

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Raul Claudio Lima Falcão

AVATIKYRY
**RITUAL DE BATISMO DO MILHO *SABORÓ* ENTRE OS KAIOWA DE
PANAMBIZINHO (DOURADOS-MS)**

Dourados-MS
2018

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Raul Claudio Lima Falcão

AVATIKYRY

**RITUAL DE BATISMO DO MILHO *SABORÓ* ENTRE OS KAIOWA DE
PANAMBIZINHO (DOURADOS-MS)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Grande Dourados, como parte dos requisitos finais para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientador/a: Prof. Dr. Antonio Dari Ramos

Dourados-MS

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

F178a Falcão, Raul Claudio Lima.
Avatikyry: ritual de batismo do milho Saboró entre os Kaiowa de Panambizinho (Dourados-MS) / Raul Claudio Lima Falcão – Dourados, MS: UFGD, 2018.
183 f.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Dari Ramos.
Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas. Universidade Federal da Grande Dourados.

1. Índios Guarani Kaiwá – Ritos e cerimônias. 2. Índios Guarani Kaiwá – Usos e costumes. 3. Índios da América do Sul – Brasil, Centro-Oeste – Identidade étnica.
I. Título.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.
Bibliotecária: Maria Isabel Soares Feitosa – CRB1-1571**

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

RAUL CLAUDIO LIMA FALCÃO

AVATIKYRY

**RITUAL DE BATISMO DO MILHO *SABORÓ* ENTRE OS KAIOWA DE
PANAMBIZINHO (DOURADOS-MS)**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAnt/UFGD

Aprovado em 9 de fevereiro de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Antonio Dari Ramos (Dr., UFGD) _____

2º Examinador:

Levi Pereira Marques (Dr., UFGD) _____

3º Examinador:

Célia Maria Foster Silvestre (Dra., UEMS) _____

Ao povo Kaiowa de Panambizinho e de todo o Mato Grosso do Sul:

*todo meu carinho, respeito,
admiração e agradecimento!*

Agradecimentos

A construção deste trabalho de pesquisa resulta de uma conjunção de esforços, acontecimentos, sentimentos, consequências, escolhas, recusas, aceites; todas essas vertentes são resultantes que englobam um sistema de emoções participantes da grande rede que compõe a minha experiência humana e que incorporam e reluzem às ações de sujeitos primordialmente necessários ao que ensejo como pesquisador e que me auxiliaram e auxiliam diariamente a trilhar pelos caminhos da vida que escolhi viver e que, dos quais, sem sua ajuda seria impossível avançar em águas tão profundas como as que tive ousadia em percorrer neste projeto acadêmico.

Deste modo, venho publicamente prestar agradecimentos e louvores aos personagens que fizeram com que este sonho tornasse realidade.

Primeiramente agradeço ao Deus imenso que sirvo e que tudo devo: o que tenho e terei na minha vida e que sem ele não teria coragem para enfrentar os desafios a mim impostos em todos os momentos dessa caminhada acadêmica, desde aos primeiros *insights*, até a apresentação deste trabalho.

A minha querida e amada esposa Virgínia que sempre me acompanhou nesta caminhada, não tão fácil e repleta de obstáculos de caráter internos e externos a minha família, e que sempre compreendeu as diversas ausências no seio familiar, decorrentes principalmente a dedicação exclusiva as pesquisas de campo e aos encontros presenciais em sala, trabalhos em equipe e em eventos ocorridos na cidade e fora dela e que eram necessários a minha formação e aglutinamento intelectual; os percalços, sentimentos e obstáculos, dos quais, sempre me incentivou a enfrentar e vencer de cabeça erguida, me ajudaram a crescer imensamente como, pessoa humana, acadêmico e homem.

A linda princesa Mariana, minha filha, que mesmo pela ausência sempre me incentivava a estudar e proporcionava um ambiente de paz e harmonia entre a nossa casa; ela me acompanhou em algumas jornadas acadêmicas e mesmo com a idade pouco avançada, me indagava sobre coisas que eu não conseguia observar e entender e que ela perfeitamente e simplesmente entendia e enxergava, relacionando a sua vivência pré-adolescente.

Ao “seu Diogão”, meu pai querido e primeiro orientador, que sempre me incentivou a seguir pelo caminho voltado a educação e que sem ele nada do que sou faria sentido.

A minha mãe querida, primeira educadora, que pelos exemplos de sua vida sofrida, mas vencedora, sempre me ensinou a ser forte e perseverante e não desistir perante as dificuldades, me posicionou nos trilhos da humildade e pequenez.

Jussara Whittaker (*in memoriam*): prezada colega falecida em dezembro de 2017 e de quem ouvi em meados de 2007 – quando eu era docente do Curso de Licenciatura Plena em História na Faculdade de Itaituba-PA e se fazia seu companheiro inseparável de corredor, reuniões, eventos acadêmicos, de diversas defesas de banca de graduação e de encontros informais no seio de sua digníssima família – as primeiras palavras sobre ‘*tal antropólogo*’ chamado Clifford Geertz e seu método interpretativo e sua forma de trabalhar a observação participante.

Agradeço também neste momento a pesquisadora da etnia Kaiowa, Nely Aparecida Maciel (*in memoriam*) que mesmo sem a ter conhecido pessoalmente, devo muito aos seus ensinamentos deixados e demonstrados quando ao desenvolver sua densa pesquisa construída na Terra Indígena de Panambizinho junto ao povo que tanto amava.

Ao povo Kaiowa da Terra Indígena de Panambizinho (TIP), representados em especial pela *Ñandesy* Roseli e ao seu esposo, a liderança da TIP, Valdomiro Aquino (meus interlocutores privilegiados), dos quais, me auxiliaram primordialmente, em todos os sentidos, na construção deste trabalho etnográfico.

Externo meus sinceros agradecimentos a grande amiga a antropóloga e pesquisadora da área de arqueologia Thayane Coral, da qual, me orgulho e agradeço a Deus por ter conhecido e compartilhado conhecimentos e que me incentivou a seguir em frente nos propósitos que tracei como metas futuras a alcançar nos momentos de intensa pressão e dificuldades.

Em especial ao irmão, amigo e orientador Professor Dr. Antonio Dari Ramos que desde o ano de 2011, quando nos conhecemos em sala de aula e começamos a desenvolver um trabalho de pesquisa – sobre os escritos deixados pelos Jesuítas nas Cartas Anuas – sempre me apoiou e me incentivou ao caminho que trilho hoje; a participação como orientador deste trabalho de pesquisa, foi um verdadeiro “presente” que recebi das mãos do Professor Dr. Levi Marques Pereira, do qual, serei eternamente grato, pela amizade verdadeira que construímos ao longo do curso e pela motivação imprescindível que dispôs sempre nas aulas e em momentos particulares.

Seus conselhos discretos, simples, mas, que sempre foram pontuais, me auxiliara imensamente em minha caminhada como ser humano. Neste sentido, não considero suas

contribuições a mim como apenas orientações, e sim como palavras de um amigo que contribuíram singularmente na reflexão deste caminhar etnográfico, pois ele sabe como poucos, os momentos difíceis que passei por condições que prefiro não comentar que em vez de deixar “para baixo”, me alavancaram e deram força para continuar. Gostaria também de agradecer-lo também pela condução, junto ao estimado Professor Dr. Neimar Machado de Sousa, da banca de qualificação, da qual, me fizeram sentir orgulhoso em ter sido avaliado devido ao alto grau de capacidade intelectual e tamanha humildade demonstrada por ambos.

Não poderia me esquecer do Professor Dr. Protássio Paulo Langer que em uma conversa no início do ano de 2015 no final de uma celebração eucarística (missa), me incentivou a estudar novamente e procurar desenvolver a pesquisa que iniciara em 2011; este encontro foi primordial para que voltasse a estudar e procurar desenvolver as questões que exponho neste momento.

Aos demais membros do corpo docente e aos companheiros do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade da Grande Dourados que agiram singularmente no crescimento e lapidação de meus conhecimentos dentro e fora da área acadêmica e que são pessoas que carrego comigo quando estou em campo e ou desenvolvendo tarefas direcionadas ao seguimento educacional.

Por fim e não menos importante, pelo contrário, outra pessoa que para mim condiz em uma fonte de inspiração e que devo muito respeito, admiração e sinceros agradecimentos, é a Professora Dra. Graciela Chamorro; seu valoroso e denso trabalho – valiosas contribuições teóricas e experiências de vida, junto aos Kaiowa e outros grupos indígenas – traduzem para mim em condicionantes fundamentais que contribuíram na construção da minha pesquisa e que ainda aprimoram o meu amadurecimento teórico-metodológico e pessoal, me proporcionando e condicionando a cada vez mais, pesquisar e caminhar junto ao povo que me acolheu como pesquisador e membro de sua rede social.

Resumo

Incorporados a uma forma singular que constitui em uma linguagem sócio-política de resistência, mediatizados por sujeitos históricos capazes de transformar sua própria realidade, os rituais indígenas implicam em um processo vivo de rememoração e ressignificação cultural permanente, constituindo assim, em um poderoso e vivo movimento de dinamicidade estrutural e de eficácia simbólica, tal como de unidade política e afirmação de uma condição social perante o grupo envolvido. Entendendo que estas práticas se configuram em uma das principais manifestações - sociais, religiosas, políticas, entre outras - de um povo, e que a partir destas, podemos caminhar para uma possível construção de uma reflexão sobre o universo das relações dos sistemas sociais formalizadas entre os membros deste coletivo - e até mesmo com outros grupos - espaços e posições, pretendo com a realização deste trabalho, apresentar uma etnografia centrada no ritual do *Avatikyry*, significativo ritual realizado pelos índios Kaiowa habitantes da Terra Indígena de Panambizinho (TIP), localizada no distrito de Panambi, município de Dourados, Estado do Mato Grosso do Sul. Atribuímos ao ritual do *Avatikyry* a primazia de ser um necessário e importante elemento agregador sociopolítico, *na* atualidade, do coletivo Kaiowa residente na Terra Indígena de Panambizinho; por meio dessa problemática, pretende-se aqui demonstrar que a essência e a centralidade do povo Kaiowa ainda reside na vida religiosa e na busca pela “terra sem males” tal como no “bem viver” do seu singular *Ñande Reko*, demonstrados na preocupação em realizar permanentemente essa cerimônia e celebrar mais uma transição temporal.

PALAVRAS-CHAVE: *Avatikyry*; Milho *Saboró*; Kaiowa; Panambizinho.

Resumen

Incorporados a una forma singular que constituye en un lenguaje socio-político de resistencia mediatizados por el sujetos históricos capaces de transformar su propia realidad, los rituales indígenas implican en un proceso vivo de rememoración y resignificación cultural permanente, constituyéndose así, en un poderoso y vivo movimiento de dinámica estructural y de eficacia simbólica, como de unidad política y afirmación de una condición social ante el grupo involucrado. Entendiendo que estas prácticas se configuran en una de las principales manifestaciones - sociales, religiosas, políticas, entre otras - de un pueblo, y que a partir de estos, podemos caminar para una posible construcción de una reflexión sobre el universo de las relaciones de los sistemas sociales formalizadas entre los miembros de este colectivo - y incluso con otros grupos - espacios y posiciones, pretendo con la realización de este trabajo, presentar una etnografía centrada en el ritual del *Avatikyry*, significativo ritual realizado por los indios Kaiowa habitantes de la Tierra Indígena de Panambizinho (TIP), ubicada en el distrito de Panambi, municipio de Dourados, Estado del Mato Grosso do Sul. Atribuimos al ritual del *Avatikyry* la primacía de ser un necesario e importante elemento agregador sociopolítico, en la actualidad, del colectivo Kaiowa residente en la Tierra Indígena de Panambizinho; por medio de esta problemática, se pretende aquí demostrar que la esencia y la centralidad del pueblo Kaiowa aún reside en la vida religiosa y en la búsqueda de la "tierra sin males" tal como en el "bien vivir" de su singular *Ñande Reko*, demostrados en la preocupación por realizar permanentemente esta ceremonia y celebrar otra transición temporal.

PALABRAS CLAVE: *Avatikyry*; Maíz *Saboró*; Kaiowa; Panambizinho.

Abstrac

Incorporated into a singular form that constitutes a socio-political language of resistance, mediated by historical subjects capable of transforming their own reality, the indigenous rituals imply in a living process of permanent remembrance and cultural reification, thus constituting a powerful and dynamic movement of structural dynamicity and symbolic efficacy, such as of political unity and affirmation of a social condition before the group involved. Understanding that these practices are one of the main manifestations - social, religious, political, among others - of a people, and that from these, we can move towards a possible construction of a reflection on the universe of relations of formalized social systems between the members of this collective - and even with other groups - spaces and positions, I intend with this work to present an ethnography centered on the ritual of the *Avatikyry*, significant ritual performed by the Kaiowa Indians living in the Panambizinho Indigenous Land (TIP), located in the district of Panambi, municipality of Dourados, State of the Mato Grosso do Sul. We attribute to the *Avatikyry* ritual the primacy of being a necessary and important sociopolitical aggregator, nowadays, of the collective Kaiowa residing in the Indigenous Land of Panambizinho; through this problematic, it is here to demonstrate that the essence and centrality of the Kaiowa people still resides in the religious life and the search for the "land without evils" as in the "well live" of its singular *Ñande Reko*, demonstrated in the preoccupation in to carry out this ceremony permanently and to celebrate another temporary transition.

KEY WORDS: *Avatikyry*; Corn *Saboró*; Kaiowa; Panambizinho.

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE TABELAS

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

INTRODUÇÃO	18
Quem são os Kaiowa de ontem e hoje?	23
Por que estudar os rituais hoje?	26
A pesquisa	32
A observação participante	35
Capítulo 1 – <i>Yvy marane’y</i> - “Terra sem males”: aspectos culturais, políticos e sociais em uma dimensão ritualística e religiosa Kaiowa	
Introdução	40
1.1 A etnografia Kaiowa: bibliografia etnológica e os principais eixos teóricos	42
1.2 Apontamentos sobre organização social e política	43
1.3 Uma breve história do <i>Tekoha</i> de Panambizinho	45
1.4 A perspectiva Kaiowa da perpetuação da prática religiosa e ritual	49
1.5 Violências externas e internas	52
1.6 Complementaridades, aproximações e afastamentos em relação às ideias de religião e religiosidade entre os Kaiowa	53
1.7 O solo como elemento sagrado	54
1.8 A importância do milho para o grupo: substância corporal e espiritual	56
1.9 A Economia Kaiowa	58
1.10 A inserção de novas tecnologias em Panambizinho	71
1.11 O milho como <i>Pessoa</i>	72
Capítulo 2 – Saberes e conhecimentos tradicionais	
Introdução	74
2.1 A importância da mulher Kaiowa	77
2.2 Saberes e conhecimentos tradicionais Kaiowa: Tradições e heranças	82
2.3 Substância do corpo e para o corpo e da alma e para a alma	86
2.4 “Eficácia Simbólica Kaiowa”	88
2.5 A linguagem Kaiowa e o sistema simbólico	92
Capítulo 3 – O ritual de Batismo do milho <i>Saboró</i> – “<i>Avatikyry</i>”	
Introdução	94
3.1 <i>Avatikyry</i> ou <i>Jerosy Puku?</i> – problematização etimológica: dimensão teórica x dimensão prática (o que dizem os <i>não indígenas</i> e <i>indígenas</i> ?)	95
3.2 A preparação	100
3.2.1 A sacralidade conectada ao chão e que conecta o povo: As divindades (os <i>Jara</i>) e o imaginário social Kaiowa	101
3.2.2 O preparo do solo e o desenvolvimento do milho	108
3.2.3 O ritual de preparo da <i>Chicha</i>	111
3.2.4 O convite	115
3.2.5 O preparo da <i>Ogapysy</i>	117
3.3 O canto-dança Kaiowa	119
3.4 Comparações e analogias	121
3.5 Simbologias das cores	123
3.6 Indumentária ritual e o simbolismo sagrado	130

3.7 O ritual de Batismo do milho <i>Saboró</i> – “ <i>Avatikyry</i> ”	137
3.7.1 <i>Jerosy Puku</i>	138
3.7.2 <i>Guahu e Kotyhu</i>	145
3.8 Ritual de crise?	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	162
ANEXOS	168

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração nº 1:

Mapa da área que compreende a Terra Indígena de Panambizinho (TIP)

Ilustração nº 2:

Imagem captada por satélite da TIP nos dias atuais

Ilustração nº 3:

Calendário agrícola Kaiowa

Ilustração nº 4:

Fotografia de uma lavoura Kaiowa na TIP

Ilustração nº 5:

Fotografia da colheita de milho realizada por *não indígenas* no interior da TIP

Ilustração nº 6:

Fotografia de uma máquina agrícola utilizada pelos Kaiowa na TIP

Ilustração nº 7:

Fotografia de mulheres organizando a distribuição de peixes na TIP

Ilustração nº 8:

Fotografia do *Ñanderu Marangatu* exposto no interior da casa do *Xamã* Nelson Conciância na TIP

Ilustração nº 9:

Fotografia do manuseio do Milho branco (*avati moroti* ou *avati Saboró*) para ser transformado em *Chicha*

Ilustração nº 10:

Fotografia das *Ñandesy* no preparo da *Chicha*

Ilustração nº 11:

Fotografia da recepção do *Ñanderu* Nailto Aquino e convidados para a realização do ritual do *Guahu*

Ilustração nº 12:

Fotografia do Caminho para a *ogapysy*

Ilustração nº 13:

Conjunto fotográfico de mulheres na produção da *Chicha* na TIP

Ilustração nº 14:

Fotografia do *Ñanderu* Nailto Aquino

Ilustração nº 15:

Fotografia do início do canto-dança do *Jerosy Puku*

Ilustração nº 16:

Figura com a disposição espacial da execução do canto-dança do *Jerosy Puku*

Ilustração nº 17:

Fotografia do *Xamã* Luis Rezador no ritual do *Jehovasa* na TIP

Ilustração nº 18:

Fotografia do Ritual do *Guahu* realizado na TIP

Ilustração nº 19:

Fotografia da execução do primeiro canto-dança do Ritual do *Guahu*

Ilustração n° 20:

Fotografia da execução do Ritual do *Kotyhu*

LISTA DE TABELAS

Tabela nº 1:

Práticas rituais realizadas pelos Kaiowa

Tabela nº 2:

Significado das legendas apresentadas na Ilustração nº 16

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

TIP – Terra Indígena de Panambizinho

RID – Reserva Indígena de Dourados

FUNAI – Fundação nacional do Índio

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

MPF – Ministério Público Federal

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados

FCH – Faculdade de Ciências Humanas

PPGAnt – Programa de Pós-Graduação em Antropologia

INTRODUÇÃO

Podemos indicar que este trabalho tem como marco de origem o ano de 2011, momento em que realizava uma complementação em grau de Bacharelado a minha formação superior em Licenciatura Plena em História. O curso funcionou na FCH-UFGD (Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados). Desde o primeiro momento em que iniciei os estudos na UFGD, logo percebi que a temática indígena era tratada de maneira ímpar pelos acadêmicos e professores que nos incentivavam a ter um olhar minucioso junto a essa questão pela importância dos indígenas para a constituição cultural, social e política do estado do Mato Grosso do Sul e da região como um todo.

Além desse momento posso dizer que o interesse em aprofundar meus estudos junto à temática indígena floresce diante de uma experiência anterior, entre os anos de 2007 a 2009, perante o contato mais próximo junto aos índios da etnia Munduruku, que habitam no município de Itaituba no interior do Estado do Pará, nas margens do rio Tapajós em meio à floresta Amazônica.

Uma cidade que já foi polo da extração mineradora de ouro, principalmente na década de 1970, hoje vive como hospedaria de garimpeiros que trabalham na extração de minério em outros rincões localizados no entorno do município; aliando-se a esta prática econômica, Itaituba é caracterizada por ser um importante corredor da extração de madeira da região norte e que possui uma grande empresa de beneficiamento de cimento. Atualmente volta seus olhares para a construção e funcionamento da polêmica hidrelétrica de São Luiz do Tapajós em seus domínios territoriais.

Nesta observação pude constatar que algo acontecia de diferente com aquele grupo indígena e que eu não entendia muito bem, pelo simples fato de não ser conhecedor de suas práticas e de seu modo de viver. O que podia ver era um grande movimento de repulsa e de estereotipação por parte da sociedade local *não indígena*, que os tratavam como intrusos e como habitantes não tão “bem-vindos”.

Nesta época trabalhava como Docente em duas Faculdades particulares nos cursos de Licenciatura Plena em História, Administração de Empresas, Licenciatura Plena em Pedagogia e Licenciatura Plena em Letras; mesmo tendo alunos indígenas nas turmas, sendo uma pequena minoria, o discurso que imperava demonstrava ser extremamente desfavorável às causas indígenas, seu modo de ser e viver na atualidade capitalista em

que estavam imersos; suas práticas socioculturais e religiosas, sua insistência em defender seus direitos e lutar pela conquista de suas reivindicações pareciam não ter voz nem força.

Outras incidências me preocupavam tais como: a violência nos *tekoha*, o uso e venda de drogas ilegais e o consumo excessivo de álcool entre indígenas, as denúncias que pairavam sobre os órgãos oficiais de proteção aos indígenas em relação a repasse de verbas e corrupção, entre outras, das quais não tive oportunidade de aprofundar e me dedicar ao estudo.

O respeito à questão indígena não se fazia presente e o descaso na observância de direitos básicos como educação e saúde prestados a eles era latente. Telejornais e outros meios de comunicação agiam de maneira essencialista e não observavam o respeito às tradições e despejavam, de maneira deturpada, notícias vinculadas ao grupo étnico; estas informações quase sempre sem nexos, veracidade e ou embasamento de causa.

Alia-se a esta primeira experiência vivenciada no município de Itaituba, em meio a floresta amazônica, a participação ativa em um projeto de pesquisa financiado pelo CNPQ e tendo como responsável o Professor Dr. Antonio Dari Ramos, já na cidade de Dourados; este contendo como temática principal o estudo sobre os Guaraní a partir das fontes históricas Jesuíticas no período compreendido entre 1549 a 1639.

O engajamento neste trabalho constitui o primeiro contato com um documento antigo e tão rico em informações sobre o modo de ser e viver dos indígenas, mesmo que, sendo em uma visão colonizadora e exploradora: *As Cartas Anuas da Província do Paraguai, Chile e Tucuman*.

No início da pesquisa, a leitura paleográfica surge como um desafio pessoal diante da escrita apresentada, porém, com o transcender da pesquisa, o manuseio com tais fontes foi se tornando palpável, moldável, de modos a passar de um estado desafiador a um prazer diante do conhecimento adquirido e do aprendizado perante aos escritos sobre os Guaraní reduzidos.

Outras leituras auxiliares, como as do Padre Montoya, León Cadogan, Egon Schaden, Bartomeu Meliá, Graciela Chamorro, entre outras fontes importantes e necessárias ao desenvolvimento desse trabalho, foram me ambientando e orientando sobre detalhes que não tinha observado anteriormente.

Como disse anteriormente, no Curso de Bacharelado pude perceber como a questão indígena é delicada na região e o seu estudo e aprofundamento se faz necessário

ao campo acadêmico, não apenas das Ciências Humanas, mas entendo que seria de um esforço conjunto de toda a academia.

Tendo essa preocupação, o Curso de História em que frequentava, especificamente a disciplina de Patrimônio Histórico e Cultural, ministrada pelo Professor Dr. Losandro Tedeschi, se fez partícipe nesse processo de edificação temática. Concernente à metodologia aplicada pelo Professor em questão, fora proposto a realização de inventários, do qual, seriam apresentados no I Seminário de Memória, Patrimônio e Identidade Cultural de Dourados-MS, no Teatro Municipal da cidade.

Os inventários deveriam conter importantes expressões da cultura regional sul mato grossense, sendo da cultura material ou imaterial, tais como: maneiras de fazer artesanatos, danças típicas, rituais, monumentos artísticos naturais ou artificiais, entre outros. Neste específico trabalho de investigação concebeu-se como perspectiva, a construção do inventário do ritual Kaiowa do *Avatikyry* realizado no *tekoha* de Panambizinho, localizada no distrito de Panambi, em Dourados, Mato Grosso do Sul; a segurança em efetivar este trabalho tornou-se possível diante da leitura de textos ligados ao tema. Citam-se aqui autores que nos proporcionaram obter um grande embasamento teórico, dentre eles, Bartomeu Meliá, Graciela Chamorro, Nely Aparecida Maciel, Jorge Eremites, Levi Pereira Marques.

Após ter passado quatro anos dessa importante experiência acadêmica, em que estava afastado da academia por motivos particulares, não me abstendo das leituras que tratavam sobre o povo que chamou minha atenção pela sua importância e resistência, decidi então retomar os estudos voltados aos Kaiowa, sendo que, de uma maneira mais profunda e embasada, metodológica e teoricamente falando.

Mais do que pensar na afirmação de Bartomeu Meliá, quando nos diz que “*o Guarani é um povo que caminha, que se movimenta!*”, e transferi-la aos Kaiowa, paralelamente a esta certeza podemos atribuir sentido amplo em uma dimensão cosmológica dessa etnia e dizer de outra maneira, que o Kaiowa é um povo que se renova constantemente diante dos desafios a eles direcionados e que de maneira singular, persistem em excelência, e conseguem manter sua dignidade e tradicionalidade características que os qualificam como um povo único pela brilhante experiência de vida pautada na religiosidade, seu modo de ser autênticos, sua ritualidade ímpar, suas tradições e conhecimentos tradicionais que transmitem sabedoria e harmonia do homem em relação à natureza que os abriga.

Voltando a atualidade, indico que o desenvolvimento deste trabalho de pesquisa tem por objetivo a construção de uma etnografia do ritual do *Avatikyry*, do qual é praticado pelos índios Kaiowa residentes na Terra Indígena de Panambizinho.

Atribuímos ao ritual do *Avatikyry* a primazia de ser um necessário e importante elemento agregador, *na* atualidade, do coletivo Kaiowa residente na Terra Indígena de Panambizinho; por meio dessa problemática, pretende-se aqui demonstrar que a essência e a centralidade do povo Kaiowa ainda reside na vida religiosa e na busca pela “terra sem males” tal como no “bem viver” do seu singular *Ñande Reko*, demonstrados na preocupação em realizar permanentemente essa cerimônia e celebrar mais uma transição temporal.

Temos ainda como objetivo indicar que é possível verificar, por meio da realização desse evento ritual, a unidade, identidade social individual e coletiva, ressignificação, transmissão de conhecimentos tradicionais, resistência e reafirmação de posições institucionais entre o povo (parentela local) e indígenas de outras comunidades, relações de poder e reivindicação de posições hierárquicas no grupo.

Trata-se de um exercício de análise, pautado na descrição minuciosa dos discursos apresentado, dos símbolos, das mensagens, dos significados referentes às práticas cotidianas, do universo cultural manifestado por meio da execução do processo ritual; convém-nos também lembrar que nos é atinente à interpretação dos métodos que são utilizados atualmente nessa prática ritual e compara-los aos realizados no passado: a doutrina religiosa, o contexto em que se apresentava e de que forma essa imagem ritualística está sendo construída, buscando responder a alguns questionamentos, tais como:

- O que narra o Processo Ritual?
- O que mudou no ponto de visão do religioso? E do seu povo, que participa da cerimônia?
- Que mensagem quer deixar? Para quem e porque transmite dessa maneira e não de outra forma suas práticas rituais e religiosas?

Desenvolvendo este trabalho etnográfico em três capítulos, dos quais, mergulhados na sistemática que envolve a religiosidade como eixo central da vida cotidiana e que conduz sentido ao coletivo ao sistema social Kaiowa. No primeiro capítulo, proponho trabalhar e analisar os possíveis aspectos culturais, políticos e sociais, entre outros, observados por meio dessa pesquisa. Pretendo também delinear

apontamentos sobre a perspectiva ritual e religiosa dos Kaiowa por meio de relatos dos moradores da Terra Indígena de Panambizinho.

No capítulo 2 problematizo a conservação e transmissão dos saberes e conhecimentos tradicionais na TI onde residem os Kaiowa, realizando uma verificação dos elementos pertencentes a sua vivência, sendo nos momentos ritualísticos ou não: As tradições passadas por membros mais experientes e com funções/atribuições específicas do grupo; a produção e utilização de substâncias e quem as produzem; algumas noções de corporalidade como elemento social, espiritual e físico; a cosmologia Kaiowa e os mitos.

Neste momento do texto aponto a importância da mulher kaiowa para o total funcionamento desse sistema de transmissão de saberes e como ela concebe sua importância.

No terceiro capítulo reside a etnografia da prática do processo ritual do Avatikyry onde expomos, em linhas gerais, as considerações inerentes ao evento e onde realizamos alguns apontamentos sobre a problematização etimológica dos termos utilizados para denominar o ritual, sua preparação, a conexão do povo com o solo sagrado, elementos que fazem parte do conjunto ritual, desde a indumentária aos objetos sagrados e as substâncias, finalizando com a descrição da cerimônia e entendimentos sobre a prática ritual entre os interlocutores.

Em termos metodológicos, além de ter aprofundado os conhecimentos inerentes à vivência e o modo de ser dos Kaiowa por meio da bibliografia extensa, temos que ter em mente – mesmo sabendo que é impossível conceber todos os aspectos inerentes a sua organização social, política, etc, diante de sua perplexidade cultural – que devemos mesmo que sucintamente, ser sabedores que seu modo de ser e viver difere significativamente de grupos que se encontram em outras reservas que possuem características naturais e geográficas diferentes ou mesmo dos que habitam provisoriamente em acampamentos em torno de rodovias e ou assentamentos; essas condicionantes são relevantes e devem ser consideradas quando nos dispomos a analisar modos organizacionais tão complexos quanto dos Kaiowa.

A sistematização dos relatos e das práticas rituais observadas por mim nas visitas e nos diálogos realizados em Panambizinho nos leva a perceber como é de difícil análise o sistema ritual Kaiowa, o qual demonstra diversificação de subgrupo a subgrupo de indivíduo a indivíduo, de função a função, apresentando constantemente e

dinamicamente um grandioso espectro de significados e simbologias os quais seria impossível pormenorizar por completo, diante essa magnitude cultural.

Esse problema teórico-metodológico nos faz pensar nas muitas dificuldades enfrentadas no caminhar do desenvolvimento dessa etnografia, principalmente quando estamos nos deparando com um povo que conjuga tradicionalidade carregada pela sua cultura milenar transmitida pelos séculos e que por nós é verificada na atualidade.

Nas sábias palavras expostas por Levi Marques Pereira, experiente pesquisador da etnia Kaiowa e que já enfrentou bastante tais paradigmas ligados a sua análise organizacional, notamos que além do embasamento teórico que devemos ousar construir ao longo da jornada de pesquisa, devemos também estar cientes e atentos às “duas maiores dificuldades que o estudioso dos Kaiowá enfrenta logo de início: a) pensar na contemporaneidade como se expressa a unidade e a especificidade dessa etnia em relação às outras etnias falantes de línguas guarani; e b) considerar as continuidades e descontinuidades entre as etnias de língua guarani do passado e do presente.” (PEREIRA, 2016, p.18).

A íntima conexão do Kaiowa com a Terra é demonstrada por meio do uso da palavra; seu uso e como é propagada, nos faz pensar que a realização do Ritual do *Avatikyry* (desde a sua preparação) é condizente em uma parte essencial de sua vivência, não apenas religiosa, mas também de cunho social e político.

Nessa certeza seguiremos a caminhada investigativa em busca de respostas e algo que possa nos estabelecer entendimento sobre esse povo tão especial que é o Kaiowa.

Quem são os Kaiowa de ontem e hoje?

Segundo CHAMORRO (2015:34) o termo *kaiowa* é uma junção de duas sílabas que possuem significados distintos; sua designação é derivada de *ka'agua*, que para os falantes de línguas Guarani, designava os grupos “que viviam na (-gua) mata (*ka'a-*)”.

Em diferentes textos, meio a diferentes contextos e épocas, o termo foi escrito de maneiras distintas, porém o significado continuava de similar entendimento indicando que sua moradia e onde realizavam suas práticas culturais, religiosas, sociais e políticas era a mata. Entre as diferentes grafias conhecidas, podemos citar: “*Kayguá, Kayguá, Ka'yguá, Ka'yngué, Kaingú, Caingú, Caaguá, Caaingua, Canguá, Cayagua, Cagoa,*

Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-Owa, Cayuás e Cayuáz.” (CHAMORRO, 2015, p.34).¹

Como nos apresenta a autora supramencionada (2015:33), referenciando a importância desse grupo étnico único e diferenciado, os *Kaiowa Te'yi*, “Kaiowa descendentes legítimos” dos fundadores do grupo – como se autorreferenciam os Kaiowa de Panambizinho – tem na palavra divina sua força motriz e na constante preocupação para com a preservação das tradições do grupo, principalmente no tocante às religiosas e culturais, sua condição de viver e experienciar sua práxis; essa característica também por nós foi corroborada conforme apontam nossas observações em campo junto a eles.

Ainda segundo a pesquisadora, seguindo o rigor figurativo de sua denominação, “os Kaiowa não poderiam ser chamados *Ka'agua*, pois, como outros povos falantes de guarani, eles são sedentários e agricultores, enquanto que o sentido dado a essa denominação, seria atribuída a povos nômades que viviam na mata e sobreviviam dos recursos exclusivos desta.” (IDEM, p.37).

Segundo dados do Mapa *Guarani Retã* do ano de 2008, citado por PEREIRA (2016:15) os que se autodenominam Kaiowa no Brasil somavam cerca de 31.000. Já a SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), estima que a população Kaiowa em 2018 seja mais de 50.000.

Essa forma de autodenominação faz parte de um processo de apropriação e caracterização identitária, da qual, se remodela constantemente frente aos tempos históricos e mediante seus contextos transformadores a partir da “conjugação dos elementos da estrutura pré-colonial, que, todavia se fazia atuante, porém com a inserção de outros elementos derivados do processo colonial e missionário, foram reinterpretados e adequados a sua maneira, possuindo relativa autonomia, concentrando uma matriz que não deixa de ser Guarani.” (MELIÁ, GRUNBERG, F. & GRUNBERG, G., p. 168).

Esse modo de produzir condicionantes e aspectos que sustentam a comunidade Kaiowa e que procura espelhar-se na experiência vivenciada de seus antepassados, longe de ser uma mera reprodução é caracterizado por uma constante e complexa ressignificação sistêmica e cultural inserida em um tecido social histórico construído em

¹ Ainda que em algumas descrições, como nos aponta CHAMORRO (2015:34), o termo designava selvageria, inimizade e em alguns casos até mesmo inferioridade e depreciação entre os indígenas e a população não indígena; em alguns momentos, foram classificados como povos que viviam à margem da sociedade colonial, por serem infieis e culturalmente bárbaros.

meio a suas necessidades e aos contextos em que estão inseridos, em outras palavras, baseados nas palavras de Graciela Chamorro, podemos dizer que

Este povo como outros grupos étnicos, é dinâmico e criativo e sua identidade está estruturada ou amarrada na conjuntura histórica [...] esse conceito indica que a história desses povos não se reduz em dar resposta à colonização, esses povos são portadores de uma dinâmica própria. Neste sentido, o povo, que desde algumas gerações se autodenomina Kaiowa, é um dos poucos grupos, ou um conglomerado de vários grupos, que sobreviveram às tragédias que se sucederam na região do atual Mato Grosso do Sul. As profundas mudanças ocorridas durante os vários séculos, as misturas com os diversos povos e a passagem da história impedem que os povos de hoje sejam considerados iguais aos do passado. (CHAMORRO, 2015, p.45).

Como nos aponta MELIÁ (2008:99) “no se puede hablar de los guaraní sin referir-se a su búsqueda, incansable y profética, de la tierra-sin-mal... una tierra sin ‘deformaciones’ o sin situaciones de crisis muy serias que afectan su vida y su modo de ser”, porém, o que mais observamos nos dias atuais, são as constantes “deformações” que afligem os povos indígenas e o seu habitat: não observância a direitos básicos como moradia, saúde, educação, respeito a vida, sua cultura, seus limites territoriais, entre várias mazelas presentes no seu cotidiano.

Com a expansão agrária e pecuária, os Kaiowa – como outros grupos indígenas espalhados pelo Brasil e Mundo – fazem parte de uma triste camada social que sofre os efeitos dessa exploração desenfreada. Vários conflitos por ocupação de territórios ocorrem – muitos deles, com vítimas fatais, devido a enfrentamentos de agricultores fortemente armados contra os indígenas. Na concepção de PEREIRA

A ocupação das terras tradicionais kaiowá pelas frentes de ocupação agropecuárias no último século impôs a essa população visíveis transformações em seu sistema social, resultantes da imposição de novas formas de produção econômica, da perda do território, de alterações nos padrões demográficos e de residência. Ocorreram também modificações na relação entre os sexos e nos modelos de casamento. Estes problemas resultam da interação necessária e compulsória com as outras populações, agências da sociedade civil e instituições do Estado nacional. (PEREIRA, 2016, p.16)

As práticas rituais e culturais são modos tradicionais que constituem, além de seus significados particulares, símbolo permanente da resistência frente a situações e transformações sociais e políticas que regem a lógica ocidental ou não indígena.

O sistema econômico dos índios Kaiowa residentes na Terra Indígena de Panambizinho, como verificado em outras comunidades indígenas onde os residentes são indígenas pertencentes ao grande grupo étnico Guarani é primordialmente baseado na agricultura familiar de subsistência, na pesca comunitária, na coleta de frutos e

outros alimentos silvestres, na caça – mesmo que quase inexistente pelas condições naturais atuais, que vivenciam um grande desequilíbrio ecológico devido a fatores diversos, como a exploração desenfreada de lavouras de soja, utilização de agrotóxicos, queimadas e uso desregulado do solo – e em alguns casos isolados, em arrendamento da terra para cultivo de outras culturas como, por exemplo, a soja e o milho.

Adicionam-se a esses meios de obter condições para seu sustento e de sua parentela, novas práticas de arrecadação financeira como o trabalho auxiliar nas fazendas e na produção fabril nas usinas de beneficiamento de cana-de-açúcar – muito comum na região da Grande Dourados e adjacências –, a construção civil, empregos diversos de contrato e carteira assinada e a carreira no magistério – não apenas nas comunidades indígenas com as séries iniciais, mas também, no ensino médio em escolas estaduais e mesmo no ensino universitário.

Apesar de toda esta diversidade de meios produtivos inerentes ao sistema econômico Kaiowa, este é centralizado no princípio do que MELIÁ (2008:114) conceitua como de *princípio da reciprocidade de dons*, do qual, será tratado posteriormente com maiores detalhes.

Por que estudar os rituais indígenas hoje?

Agora somos todos nativos, e os que não estejam por perto são exóticos. Aquilo que antes parecia ser uma questão de descobrir se selvagens eram capazes de distinguir fatos de fantasias, hoje parece ser uma questão de descobrir como é que outros, além-mar ou do outro lado do corredor, organizam seu significado de significados. (GEERTZ, 2014, p.154)

A breve passagem escrita por Clifford Geertz e exposta acima, traduz bem a situação e o sentimento que nos moveu no início e que nos impulsionaram a continuar a pesquisar sobre a experiência vivida e sobretudo os eventos coletivos realizados por este povo: poder conceber como eles se organizam e mais do que isso, tentar analisar essa organização e sistemas ligados a ela, e que se dá por meio dessa prática refinada e misteriosa, repleta de signos e símbolos, capazes de nos instigar a buscar incessantemente seus significados.

A perspectiva em estudar o homem por meio das práticas rituais realizadas por um determinado grupo étnico, sendo essas de cunho religioso ou não, é um método bastante

utilizado pelos antropólogos que procuram atribuir importância a interações e atividades que permeiam e afetam a experiência vivida pelos sujeitos histórico-sociais, estes, como nos aponta GEERTZ (2014:150) como sendo os “produtores intelectuais de uma época ou grupo social específico” que por meio de sua cultura, atribuem sentidos possíveis a conexões simbólicas englobadas em um sistema de ampla conjunção de elementos como o ritual; porém esta situação analítica e que nos coloca na posição de “interpretes” nos impele a se capacitar em verdadeiros “nativos”, ou buscar uma maneira mais próxima de pensar como eles, e desse modo, estar um pouco mais ambientado e próximo da realidade lógica da qual nos propomos desenvolver uma forma de pensar sobre outros imaginários e práticas.

O pesquisador tende a mergulhar em um mar de novidades e questionamentos, que em muitas vezes, por estar como se de olhos vendados, em um ambiente teórico e metodológico novo, fora de sua vivência e experiência prática, não o vivenciando, possa correr o risco de não conseguir propiciar subsídios para iniciar sua investigação da melhor maneira possível e assim se deparando com algo que não consiga explicar ou que não responda a perguntas das quais ele procura elucidar.

Estudar elementos componentes nos sistemas rituais indígenas nos dias atuais, não condiz apenas em analisar aspectos relacionados ao contato interétnico, e sim, dialogar com teorias e práticas individuais e coletivas, procurando estabelecer entendimento de que esses eventos são parte da tradução da experiência vivida por um grupo como constituinte de uma comunidade; mais do que podemos conceber, o estudo baseado na teoria ritual de um grupo, como nos aponta CAVALCANTI (2016:9), tem por objetivo principal “buscar elucidar a natureza simbólica da ação humana e, nesse sentido, convergir para uma visão geral da cultura e da vida social”.

Desse modo nosso caminho certamente será o de perpassar pelo campo da interdisciplinaridade e buscar contato intermitente com outras disciplinas – como a história, sociologia, psicanálise, a arte, o direito, e outros estudos voltados à cultura de um modo geral – para nos apresentar sentido a proposições e afirmações levantadas.

Nos rituais ocorre uma espécie de estabilidade ordenada de elementos e práticas em sua estrutura que os caracteriza como prática essencial ao grupo e que o delimita como evento necessário a existência ou surgimento de uma nova posição, acontecimento, comunicação entre planos e seres, ou até mesmo, perpetuação de uma condição.

É nele que se credita e é celebrada uma reafirmação de espécie de “contrato”, “compromisso”, “dádiva” e ou “oferenda” com a divindade e com a comunidade para que esta possa entender seu existir individualmente e também conceber como sua constituição e ação prática é parte fundamental para uma consolidação da consciência coletiva. Recorrendo a fala de PEIRANO (2002) podemos ampliar o sentido e significado desse singular e importante sistema:

[...] rituais de uma sociedade ampliam, focalizam, põem em relevo e justificam o que já é usual nela; [...] Focalizar rituais é tratar da ação social. Se esta ação se realiza no contexto de visões de mundo partilhadas, então a comunicação entre indivíduos deixa entrever classificações implícitas entre seres humanos e deuses (ou demônios), por exemplo. Quer a comunicação se faça por intermédio de palavras ou de atos, ela difere quanto ao meio, mas não minimiza o objetivo da ação nem sua eficácia. A linguagem é parte da cultura; também é possível agir e fazer pelo uso de palavras. Em outros termos, a fala é um *ato de sociedade* tanto quanto o ritual. [...] (IDEM, p.8-9).

Em especial o estudo voltado à prática ritual Kaiowa é pensado pela importância desse conjunto social para a formação da sociedade sul mato grossense e além desse limite geográfico e sociológico, para formação de núcleos da sociedade brasileira.

Nesse caso nos deparamos em uma situação particular, na qual, a religião deste povo é centralizada e ao mesmo tempo confunde-se, e ou em outros termos, completa um sistema cultural enraizado em sua própria existência como coletivo social e, dessa forma, Sagrado e Profano coabitam em um plano constituído por uma linha tênue (em que alguns momentos se misturam) e que as práticas que atribuem sentido de existência ao povo simbolizam mais do que uma simples celebração ou uma performance singular de um canto-dança.

É analisar as relações que esses atores históricos estabelecem por meio dessa conjunção de sentidos; mais do que isso, entender como um emaranhado social recorre a categorias e a formulações destas para constituir-se como membro do grupo, criando, recriando e até mesmo, implementando elementos que atribuem significado a noções de constituição da identidade e de pessoa.

Sendo assim por nós concebido, o ritual do *Avatikyry* trata-se de um importante elemento agregador do complexo organizacional social Kaiowa, que mediante sua realização, vem firmando constantemente, alianças políticas entre os indígenas que habitam na TIP e com os “não indígenas” que frequentam a comunidade para diversos fins, como os de ordem acadêmica.

Além desse sistemático viés religioso, social e cultural, atribuímos à realização do ritual do Batismo do milho Saboró, um evento diferente do que conhecemos e que reflete perfeitamente posições e oposições políticas e que seu estudo aprofundado é de fundamental importância para o entendimento do coletivo social dos Kaiowa residentes neste espaço multicultural e suas práticas.

É no momento em que o *Avatikyry* se desenvolve que surge uma poderosa teia de símbolos sociais e que, em nosso entendimento, só conseguirá perceber e decifrar os enigmas que nela estão inseridos e que são postos as exposições neste evento, quem estiver envolvido plenamente na experiência de vida ritual do grupo.

Nesse intuito particular de analisar as práticas rituais e religiosas realizadas pelos Kaiowa de Panambizinho e de que modo essas práticas são capazes de criar, manter, modificar e mesmo romper laços sociais que conectam os indivíduos e os conduzem a viver em prol da coletividade, para que possam alcançar objetivos comuns, que surge a construção desta etnografia.

Conforme fora exposto e citado anteriormente, a diversidade ritual concentrada nos saberes tradicionais Kaiowa, herdados de seus antepassados e transmitidos aos mais jovens, é extensa, porém não menos rica em sentidos e beleza, e desperta a vontade em conhecer as particularidades desafiadoras de sua experiência de vida pautada na religiosidade do grupo e na busca incessante em desenvolver seu *Teko Porã*, harmoniosamente na coletividade em seu *Tekoha*.

Com a pretensão de enriquecer o conteúdo deste trabalho etnográfico e ilustrar essa complexidade e diversidade ritual do povo Kaiowa, segue abaixo uma tabela, por nós confeccionada mediante as nossas observações e análises, somadas aos trabalhos de campo desenvolvidos por Graciela Chamorro² e descritos em suas obras; ainda que de maneira sucinta, porém explicativa, elencamos alguns rituais (suas classificações e significados) identificados e estudados pelos pesquisadores da etnia Kaiowa – alguns desses ritos não são mais praticados na TIP – para que possam contribuir para o campo acadêmico nas análises referentes a esse povo.

² Essa listagem completa de detalhes está descrita na obra *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*, elaborada por CHAMORRO (2015:181). Devemos dizer que a tabela acima exposta é apenas uma apresentação do trabalho desenvolvido pela autora citada e que nós não estamos aqui discordando ou concordando com o que nela está sendo mostrado; os complementos divergentes do que a autora expõe, são considerações pontuais, mediante as colaborações dos relatos de nossos interlocutores.

PRÁTICAS RITUAIS KAIOWA	
1. Ritos de passagem: Jekoaku ou estado de crise considerado “modo de ser quente”	<p>Mitã Mbo'éry – Revelação do nome divinizador: <i>tupãréry</i>, para os Kaiowa. Marca o nome oficial das crianças na comunidade. Os líderes religiosos tradicionais são incumbidos pela revelação.³</p>
	<p>Kunumi Pepy – Imposição do <i>Tembetá</i> ou enfeite labial: Simboliza o comprometimento dos meninos com os saberes tradicionais. Após a inserção do enfeite, os meninos são considerados homens. No MS não é praticado desde 1993 por diversos motivos.⁴</p>
	<p>Kuña Koty – Reclusão da menina: Inicia-se no primeiro dia do ciclo menstrual e se estende até o último dia do segundo ciclo. Sua preparação começa com o <i>kuñã po'õ</i>, (quando a menina se reserva a não comer carne aos nove anos).⁵</p>
	<p>Ñemenda – Casamento: Embora hoje em dia não seja mais celebrado conforme o rito tradicional, ainda é bastante lembrado entre os mais antigos e transmitidos em forma de contos aos mais jovens.</p>
	<p>Rituais relativos à maternidade, paternidade e maternidade – Com a inserção da prática de apoio hospitalar fomentado pelas instituições de auxílio às comunidades indígenas, os nascimentos vêm sendo realizado nas unidades de saúde públicas e os rituais inerentes a esse evento, vêm se tornando cada vez mais escassos.</p>
<p>Cerimônias fúnebres – ao contrário do batismo, na morte, a palavra divinizadora que acompanha o indivíduo durante toda sua vida se torna ex-palavra, <i>ñe'engue</i>, <i>ãngue</i>, seres temidos pelos Kaiowa. O rito fúnebre é seguido sistematicamente para que o <i>anguéry</i>, ou seja, sua alma terrena errática faça sua caminhada conforme seu destino e não venha a atormentar os vivos. Neste sentido cantos e rezas são proferidos ininterruptamente durante os ritos.⁶</p>	

³ SCHADEN (1969:128) nos expõe sua experiência ao presenciar um batismo de revelação do nome da criança, do qual ele denomina – mediante suas pesquisas – de *nimongaraí*; depois relata como havia elementos litúrgicos diferentes de um mesmo rito em *tekoha* distintos: “segundo algumas informações que me deram sobre os Kayova do Sul de Mato Grosso, há nêle muita semelhança com o dos Ñandeva, mas disseram-me que a reza se prolonga às vêzes por quatro ou cinco noites seguidas até que o *Pa'í* afinal saiba o nome do recém-nascido.”.

⁴ O ritual do *Kunumi Pepy*, segundo relatos dos moradores de Panambizinho, não está sendo realizado na atualidade devido a junção das condições tradicionais a fatores socioeconômicos, somados aos fatores ecológicos; outro fator que é relevante para a não realização deste processo ritual, segundo os próprios rezadores nos indicam, deve-se a sua complexidade litúrgica e a escassez de rezadores que a conhecem profundamente. Segundo MACIEL (2012:52) o ritual deixou de ser realizado na TIP desde o falecimento de Paulito Aquino no ano de 2002.

⁵ Com a inserção das crianças na educação escolar regular, os rituais de reclusão das meninas vêm sendo realizados mediante muitas dificuldades, entre elas, a ausência das mesmas acintosamente aos encontros presenciais devido a sua passagem de criança a adolescência que deve ser respeitada e conforme os costumes tradicionais.

⁶ Durante uma de nossas visitas a TIP, dialogamos com a Ñandesy Roseli, que em um momento, nos fala sobre a morte de sua mãe: relatou-nos sobre o seu sofrimento antes da “longa viagem” e a tristeza perante

<p style="text-align: center;">2. Ritos relativos à economia</p>	<p>Potyrõ ou Puxirão. (<i>Mutirão</i>, momento em que os Kaiowa se reúnem para agrupar e partilhar coletivamente algo que conseguiram obter com seus próprios recursos. Ocorre principalmente no final dos ciclos agrícolas com as colheitas e nas pescas coletivas; esta cerimônia também era realizada após as caçadas e sua representatividade simbólica está intimamente conectada a <i>economia da reciprocidade</i> verificada no batismo do milho novo; com a realização do <i>Avatikyry</i>, os indígenas saíam de suas casas com o intuito principal de celebrar a colheita e a existência do alimento sagrado e repartir coletivamente o fruto de seu trabalho individual.) – o rito entra em declínio com a introdução da economia movimentada por dinheiro no interior das comunidades indígenas e da requisição do trabalho indígena nas propriedades não indígenas. Apesar dessa situação vigente e dos desafios encontrados para sua realização, o evento ainda está presente em alguns <i>tekoha</i> e condizem em uma importante condicionante para a realização dos grandes rituais coletivos. Atualmente é verificada também uma rede de cooperação com aliados não indígenas – pessoas ou instituições – para a realização desse rito.</p>
	<p><i>Avatikyry</i>.⁷</p>
	<p>Guachire ou Chicha. (celebração mediatizada por acontecimento social, por ocasião de ser bem-sucedida uma caçada, colheita, pescaria ou mesmo em uma comemoração de aniversário, visita, etc.) – nesta ocasião é servida a bebida produzida do milho, a <i>Chicha</i>, e é dançado o <i>Guahu</i>: alegremente de mãos dadas, em roda, entoando os versos alusivos ao que dá sentido a reunião. Quem oferece a <i>Chicha</i> é respeitado e angaria prestígio diante à comunidade que frequenta o evento.</p>
	<p>Batismo dos alimentos. Esse ritual tem sentido de iniciação e para os Kaiowa, os alimentos que são batizados (iniciados ou abençoados) antes de serem consumidos, não fazem mal para o corpo. Comumente este cerimonial é conduzido por mulheres que proferem suas rezas antes e durante as colheitas, assim como na entrega dos frutos ao rezador ou a rezadora que os abençoará posteriormente. Geralmente são batizados o milho, a batata-doce, erva-mate e os alimentos tradicionais.</p>
<p style="text-align: center;">3. Ritos de Cura</p>	<p>Benzimento, cura. (<i>Jekoaku</i>, estado quente ou perigoso e <i>Ejepota</i>, estado de desejos irresistíveis que podem levar a pessoa ao encantamento, a não mais perceber a diferença entre animal e ser humano) – São realizados nos momentos de crise, quando os indígenas estão passando por dificuldades, sejam de ordem física</p>

o falecimento da pessoa que lhe ensinou tudo o que sabe. Ela nos esclareceu pontos inerentes ao rito fúnebre que será sistematizado posteriormente.

⁷ Este ritual específico e sua classificação serão problematizadas no Capítulo 3.

	ou espiritual. Ainda são realizados em abundância na atualidade. Digno de nota é o ritual do <i>Ñevanga</i> ⁸ , prática terapêutica baseada em cantos e orações, uma espécie de novena pelo restabelecimento físico-espiritual.
4. Rituais de Resistência e Aliança	Rebatismo ou Renominação – O nome revelado no ritual do <i>Mitã Mbo'éry</i> ou em alguma Igreja pode ser considerado falso e pode ocasionar doenças às crianças. Desse modo é realizado um novo batismo.
	Batismo ou Nominação de indígenas e não indígenas – Por ocasião de realizações das grandes assembleias, <i>Aty Guasu</i> , pessoas da comunidade que perderam seu nome ou que não se lembram mais e ou autoridades convidadas, são batizadas pelos líderes religiosos presentes.
	Benção de documentos na Aty Guasu – Durante as assembleias, <i>Aty Guasu</i> , é produzido um documento para ateste do evento e este é divulgado para as demais autoridades não indígenas (Presidente da República, Ministros do Governo, FUNAI, MPF, etc). Logo após a confecção do documento, este é abençoado pelos Líderes Religiosos presentes e os demais repetem as palavras finais dos versos.

Tabela nº 01: Práticas rituais realizadas pelos Kaiowa

A pesquisa

As aflições, imaginários, angústias, ensejos e outros sentimentos dos quais foram detalhadamente descritos por Lévi-Strauss⁹ quando iniciava a trilhar seu caminho pela desconhecida etnografia indígena brasileira, parece bem familiar com o meu processo de inserção nesse fabuloso campo de estudo dos coletivos humanos.

Era um novo mundo a desbravar por meio de novas metodologias, novos olhares e um novo modo de enxergar o mundo em um viés humanizado e voltado a entender – ou tentar – e decifrar códigos e símbolos criados para manter uma sociedade com o mesmo objetivo social, político, religioso; enfim, estava entrando em um caminho como uma criança está aprendendo a andar pela primeira vez sozinha: com muitas dificuldades

⁸ Quando realizávamos uma visita à casa de Valdomiro Aquino, nos foi explicado como se procede à realização deste ritual pela *Nandesy* Roseli, sua esposa. Na ocasião, a liderança da TIP ainda se restabelecia de sua saúde, da qual, se encontrava abalada diante de um ma súbito sofrido por ele anteriormente. Segundo a rezadora, o período de reclusão e orações foi fundamental para que ele ficasse curado.

⁹ Observações indicadas por Lévi-Strauss na segunda parte de sua obra intitulada *Tristes Trópicos*, em que o autor fala de sua experiência inicial no Brasil como etnógrafo.

pelo caminho a enfrentar, sem o auxílio de braços e mãos ao meu lado, sem medo de cair, porém, não sabendo o que viria por frente e o que faria se caísse.

Migrava do estudo voltado à pesquisa histórica e a análise de suas fontes, e mesmo que as duas ciências estejam ao lado uma a outra e que em certos momentos se entrelacem na caminhada do saber, confesso que a antropologia estava para mim apenas no campo teórico e que faltava a experiência em campo para que sentisse a ciência fluir na sua práxis.

Nesse misto de angústia e ansiedade, resolvi sair para iniciar os trabalhos de observação em campo. O dia escolhido para iniciar a minha pesquisa era um sábado de muito sol: saí de casa por volta das sete horas da manhã em busca do destino que até então só conhecia por meio de informações adquiridas pelas pesquisas bibliográficas. Tive bastante dificuldade em descobrir a localização correta para chegar ao local da minha pesquisa pela primeira vez e depois de errar o caminho por algumas vezes, cheguei próximo à entrada, porém, não sabia que era naquele local; era meu primeiro contato com o local que delimitarei para desenvolver minha entrada em campo e tinha como primeiro objetivo, tentar conversar com a liderança da comunidade e mostrar minhas intenções de pesquisa junto ao povo Kaiowa e solicitar autorização para dar início aos trabalhos.

Depois de algum tempo parado, depois de ter rodado muito para encontrar a entrada do *Tekoha*, pois pensava que estaria escrito algo como “aqui se encontra a Terra Indígena de Panambizinho e tentando me localizar, eis que passa ao longo da estrada uma pessoa andando com a cabeça um pouco declinada, e apesar das horas do alvorecer estar apenas no início, ele já demonstrava um semblante de cansaço. Perguntei aonde se localizava a entrada da comunidade e ele me apontou onde ficava e disse que estava a caminho de lá. Estava de motocicleta e lhe ofereci uma carona e o mesmo aceitou de pronto. No caminho perguntei onde ele morava e o mesmo me respondeu que era indígena e que residia na Terra Indígena; era meu primeiro interlocutor e seu nome é **Donizete** – sua residência é a primeira no início das disposições das casas, lado direito da entrada do *Tekoha*; uma casa formada de palha seca na parte de cima. Depois de chegar a sua moradia, Donizete me indicou como chegar à casa da liderança e em seguida partiu sem olhar para trás. Agradecendo segui em direção ao destino desejado.

No meio do caminho observava a disposição das casas e o que estava ao redor das mesmas; os caminhos, as pessoas, árvores, tudo era uma novidade: meu imaginário era

deslocado para uma realidade da qual não conhecia ou, melhor dizendo, do que achava que conhecia.

Enquanto seguia ao longo do caminho indicado pelo interlocutor, pessoas passavam por mim e eu os cumprimentava, sendo recíproco o ato: senhoras com seus filhos menores no braço e outros mais jovens andando; senhores de bicicleta e ou caminhando. Mesmo não sendo íntimo daquelas pessoas, logo comecei a perceber que aqueles gestos corporais que estava respondendo, somados a maneira como os indígenas me acolhiam, portavam, falavam, ouviam, respondiam com a cabeça ou com palavras, fazia parte de um exercício prático para que eu pudesse alcançar uma proximidade junto a eles.

Chegando próximo à casa indicada por Donizete, vi ao longe um senhor de pouca estatura, trabalhando suavemente a terra com sua enxada, e de pronto acenei; ele havia parado por um instante e olhava quem estava a se aproximar dele e acenou também logo depois.

Estacionando a frente da casa que possivelmente – não tinha certeza ainda – era a moradia da liderança, notei que não tinha o aspecto de construção indígena tradicional que pensava que teria: teto de palha corrida do alto até o chão, forma triangular... Era uma casa de madeira com a base alta construída de alvenaria; uma janela ao lado (frente para o oeste) e a frente voltada para o norte.

Como extensão da frente, possuí uma área coberta, um tipo de varanda, com vários utensílios domésticos e variados, dispostos por sua extensão (alguns desses utilizados em rituais como o *Mbaraka*), dos quais, diante aos relatos colhidos posteriormente, concluí que eram doações e ou materiais adquiridos há pouco tempo. O telhado é composto por madeira e coberto de telhas com estilo colonial de cor vermelha.

A energia elétrica chega até a residência (como em toda a comunidade). Ao lado da casa de Seu **Valdomiro** – liderança dos índios Kaiowa habitantes da Terra Indígena de Panambizinho – ainda há uma área coberta e sem muros, com dois bancos de madeira, cada um, medindo aproximadamente um metro e meio de extensão – nesse local e por várias e várias vezes, sentado, escutei e registrei atentamente os relatos e cantos realizados pela *Nãndesy* Roseli, minha principal interlocutora – que ficava sempre à sombra de uma árvore; em um dos bancos, estavam sentadas duas mulheres conversando e no outro, a jovem mãe, filha de Roseli, amamentava seu filho. Próxima a elas, uma criança, brincava despreocupadamente no chão.

Ainda que não me conhecesse, Roseli me recepcionou muito bem e mesmo após quando me apresentei como estudante de antropologia, expondo como pretendia trabalhar como pesquisador em sua comunidade, o tratamento não mudou; disse que estava alegre pela minha presença e preocupação em estudar o seu povo e suas tradições. Ela me disse que era importante que as pessoas da academia conhecessem mais sobre a cultura e as tradições da comunidade para que falassem do povo Kaiowa nos bancos escolares e propagassem sua vivência e histórias.

Perguntando a ela sobre onde estava seu Valdomiro, a rezadora me disse que estava trabalhando na terra e que passei por ele para chegar até ali.

Neste momento perguntei se poderia me aproximar dele – não queria atrapalhar ou interferir no cotidiano da comunidade e tinha a intenção de agir com maior neutralidade possível – ela me disse que fosse ao seu encontro que não iria atrapalhar o seu trabalho.

Indo a seu encontro, fui muito bem recepcionado por ele e logo tratei de me apresentar e mostrar a declaração da instituição que ditava a minha situação como estudante e pesquisador.

Ao decorrer da pesquisa me deparava com um grande obstáculo: o desconhecido idioma nativo; ao buscar reunir os relatos dos interlocutores, não tive muita dificuldade, pois estes, falavam comigo em português, porém, em vários momentos, não conseguia entender os diálogos que faziam entre eles. E como se estivesse diante de um jogo repleto de códigos criptografados, certos períodos eram transformados em secretas suposições, pois, não compreendia o que ou do que estavam tratando. Muitas considerações foram realizadas mediatizadas por intervenção dos indígenas que logo me explicavam o que significavam palavras e expressões ditas em sua língua materna.

A observação participante

Para a construção e desenvolvimento desta pesquisa foi de fundamental importância, estabelecer diálogos entre os Kaiowa, os quais tem na palavra sua base de transmissão de conhecimentos tradicionais. Desde o início dos trabalhos em campo, a primeira preocupação foi como obter essa ponte entre pesquisador e interlocutores e como analisar performances, signos e simbologias por meios desse estreitamento. A maneira mais eficaz que consegui estabelecer foi o diálogo.

Seguindo orientações de pesquisadores e colegas conectados à vivência desse grupo étnico, procurou-se criar condições favoráveis ao estabelecimento de um ambiente propício e “leve” para que a pesquisa não se tornasse uma formalidade traduzida em meras entrevistas ponto a ponto ou intermináveis interrogatórios. Devido a essas informações e conselhos, dos quais, tentei cumprir à risca, o clima do trabalho de campo foi ficando tranquilo, a ponto de me sentir “em casa” e em meio a membros da minha família.

Dentre as várias pessoas das quais tive o privilégio de ter contato direto e poder dialogar sobre o cotidiano local, como principais interlocutores, podemos destacar alguns personagens importantes para o desenvolvimento das questões delimitadas para a construção da etnografia¹⁰:

1 – **Roseli Aquino Jorge Conciância**: Descendente direta de Chiquito Pedro (Pa’i Chiquito, o fundador da Comunidade de Panambizinho), neta de Dolícia (Alice) Pedro e Lauro Conciância é Filha de Adão Jorge e Arda Conciância (exímia rezadora – a qual transmitiu toda a essência de sua capacidade ritual e religiosa a Roseli; falecida no início do mês de julho de 2017 quando realizávamos nossa pesquisa entre a comunidade. Era uma pessoa muito querida e amável), a Ñandesy Roseli, como é conhecida entre os Kaiowa, é esposa de Valdomiro Aquino, liderança da Terra Indígena de Panambizinho, possui sete filhos.

Além de suas funções de rezadora, curandeira, conselheira e diante da observação realizada e pelos relatos reunidos, podemos dizer que é uma **liderança natural feminina de grande prestígio** (tanto sociopolítica quanto ritual e religiosa) na Terra Indígena e fora dela, entre outros indígenas, conduz alguns trabalhos ligados à agricultura familiar, à pesca e outros direcionados a organização da comunidade; condiz na pessoa de uma mulher simples no modo de falar e de conduzir suas tarefas, porém, que transluz poder e respeito entre Kaiowa e outros indígenas do estado do Mato Grosso do Sul, tanto homens quanto mulheres pelas suas práticas rituais e religiosas.

Nasceu na Terra Indígena em que reside no dia 1º de agosto do ano de 1960 e atualmente continua o trabalho conduzido por sua mãe no tocante à condução de rituais e festas comunitárias, dentro e fora do *Tekoha*, quando é convidada, e também quando

¹⁰ Alguns dados foram condensados com o trabalho belíssimo de pesquisa realizado por Nely Aparecida Maciel, quando da sua pesquisa realizada na Terra Indígena de Panambizinho e reunidos na obra intitulada *A história da Comunidade Kaiowá da Aldeia Panambizinho (1920-2005)*.

sua presença é solicitada em eventos acadêmicos (pela sua sapiência) e em cerimônias fora da cidade de Dourados.

2 – **Valdomiro Osvaldo Aquino**: Nascido em 17 de março do ano de 1959 no município de Douradina, depois de acontecimentos ocorridos com a sua parentela na localidade, vai residir em Panambizinho e no ano de 1973, casou-se com Roseli Jorge Conciança, com quem reside atualmente. Ele exerce a função de liderança político-social dos Kaiowa residentes na TIP.

Segundo a análise de nossa observação, Valdomiro não é uma unanimidade entre o seu povo, porém, como constatamos *in loco* e perante relatos de algumas pessoas que residem na comunidade, suas tarefas relacionadas à organização social, religiosa, ritual, econômica, entre outras, são conduzidas com bastante esmero e dedicação exclusiva.

3 – **Valdinéia Jorge Aquino**: Filha de Roseli Aquino Jorge Conciança; nasceu na Terra Indígena de Panambizinho em 22 de abril de 1989. Conheci a jovem indígena em idas a campo, sempre na presença de sua mãe e seus filhos. Em vários momentos no desenvolvimento dessa pesquisa, seu papel foi fundamental para apresentar significados a questões das quais ainda não tinha conhecimento ou que as ideias não condiziam com a realidade vivida pelos indígenas.

4 – **Nelson Conciança**: Atualmente com 85 anos de idade, o *Ñanderu* Nelson é muito respeitado entre os indígenas residentes da comunidade de Panambizinho (não é diferente esse sentimento apresentado por outros indígenas – não apenas da etnia a qual pertence – que residem fora da TIP) pelo fato de sua experiência ser singular no tocante às práticas religiosas e rituais de seu povo; é admirado também devido ao seu vasto conhecimento das práticas tradicionais diversas herdadas de seus antepassados.

Atualmente encontra-se ainda muito debilitado diante de um mal súbito que atingiu seu corpo e paralisou parte de seus membros inferiores e superiores do lado direito, o que o mesmo indica ser por conta de bruxaria e feitiços lançados contra ele por pessoas que não aceitavam sua posição social no *Tekoha*, seus métodos religiosos e seus ensinamentos rituais e que atualmente, diante das orações de sua esposa e da ação intercessora da *Ñandesy* Roseli, encontra-se em recuperação progressiva.

O rezador que é filho de Lauro Conciança (indígena bastante conhecido e respeitado entre os Kaiowa pelas suas práticas religiosas e rituais), do qual herdara os

conhecimentos tradicionais, é tio da *Ñandesy* Roseli Conciança, que em uma ocasião específica, me apresentara o rezador, que segundo ela, tinha bastante conhecimento e poderia me auxiliar muito na minha pesquisa – o que aconteceu.

O rezador nasceu em Guassu no dia 3 de março de 1932 e desde 1962 é casado com Rosalina Aquino. Pai de oito filhos, dos quais, dois são falecidos. Atuou no cargo de capitão de Panambizinho por mais de 20 anos.

5 – **Rosalina Aquino Conciança:** Esposa do *Ñanderu* Nelson, a experiente rezadora sempre o acompanha em suas tarefas cotidianas e presta auxílio no tocante às atividades religiosas e rituais coletivas na comunidade.

Sua presença foi marcante desde a preparação – inclusive na confecção da *Chicha* – do processo ritual do *Avatikyry* do qual participamos; a *Ñandesy* estava sempre acompanhando as rezas, cantos e danças, e em todos os momentos do evento, observamos a demonstração de sua vitalidade, conhecimento exímio das práticas rituais tradicionais de seu povo e preocupação em acompanhar as pessoas que foram convidadas e se encontravam acomodadas em sua residência.

6 – **Jairo Barbosa (Luiz Rezador):** Nascido em 26 de abril de 1953, em uma localidade que pertence ao município de Dourados-MS, o *Xamã* (um indígena altamente experienciado que conheceu realidades e modos de ser bem diferentes das demonstradas pelo seu povo, em cidades como São Paulo, Rio de Janeiro, Campo Grande, Belo Horizonte, entre outras cidades – conforme seus próprios relatos, somados a pesquisa de MACIEL (2012) no *Tekoha* de Panambizinho) é o principal rezador entre os Kaiowa da TIP e condensa saber e prática na atividade ritual da qual é delegada.

Responsável por conduzir os principais rituais e festas comunitárias como o processo ritual do *Avatikyry*, Jairo é bastante respeitado e requisitado entre os seus parentes – e mesmo entre indígenas não pertencentes a sua etnia pela sua sabedoria e o poder que concentra em comunicar-se com as divindades – e serve de exemplo aos novos assistentes de *xamã* que o acompanham nas diversas localidades que frequentam e que no futuro serão seus sucessores.

7 – **Odortio Conciança:** Filho de Arda Conciança, nasceu em 1976 na TIP e reside nesta localidade com sua esposa e dois filhos. O terceiro filho, o qual era de pouca idade

ainda, faleceu em data próxima à morte de sua mãe (em meados de julho), segundo seus tristes relatos.

Em sua exposição sobre os acontecimentos fatídicos ocorridos, expressou-nos a sua profunda indignação ao tratamento por ele acometido por conta dos profissionais de saúde da unidade hospitalar onde seu filho estava internado. Nesse relato, nos evidencia aspectos importantes inerentes às relações sociais entre pessoas não indígenas e os indígenas que necessitam de seu auxílio (e que constatamos ocorrer repetidamente no cotidiano atual da cidade de Dourados-MS).

8 – **Germano Lima Alziro**: O jovem auxiliar de rezador, *yvyrai'já*, indígena da etnia Kaiowa, habitante do *Tekoha* PANAMBI Lagoa Rica, no município de Douradina-MS, que conheci no desenvolver do processo ritual do *Avatikyry*, me auxiliou bastante no tocante a explicar a sua função de auxiliar e os porquês de sua dedicação as atividades religiosas e rituais.

Nesse momento do processo ritual, também nos esclarece pontos inerentes ao desenvolvimento do milho sagrado e como esse se faz necessário para a perpetuação de sua etnia.

Atualmente, também é estudante na Universidade da Grande Dourados (UFGD) na Faculdade de Ciências Humanas (FCH) no Curso de Licenciatura Plena em Geografia.

9 – **Leide Silva Perito Pedro**: Uma jovem mãe residente na comunidade de Panambizinho que conheci no 1º dia do processo ritual do *Avatikyry* e que nesta ocasião, pode me esclarecer várias questões pertinentes à execução do ritual e o papel da mulher na organização social Kaiowa na atualidade conturbada mediante as mudanças ocorridas pela crescente urbanização e expansão agropecuária. Atualmente é estudante na Universidade da Grande Dourados (UFGD) na Faculdade Intercultural Indígena de Dourados (FAIND).

CAPÍTULO 1 – *Yvy marane’y* - “Terra sem males”: aspectos culturais, políticos e sociais em uma dimensão ritualística e religiosa Kaiowa

Introdução

Neste capítulo pretendo delinear pontos sobre aspectos culturais, políticos e sociais que perpassam por uma dimensão ritualística Kaiowa verificada na observação participante do ritual do *Avatikyry*. No decorrer desse caminho exponho alguns elementos teóricos analisados e problematizados por autores que estudam a trajetória do povo Guarani / Kaiowa e os principais eixos que conectam a etnologia indígena desse importante grupo indígena.

Não distante a essa discussão introduzo alguns apontamentos sobre questões de parentesco e liderança (política, social e religiosa) dos Kaiowa de Panambizinho por acreditar que este aspecto deve ser tratado com a devida importância diante do fato de uma nova geração de líderes, na comunidade, estar sendo constituída; neste ínterim, analiso as relações de antiguidade, conhecimentos tradicionais e relações que traduzem prestígio e status perante o grupo e a sociedade não indígena.

Pensando nesse perpetuar das tradições do povo Kaiowa, trabalho em um espectro analítico com a finalidade de apresentar perspectivas através do discurso dos interlocutores como se vê essa relação de continuidade espaço-temporal de suas práticas rituais.

Para que possamos analisar os indígenas que residem na TIP é preciso que saibamos o mínimo sobre a constituição do *Tekoha*; neste sentido será apresentada uma breve história da comunidade e como se deu o processo de criação da Terra Indígena.

Entendendo, por meio dos relatos dos interlocutores e da bibliografia estudada, que a violência está conectada diretamente à conservação e prática dos rituais religiosos e pelo respeito às tradições, problematizo a questão da violência interna e externa e faço um paralelo com a questão da terra interligando pontos com o ritual em questão, pensando também em complementaridade, aproximações e afastamentos dos campos religioso e espiritual, a negação e afirmação dos mitos e as concepções sobre cultura, religião e religiosidade entre os indígenas.

A concepção do solo como elemento sagrado para receber a semente e brotar o futuro alimento do corpo e da alma, suas conexões e simbologias entre a limiaridade do sagrado e o profano e seus elementos simbólicos, também alguns apontamentos sobre os

Jara. Pretende-se analisar também a importância do milho para o grupo em suas dimensões corporais, espirituais e sociais e como é vista a relação do homem com a natureza.

O milho traduz-se em importante elemento constitutivo para os Kaiowa em vários aspectos; neste momento trato como importante elemento para a economia do grupo e a sua produção simboliza o bem viver do povo que incorpora essa prática como seu modo de ser e viver o *Teko Porã*. Nessa perspectiva problematiza-se também a inserção de novas tecnologias em Panambizinho: agrárias e humanas.

1.1 A etnografia Kaiowa: bibliografia etnológica e os principais eixos teóricos

Os estudos voltados aos aportes que constituem o sistema social dos índios Kaiowa residentes no estado do Mato Grosso do Sul e entre as suas fronteiras, vem sendo desenvolvidos por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, como por exemplo: antropólogos, historiadores, geógrafos, economistas, sociólogos, pedagogos, juristas, entre outros.

Desde os padrões de organização social – e os elementos constituintes e que definem as posições inerentes ao *modus vivendi* da grande nação Kaiowa, como a educação, linguagem, os hábitos, costumes, as leis, a religião, os rituais de iniciação à vida adulta, as festas e outras manifestações coletivas – às interações com os não indígenas e a proximidade dos centros urbanos com o seu *Tekoha*, traduzem em objeto de estudo e análise científica.

Muitos desses teóricos contribuíram de forma significativa para que novos estudos sobre esse grupo étnico fossem se multiplicando ao passar dos anos; dentre eles citamos os trabalhos magníficos desenvolvidos por Curt Unkel Nimuendajú – que realizou seus apontamentos sobre os Guarani de maneira singular e etnografou como poucos os mitos de criação e destruição do mundo, Léon Cadogan – que desde a década de 1940 (quando pesquisava os grupos Mbyá, Pãí e Chiripá) escreveu sua obra de maneira extensiva e diversificada, servindo de aporte teórico a outros pesquisadores e o casal James e Virgínia Watson – que desde a década de 1950, a partir das pesquisas etnográficas desenvolvidas junto aos Guarani / Kaiowa, mostraram ao mundo como viviam e como se desenvolvia o modo de ser.

Especificamente para a construção deste trabalho de pesquisa antropológica, dentre todas as referências teóricas das quais nos utilizamos, citam-se aqui as pesquisas etnográficas e alguns dos respectivos conceitos que nortearam o nosso caminho teórico-metodológico, dentre eles: a **história da aldeia de Panambizinho e de seus moradores** escrita por Nely Aparecida Maciel (2012); a **economia da reciprocidade e a busca incessante pela *yvy marane'y*, terra sem males**, teorias desenvolvidas por Bartomeu Meliá (1976, 1989, 1990, 1993, 2007, 2008, 2016); a **aculturação indígena** e um estudo voltado aos **aspectos fundamentais da cultura Guarani** problematizada por Egon Schaden (1969, 1982, 1976); os vetores condicionantes e expoentes sobre a **imagem Kaiowá do sistema social e seu entorno / os módulos organizacionais e humanização do espaço habitado / importância do *Tekoha* e do Fogo doméstico**,

teses propostas por Levi Marques Pereira (2004, 2016); a **Terra madura – Yvy Araguayje: fundamento da palavra Kaiowa / a religiosidade e as práticas rituais** que regem a vida e a experiência cotidiana Kaiowa, trabalhada por Graciela Chamorro (1995, 2008, 2009, 2015).

Devemos também tratar dos importantes e fundamentais trabalhos apresentados pelos intelectuais indígenas que abrilhantam mais ainda a experiência vivida pela nação Kaiowa e que também nos auxiliaram para o desenvolvimento e construção deste trabalho etnográfico.

Estes falam com bastante propriedade em suas pesquisas etnográficas, não apenas por serem pesquisadores experientes, como o são, mas também, pelo fato de serem e estarem no meio do seu povo; é o caso de Eliel Benites, Izaque João – que desenvolveu uma belíssima etnografia sobre *as origens e fundamentos do canto ritual do Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, no estado do Mato Grosso do Sul*, onde o mesmo também nos revela sua experiência como auxiliar de Xamã e realiza fundamentais apontamentos sobre a cultura de seu povo e que nos auxiliaram de maneira pontual e precisa para o desenvolvimento de nossa pesquisa etnográfica.

1.2 Apontamentos sobre organização social e política

As observações realizadas em campo na TIP nos conduziram a pensar nas relações de parentesco e conectá-las a experiência vivida dos índios Kaiowa em sua comunidade; diante da pesquisa bibliográfica despendida, nota-se que essas relações transbordam a esfera do familiar e unem pontos pertinentes ao social, político, cultural e religioso, entre outras esferas que formam o grupo étnico e que constituem um poderoso conjunto simbólico que é constituído por seres individualizados regidos por regras capazes de unir seus laços de sangue em prol do bem comum.

Pela junção do conhecimento construído pela pesquisa bibliográfica com os relatos de interlocutores (locais e outros de fora da TIP) e observações angariadas na pesquisa de campo, pode-se perceber que as questões sobre o parentesco e liderança Kaiowa são elementos constituintes do social que não se podem ser verificados tão superficialmente e que a realização dos eventos rituais, religiosos ou não, e a

constituição desse complexo sistema social estão intrinsecamente conectados e se complementam muitas vezes.

A simbologia expressa pelas diversas formas de conduzir o povo em sua experiência religiosa vivida dentro de suas tradições ou um evento específico nos demonstra que a unidade política interliga e perpassa por redes capazes de afirmar ou desmistificar posições sociais ou status político.

A maneira como se faz um simples convite para uma festa ou cerimônia, a preparação, divulgação, reunião, execução de um ritual, perpetuação de tradições, a condução de um canto ou reza, todos esses elementos procuram estabelecer não apenas sentido em construir pontos isolados, mas, mais do que isso, fazem parte de uma rede simbólica que se conecta a um sentido maior e conjugal que possa atribuir poder e certeza do que se executa e como está sendo executado.

Estes elementos simbólicos transmitidos entre os kaiowa nos processos rituais denotam estar agrupados em um sistema social capaz de fazer pulsar a experiência vivida da comunidade; sua perpetuação e composição nos indica constância, “um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio dos quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.” (Geertz, 1989, p.66).

Tendo como ponto fundamental de sua experiência social e política, a religião é um agregador coletivo que rege as esferas e contextos pertencentes ao dinâmico sistema organizacional da comunidade de Panambizinho; neste sentido, os líderes religiosos são os “maestros” dessa composição, que leva os indígenas a viverem em harmonia e buscarem atingir os mesmos objetivos em diferentes momentos de sua caminhada terrena.

Os conflitos sobre a constituição e o trabalho das lideranças (política e religiosa) na Terra Indígena de Panambizinho estão constantemente presentes nas falas dos interlocutores e que nos indicam que esta liderança não está consolidada e que está em processo de afirmação perante o povo local e entre outras lideranças de outros povos habitantes na Terra Indígena de Dourados. Os discursos são carregados de posições políticas contrárias às práticas exercidas pela liderança atual e na maneira como conduz a comunidade.

Na preparação do ritual do *Avatikyry* e na sua realização e em outros momentos importantes para o coletivo como na pesca comunitária, pude observar essa esfera

política, porém mesmo com todo esse ambiente de muitas vezes “desconfiança” e de que as coisas não iriam sair como a realização e dinamização do ritual preconiza, cito uma passagem de TURNER (1974:106) que fala sobre conflitos verificados por ele no estudo dos rituais dos Ndembo que traduzem o que foi verificado entre os Kaiowa:

[...] Ao invés de ficarem uns contra os outros no antagonismo cego do interesse material, “não vendo nada além de si mesmos”, por assim dizer, eles se reorganizam uns com os outros na unidade transcendente, consciente, reconhecida da sociedade ndembo, da qual constituem os princípios. E assim, em determinado sentido, por certo tempo, eles realmente se tornam um jogo de forcas em vez de uma batalha implacável. Os efeitos de tal “jogo” logo desaparecem, mas o ferrão venenoso é temporariamente arrancado de certas relações perturbadas. (TURNER, 1974, p.106)

E assim, quando os Kaiowa estão no *Jeroky* na realização de seu *canto-dança*, estão formados em uma unidade coletiva constituída por interesses comuns e esquecem, mesmo que momentaneamente, suas diferenças e outras coisas que os perturbam ou que coloquem em dúvida suas práticas.

1.3 Uma breve história do *Tekoha* de Panambizinho

Localizada às margens da rodovia estadual MS-379, a Terra Indígena de Panambizinho (TIP), segundo nos apontam os dados da FUNAI em 2017, possui sua área regularizada, tradicionalmente ocupada e que possui um território que mede no total 1.272,8035 ha.

O povo que habita este *Tekoha* – conforme denominação dada pelo órgão oficial do governo brasileiro – é o Guarani Kaiowa; esta denominação conferida pela entidade não é reconhecida pelos moradores da comunidade que se auto intitulam Kaiowa e nos dizem que os Guarani são povos diferentes de sua etnia e de seu modo de ser e fazem questão em ressaltar que “Kaiowa é Kaiowa e Guarani é Guarani” (R.A.C. entrevista, 29/10/16, TIP).

Ainda segundo os dados fornecidos pela instituição e expostos em sua página eletrônica, a população total no ano de 2010 era de 306 habitantes.¹¹ Em dados atuais a liderança, sem nos apontar com precisão, comenta que em sua comunidade vivem 45

¹¹ Fonte: Censo IBGE – ano 2010. Acesso em: 25/09/2017, Disponível em: http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=32101.

famílias e que os habitantes passam desse número informado pelo órgão oficial do governo federal.

Um consenso elencado entre os moradores de Panambizinho é apresentado no sentido de conceder a Chiquito Pedro ou *Pa'i* Chiquito como também é conhecido, o título de fundador da TIP.

Segundo me revelou a *Ñandesy* Roseli, o xamã mediante uma revelação divina, mudou-se com sua parentela de Douradina na década de 1910 e entre os anos de 1915 a 1920 se instalou no lugar onde se encontra atualmente a Terra Indígena; no começo da habitação, tudo era difícil e os indígenas tinham bastante medo de não atingirem suas expectativas no tocante ao erguimento do *Tekoha* no local e assim, poder desenvolver seu modo de ser e viver segundo suas tradições.

Além dessas incertezas que afligiam muito o grupo, soma-se o fato ligado a posição geográfica não muito privilegiada, segundo a *Ñandesy* nos explica: “aqui não passa nenhum rio e o mais próximo (o Rio Laranja Doce – afluente Sul do Rio Ivinhema) fica longe.” (R.A.J.C., entrevista, 29/10/16, TIP)

Neste momento ela me indica que ele foi bastante criticado pelas pessoas por levar os indígenas a um local onde não possuía água; em sua religiosidade e sabedoria natas, o rezador convida todas as pessoas a rezarem nessa intenção e segundo a *Ñandesy* nos fala, depois de certo tempo em oração profunda, “brotou água” e todos ficaram agradecidos ao *xamã* e as divindades.

A importância de *Pa'i* Chiquito para o grupo é elevada em todos os relatos inerentes as práticas religiosas e rituais dos Kaiowa nos momentos em que tive contato com os mesmos.

As palavras que descrevem ligeiramente um pouco do que realmente significava a figura do líder religioso, símbolo da resistência Kaiowa perante os desafios impostos a comunidade, já eram expostas anteriormente por MACIEL (2012:64) e sintetizam o que os kaiowa de hoje nos revelam em seus relatos:

Falecido em 1990, Chiquito foi um *Pa'i*, isto é, um líder religioso de grande ascendência interna, cujo carisma contribuiu para infundir na comunidade de Panambizinho uma identidade fortemente arraigada a serem “Kaiowá puro”. Eles mantiveram na aldeia diversos traços da organização social, da visão de mundo e dos valores tradicionais da cultura. Chiquito Pedro é visto pelos Kaiowá mais velhos da Panambizinho como *Pa'i-Kaiowá* encontráveis em outras aldeias de Mato Grosso do Sul. (IBIDEM)

Pelo exemplo demonstrado quando da salvaguarda das tradições herdadas dos antepassados e transmitidos de maneira singular ao seu povo, mesmo diante de pressões

e problemas de várias esferas e magnitudes – em sua grande maioria ligada à questão da terra que habitava, a qual era muito disputada pelos não indígenas, tanto pela sua localização quanto por ter um solo considerado fértil – *Pa'i Chiquito* é reverenciado até mesmo por autores não indígenas contemporâneos do tempo cronológico em que realizou sua caminhada em Panambizinho, como é o caso de SCHADEN (1974:73) que em sua obra clássica intitulada *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, elogia a maneira como o Kaiowa mantém os padrões de tradicionalidade entre o seu povo, mesmo diante a contrariedade imposta a ele pelo avanço dos não indígenas no meio rural onde se encontra sua comunidade e por outros problemas consequentes do contato entre indígenas e “brancos”.

Este exemplo de padronização da organização social deixado pelo Líder de Panambizinho é seguido atualmente pelas famílias que moram no lugar em que as divindades apontaram a ser a moradia do seu povo.



Ilustração nº 01: Mapa da área que compreende a Terra Indígena de Panambizinho (TIP)¹²

Por muito tempo a situação da TIP era diferente do que podemos constatar atualmente, pois estava fora do sistema da FUNAI e dessa maneira, não se encontrava em situação estável e regular, o que causava temor em seus moradores (Dados da Pesquisa: 2016). Até os anos de 1966 ela esteve sob a tutela do Posto Indígena Francisco Horta de Dourados e desta data a diante, aos cuidados do Posto Indígena de Panambi e logo após passou a ser subordinada a FUNAI.

¹² Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Panambizinho>. Acesso em: 20/12/2017.

Depois de muitas pressões externas, principalmente dos colonos que queriam ter direito a terra onde os indígenas habitavam, em 13 de dezembro de 1995 foi assinada a posse permanente da terra aos indígenas. Deve-se dizer aqui que as ingerências no tocante a tomada da TI por parte dos colonos não cessou com a assinatura do documento, como nos revela nossa interlocutora; “muitos deles vinham com ameaças”.

Atualmente o que se vê é uma situação aparente de tranquilidade; muito do apoio de assistência social prestado a esta comunidade, em diferentes sentidos, se deve ao trabalho que é realizado por outras instituições de apoio ao segmento social indígena, como a SESAI (Secretaria de Saúde Indígena) e o CIMI (Conselho Indigenista Missionário); como é citado por ALMEIDA (2015:114), o auxílio aos Kaiowa também se dá por meio das associações indígenas que são criadas pelas próprias parentelas para fins de atendimento a causas mais imediatas. Recursos diversos são angariados por meio de ações de voluntários e pessoas ligadas aos indígenas e a sua causa.

Como muito bem nos é lembrado por CHAMORRO (1995:50) e que pudemos constatar *in loco*, a TIP condiz em uma das menores áreas habitáveis (apenas dois lotes do INCRA) dos Kaiowa do Estado do Mato grosso do Sul; pensando na concepção e na complexidade de sentido do termo *Tekoha*, podemos dizer que seria impossível que tantos habitantes vivessem em uma área tão reduzida como esta. Com a implantação das fazendas e de áreas urbanizadas próximas a TIP, as práticas rituais e mesmo cotidianas inerentes ao modo de ser Kaiowa sofreram interferências e possibilitaram em um provável desequilíbrio em seu habitat.

Nos relatos apresentados pelos interlocutores sobre o passado do *Tekoha*, nota-se que a área era composta por vegetação densa e diversificada; havia facilidade de se encontrar árvores frutíferas e outras de grande comprimento e resistência como o cedro, peroba. As plantas medicinais eram colhidas sem dificuldades e com abundância; a fauna era composta por inúmeras espécies nativas como: onças, tucanos, araras, corujas, pacas, capivaras, quatis, flamingos, javalis, entre outros.

Atualmente a Terra Indígena possui pouca vegetação com muitas áreas descampadas (e com grande escassez de lenha para alimentar os fogos domésticos), que em sua grande maioria, servem apenas para cultivar a agricultura subsistente e de pastagem para os animais – em alguns locais a terra é arrendada para agricultores não indígenas que cultivam soja e outras culturas e que dessa maneira, garantem o sustento de famílias e melhores condições de obterem seus alimentos e bens – e que na época da estação de inverno, contribua para que o frio seja mais intenso ainda do que as

temperaturas normais. Os animais de grande porte e outros que eram facilmente encontrados são quase que inexistentes.

Ao entorno da pequena Terra Indígena, o que se percebe é uma grande expansão de áreas dedicadas à produção agropastoril expansiva (em posse de não indígenas) que comprimem a comunidade e seus moradores, que se esforçam para continuar a viver conforme suas tradições e costumes e conseguir meios para movimentar sua economia e sobreviver, diante dos novos desafios impostos a eles.



Ilustração n° 02: Imagem captada por satélite da TIP nos dias atuais¹³

1.4 A perspectiva Kaiowa da perpetuação da prática religiosa e ritual

É de entendimento comum entre os rezadores de Panambizinho que para que haja uma continuidade do ritual do *Avatikyry* e de outros que fazem parte do conjunto religioso Kaiowa é necessário que surjam ou como eles mesmos dizem e é apontado por CHAMORRO (2008) em uma analogia realizada entre a pessoa humana e o milho quando alcançam a “madurez”, novos líderes espirituais, rezadores, *xamãs*; nesse interim é fundamental a constante participação, principalmente dos jovens, nas cerimônias rituais e em outros eventos religiosos, nos quais, são demonstrados os

¹³ Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Panambizinho>. Acesso em: 20/12/2017.

modos de fazer intrínsecos aos conhecimentos tradicionais ligados a prática religiosa Kaiowa.

Desse modo, quem pretende seguir no caminho da experiência xamânica para se tornar um rezador, deverá conduzir sua prática primeiramente na observação e no auxílio das tarefas incumbidas ao rezador nos rituais. É preciso que o jovem aprendiz transpasse várias etapas para que alcance o *Aguyje* – sejam plenificados em sua experiência religiosa e assim possa alcançar as divindades e com elas entrar em sintonia e comunicação – após serem retiradas todas as suas “camadas” a fim de que esteja apto a conduzir os ritos e se tornar futuramente um líder religioso que tenha eficácia, prestígio e respeito entre os seus.

Este processo que é denominado por IZAQUE JOÃO (2011) como sendo a “Escola Xamânica Kaiowá”, do qual demonstra como um *xamã* ensina outro *xamã* suas práticas secretas, para que este possa continuar em sua linha sucessória religiosa e ritual, e assim angariar experiência para poder conduzir cerimônias essenciais à experiência religiosa e ritual kaiowa; os aprendizes devem acompanhá-los em todos os rituais e momentos em que sua presença seja solicitada, desde uma reza de agradecimento até mesmo em um ritual de cura.

É importante também que o auxiliar de xamã se faça presente nas festas e eventos coletivos que traduzem o espírito de união e harmonia kaiowa e que são essenciais a sua existência; nestes eventos são executadas as rezas e performances rituais que o grupo étnico herdara de seus antepassados e que devem ser conduzidos com precisão e eficácia, como ocorre nos processos rituais do *Kunumi Pepy* (extenso ritual de iniciação dos meninos com a perfuração do lábio e inserção do adorno labial – *Tembetá*; este evento ritual não é mais realizado na atualidade kaiowa da comunidade de Panambizinho e em vários *Tekoha* do povo, por variadas questões, mas, diante de relatos dos indígenas, é consenso geral entre eles que seja retomado novamente a sua realização devido sua importância tradicional) e do *Avatikyry* (festa do batismo do milho Saboró).

A importância do acompanhamento do aprendiz é demonstrada na fala de Izaque quando nos expõe sua experiência de iniciação religiosa como assistente de rezador quando mais jovem:

Ao meu avô, Celso Barbosa *Simbu*, falecido em 1989, devo um preço impagável, pois, em companhia dele, fui participar, pela primeira vez, de uma festa de *jerosy puku*, na comunidade Panambi. *Simbu*, grande rezador, no caminho em direção à festa, numa noite de sexta-feira, resumidamente me

instruiu sobre os elementos que representam o *avati jakaira*. (IZAQUE JOÃO, 2011, p.7)

A continuidade dessa caminhada educacional religiosa segundo PEREIRA (2004:355) é cuidadosamente conduzida por meio de um processo sistemático que podemos chamar de hierarquia xamânica onde o líder religioso de maior prestígio, também considerado pelo seu poder e experiência ao ministrar os serviços religiosos da comunidade, comanda a iniciação e dá suporte aos auxiliares (*yvyra'ija*), para que estes também assumam essa posição hierárquica de xamã principal, sendo que, incorporados neste universo constituído de uma relação de respeito, obediência e dependência por conta dos saberes tradicionais repassados, as atividades rituais só poderão ser conduzidas pelos auxiliares mediante a supervisão e ou autorização do líder.

Outro fator importante conectado à prática da transmissão dos conhecimentos tradicionais é a permanente consulta aos indígenas de idade mais avançada, pois estes possuem maior experiência de vida e entre os Kaiowa são os possuem maior sabedoria e pelos mais jovens são cultuados.

Mesmo que essa condição seja necessária à prática religiosa kaiowa, segundo relatos de interlocutores da TIP, a consulta aos mais idosos pelas questões religiosas está ficando distante e realizada apenas nos momentos mais conflituosos em que o jovem se sente abalado emocionalmente por algo.

Muitos fatores são relevantes, conforme nos informa a *Ñandesy Roseli*, para que o processo ritual continue a acontecer em plena maestria, seguindo os princípios dos kaiowa históricos.

Estes não sendo apenas os que são inerentes aos conhecimentos tradicionais – dos quais são os principais, segundo ela, principalmente no tocante aos cantos e as performances corporais, conhecimento das rezas e capacidade de se conectar com as divindades – e sim, de variadas esferas, como por exemplo, de ordem econômica e social; devido o estreitamento das relações sociais com a população não indígena, os kaiowa dependem também de apoio de instituições das quais estão inseridos como trabalhadores, no sentido de liberação de atividades que são executadas nos períodos em que o evento ocorre.

1.5 Violências externas e internas

Com as inúmeras mudanças atinentes aos diversos contextos que interferem diretamente ao seu modo de ser e viver, os Kaiowa de Panambizinho não estão inertes às violências impetradas contra eles – não restritas apenas a este grupo étnico, mas, na totalidade dos indígenas – e geradas em seu próprio convívio social.

No Estado do Mato Grosso do Sul, especialmente na região onde se localiza a cidade de Dourados – e no seu entorno – é comum e constantemente presenciada – por vários ângulos e variados motivos – violências constituídas de maneiras diferentes aos indígenas, que na maioria dos muitos casos ocorridos, são classificados pela sociedade não indígena, como bandidos, marginais, desocupados, ladrões, entre outros adjetivos, que os diminuem como pessoa humana, imprimem uma identidade marginalizada e que não condizem com a realidade dos fatos.

Muitas vezes – como em dois fatos que presenciei ocorrer próximo a minha residência – crimes cometidos e não solucionados eram atribuídos a indígenas, só pelo fato dos mesmos trafegarem todos os dias pela região, sendo em busca de doação de alimentos, roupas, utensílios domésticos ou até mesmo, quando estes estão dignamente, como qualquer outro trabalhador, buscando angariar dinheiro com a venda de produtos cultivados em seu território, como o milho e a mandioca, ou trabalhando na construção civil.

Outro tipo muito comum de violência direcionada aos indígenas é a que verificamos *in loco* – confirmadas segundo relatos dos Kaiowa residentes na TIP – ocorrer em algumas instituições públicas, que tem por dever, apoiar aos mais necessitados, como hospitais e postos de saúde.

Essas práticas e posicionamentos estão imersos em um sistema maior que contempla a indiferença perante aos povos indígenas que residem nas Terras Indígenas de Dourados como um todo e que são subjulgados a uma política de invisibilidade coletiva, praticada por algumas pessoas sem escrúpulos, que agem no intuito de diminuir-los perante a sociedade local e até mesmo, entre sua parentela, divulgando notícias e posicionamentos, muitas vezes, sem nexos e veracidade.

Mesmo que não ocasionem sequelas permanentes na organização social Kaiowa, em geral, essas violências podem interferir significativamente no modo de ser e de realizarem suas práticas, religiosas, rituais e ou culturais, podendo ocasionar distúrbios internos e externos a coletividade.

1.6 Complementaridades, aproximações e afastamentos em relação às ideias de religião e religiosidade entre os Kaiowá

No tocante à questão dos afastamentos¹⁴ dos Kaiowa de Panambizinho e a ausência nos rituais e cerimônias religiosas, da não execução das práticas tradicionais e a constante negação à realização e participação em eventos coletivos interligados à vivência cotidiana da comunidade, podemos indicar que existem diversos fatores que influenciam na ocorrência desse fenômeno e que podem ser de ordem interna ou externa e que interferem significativamente na experiência religiosa dos indígenas, produzindo também, um enfraquecimento das relações sociais e políticas, pois, a condução e participação de ritos – como o *Avatikyry*, do qual nos posicionamos no sentido de apontar como sendo um dos principais eventos agregadores sociais, religiosos e políticos dos Kaiowa residentes na Terra Indígena de Panambizinho – e em outras atividades de cunho religioso, condizem em fundamento essencial não só a experiência de vida religiosa dos Kaiowa, mas também, do seu *Ñande reko*.

O acompanhamento da execução das práticas rituais coletivas é fator primordial para que o indígena alcance o *aguyje*, sua madurez, e sem esse estado, ele não pode encontrar com os seus em outros planos, conforme nos relata a *Ñandesy* Roseli.

Essa questão do distanciamento – que vem sendo ocasionado por fatores de ordem interna ou externa – das práticas tradicionais é bastante debatida pelos antropólogos dedicados a pesquisa na área indígena, vista sua importância para o estudo das práticas rituais, sociais, políticas, econômicas e religiosas.

Um desses vetores externos e que seria capaz de proporcionar o afastamento é o que SCHADEN (1969:116) nos aponta como inserção de “idéias alienígenas” nas Terras Indígenas e que são correspondentes a segunda fase de aculturação¹⁵ religiosa dos Guarani¹⁶.

¹⁴ Segundo relatos de dois rezadores e uma rezadora Kaiowa, os afastamentos que ocorrem ligados à religião e à prática de conhecimentos tradicionais em âmbito coletivo são classificados em situação dual: existem os **momentâneos**, que ocorrem por meio de situações conectadas a crise organizacional – religiosa, política, econômica e social – dentro da comunidade, acontecimentos ocorridos dentro da parentela, eventos isolados ligados a sentimentos ou discussões entre familiares e ou pessoas próximas, consumo de álcool e drogas, feitiços, doenças, entre outras causas e os **permanentes**, que tem sua ocorrência ligada principalmente quando há conversão a uma religião cristã, pois, em algumas Igrejas Cristãs, os conhecimentos tradicionais praticados pelos indígenas – principalmente no tocante a religião e a prática ritual – não são bem aceitos pelos religiosos, que em alguns casos, classificam essas práticas como sendo demoníacas.

¹⁵ Conceito problematizado e defendido por Egon Schaden em suas pesquisas direcionadas aos índios Guarani. Segundo PANOFF & PERRIN (1973:13) apud BARRETO & SANTOS (2005:245) o processo de aculturação provém do contato entre dois sistemas de cultura; sua terminologia e conceituação surgem

Segundo o autor, essas ideias minam o sistema tradicional de valores indígena a ponto de contribuir para que haja um permanente conflito aberto entre concepções antigas em oposição a práticas e situações modernas, que são traduzidas em uma nova imagem do mundo em que vivem; essa situação é verificada diante dos relatos dos habitantes de Panambizinho de hoje que nos auxiliaram no desenvolvimento dessa pesquisa, que indicam que há uma espécie de “esfriamento” por parte de alguns Kaiowa, principalmente dos jovens e pessoas de meia-idade, que não se interessam mais em aprender as práticas religiosas herdadas pelos ancestrais e assim não se preocupam em manterem vivas as tradições do povo Kaiowa.

Outro elemento externo que interfere pontualmente nas práticas rituais e religiosas e conseqüentemente no modo de ser dos Kaiowa de Panambizinho é o crescimento populacional desordenado dos não indígenas e a sua proximidade urbana com a Terra Indígena, que vem se apresentando de maneira voraz e que implica em um contexto de instabilidade e temor evidenciado pelo desenvolvimento dos empreendimentos agropastoris e o sufocamento dos indígenas no *Tekoha* e também pelo maior contato e das trocas sociais dos índios com os *não índios*.

1.7 O solo como elemento sagrado

A terra que recebe as sementes que servirão de leito para se desenvolverem até virarem o alimento do corpo e do espírito é parte constituinte da sacralidade Kaiowa e para eles tem sua importância evidenciada nos eventos rituais; sem sua perfeita

na antropologia anglo-saxônica em meados do final do século XIX. Os escritos pertinentes à aculturação indígena Guarani – e neste caso particular em relação aos Kaiowa – remetem principalmente das pesquisas conduzidas por WATSON (1950/52) e SCHADEN (1969/1974). Pertencentes a uma importante corrente da produção etnográfica Guarani, responsável por evocar e reunir uma valiosa gama de pesquisas que traduzem em significativos conjuntos literários que servem de embasamento teórico-metodológico aos pesquisadores que se enveredam pelo caminho da pesquisa etnográfica indígena Guarani/Kaiowa, os trabalhos destes autores tratam sobre as mudanças sociais – entre outras – dos indígenas em consequência do contato cultural com a sociedade *não indígena*. Nas análises direcionadas à etnografia Guarani, PEREIRA (2016:19) nos indica que se para outros autores o que é percebido são as “formas denominadas ‘puras’ da cultura, estes veem seu lado ‘impuro’, suas alterações.” Este modo de análise não é comumente utilizado na vertente antropológica brasileira atual, principalmente nos estudos relacionados a grupos étnicos indígenas, porém, os trabalhos produzidos pelos autores citados – como foi mencionado anteriormente – ainda são referências em algumas pesquisas no campo da Antropologia Sociocultural.

¹⁶ A primeira seria o contato com os missionários da Companhia de Jesus e com os colonizadores portugueses e espanhóis.

constituição e devida autorização – do seu *Jara* – o solo torna-se infértil e não estará apto a receber o milho sagrado.

Em uma fala de Bartomeu Meliá realizada no dia 07 de outubro de 2016, na cidade de Dourados-MS, no 2º Seminário Internacional de Etnologia Indígena, o pesquisador nos expõe a importância do *Tekoha* para a vida dos índios Guarani e para desenvolver o seu bem viver.

Neste evento o autor também expõe as consequências da urbanização desenfreada e sem planejamento, que segue aceleradamente em direção das T.I., constituindo assim uma ameaça a esse *bem viver*.

Unindo esse pensamento ele conecta a palavra Guarani / Kaiowa e seu forte simbolismo entre prática e existência; nesse sentido a palavra se interliga ao espaço vivido e faz sentido a constituição de práticas para que sua ordem não seja maculada. Sua condição de vida é preterida pelo modo como se vive essa vida em seu território, o que não é bem interpretado pelos não índios que exploram a natureza desenfreadamente pensando que esta, não sente os efeitos dessa exploração exacerbada.

O *teko porã* é condição de subsistência para o Guarani enquanto que o pensamento do explorador não índio é consonante com o da máquina estatal; nesse sentido, o Estado é formado por máquina de opressão e destruição que não projeta as consequências de seus atos e quando projeta, finge não saber de nada. As configurações territoriais Guarani formam um conceito, uma noção de caracterizar a nação Guarani.

O *Tekoha* é um espaço cultural e essa “cultura” é constituída por um todo “ser Guarani”. Tendo como base essa concepção, podemos dizer que um território Guarani não se pode medir; o território Guarani só se pode sentir.

Ainda dirigindo-se à fala do pesquisador no evento supramencionado em 2016, “a palavra está na terra e não suspensa, viajando sem objetivo. Os pés estão na terra também. Essa raiz que é a palavra está na terra e sem ela, não há futuro, não há ramagens, não há árvore.” (MELIÁ, 2016).

As contribuições pontuadas por Bartomeu Meliá transpõem aos conceitos que temos sobre territorialidade, pois, para o Guarani, neste caso transpondo a conceituação para o Kaiowa, o solo é parte constituinte do sagrado e está conectado e conecta as pessoas e a sua experiência de vida em diversos planos: espirituais e ou físicos.

1.8 A importância do milho para o grupo: substância corporal e espiritual

Conforme conclusões construídas por meio de análise das observações realizadas em campo, relatos de moradores da Terra Indígena de Panambizinho e de outros índios Guarani / Kaiowa residentes na Reserva Indígena de Dourados (RID), somados a pesquisas bibliográficas atinentes aos indígenas em questão, podemos caracterizar o milho como elemento essencial a vida do povo Guarani e particularmente aos Kaiowa, sendo que, os símbolos criados por meio dele incidem em vários aspectos referentes ao seu *Ñande Reko*.

Segundo nos aponta MELIÁ (2008:112) “los Guarani son una sociedad del maíz; buscan tierras de maíz; hacen del maíz su dieta principal. Alrededor del maíz deriva incluso su prestigio y su poder político.”

A incorporação do milho como elemento principal do sistema social Kaiowa transmite, além dos símbolos apresentados por Meliá e outros autores que pesquisam os grupos étnicos Guarani e Kaiowa, a essência religiosa e sagrada que por meio da palavra, dos cantos e de sua condição de ser e estar, no alimento fundamental consumido pelos Kaiowa.

Como partícipe do sistema composto pelos elementos que são responsáveis pela comunicação dos seres terrenos com os espirituais (divindades ou donos do ser, *Jara*) no *Avatikyry* para que assim haja o equilíbrio social em sua comunidade, o milho *Saboró – Avati moroti* (milho branco que será transformado em *chicha*) – unido ao canto-dança do *Jerosy Puku* (canto longo ou largo executado pelos participantes do ritual que conta a história do povo Kaiowa e seus desafios em continuar a caminhar em busca da terra sem males) são revestidos de importância e multiplicidade de sentidos para os indígenas.

A presença do elemento temporal central também é constituinte desse simbolismo atribuído ao milho, pois ele não condiz em um simples alimento corporal, mas também determina o início de um novo ciclo agrícola e por condição das fases de seu crescimento e desenvolvimento evolutivo, desde sua germinação até a maturação fisiológica.

Simboliza também a experiência vivida do povo Kaiowa que traz consigo a esperança de alcançar sempre condições dignas de para desenvolver seu modo de ser e partilhar com os seus, harmoniosamente, uma vida melhor.

Conforme nos explica MELIÁ (1976:207-208) e é confirmado por meio dos relatos de nossos interlocutores, o ano da preparação do milho – desde o plantio até a colheita e posteriormente a realização do processo ritual – é um período todo especial em que é dispensada toda atenção da comunidade voltada especialmente ao milho, para que este possa nascer forte e vigoroso e que possa servir plenamente para a alimentação física e espiritual dos indígenas e para os *Jara*, donos do modo de ser.

Para que seja acompanhado o processo evolutivo do milho sagrado, os Kaiowa seguem rigorosamente as orientações concedidas pelos líderes religiosos, os quais, recebem inspirações das divindades para transmiti-las a comunidade. Depois dos aconselhamentos, trabalham o solo e os produtos agrícolas que vivem em função da boa produtividade do milho, conforme um calendário agrícola que desenvolveram e marcam o ciclo de um ano Kaiowa.

A ilustração abaixo demonstra como são divididos e explicados os períodos em que os Kaiowa trabalham a terra:

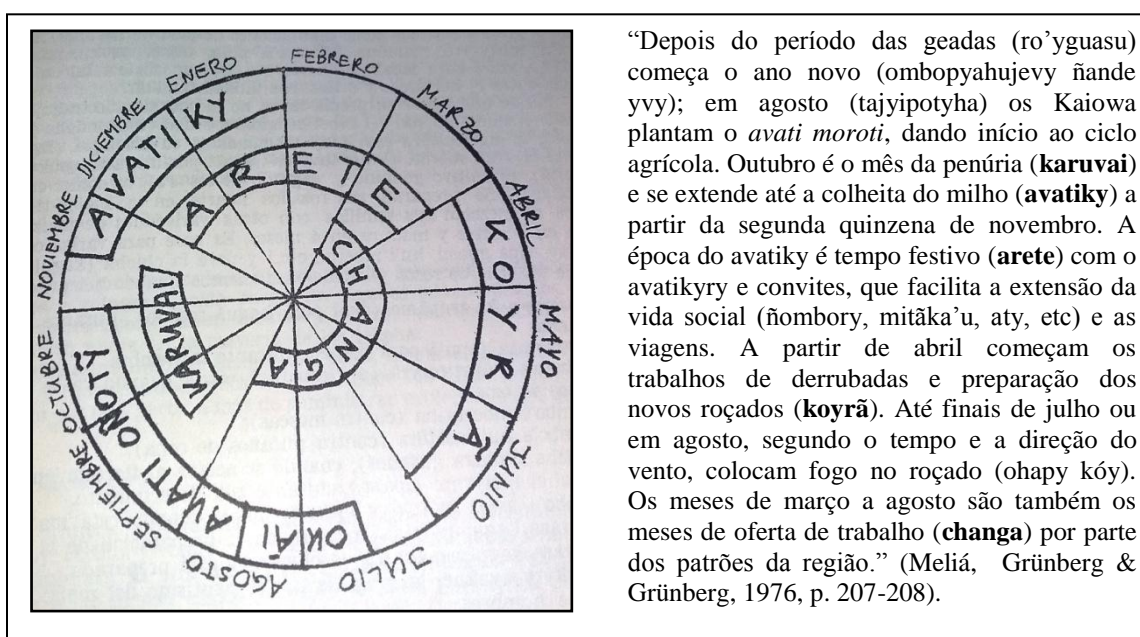


Ilustração nº 03: Calendário agrícola Kaiowa¹⁷

¹⁷ O Calendário agrícola acima exposto – da forma como está descrito e desenhado – foi elaborado por Bartomeu Meliá e pelos irmãos Georg e Friedl Grünberg mediante suas pesquisas entre os Guarani e os Kaiowa do Paraguai, também denominados *Pái Taviterã* e que traduz perfeitamente o conjunto temporal que engloba o ciclo do elemento central – o milho – para os Kaiowa de Panambizinho.

Devemos explicitar que alguns dos períodos e eventos que são demonstrados no calendário acima e que foram descritos por Meliá e os irmãos Grünberg na década de 1970, são divergentes dos apresentados na atualidade, por diversas razões, entre elas podemos citar: mudanças climáticas; falta de condições favoráveis para a realização do plantio e a colheita (falta de insumos agrícolas e de outros auxílios); diversas dificuldades no intuito de realização da festa da colheita do milho que é realizada em períodos mais curtos (serão problematizados posteriormente no texto); o trabalho remunerado e os estudos – ambos realizados no exterior da comunidade – com suas cargas horárias diversificadas do tempo cronológico Kaiowa, são elementos que interferem diretamente na condição de alguns indígenas que não conseguem seguir fielmente os tempos rituais tradicionais; por motivos econômicos; etc.

Em função do ciclo agrícola a vida cotidiana do povo e da comunidade é afetada; a planta marca influência no trabalho dos indígenas, em suas relações sociais, nas festividades que incorporam essa importância do milho como ser constituinte do *Ñande Reko* (modo de ser) Kaiowa; neste sentido a religiosidade Kaiowa é condicionada a reverência pelo milho e o tratar como parte constitutiva de sua existência, carnal e espiritual, conduz o religioso a delimitar sua prática voltada ao bom desenvolvimento da planta até que seja iniciado um novo ciclo, pois este é necessário a sua existência como Kaiowa.

Os atores políticos e o contexto em que estão imersos e as relações sociais que se configuram, também se modificam em função da centralidade do milho e dos eventos condicionados ao seu desenvolvimento e principalmente na época em que o *avati moroti* (milho branco) começa a surgir nas espigas, já se iniciam os preparativos para as festividades referentes à colheita e os convites são realizados.

1.9 A economia Kaiowa

A dinamização social da experiência cotidiana vivenciada e expressa pelos índios Kaiowa ao longo das constantes mudanças das vertentes e dos contextos históricos em que estão inseridos, é perpassada e contemplada por vários aspectos e características que são componentes de um sistema amplo, possuidor de variantes fundamentais para a composição de um grupo social e que transferem importância para sua constituição étnica e que espelham símbolos característicos de sua identidade cultural.

Um desses fatores primordiais para compreendermos como vive a sociedade em questão e como são pré-definidas e realizadas suas práticas, nos diversos contextos em que vivem e agem como sujeitos históricos e onde são estabelecidos seus princípios normativos, é o econômico.

A economia Kaiowa, diferente de outros sistemas econômicos, tem sua essência funcional na reciprocidade harmônica, sendo que, seu perfeito funcionamento está condicionado a execução de práticas – principalmente ligadas a religiosidade do grupo e a plenitude coletiva apresentada por meio dos processos rituais dos quais participam – que exprimem valores vitais e necessários para sua constituição e perpetuação como conjunto social.

O seu sistema econômico reflete a experiência religiosa constante e característica desse povo que caminha por meio da palavra divina em busca da “terra sem males”, *yvy marane’y*¹⁸, tal como no “bem viver” do seu singular *ñande reko*, nosso modo de ser Kaiowa.

Esse importante vetor central da sociedade kaiowa é entrelaçado por uma complexa rede que conecta vários elementos e conjugados, dos quais, são carregados de significações e simbologias, capazes de reger, harmonizar, modificar e até mesmo engessar posições sociais, comportamentos e funções componentes do coletivo; traduzir esses signos nos capacita a análise e concepção de aspectos políticos, religiosos, culturais, entre outros de um grupo.

No que diz respeito aos elementos que compõem esse sistema, podemos identificar a ligação que os indígenas têm com a terra como sendo de singular significado e importância para o entendimento do grupo unificado e também como coletivo social e político identificado pelas suas práticas e pelo seu discurso mítico e histórico; neste sentido o solo não apenas é condicionado a suas características geográficas e ou sendo necessário em primazia para realização do trabalho agrícola.

Para os Kaiowa a relação do humano com a terra é intrínseca ao seu modo de ser e para que ela esteja em perfeita harmonia e possa dar os frutos esperados, o modo de ser

¹⁸ Segundo MELIÁ (1990:33) a expressão registrada por Antonio Ruiz de Montoya desde 1639 no *Tesoro de la lengua Guaraní*, indica muito mais do que um simples elemento idiomático; “por sua riqueza semântica, resulta em uma espécie de enigma do qual possui vários níveis de compreensão, assim como supõe vários momentos históricos”: para os Guaraní / Kaiowa, o termo significa a esperança em alcançar a terra sem males onde poderão viver plenamente em harmonia com o seu povo e seus ancestrais que os aguardam ansiosos, conforme relatos da *Ñandesy* Roseli Aquino Jorge Conciância, esposa de Valdomiro Aquino, liderança da TIP na atualidade.

daqueles devem ser praticados plenamente e de maneira que não agrida sua composição e realidade natural.

O que é fomentado pela caracterização do misticismo histórico evidenciado na práxis cotidiana deve ser e conter a essência Kaiowa, pois acima de qualquer aspecto, este povo é condizente de ser classificado como sujeitos históricos capazes de viverem mediante suas normas, costumes e tradições em contextos históricos multifacetados e mesmo assim, se adaptarem às transformações e resistirem criando sua própria história.

Neste viés, o ambiente geográfico onde habitam e desenvolvem seu modo de vida – e de onde tiram maior parte dos alimentos que os sustentam fisicamente e de onde praticam suas relações sociais e culturais, as quais impulsionam a sua vida política – também faz parte dessa importante malha de símbolos e significados conectados e imbricados em sistemas maiores e mais complexos.

Os signos apresentados pela terra na condição de leito sagrado traduzem significação e dinamiza sua existência, tal como, a relação com a divindade, e como a terra, as pessoas precisam ser “trabalhadas” para alcançar a madurez e obter o ponto certo para receber as sementes, desenvolvê-las e produzirem bons frutos.

Desse modo o território em que habitam provisoriamente¹⁹ tem ampla significação, que perpassa as esferas cultural, religiosa, pois, no *tekoha* que é desenvolvido seu autêntico modo de ser Kaiowa. O *Tekoha* é um espaço cultural e essa “cultura” é constituída por um todo “ser Guarani”. Nessa concepção, podemos dizer que “um território Guarani não se pode medir; o território Guarani só se pode sentir.” (MELIÁ, 2016)²⁰.

Os Kaiowa vivem segundo a boa palavra que é capaz de conduzi-los à plenitude e madurez; esta condição merece destaque por ser a mais pura expressão de seu modo de ser e existir. Ainda segundo o autor acima mencionado, “a palavra está na terra e não suspensa, viajando sem objetivo. Os pés estão na terra também. Essa raiz que é a palavra está na terra e sem ela, não há futuro, não há ramagens, não há árvore.” (IBIDEM).

¹⁹ É condizente dizer, baseando-se em informações obtidas em pesquisa de campo junto aos Kaiowa, que a terra em que habitam e trabalham para obtenção de alimentos – solo do qual é emprestado pelas divindades para que, mediante suas rezas e rituais, os Kaiowa consigam produzir seus alimentos – tem contexto temporal provisório, tendo em vista que eles aguardam viver com os seus ancestrais em uma terra além desse plano material em que coabitam com as mesmas divindades das quais prestam culto hoje. (dados de pesquisa de campo, TIP, MS: 2016-2017).

²⁰ MELIÁ, Bartomeu. *Participação em mesa redonda: Saberes e práticas na produção e recuperação do território*. 2º Seminário Internacional de etnologia Guarani: diálogos e contribuições. Anfiteatro da Reitoria – Unidade I da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Dourados-MS, 2016.

As contribuições pontuadas por Meliá transpõem aos conceitos que temos sobre territorialidade. Para o Guarani, neste caso para o Kaiowa, o solo é parte constituinte do sagrado e está conectado à pessoa e sua experiência de vida em diversos planos: espirituais e/ou físicos.

Mesmo que a aparente ligação que os Kaiowa apresentam – para um leitor descuidado – com a terra evidencie o olhar apenas para o viés de nos conduzir a pensar que a utilizam por constituir em sua única forma para movimentar sua economia, devemos enxergar além e nos atentar para o que nos diz MELIÁ (1990:36), quando expõe que “a terra é sagrada para os Kaiowa; é nela que fazem lembrar as ações e produções dos antepassados”.

Neste momento citamos também a importância singular do milho para o grupo em suas dimensões corporais, espirituais e sociais e como é vista a relação do homem com a natureza.

O milho traduz-se em importante elemento constitutivo para os Kaiowa em vários aspectos; neste momento trato como importante elemento para a economia do grupo e a sua produção simboliza o bem viver do povo que incorpora essa prática como seu modo de ser e viver o *Teko Porã*.

Como nos aponta MELIÁ (2008:99) “no se puede hablar de los guaraní sin referir-se a su búsqueda, incansable y profética, de la tierra-sin-mal... una tierra sin ‘deformaciones’ o sin situaciones de crisis muy serias que afectan su vida y su modo de ser”, porém, o que mais observamos nos dias atuais, são as constantes “deformações” que afligem os povos indígenas e o seu habitat: não observância a direitos básicos como moradia, saúde, educação, respeito a vida, sua cultura, seus limites territoriais, entre várias mazelas presentes no seu cotidiano.

Com a crescente e desenfreada busca por territórios para serem urbanizados, somados a exorbitante expansão agrária e pecuária, os Kaiowa – como tantos outros grupos indígenas espalhados pelo Brasil e Mundo – fazem parte de uma triste estatística de uma camada social que sofre os efeitos dessa exploração desenfreada e descabida.

Vários conflitos consequentes da ilegal demanda por ocupação de territórios por parte de pessoas sem escrúpulos ocorrem – muitos deles, com vítimas fatais, como já evidenciados pela mídia local, devido a enfrentamentos de agricultores fortemente armados contra os indígenas que querem apenas ter direito ao que já é seu por natureza.

Na concepção de Levi Marques Pereira, as mudanças ocorridas na organização social Kaiowa, faz parte da conjunção de vários fatores e situações que ao longo dos anos, fizeram parte dos cenários e contextos em que estão inseridos os indígenas.

A ocupação das terras tradicionais kaiowá pelas frentes de ocupação agropecuárias no último século impôs a essa população visíveis transformações em seu sistema social, resultantes da imposição de novas formas de produção econômica, da perda do território, de alterações nos padrões demográficos e de residência. Ocorreram também modificações na relação entre os sexos e nos modelos de casamento. Estes problemas resultam da interação necessária e compulsória com as outras populações, agências da sociedade civil e instituições do Estado nacional. (PEREIRA, 2016, p.16)

As práticas rituais e culturais são modos tradicionais que constituem, além de seus significados particulares, símbolo permanente da resistência frente a situações e transformações sociais e políticas que regem a lógica ocidental ou não indígena.

O sistema econômico dos índios Kaiowa residentes na Terra Indígena de Panambizinho, como verificado em outras T.I., onde os residentes são indígenas pertencentes ao grande grupo étnico Guarani é primordialmente baseado na agricultura familiar de subsistência, na pesca comunitária, na coleta de frutos e outros alimentos silvestres, na caça – mesmo que quase inexistente pelas condições naturais atuais, que vivenciam um grande desequilíbrio ecológico devido a fatores diversos, como a exploração desenfreada de lavouras de soja, utilização de agrotóxicos, queimadas e uso desregulado do solo – e em alguns casos isolados, em arrendamento da terra para cultivo de outras culturas como, por exemplo, a soja e o milho.

Adicionam-se a esses meios de obter condições para seu sustento e de sua parentela, novas práticas de arrecadação financeira como o trabalho auxiliar nas fazendas e na produção fabril nas usinas de beneficiamento de cana-de-açúcar – muito comum na região da Grande Dourados e adjacências –, a construção civil, empregos diversos de contrato e carteira assinada e a carreira no magistério – não apenas nas T.I., com as séries iniciais, mas também, no ensino médio em escolas estaduais e mesmo no ensino universitário.

Apesar de toda esta diversidade de meios produtivos inerentes ao sistema econômico Kaiowa, este é centralizado no princípio do que MELIÁ (2008:114) conceitua como de *princípio da reciprocidade de dons*.

Diferentemente de outros modelos apresentados por outros grupos étnicos diferentes do grupo Guarani, este princípio não é executado exclusivamente por indivíduos da alta hierarquia (como líderes e chefes), mas, é atinente a todos os

indivíduos e sua prática é bem comum entre eles e com outros de sua etnia. Os Kaiowa inserem este modelo em todas as suas práticas, principalmente na religiosa, onde o indígena vive plenamente seus princípios quando é recíproco e procura o bem estar coletivo, com os humanos e com as divindades.

É um princípio que condiz em uma produção variada de símbolos construídos por meio de sua execução. Sua prática entre os Kaiowa compreende um elemento primaz e que traduz suma importância para constituição do grupo e de suas relações sociais, culturais, econômicas, religiosas e políticas; esta reciprocidade é discutida desde os primeiros contatos e observações realizadas por pesquisadores que estudam os Kaiowa como no caso de Egon Schaden, León Cadogan, Bartomeu Meliá, Antonio Brand, Kátia Vietta, Levi Marques Pereira, Graciela Chamorro, Nely Aparecida Maciel, entre outros.

A reciprocidade de dons tão evidenciada por MELIÁ (2008:114) caracteriza-se por um modelo dual que não tem por desejo o retorno de algo de valores em troca e o tempo para receber algo, não é considerado como fator imperante. Esta relação condiz na observância de se fazer um verdadeiro *Kaiowa* em sua total plenitude e deixar conduzir-se por meio de uma experiência que passa ao outro a condição da retribuição, não como obrigação, mas, no sentido de tentar promover um laço permanente e fraterno que o elevará a condição desejada.

No contexto sócio-político Kaiowa, a complementaridade da relação dessa reciprocidade é apresentada também por ocasião dos convites sociais, o *areté*, que são realizados constantemente em eventos de cunho coletivo e em períodos especiais em que exigem a união de indivíduos, como em assembleias gerais, *Aty Guassu*, processos de retomada e em outros eventos que promovem discussões sobre procedimentos e práticas a serem adotados pelos moradores do *Tekoha* e da etnia como um todo. Nela se concentra também a responsabilidade da comunidade em estar sempre vigilante e apta a praticá-la, e dessa maneira, manter vivo o sentimento da esperança em alcançar o bem viver.

La conservación del mundo consistirá consecuentemente en mantener viva y actual esa liturgia. Cantar y rezar, teniendo el bastón ritual apoyado en el suelo, es sostener el mundo y fundarlo nueva y continuamente. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su eminente destrucción. La tierra guaraní, sin embargo, se ordena y se “cosmiza”, no en función de un templo ni de un lugar sagrado, sino en relación con el canto y la fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual: ahora bien, la fiesta es también, y sobre todo, el sacramento del amor mutuo, la participación y la reciprocidad. (MELIÁ, 2008, p.102)

O solo da Terra Indígena de Panambizinho é considerado como parte significativa do simbolismo sagrado pelos índios Kaiowa desde os primórdios de sua constituição como comunidade constituída, como nos indica a *Nāndesy* Roseli quando nos fala e explica como o Chiquito Pa'i teve a iniciativa de fundar a comunidade. Desde a primeira revelação concedida pelas divindades para a constituição do território a ser habitado pelo seu povo, o tempo certo, como seria realizada tal ação, as dificuldades, problemas a serem enfrentados, tudo fora designado e indicado ao *xamã*, o qual, realizou com êxito tudo ao seu tempo e da melhor forma possível.

A iniciativa primaz do fundador é baseada também na reciprocidade, pois em seu entendimento – como nos explica sabiamente a rezadora – a terra em que estava arrebanhando o seu povo seria para que estes estivessem juntos e pudessem viver na maneira em que seus antepassados viviam e como as divindades ordenaram: viverem para todos em comunidade. Essa reciprocidade também é evidenciada em uma descrição realizada por SCHADEN (1974:73) tratando sobre a organização social da família extensa de *Pa'i* Chiquito residente em Panambizinho e “as relações econômicas do grupo”:

O filho casado e cada um dos genros tem roça em separado, e Chiquinho insiste em dizer que, segundo o costume Kayová, cada família elementar consome o produto de suas plantações. Mas no tempo do *djakairápéký*, do milho verde, se batizam conjuntamente na casa grande as primícias das roças, não só da parentela, mas de toda a aldeia. Por seu turno, cada uma das famílias elementares da casa de Chiquinho contribui para a chicha e, segundo o sistema Kayová, as visitas que vêm participar da festa são levadas às roças, a fim de se lhes oferecer do que lá existe. Os genros, diz Chiquinho, trabalham nas roças deles, mas o chefe, por sua vez, ajuda nas roças dos genros [...] Na casa de Pa'i Chiquinho cada casal tem cozinha própria, mas quando uma das famílias elementares tem na panela algo especial – carne de vaca, por exemplo, é costume mandar pedacinhos a todas as outras. (IBIDEM)

Devido à escassez de alimentos na atualidade, devido a fatores diversos como a falta de mão de obra – em alguns casos para trabalhar na agricultura – e mesmo pela não condição de obter as sementes e mudas em quantidades necessárias, não é realizada nos moldes ideais, como nos foi relatado por alguns indígenas, porém, a partilha dos bens produzidos ainda existe e condiz em um grande auxílio no sustento das famílias elementares, como pude observar na pesca coletiva, onde os peixes foram repartidos para toda a comunidade e para convidados de outras T.I.

Segundo MELIÁ, G. GRÜNBERG & F. GRÜNBERG (1976:207) a agricultura é a atividade principal e condensa em 80% dos alimentos consumidos pelos Kaiowa; esta

afirmação é corroborada na atualidade, mediante as pesquisas das quais realizamos na TIP, em que demonstram que esse número pode quase alcançar a totalidade com as condições enfrentadas pelos indígenas atualmente.

A característica de exímios “artesãos” do solo e conhecedores singulares das condições do seu território e do que a natureza os proporciona e que é indicada pelos autores supracitados, é dada pelo manuseio sempre eficaz – respeitando os períodos que normatizam as práticas agrícolas adotadas por eles – das técnicas e dos rituais religiosos inerentes a essa prática.

A condição agrícola expressa em textos diversos que tratam de pesquisas direcionadas a este grupo étnico é remontada desde os tempos da colonização portuguesa e espanhola na América do sul, e é também verificada por pesquisas antropológicas realizadas na porção ocupada pelos Kaiowa históricos, dos quais ascendem os atuais indígenas pertencentes a etnia.²¹

Atualmente os Kaiowa de Panambizinho cultivam em seu território lavouras diversificadas – não diferem do modo como se planta e na época, mas, na quantidade e diversidade nos *kokue*, roçados – e que lhe provem o sustento.²²

Como nos expõe em seu trabalho etnográfico MELIÁ, G. GRÜNBERG & F. GRÜNBERG (1976:208) e mediante constatamos *in loco*, o espaço típico delineado ao trabalho agrícola kaiowa é diversificado; podemos observar a fotografia abaixo em que mostra várias culturas em um mesmo local: na direção esquerda e abaixo temos abóbora

²¹ Segundo dados apresentados por NOELLI, Francisco apud CHAMORRO (2015:49) a arqueologia nos aponta evidências encontradas e uma grande difusão do que é denominado de Tradição Tupiguarani – da qual engloba a subtradição Guarani (cerâmicas, urnas, utensílios domésticos, artefatos rituais, objetos utilizados na caça e pesca, entre outros) – datada de pelo menos 1500 anos em uma longa extensão territorial na região entre o que hoje compreende os Estados brasileiros do Mato Grosso do Sul, sudoeste de São Paulo, Paraná, sudoeste de Santa Catarina, grande parte do Rio Grande do Sul, sul do Mato Grosso; além desta faixa territorial brasileira, adicionam-se outras áreas do continente, como parte do sudeste da Bolívia, partes do sudoeste-sudeste-nordeste do Paraguai, parte do norte-nordeste- centro-oeste-sudeste da Argentina e uma faixa que costeia o noroeste ao sudoeste e parte do centro-oeste do Uruguai. Estas informações, somadas aos textos das Cartas Anuas, primeiras Bandeiras sertanistas, entre outros, indicam que os atuais Kaiowa evidenciados neste texto, são possíveis descendentes diretos dos grupos que habitavam na região que compreende o atual estado do Mato Grosso do Sul, mais precisamente na região do Itatim, entre as cidades de Miranda e Aquidauana e Maracaju.

²² Os produtos são cultivados em aspectos e modos diferenciados dos que cultivavam seus ancestrais, tanto em quantidade e qualidade, como nos revela a liderança da comunidade em entrevista dada em outubro do ano de 2016, porém, com a mesma importância e respeito pelo solo sagrado; outra diferença seria em relação ao solo que não tem a mesma qualidade do que em outras épocas. Essa “infertilidade” também se deve pela ação religiosa e ritualística, pois, os Kaiowa sentem-se na obrigação de oferecer culto aos *Jara*, divindades que são espécies de “donos das coisas” – tendo a terra o seu dono específico e as plantas também – e que não está sendo realizado como deveria ser por motivos diversos que serão abordados mais a frente.

paulista e moranga; mais acima e centro-esquerda o milho *Saboró*²³ - utilizado para a realização de atividade ritual, chamada *Avatikyry*; na direita acima a mandioca, *ru'y*; e entre a mandioca e o milho, uma pequena área cultivada com feijão. Além da área de roça, os Kaiowa também cultivam como de costume – de caráter social e religioso²⁴ – a banana, *paku'á*, em grande quantidade e em frente a suas moradias.



Ilustração nº 04: Fotografia de uma lavoura Kaiowa na TIP

No primeiro contato com a comunidade dos Kaiowa em campo, ocorrido em meados do mês de outubro do ano de dois mil e dezesseis, quando estávamos próximo à casa da liderança de Panambizinho, observei que Seu Valdomiro trabalhava a terra como se estivesse conversando com ela. Fiquei até emocionado por pensar que o mesmo estava plantando o milho que seria utilizado no ritual do *Avatikyry* do ano seguinte. Perguntando se naquele momento o que ele estava fazendo era o cultivo do milho *Saboró*, que após ser colhido seria utilizado na *Festa do milho novo*, ele me

²³ Milho *Saboró*: *avati moroti* (milho branco) é caracterizado por Paulito Aquino *apud* CHAMORRO (1995) como sendo o “melhor que os outros tipos de milho, porque tem bom modo de ser, porque tem *hekory*, água viva”. É utilizado no processo ritual do *Avatikyry*.

²⁴ Social devido à questão da fertilidade do seu *fogo doméstico* (sobre essa denominação segundo PEREIRA (2016:23) *Che ypyky kuéry* é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de coresidência.), sua moradia, e reciprocidade quando o fruto está maduro será repartido entre a comunidade. Religioso pela questão do sagrado, pois acreditam que o fruto tem por função de agradar a *Jakairá*, dono das plantas, e afastar possíveis inimigos espirituais dos que habitam ali.

respondeu que “não por que o milho já havia sido plantado e no momento estava apenas limpando a terra.”.

O trabalho intensivo com a terra para que esta seja sempre fértil, como nos é apresentado pelo discurso da Liderança e reforçado pelos relatos dos interlocutores na pesquisa de campo, é indicado como necessário, pela primazia do cuidado e o respeito a terra sagrada, a qual, dá vida e sustenta as diversas culturas – como o feijão, a mandioca, a abobora, entre outros alimentos que movimentam a economia de subsistência dos Kaiowa – também pela íntima ligação desta com o milho, tanto como alimento sagrado conectado a vida espiritual dos Kaiowa – o qual simboliza um dos pontos centrais na vida do povo e em sua religiosidade – quanto de um ponto de equilíbrio econômico.

Dessa maneira para que o milho – e as outras lavouras não menos importantes – se desenvolva corretamente e cresça forte e no período desejado seja colhido, tudo deve ser bem elaborado, desde o planejamento até o correto manejo das técnicas de plantio e cultivo.

Valdomiro Aquino nos explica e demonstra na área que cultiva em sua propriedade, que existe um período específico para que cada lavoura seja trabalhada e para que estas evoluam satisfatoriamente e proporcione alimento para sua sobrevivência: “A mandioca é a primeira coisa: agosto, setembro, outubro, novembro... novembro já está... to comendo já; esta daqui é uma mandioca mais nova... Ali tem o feijão e ali depois do feijão tem outra mandioca e da mandioca tem o milho *Saboró*. É assim que agente planta”. (V.A., entrevista, 29/10/16, TIP)

Intrinsecamente conectado à questão econômica se encontra em especial o milho *Saboró*, que é um alimento do corpo e da alma e também atribui sentido significativo no sistema social Kaiowa em relação às divindades, pois se trata do alimento sagrado para o dono da terra e das plantas; a importância desse alimento está imbricada no discurso dos Kaiowa de Panambizinho de modo especial e para eles é essencial para que se tenha vida em plenitude.

[...] então, o milho *Saboró* a gente planta. Para nós indígenas Kaiowa, a planta original é do pé: o milho *Saboró* é o original do pé, da planta do pé e sem ela, a planta não nos serve. Então pra servir (qualquer tipo de milho para servir de alimento para os Kaiowa), tem que plantar primeiro a planta do milho *Saboró*. Sem ela, agente não vive... Para nós é muito importante a gente construir a planta: isso tudo daqui, tudo da planta, do milho *Saboró*. (IBIDEM)

Uma prática econômica que cada vez mais esta fazendo parte do cotidiano dos Kaiowa que habitam na TIP e de outras comunidades indígenas no Estado do Mato Grosso do Sul, como em outras partes do Brasil, – apesar de ser uma prática ilegal, não aceita por órgão que defendem os direitos dos indígenas como a FUNAI, CIMI, entre outros órgãos – é o arrendamento das terras para outros agricultores, muitos deles não indígenas, para a exploração e manufatura de culturas como a soja e o milho. Essa atividade ocorre muito por meio da necessidade dos indígenas em angariar alimento para o seu sustento.

Com o avanço das cidades e a crescente invasão de produtores agrícolas *não índios* nas proximidades das T.I. – e até mesmo dentro delas – se apropriando de espaços necessários a vivencia dos indígenas e fazendo com que os Kaiowa se concentrem em áreas muitas vezes não produtivas e ou que não lhes ofereça condições mínimas de viver culturalmente seu modo de vida, *ñande reko*, o agravo que demonstra um total desequilíbrio entre sua natureza e sua primazia em ser agrícola, é percebido e constantemente verificado nas cercanias onde habitam os indígenas. Os novos desafios enfrentados por eles os fazem modificar sua forma de viver e procurar desenvolver suas práticas.

A economia Kaiowa como visto também em outras práticas pertencentes a sua experiência de vida e seu sistema social e político e que os caracterizam como sujeitos históricos capazes de dinamizar sua ação conforme sua necessidade perpassa pelas condições mutáveis das nuances históricas, as quais ajustam sua vivencia e os impulsionam a modelar novas situações e incorporar novos elementos.

As novas condicionantes proporcionadas pelas transformações do ambiente em que tanto prezam por ser sua continuação como seres habitantes das florestas e agricultores por excelência, agravam sua maneira de viver e de se sustentar, não apenas economicamente, mas também, culturalmente, religiosamente e mesmo politicamente, visto que, o status social condicionado pela relação do homem com o seu espaço geográfico agrícola, a roça, *kokue* – que em alguns casos, como nos alerta PEREIRA (2016:100) – pode influenciar nas relações políticas dentro e fora da parentela e também pode interferir na figura de que é o dono da terra que a faz ser desse e não de outro jeito e como esta produz seus frutos.

Nessa condição é extremamente importante para o Kaiowa ter seu espaço sempre conservado e fértil para bem produzir seus alimentos; trata-se aqui de uma relação não

apenas de sobrevivência física e ou sócio política, mas, que condizem acima de tudo no que se constrói e se concentra sua cosmologia.

A conexão com as divindades depende também do espaço em que habitam e que trabalham, pois em seu entendimento, a terra é das divindades, tem um dono e eles a emprestam aos Kaiowa para trabalharem nela e produzir seu alimento, mediante a observância de algumas normas, das quais, nunca deverão ser quebradas, pois desse modo contrário, a terra se tornará infértil.

No tocante a preservação das regras, principalmente devem ser obdecidas rigorosamente as práticas ligadas aos cultos religiosos, aos rituais e a constante preocupação da perpetuação de suas tradições, elementos participantes do complexo sistema religioso Kaiowa. É na realização dessas práticas em conjunto que o coletivo se resguarda de fenômenos que possam atingi-los – e as suas plantações conseqüentemente – e mantém seu sentimento de pertença ao grupo.

Para PEREIRA (2016:36) o Kaiowa deve ter o seu espaço dividido conforme sua necessidade e suas tradições para manter o vínculo social e político com seu grupo. Em disposição geográfica e segundo sua cultura, ele precisa, sobremaneira

Dispor de uma casa espaçosa, de um pátio amplo para as atividades políticas e religiosas, de uma roça grande de milho e mandioca para alimentar sua família e proporcionar a realização das atividades festivas e rituais que demandam a reunião de várias pessoas, inclusive de convidados para os quais deve oferecer alimentos e bebida. Atualmente, um fator importante para o *status* econômico de uma parentela é dispor de alguns de seus membros como assalariados, empregados como professores, agentes de saúde ou em cargos administrativos. Outro fator é dispor de velhos com aposentadoria rural. (IBIDEM)

Porém o que se percebe na prática são outras verdades. Uma dessas práticas que vem crescendo dentro das T.I. – e que ocorre também na Terra Indígena de Panambizinho (TIP) – é o arrendamento da terra para que outros agricultores pratiquem suas lavouras em troca de dinheiro ou mesmo de produtos provenientes das colheitas. Na imagem abaixo, registramos esta prática de colheita do milho no mês de julho de 2017. Alguma parte do maquinário utilizado tanto para a plantação quanto para a colheita dos grãos não pertence à comunidade, dificultando dessa maneira, o trabalho dos mesmos e fazendo com que gastem suas poucas economias com o intuito de locarem as máquinas.

Em certos casos, os indígenas até mesmo arrendam o local ou parte da colheita, para que em troca possam colher o fruto que plantaram com tanta dificuldade.

No momento em que entrevistava um morador da TIP, quando perguntado como ele se sustentava e também sua família, ele nos fala que neste momento em que sua idade é avançada e sua saúde está debilitada e os seus filhos trabalhando em outras atividades externas a comunidade, fica muito difícil recorrer ao trabalho no campo e a maneira que ele encontrou para realizar tal tarefa foi arrendar a terra para outros indígenas que vivem fora da T.I., e para outros agricultores, que em troca o pagavam até bem, o que dava para sustentar a si, sua esposa, filhos e netos.



Ilustração nº 05: Fotografia da colheita de milho realizada por *não indígenas* no interior da TIP

Outra ocorrente atividade na área econômica é o trabalho assalariado por parte da mulher, principalmente no magistério, que faz com que a organização social dentro do espaço onde ocorrem as trocas sociais se modifique e por vezes acrescentem laços de dependências e interdependências entre o casal, modificando também as relações políticas, interferindo nas atividades religiosas e rituais.

Devido às situações expostas acima e outras que não foram elencadas, a “fartura” tão desejada e relatada de maneira saudosa pelos Kaiowa nos tempos passados, não é tão presenciada na atualidade, porém, mesmo com todas as dificuldades enfrentadas a vivência cotidiana do grupo, o que observamos é uma superação impressionante, traduzida na perspicaz capacidade de se *auto-inventar* e de outro modo figurativo de expressar esse dom, podemos dizer, dinamizar-se diante a adversidades.

1.10 A inserção de novas tecnologias em Panambizinho.

O processo de dinamização e adaptação da cultura e do modo de ser do povo Kaiowa às outras sociedades não indígenas está conectado a inserção de novas tecnologias utilizadas por essas sociedades e que colabora com suas atividades cotidianas.

Pensar que elementos utilizados pela comunidade não indígena não possam ser inseridos nos *Tekoha* e nos diversos espaços habitados pelos indígenas é agir de maneira indiferente, negativa e mesmo individualista, visto que, em uma sociedade tão globalizada que cada vez mais caminha para agregação em uma rede múltipla capaz de interagir e conectar pessoas, culturas, sentimentos, conhecimentos..., a milhares de km em uma fração de segundos.

Um exemplo da utilização de novas tecnologias e como essas podem auxiliar os indígenas em suas tarefas cotidianas pode ser exemplificada pelo uso de maquinário automecanizado somado ao trabalho agrícola manual executado pelas famílias; os Kaiowa habitantes da TIP, contam com um trator que é utilizado em favor de todos os membros da comunidade, que contribui para a limpeza de outras áreas não dedicadas ao plantio e que são comuns a todos, como as estradas e trilhas e as entradas das moradias.



Ilustração n° 06: Fotografia de uma máquina agrícola utilizada pelos Kaiowa na TIP

1.11 O milho como *Pessoa*

O atributo dado ao milho como sendo um elemento especial que pertence a organização social Kaiowa está presente nos relatos dos interlocutores, que sempre que possível, evidenciam a planta como a principal dentre as que existem na comunidade. O milho *Saboró* é a personificação da divindade denominada *Jakaira* e quando este está em perfeição para ser consumido significa que tudo está bem e o corpo social Kaiowa está em plena harmonia e saudável.

Quando celebram o seu cultivo ao final do ciclo de desenvolvimento da planta, os Kaiowa, além de realizarem os cultos as divindades e aos dons recebidos provenientes delas, também evidenciam a saúde corporal agrícola como um todo e desse importante fruto da terra que rege a comunidade que está em seu entorno, sairá a força necessária para que tudo esteja como o desejado.

Como na passagem exposta anteriormente e que foi relatada pela *Ñandesy* Roseli, primeiramente deve-se concentra a maior atenção ao milho sagrado e ao seu desenvolvimento – não dizer que as outras culturas dispensem o devido cuidado – pleno, pois, a planta é essencial a sua existência como parte de um sistema sociocosmológico que necessita estar em harmonia e excelência para sobreviver.

Desse modo é necessário que seja dada a mesma condição de vida ao milho, da que é ofertada ao humano, pois esse está vivo e precisa ser cuidadosamente acompanhado em seu estágio evolutivo; a rezadora nos explica em seus diversos relatos que há todo um processo e esse deve ser respeitado senão a planta “nasce fraca ou nem chega a nascer e isso prejudica muito a nossa comunidade e desagrada a *Jakaira*.” (R.A.J.C., entrevista, 29/10/16).

Ela ainda nos informa que se deve rezar: antes de escolher as sementes, para escolher o melhor lugar para plantar – este será indicado aos rezadores pelas divindades – logo após a escolha e já com as sementes que serão depositadas no solo sagrado.

Enfim, a planta necessita do trabalho humano que é nutrido por ela e pela divindade em um processo de reciprocidade e ajuda mútua que é desenvolvido perante a prática dos saberes e conhecimentos tradicionais que são herdados e postos em evidência por ocasião dos diversos rituais que compõem o sistema ritual Kaiowa.

Na prática de transmissão dos conhecimentos tradicionais vários aspectos devem ser relevados, como os que apresentarei de forma sucinta no capítulo posterior, que trata sobre essa importante tarefa confiada aos indígenas de idade mais avançada e que detém

os saberes necessários a perpetuação das práticas religiosas e rituais de que tanto importam ao modo de ser e viver dos Kaiowa.

Capítulo 2 – Saberes e conhecimentos tradicionais

Ñande Reko (nosso modo de ser): Lo mejor es que caminemos em religión. Hemos de estar (vivir) en oración para que nada (malo) te pase (ocurra), para estar apacible (vivir apaciblemente). Con ellos hemos de iluminar nuestro modo de ser. Hemos de ponernos de nuevo en la costumbre antigua. Estemos en bendición; así mismo luego estábamos en un principio. Durante el amanecer se ha de hacer el canto (ritual), no sea que en esta tierra luego ponga sus pies sin más la enfermedad, sino mas bien para (poder) apartar de ti cualquier cosa inútil. Ahora se suele ir apagando cada vez más (desapareciendo) la costumbre antigua (el modo de ser tradicional). (MÉLIA. GRÜNBERG & GRÜNBERG, 1976, p.275)

Introdução

Neste capítulo a pretensão central é de apresentar elementos significativos derivados da aplicação dos saberes e conhecimentos tradicionais dos Kaiowa pertencentes ao grande sistema social no qual o grupo está inserido e de que forma estes elementos agem e interagem no cotidiano em que vivem os indivíduos.

É mediante a transmissão e ação prática cotidiana dos saberes e conhecimentos tradicionais os quais foram herdados de seus antepassados, que os sujeitos históricos que englobam a grande nação Kaiowa, dinamizam-se sócio culturalmente, identifica-se como um povo guerreiro que não se entrega diante das mazelas que os atingem, muitas dessas, provocadas mediante a interação interétnica e demonstra revestir-se de uma grande capacidade de resistência perante aos novos desafios que a eles são impostos rotineiramente, sejam de ordem social, política, econômica e até mesmo ideológica.

Pretende-se também, expor elementos importantes que denotam as possíveis conexões ao ritual do *Avatikyry* e ao cotidiano dos Kaiowa residentes na Terra Indígena de Panambizinho incorporados na questão específica do gênero feminino e sua inserção em um contexto mais amplo de interação e importância social, política, econômica, religiosa e cultural, capaz de não agir apenas em um sentido de complementaridade masculina, mais do que isso, tornar-se viva e livre com esperteza e altivez, e protagonizar sua presença em contextos, situações, atividades antes classificadas apenas ao homem e que atualmente – conforme nossa pesquisa o demonstra ou aparenta ser – que só com sua sabedoria e força mental, serem capazes de conduzir com maestria e suavidade.

Para a construção desse entendimento, tendo como concepção a importância central que a mulher Kaiowa tem na experiência vivida como sujeito histórico e necessário para a existência do povo, suas práticas, transmitidas de diversos modos, contribuem para que singulares conhecimentos tradicionais e símbolos constituintes do imaginário indígena, não se percam ou não tenha mais sentido de ser e existir.

Sejam pelo modo de singular de fazer ou de transmitir elementos litúrgicos inerentes às atividades rituais, sejam pelas sagradas palavras, ações necessárias, cantos-danças, demonstrando a sua religiosidade, vaidade, força mental, social e política, a mulher kaiowa, denota importância fundamental para perpetuação do grupo. Suas decisões são fundamentais para afirmação de posições dentro e fora da comunidade e sua presença significa força para resistir.

No caso particular da Terra Indígena de Panambizinho, a figura feminina apresenta força social e política capaz de manter a comunidade unida em busca do mesmo ideal.

A Ñandesy Roseli Conciança, por pertencer diretamente à mesma linhagem de um dos personagens mais respeitados entre os Kaiowa residentes na Terra Indígena de Dourados, *Pa'í Chiquito*, impõe respeito pelas suas palavras e ações, demonstrando uma forte liderança entre os moradores da comunidade onde reside.

É também admirada pelos seus inúmeros conhecimentos como figura religiosa (rezadora que conhece vários cantos tradicionais e místicos, produtora de medicamentos naturais, conhecedora de sinais que anunciam diversas situações – benéficas e maléficas – como ela mesma descreve) e outras práticas realizadas dentro e fora do *Tekoha* de Panambizinho, as quais a qualificam também como pessoa carismática e querida não apenas entre os seus, mas também, entre intelectuais (indígenas e não indígenas), povos pertencentes a outros grupos étnicos e representantes de instituições que compõem os governos de esfera local, estadual e mesmo federal.

Não distante da conjunção de elementos componentes do sistema de saberes e conhecimentos tradicionais, também compõe este texto, a apresentação de apontamentos inerentes a substâncias componentes do corpo humano e as que servem a este corpo, e outras que transferem significação pela sua interconexão da alma indígena com a divina.

Em outro momento será objeto de nossa exposição as tradições e heranças transmitidas aos mais jovens para que estes continuem a caminhada Kaiowa em busca da *terra sem males* e como esse processo funciona para que não haja interrupção ou

mesmo extinção das práticas tradicionais; dessa forma faz-se necessário conceituar aspectos conectados a questões – mesmo que maneira sucinta – como identidade, corporalidade, mitologia e cosmologia Kaiowa e como elementos necessários para a perpetuação de práticas religiosas, sociais, políticas, econômicas, entre outras, são agrupados e doados em prol do bem comum da comunidade como um todo.

2.1 A importância da mulher Kaiowa

Iniciamos este texto elevando a condição da mulher como matriz do seu povo, visto que, a realização de suas práticas inerentes ao modo de ser e viver dos indígenas pertencentes ao seu grupo étnico, tais como, as ações referentes à transmissão de saberes e conhecimentos tradicionais são de fundamental importância para a sobrevivência da identidade cultural e social.

Na atualidade a mulher ocupa lugar central na organização social Kaiowa e conseguimos perceber que na comunidade de Panambizinho, essa primazia não é diferente das demais localidades em que visitamos durante o estabelecimento de nossa pesquisa. Essa certeza surge mediante as leituras dos teóricos que embasaram nossa etnografia, porém esse protagonismo é atual e difere muito em pontos específicos do sistema social Kaiowa estabelecido no passado, principalmente no tocante às atividades sociais coletivas, como nos processos rituais, nas atividades componentes do sistema econômico, na intelectualidade e na transmissão dos saberes e conhecimentos tradicionais herdados de seus antepassados.

Devido a frequentes mudanças estruturais e funcionais no interior das parentelas movidas possivelmente pelo contato multiétnico e dos contextos embebidos pela composição social não indígena, com a urbanização e suas consequências, que cada vez mais foram se estabelecendo e encurtando as proximidades com as T.I., a interferência significativamente estabelecida na vida cotidiana dos Kaiowa, fez com que novas imposições e cenários surgissem o que pode ter contribuído para que a mulher tivesse seu papel ampliado e ganhasse maior importância e visibilidade social.

Como fora dito anteriormente, a força da mulher Kaiowa se mostra quando mais se necessita que apareça e com ela é evidenciado também seu poder de condução e manuseio social, capaz de criar, organizar e modificar situações e contextos – conjugados em crise ou que esteja em plena harmonia – em prol do bem viver em sua comunidade.

Seu papel não se restringe apenas as tarefas domésticas – diga-se de passagem, que são de extrema importância para ela e sua parentela e que por diversas vezes, demanda maior perícia do que em outras práticas externas ao lar – mas também, em várias atividades que a elevam ao status de elemento essencial na estrutura coletiva do grupo em questão.

Dentre as importantes ações que a mulher kaiowa desempenha, muitas delas são realizadas no âmbito do fogo doméstico²⁵, o qual condiz em um importante e necessário módulo organizacional capaz de condicionar os componentes em que o habitam a estarem aptos em viver na coletividade e para ela viverem. Neste espaço é que são definidos e reafirmados os papéis sociais internos e externos referentes aos seus moradores e a sua composição; é nele também que os indivíduos que o habitam vivem e viverão fraternalmente até que os laços que os unem se rompam: seja por meio da composição de novos arranjos sociais, partida dos filhos para angariar recursos econômicos ou viver fora da comunidade, ou mesmo, pela morte física.

Observamos ainda que a importância da mulher é caracterizada pelo seu trabalho voltado à realização de atividades ligadas ao trabalho agrícola, onde a mesma executa primordialmente tarefas classificadas – em períodos anteriores – como trabalhos que precisam da “força masculina”.

A limpeza dos terrenos, escolha das melhores áreas a serem cultivadas, as escolhas das sementes e mudas que serão depositadas no solo, entre outras atividades, também por elas são realizadas; esse poder delegado à mulher pode ser observado na fala de Valdomiro Aquino em relação ao milho sagrado e ao seu cultivo, o qual, deve ser realizado sem falhas para que a planta se desenvolva e sirva de alimento pleno para a comunidade física e divina.

Esse milho (*Saboró*) é da minha esposa e nós plantamos só para isso e não foi só eu: ali também plantou (uma casa a sudeste da casa de Valdomiro) e aquela casa plantou também (uma casa a sudoeste da casa da liderança) e já está maior do que o nosso, tá grande já! ... Ai você pode olhar aqui na beirada (atrás da casa de Valdomiro), o milho *Saboró* agente já plantou tudo e isso aqui nós não vamos colher; vamos deixar madurar e depois vamos fazer o *Jerosy*, o *Jerosy* para fazer a reza do milho *Saboró*. (V.A., entrevista, 29/10/16, TIP)

²⁵ Segundo Levi Marques Pereira o fogo doméstico é o “espaço íntimo de vivência humanizadora plena, *Che ypyky kuéry*; é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de coresidência [...] remete à lareira, enfatizando a força atrativa e protetora do fogo. O fogo constitui o módulo organizacional mínimo no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana entre os kaiowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas costumam se reunir para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer. Para o Kaiowá, é impensável a condição de saúde física e estabilidade emocional fora da sociabilidade livre e descontraída que ocorre no círculo de parentes próximos. No fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem se sentir confortável e à vontade umas com as outras. Quando isto não ocorre, o fogo se desarticula.” (PEREIRA, 2016, p.23-24).

Nesse momento indicamos a importância da mulher Kaiowa como membro central da família nuclear; sua complementaridade funcional, e em alguns casos, liderança e iniciativa em variadas atividades – como na pesca coletiva em que presenciei – é verificada em vários momentos importantes que compõem a estrutura social desse grupo indígena.

Conforme nossa observação e somada aos relatos da *Ñandesy* Roseli, a primeira pesca coletiva, organizada por Valdomiro Aquino, seu esposo e liderança da TIP, foi iniciada por volta das sete horas da manhã de um sábado; foram convidados todos os habitantes da comunidade e algumas pessoas de comunidades vizinhas, e além dessas, outras pessoas ligadas a instituições de ensino e de outras esferas sociais.

Primeiramente, seguindo os preceitos da tradição religiosa e ritual Kaiowa, a comunidade se deu em profunda oração de agradecimento pelos peixes que foram colocados naquele local e que se reproduziram satisfatoriamente, fazendo com que todos da comunidade pudessem desfrutar desse momento de união e partilha.

A organização e convite realizado para que acontecesse o evento foi proferido pela própria *Ñandesy*, que também estava disposta a distribuir o pescado e assim o fez com alegria e presteza, junto a outras mulheres encarregadas – voluntariamente – para realizar tal atividade.

Enquanto essas estavam cuidando da organização, outras mulheres se aventuravam dentro do local onde os peixes se encontravam e auxiliavam os homens para a retirada do lago em caixas de plástico pesando mais de 25 kg; era uma difícil tarefa, para a qual, me prontifiquei a ajudar e vi qual tamanho era o esforço despendido por todos.

A quantidade de pessoas era tamanha que a fila não parava de crescer, porém, tudo estava completamente sob o controle da *Ñandesy* e de suas companheiras que prontamente, atendiam “um a um” sem que faltasse o alimento – devo dizer que foi distribuído em bastante quantidade por famílias – a ninguém, sem exceção.

Eram distribuídos em média oito peixes por família (cada um pesando aproximadamente 500 gramas. Essas médias por nós observadas servem apenas para aproximar o leitor a perceber uma pequena dimensão da grande quantidade de peixes que havia e foi repartida, sendo que, o número exato dos pescados ofertados as famílias, em alguns casos, era muito maior do que o listado.).

Ao término do evento, depois que todas as famílias presentes foram contempladas com o alimento e logo após as pessoas soltarem as redes, pois, não havia mais a

necessidade de pescarem, ainda restou o recipiente em que estavam sendo recolhidos os pescados – uma caixa d'água de plástico com a capacidade para 1000 l – completamente cheio e que foram distribuídos às pessoas que não puderam comparecer nesta ocasião.

Havia dois tipos de espécies de peixe: pacu e tilápia de água doce, os quais, foram depositados no criadouro ainda filhotes por Valdomiro Aquino, como nos relata a rezadora. Quando tudo foi devidamente posto em seu lugar, todos os presentes aplaudiram o excelente trabalho executado por Valdomiro e por sua esposa Roseli, que mais uma vez, contribuíram para que a harmonia coletiva se fizesse presente na comunidade de Panambizinho.



Ilustração n° 07: Fotografia de mulheres organizando a distribuição de peixes na TIP

Atualmente a organização de eventos coletivos – principalmente os de caráter religioso e ritual – é uma tarefa confiada essencialmente às mulheres.

Diante da bibliografia utilizada para angariar conhecimento teórico antes de iniciar as pesquisas em campo, pude constatar que em algumas leituras o papel da mulher kaiowa não era tão evidenciado.

Observei em uma passagem descrita por CHAMORRO (1995:76) no seu trabalho etnográfico descrito no livro *Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*, relatos que demonstravam que a mulher não participava tão ativamente na

organização e execução de algumas etapas inerentes ao processo ritual do *Avatikyry*²⁶, o que me chamou muita atenção e contradizia o que pude observar no ritual em que participei, onde o seu papel era fundamental, em todos os sentidos.

Paulito se aproxima y me dice que está contento con mi presencia. Menciona que estoy en la aldea sólo para observar la fiesta, como las demás mujeres, porque el avatikyry no es una fiesta donde hombres y mujeres podían mezclarse (*jopara*), porque a los dueños del ser (*tekojára kuéra*) no les gustan las criaturas que tienen ese corte (tajo, <<rachadura>> en portugués) ahí abajo (*ndovyái peiguýpe ovóandive*), refiriéndose al órgano sexual femenino. (CHAMORRO, 1995, p. 76-77)

Às mulheres – enquanto o processo ritual acima mencionado era realizado – cabiam as tarefas de alimentar o fogo externo à casa de reza, preparar alimentos e, quando era possível, “espionar” pelas passagens laterais da *Ogapysy* com o perigo constante de sofrer punições por conta dos rezadores, devido a sua teimosia. Sua participação, junto aos homens, era concedida apenas em horários determinados pelos líderes religiosos, neste caso, somente às cinco horas da manhã do outro dia, por ocasião do término das celebrações do primeiro dia e próximo ao momento em que o xamã verá o rosto do dono da chicha.

Diferentemente do que foi exposto acima, no *Avatikyry* em que participamos, desde a sua preparação e realização, a mulher se fazia presente; além da recepção dos convidados e da constante preocupação em realizar as tarefas atinentes à hospedagem desses – com o preparo de alimentos e realização de rondas externas para observar se algo estava necessitando de sua presença para acontecer – a participação no *Jerosy puku* era constante, com a intensa marcação de ritmo com seu *Takua* e o *Mbaraka* que empunhavam com firmeza, somadas as vozes que entoavam um belo som em um só coro, que só era interrompida quando era exclamado um demorado acorde, impresso pelo girar do *Mbaraka* e marcado por um canto final: “*tahhh...*”, conduzido pelo xamã que ministrava o canto-dança e chamava todos – os que estavam aptos – a consumirem a *chicha*, inclusive algumas mulheres presentes.

Cita-se aqui neste momento a fundamental presença feminina – em especial das rezadoras de Panambizinho – para a preparação e execução do *Avatikyry*; desde o

²⁶ Devemos ter em mente e nos atentar para o fato de que as relações sociais, religiosas e rituais, entre outras, eram bem diferentes das que encontramos atualmente e que os contextos também eram diferenciados dos de hoje e que – longe disso e em qualquer hipótese – não devemos julgar se algo é certo ou errado e sim, podemos caminhar em uma exposição mediante a observação participativa, para apenas tentar analisar o que pode ter acontecido para que tal fato ocorresse dessa maneira ou diferente e agir com maior neutralidade possível para que não percamos a credibilidade da pesquisa.

momento certo para o plantio, escolhas das sementes e do local das mesmas serem depositadas, as rezas durante o desenvolvimento da planta, a confecção da Chicha, a realização dos convites, a recepção dos convidados, o cozimento dos alimentos no dia da cerimônia, a acomodação dos participantes e da parentela que está seguindo o ritual e que não habita na TIP, a mulher se faz presente e seu protagonismo na execução destas tarefas é necessário à realização, na atualidade, do processo ritual em questão.

Este lugar de destaque dado à mulher kaiowa, o qual observamos no desenvolvimento dessa etnografia, deve ser sempre mencionado, diante de sua importância para a perpetuação das práticas tradicionais e outras inerentes ao seu grupo.

2.2 Saberes e conhecimentos tradicionais Kaiowa: Tradições e heranças

A preocupação dos Kaiowa residentes na Terra Indígena de Panambizinho – e de toda a nação Kaiowa – em preservar seus costumes e tradições herdadas e transmitir esses conhecimentos aos mais jovens é constante, principalmente diante dos novos desafios que a eles são apresentados cotidianamente e que podem fazer com que desviem seus caminhos, causando assim, o abandono das práticas ligadas à cultura religiosa e cultural de seu povo.

Esse sentimento é acalentado diante da realização dos processos rituais em que a coletividade é reunida e celebra a sua unidade, identidade cultural e religiosa, como é o caso do *Avatikyry*; os demais rituais realizados individualmente ou na presença de sua família elementar, auxiliam os rezadores nessa árdua tarefa de condicionamento dos mais jovens a buscarem ter esse sentimento de reavivar e rememorar constantemente as práticas tradicionais.

Os relatos da *Ñandesy* Roseli nos revela essa preocupação em transmitir os ensinamentos herdados aos mais jovens; segundo ela os processos de transmissão de conhecimentos Kaiowa, como por exemplo, os ligados às práticas rituais e religiosas, devem ser iniciados bem cedo, devido a longa jornada que o aprendiz deve executar.

A rezadora nos expõe que sua caminhada como líder religiosa teve início em sua infância e a maioria dos Kaiowa de hoje, apesar de saberem disso, querem começar a aprender as rezas depois da fase da adolescência, chegando a fase adulta; muitos deles nem querem mais saber de aprender.

Suas práticas tradicionais foram herdadas de sua mãe, a *Ñandesy* Arda Conciança, experiente rezadora que faleceu em julho de 2017; em seus diálogos conosco, Roseli nos expõe um pouco de sua experiência longa e como se deu esse processo que começara bem antes dela aprender a ser uma dona de casa, segundo ela.

Ela nos diz que todos os dias ela sentava do lado de sua mãe quando ela começava a cantar e rezar e a sua mãe incentivava a jovem a persistir e segui-la, pois, o futuro de sua linhagem dependia de sua força e perseverança; “nada foi em vão e quando tinha que ir rezar, eu ia, ficava muitos dias lá aprendendo. Às vezes não saía muito bem, mas, fazia tudo de novo, até aprender, e assim eu aprendi todas as rezas da minha mãe. Eu sei todas as rezas dela e do meu povo.” (R.A.J.C., entrevista, 29/10/2016, TIP)

A pesquisadora Graciela Chamorro em suas pesquisas no *Tekoha* de Panambizinho, também observou essa preocupação dos líderes religiosos em função da transmissão dos saberes e conhecimentos tradicionais. Para eles é importante que tenha sempre os rezadores para cumprir o que as divindades pedem; é necessário que tenham as práticas religiosas para manter a harmonia do grupo, pois esse depende dessa conexão com o divino.

A expressão do trabalho dos rezadores exposta na execução dos processos rituais, significa muito para o grupo para que este possa manter o sentimento de unidade que os mantém e a identidade que os personificam.

A liderança que conduz a prática ritual deve demonstrar no desenvolvimento de seu domínio que é possível que seu povo siga seus passos. Essa necessidade de se recriar para criar o novo é explicada pelo *xamã* PAULITO citado por CHAMORRO (1995:98), quando nos explica que “*el Jerosy y el Guahu tienen sus dueños, de ellos alguien más joven tiene que aprender la palabra para que pueda haber siempre la fiesta (ichugui roikua'a vara iñe'ë romboarete tapia haguã). Cuando yo hago Jerosy y Nailton hace el Guahu, nosotros nos recordamos de quienes nos enseñaron esos cantos. Sentimos añoranza y por eso lloramos (ore rasë, ore mandu'a javé ijárare).*” (IDEM)

Quando frequentávamos a casa do *Ñanderu* Nelson Conciança e perguntávamos sobre os objetos expostos no altar, Ele nos narrava com empolgação e orgulho e nos explicava a origem de cada um dos objetos rituais que faziam parte do altar sagrado que foi construído perante os textos e experiência religiosa e ritual de seus antepassados e que agora sustentam a harmonia e paz a TIP: apontava para uma *Kurusu* que era de seu avô e que este repassara a Chiquito *Pa'i* – ou *Pa'i* Chiquito segundo alguns relatos – (avô materno de Nelson); a *Kurusu* que empunhava ao executar um canto em sua casa e

diante o *Marangatu*, fora entregue por Paulito Aquino (seu sogro) antes de falecer. Mostrou-nos também a *Kurusu* de Gwariki (sogro de Ana e avô de Valdomiro Aquino), a de seu pai (Lauro) e a do *Pa'i* Chiquito que também fora entregue a seus cuidados.



Ilustração nº 08: Fotografia do *Ñanderu Marangatu* exposto no interior da casa do *Xamã* Nelson Conciância na TIP

Em exposição na sua casa – lugar sagrado onde anteriormente eram realizadas as principais rezas dos Kaiowa da TIP – o *Ñanderu* detêm as “reliquias sagradas” pertencentes aos seus antepassados: “*Ponchito* (veste de algodão cru com adornos amarelos que lembram o milho e sua espiga), *Mbaraka* (instrumento de ritmo confeccionado de uma cabaça com sementes em seu interior), *Kurusu* (as cruces utilizadas nas cerimônias rituais) e *Kurundaju* (adorno semelhante ao *ponchito* que veste as cruces no centro)”, todos estes objetos rituais conduzidos pelos rezadores que o antecederam e que reunidos formam o *Ñanderu Marangatu*, lugar sagrado no interior de

sua casa, a qual age com a função de ser o altar sagrado que sustenta a comunidade como ele mesmo nos relata.

Enquanto conversava com Roseli Conciança – por orientação de Valdomiro, pois segundo ele “tudo que precisava saber em relação ao seu povo, a sua esposa sabia plenamente, inclusive todas as rezas” – a Ñandesy me falava sobre sua condição de rezadora e suas atividades dentro e fora da comunidade de Panambizinho.

Segundo ela para exercer essa função, deve-se ter conhecimento e experiência e essa só se adquire com a prática constante, com bastante perseverança, sempre ao lado dos mais sábios (os anciãos segundo a rezadora) em eventos individuais e coletivos.

A persistência em buscar conhecimento e aceitar o chamado a ser uma rezadora, era a principal condição para ser bem sucedida; muitos jovens são chamados a exercer o ofício, porém poucos são os que conseguem trilhar por esse caminho de paciência, obediência e desapego de bens e outras coisas que possam interferir no desempenho da função.

A caracterização do canto-dança para os Kaiowa como oração/reza que sobe para a divindade para que esta autorize algo ou que fique satisfeita por algo ou que deixe acontecer alguma atividade, está impressa nos relatos dos interlocutores moradores da TIP e na bibliografia recorrida.

É necessário que haja a execução dessa tarefa, pois, sua realização simboliza a oferta de um povo que não se esquece de suas tradições e do que foi deixado como legado pelos seus ancestrais para a manutenção do coletivo social.

Quanto à diversidade dos cantos e sua utilização conforme a situação pede, ela me informa que se deve estar sempre atenta aos fenômenos da natureza, que, em sua cosmologia, são indicações das divindades para que o rezador saiba o que fazer e faça, para que não ocorram mazelas que possam atingir o seu povo.

Ela nos explica que por meio de sua experiência religiosa e de sua comunicação permanente com os *Jara*, ela tem a facilidade de reconhecer esses fenômenos e de forma antecipada, realizar as práticas inerentes ao que há por acontecer.

Então, eu tenho todos os cantos: canto do batismo de milho...; do rezador do *Ñanderu* Chiquito Pa'i, deixava a herança aqui em Panambizinho, para a comunidade, Chiquito Pa'i, Paulito, Lauro Conciança, deixava assim muito a história e tem a história. Muito tem história! Aonde que precisa de mim eu fui mesmo: cantar... assim, eu tenho reza para batismo de milho; eu tenho reza para quando planta; eu tenho a reza para a doença, a pessoa, para criança, quando pequeninha da criança, quando dá diarreia, também, *Ñehuanga* também, tem de tudo...; E também, vento forte, temporal pra vir

passar por aqui: não vai passar não! Tem minha neta que fala assim: *vovó to preocupada com vento forte aqui passar e por aqui*. Eu falo que não vai passar e não vai ter problema; vai passar de longe. Eu tenho canto “contra do vento”. E eu tenho canto também se não chover, vinte dias, quarenta dias, se não chover, terra seca, tem também o canto. Daí eu canto duas a três vezes e canto, daí já choveu! Se choveu muito e não parou a chuva, tem também outro canto; (R.A.J.C., Entrevista. T.I.P., 29 OUT 16)

Com a *Takua* que toca o solo com firmeza em movimentos suaves conduzidos verticalmente pelas calejadas mãos que trabalha a terra e faz primordialmente as atividades cotidianas ou com o *Mbaraka* que sinuosamente conduz melodiosamente o canto-dança, a mulher Kaiowa se torna imbatível e poderosa e seus encantos místicos, são capazes de atrair benevolências ou afastar coisas malignas e perigosas.

Seu ofício, assim como os de todos os líderes religiosos de sua etnia, é herdado, mediante a concessão das divindades e o trabalho de seus parentes de idade mais avançada, que transmitem o que aprenderam de seus antepassados e assim por diante.

Relacionado a sua experiência de vida e como recebeu o ofício das mãos de sua mãe, ela me fala sobre como aprendeu a cantar, rezar, dançar, realizar as tarefas de casa e outras do dia-a-dia, nunca se esquecendo de realizar e participar de suas atividades ligadas às práticas coletivas sociais e ou domésticas. “Eu aprendia tudo da minha mãe; agora minha mãe já está velhinha. Ela não aguentava mais rezar: ela já está velhinha. Por isso que minha mãe passou tudo a reza dela para mim. Eu toda a noite rezava; não era a noite inteira: eu rezava até oito horas da noite.” (IBIDEM)

As constantes atividades exercidas nos processos ligados às práticas religiosas e rituais capacitam os Kaiowa na ação de transmissão dos ofícios que aprenderam ao longo do tempo de seus antepassados e contribui para que os mais jovens possam buscar vivenciar essa experiência rica e necessária à manutenção do *ñande Reko*, autêntico modo de ser, do seu povo.

2.3 Substância do corpo e para o corpo e da alma e para a alma

Considerando que o milho é uma pessoa conforme os relatos inerentes à cosmologia e imaginário Kaiowa, ousamos também atribuir sentido dual à substância que a partir dele é produzida e que serve de alimento para o corpo e para a alma indígena. Sua essência é contemplada por essa simbologia que concebe necessária

condição a vida cotidiana do grupo e que sem essa existência física do fruto da terra e do que ele pode oferecê-los, a fatalidade da extinção terrena alcançaria os indígenas.

Na execução dos diversos cantos componentes do processo ritual do *Avatikyry* podemos observar o tratamento que é dado ao milho e do seu corpo sagrado; também nestes notamos que são pronunciadas palavras sagradas direcionadas ao dono do ser do milho, para que este conceda as substâncias espirituais necessárias aos Kaiowa que vivem no plano terreno, para que seus “frágeis corpos humanos” se revistam com seu poder mágico e assim não sejam acometidos aos males diversos existentes no mundo e que possam se aproximar deles. A passagem do canto do ritual do *Ogueroata*, descrita abaixo, demonstra essa súplica às divindades conectadas ao milho sagrado:

Itymbýra Jasuka
Che mbojegua, che rojeroky
Itymbýra Jasuka
Che mbojegua, che mbojegua

Renovação proposta por *Jasuka*
Me decora, me faz dançar
Broto terno de *Jasuka*
Me decora, me decora.²⁷

Atinente aos conhecimentos tradicionais e sua práxis que concebe os saberes herdados, acumulados e aperfeiçoados perante a linha do tempo, apresentamos alguns apontamentos inerentes a uma das substâncias pertencentes aos elementos necessários à realização do processo ritual do *Avatikyry*: a *Chicha*²⁸.

O *Kaguí* ou *chicha* como é pronunciado o nome da substância líquida que é produzida pelas mulheres indígenas para ser oferecida a *Jakairá*, dono do modo de ser do milho, na realização do ritual do *Avatikyry*, pode ser considerado um elemento místico carregado de potência espiritual incorporado em um sistema de símbolos que interagem com a vivência entre os vivos e os “mortos”, ou, melhor dizendo, entre os vivos deste plano terrestre e os vivos do plano celeste e espiritual.

Ao mesmo instante em que é alimento essencial ao corpo e definido por substância material é manipulada, mediante a realização do canto-dança e transformada em substância espiritual, que por meio de seu consumo intervalados é capaz de conectar os humanos a outros seres cosmológicos para que haja uma perfeita comunicação entre eles.

²⁷ Descrição realizada por CHAMORRO (1995, p.79).

²⁸ A confecção dessa substância para o ritual em que participamos será detalhada no Capítulo 3.

Seu poder “mágico” confere ao religioso que a consome a plenitude corporal e espiritual, que o faz aguçar os sentidos e o eleva a uma perfeita comunhão dual com as divindades ao mesmo instante que alimenta o seu corpo físico.

No trabalho etnográfico de Izaque João a *chicha* é elevada ao status de substância necessária ao *xamã* e à sua prática – assim como o sangue é essencial pela função singular de carregar os nutrientes necessários a vida de todos os seres humanos – para que este aperfeiçoe o seu poder e nesse sentido, possa fazer com que sua oração seja tornada perfeita conforme os ensinamentos herdados e como a divindade lhe atribuiu que seja feito, servindo também como elo entre homens e divindades:

[...] inúmeras vezes os xamãs afirmaram que a força de canto do *jerosy puku* exercita as palavras, as quais exaltam o tratamento de respeito, como se tivessem se comunicando com a linguagem do próprio *Jakaira*. Esta linguagem é incorporada pelo *xamã*, através da *xíxa* (bebida fermentada produzida de milho branco), que lhe indica o caminho para chegar ao lugar específico onde se encontra a divindade *Jakaira*, com quem interage, dialogando e negociando diversas situações favoráveis ao mundo real. (IZAQUE JOÃO, 2011, p.14-15)

Além de a substância ser constituída e beneficiada a partir das sementes do milho *Saboró*, a *Chicha* também pode ser produzida com a utilização de outros vegetais como a batata doce e mandioca, conforme nos expõe o jovem aprendiz de *xamã*, Germano Lima.

Os *modos* de fazer somados ao lapso temporal *quando* e ao *como* fazer, englobam um sistema de conhecimentos que fazem parte de uma gama específica de atividades realizadas por pessoas escolhidas pelas divindades e delegadas pela comunidade, levando em consideração que, certas tarefas são especiais e perigosas, necessitam de perícia e precisão na sua execução.

2.4 “Eficácia Simbólica Kaiowa”

As práticas realizadas pelos líderes religiosos – os kaiowa não diferem de outros povos nesse sentido – são postas a prova constantemente, seja em seu cotidiano, quando os mesmos são observados pelos habitantes da comunidade que o seguem atentamente por vezes para tentar observar algo acontecer de “mágico” em suas ações ou em momentos especiais de cunho ritualístico, onde os seus conhecimentos e performances são sublimes e devem ser expostos à coletividade.

Tratando-se especificamente da TIP esse ensejo coletivo data de muito cedo a sua existência como comunidade; observamos nos relatos descritos por outros autores que nos indicam que de uma maneira ou de outra, sempre foi esperado um “sinal”, um “contato”, algo que pudesse surpreender os indígenas e atestar que o seu povo é escolhido pelas divindades, as quais são cultuadas e mantenham contato permanente por meio das atividades praticadas pelos líderes religiosos, que executam sua prática “mágica” em favor da comunidade.

Esperam que o rezador faça coisas sobrenaturais para confirmar a comunicação do povo com as divindades e que esta permaneça; este indício indica que as divindades os estão protegendo, escutando suas preces e aceitando suas oferendas sagradas.

As palavras ditas por Lauro Conciância e transcritas por MACIEL (2012:97) tratando sobre o início da empreitada guiada por Chiquito Pedro em Panambizinho nos mostra esse sentimento de desconfiança que é desmistificado pela eficácia do *xamã* e certificado pela sua prática e como o povo é envolvido nesse contexto mágico em que a religiosidade fala mais alto do que tudo:

No início da década de 1910, Chiquito Pedro chegou à região de Panambi com cerca de vinte a trinta pessoas, querendo um lugar para morar, ou melhor, fundar um *tekoha*; rezou três dias sem parar e recebeu a resposta divina quanto ao local onde é hoje a Terra Indígena Panambizinho, sabendo que existia uma baixada sem água. Passou a notícia aos parentes de que aquele local passaria a ser aldeia onde iriam construir a casa para morar. Os parentes não concordaram porque não existia água, ele pediu para que rezassem no local durante dois dias. Terminado o tempo da reza, enviou pessoas para ver a baixada, e logo estas voltaram para dar a notícia de que havia surgido uma grande mina. Isso confirma o sinal que Pa’i Chiquito esperava e o *tekoha* foi levantado no local. (MACIEL, 2012, p.97)

Segundo a autora nos menciona, o local onde foi “criada” a mina é um lugar de culto sagrado pelos moradores do *Tekoha* e espécie de altar para os *xamãs* que conseguem enxergar cruzeiros expostos no lugar.

Referente à prática ritual no que ditam às tradições religiosas dos índios Kaiowa, confirmado pelo discurso de alguns dos habitantes da TIP, o *xamã* responsável por conduzir o ritual do *Avatikyry* – uma cerimônia ritual de extrema importância como dito anteriormente pela sua simbologia e significação para os Kaiowa de Panambizinho – deve, antes de qualquer coisa, ser um religioso bem experimentado e que tenha total domínio de suas práticas.

Para chegar a esse estágio deverá preencher atributos inerentes a sua função e para isso necessita também da aprovação da comunidade e das divindades, além de acreditar que é capaz de fazê-lo.

O rezador que ministrou a liturgia no primeiro dia do *Avatikyry* foi um *xamã* bastante conhecido e respeitado entre os Kaiowa, não apenas da TIP, mas também de outras T.I.; é chamado pelo codinome de Luis *rezador* (também chamado por outros indígenas de *pajé*, *cacique*, *xamã* e *Ñanderu*).

Quando o xamã se fez presente para o primeiro ato do ritual na sexta-feira, as pessoas que participariam logo após da cerimônia, o olharam com profunda admiração, não apenas por saberem que ele conduzirá um dos rituais religiosos mais importantes para a existência do povo Kaiowa e assim dará continuidade as suas tradições religiosas e sociais, mas acima de tudo, por terem plena consciência da amplitude de seu poder e a certeza que ele o demonstrará como nenhum outro, com tamanha precisão e presteza, assim como herdara de seus antepassados, pois, nesse momento, apenas ele tem todas as condições de aplicar seus conhecimentos sacerdotais.

Na condução do ritual do *Avatikyry*, entre outras imposições e empreitadas, tem para o xamã a importante tarefa de fazer existir um canal de comunicação entre ele e o povo com as divindades e é por meio dessa ação que ele irá demonstrar o seu prestígio, intensificar sua experiência relativa aos conhecimentos tradicionais confiados a ele por seus antepassados e pela comunidade da qual ele lidera religiosamente e, sobretudo, pelo respeito imposto ao seu poder místico que é concentrado em suas mãos; a exposição desse poder o credita para ter autoridade a qual é experimentada pela eficácia que é demonstrada perante o seu povo.

Como bem nos aponta CHAMORRO (1995) em seu trabalho etnográfico junto aos Kaiowa de Panambizinho, o líder religioso é multifuncional e tem em suas mãos, além de suas várias funções, a difícil tarefa de conter as crises provocadas mediante o desenvolvimento do ritual de batismo do milho novo.

Además de la actuación en las grandes fiestas, ocasión en que aparece todo el prestigio de esos rezadores, el rol de los líderes religiosos incluye bautizar a las criaturas, revelarles su nombre divino, su verdadero sonido, o sea, pronunciación de su nombre (*itupäréry*). También a ellos cabe estar presentes con sus rezos en la crisis de la vida (*jekoaku*) y en las enfermedades de las personas, que para los Kaiová consisten básicamente en una crisis del nombre. (IDEM, p.57)

É importante dentro desse contexto no qual se conectam o sagrado e profano, que o religioso apresente em eventos específicos como o rito em questão, a importância do fazer e do participar do ritual para a perpetuação do bem viver da comunidade, porém, sem que execute ou se apresente de maneira eficaz os ritos, invocações e demais elementos que fazem parte do conjunto ritual, as pessoas não irão mais ter confiança ou ânimo para estarem presentes em tais eventos e executem as práticas. O sacerdote não agindo dessa maneira, contribuirá para que os indígenas estejam fadados à desesperança e embebedos ao descrédito de suas tradições religiosas.

Estas condições e performances rituais atribuídas ao poder xamânico fazem parte de um conjunto de elementos que unidos legitima a autoridade do religioso, implicando na crença de seus poderes mágicos e de sua exposição pela consciência individual e pela coletividade.²⁹

No momento em que realiza os elementos tradicionais inerentes ao canto-dança em um sistema que engloba a efetiva repetição movimentos corporais dos quais são executados por vários anos e por diferentes atores rituais, o xamã trabalha com efetivo controle de sua prática e concentração a *sua verdade* não se contentando apenas “em reproduzir ou representar mimicamente certos acontecimentos; ele os revive efetivamente em toda sua vivacidade, originalidade e violência.” (LÉVI-STRAUSS, p.209).

No segundo dia o xamã foi recepcionado de maneira especial pela *Ñandesy* Roseli que o aguardava em frente ao caminho dos *yvyra'i*. Logo após este ritual de recepção, fui ao seu encontro e conversava com ele sobre a importância do ritual para a comunidade e sobre assuntos inerentes a sua função. Em um de seus relatos, ele me indica a importância de ser xamã e como se chega a ser um; segundo ele, tem pessoas que “não servem para o ofício, mesmo que passem por todo um processo específico para tal”.

Segundo ele muitos indígenas não teriam a menor vocação para ser *xamã* por não ter recebido das divindades os elementos necessários a realizar as práticas inerentes a essa função e também devido à vida que levam, pois o xamã nos indica – e como pude observar pelo pouco contato que tive com os líderes religiosos – que os Kaiowa delegados ao ofício sagrado seguem preceitos diferenciados dos outros de sua

²⁹ No tocante a teoria antropológica referente a este processo de confirmação de poderes mágico-religiosos perante a consciência individual e coletiva, ver LÉVI-STRAUSS (1967:194, 207).

comunidade, com o intuito de praticarem as atividades rituais a que são incumbidas a eles.

2.5 A linguagem Kaiowa e o sistema simbólico

A prática constante dos conhecimentos tradicionais é constituída – entre outros elementos e ações – e expressa por meio da fala materna entre os Kaiowa de Panambizinho e condiz em componente primaz de um complexo sistema simbólico que tem por uma de suas finalidades, a preservação da língua Guarani herdada dos Kaiowa históricos e transmitida entre os índios Kaiowa pelos tempos.

Esse sistema comunicativo é composto por signos e códigos que expressam muito além do que o simples conjugado formado por letras soltas e palavras que unidas em sentido, determinam um idioma: a salvaguarda da palavra Kaiowa, pronunciada pelos antepassados *históricos* e transmitida hoje, transpassa o simbolismo da comunicação entre pessoas de mesmo entendimento, mais do que isso, simboliza uma condição de resistência e chega ao entendimento da necessidade vital do corpo social como uma indicação de pertencimento e subsistência frente às diversas mazelas e consequências proporcionadas pelo contato interétnico.

Em todos os momentos observados na pesquisa de campo, os Kaiowa de Panambizinho dialogavam em seu idioma, normalmente, indicando que a preocupação com a perpetuação da língua Guarani é constante e faz parte da experiência cotidiana do grupo.

Por toda a realização do Ritual do *Avatikyry*, mesmo nos momentos de intervalo onde se é consumido o *Kagiii*, a língua materna é pronunciada; em outros locais fora da casa de reza, os Kaiowa também se comunicam apenas na linguagem nativa.

Entende-se que esta procura em manter a tradicionalidade do grupo social por meio da linguagem expressa o simbolismo de que, quando estão falando em sua língua materna, são todos membros de uma comunidade e tendem a ter a mesma identidade coletiva.

Desde os anciões até aos mais jovens, incluindo as crianças, falam em sua língua e procuram estar sempre em comunicação permanente, para que o idioma não seja esquecido.

A sequência desse sistema de proteção identitária, que conecta sentimentos, importa sensações comunitárias de pertencimento social, político, religioso, é fundamental para a existência constituída do grupo social; a junção dos conhecimentos tradicionais incorporando signos presentes nos contextos sociais urbanos não pertencentes à tradição indígena Kaiowa, faz com que estes se reconheçam e sejam reconhecidos como comunidade que tem os mesmos ensejos e necessidades também na atualidade e não fiquem isolados.

Essa ação de transmissão de conhecimentos tradicionais, como os Kaiowa realizam por meio da utilização cotidiana da linguagem e seu sistema simbólico, os caracterizam singularmente e nos conduzem a entender que “a tradicionalidade de um grupo não se mede, com efeito, pela vigência de sua antiga indumentária, de suas técnicas agrícolas, de suas casas, mas sim no “uso” que ele faz das velhas categorias como princípios organizadores da realidade vivida, por inesperada que ela seja. Para tanto, a conservação da língua parece ser de suma importância, já que ela encerra e expressa o sistema simbólico.” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p.5)

Apesar de utilizarem a linguagem nativa³⁰ constantemente entre eles, os Kaiowa de Panambizinho, sabedores que existem os pesquisadores não indígenas – como no meu caso – que não são conhecedores do idioma que eles proferem, utilizam termos conhecidos pela nossa lógica para explicar situações e aplicar analogias a termos, expressões, imaginários e práticas realizadas por eles.

Um exemplo prático dessa afirmativa foi exposto pela *Nandesy Roseli* para me explicar a comunicação dos rezadores com as divindades e como são entendidos por eles os sinais que por elas e outros religiosos são transmitidos.

Esse auxílio que é prestado voluntariamente pelos Kaiowa – pois entendemos que seria fácil ela não querer falar conosco em nossa língua materna e falar apenas em seu idioma, como o fazem outros povos e nações – nos demonstra mais uma vez como o grupo, apesar de todas as dificuldades, encontra maneiras de resistirem e dinamizar sua experiência de vida.

³⁰ Há um entendimento entre alguns teóricos que estudam os Guarani / Kaiowa, que a linguagem proferida pelos indígenas habitantes de Panambizinho é diferente da língua falada pelos Kaiowa residentes em outras comunidades. Além das terminologias e sentido atribuídos aos termos, eles seriam possuidores de elementos componentes de uma espécie de código secreto, do qual, seria compartilhado apenas por eles, mais especificamente, por xamãs e rezadores.

Capítulo 3 – O ritual de Batismo do milho *Saboró* – “*Avatikyry*”

Introdução

A organização social Kaiowa está intimamente conectada ao processo evolutivo do milho e a religiosidade do grupo nos traduz esse sentimento de pertença da planta no seio da comunidade que figura como um ser humano que é para os indígenas.

O intuito em apresentar o ritual do Batismo do Milho Novo, *Avatikyry*, condiz nesse ensejo de analisar como este poderoso alimento corporal, necessário a vida para tantos povos, em especial os ameríndios, é tão cultuado pelos Kaiowa habitantes da Terra Indígena de Panambizinho (TIP) e como seu desenvolvimento evolutivo entrelaça relações entre planos físicos e espirituais, entre fé e prática.

Lembrando que o principal objetivo nesse trabalho acadêmico é o de apoiar-se em um movimento que auxilia os kaiowa na luta incessante e cotidiana de resistirem perante aos desafios a eles impostos e que os qualificam como sujeitos históricos capazes de se dinamizar e perpetuar suas tradições perante os tempos e contextos históricos que surgem e que venham a surgir.

No presente capítulo apresentamos a etnografia da prática do processo ritual do *Avatikyry*, que por nós foi observada, e os principais elementos que compõem esse processo, perpassando por contextos e imaginários que vão desde as performances intrínsecas ao rito litúrgico aos instrumentos, vestimentas, rezas, cantos e danças, e suas funcionalidades específicas; neste texto expomos as observações realizadas em campo, as análises e considerações que colocam frente a frente teoria x prática rituais.

Nesse íterim elenco alguns apontamentos sobre a problematização etimológica dos termos utilizados para denominar o ritual e suas significações; a preparação pertinente ao processo evolutivo do milho – elemento central do ritual – e a cerimônia de batismo; a conexão do povo com o solo sagrado e com o alimento (espiritual e corporal); elementos que fazem parte do conjunto ritual, desde a indumentária aos objetos sagrados e as substâncias que fazem parte do rito litúrgico; comparações entre práticas rituais atuais e as que foram descritas em tempos passados; apontamentos sobre as relações sociais entre as divindades e os Kaiowa e observações inerentes à eficácia simbólica do xamã e como este demonstra sua prática singular e se faz respeitado entre os demais habitantes da TIP; finalizando com a descrição da cerimônia e entendimentos sobre a prática ritual entre os interlocutores.

3.1 *Avatikyry* ou *Jerosy Puku*? – problematização etimológica: dimensão teórica x dimensão prática (o que dizem os não indígenas e indígenas?)

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, surge uma questão da qual não percebi de início, principalmente diante do fato de não ter encontrado divergências entre os autores estudados no tocante a etimologia dos termos que constituem o processo ritual em questão.

Iniciado os trabalhos de observação direta e participante, entre outras atividades, e tendo aprofundado o campo bibliográfico, algo de novo e problemático, para melhor dizer “desafiador” para mim como pesquisador iniciante da cultura kaiowa, começa a se apresentar e logo começo a compreender que algumas denominações empregadas pelos autores *não indígenas* para caracterizar e denominar alguns elementos componentes do processo ritual do Batismo do milho novo – inclusive o próprio nome e classificação do evento, ora classificado como ritual, outrora como festa, entre outras denominações – não é a mesma utilizada pelos índios Kaiowa, que em alguns casos, também divergem sobre a denominação dos termos.

Entendendo que há um processo corrente e permanente de dinamização histórica do povo Kaiowa e de sua cultura, ressignificando elementos, práticas e sujeitos, este movimento por nós é compreendido como razoavelmente normal.

O termo que utilizo para o desenvolvimento dessa pesquisa é *Avatikyry*, por ser o que é denominado pelos autores dos quais construí meu embasamento teórico, para só então, iniciar a pesquisa de campo propriamente dita.

Mesmo antes de entrar na TIP para iniciar minhas atividades, ao participar do II Seminário de Etnologia Indígena, no Grupo de Trabalho 6 *Religiões*, onde realizei uma apresentação inerente ao trabalho de pesquisa sobre o Ritual em questão, ao final da fala, fui interpelado pelo Professor Izaque João, mediador dos debates, que teceu algumas palavras sobre minha apresentação e em meio a sua fala me disse que “esse não é o nome verdadeiro do ritual e sim *Jerosy Puku*”. Diante dessa afirmativa, comecei a problematizar a questão da etimologia do termo e sua significação.

Tinha em mente que só poderia entender e descrever os sentidos que envolvem esse processo ritualístico, colocando de um lado os apontamentos teóricos estudados anteriormente versus a dimensão realizada na prática, por meio de relatos de indígenas Kaiowa que participam da Festa e dos apontamentos realizados em meio a uma descrição densa consequente de uma observação participante.

Segundo os apontamentos realizados por MELIÁ (1976) o processo da colheita do milho branco, *avati moroti*, é realizado entre os meses de novembro - precisamente a partir da segunda quinzena - a janeiro; este período é denominado pela palavra *Avatiky*, que condiz em um importante marcador temporal do calendário agrícola dos Kaiowa.

Em sua descrição Meliá nos diz que a época do *avatiky* é um tempo festivo (*Arete*) em que a comunidade se reúne para celebrar o *Avatikyry* e se dá os convites para celebrar a nova colheita e proceder ao consumo da *chicha*. Neste significativo ritual que reúne a comunidade para celebrar o fruto da terra, “abunda la comida, que facilita la extension de la vida social (*ñombory, mitãka’u, aty*, etc.) y los viajes. (IDEM, p. 207-208).

Para o autor, o *Avatikyry* é seguramente “la celebración en la que más marcadamente se da la interrelación entre organización socio-económica y religión.” (IDEM, p. 241).

Sua afirmativa se dá por conta da divisão do rito litúrgico do processo ritual – dividido entre três noites – que transfere importância ligada a religiosidade e ao período das rezas, onde a comunicação com as divindades ocorre de maneira mais acentuada; estes elementos são concentrados no primeiro dia. No segundo momento, a religiosidade dá lugar ao profano, pela intensa diversão e comemoração da coletividade pela dádiva do alimento sagrado e a união harmônica da comunidade.

Nos trabalhos conduzidos pela pesquisadora Graciela Chamorro e descritos na obra *Kurusu ñe’ëngatu – palabras que La historia no podría olvidar* (1995) o termo *Avatikyry* possui vários significados em diferentes sentidos; “*Avatiky* es el choclo. *Avatikyry* es la hecha del choclo lo mismo que el nombre de la fiesta que se celebra para ‘bautizar’ la nueva cosecha de maíz.” Ela também nos diz que perante a ideia de *batismo*, neste contexto específico de uma nova colheita do milho, originou-se uma expressão híbrida – *Jakaira Patiza* ou batismo de *Jakaira* – que aproximaria o sentido como sinônimo do termo *Avatikyry*.

Além de constituir-se no termo dado à festa do milho novo, segundo CHAMORRO (1990:231) a expressão também designa indicador de temporalidade: *Avatikyry* é “la duración de un año; es el espacio comprendido entre *itymby* (nacer) y *hi’aju* (madurar) del maíz.

Na concepção de PEREIRA (2004:262) o imaginário social kaiowa aparece associado ao cultivo do milho que para eles, designa a representação simbólica do modo

de ser sagrado. Os eventos cerimoniais que exaltam culto particular a esse alimento fazem parte do corpo social que define a identidade do grupo, o seu *ethos*.

A importância dada ao milho é traduzida para além de nossa compreensão lógica, pois, neste caso específico, a planta é considerada uma pessoa e como as outras, participa de todo o sistema organizacional Kaiowa e impensável seria que ela não existisse mais e sendo assim, deve ser preservado e cultuado para que esteja permanentemente presente, não apenas para servir de alimento físico, mas também, espiritual.

No tocante ao ritual de batismo do milho branco, o autor também intitula o evento como sendo o *Avatikyry* e de modo similar aos demais, transfere singularidade e importância a sua realização, pois significa muito mais do que uma festa que celebra uma colheita.

A época de seu amadurecimento é oportunidade para a realização do *avatikyry*, ritual de grande importância para o estabelecimento e reprodução das redes de relações de alianças entre parentelas. Entre os Kaiowá, os xamãs celebrantes do *kunumi pepy* (ritual de perfuração do lábio dos meninos pré-púberes) tratam metaforicamente os meninos que passarão pela iniciação como plantas, enquanto no *avatikyry* o milho é tratado como se fosse uma criatura humana (PEREIRA, 2004, p.262)

Expondo a importância dos conhecimentos tradicionais e como a memória coletiva pode auxiliar um povo, como o Kaiowa, a caminhar lucidamente em busca de alcançar os seus objetivos, Nely Aparecida Maciel nos fala sobre o exemplo de sobriedade e sapiência de Dona Arda Conciância, importante rezadora da comunidade de Panambizinho que atua como benzedeira e cura de doenças, também na prescrição de remédios.

Neste momento ela cita a participação da *Ñandesy* no ritual que denomina ser o *Avati kyry*. Segundo a autora “durante as festas que se pôde participar nos dias de campo, como a do *Avati kyry*, batismo do milho, que acontece todos os anos de janeiro a março, quando o milho começa a amadurecer, ela se destaca dando início a várias rezas.” (MACIEL, 2012, p.100)

Diferentemente do posicionamento dos autores acima citados, segundo a pesquisa conduzida e problematizada por IZAQUE JOÃO (2011), respeitado intelectual indígena pertencente à etnia Kaiowa, *Avati kyry* é o milho verde e a correlação do significado do termo dado a festa do batismo do milho novo seria uma *criação* dos pesquisadores não indígenas. Para ele o nome do ritual seria *Jerosy Puku*, o mesmo termo em Kaiowa

empregado para denominar o canto largo ou longo, utilizado em outros rituais importantes como o *Kunumi Pepy*.

Mesmo discordando da denominação do termo, o autor se posiciona como os demais intelectuais em defesa da prática ritual do batismo do milho e indica a importância e relevância do evento para a vida dos Kaiowa.

No entendimento dos Kaiowá, este ritual é de grande importância para a continuidade da produção do milho saboró e de todos os produtos agrícolas por eles cultivados tradicionalmente. Por meio deste ritual, o milho se torna apto para ser consumido socialmente, também servindo como forma de reafirmação do modo de ser kaiowá e para o fortalecimento das relações sociais entre membros de uma mesma comunidade e aliados de outras comunidades indígenas. Além disso, também serve para a reprodução física dos Kaiowá, sobretudo no sentido de perpetuar a continuidade do povo e o nascimento de crianças sem qualquer tipo de anomalia, e para manter o equilíbrio de elementos climáticos, como a chuva, imprescindível para as práticas agrícolas tradicionais [...] Portanto, o batismo do milho saboró, na sociedade Kaiowá, é considerado como *mborahéi puku itymby rete rehegua*, isto é, o canto longo do corpo dos produtos agrícolas. (IZAQUE JOÃO, 2011, p.10-13)

Os relatos reunidos entre os índios Kaiowa residentes em Panambizinho e outros Kaiowa (moradores de outros *Tekoha*, como o *xamã* Jairo Barbosa, também conhecido como Luis *rezador*³¹ e o Pajé Olímpio que vivem no *Tekoha* Laranjeira no município de Rio Brillhante) corroboram com a versão de Izaque João: “todos na atualidade” falam do ritual como sendo o *Jerosy Puku*.

O jovem *yvyra'ija*, auxiliar de rezador, Germano Lima, em um dos momentos de pausa do ritual, nos explica os significados do ritual do *Jerosy Puku*, que em sua compreensão é o evento mais importante entre os Kaiowa na atualidade. Também nos expõe sobre seus ensejos em participar efetivamente dos rituais praticados pelos indígenas pertencentes ao seu grupo étnico; “participar de nossos rituais é uma forma de resistir e demonstrar nossa cultura, além de perpetuar as tradições e conhecimentos herdados dos nossos antepassados”.

Ainda segundo ele, a festividade é realizada desde muito tempo pela tradição indígena kaiowa; é uma celebração que ocorre no encerramento do período em que o milho *Saboró* encontra-se em processo de amadurecimento e está apto a ser colhido. O alimento é consagrado para ser consumido durante o longo do ano. Conforme sua

³¹ Em um momento mais isolado, no segundo dia, minutos antes de iniciar o ritual do *Guahu*, o *xamã* me relata sobre sua experiência de vida entre o seu povo e declara o sentido do ritual para ele: “[...] Eu tive falando sobre esse batismo. Sabe como é que eu chamo, sabe como é que é esse batismo Raul? É *nimongarai*.” (J.B., entrevista, 11/03/17).

explicação sobre o ritual, “a cerimônia é sistemática e os seus passos devem ser seguidos atentamente para que tudo ocorra conforme agrada as divindades”.

O *Jerosy Puku* é um ritual sagrado que serve para agradecer aos deuses; o *jerosy* acontece uma vez por ano depois do período em que já está bom para colher. A plantação do milho acontece no mês de agosto ou setembro e o ritual acontece desde o plantio do milho e ocorre para que ele venha nascer e crescer bem. Para o milho amadurecer leva seis meses e já está bom para fazer *xixa* [...] o ritual começa antes do pôr do sol e termina às 06h00min da manhã. Neste ritual o rezador reza agradecendo vários tipos de deuses, sendo que, também tem regras e estas devem ser respeitadas e ao terminar o ritual todas as pessoas que tiverem no *Jerosy* devem fazer o *JEHOVASÁ* para ganhar uma bênção. À tarde chegam os Kaiowa para se prepararem o *Guahu* e o *Guachire*. (G.L.A., entrevista, 10/03/17, TIP)

Não apenas o milho sagrado é consagrado e abençoado, mas, também, todos os alimentos conectados ao solo, pois estes estão intimamente conectados ao milho e ao solo que o abriga.

Referente à denominação utilizada no ritual, a própria Nandesy Roseli Concianga e seu marido, em seus relatos e conversas, confirmam a nomenclatura utilizada por vários Kaiowa como sendo o *Jerosy Puku*.

Observamos no desenvolver de nossa pesquisa que o ritual também aparece com uma denominação divergente das duas apontadas, porém, exprime o mesmo significado utilizado pelos autores acima citados para registrarem o batismo do milho novo – *Avatikyry*.

Anteriormente em pesquisas realizadas junto aos Kaiowa, SCHADEN (1969:128) nos evidencia passagens de uma festa em que participara e descreveu como sendo o *nimongaraí avati*, que era realizado na época do milho verde. Em suas palavras o ritual é importante para a união e harmonia da coletividade e que sem ele o grupo se dispersa e não se atem a preservar a tradição herdada. Para ele, segundo suas observações, o *nimongaraí* é

[...] indispensável para que haja, durante o ano, as condições de clima requeridas para a lavoura, “para não ter seca, nem muita chuva, nem muito calor, nem muito frio, para não dar pragas nas plantações” [...] Dizem que as cerimônias têm por objetivo pedir a ajuda das divindades e dos demais espíritos, que no Além, por sua vez, “crismando-se todos”, as realizam para enviar auxílio aos homens cá na terra. Mas reconhecem-lhes, além disso, uma função bem mais importante, esta de natureza social: o *nimongaraí* é uma festa de confraternização, amizade e concórdia, em que se esquecem os mal-entendidos e as malquerenças [...] se trata de “alegrar” os deuses e os bons espíritos. (SCHADEN, 1969, p. 129)

O que se pode concluir diante das análises realizadas, e o que foi debatido por mim junto aos interlocutores privilegiados, é que foram várias as denominações utilizadas pelos pesquisadores que se dedicam a estudar a experiência de vida dos índios Kaiowa, porém, os mesmos direcionam-se para um mesmo sentido e significação ritual, e que o que mais importa na visão dos Kaiowa é a perpetuação da prática ritual e a transmissão dos conhecimentos tradicionais pelas gerações que hão de vir, para que o grupo continue a sua busca incessante pela *yvy marane 'y*, a terra sem males, renovada pelo bem viver.

3.2 A preparação

O ritual do *Avatikyry* condiz em um complexo conjunto ritual que tem início muito tempo antes do mesmo ser realizado; a mais pura expressão do riquíssimo imaginário componente da experiência vivida pelos Kaiowa ultrapassa os limites da lógica em que os *não* indígenas experienciam.

Suas práticas simbolizam a experiência dinamizada de sujeitos históricos dispostos em uma teia de contextos socializados em prol da perpetuação dos ensinamentos herdados e conseqüentemente, a transmissão para o bem viver da comunidade Kaiowa.

Neste imaginário cosmológico, estão dispostos importantes elementos que em sintonia e consonância de serem perfeitamente trabalhados, serão fundamentais para que tudo ocorra como esperado e desejado, transformando-se em produto concreto de um projeto que é idealizado ano a ano e que incorpora vários sentidos, sejam de ordem social, política, religiosa, cultural ou mesmo material.

Nesta complexa rede, ou podemos dizer, “perfeita engrenagem”, o que importa é que nada falte, seja esquecido ou até mesmo seja feito de modo diferente do que se preconizam as tradições dos antigos rezadores e anciões Kaiowa, pois sendo assim, o que está intrínseco e ligado ao evento ritual, tende a ser prejudicado ou até mesmo não acontecer.

No processo preparatório do ritual, tudo tem sua devida importância, momento certo de acontecer e significado de coexistência para que em perfeita harmonia entrelacem sentidos e simbologias e formem um corpo perfeito que poderá ser exposto e

“adorado” por ocasião da execução do ritual; desde as rezas que serão proferidas – nos momentos específicos – e como estas serão e por quem (de direito).

O momento da escolha das sementes que serão depositadas ao solo, a escolha do solo e como será trabalhado posteriormente; as condições climáticas aceitáveis – seguidas pelo seu calendário agrícola e somadas aos conhecimentos tradicionais inerentes a essa prática milenar – para que a planta cresça, floresça e dê frutos saudáveis.

3.2.1 A sacralidade conectada ao chão e que conecta o povo: As divindades (os Jara) e o imaginário social Kaiowa

La conservación del mundo consistirá consecuentemente en mantener viva y actual esa liturgia. Cantar y rezar, teniendo el bastón ritual apoyado en el suelo, es sostener el mundo y fundarlo nueva y continuamente. Dejar de rezar y descuidar el ritual es como quitarle a la tierra su propio soporte, provocando su inestabilidad y su eminente destrucción. La tierra guaraní, sin embargo, se ordena y se “cosmiza”, no en función de un templo ni de un lugar sagrado, sino en relación con el canto y la fiesta, contexto sacramental de la palabra y del gesto ritual: ahora bien, la fiesta es también, y sobre todo, el sacramento del amor mutuo, la participación y la reciprocidad. (MELIÁ, 2008, p.102)

O solo da Terra Indígena de Panambizinho é considerado como parte significativa do simbolismo sagrado pelos índios Kaiowa desde os primórdios de sua constituição como comunidade constituída, como nos indica a *Nãndesy* Roseli quando nos fala e explica como o Chiquito *Pa’i* teve a iniciativa de fundar a comunidade.

Desde a primeira revelação concedida pelas divindades para a constituição do território a ser habitado pelo seu povo, o tempo certo, como seria realizada tal ação, as dificuldades, problemas a serem enfrentados, tudo fora designado e indicado ao *xamã*, o qual realizou com êxito tudo ao seu tempo e da melhor forma possível.

A pretensão em dirimir apontamentos que discutem as relações sociais entre os Kaiowa e as divindades tem por objetivo tentar compreender como é constituído o processo ritual do *Avatikyry* e como é explicitado o discurso por meio do imaginário dos indígenas referente à organização dessas relações; o ritual em questão, como nos indicam os interlocutores e corroboram as leituras, está embebido em uma esfera social e política de reciprocidade hierarquizada entre os humanos e os seres divinos

pertencentes à cosmologia Kaiowa explicita na comunicação entre ambos nos diversos eventos que ocorrem em seu ambiente.

A convivência cotidiana e a comunicação entre os seres terrenos e espirituais se faz necessária para que haja o equilíbrio cósmico e também para que, quando se ausentar desse plano terreno, o Kaiowa possa contemplar e viver em plenitude e harmonia.

Assim podemos pensar a existência de uma conjuntura infinita de que passa por uma continuidade e complementaridade cósmica, para além dessa realidade carnal e que não evidencia em fim, como nos apontam os relatos dos interlocutores.

Desse modo o estudo voltado para essas relações se faz primordial para entender como o processo ritual do *Avatikyry* está disposto e qual sua funcionalidade para a manutenção do bem viver da comunidade e do espaço físico e espiritual em que habitam.

O desenvolvimento do trabalho voltado às questões que compõem a religiosidade Kaiowa, mais precisamente, da comunicação e das relações sociais existentes entre eles e os seres não humanos, dos quais, são “invocadas” por eles na realização do ritual, e como essas fazem parte do conjunto ritual do *Avatikyry*, constitui em uma difícil realidade para quem está inserido em uma lógica cristã e que difere drasticamente do pensamento religioso indígena.

Nossa lógica, limitada algumas vezes, não nos deixa ampliar nosso entendimento para além do plano terreno e nos freia ao passo que não conseguimos alcançar o limiar de nossa existência; nesse sentido, a experiência ritualística Kaiowa nos demonstra que as fronteiras que constituem esse limiar entre o físico e o espiritual são menores quanto pensamos ser.

A complexidade e riqueza de sentidos e significados, expressados em símbolos difíceis de interpretar e compreender, nos remete a pensar na grandeza do desafio que se é construído ao abraçar tal empreitada; transpor barreiras pré-fabricadas com conceitos postulados e depois tentar decifrar códigos desconhecidos de nossa experiência, como a cosmologia Kaiowa: suas palavras e sentidos, diferentes nos impele a pensar que “tratar da cosmologia implica em abordar formulações altamente sofisticadas e complexas.” (PEREIRA, 2004, p. 236).

Na concepção religiosa Kaiowa aparece constantemente a sua relação intrínseca com os *Jara* - donos, com os quais são estabelecidas normas que regem sua organização

social, política, religiosa, entre outras, e que são os responsáveis pela existência e permanência de todas as coisas criadas, inclusive o homem.

Segundo SCHADEN (1969:106) essa “característica fundamental” percebida na religião Guarani, é partícipe de seu sistema social, pois possuem laços de parentesco e possuem determinadas funções e atributos específicos.

Em seu entendimento, os indígenas figuram a existência de uma verdadeira sociedade hierarquizada, com funções e características específicas, diversificando-se assim, entre eles e criado uma esfera sistêmica social e estrutural composta de níveis sociais e funcionais.

No imaginário Kaiowa aparece essa situação de multiplicidade de divindades e especificações entre elas em vários momentos da pesquisa de campo por mim realizada, como quando uma rezadora nos indica por meio de sua fala, a importância do milho *Saboró*, e sua diferença de outras espécies de milho: “o milho *Saboró* é complicado. Não é o milho amarelinho igual ao do branco, da semente; o milho *Saboró* é o milho do “Deus”: um deus como assim, *chicha*, um come pamonha também, igual a farinha, aqui eu chamo *rui*. Então, esse aí (*Saboró*) gosta muito lá no céu.” (R.A.J.C., entrevista, 29/10/16, TIP).

O que observamos mediante os relatos de nossos interlocutores, é que o nome de algumas divindades são pronunciadas com maior frequência pelos indígenas, como é o caso do termo *Ñanderu*, utilizado pelos Kaiowa para indicar o nosso pai, criador de todas as coisas, progenitor, hoje também pronunciado para denominar e caracterizar o *xamã* ou os xamãs que conduzem os eventos rituais mais importantes é indicado nas palavras da rezadora Roseli como o ser que “deixou de herança para Panambizinho a reza ao *Pa’i* Chiquito do qual a transmitiu a Paulito, este a Lauro Conciância e assim, sucessivamente, deixou muita história e ensinamento.” (IBIDEM).

Outra divindade é *Tekojára*, o dono do ser, possui ramificações no sentido as relações com outros seres específicos, como é exemplificado na divindade denominada de *Jakaira*, dono *do ser* do milho; em sua lógica, os Kaiowa atribuem a essa divindade uma personalidade especial da qual tem o poder de agir também como uma espécie de mensageiro e compartilha os ensejos de outras divindades em relação ao povo, informando, por meio do *xamã*, como nos foi relatado, o que querem que o povo “faça” e o que “não faça” para não desagradar aos deuses e assim atrair coisas ruins para a comunidade.

Jakaira é uma figura divina muito especial e tem simbologia direta com o ritual estudado. Essa situação específica implica a pensar a figura do milho Saboró constituído como uma pessoa, que tem características muito bem definidas e específicas, com um modo de ser único não apenas atribuindo função de ser um alimento físico, mais do que isso, o sentido sacro atribuído ao fruto como substância divina que agrada ao seu deus, configura-o como sacramento vivo também para o povo Kaiowa.

Sua celebração e culto rituais devem ser vivos como ele assim o é, e o é experimentado nessa condição singular e especial, porque o ritual do *Avatikyry* traduz importância simbólica espiritual e religiosa, tal como é um importante componente do corpo social Kaiowa.

A terra para os Kaiowa não se constitui apenas em território físico onde as pessoas estão dispersas e individualizadas, se agrupando em coletivos desordenados, não tendo íntima conexão com a mesma; mais do que essa condição, o solo é constituinte de um corpo cósmico enfeitado que deve viver em harmonia total entre o homem e a natureza e sua condição de fertilidade é capaz de indicar como uma sociedade ou grupo vive – no entendimento kaiowa – e é por essa relação demonstrada, entre habitantes deste e de outros planos e lógicas, em que a sacralidade é conectada e conecta seres e imaginários.

Segundo CHAMORRO (2008:164) os Kaiowa definem a terra como um corpo paramentado, enfeitado, e não apenas ela, mas, também os seres que a compõem; sua boa constituição, o bom crescimento e sua maturidade dependem dela e de como agem sobre e em favor para com ela. Desse modo cuidam da terra como se fosse um membro de sua parentela maior.

De modo repetitivo, em rituais como no *Avatikyry*, os Kaiowa suplicam a terra sagrada para que os “enfeitem”, os cubram de virtudes, assim como, aclamam a plenitude alcançada pelo milho branco, semente sagrada que traz bom augúrio e dá uma esperança de que os humanos também podem alcançar a plenitude tão desejada.

Todo esse especial culto a terra transfere importância singular para que os indígenas possam chegar ao ápice de seu crescimento espiritual celeste: a maturidade plena, o *aguyje*. Este ensejo é postado nas estrofes cantadas no canto-dança do *Jerosy Puku*, por ocasião do *Avatikyry*, como observamos abaixo:

Chembojegua Che Ru
Chembojegua
Chembojegua Che Ru

Me adorna meu pai
O grande pai do milho me adorna
Me adorna meu pai³²

³² Início do canto-dança do *Jerosy Puku*, conforme descrição realizada por CHAMORRO (1995:83).

É por meio da transmissão da palavra sagrada, onde a terra ocupa lugar especial, que os Kaiowa relembram sua origem, sua “palavra original”, onde se defrontam com o seu verdadeiro modo de ser Kaiowa.

Nesse momento de transmissão de conhecimentos tradicionais herdados de seus antepassados, que os indígenas “recebem mais enfeites” e assim prosseguem em sua caminhada terrena, até estarem plenos e maduros. Comparando essa situação ao ciclo agrícola do milho sagrado, a madurez das espigas deste seria a experiência de adquirir sapiência e grandeza de coração e estar assim pronto a servir de alimento a todos os seus irmãos e divindades.

Corroborando com as palavras dos interlocutores que privilegiam e endossam brilhantemente nossa pesquisa, o texto escrito anteriormente por MELIÁ (2008:103), nos indica que “La tierra buena, la que produce fiesta y palabra comunicada, es la misma que trae consigo la perfección y la plenitud: *aguyjé*. Tanto los frutos, que alcanzan su plena madurez, como las personas, que alcanzan la deseada perfección, tienen *aguyjé*.”.

Estas palavras de Bartomeu Meliá confirmam os relatos apontados pela liderança e alguns dos rezadores mais influentes da comunidade. A íntima conexão entre fruto, solo, pessoa, espírito, divindade, entre outros elementos, é construída em meio ao discurso e prática permanente de um povo que prima pelas suas tradições e que resiste frente a mudanças estruturais, sociais e políticas.

O discurso da liderança Kaiowa interliga elementos e sentimentos enraizados no imaginário e na prática ritual do grupo; o milho sagrado é alimento da alma da comunidade, assim como, do corpo humano e divino, tudo ao mesmo tempo e espaço e o funcionamento desse complexo sistema, faz girar o rotor que sustenta a comunidade Kaiowa de Panambizinho.

Para Valdomiro Aquino “o milho é vida” e é nele que é depositada toda uma condição de ser e existir kaiowa; quando direciona suas palavras quanto ao plantio e importância do milho *Saboró* para os indígenas habitantes em sua comunidade, ele nos diz que:

[...] o milho *Saboró* a gente planta. Para nós indígenas, a planta original é do pé: o milho *Saboró* é o original do pé, da planta do pé e sem ela, a planta não nos serve. Então pra servir (não convém plantar antes do milho branco qualquer tipo de milho para servir de alimento para os Kaiowa) tem que plantar primeiro a planta do milho *Saboró*. Sem ela, agente não vive. Para nós é muito importante a gente construir a planta: isso tudo daqui, tudo da planta, do milho *Saboró*. (V.A., entrevista, 29/10/16, TIP)

Quando ele nos diz que “tudo isso daqui é da planta” observamos o simbolismo sagrado que apresenta o respeito e a centralidade demonstrada ao milho branco, e o seu perfeito desenvolvimento, também é relacionado ao desenvolvimento da pessoa Kaiowa como um todo.

Além da sacralidade o simbolismo temporal se faz presente na fala da liderança da qual indica os elementos constituintes de um imaginário conectado a marcação de um tempo especial; este ponto também é observado nas etnografias desenvolvidas por MELIÁ (1975), CHAMORRO (1995), PEREIRA (2004) e IZAQUE JOÃO (2011) e em diferentes momentos de suas pesquisas ao longo dos anos. O ano inicia com a preparação do solo para receber as sementes do alimento sagrado e termina relativo ao término do processo evolutivo do milho, quando este amadurece e está apto a ser colhido e retirado da terra.

A sacralidade que conecta o plano terreno ao além do espaço físico é vivenciado em um sentido de reciprocidade afetiva entre homens e divindades, que transmite não apenas o respeito, mas também, retribui dádivas recebidas pela comunidade.

No processo ritual do *Avatikyry*, são expostas as celebrações entre planos e agradecimento as divindades, pelas condições harmônicas das quais os indígenas conseguem desenvolver o seu *teko porã*.

Nos relatos apresentados pela *Ñandesy Roseli* sobre o desenvolvimento do ritual mencionado, aparece o sentimento de ansiedade e ao mesmo tempo de saudosismo extremado pela presença real da divindade dona do ser do milho, *Jakaira*, em meio ao seu povo para receber as oferendas a ele expostas e ofertadas e partilhar a celebração do batismo do milho sagrado.

Anteriormente a sua chegada, é realizada toda uma preparação intelectual e espiritual, movida por rezas, cantos e danças específicas, que transluzem a alegria Kaiowa pela honra do ser divino se apresentar como sempre é esperado. Tudo é preparado no sentido que agrade o anfitrião da cerimônia sagrada.

[...] Ai o dono do milho, *Jakairá Ghuasu*, vai vir também. *Jakairá Ghuasu*. É o milho que não é só milho é o nome *Jakairá Ghuasu*, que é o dono do ser milho. Quando batizou, tem que convidar ele também pra vir. É por isso que não colocou o açúcar. O açúcar não colocou na sexta-feira a tarde quando começou (o *Jerosy Puku*). Não pode colocar açúcar. Só assim mesmo tem que deixar. Ai no sábado a noite, já colocou o açúcar, ai pode beber; o *Jakairá Ghuasu* não bebe e não come sem açúcar. Não aqui; é lá no céu mesmo. É assim. (R.A.J.C., entrevista, 29/10/16, TIP)

No que se referem aos efeitos provocados pelas mudanças climáticas e pelas ações da natureza, o que causa maior atenção e demonstra respeito por parte dos rezadores são os ventos e os temporais, que podem interferir diretamente nas plantações do milho *Saboró*.

Nos vários relatos concedidos pela *Ñandesy* Roseli, Ela nos indica que os rezadores devem interferir constantemente no sentido de que os ventos não venham a destruir as plantações e as habitações que constituem o *Tekoha* e que os moradores também tem papel fundamental nessa tarefa, visto que, cada um pode auxiliar os rezadores com suas rezas individuais, *ñevnga*.

Os ventos não desaparecem instantaneamente e segundo a rezadora, as práticas apenas os desviariam do alcance da comunidade e de seus habitantes; essa atividade é realizada com rezas específicas com o auxílio do manejo do *Mbaraka*, do qual, conforme suas palavras, “indicam aos ventos em qual direção eles devem passar e seguir”. (R.A.J.C., entrevista, 15/07/17, TIP).

Somando-se a experiência caracterizada pela perícia em relação ao trabalho agrícola e as percepções inerentes às mudanças ocorridas na natureza, os Kaiowa são diferenciados pela sua religiosidade e pela sua conexão com a terra sagrada, que é parte constituinte de seu *Ñande Reko*, modo de ser.

Sendo assim, o que atinge o solo e o que está conectado a ele – no sentido agrário – atingirá consequentemente os indígenas; para que isso não venha a ocorrer, não apenas os ventos, mas, todos os fenômenos que agem na natureza precisam ser “controlados” – conforme afirmação da rezadora – pelos rezadores mediante comunicação direta com os *Jara*, os donos do ser, para que os mesmos ajam no sentido de impedir a destruição iminente e para que não ocasionem danos à terra, às plantações, às pessoas.

Tem vários *ñembo'e*: contra do sol e depois de março, entrou o tempo frio; abril já esfriou de novo e vai gear junho e julho. Quando tem um relâmpago e vai vir tempestade, chama *Ñanderu Marãny* e tem que cantar para ele, pra voltar, pra não vir e se vier... fica mais feio e o vento fica mais forte e tem que cantar para ele voltar. *Ñanderu Ixu* tem que cantar pra gear. *Ñanderu Ixu* está aqui. Eu conheço tudo do *Ñanderu*: tem o *Ñanderu Ixu*, *Ñanderu Xiru*, *Xiru Arano'e*, tem *Ñanderu Jakaira*, *Jakaira Mirim*, *Jakaira Guasu*, *Jeguaka Re'i*, o dono do criminoso daqui! Tem que cantar também para ele; não virou pra cá (neste momento ela faz um movimento com a mão da direita para a esquerda de seu corpo) e virou pra cá (depois faz no sentido contrário); outro mundo virou assim. Quando virou pra cá o *Ñanderu Ixu* e não afastou, qualquer pessoa esfaqueou, o casado brigou. Você não conhece mais mãe, pai, irmão; matou alguém! Brigou assim! Por isso tem que cantar também: é pra ele. Ai quando cantou ele fica quieto. Chama *Ñanderu Jeguaka Re'i*, dai parou a violencia daqui do mundo. (R.A.J.C., entrevista, 29/10/16, TIP)

Quando a *Ñandesy* nos relata sobre sua experiência religiosa com as divindades e demonstra seu conhecimento singular como rezadora, fala com uma naturalidade ímpar, caracterizando que sua ligação com os seres que residem no outro plano é íntima e que suas orações são atendidas mediante suas necessidades, sempre agindo com respeito e serenidade.

Porém, em outra passagem, ela nos explica que para ter um contato tão próximo com as divindades e serem atendidos em seus pedidos, os religiosos devem manter uma vida regrada, sempre observando “o que pode ser feito ou não” e quais os limites que não devem ser ultrapassados; existem práticas que não devem ser realizadas anteriormente aos rituais e que precisam ser resguardadas, como o consumo de bebidas alcoólicas e ingestão de alguns tipos de carnes provenientes de caça.

Ao contrário das práticas que não devem ser realizadas, as rezas de benzimento e cura, (*ñevnga*, também denominado em algumas ocasiões e em alguns eventos rituais como *ñembo'ẽ*) devem ser realizadas diariamente e em horários pré-estabelecidos, (similarmente como uma novena, período de nove dias de oração realizado pelos cristãos católicos) para que as orações dos rezadores se aperfeiçoem ao ponto de serem conduzidas com extrema perfeição.

O contato com as divindades é necessário à vida – não apenas religiosa, mas em todos os aspectos e contextos – dos Kaiowa para que, estes desenvolvam o dom que receberam destes seres especiais que fazem parte de sua organização social; a harmonia entre planos e seres que os habitam precisa ser estabelecida por meio do respeito mútuo, pelas palavras sagradas ditas nos e fora dos rituais, cantos-dança, das celebrações coletivas e pelos cultos ao solo sagrado que acolhe plantas, humanos e divindades.

3.2.2 O preparo do solo e o desenvolvimento do milho

Como dito anteriormente, o primeiro contato realizado na comunidade dos Kaiowa em campo ocorre em meados do mês de outubro do ano de dois mil e dezesseis deu-se de maneira singular, pois quando estava próximo de chegar à casa da liderança da Terra Indígena de Panambizinho, observei meio que de relance, que Valdomiro trabalhava a terra.

Logo após ter estabelecido um diálogo com ele pude perceber o quão era importante o que ele fazia naquele momento; mesmo debaixo de um sol escaldante, o

indígena trabalhava a terra com habilidade e destreza e a deixava em condições de suscitar vida plena aos frutos que sobre ela estão dispersos.

O trabalho intensivo com a terra para que esta seja sempre fértil, como nos é apresentado pelo discurso da Liderança e reforçado pelos relatos dos interlocutores na pesquisa de campo, é indicado como necessário, pela primazia do cuidado e o respeito a terra sagrada, a qual dá vida e sustenta as diversas culturas – como o feijão, a mandioca, a abobora, entre outros alimentos que movimentam a economia de subsistência dos Kaiowa – também pela íntima ligação desta com o milho, tanto como alimento sagrado conectado a espiritualidade dos Kaiowa – o qual simboliza um dos pontos centrais na vida do povo e em sua religiosidade – quanto de um ponto de equilíbrio econômico.

Dessa maneira para que o milho – e as outras lavouras não menos importantes – se desenvolva corretamente e cresça forte e no período desejado seja colhido, tudo deve ser bem elaborado, desde o planejamento até o correto manejo das técnicas de plantio e cultivo.

Valdomiro Aquino nos explica e demonstra na área que cultiva em sua propriedade, que existe um período específico para que cada lavoura seja trabalhada e para que estas evoluam satisfatoriamente e proporcione alimento para sua sobrevivência: “A mandioca é a primeira coisa: agosto, setembro, outubro, novembro... novembro já está... to comendo já; esta daqui é uma mandioca mais nova... Ali tem o feijão e ali depois do feijão tem outra mandioca e da mandioca tem o milho *Saboró*. É assim que agente planta”. (V.A., entrevista, 29/10/16, TIP)

Relativo ao plantio e cultivo do milho sagrado para realização do ritual do *Avatikyry*, a liderança nos explica como se dará o processo de desenvolvimento desde a semente a espiga.

Ele nos expõe também que o milho não é seu, apontando o direito a propriedade do vegetal a sua companheira que nos explica a função de se plantar o milho em um lugar específico e mediante várias orações, concentradas com a finalidade de fazer com que não apenas a planta sagrada cresça de maneira saudável e produza frutos, mas, também – inseridas em um sistema que consiste em um processo cooperativo agrícola – auxilie todas as outras culturas plantadas no *Tekoha*, que precisam de sua força e produtividade para também terem o aspecto esperado.

[...] porque quando planta, tem que fazer *Jehovasa* em terra para batizar e ai, nasce bem e se não batizou, nasce fraco, o milho *Saboró*; o milho *Saboró* é complicado. Não é o milho amarelinho igual ao do branco, da semente; o

milho *Saboró* é o milho do “deus”: um deus come assim *Chicha*, outro come pamonha também, igual a farinha, aqui na minha língua eu chamo *Rui*, igual a farinha assim. Então essa aí (*Chicha*), gosta muito lá no céu, então, quando plantar tem que rezar, para batizar e batizar a terra para plantar; (R.A.J.C., entrevista, 29/10/16, T.I.P.)

Quando a planta está conectada à terra os cuidados a ela desprendidos são similares ao do desenvolvimento humano. A religiosidade expressada por meio da execução do *Jehovasa* desde quando as sementes são escolhidas para serem depositadas ao solo, o qual também recebe constantes orações de oferecimento aos *Jara* (donos, como o *Jakairá* – dono do ser das coisas agrárias ou ligadas a terra na concepção agrícola, como foi mencionado anteriormente), permanece viva como a palavra Kaiowa, pois de modo diferente, não teria sentido de existência para o povo.

Antes que este se faça presente ao ritual, quando colhido, o milho *Saboró* recebe por inúmeras vezes as orações de quem o plantou e cuida de suas sementes para que tudo de ruim se afaste dele: as pragas e diversas ervas daninhas que possam interferir no seu perfeito crescimento e produtividade.

Não apenas a simples presença do milho sagrado conectado ao solo, mas o seu bom crescimento, traduzido pela beleza das espigas, quando floresce e já está apto para ser colhido, simboliza para os Kaiowa a certeza de que a terra em que vivem está plenamente protegida pelas divindades e que estes não devem se preocupar com algo a vir contra a seu favor.

Assim como nos foi dito por Valdomiro Aquino anteriormente, seguido plenamente o seu planejamento – mostrando assim sua perícia com a agricultura, experiência e conhecimento tradicional inerente às tarefas agrárias, técnica aprimorada, característica comum atribuída aos Kaiowa em pesquisas etnográficas realizadas por teóricos como CHAMORRO, MELIÁ, CADOGAN e SCHADEN – em meados do mês de março, o milho *Saboró* está pronto para ser colhido e armazenado para ser manufaturado e servir como alimento do corpo e do espírito.

Nesta condição de transformação de sentidos e transferência de planos, o milho não é desconectado da terra, pois, é apenas movido do solo sagrado para ser manufaturado em alimento – físico e espiritual – que une permanentemente a comunidade e suas querências comunais.



Ilustração nº 09: Fotografia do manuseio do Milho branco (*avati moroti* ou *avati Saboró*) para ser transformado em *Chicha*

3.2.3 O ritual de preparo da *Chicha*

O preparo do *Kagú* ou *Chicha* é uma tarefa exclusivamente feminina, sendo que, os trabalhos que cabem aos homens, são concentrados a tratar dos adornos que embelezarão o espaço onde o ritual será conduzido e o deixará habitável e transitável para homens e divindades. Nessa atividade, devida importância e sentido, entre outros aspectos inerentes a religiosidade do grupo, podemos caracteriza-la como sendo também um ritual e não uma simples confecção de alimentos, pois este em particular, se transformará em substância corporal e espiritual na condução do *Avatikyry*.

Na semana em que acontece o ritual, homens e mulheres concentram seus esforços para que tudo esteja em perfeita ordem para iniciar a cerimônia. Na terça-feira que antecedeu o início do evento, foram cuidadosamente recolhidas as espigas do milho *Saboró* que é armazenado em local específico para serem utilizados na preparação da *Chicha*.

Este trabalho é conduzido pela *Ñandesy* Roseli com a participação de outras mulheres da TIP.



Ilustração nº 10 – Fotografia das *Ñandesy* no preparo da *Chicha*

No início da manhã da quarta-feira, antes mesmo que a luz solar começasse a resplandecer na Terra Indígena de Panambizinho, e as mulheres convidadas para realizarem a atividade chegassem, Roseli inicia os trabalhos inerentes à produção da bebida sagrada que será compartilhada pelos participantes do *Avatikyry* e que será ofertada aos *Jara*.

A *Ñandesy* seleciona as madeiras que servirão de combustível para a fogueira onde será preparada a *Chicha*; após essa ação, ela acende o fogo e segue para o local para onde as espigas foram armazenadas para deixá-las próximas ao local do cozimento para serem beneficiadas.

Tendo conduzido as espigas, também traz consigo os utensílios que ela e as outras mulheres utilizarão no preparo da bebida: duas facas pequenas para retirar os grãos, uma colher de madeira para mexer a mistura enquanto cozinha duas bacias (uma de alumínio e uma de plástico) para depositar o milho retirado e um caldeirão (com capacidade de 20 l) para ferver a bebida; dois pilões grandes de madeira para moer os grãos de milho em um moinho também feito de madeira; seu *Takua*, bastão de ritmo – confeccionado de bambu – do qual utilizará para animar as pessoas enquanto trabalham; um balde médio de alumínio para conduzir a *Chicha* do fogo a um grande recipiente disposto na extremidade esquerda dentro da *ogapysy*: um barril de plástico de cor azul coberto por folhas de bananeira (sua composição material é de polietileno de alta densidade, tendo peso de 10 kg, aproximadamente 1,20 m de altura e 50 cm de diâmetro, com capacidade

de 225 l); nele a bebida onde repousará até o início do ritual. Também havia um recipiente (uma cabaça com uma parte cortada com o formato de um copo) que serviria para provar a bebida e constatar se está no ponto desejável para o consumo.

Por volta das sete horas da manhã, as convidadas começam a chegar. Faziam parte do grupo para a preparação da bebida dez mulheres, sendo algumas dessas (quatro), paramentadas com adornos rituais e com os rostos pintados com pigmentos retirados de sementes de urucum, colhidas diretamente da árvore, a qual se encontra ao lado esquerdo da porta da *ogapysy*; a concentração de ervas, árvores, frutas, hortaliças e outras plantas ao redor do pátio central, em suas adjacências e ou na área anexa a da habitação é uma característica estrutural dos Kaiowa residentes em Panambizinho.

As mulheres que estavam adornadas para realização desta atividade eram: a *Ñandesy* Rosalina Aquino, esposa de Nelson Conciança (neto materno de Chiquito Pedro “*Pa’i* Chiquito” fundador da Terra Indígena de Panambizinho), um senhor muito respeitado entre os Kaiowa – de Panambizinho e outros indígenas residentes e espalhados em outras comunidades – pelos seus conhecimentos tradicionais herdados e suas práticas rituais; também com suas vestimentas sagradas a *Ñandesy* Roseli Aquino Jorge Conciança, esposa de Valdomiro Aquino, liderança da Terra Indígena de Panambizinho, a *Ñandesy* Neuza e outra *Ñandesy*.

Desde a chegada dos membros do grupo até os términos do trabalho, todas estavam bastante eufóricas e alegres; falavam a língua materna por todos os momentos e dialogavam bastante entre elas como era produzida a *Chicha* e como é feita no momento. Falavam também de tradições utilizadas por moradores antigos do *Tekoha*.

Procurava ficar o mais neutro possível, apenas observando, fotografando e escrevendo; percebi que minha presença no local, apesar de ser o único homem entre elas, não as deixava perturbadas ou constrangidas, pelo contrário, elas falavam e apontavam para mim em vários momentos, e até me perguntaram por que ficava olhando como se não entendesse o que elas falavam, mas, era uma experiência única para mim e tudo era proveitoso; procurava observar a maneira como trabalhavam, divertiam e acima de tudo, colocavam vida naquela maneira singular de produção de saberes e conhecimentos tradicionais.

Por outro lado, percebi como era importante meu papel como pesquisador e propagador da cultura Kaiowa, no momento em que a *Ñandesy* Roseli me chamou a atenção e disse que, “era bom o que eu estava fazendo ali para saber desde o começo o que significava o *Jerosy Puku*”.

O beneficiamento começa com a escolha das madeiras que manterão o fogo, como fora dito anteriormente; depois de acesso, as mulheres começam o preparo propriamente dito. As tarefas são divididas entre elas no momento e sem discussões; umas pegavam água, outras tiravam os grãos de milho das espigas; outras recolhiam o milho nas bacias enquanto que uma realizava a moenda do milho.

Em alguns momentos Roseli entoa cantos alegres com seu bastão de ritmo, *Takua* enquanto o trabalho é desenvolvido. As mulheres repetem o canto e continuam sem pausas a atividade.

Os passos observados para a produção da *Chicha* são os seguintes:

- retirada dos grãos com uma faca bem afiada e colocados em uma bacia grande para descansar e secar um pouco;
- os grãos são dispersos no moinho para serem moídos;
- após ser bastante socado e moído, o *suprassumo* dos grãos é levado até o caldeirão que está sobre o fogo em processo de cozimento da água e lá é despejado;
- tendo passado vários minutos em fervura e com uma das mulheres se revezando constantemente no manuseio da colher de madeira que dissolve a mistura disposta no recipiente, Roseli bebe um pouco e analisa se a bebida está com o sabor desejado, sempre consultando as outras mulheres que podem beber a substância; não estando desejável, ela deixa a mistura engrossar um pouco mais de tempo no fogo e adiciona o farelo do milho e estando na consistência aceitável, ela coloca a *Chicha* em um recipiente de alumínio onde realizará o transporte até a depositar no recipiente maior que se encontra dentro da casa de reza para que descanse e fermente até o momento que se iniciará o ritual.

Nesse momento em que a bebida é transportada do local do preparo à *Ogapysy* tive a oportunidade de participar mais incisivamente e voluntariamente, sem que me fosse solicitado, ajudando a *Ñandesy* nessa tarefa por várias vezes.

A *Ñandesy* Roseli me relata que a preparação era conduzida de maneira diferente no passado e hoje não tem uma participação ativa dos moradores como antes; o empenho é mostrado por apenas alguns voluntários, principalmente membros mais próximos da sua família, o que segundo ela, tinha uma participação maior de todos os indígenas da comunidade.

Ela se refere do fato das pessoas criticarem a prática ritual e não aceitarem mais os rituais como eram “antigamente”, e isso se deve um pouco, segundo ela, a conexão de indígenas com a religião cristã.

Acrescido ao fato de ocorrer atualmente uma postura nomeada pela rezadora como “esfriamento” de alguns indígenas no tocante ao se envolver com questões culturais e religiosas das quais havia uma participação maior da comunidade, como na preparação e execução dos rituais religiosos, por exemplo, pode-se dizer, por meio da análise dos discursos dos líderes religiosos e dos próprios moradores locais, que a ocorrência desse afastamento se dá também por ocasião de outras condicionantes – internas e externas – e que foge ao controle das lideranças, como a conversão ao cristianismo e o uso excessivo de bebidas alcoólicas.

Outro motivo bastante evidenciado se deve ao fato de muitos trabalharem fora da Terra Indígena de Panambizinho e não conseguirem mais conciliar as tarefas remuneradas as atividades relacionadas à prática e desenvolvimentos de atividades ligadas aos conhecimentos tradicionais, o que é de tão caro e primaz para a manutenção do seu bom modo de viver Kaiowa.

3.2.4 O convite

O *pepy* (convite) neste caso específico denominado *areté* (convite realizado para uma festa) é um dos elementos mais primordiais dos que compõem os rituais dos Kaiowa; a reciprocidade evidenciada pela capacidade de convidar é percebida tão comumente na vivência cotidiana e presente nos momentos em que se unem ao ponto de caracterizar singularmente este povo.

Este intercâmbio de dons, orações, alimentos, entre outras dádivas manifesta em um sistema de solidariedade máxima, faz com que a experiência de vida dos Kaiowa se torne mais agradável.

O ensejo em rever os parentes próximos reunidos aos que estão mais distantes, para celebrarem juntos o batismo do alimento sagrado que foi tão cultuado pelos antepassados de sua etnia e que podem ser por eles atualmente, causa um sentimento de pertencimento capaz de reafirmar sua identidade cultural e dinamicizar sua caminhada física e espiritual.



Ilustração nº 11: Fotografia da recepção do *Ñanderu* Nailton Aquino e convidados para a realização do ritual do *Guahu*

Além dessa concepção apresentada nesse sistema de reciprocidade representada no convite, o *areté* nos conduz a pensar em um sentido mais amplo do que parece caracterizar essa ação e transfere importância social e política, além de fazer parte de um conjunto simbólico em que a religião está imbricada como nos evidencia MELIÁ (2008:116) quando nos diz que

“El convite, como la expresión más visible del sistema de reciprocidad, es una institución central... La religión Guaraní tiene dos rostros: en una, como “religión de la venganza”, se expresa la reciprocidad negativa; en otra, como “religión del convite”, se expresa la reciprocidad positiva, donde el *areté* es su expresión económica y simbólica por autonomía. Economía, sociedad y religión se entrecuzan íntimamente en el *Ñande Reko* guaraní. (IDEM, p. 116/121)

Segundo informações anteriores de Roseli, o convite para participar da festa foi estendido a várias pessoas de diferentes esferas e grupos sociais. Bem antes do entardecer da sexta-feira, data em que se inicia o primeiro momento do ritual do batismo do milho, as pessoas que vieram de outras comunidades e cidades, começam a chegar e se alojarem na casa em frente à *ogapysy* (local onde é realizado o ritual) e nas casas de seus parentes.

Outros indígenas ficaram em casas de pessoas que ajudaram a abrigar os convidados, como no caso do Senhor Nelson Conciança, que hospedou uma família, que veio de Douradina, em sua casa. Além destes indígenas convidados, participam também das festividades, professores que trabalham na escola que funciona na Terra Indígena de Panambizinho, professores e estudantes universitários, pesquisadores da área indígena, funcionários da FUNAI.

Para estarem presentes nesta data, várias pessoas foram convidadas, entre pesquisadores, autoridades, políticos, porém, como me relata a liderança, não puderam vir devido a chuva torrencial que caía naquele dia.

3.2.5 O preparo da *Ogapysy*

O local escolhido para ser realizado o ritual do *Avatikyry* deve ser previamente bem preparado, segundo as palavras da *Ñandesy Rosely*, para receber as pessoas e os *Jara* que serão convidados; tudo deve ser minuciosamente preparado, tanto dentro da casa de reza onde será realizado o canto-dança do *Jerosy Puku*, o ritual do *Jehovasa* e uma parte do *Guahu*, quanto o pátio externo onde se desenvolverá a acolhida das pessoas que participarão dos eventos rituais subseqüentes e o canto-dança do *Kotyhu* (*Guachire*).



Ilustração nº 12: Fotografia do Caminho para a *ogapysy*

Tendo em vista os eventos rituais iniciarem com o pôr do sol na sexta-feira e se desenvolverem até o início da manhã do sábado e terem continuação em período noturno do segundo dia, uma das primeiras preocupações de quem organiza a festa é com a iluminação dentro da *ogapysy* e no pátio externo onde serão encontra o caminho dos *yvyra'i* e o *marangatu*.

Esta tarefa é conduzida por Valdomiro Aquino, liderança dos Kaiowa residentes na TIP e responsável pelas instalações e pela logística inerentes à execução do ritual: seu trabalho remete tanto com o convite, hospedagem, alimentação e deslocamento interno das pessoas que participarão do evento; ele também é responsável direto pelos contatos com autoridades e com prestadores de serviço público como a SESAI (Secretaria de Saúde e Assistência Social Indígena) ou até mesmo com órgãos de segurança pública ou Corpo de Bombeiros Militar em caso de ocorrerem emergências.

Na semana antecedente a que ocorrerá o ritual, logo no início da manhã, Valdomiro sai à procura das árvores de cedro para retirada dos galhos que passarão pelo processo manual, conduzido por ele, para a constituição dos *yvyra'i*³³; a liderança retira as folhas, cascas e o excedente dos galhos até que tomem forma de bastões completamente lisos.

Na quarta-feira que antecede a cerimônia, logo após serem completamente limpos, os *yvyra'i* serão completamente adornados – em todos os lados e de cima para baixo – com “marcas” que serão feitas com sementes de urucum amassadas que se transformam em uma pasta vermelha, para que na quinta-feira sejam minuciosamente introduzidos no solo, após as rezas específicas.

Por volta das nove horas da manhã da quinta-feira, enquanto as mulheres se dedicam ao preparo da *Chicha*, a liderança inicia a preparação do altar central (*marangatu*) do pátio externo que é localizado exatamente na divisão dos seis pares de *yvyra'i*. A dimensão do pátio externo é de aproximadamente 20m x 20m e a distância dos pares entre si é de aproximadamente de 2 ½ m.

Logo após a decoração do espaço ritual, incluindo a instalação de um ponto de energia elétrica no interior da casa de reza para a realização do ritual na parte noturna, é hora de descansar e se alimentar para aguardar os convidados que já estão a caminho da Terra Indígena de Panambizinho.

³³ Bastões rituais de cedro; seu comprimento mede mais de um metro e meio de altura e devem ser constituídos especificamente de cedro, pois, segundo nos informa CHAMORRO (1995:76) por meios de relatos de seus interlocutores, “Los bastones deben ser de cedro, porque eso le agrada a *itymbýra itaju*, brotecito del maíz.”.

3.3 O canto-dança Kaiowa

Além de designar aspectos inerentes à religiosidade Kaiowa expressa em seus versos, o canto-dança praticado pelo grupo, simboliza a fé de um povo que acredita na sua força coletiva e que caminha em direção à paz e harmonia plena.

Traduz o sentimento que contempla um sistemático contexto histórico que na singela e doce harmonia do canto transmite a herança herdada dos antepassados e que se renova a cada execução de sua performance ritual.

CHAMORRO (1995:69) nos diz que os cantos são procedidos pela própria boca das divindades, *Ijurupegua*, que assim são transmitidos pelos indígenas que eles escolheram para representá-los e propagarem suas palavras sagradas.

Diferentemente do que foi descrito – mesmo que este não seja o sentido figurado pelo pesquisador – por Léry citado pela autora anteriormente mencionada (IDEM:72), quando nos expõe que os indígenas, por ele observados, na ocasião da execução do canto-dança “**improvisaban canciones** (o grifo é nosso), que eran recitadas dando vueltas, alrededor de la casa (*oca*), con el sonido de las maracas [...]”, podemos exclamar e afirmar que a execução dos cantos-dança pelos Kaiowa é uma tarefa que é alcançada após anos e anos de participação em rituais e perseverança ao lado dos *ñanderu* e *ñandesy* para aprenderem o sagrado ofício a eles delegado e que longe de ser uma “improvisação” o canto é a perfeita e mais pura característica identitária dos Kaiowa.

O canto-dança, como todas as orações proferidas pelos rezadores Kaiowa, condiz na conjugação de anos de treinamento somados as rezas repetidas e entoadas incessantemente junto aos mais indígenas mais idosos, chegando ao seu ápice, após alcançar a perícia desejada pelas divindades.

Para Izaque João a realização do canto é vital para a existência dos Kaiowa, pois, este é uma dádiva dos deuses e rege o estabelecimento da harmonia na comunidade; “o canto (nesse caso específico o do *Jerosy Puku*) é um regulamento instituído pelo *Jakaira* (a divindade que criou o milho branco) para proporcionar uma boa produção do milho saboró e de todos os produtos agrícolas tradicionais, como a mandioca e a batata-doce. O resultado do *Jerosy Puku*, para o Kaiowá, serve para

purificar os produtos agrícolas de todas as impurezas, trazendo equilíbrio para as relações sociais” (IZAQUE JOÃO, 2011, p.13)³⁴

É no desenvolvimento do canto do *Jerosy Puku* que o *xamã*, ao mesmo que se exercita no ofício a ele confiado, inicia a sua comunicação com as divindades e estabelece a conexão dessas com a comunidade que lidera religiosamente. Por meio de sua execução, a comunidade reafirma o compromisso coletivo de manter os laços sociais e culturais unidos, seguindo as tradições e costumes deixados por seus antepassados.

Em um dos momentos descritos em sua etnografia, Graciela Chamorro por ocasião do *Avatikyry* que participou no ano de 1990, narra detalhadamente a execução do rito e a importância do canto-dança para os Kaiowa que o entoam e caminham repetidamente movimentando-se alegremente do entardecer de um dia que se despede – simbolizando que novas coisas vão acontecer e coisas antigas e não desejadas ficam para trás – ao amanhecer do novo dia que irá surgir.

[...] Mientras se canta el *jerosy*, nadie se detiene. La caminata es lenta con el rezo y larga como la tradición que em Ella se evoca. La caminata no lleva a ningún otro lugar³⁵, Ella se hace en el tiempo. Por la magia de los pies y de los cuerpos danzantes, al amanecer, este simple y mismo lugar se habrá transformado. Hacia la media noche se canta el *ñembohehe avatípe*, una especie de “viva al maíz”. La participación del coro fue más intensa. En pulsación más acelerada y en movimiento ternario, la caminata fue más festiva. En dos notas, el *heeee hee he, hee he, hee he* convierte el momento em una eternidad. Sobresale la unidad. El grupo está poseído por el acto de caminar [...] La solemnidad es solo interrumpida por gritos y exclamaciones de júbilo [...] El *jerosy* no cesa, prosigue em la oscuridad y en el silencio misterioso de la madrugada. (CHAMORRO, 1995, p. 83-84)

Na execução do canto-dança tudo se complementa perfeitamente, e o que se constrói é uma conjuntura de harmonia propícia à celebração coletiva; em seu canto a história dos Kaiowa é revisada e recriada, em sua dança a terra os abraça como seus.

³⁴ Nesta passagem o autor se refere aos mesmos termos para designar o canto-dança e o ritual, que para ele tem o mesmo nome.

³⁵ O que está exposto pela autora, é em relação ao nosso entendimento lógico de espaço tridimensional e não expressa o que percebem os indígenas, visto que, na lógica Kaiowa, eles caminham até chegar a plenitude e a madurez de seus corpos que serão batizados junto com o milho ao final do canto-dança (tempo favorável), como nos relatam os nossos interlocutores.

3.4 Comparações e analogias

Concebendo a importância da realização da cerimônia ritual pelos Kaiowa de Panambizinho é necessário que se aponte algumas analogias no sentido de demonstrar a singular capacidade desses sujeitos históricos – mesmo que estejam continuamente repetindo suas práticas religiosas – de estarem se atualizando perante as mudanças de contexto social, econômico, político e até mesmo religioso.

Reverendo a literatura etnográfica inerente ao ritual do *Avatikyry* comparando com a que observei, o modo de execução da cerimônia vem se modificando, porém, o sentido e significados e importância para os indígenas, permanecem e continuam a atrair pesquisadores a dedicar-se ao seu estudo.

Comparando o Ritual do milho *Saboró* com alguns rituais podemos estabelecer pontos que se aproximam para um melhor entendimento dessa prática e tentar responder questionamentos relativos à constituição do imaginário Kaiowa.

Na descrição realizada por MELIÁ (1976:241) – diferentemente do modo como é realizado atualmente – o ritual do *Avatikyry* é desenvolvido em dois dias e em duas semanas sucessivas, sendo que, na primeira semana o evento ritual corresponde aos homens, *avakue ka'u* e na segunda têm a participação das mulheres, *kuñãngue ka'u*. Outra diferença observada é no tocante ao processo de fabricação da *chicha*, da qual, tinha a proveniência do sumo do milho mastigado e depositado em um recipiente, passo que não ocorreu em minha observação.

Nos apontamentos da descrição do ritual realizada por Graciela Chamorro ocorrido nos dias 16, 17 e 18 de fevereiro de 1990, também podemos notar diferenças no modo de condução do mesmo; devemos levar em consideração apenas algumas mudanças estruturais e não funcionais, visto que, os sentidos das práticas executadas no evento aparentemente não mudaram.

Em um dos trechos presentes em sua descrição, CHAMORRO (1995) nos fala do convite recebido de Paulito (dono da casa onde ocorreu o ritual; nesta ocasião, era o responsável por conduzir as rezas e o batismo do milho – *Chicha rechaha*) para participar da cerimônia.

Diferentemente do ritual em que ocorreu em março de 2017, ela nos diz que a participação da mulher era reduzida na realização do *canto-dança*, porém, sua participação em outras tarefas era primordial para que tudo fosse realizado da maneira como tradicionalmente ocorre:

Afuera, las mujeres matan pollos, cocinan mandioca, acarrear agua, cercan el fuego. Los hombres exhiben sus adornos e instrumentos rituales y empiezan a paramentarse; [...] Paulito se aproxima y me dice que está contento con mi presencia. Menciona que estoy en la aldea sólo para observar la fiesta, como las demás mujeres indígenas, porque el *avatikyry* no es una fiesta donde hombres y mujeres podían mezclarse (*jopara*), porque a los dueños del ser (*tekojára kuéra*) no les gustan las criaturas que tienen esse corte (tajo, 'rachadura' em português) ahí abajo (*ndovyái peigúype ovóandive*), refiriéndose al órgano sexual femenino. (CHAMORRO, 1995, p. 76-77).

Desde ao momento do convite, preparação e condução do ritual, a presença efetiva das mulheres é observada em todos os momentos e não em específicos como se nota no relato acima. Em alguns momentos as mulheres conduzem as atividades como na preparação da *chicha*, preparação dos alimentos, distribuição dos mesmos.

Outra comparação que foi observada é direcionada no modo como as pessoas viviam os momentos de pausa durante o processo ritual do batismo do milho: durante o intervalo do primeiro para o segundo dia, em relatos anteriores como o de CHAMORRO (1995), após o dono da *chicha*, *chicha jará*, ter encerrado as atividades do *Jerosy Puku* e o seu complemento com o *Jehovasa* já com o aparecimento dos primeiros raios de sol pela manhã, os participantes do ritual, depois de ingerirem alimentos, descansavam até o almoço coletivo.

No ritual do batismo do milho por nós observado (no ano de 2017), algumas pessoas após a execução das atividades acima descritas, deixam a comunidade e se locomovem em direção ao seu trabalho fora da TIP, mesmo sendo dia de sábado. Isso demonstra um fator negativo na perpetuação das tradições, pois, a convivência com as pessoas, principalmente as que moram em outras comunidades, os diálogos, trocas de experiências, conhecimentos e outros momentos reservados aos encontros, fazem parte do modo de ser Kaiowa.

Tendo contato com os relatos dos interlocutores somados aos textos de etnógrafos que desenvolvem suas pesquisas junto aos Kaiowa, podemos notar que a proximidade com a organização social não indígena e os novos arranjos – de ordem social e econômica – são fatores que contribuem para que a prática ritual não seja como era realizada em tempos passados, no sentido de que os indígenas tinham menos preocupações ligadas a externalidade de sua comunidade e voltavam totalmente sua atenção para o evento em questão.

Em uma passagem apresentada por SCHADEN (1969), sobre a ritualidade e as condições de realização do principal evento coletivo praticado pelos Guarani / Kaiowa

que observou e participou (ano de 1947), é exposta essa realidade desafiadora que a cada dia que se passa, se faz mais presente no cotidiano de diversas comunidades indígenas, interferindo diretamente em seu *ñande reko*, mas, que mesmo diante destes contextos adversos em que se encontram, os indígenas persistem em realizar sua prática ritual como sinônimo de resistência.

Hoje a maioria dos *Ñandeva* já não realiza o grande *nimongaraí*, a importante festa religiosa anual, tal como nô-la descreveu Nimuendajú. Em algumas aldeias até desapareceu por completo. É que praticamente se tornou impossível, na atualidade, cumprir uma das exigências principais, a de reunir todos os membros do grupo. Uns trabalham fora da aldeia, em alguma fazenda, outros se recusam a participar, porque, receosos das zombarias e críticas dos “civilizados”, já renegam a religião tribal, pelo menos em suas manifestações coletivas. Assim mesmo, a maioria dos indivíduos de algumas aldeias ainda reconhece a obrigação de se promover a festa, a “crisma anual” exigida pelas divindades e pelos espíritos do céu. (SCHADEN, 1969, p.129)

A comprovação dessa proposição elencada pelo autor acima mencionado é verificada no desenvolvimento desta pesquisa, por meio das observações das práticas e análise dos discursos dos interlocutores.

Ainda no tocante as comparações entre as descrições mediante o passar dos anos, SCHADEN (1969:129-130) nos indica que o processo ritual do *Avatikyry* se prolongava por um mês ou dois e que era realizada no início do ano, período em que se colhem as primeiras espigas do milho verde. Segundo ele nos aponta, em alguns locais foi proibida a festa nesses moldes tradicionais sob o pretexto de que os índios ficavam muito tempo “sem trabalhar”, sendo permitido pelos patrões que a festa fosse realizada apenas em um período reduzido, de duas a três noites no máximo.

3.5 Simbologias das cores

Neste item são abordados alguns apontamentos sobre a simbologia das cores e a sua importância para e na formação do conjunto social Kaiowa. Entende-se desta maneira que esses símbolos cromáticos traduzem importância, para além de nossa compreensão, pois, estão presentes nas atividades cotidianas da comunidade, nos rituais – como no do *Avatikyry* – e vivos no imaginário e traduzem expressões ligadas ao plano cosmológico apresentado pelo discurso dos indígenas.

Desde as primeiras observações realizadas com o trabalho de campo na Terra Indígena de Panambizinho, somando-se aos relatos de interlocutores e ao aprofundamento de leituras etnográficas que tratam do estudo voltado aos Guaraní / Kaiowa, pude perceber algumas analogias representadas por símbolos expressados nas cores e a importância atribuída a elas pelos indígenas.

Das muitas cores existentes e suas inúmeras tonalidades, algumas apresentam conexões importantes e que são transmitidas como herança de geração a geração entre os Kaiowa, principalmente na comunicação permanente dos mitos e ritos que englobam esse complexo social cosmológico e que traduz a experiência vivida pelos sujeitos históricos que caminham em busca do *bem viver* e da harmonia coletiva; não apenas incorporada nos mitos, a simbologia das cores expressada pelos Kaiowa, também está presente na religiosidade e nas atividades culturais, sociais e políticas do grupo.

Verifica-se na observação e análise das cores e dos símbolos que elas representam que em algumas vezes elas podem relacionar oposições entre vários elementos presentes na vida e no cotidiano dos indígenas e que os valores são pensados na correlação do imaginário somado a prática.

Sagrado e profano, saúde e doença, paz e conflito, masculino e feminino, calor e frieza, feitiçaria e cura, pureza e sujeira, ações e sentimentos, maneiras de estar e sentir, outras conexões entre mundos e seres que habitam em lugares distintos e coabitam em um mesmo imaginário, são exemplos de atributos constituintes desse poderoso sistema simbólico expoente das cores.

Perante as observações realizadas, citamos alguns apontamentos sobre cores e seus significados confrontados mediante os relatos dos interlocutores, questionamentos e análises; destacamos aqui as cores: **amarela, branca, preta e vermelha.**

LEÓN CADOGAN (1958) na *Etnografía de los Guaraní Del Amambaí, Alto Ypané*, nos aponta para uma problemática voltada ao estudo das cores entre esse grupo e suas possíveis simbologias; neste texto ele escreve importantes considerações sobre o assunto e cita apontamentos detalhados por outros autores que buscavam compreender a cultura e o modo de viver dos Guaranis habitantes no território que compreende atualmente a porção leste do Paraguai e o sul do estado Mato Grosso do Sul como CURT NIMUENDAJÚ, EGON SCHADEN, entre outros.

No capítulo III da obra *Floresta de símbolos*, onde VICTOR TURNER aborda aspectos do ritual Ndembu, a classificação das cores no ritual e o seu simbolismo é de primaz necessidade para o desenvolvimento de sua pesquisa, não apenas para abordar

noções sobre lateralidade, oposição entre direita e esquerda e suas implicações sociológicas, como o próprio autor expõe; ele aponta para essa direção metodológica para tentar decifrar problemas relacionados a conflitos sociais que envolviam disputas entre os princípios da matrilinearidade e da virilocalidade.

Para ele a importância que as cores tem para o indivíduo e o grupo social, apesar de algumas serem imanentes ao corpo, parecem transcender sua consciência e “ao representar essas ‘forças’ ou ‘fios de vida’ por meio de símbolos cromáticos, dentro de um contexto ritual, os homens podem ter sentido a necessidade de domesticar ou controlar essas forças para fins sociais” (TURNER, 2005, p.132).

Neste sentido, de procurar construir uma possível relação entre a qualificação das cores e os sentidos que a elas são atribuídos, que traçamos um paralelo de uma possível analogia – sempre respeitando o que nos dizem os nossos interlocutores indígenas e suas interpretações – que pode contribuir para ampliar o nosso entendimento sobre aspectos conectados a sua experiência cotidiana de vida e os elementos que englobam os seus sistemas político-social, religioso, entre outros.

Desse modo, elencamos abaixo algumas cores que foram observadas de maneira mais singular:

- Cor Amarela

Analisando o discurso dos autores citados confrontando com relatos de alguns de seus interlocutores, CADOGAN (1958) nos fala sobre as cores amarela (*ju*) e azul (*ovy*) o seu simbolismo entre os índios Guaraní (*Pãí Tavyterã*):

[...] el hecho de considerar como sagrados, divinos el color *ju* (amarillo) de la luz del sol, y *ovy* (azul) el del cielo. Egon Schaden llegó a la misma conclusión realizando trabajos de campo entre índios guaraníes Del Brasil: “Na opinião de Recalde, a cor amarela, que em guarani se diz *ju*, ou *dju*, não tem ‘valor mitológico’ em que se possa fundar outra interpretação. Mas na realidade é esse o sentido que a maioria dos Guaraní dá ao final *ju*, não na tradução vulgar de amarelo, mas como termo religioso em que o amarelo equivale a ‘áureo’, como a luz do sol e, de modo geral, ao celeste, sublime ou sagrado. (CADOGAN, 1958, p.50)

A cor que simboliza a riqueza, alegria e esperança, marcada pelos raios solares que invadem a casa de reza por ocasião do final do ritual do *Jerosy Puku* e início do ritual do *Jehovasa*, quando o xamã vê o rosto do dono da *chicha* está presente nas

vestimentas rituais das *Ñandesy* e também é colocada em oposição ao branco, quando há a comparação do milho que a divindade gosta para ser cultuado junto à comunidade.

Sua presença também está marcada nas vestes rituais – principalmente nas femininas, não exclusivamente a elas, como notamos nas vestes rituais do líder religioso que conduziu os rituais do *Guahu* e *Kotyhu* – e nos adornos que as embelezam; sejam na cintura ou na cabeça, os objetos enfeitados com a cor amarela ressalta aos olhos e nos levam a estabelecer conexões com a riqueza cultural desse grupo étnico.

- Cor Branca

No início da pesquisa surge a primeira questão em relação ao milho que significativamente dá sentido ao ritual: porque o ritual deve ser realizado com o milho *Saboró* (branco) ou também denominado *avati moroti*?

Conforme se desenvolve o trabalho, principalmente com o trabalho de campo e com a retirada de dúvidas perante os interlocutores, a resposta da questão foi começando a aparecer: a cor branca é simbolizada e apresentada no imaginário Kaiowa em várias situações e significados; o *avati moroti* (milho branco) é caracterizado por Paulito Aquino citado por CHAMORRO (1995) como sendo o “melhor que os outros tipos de milho, porque tem bom modo de ser, porque tem *hekory*, água viva”.

Neste sentido o branco está simbolizado pelo poder do *bem viver*, de transformar a pessoa comum em uma pessoa conectada a divindade e ao poder sobrenatural. A perfeição do milho branco exposta na fala de Paulito e simbolizada na cor branca é verificada naturalmente no discurso dos Kaiowa que tive contato.

Além desse importante aspecto simbólico, a cor branca apresentada no *Kagui* (*Chicha*) traduz a pureza, saúde, limpidez, cura – espiritual e física – o esfriamento das tensões terrestres e espirituais, a paz, tranquilidade, o afastamento de coisas ruins, o sagrado, alimento da (e para a) divindade e o que agrada ao divino; sua ingestão no processo ritual transmite importante significado, pois a substância constitui para os Kaiowa em necessário e revigorante elixir para que haja a constância do bem viver e para viver completamente seu *Ñande Reko* e o *Teko Porã* em comunidade em plena harmonia, terrestre e metafísico.

Incorporado neste conjunto sistêmico apresentado pela simbologia das cores, a *chicha* representa mais do que nossa lógica não indígena pode captar, pois, como nos apresenta o líder religioso Kaiowa:

[...] la *Chicha* (*Kaguï*) es el primer sumo de *Jasuka* (*jasuka-rekory*). *Jasuka* es para nosotros lo que el motor es para los blancos; com la diferencia de que *Jasuka* es natural, no es artificial. Él sirve para darnos vida y renovarnos (*ñanemyatyrö*). Algunas personas son renovadas a tal punto por *Jasuka* que ya no mueren, se quedan nuevitas como uma criatura de lábio recién agujereado. El *Kaguï* nos reconoce personalmente, él es el principio, el comienzo y el renuevo de todos nosotros. (PAULITO AQUINO *apud* CHAMORRO, 1991, p. 99).

Em oposição aos sentimentos bons, boas atitudes e virtudes, o branco pode simbolizar também o perigo. Quando observava a condução do ritual no primeiro dia, percebi que apenas algumas senhoras faziam o consumo da *Chicha* e em momentos singulares.

Diante essa observação, fiz um questionamento a uma jovem Kaiowa que me indicou que ela não poderia consumir a substância, pois, “não queria ser expulsa da comunidade ou ser amaldiçoada”; segunda ela só quem poderia fazer uso da bebida eram os homens e mulheres que sabiam rezar e praticavam diariamente as rezas, ou convidados por algum rezador – como foi o meu caso e sob sua supervisão – caso contrário, a *Chicha* não os faria bem e sim trariam o mal.

As mulheres grávidas, as jovens não iniciadas na vida sexual e ou em períodos menstruais e férteis, não poderiam em caso algum consumi-la.

A utilização de vestimentas com a cor branca na execução dos rituais praticados pelos Kaiowa foi verificada por ocasião da preparação da *Chicha*, no 1º dia do ritual do *Avatikyry* e no 2º dia por ocasião da realização do *Guahu* e *Kotyhu* (*Guachire*); o simbolismo associado ao branco nos momentos em que a religiosidade é posta a prova e a conexão com as divindades é acentuada, condiz em um pedido de aceitação destas para que haja essa relação.

Também são utilizadas as vestimentas brancas porque sua coloração é agradável aos olhos dos deuses e porque credenciam as pessoas que as utilizam a se apoderar de “poderes especiais” para afastar coisas ruins e conservar o corpo em harmonia nos momentos de crise, como nos relata CHAMORRO (1995:106) por ocasião de sua observação e análise em campo do ritual do *Kunumi Pepy*³⁶ realizado no ano de 1989 na Terra Indígena de Panambizinho:

³⁶ Segundo nos explica Graciela Chamorro “*Kunumi* (menino, adolescente) *Pepy* (convite, festa) é o ritual de iniciação dos meninos Kaiowa a vida adulta que é realizado em algumas comunidades indígenas, onde tem como acontecimento central a inserção do adorno labial, *tembeta*, no lábio inferior.” (CHAMORRO, 1995, p. 101).

Durante todo el tiempo de reclusión, hasta el fin del *kunumi pepy*, todas las mujeres, diecinueve madres y tres solteras, deben usar ropa blanca adornada de urucún, porque el color Blanco le agrada a Dios [...] También los niños, los muchachos y los hombres adultos usan pantalones y ponchitos blancos durante toda la reclusión. Durante todo el mês, no solo los niños y sus parientes están en crisis, también sus ropas lo están. (CHAMORRO, 1995, p. 106).

Esta certeza de que a cor branca é agradável aos olhos da divindade é destacada por vários momentos nos relatos de nossos interlocutores no tocante ao milho *Saboró* e a distinção do milho branco ao milho “amarelinho”, como os indígenas enfatizam.

- Cor Vermelha

A cor vermelha e o seu simbolismo está presente tanto nos elementos que compõem os rituais quanto no cotidiano dos Kaiowa; na vivência do povo, a cor presente na coloração da Terra Indígena em que habitam, também constitui elemento constituinte da indumentária ritualística e possuem elementos que simbolizam sentimentos, oposições, maneiras de ser e estar e constituições do corpo físico e espiritual indígena.

Coloração de uma das substâncias essenciais à vida humana, o vermelho simboliza a dádiva entregue pelos deuses que preenche as veias e artérias espalhadas pelo nosso corpo e que circula o líquido precioso que é movimentado pelo ritmo de nosso pulsar, que com o seu calor e sua aparência, traduz-se em poder de se fazer vivo.

A cor também simboliza maturidade no momento da passagem de estágio evolutivo das meninas Kaiowa, que deixam de ser meras crianças e ingressam no caminho da vida reprodutiva – física e espiritual, pois, não apenas tem a possibilidade de se tornarem mães pela sua fecundidade corporal, mas, também estão aptas, mediante suas escolhas e perseverança, a seguir o caminho espiritual das rezadoras e assim seguir trilhando o caminho espiritual e conduzir seu povo às divindades.

No ritual do *Avatikyry*, o vermelho está impresso nos rostos dos rezadores e de alguns indígenas por meio da semente do urucum que amassada e espalhada nas mãos e pontas dos dedos indicadores, os paramentam.

As cruces, *Kurusu* ou *xiru*, de cedro que são conduzidas pelos rezadores são completamente ornadas com esse pigmento; os *yvyra'y*, bastões que indicam o caminho para a entrada a *Ogapysy*, casa de reza, são marcados por círculos em todas as suas extensões e lados.

O vermelho também simboliza a dor que sofrem os indígenas residentes não apenas na TIP, mas, o que vivem em toda a região do Mato Grosso do Sul e em muitos rincões espalhados pelo mundo; mortes e violências sofridas pelos povos indígenas cobrem o solo – tão sagrado para eles – e que evidenciam também esse signo cromático.

- Cor Preta

A simbologia dessa cor é associada a diferentes momentos e objetos, sendo que, sua potência é atribuída a elementos significativos incorporados ao sistema social, político e ritual dos Kaiowa e demonstrados por meio da linguagem por diferentes modos.

Também a ela é atribuída a sensibilidade manifestada pelas sensações expressadas em ocasiões que os Kaiowa passam por dificuldades, seja pela perda de um ente querido ou por alguma pessoa que se foi do seio da comunidade que é muito especial.³⁷

Em vários momentos no desenvolver dessa pesquisa me deparei com a dor dos Kaiowa em me relatar o luto, a saudade e outros sentimentos ligados a morte, que vinham sempre conjugados com a cor preta.

Um desses emocionantes relatos, era sobre o falecimento de uma pessoa muito próxima que no momento em que foi divulgada a notícia do óbito, do parente, ele nos disse que “ficou tudo preto e não vi mais nada e nem queria ver mesmo”; em outras vezes, o interlocutor nos diz que “quando começava a pensar no parente, ficava tudo escuro, como preto, e daí em diante, se sentia muito triste, muito mesmo, a ponto de ficar fraco”.

Em outra situação de tristeza e sentimento de perda, um indígena nos relata que “quando um parente muito próximo estava para falecer, mesmo sem ter recebido a notícia de ninguém, já sentia que tudo estava ficando preto e ele já estava se despedindo dele”.

Por muitas vezes é indicada para expor sensações relacionadas a corporalidade e ao estado físico.

Em um caso específico observado no desenvolvimento dessa pesquisa, nos foi relatado por uma pessoa da TIP, que ao chegar a um estado doentio do qual o levou a ter

³⁷ Neste momento, como em outros da etnografia, preferi reservar o nome dos nossos interlocutores, pois, entendo a complexidade do assunto e a fragilidade da pessoa humana em relatar algo tão íntimo e que a faz lembrar com extrema tristeza de seu ente tão querido que faleceu a pouco tempo.

um mal súbito, “tudo ficou preto e ele não conseguiu ver nada até chegar à unidade de pronto atendimento hospitalar e ser cuidado pelo médico”.

Outras falas nos indicam uma relação desse elemento cromático à feitiçaria e à prática da magia “negativa” para fazer “mal” a uma pessoa: “foi feito magia negra para eu ficar doente e morrer, mas, não deu certo e fui atingido como de raspão; agora estou bem melhor devido às rezas que faço e outras que recebo”.

É uma cor que expressa sentimentos e momentos de crise; quando chega a noite nos momentos rituais, sentimentos como medo, tristeza, saudade, entre outros, são ligados à escuridão.

Ainda no tocante ao contexto religioso podemos dizer que o preto nos indica ausência e disfunção de atributos importantes para a constituição da rede sistêmica social Kaiowa; um estado designado por esfriamento, que tem por consequência várias causas, como o afastamento das práticas religiosas, a não participação de eventos rituais, o constante consumo de bebidas alcoólicas, entre outros motivos, podem fazer com que os indígenas percam sua capacidade ritual de comunicar-se com as divindades e seus poderes mágicos e “quando tem que fazer uma reza, curar um doente, a religião do índio já não funciona mais, porque já é outra... fica tudo escuro para a reza do índio” (VIETTA e BRAND, p.231).

3.6 Indumentária ritual e o simbolismo sagrado

Tanto nos cantos rituais quanto nas transmissões dos conhecimentos herdados dos antepassados e que são disseminados por meio dos mitos de origem, pelos indígenas de maior idade, os Kaiowa elevam importância e atenção à indumentária e ao seu simbolismo, em diferentes aspectos.

Na cosmificação da palavra, como nos expõe CHAMORRO (2008:161), os Kaiowa apresentam uma forma única de conceber o mundo e a relação deste com os seres que a habitam; nessa concepção, os indígenas “concedem à natureza características humanas e incluem-na num sistema social único. Assim a terra tem as faculdades dos humanos. É um corpo murmurante, que se alarga e se estende. Ela vê, ouve, fala, sente e é enfeitada. É viva!” (IBIDEM)

O universo, a terra e os seres que fazem parte desse conjunto cósmico, são “enfeitados” e são conectados permanentemente em uma engrenagem mística, que convergem em símbolos vivos que regem a sociedade Kaiowa.

Aos elementos materiais constituintes do conjunto ritual do *Avatikyry*, podemos dizer que são congregados por representações mágicas e religiosas que dão qualidades especiais a sua utilização e ao modo como são manipulados no entendimento do povo Kaiowa; são carregados de poderes simbólicos, os quais têm funcionalidade essencial na realização da prática ritualística e que são capazes de ultrapassar o sentido real que é dado a eles por meio do imaginário indígena.

A utilização de indumentária que simbolizam estados da vida espiritual e física e que complementam a prática corporal sinestésica por meio do canto e da dança traduz singulares aspectos e sentimentos que são aflorados quando entram em conexão com o sagrado. Exemplificando essa afirmativa SCHADEN (1969:115) nos indica que a importância sagrada dada a alguns indumentos e adornos rituais adotados pelos Kaiowa são frequentemente exibidos nas canções cerimoniais e simbolizam imortalidade sendo utilizados para “adornarem as almas e as vestirem de graça santificante”.

Desde os primórdios da preparação do ritual os objetos rituais que são conectados ao sagrado estão presentes e sua utilização é parte fundamental para realização de tais práticas.

No tocante a preparação do ritual, no dia marcado para a confecção da *Chicha*, algumas mulheres – *Ñandesy Roseli*, *Ñandesy Rosalina Aquino* – esposa do *Xamã Nelson Conciança* – e duas senhoras convidadas, Neusa e Ivone, estavam paramentadas com seus adornos rituais, os quais descrevemos aqui:

Ñandesy Roseli: estava vestida com um vestido longo de algodão de cor branca com algumas linhas amarelas; esta veste possui duas franjas de linho na junção entre os ombros e braços e uma no busto conectando os ombros.

Abaixo da cintura, três franjas que circundam o corpo, do mesmo material e da mesma cor branca; a franja central possui três adornos de linho de cor amarela em cada extremidade.

No punho esquerdo ela ostenta uma *Poapy kuaha*, uma pulseira, esta de cor azul. No pescoço usa um *Yvytyrö joasaha*, um colar confeccionado com uma mistura de sementes e miçangas de cores brancas, pretas e marrons.

Como me explicara em um de seus relatos, o colar abençoado serve para proteger contra coisas ruins que podem acontecer e afastar doenças e espíritos malignos.

Ñandesy Rosalina Aquino: utilizava como adorno ritual um *Jeguaka*, um diadema de plumas confeccionado artesanalmente pelos indígenas; seu objeto era composto por enfeites circulares como pequenos novelos de lã: os novelos de cor amarela e as linhas que o envolviam de cor vermelha.

Em seu pescoço ostentava um *Joasaha* completamente enfeitado por contas vermelhas; outro colar de sementes brancas com uma grande semente ao centro que sustentava outras três colunas de contas menores do que a primeira e ao final cada coluna uma conta de cor preta e uma pena colorida de arara no arremate.

A conexão entre o imaginário Kaiowa e a sacralidade atribuída ao milho, é percebida também na indumentária ritual utilizada pelos indígenas; a vestimenta utilizada pela *Ñandesy Roseli* no momento da preparação da bebida ritual, descrita acima, simboliza uma espiga perfeita do milho *Saboró*. Simboliza também uma fusão simultânea do corpo físico ao espiritual e também do homem ligado à natureza como parte dela.

Ñandesy Neusa: similarmente à vestimenta ritual que utilizava a *Ñandesy Roseli*, ela também estava vestida com uma camisa branca que continha alguns dizeres inerentes a uma assembleia do povo Kaiowa, *aty guassu*, uma saia, de comprimento longo, tecida de algodão de cor branca com algumas linhas amarelas, semelhante a uma “espiga de milho”.

Abaixo da cintura, três franjas que circundam o corpo, do mesmo material e da mesma cor branca; a franja central possui três adornos de linho de cor amarela em cada extremidade.

No punho esquerdo ela ostenta uma *Poapy kuaha*, uma pulseira, com o seu nome destacado. Nas orelhas, brincos de penas de cores amarelas e vermelhas unidas; no pescoço usa um *Yvytyrö joasaha*, um colar confeccionado com uma mistura de sementes e miçangas de cores brancas, pretas e marrons, semelhante ao de Roseli.

Ela era uma das mulheres mais animadas para a confecção da substância sagrada e sempre estava alegrando o restante do grupo com suas histórias e palavras sobre os acontecimentos que ocorreram no passado em outros eventos.

Ñandesy Ivone: estava vestida com um vestido longo de algodão de cor branca com algumas linhas amarelas; esta veste possui várias franjas de linho circular, de cor branca, por cima dos ombros, ao redor do pescoço – a vestimenta lembrando também uma espiga de milho e seus adereços, como se fossem fios de “cabelos” que a cobrem, dentro da palha – e uma franja circular, também de cor branca, no final do vestido. Abaixo da cintura, três franjas que circundam o corpo, do mesmo material e da mesma cor branca; a franja central possui três adornos de linho de cor amarela em cada extremidade.

No punho esquerdo ela ostenta uma *Poapy kuaha*, uma pulseira, esta colorida, contendo plumas de aves, de cores azuis e amarelas. No pescoço usava quatro *Yvytyrö joasaha*, colares confeccionado com uma mistura de sementes e miçangas de cores brancas, pretas e marrons.

Nas orelhas utilizava brincos extensos confeccionados em um misto de miçangas e penas de aves. Na cabeça utilizava como adorno ritual um *Jeguaka*, um diadema de revestido por um enfeite colorido de cores vermelhas e brancas confeccionado artesanalmente por ela; em seu centro continham plumas de aves coloridas, em cores vermelhas, azuis e amarelas. Em uma de suas partes, seu *Jeguaka*, era composto por enfeites circulares, como pequenos novelos de lã, de cores amarelas, verdes e vermelhas.



Ilustração n° 13: Conjunto fotográfico de mulheres na produção da *Chicha* na TIP

Por ocasião da continuação do processo ritual do *Avatikyry*, em seu segundo dia, onde são realizados os cantos-dança rituais do *Guahu* e *Kotyhu* (*Guachire*), o *xamã* responsável por conduzir o evento, encontrava-se com a indumentária tradicional Kaiowa; abaixo descrevemos como estava paramentado o religioso:

Ñanderu Nailton Aquino: Além da sua roupa usual, o xamã que conduziu as cerimônias rituais do *Guahu* e *Kotyhu* (*Guachire*), estava coberto com um *pochito*, adorno ritual confeccionado de algodão cru de forma quadrada e que possui um orifício central para passar a cabeça e que é utilizado sobre os ombros, não possuindo mangas; sua cor é branca e é enfeitado na frente com franjas de linho coloridas, lembrando as franjas que cobrem a espiga de milho quando está em desenvolvimento na planta conectada ao solo. Sua vestimenta também possui franjas mescladas de cores roxas, azuis e brancas no final da constituição do tecido, na frente e atrás.

Na cabeça utilizava um diadema colorido, *Jeguaka* ou mediante o modelo seja denominado também de *Ñandua*, confeccionado por uma mistura de plumas de tecidos como que novelos de lã, em cores, vermelhas, marrons, amarelas e brancas na frente. Seguindo a extensão do objeto, havia um grande enfeite de cor amarela que seguia em suas costas, por cima do *Ponchito*, revestido de penas, que lembram a plumagem de uma ave.

Ele estava utilizando o *tembetá* adereço labial confeccionado de resina retirada do cedro o qual é utilizado pelos indígenas que são iniciados na cerimônia do *Kunumi Pepy*.

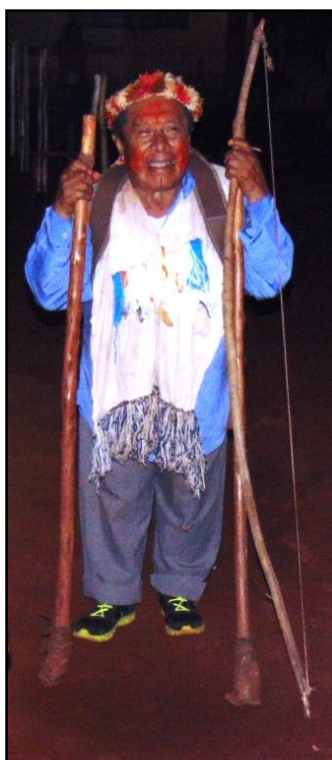


Ilustração nº 14: Fotografia do Ñanderu Nailton Aquino

No momento do canto-dança do *Guahu*, o *xamã* utilizava em sua mão esquerda o arco sagrado, *Guyrapa'í*, um elemento constituinte do sistema ritual Kaiowa que é visto apenas no segundo dia da realização do ritual do *Avatikyry*.

O objeto é constituído por um arco de madeira (cedro) de aproximadamente um metro e meio e uma corda que liga as extremidades e o tencionada. Segundo CADOGAN (1958:66) o tocam apenas aqueles que buscam inspiração divina para compor músicas e letras do *Guahu* e *Kotyhu*.

O objeto sagrado é apresentado aos homens participantes do ritual e perguntado – como dita o costume ritual – se algum deles quer empunhá-lo e conduzi-lo, e prontamente os mesmos devem dizer que não; o *xamã* continua seu movimento pelo pátio externo fazendo o questionamento a todos os homens – pois só estes participam do *Guahu* – a procura de alguém apto a fazer a empunhadura do objeto ritual.

Outro instrumento sagrado para os Kaiowa são os *Kurusus (xirus)*, cruces: Como foi descrito anteriormente, na casa do *Ñanderu* Nelson Conciança encontra-se um *Ñanderu Marangatu*, um altar sagrado, com os *Kurusus (xirus)* adornados completamente de urucum; no centro das cruces há uma cobertura produzida com recortes de tecido de algodão, as quais são consideradas vestes sagradas para os Kaiowa, pois estas pertenceram aos *Pa'i, Xamãs* que realizaram as suas atividades rituais e religiosas no *Tekoha* de Panambizinho.

Neste local, os objetos descansam e protegem a comunidade de todos os perigos e lembram constantemente aos Kaiowa que os vê e os admira com singular respeito, que é preciso que o canto-dança continue a manter o equilíbrio da terra. Ele orgulha-se de possuir em sua guarda dentro de sua *Ogapysy* os traços vivos da tradição e da herança de seus antepassados.

Por ocasião de todo o processo ritual do *Avatikyry* em que participamos, podemos expor que no tocante ao uso das vestimentas sagradas – excetuando o *Ñanderu* Nailton Aquino – apenas as quatro mulheres citadas acima, utilizavam-se das vestes sagradas, enquanto que, tratando-se dos homens, alguns deles (três pessoas) utilizavam apenas os *Jeguaka*, em suas cabeças; outros (seis pessoas) utilizavam o *Poapy Kuaha*, pulseira; no alcance do que pude observar apenas o jovem Germano Lima estava ostentando o seu *Joasaha*, colar.

Empunhando os instrumentos de ritmo, *Mbaraka* e *Takua*, durante a execução do *Jerosy Puku*, podemos citar que vários indígenas e mesmo, alguns não indígenas, utilizavam os objetos sagrados movimentando-se.

3.7 O ritual de Batismo do milho *Saboró* – “*Avatikyry*”

A descrição que segue neste trabalho é correspondente ao ritual do Batismo do Milho *Saboró* - *Avatikyry*, ocorrido nos dias 10, 11 e 12 de março de 2017, na Terra Indígena de Panambizinho, Distrito de Panambi - MS, *Tekoha* localizado às margens da Rodovia Estadual MS 379.

O processo ritual do *Avatikyry* é dividido em três momentos (três dias, sendo que as cerimônias rituais ocorrem no período noturno) distintos que unidos tem por finalidade a congregação da comunidade Kaiowa – não apenas da TIP, mas, de outras comunidades e pessoas convidadas que habitam em outras localidades – a perpetuação das tradições herdadas dos antepassados, a atualização e periodização de conhecimentos tradicionais dos rezadores, auxiliares dos *xamãs* e das pessoas que se habilitarem ao ofício, e, sobretudo festejar a colheita do milho novo que é substrato da vida para o povo; além dessas finalidades, o ritual também constitui também em um marcador de tempo, não apenas cronológico, mas, biológico e espiritual.

Sua execução constante se faz necessária para que haja o aprimoramento da pessoa espiritual Kaiowa para fins de alcançar a tão sonhada plenitude e assim chegar a habitar plenamente a “terra sem males”. Também condiz em agradecimento às divindades pela colheita do alimento, tão necessário à vida espiritual e física; sua realização impulsiona o grupo a mover-se em direção da preservação do viver em coletividade harmônica.

O ritual propriamente dito inicia-se no entardecer de uma sexta-feira e tem sua conclusão no domingo quando os moradores locais e convidados, após terem descansado e se alimentado, voltam as suas casas e comunidades. Porém alguns permanecem por alguns dias para confraternizar entre os seus parentes dos quais só terão contato no próximo *Avatikyry*.

Como foi dito anteriormente, sua composição é dividida por três momentos maiores, porém, dentro desses há outros rituais que estão na liturgia ritual do processo e que unidos sintetizam o sentimento de agradecimento e confraternização entre os Kaiowa pelo alimento espiritual e físico, estreitando também os laços de unidade entre os mesmos, que orando juntos, tem o canto-dança mais harmônico e encorpado até chegar perfeitamente às divindades no final da caminhada.

O primeiro momento é composto pelo canto-dança do *Jerosy Puku*, canto longo ou largo, o qual é elemento fundamental e imprescindível nos principais ritos realizados pelos Kaiowa.

No segundo momento, 2º dia, é realizado o *Guahu* e *Kotyhu*, também chamado de *Guachire*; são dois cantos que possuem características distintas: o primeiro realizado de forma mais concentrada e tem um semblante mais fechado, sério, enquanto que o outro é mais festivo, aberto a todos e cantado alegremente com gritos, vaias e outros sons. Como no primeiro dia, os participantes continuam tomando a bebida sagrada normalmente nos intervalos do canto-dança.

Chegando ao término desse momento, se a *Chicha* não acabar, a cerimônia continuará no final da tarde do dia seguinte e caso contrário, no terceiro dia as pessoas descansam, dialogam, visitam as casas de seus parentes e depois voltam aos seus *Tekoha*, esperando que a colheita seja satisfatória para que no ano seguinte possam ter novamente o próximo momento de festejar o milho e rever sua parentela.

A casa de reza, *ogapysy*, onde aconteceu o ritual é um local coberto, uma espécie de galpão, anexo à casa pertencente a Nelson Conciância; antes o ritual era realizado no interior da casa onde reside o *Ñanderu* Nelson, como nos citam as etnografias realizadas por CHAMORRO (1995) e IZAQUE JOÃO (2011) somadas aos relatos feitos pelo próprio xamã quando frequentávamos a sua residência.

3.7.1 *Jerosy Puku*

O ritual do *Avatikyry* tem princípio com a realização do canto-dança do *Jerosy Puku* – no interior da casa de reza – que tem como marco temporal para acontecer, o entardecer de uma sexta-feira, neste evento, no dia 10 de março de 2017. Para que aconteça a execução propriamente dita do *Jerosy Puku*, deve-se primeiro realizar um protocolo ritual de passagem, que se ocorre pela caminhada que perpassa o primeiro par de *yvyra'i* até chegar ao interior da *ogapysy*.

A cerimônia denominada de *Ogueroata*³⁸ começa com o enfileiramento horizontal dos rezadores (apenas os homens neste momento; um ao lado do outro com seus *Mbaraka* e *Kurusu* empunhados e em movimento marcam o ritmo do corpo e das vozes

³⁸ Os cantos referentes ao ritual de passagem pelo caminho dos *yvyra'i* estão expostos nos anexos desta etnografia.

em um só coro, enquanto que o restante da comunidade os aguarda ansiosos dentro da casa de reza em observação e silêncio) dispostos no pátio externo em direção frontal ao caminho construído em frente à casa de reza, onde estão enfileirados os pares de *yvyra'i* e o *Ñanderu Marangatu*.

Neste momento é iniciado o ritual com o pronunciamento das palavras sagradas *ñembo'ẽ*. A partir de agora é realizado um movimento lento que seguirá de par em par dos *yvyra'i* até completar a caminhada e o diálogo com as divindades que neles residem e os simbolizam. Alegremente ao final de cada passagem, entoam cantos de alegria, palavras de êxito, e gritos, principalmente ao chegarem à frente do *Marangatu*, até chegarem depois do último par.

A partir dessa posição, os rezadores começam a marcar o ritmo movimentando-se de maneira mais animada com os *Mbaraka* e entoam cantos indicando que estão prontos a caminhar para logo após entrarem na casa do dono do ser do milho; este cerimonial do *Ogueroata* foi um pouco prejudicado devido uma chuva torrencial que caiu no horário definido para início do ritual, fazendo com que os rezadores fizessem os movimentos e orações de maneira apressada – conforme nos relatam os rezadores – porém, sem perder a concentração, pois, se tratava da principal celebração ritual de seu povo.

Para exemplificar a importância e significados de cada passagem deste momento do processo ritual, recorreremos ao conhecimento tradicional de Izaque João, que nos explica cada passo desse cerimonial que antecede o ritual do *Jerosy Puku* e dá início ao *Avatikyry*.

Para iniciar a festa de *jakaira jerosy*, é preciso rezar de maneira específica para cada *yvyra'i*, que agrega o espírito de guardião da divindade. Diante de cada *yvyra'i*, o xamã canta um *yvyra'i nhemongeta* (conversa com o *yvyra'i*) até chegar ao último, onde acontece a reza introdutória, chamada *ogueroota*, através da qual o xamã entrega a responsabilidade a outro rezador, que vai comandar o ritual dentro da casa grande. A reza, em toda festa de *jakaira*, é comandada por um rezador experiente. O líder espiritual atua em companhia de um grupo composto de ambos os sexos para efetuar a reza de *ogueroota*, que é essencial para o *jakaira*. O *yvyra'i* exposto no terreiro da casa, para o rezador, significa uma forma de chegar junto à divindade, de acordo com o regulamento do ritual. (IZAQUE JOÃO, 2011, p.20)

O responsável designado para conduzir este evento ritual foi o *Xamã Luiz*, conhecido também como Luiz Rezador. A função a ele atribuída é de ser como o *Chicha Jára* (dono da *chicha*).

Dentro de suas várias atribuições, das quais o rezador se prontifica a realizar voluntariosamente, ano após ano, quando é possível – como ele mesmo nos relata –

citamos: a convocação dos participantes do ritual – com o movimento giratório do *Mbaraka*, que ao chocar as sementes (que se encontra em seu interior) umas contra as outras, faz soar a música que conduz o ritmo da dança e do canto – depois dos intervalos regulares, a se fazer presentes ao redor do local onde a bebida sagrada repousa para retomarem o canto-dança; o *xamã* também é responsável pela condução das rezas, do canto-dança e do ritual de batismo ao amanhecer, *Jehovasa*, momento denominado também como *chicha rechaha*, quando o rosto do dono da *chicha* é revelado a ele.

No início da execução do *Jerosy Puku*, os participantes se posicionam enfileirados: uma fileira de frente a outra formada por homens e a outra com as mulheres e conforme a reza se desenvolve eles começam a dançar e entoar os cantos que remetem a sua história e suas tradições.

É importante estar *frente a frente* e assim firmar entre os seus o compromisso que é reescrito perante os tempos, de estarem sempre remembering suas tradições, sentimentos, lembranças de seus antepassados, suas conquistas, compartilhando suas alegrias, tristezas e exercitando a partilha e a reciprocidade que é tão singular a sua existência e modo de ser.



Ilustração nº 15: Fotografia do início do canto-dança do *Jerosy Puku*

Depois dessa performance ritual, os participantes unem-se e começam a mover-se, dançando e cantando ao redor do recipiente com a *chicha*, em um movimento circular e em sentido horário; os indígenas estão eufóricos e plenos de alegria e fervor, pela sua existência e também pelas dádivas recebidas pelos deuses.

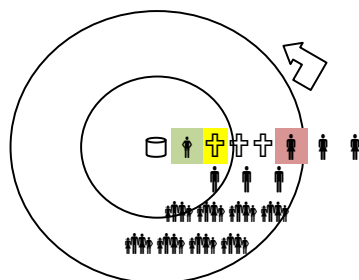


Ilustração nº 16: Figura com a disposição espacial da execução do canto-dança do *Jerosy Puku*³⁹

	- Sentido em que o grupo se movimenta na execução do Jerosy Puku
	- Recipiente com a <i>chicha</i>
	- Valdomiro Aquino (Liderança da TIP)
	- Rezador que conduz o ritual e profere ininterruptamente o canto-dança
	- Rezadores convidados
	- Ñandesy Rosely
	- Outras Ñandesy da comunidade e convidadas
	- Rezadores assistentes
	- Pessoas da Comunidade e demais convidados

Tabela nº 02: Significado das legendas apresentadas na Ilustração nº 16

O recipiente em que repousa a *chicha* e que será consumida nos intervalos do canto-dança encontra-se disposto no centro do círculo em que é formado com a execução do movimento ritual. Ao lado direito do recipiente onde se encontra a substância, está à liderança da TIP e o *xamã* Olimpico, rezador convidado do *Tekoha* que

³⁹ No espaço exterior onde estão os rezadores e outros participantes do ritual, exemplificado na Ilustração nº 15, com esboço da área onde é executado o canto-dança do Jerosy Puku, outras pessoas participam do ritual no momento em que lhes convém, tendo em vista, este ser extenso e perdurar por mais de doze horas às vezes – como no ano em que observei e participei. Quando não estão participando efetivamente da atividade, algumas pessoas descansam sentadas no solo, outras dormem em redes ou mesmo no chão, outras ainda dialogam sobre o ritual e experiências do cotidiano, ou mesmo, analisar como era realizada em outras épocas a cerimônia. Existem aqueles que vão apenas para observar o evento ritual e fazer anotações, porém, mesmo com todas essas diversificações de estado e ações, o clima de concentração e sacralidade permanece em todos os momentos, mesmo nos intervalos onde é compartilhada a *Chicha* e onde são realizadas as críticas entre os rezadores sobre os momentos da execução da reza.

está localizado no município de Douradina; logo após vem o rezador que conduz o ritual: além do *Mbaraka* empunhado na mão direita, ele sustenta firmemente na mão esquerda o *Kurusu* ou também denominado *xiru*, a cruz sagrada, sempre apontado-a para a terra.

Ao seu lado outras três pessoas cantam e dançam, sempre conduzindo seus *Mbaraka*, sendo que, um deles, também empunhava um *Kurusu*.

Entre as pessoas que participavam do ritual na primeira fileira, estava um jovem indígena morador do *Tekoha* Panambi Lagoa Rica, situada no município de Douradina-MS, chamado Germano Lima; em um dos intervalos ele me conta da sua pretensão em se tornar um rezador e quando pergunto o que significa o milho para ele, ele logo se prontifica a responder: “pra mim o milho é tudo!”.

O aprendiz de rezador concebe a importância de participar constantemente de eventos rituais dessa magnitude, mesmo que não seja em sua comunidade, pois assim o fazendo, não está apenas aumentando o seu grau de experiência, como também, criando alianças sociais, políticas e religiosas que o auxiliaram na condução do seu ofício futuramente.

Ele também divulga em mídias virtuais, denominadas “redes sociais” – como o Facebook – eventos rituais que promove e/ ou participa em sua comunidade.

Ainda na primeira fileira e mais externamente à direita, encontram-se as rezadoras; neste ritual, além das *Ñandesy* Roseli e Rosalina, havia muitas outras convidadas de outras comunidades indígenas.

O canto-dança se desenvolvia de maneira incansável e no momento em que ficava a impressão que iria parar ou diminuir o ritmo, vinham outras pessoas – em sua maioria jovens – que invocavam os cantos com bastante intensidade e somavam com gritos vibrantes, vaias e uma dança mais acelerada que a anterior para que a rotação não parasse seu pulsar.

Em diversos momentos muitas pessoas saíam do dispositivo para descansarem – como no meu caso – porém os rezadores nunca saíam até que fossem indicados os intervalos por Luiz Rezador.

Nas pausas os rezadores e as pessoas convidadas, junto aos participantes que eram aptos, consumiam a *chicha* para que a comunicação dos humanos com as divindades continuasse a toda força.

Em alguns lugares da *ogapysy*, pessoas idosas e crianças dormiam durante a execução do canto-dança; no exterior à casa de reza, em um lugar abrigado, algumas

mulheres auxiliavam a *Ñandesy* Roseli com a manutenção do fogo e preparo de gêneros alimentícios para serem servidos no intervalo da meia noite.

Na hora estipulada – a meia noite exatamente – pela rezadora, o *xamã* Luiz Rezador com o auxílio de seu instrumento de ritmo, exclama um “*Tahhh...*” e a cerimônia é interrompida por alguns minutos para que seja servida uma pequena refeição – um lanche constituído por um pedaço de pão um copo de chá mate quente, pois a noite estava um pouco fria e a rezadora estava preocupada com o clima, como me relatou anteriormente. Algumas pessoas não comeram e ficaram apenas tomando a *chicha*.

Percebe-se que imediato ao consumo da *chicha*, após os intervalos, a intensidade do canto-dança aumenta a ponto de quase haver uma corrida circular.

Mesmo com todo o longo período de danças, cantos, gritos, acenos, risos, vaias, iniciado às 17h30min do dia anterior, as pessoas parecem não sentir o cansaço e continuam sua caminhada que parece ser “infinita” e logo após terem participado da liturgia ritual do *Jerosy Puku* por mais de 12 horas, o canto-dança termina; o entusiasmo não!

Na cerimônia ritual do *Jehovasa*, momento tão aguardado por todos em um longo ano de espera e preparação, quando as pessoas param para ao final verem o “rosto do dono da *chicha*” ao amanhecer e assim, saberem que suas orações e oferendas foram aceitas pelas divindades, o barulho evidenciado pela execução do canto-dança, pela alegria, vaias, gritos, gargalhadas, conversas e diálogos com parentes que não conversavam a tempos é substituído pelo momento de profundo silêncio coletivo e atenção, admiração, contemplação, medo, angústia, ansiedade e esperança que só é quebrado pelas preces do rezador e do som melódico da flauta ritual, *mimby* (espécie de flauta xamânica confeccionada em madeira), a qual é tocada pelo seu *yvyra'ija*, auxiliar de rezador (neste evento, representado por Valdomiro Aquino), enquanto é realizada a comunicação entre planos: sentado em seu *apyka* (banco de madeira) está o *xamã*, cansado e com o rosto desfigurado aparentando aspecto de rigidez, talvez mediante a força expelida pela intensidade do canto-dança que conduzia e pela conexão sobrenatural que se realiza naquele instante com a divindade; o rezador começa a movimentar-se e com os olhos voltados para a frente da casa de reza – leste e verticalmente onde estão posicionados os *yvyra'ija*, os pares de *yvyra'i* – onde o sol começa a se erguer sobre a casa do *Ñanderu* Nelson, começa um movimento corporal que se soma a expressões de linguagem secretas que só ele e a divindade compreendem.

O momento é sublime e único, respeitado por todos; os demais rezadores aguardam ansiosos pela conclusão da cerimônia.



Ilustração nº 17: Fotografia do *Xamã* Luis Rezador no ritual do *Jehovasa* na TIP

Com o recipiente de *Chicha* colocado a sua frente (aproximadamente a 50 cm), após estar em movimento de oração profunda por exatos 03min46seg, o *xamã* inicia uma sequência de movimentos, para frente, de baixo para cima, com as palmas das mãos unidas e voltadas para baixo, como se estivesse levando a substância ao encontro da divindade para que essa consumisse.

Depois de um aproximadamente 30seg de execução desse movimento, inicia-se outro movimento com as mãos em círculos para a direita e para a esquerda da direção do recipiente para fora, como se estivesse retirando tudo que pudesse corromper quem consumisse a bebida sagrada; o movimento fica em maior extensão, como se estivesse expulsando más vibrações, coisas ruins ou outros espíritos malignos que estavam ali para atrapalhar a harmonia e paz dos indígenas residentes daquele *Tekoha*. Após 04min55seg, o religioso que se encontrava em estado de êxtase, volta a si e exausto, se levanta enxugando o rosto e o som do *Mbaraka* é entoado, somado a um som de “*Taaaa...*”, prolongado, que faz com que o silêncio que imperava, fosse se esvaindo, dando lugar aos gritos, vaias e manifestações de alegria por parte dos presentes no local; todos consomem a *chicha* e o primeiro dia do processo ritual é concluído.

A felicidade e alegria estampada nos rostos dos rezadores e principalmente de Valdomiro e Roseli são evidentes. Tudo foi realizado como planejado e esperado por um longo período e aparentemente, todos estão satisfeitos com o desempenho do ritual. Agora é hora de pensar no segundo momento do processo que é iniciado no entardecer.

3.7.2 *Guahu e Kotyhu*

Após ter ocorrido o primeiro momento do ritual no primeiro dia, algumas pessoas passam o restante do dia descansando, tendo em vista, que ficaram por mais de dez horas cantando e dançando ininterruptamente e de forma bem alegre e enérgica.

Também nesse espaço temporal, os convidados aproveitam a pequena pausa para visitar as pessoas de sua parentela e outros conhecidos dos quais só veem na execução dos rituais.

O segundo momento do processo ritual do *Avatikyry* é marcado pela celebração do *Guahu* e do *Kotyhu*⁴⁰, também conhecido como *Guachire*. Como acontece no primeiro dia, tudo começa pela acolhida às pessoas que participarão do evento, sendo que a cerimônia inicia no entardecer, como no dia anterior.



Ilustração nº 18: Fotografia do Ritual do *Guahu* realizado na TIP

⁴⁰ Na descrição realizada por Graciela Chamorro em 1990, ano em que a autora participou do processo ritual do *Avatikyry*, ela nos expõe que os Rituais do *Guahu* e *Kotyhu* eram realizados na noite do sábado e domingo, respectivamente, até o avançar pela madrugada. No processo ritual em que participamos, notamos que a realização dos rituais em questão, aconteceu no dia de sábado apenas e que no domingo as pessoas apenas foram às casas de seus parentes e depois se deslocaram para suas casas. O horário de encerramento também foi encurtado para a meia noite.

O pátio ritual principal externo, *Okára*, assim como o espaço ritual interior da casa de reza, estão completamente vazios e ninguém cruza o caminho passando entre os *yvyra'i* ou pelo altar central, o *Marangatu*, assim, demonstrando respeito e zelo pelas tradições e pelos ritos litúrgicos inerentes ao ritual, pois, todos os participantes devem estar puros para dar continuação aos passos seguintes da cerimônia ritual.

Segundo informações dos participantes do ritual no primeiro dia, a festa continuava por volta das dezessete, dezoito horas, quando o sol se punha.

O interior da casa de reza, onde fora realizado o *Jerosy Puku*, estava sendo limpo para a continuação do ritual, depois que as pessoas se alimentaram e estivessem prontas. Como havia chovido muito no dia anterior e a movimentação era constante pelas pessoas que entravam e saíam do espaço ritualístico, muita terra se acumulou e formou uma espessa camada de argila, como se estivesse formado um sobre-piso no local.

Valdomiro unido a outros jovens se ocuparam desta tarefa, da qual, também fiz questão de participar, para terminar logo a limpeza, tendo em vista que o horário estava se alongando e se aproximava o entardecer quando os convidados começam a chegar para dar início a celebração do 2º dia.

A importância social e política atribuída ao convite para participação dos ritos é observada também no desenvolvimento do ritual e o simbolismo de agradecimento e reverência que é criado por conta da recepção dos que chegam para a cerimônia faz com que seja preservado também este necessário elemento no conjunto ritual do *Avatikyry*.

É neste momento em que o convidado é bem recepcionado, que os anfitriões demonstram sua capacidade de agradecer reciprocamente ao convite que foi realizado anteriormente. Já o recepcionado se sente importante pela sua presença e assim sendo, ele sentirá a necessidade de retornar no próximo ritual para celebrar junto aos indígenas que o convidaram.

Chegando por volta das quinze horas para realizar minhas observações percebi que a *Ñandesy* Roseli estava dentro do salão, em frente à porta principal, solitária conduzindo o seu *Takua*; não entendia o que ela fazia neste momento.

Fiz-me presente neste horário seguindo suas orientações, pois segundo ela, as pessoas iriam alongar bem o seu descanso, por causa da noite anterior e como era do costume local, a refeição seria distribuída logo após o despertar dos convidados e não fazia sentido que chegasse mais cedo e me indicou que descansasse também, depois da longa cerimônia da qual havia observado e participado.

Ao chegar, passando ao largo do caminho formado pelos pares de *yvyra'i*, como todos faziam, fui direto ao seu encontro; estava me sentindo mais a vontade por ter conversado com várias pessoas no dia anterior e por ter participado integralmente do ritual, inclusive bebendo a *chicha*, cantando e dançando entre eles.

Ela estava a minha espera diante do último bastão antes do caminho terminar e começar a entrada para a casa de reza; se encontrava dentro na parte interna da *ogapysy* e como é de costume, iria dar início à cerimônia de recepção aos convidados externos que chegavam para participar do segundo momento do ritual.

Sem saber desse aspecto do cerimonial, fui direto ao seu encontro e neste momento – por desconhecer essa parte do rito e não ter recebido instruções anteriores da *Ñandesy* e até mesmo por falta de uma percepção mais aguçada – “quebrei o protocolo”, não seguindo o que preconiza a tradição do convite nesta cerimônia Kaiowa.

Logo que percebi o que tinha feito, me senti envergonhado e pedi inúmeras desculpas a *Ñandesy* Roseli e ela, riu da minha atitude e da minha aparente ingenuidade, mas, disse que fazia parte e que não havia feito nada de mais grave.

A preocupação como pesquisador em posicionar-me de maneira mais neutra possível para melhor observar e descrever tudo que acontecia ao meu redor era tamanha, que nem percebi que estava saindo do rito litúrgico; como fui convidado para participar do ritual e o fiz continuamente desde o primeiro momento, esperavam, pois, no entendimento Kaiowa, que eu fazia parte do número dos que celebravam o ritual e sendo assim, deveria segui-lo, como todos o fazem.

Minha “quebra de regras” ao não ser recebido formalmente como manda a tradição herdada, não prejudicou minha participação em campo, pelo contrário, fez com que estudasse profundamente os elementos e a liturgia do ritual e mergulhasse em busca do conhecimento sobre o povo Kaiowa que não tinha concebido.

Após ter falado com ela, vi algumas pessoas comendo e conversando ao redor da casa que se localiza a frente do espaço ritualístico; prontamente me foi oferecido uma refeição, a qual não recusei e logo me juntei aos demais e ficamos conversando até os outros convidados chegarem.

Ao aproximar do entardecer, as pessoas foram chegando e prontamente sendo recepcionadas pelas rezadoras, a *Ñandesy* Roseli, *Ñandesy* Rosalina Aquino, esposa do *Ñanderu* Nelson Conciança e mais outras duas senhoras; Roseli empunhava na mão direita o seu instrumento ritual, a *Takua*, enquanto que Rosalina e as outras senhoras

empunhavam o *Mbaraka* também na mão direita. Elas cantavam e tocavam todas em mesmo ritmo, enquanto recepcionavam os convidados.

A cerimônia de recepção inicia-se com os convidados estacionados atrás do primeiro par de *yvyra'i* com a posição voltada a frente da casa de reza e as rezadoras de frente para elas, paradas atrás do último par de *yvyra'i*, de costas para a *ogapysy*, de maneira similar ao ritual do *Ogueroata*.

Elas iniciam o canto que é respondido pelos convidados e ao passar das respostas elas vão ao encontro daqueles e param a cada par de *yvyra'i*, tendo uma maior pausa no *marangatu*; nesse momento elas cantam e dançam em um movimento sincronizado: para frente (cerca de um metro) e depois realizam uma volta completa para o lugar de onde saíram. Este movimento é repetido por quatro vezes.

Após chegar ao altar sagrado, as mulheres continuam tocando seu instrumento e cantando enquanto que os convidados, também cantando e respondendo ao seu chamado, iniciam a sua caminhada até o lugar onde se encontram as rezadoras.

Chegando ao altar, os convidados e as rezadoras ficam opostos, um de frente ao outro, e entre eles o *marangatu* e continuam cantando e tocando seus instrumentos.

O primeiro a ser recepcionado foi o rezador que ministrou as cerimônias do *Guahu e Kotyhu*, o *Ñanderu* Nailton Aquino, que chegou com um homem que o acompanhava e outras duas mulheres; era um senhor de idade avançada que andava com bastante dificuldade e se apoiava em dois cajados para se locomover e ao seu lado recebia sempre a ajuda de um auxiliar, o qual não saía de seu lado em qualquer instante; uma mulher com uma cadeira em uma das mãos para que ele se sentasse.

Logo após a recepção do *Ñanderu*, também é celebrada a chegada de Luis rezador, *xamã* que conduziu o primeiro dia do ritual do *Avatikyry*, e de outros convidados que o acompanhavam e que residem no *Tekoha* onde ele vive.

A professora Graciela Chamorro e seu marido também foram recepcionados como manda o costume Kaiowa. Ela foi bastante festejada pelas mulheres que realizavam a recepção dos convidados e por todos que se encontravam no pátio externo e logo começaram todos a dialogar com ela e lembrar-se dos tempos em que a pesquisadora frequentava o *tekoha* e trocava conhecimentos com os seus interlocutores.

Após sua recepção fui ao seu encontro e iniciei um diálogo sobre sua pesquisa e relatei o objetivo de minha presença naquele dia e a questioneei sobre alguns posicionamentos que ela tomou na ocasião em que pesquisou naquele local; ela comentou o fato de ter realizado um trabalho etnográfico na TIP na década de 90.

Indicou-nos ter lido seu trabalho antes de seguir para o *Guahu* para participar do evento e nos relatou sobre algumas mudanças que por ela fora percebidas, dentre as principais, “que o *Jerosy Puku* era realizado apenas por homens”.

Outra observação foi inerente à preparação do *caminho do yvyra’i* que era realizada na terça-feira e neste ano foi iniciada na quinta-feira pela manhã junto da preparação da *chicha*.

Após os convidados terem sido recepcionados, o ritual do *Guahu* é iniciado e o rezador com o *Guyrapa’i* em punho, percorre o pátio externo perguntando se há algum homem que deseja empunhar o instrumento sacro e que sabem e querem cantar: *Ndépa nderejaravamoái?* Um por um, eles respondem que não: *avaraguéi*.

Entrando na casa de reza, os homens o seguem e fazem um círculo ao seu redor e o mesmo começa a proclamar a reza e logo após inicia um primeiro canto-dança que depois será seguido por mais três. Estes de forma lenta e cadenciada, sendo bem diferentemente do *Jerosy Puku*; outra diferença observada é que neste primeiro canto, não há a presença feminina (as mesmas ficam de longe observando e respeitando a cerimônia). Enquanto o rezador entoava o canto, os outros homens o acompanham com batidas fortes ao solo (com os pés) somadas a vaias e muitos gritos.



Ilustração nº 19: Fotografia da execução do primeiro canto-dança do Ritual do *Guahu*

Este momento é mais reservado às lembranças como dito anteriormente, os ânimos estão centrados na “rememoração dos episódios mais tristes do mito dos Gêmeos, como, por exemplo, o da *Ñandesy* – Nossa Mãe – grávida e abandonada por Nosso Pai, e a briga entre *Ke’y* (o mais velho dos gêmeos) e Nossa Mãe, quando estava em busca de *Ñanderu* – Nosso Pai –, e o da perigosa hospedagem de Nossa Mãe e seus Gêmeos, na casa da onça.” (CHAMORRO, 1995, p.86)

<i>Chereja che ru kuri (2x)</i>	Meu pai me abandonou (2x)
<i>Che'reja che ru</i>	Me abandonou meu pai.
<i>Mba'éichaguimbo, araka'e,</i>	Como será que aquela vez,
<i>Ndacheryujokái, araka'e</i>	Não destruiu o lugar onde eu estava (na barriga), aquela vez
<i>Añetepo raka'e</i>	É verdade pelo visto,
<i>Ndachejokái, araka'e</i>	Que não me quebrou, aquela vez
<i>Chereja che ru kuri (2x)</i>	Meu pai me abandonou (2x)
<i>Chereja che ru</i>	Me abandonou meu pai.⁴¹

Após o início do segundo canto-dança, as mulheres juntam-se ao círculo para festejarem e o animo fica mais festivo e descontraído; no lado externo, simultaneamente ao recomeço do *Guahu*, são retirados os paramentos rituais que confeccionavam o caminho da *ogapysy*. O pátio está pronto para a celebração coletiva e as pessoas começam a dançar e se alegrarem de maneira eufórica e mais livres. Agora não há mais espaço para a tristeza que já se foi e que dá lugar a alegria que enche os corações dos presentes, que se reúnem em imensas rodas unindo-se pelas mãos e entoando um mesmo canto.

A *Chicha* é consumida por todos até o fim e assim termina o processo ritual do *Avatikyry* que dá início a um novo ciclo temporal, espiritual e cosmológico aos Kaiowa da Terra Indígena de Panambizinho.

⁴¹ Primeiro canto do ritual do *Guahu*, conforme descrição realizada por CHAMORRO (IDEM).



Ilustração nº 20: Fotografia da execução do Ritual do *Kotyhu*

Na análise em que pude realizar inerente a observação do processo ritual do *Avatikyry* na Terra Indígena de Panambizinho e de suas condicionantes, elementos e contextos, consegui elencar alguns símbolos, relações e valores expressos por personagens que participaram da cerimônia e que conectam a experiência religiosa Kaiowa a aspectos sociais, políticos, econômicos, entre outros; os elementos componentes deste processo foram percebidos desde a preparação do ritual, passando pela condução do evento, e até mesmo em momentos depois que este é encerrado.

Dentre a significação semântica de relações e conexões apresentadas pelos indígenas por meio da realização do ritual do *Avatikyry* e de sua simbologia – e que tive a audácia de classificar como elementos importantes e fundamentais para a vivência Kaiowa, por meio dos relatos de interlocutores que privilegiaram nossa pesquisa, diante de minha análise – podemos destacar:

1) Relações sociais e políticas

a) Entre os participantes e convidados

a.1) Indígenas:

- Homens: tornar real a concepção do entendimento na sua casa e em sua comunidade de que é importante sua ação e primazia em coordenar e realizar os

trabalhos do campo ligados ao cultivo do milho sagrado que será objeto de culto no ritual; cuidar da preparação do espaço ritual; estabelecer contato com vizinhos e outras parentelas, procurando sempre estender o diâmetro de raio das alianças; dar segurança e criar condições para que as mulheres cumpram com seus afazeres diários e rituais e assim consigam desenvolvê-los da melhor maneira possível; por ocasião do ritual realize planejamentos anteriores para que não falte o necessário para ele, sua família e seus convidados.

- Mulheres: a importância da mulher condiz em variadas direções e contextos, como na escolha das sementes que serão futuramente distribuídas ao solo; na condução dos trabalhos domésticos; preparação da bebida sagrada, *Chicha*, que será consumida nos dias em que o processo ritual do *Avatikyry* acontece – como foi descrito anteriormente, apenas elas que podem realizar tal tarefa; organizar distribuição de alimentos tanto nos momentos não rituais – como na ocasião da pesca comunitária em que presenciei, onde as mulheres além de pescarem junto aos homens, também eram responsáveis diretas pela organização da fila de distribuição dos peixes – quanto nos momentos rituais – distribuição da *chicha*, nos intervalos e de alimentação para os participantes e convidados. Cabem também as mulheres cuidarem de suas crianças e se preocuparem constantemente com os convidados.

- Lideranças: demonstrarem por meio das atividades inerentes à preparação e condução do ritual que estão prontos a continuarem a ser constituídos de sua autoridade suprema, tanto como de direito – perante sua escolha como líder da parentela por meio de traços consanguíneos ou pelas alianças que se estenderam para tal fim – quanto sócio e politicamente no tocante à liderança moral, diante de suas qualidades e também por conta de sua constituição como rezador, importante aspecto na constituição da liderança social Kaiowa; outro importante fator é a capacidade de unir e reunir as pessoas em torno da cerimônia do *Avatikyry* – indígenas e não indígenas – e como essas pessoas reagem meio a condução do ritual; as alianças realizadas e o prestígio social e político podem ser elevados ou diminuídos conforme sua performance de líder nos processos rituais e isso será importante para a condução da comunidade na posteridade;

- *Xamãs* e rezadores: seu fundamental papel como condutores do principal elemento constituinte e agregador da cultura e do grupo étnico Kaiowa, a

religiosidade, que transpõe e traduz sacralidade a seu ofício, faz com que sua participação em plenas condições – tanto no tocante a sua preparação física e espiritual, quanto as suas posturas e adesões às convenções do grupo somadas ao respeito às tradições, permissões e limites sociais dos quais comungam – de realizar todo o processo ritual seja necessária. Neste ínterim, os religiosos necessitam estar preparados constantemente. Soma-se a esses a formação constante de seus aprendizes, os auxiliares de *xamã* e rezadores, que precisam participar incessantemente dos rituais, pois ensinam se tornarem um dia como seus “mestres” e assim, conduzirem as cerimônias com eficácia que deles é esperada. Seu desempenho no ritual e em outros momentos em que a religiosidade do grupo é posta em prova, transferem poder e prestígio, social e político.

- Intelectuais indígenas: sua participação no processo ritual do *Avatikyry* exerce força e potência simbólica no sentido político e também social. Além de estarem na condição de indígenas pertencentes à comunidade Kaiowa e estarem vivenciando a prática ritual e religiosa de seu grupo étnico e assim renovando suas experiências, estão ali também investidos da autoridade intelectual e sua participação na realização do evento ritual é fundamental tanto para confortar a comunidade no sentido de sua presença física, quanto como no tocante a ser um elemento disseminador de sua cultura e personagem constituinte da resistência do grupo.

- Vizinhos: a importância em estabelecer uma boa convivência com os vizinhos está intimamente conectada a economia da reciprocidade e na concepção primaz do povo Kaiowa em conduzir em plenitude o seu bem viver, sempre em estado de harmonia com seu interior e exterior, com sua parentela e seus vizinhos. Neste sentido as alianças com outros *tekoha* e comunidades próximas tem o papel não só de caminhar na condição do bem viver, mas, também, na condição do existir como Kaiowa.

a.2) Não indígenas:

- Instituições, pesquisadores, professores e estudantes: a chegada dos representantes ligados às instituições de ensino – como a UFGD – de entidades ligadas aos trabalhos direcionados aos grupos indígenas, como a FUNAI, CIMI, entre outras, pesquisadores, professores e estudantes, fazem com que, por um lado, a comunidade de Panambizinho e seus rezadores se sintam representados – como nos foi relatado por uma rezadora em uma conversa, no intervalo do ritual –

e por outro lado, os laços com os indígenas se estreitem, o que é benéfico, no tocante ao diálogo para chegarem a conquista de objetivos em comum – no caso das instituições de apoio aos indígenas – e também ao desenvolvimento das pesquisas relacionadas a vivência do grupo. Importante para o pesquisador – me incluindo nesse universo – observar e experimentar no real o que é concebido na teoria e assim ter autoridade de quem “esteve lá” – parafraseando Geertz (2014) – quando for realizar suas análises.

2) Valores

- a) Reconhecimento do poder do xamã entre o grupo;
- b) Acúmulo de experiência (canto-dança);
- c) Economia da reciprocidade;
- d) Devoção em relação aos ancestrais e aos *Jara*;
- e) Tornar conhecido ou visível o que era desconhecido e invisível;
- f) Habilidade do rezador;
- g) O caráter sagrado da cerimônia e o respeito às condicionantes de quem pode ou não participar dos atos rituais;
- h) Mesmo nos momentos de sofrimento ou desconforto (em todos os sentidos), mediante a sua religiosidade, o bem pode florescer e vencer o mal;
- i) Os conhecimentos tradicionais e sua importância;
- j) Ensinar que cada indivíduo é importante e é responsável pela perpetuação das tradições e sua dinamização;
- k) A repetição se transfigurando e dinamizando a vida da comunidade; e
- l) O respeito ao solo sagrado que nos dá o alimento divino.

3.8 Ritual de crise?

Na realização do processo ritual do *Avatikyry*, a sacralidade concebida pela comunicação entre as divindades, as oferendas que a elas são dedicadas para que o povo viva em harmonia e por elas sejam protegidas, também para que tenham uma boa colheita, as orações, atividades e práticas corporais e espirituais, são confrontadas por situações profanas que diversifica o estado sagrado do ritual e nos impulsiona a pensar em caracteriza-lo também como uma festa litúrgica ritual Kaiowa.

Em alguns registros constantes na literatura referente aos Kaiowa de Panambizinho, o ritual em questão é tratado como festa, tanto pelo motivo de celebração da nova colheita do milho – o que é nobre motivo de festejar com os seus – quanto pela alegria em poder rever seus parentes distantes que não estão reunidos diariamente e que se reúnem apenas em momentos significativos como este.

O caráter profano também é percebido no tocante à concentração e participação dos indígenas Kaiowa que não seguem as práticas ativamente do ritual e que não chegam nem mesmo a adentrar no espaço ritualístico por motivos que vão desde a questão do esfriamento até mesmo a questões políticas, como foi observado na execução da cerimônia ritual. Estes indígenas vão à comunidade apenas para rever seus parentes e ou acompanhar outros Kaiowa que participarão do evento; para eles o ritual é apenas uma oportunidade de se reunir e rever seus parentes.

Para os Kaiowa o ritual do *Avatikyry* é composto por uma singular importância para a perpetuação de seus conhecimentos tradicionais; é nele que os indígenas exprimem elementos que simbolizam a sua experiência religiosa e ditam sua vida política e social.

Sua capacidade de reprodução ritual e inovação, incorporando novas perspectivas diante de contextos diferentes de seu tempo e lógica, não os deixam ficar sem esperança e conformados com seu destino, pelo contrário, alicerçados na *boa palavra*, seguem sua caminhada religiosa em busca de alcançar seus objetivos terrenos e celestiais.

Um dos participantes do Ritual dos quais tive contato e analisei os relatos sobre a experiência religiosa da qual observa, em um dos momentos dos quais ele se encontrava na área exterior a execução do canto-dança, está em período de formação para se tornar futuramente um *xamã* e realizava neste ato as funções inerentes ao seu ofício de auxiliar.

Em seu entendimento quando perguntei sobre a importância do evento que participava ele simplesmente me diz em suas palavras que “o ritual simboliza o que é de mais importante na sua vida e sua celebração é uma confirmação do que sente e quer ser”; para ele tão importante quanto a sua participação como auxiliar de *xamã* é sua atualização constante ampliada pelas rezas e experiências religiosas das quais participa.

Problematizando os apontamentos escritos por Van Gennep sobre os rituais e em especial os de passagem e seguindo a classificação proposta por TURNER (1974:203), entendendo que a prática ritual é formada por um emaranhado de pontos e signos que se unem e compõe uma poderosa rede de simbologias capazes de traduzir inúmeros

consonantes de várias ordens e relações sociais, políticas, religiosas, culturais, entre outras, podemos pensar em referenciar alguns apontamentos referentes à classificação do ritual do *Avatikyry*; este sistema ritual, composto por três processos distintos, mas, que se complementam, permeia, além da celebração pela colheita e pelos dons compartilhados entre eles, também pela situação de crise.

Na execução do processo ritual em questão, é notada a transformação das condições dos sujeitos envolvidos, os quais podem também serem classificados como *sujeitos rituais*, conforme a denominação dada por TURNER (1974:203), visto que, estes não estão mais na condição de meros indivíduos componentes de um conjunto social, mas, estão embebidos pela sujeição momentânea de transição que o ritual os impõe e que os participantes assinalam em público junto aos demais, participando assim, de uma situação que os significam perante si mesmos, a comunidade e sua experiência de vida; sua ressignificação completa-se com essa condição e sua participação plena e os mantém *vivos e ativos* no grupo do qual pertencem.

Há um verdadeiro sentimento de renascimento e ou renovação de votos (e até mesmo confirmação) por parte dos membros já experimentados pela prática ritual enquanto que para outros membros não iniciados ainda, e que são convidados a participarem (como no meu caso onde fui convidado pela liderança da TI a participar de todos os momentos da realização do ritual), seja realizado uma espécie de nascimento e ou batismo para o grupo.

Outros sentimentos e simbologias podem ser conectados a essa prática ritual; citamos, por exemplo, a maturação, *Aguyje*, da condição humana perante a concepção de novos conceitos sobre socialização e participação na comunidade a que pertence e a comunicação dos sujeitos terrenos com os espirituais. Pode-se mencionar dessa forma, que surge um símbolo ligado à morte de uma condição e nascimento a outra, onde o indígena constitui-se como ser renovado, com uma nova roupagem física e espiritual a cada participação sua nos rituais, como no caso do *Avatikyry*.

Ao mesmo tempo em que apresenta uma situação de crise, para os indivíduos e em alguns momentos para o coletivo, o ritual do milho branco, nos propõe a pensar em um rito de marcação de tempo marcado pelo calendário indígena: é o tempo da madurez, não apenas do vegetal, mas, concentra atenção à passagem experimentada pelo corpo físico e espiritual e que é aprimorado a cada participação do rito e execução do canto-dança, onde a comunicação com as divindades é plena, como se “as forças fossem recarregadas”, como nos indicam os relatos dos interlocutores.

Em relação ao sentido diferenciado do problematizado acima, no ritual do *Avatikyry* ocorrem vários momentos em que a crise sentimental também se faz presente; quando estão realizando o canto-dança do *Jerosy Puku*, as lembranças de seus antepassados e de outras cerimônias rituais faz com que seu semblante se modifique e em vez da alegria por estarem reunidos em comunidade e com seus parentes distantes, eles fiquem tristes pela saudade de não estar concelebrando com os seus parentes que faleceram.

Ao mesmo instante, celebram a caminhada “infinita” que um dia alcança seu ponto máximo ao encontrarem com seus parentes no plano celestial, onde todos os Kaiowa irão dançar lado a lado com as divindades.

O discurso de um renomado rezador que em outras ocasiões organizava o ritual do batismo do milho – e outros também – nos expõe esse misto de sentimentos quando é realizado o ritual.

Diz-nos também que especialmente neste evento ele se encontra em momento particular de crise e tristeza perante a execução da cerimônia; ao perguntar se ele estaria presente ao ritual que iria acontecer meses depois, o *xamã* me indica que não iria pelo fato de se “recordar dos parentes que faleceram de maneira repentina, sem estarem doentes ou de idade avançada.” Segundo ele, “no ritual do *Jerosy Puku*, você se lembra demais dos parentes que se foram e fica triste e às vezes você chora também.” (N.C., entrevista, 29/10/16, TIP).

A lembrança dos parentes e amigos que se foram não é o único momento de crise que se apresenta por ocasião da realização do *Avatikyry*; na execução do canto longo o rezador principal também tem a função de exercer sua liderança espiritual e demonstrar sua atuação perante os participantes, que em momentos difíceis, podem se abater e entristecer repentinamente, podendo interromper o desenvolvimento da cerimônia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pequena análise conseguinte à observação participante realizada na Terra Indígena de Panambizinho, apresentamos alguns pontos que foram suscitados e que atribuímos relevante importância na pesquisa junto a esse singular grupo étnico.

No delineamento do primeiro capítulo tentamos apresentar e atribuir sentido a elementos sociais e políticos – entre outros – pertencentes a prática cotidiana dos Kaiowa que pudessem conectar com a prática religiosa, que é conagrada mediante a realização do *Avatikyry*.

A maneira harmônica de reunir o coletivo Kaiowa em prol da celebração da existência do milho e de sua representatividade múltipla, verificada no desenvolvimento da cerimônia, nos faz refletir sobre essa nova condição de agregador social e político e o que significa para o povo a sua realização. Neste sentido observamos que novos arranjos sociais estão surgindo no cotidiano Kaiowa e novas redes se estabelecem diante a dinamicidade da estrutura sociopolítica que os envolve e que se inserem na sua experiência vivida.

Com a pesquisa de campo realizada no *Tekoha* de Panambizinho, conseguimos estabelecer uma linha de raciocínio ampla que nos capacitou a entender pontos relacionados a sua organização sociopolítica, que até então, não conseguíamos estabelecer o sentido desejado e que não estavam interligados no limiar constituído entre teoria e prática, realidade social e experiência de vida, tanto no meu olhar de pesquisador, quanto da minha intenção em analisar o dinamismo do grupo pesquisado.

O avançar da pesquisa nos revela surpresas – para mim com certeza; uma delas surge no diálogo que tive alguns interlocutores. Observei no discurso dos indígenas em relação a sua experiência de vida e de elementos que fazem parte de seus organismos sociais, alguns termos que aparecem nos livros, nas falas de pesquisadores e em bancos da academia e que – diante a nossa análise – parecem ser usuais no cotidiano Kaiowa, como por exemplo, o termo *cultura*, o qual é proferido com autoridade e sapiência, principalmente, pelos mais idosos.

Percebemos também que as comparações são inevitáveis, principalmente no tocante à vivência religiosa do grupo Kaiowa nos tempos atuais em relação ao que se vivia no passado; as dificuldades eram constantes e diversas, porém – segundo as falas dos interlocutores nos demonstram – a união do grupo e sua experiência religiosa era tamanha que logo estavam comemorando suas vitórias e conquistas.

Esse sentimento de individualizar sua vivência e suas práticas – tão comuns à sociedade não indígena – está se espalhando pela comunidade em pequenos pontos, segundo nos relatam os indígenas de maior idade e propicia cada vez mais a atrair males diversos, contribuindo para o aumento da violência interna e externa ao seu *Tekoha*.

Mediante as leituras realizadas, confrontadas com as observações e os relatos dos interlocutores, podemos concluir que o ritual, que antes era evidenciado não apenas pelo seu simbolismo, e sim pela prática da partilha comunal dos bens produzidos em abundância, que a situação econômica vivida pelos Kaiowa, é de longe a ideal para sua sobrevivência; mesmo que não tenhamos aprofundado o nosso estudo no tocante as condições econômicas do grupo – e que é nossa pretensão e compromisso em um futuro breve – observamos que muitas famílias passam por dificuldades para conseguir o alimento diário, o que nos faz pensar também, no sentimento das pessoas que participam do ritual e que vivem esse momento particular de sua história.

Essas análises nos condicionam e nos forçam a pensar no papel do pesquisador e na sua contribuição como mediador social da realidade; será que vamos a campo apenas para teorizar e analisar contextos e experiências de vida de grupos étnicos? Creio que devemos ir para além dessa realidade e buscar, por meio de nossos textos e pesquisas, criar e desenvolver meios que possam contribuir para o bem viver das comunidades, sendo elas, indígenas ou não.

No segundo capítulo buscamos evidenciar elementos inerentes ao ritual do *Avatikyry* e que são constituintes do sistema de saberes e conhecimentos tradicionais dos Kaiowa. Neste íterim destacamos o papel singular da mulher Kaiowa; constituída como pilar fundamental desse processo de transmissão, sua ação prática é responsável pela sustentabilidade do sistema religioso, político e social de seu povo.

As capacidades apreendidas mediante a observância de preceitos e métodos ao longo do tempo em que os Kaiowa caminham pelas estradas do conhecimento tradicional são postos em evidência por meio das práticas – em especial a religiosa – que os entrelaça em um sentimento de pertença identitária e que motiva o coletivo na busca incessante pela harmonia e paz em seu *Tekoha*.

O terceiro capítulo é o momento em que se desenvolve a etnografia do ritual em questão; devo dizer que as dificuldades e medos se fizeram presentes, principalmente no tocante à maneira de como discutir e analisar uma temática tão complexa, rica e que densamente foi apresentada por pesquisadores experientes e de renome internacional como Graciela Chamorro, Bartomeu Meliá, Levi Pereira Marques, entre outros.

Os medos surgiam em maior escala diante das leituras de referência e da teoria ritualística escolhida, que em certos aspectos, se mostrava controversa e bastante diversificada entre os autores, mas que logo após, foi compreendida e condensada, por meio da observação participante da dimensão prático-ritualística dos Kaiowa.

Construir este trabalho etnográfico junto aos Kaiowa da Terra Indígena de Panambizinho contempla um sentimento de realização pessoal e familiar que é produto da responsabilidade a mim incumbida pelos professores que me orientavam e “rabiscavam” os caminhos para que nunca “saísse dos trilhos” da observação participante e seguisse em frente.

Fico mais lisonjeado ainda, pelos sentimentos a mim evocados pelos irmãos Kaiowa que me confiaram a difícil tarefa de desenvolver uma etnografia – mesmo que simplória e curta – que demonstrasse por meio de palavras escritas em folhas brancas, sua experiência de vida intrínseca à realização de um culto sagrado ao milho de que tanto é valoroso para a sua existência.

O sentimento que carrego ao término dessa pesquisa é grandioso e que significa muito mais do que imaginava quando ingressei nessa empreitada acadêmica que me levou a caminhos inesquecíveis e mostrou-me situações em que pude perceber que a dinamicidade da vida está em todo lugar e é contemplada por simples sinais, mas que se tornam significativos e poderosos elementos capazes de celebrar a união e harmonia de um povo.

Devo acrescentar que por meio do desenvolvimento e, por conseguinte pausa – pois considero inacabada esta etnografia e que tenho muito a caminhar junto aos Kaiowa para aprender mais com eles – desse ensaio etnográfico, consegui observar analiticamente que por meio da realização do *Avatikyry*, o processo ritual de batismo do milho *Saboró*, o coletivo social Kaiowa residente na TIP, rememora sua tradicionalidade, fazendo com que se solidifiquem os valores de seu povo.

Com a realização do evento, a comunidade demonstra lutar pela conservação de uma identidade cultural e social, estabelecendo uma unidade política e criando redes de apoio à suas causas emergenciais, se agrupando em prol de objetivos; interpretamos também, que a celebração de costumes, respeito às leis, as palavras sagradas e demais tradições herdadas é de cunho fundamental para que seu modo de ser e viver tenha sentido.

Nessa árdua ação prática de transmissão de conhecimentos tradicionais, vive a resistência deste importante grupo étnico, que perante condições impostas pela

sociedade não indígena, busca sua reafirmação no cenário social local, onde posições institucionais entre o seu próprio povo (parentela local) e indígenas de outras comunidades não são respeitadas por alguns órgãos que compõem o aparelho estatal.

Comparando as falas dos interlocutores, observando a execução do ritual, concluímos que atualmente existem mudanças significativas no modo de realização do ritual do *Avatikyry*, desde sua preparação até o pós-encerramento.

Também conseguimos observar que há um movimento de busca pela afirmação da autoridade central (liderança política e religiosa) não consolidada ainda, tanto pela vertente da capacidade de demonstrar sua religiosidade quanto pelo enfrentamento social e reconhecimento da parentela.

Com a morte, o envelhecimento e adoecimento das antigas lideranças, espirituais e sociais – os *Pa'i* – a autoafirmação do status de liderança, como dito anteriormente, não figura como consenso unânime para os moradores da TIP por diversos fatores, dentre os quais, podemos elencar os ligados ao parentesco e mesmo ligados à condução dos rituais.

Também constatamos um movimento de reivindicação de posições hierárquicas (sociais, políticas e religiosas) no grupo tendo como pano de fundo a realização do ritual do *Avatikyry*: sua plena realização – desde a preparação – e os aceites dos convites estão interligados nesse jogo político-social de afirmação, que diante o sucesso ou fracasso da estrutura e das performances conectadas a prática, poderão influir diretamente na organização social do grupo, devido à importância dada ao evento pelo Kaiowa.

Com o término do ritual do *Avatikyry*, os indígenas recomeçam a se planejar e aguardam ansiosos por outro momento de celebração coletiva em que poderão comemorar os frutos alcançados da mãe terra e os poderes concedidos por meio de sua conectividade com as divindades. Um novo ciclo de esperança e trabalho é iniciado.

Nesse mesmo enejo, aguardo ansiosamente o dia em que poderei ver novamente o povo Kaiowa feliz celebrando a vida e comungando os dons que receberam, e que só da maneira deles, sabem partilhar com os demais que convivem com eles.

REFERÊNCIAS

Relatos dos Interlocutores e Interlocutoras Indígenas:

ROSELI JORGE AQUINO CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 01. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 29 OUT 2016.

VALDOMIRO OSVALDO AQUINO (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 01. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 29 OUT 2016.

VALDINÉIA JORGE AQUINO CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 01. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 29 OUT 2016.

NELSON CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 02. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 29 OUT 2016.

ROSALINA AQUINO CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 02. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 29 OUT 2016.

ROSELI JORGE AQUINO CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 03. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 17 DEZ 2016.

PESCA COMUNITÁRIA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 04. (40MIN-58SEG). Captação de áudio e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 17 DEZ 2016.

PREPARAÇÃO DA *CHICHA* (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 05. (01H-59MIN-20SEG). Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 08 MAR 2017.

PAJÉ OLÍMPIO (*TEKOHA LARANJEIRA-RIO BRILHANTE-MS*) (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 04. (06MIN-20SEG). Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 10 MAR 2017.

GERMANO (*TEKOHA EM DOURADINA-MS*) (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 04. (06MIN-20SEG). Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 10 MAR 2017.

PAJÉ OLÍMPIO (*TEKOHA LARANJEIRA-RIO BRILHANTE-MS*) (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 05. (09MIN-57SEG). Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 10 MAR 2017.

CANTO-DANÇA DO *JEROSY PUKU* (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 05 (41MIN-53SEG, 14 MIN-45SEG). Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 15 JUL 2017.

JAIRO BARBOSA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 04. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 11 MAR 2017.

ROSELI JORGE AQUINO CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 05. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 15 JUL 2017.

ODORTIO CONCIANÇA (TIP). Áudio em formato MP3 – nº 05. Entrevista e transcrição de Raul Claudio Lima Falcão. Em 15 JUL 2017.

Fontes visuais em movimento

VISITA A *OGAPYSY* (casa de reza) DO ÑANDERU NELSON CONCIANÇA. Vídeo formato MP4. (05MIN-43SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 29 OUT 2017.

PREPARAÇÃO DA CHICHA. Vídeo formato MP4. (19MIN, 01MIN-57SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 08 MAR 2017.

PREPARAÇÃO DA *OGAPYSY* (casa de reza). Vídeo formato MP4. (06MIN-13SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 08 MAR 2017.

RITUAL DO JEROSY PUKU. Vídeo formato MP4. (05MIN-35SEG, 02MIN-02SEG, 01MIN-32SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 10 MAR 2017.

RITUAL DO JEHOVASA. Vídeo formato MP4. (05MIN-03SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 11 MAR 2017.

RECEPÇÃO DO XAMÃ LUIZ REZADOR E CONVIDADOS (ritual do Guahu). Vídeo formato MP4. (05MIN-38SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 11 MAR 2017.

RECEPÇÃO DO XAMÃ NAILTON AQUINO E CONVIDADOS (ritual do Guahu). Vídeo formato MP4. (05MIN-23SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 11 MAR 2017.

REALIZAÇÃO DO RITUAL DO GUAHU. Vídeo formato MP4. (01MIN-23SEG, 01MIN-05SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 11 MAR 2017.

REZA DO ÑEUANGA. Vídeo formato MP4. (14MIN-30SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. Terra Indígena de Panambizinho, 14 ABR 2017.

PARTICIPAÇÃO EM MESA REDONDA: SABERES E PRÁTICAS NA PRODUÇÃO E RECUPERAÇÃO DO TERRITÓRIO. BARTOMEU MELIÁ. Vídeo formato MP4. (25MIN-10SEG). Produzido por Raul Claudio Lima Falcão. 2º Seminário Internacional de etnologia Guarani: diálogos e contribuições. Anfiteatro da Reitoria – Unidade I da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD: Dourados-MS, 07 OUT 2016.

Referências Bibliográficas:

BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ: Rio de Janeiro, 2009.

CADOGAN, León. *Gua'i Rataypy: fragmentos del folklore guaireño*. Edición preparada por Bartomeu Meliá. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch, 1ª Reimpresão: Asunción-PAR, 1998.

_____. *Tradiciones Guaraníes en el Folklore Paraguayo*. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch, 1ª Reimpresão: Asunción-PAR, 2003.

_____. *Ayvu rapyta: texto místico de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Editado por Bartomeu Meliá. Fundação Leon Cadogan/CEADUC/CEPAG: Asunción-PAR, 1992.

_____. *Animals and plants cults in Guaraní lore*. Artigo confeccionado para o Institute of International Medicine, University of Maryland: Villarica-PAR, S/D.

_____. *Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané*: Villarica-PAR, S/D. 49p.

_____. *Ywyrá Ñe'ery: Fluye del árbol de la palabra – sugestiones para el estudio de la cultura Guaraní*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”: Asunción-PAR, 1971. 179p.

CANESE, Natalia Krivoshein de. FELICIANO, Acosta Alcaraz. *Ñe'eryru – Diccionario Guaraní – Espanhol*. Colección Ñemity – Instituto Superior de Lenguas-Universidad Nacional de Asunción: Asunción-PAR, 2015.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. (Org.) *Introdução In Ritual e performance: 4 estudos clássicos*. Viveiros de Castro Editora/7 Letras: Rio de Janeiro-RJ, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Editora Hucitec: São Paulo-SP, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. Cia. Das Letras/FAPESP: São Paulo-SP, 1992.

_____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosac Naify: São Paulo-SP, 2009.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”: Assunção-PAR, 1995.

_____. *Terra madura – Yvy Araguayje: fundamento da palavra Guarani*. Editora da UFGD: Dourados-MS, 2008.

_____. *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. Nhanduti editora: São Bernardo do Campo-SP, 2015.

_____. *Decir el cuerpo: historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guarani*. Editora da UFGD: Dourados-MS, 2009.

COORDENADORIA DO PPGH/UFGD: Normas para apresentação das dissertações. Dourados: CPPGH/UFGD, 2010. 33 p. Disponível em: <<http://www.ufgd.edu.br/fch/mestrado-historia/downloads>>. Acesso em: 23 jul 17.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. FERNANDES, Rogério. (Trad.). Martins Fontes: São Paulo-SP, 1992.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. PEREIRA, Levi Marques. *Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowá na fronteira do Brasil com Paraguai, município de Antonio João, Mato Grosso do Sul*. Editora UFGD: Dourados-MS, 2009.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Vera Joscelyne. (trad.) 14. Ed.: Petrópolis-RJ, 2014.

GUASCH, Antonio S.J. ORTIZ, Diego S.J. *Diccionario Castellano-Guaraní*. Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch, 1ª Reimpressão: Asunción-PAR, 2008.

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*. Dissertação de Mestrado, PPGH-UFGD: Dourados-MS, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires (Trad.). Tempo brasileiro: Rio de Janeiro-RJ, 1967.

_____. *Tristes Trópicos*. Noelia Bastard (trad.). Ediciones Paidós Ibérica, S. A.: Buenos Aires-ARG, 1988.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. FERREIRA, Mariano (Trad.). Editora Vozes: Petrópolis-RJ, 1982.

_____. *A oleira ciumenta*. PERRONE-MOISÉS, Beatriz (Trad.). Editora Brasiliense: São Paulo-SP, 1986.

_____. *Olhar, escutar, ler*. PERRONE-MOISÉS, Beatriz (Trad.). Companhia das Letras: São Paulo-SP, 1997.

_____. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. São Paulo: Cosac Naify. 2003.

MACIEL, Nely Aparecida. *A história da Comunidade Kaiowá da aldeia Panambizinho (1920-2005)*. Editora da UFGD: Dourados-MS, 2012.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. Edições Loyola: São Paulo-SP, 1991.

MELIÁ, Bartomeu. GRÜNBERG, Georg. GRÜNBERG. *Etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo: Los Paĩ – Tavyterã, suplemento antropológico*. Órgano oficial del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, vol. XI, nºs 1-2, PP. 151-295: Assunção-PAR, 1976.

MELIÁ, Bartomeu. Cap. 4. *La comprensión guaraní de la Vida Buena*; e Cap. 5.2. *El concepto fundamental de la economía guaraní: Areté*. In *Ñande reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena*. Javier Medina (Org.). Editorial Quatro Hnos: La Paz-BOL, 2008.

MELIÁ, Bartomeu. TEMPLE, Dominique. *El Don, la venganza: y otras formas de economía guaraní*. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch: Asunción-PAR, 2004.

_____. *El Guaraní: experiência religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol XIII – Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Católica-CEADUC-CEPAG: Asunción-PAR, 1991.

_____. *A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia*. Revista de Antropologia da USP, v.33. Tradução de Roberto E. Zwetsoh: São Paulo-SP, 1990. 14p.

_____. *El “modo de ser” Guaraní en la primera documentación Jesuítica (1594-1963)*. Revista de Antropologia da USP, v.24.: São Paulo-SP, 1981. 24p.

_____. *El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol 5 – Centro de Estudios Antropologicos de la Universidad Católica: Asunción-PAR, 1993.

_____. *La tercera lengua del Paraguay y otros ensayos*. Colección Academia Paraguaya de la Lengua Española. Tomo V – SERVI LIBRO Editora: Asunción-PAR, 2013.

_____. *La lengua Guaraní en el Paraguay colonial: la creación de un lenguaje Cristiano en las Reducciones de los Guaraníes en el Paraguay*. Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch: Asunción-PAR, 2003.

_____. *Guaraní ñe’ẽ Paraguai: gramática pedagógica para hablantes de guaraní*. Editora Fe y Alegría: Asunción-PAR, 2007.

PEIRANO, Mariza. (Org.) *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ: Rio de Janeiro-RJ, 2002.

PEREIRA, Levi. *Imagem Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – PPGAS/USP, São Paulo, 2004.

_____. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Editora da UFGD: Dourados-MS, 2016.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Tradução de B. Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. EPU/EDUSP: São Paulo-SP, 1963.

SCHADEN, Egon (Org.). *Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos*. Livraria pioneira editora – Editora da Universidade de São Paulo: São Paulo-SP, 1969.

_____. *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia editora nacional: São Paulo-SP, 1976.

_____. *A religião Guaraní e o cristianismo: Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural*. Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo. Anais da Conferência realizada no IV Simpósio Nacional de Estudos missionários, realizado em Santa Rosa-RS, de 20 a 23 de outubro de 1981. Revista de Antropologia da USP, v. 25: São Paulo-SP, 1982. 24p.

SLAVIERO, Dirce. URBAN, Loiva. *Padoko Padoko: uma experiência na África Negra*. Battistel: Passo Fundo-RS, 2007.

SOUZA, Ana Maria Melo e. *Ritual, identidade e metamorfose : representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho*. Dissertação de Mestrado. PPGH/UFGD: Dourados-MS, 2009. 135p.

TURNER, Victor. *O processo ritual: Estrutura e Antiestrutura*. CAMPI DE CASTRO, Nancy (Trad.). Editora Vozes LTDA: Petrópolis-RJ, 1974.

_____. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (Trad.). Editora da Universidade Federal Fluminense: Niterói-RJ, 2005.

VIETTA, Katya e BRAND, Antonio. *Missões evangélicas e Igreja neopentecostais entre os Kaiowa e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. In Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. WRIGHT, Robin M. (Org.). Editora da UNICAMP: Campinas-SP, 2004.

WATSON, J.B. *Cayuá Culture Change: A study in acculturation and methodology*. In: American Anthropologist, v.54, n2.: Nova Iorque-EUA, 1952.

ANEXOS

Anexo I:

Cantos-dança do Ritual do *Ogueroata*

Anexo II:

Cantos-dança do *Jerosy Puku*

Anexo III:

Mapa de Localização das Terras Indígenas Guarani / Kaiowa

Anexo I
Cantos-dança do Ritual do *Ogueroata*⁴²

Parte 1 – Canto da caminhada do primeiro ao segundo par de *yvyra'i*:

Itymbýra Jasuka
Che mbojegua, che rojeroky
Itymbýra Jasuka
Che mbojegua, che mbojegua
Itymbýra Ryapu
Che mbojegua, cherojeroky
Itymbýra Ryapu
Chembojegua, chembojegua
Ityamby reñoimbyrä
Chembojegua, chembojegua
Ityamby reñoimbyrä
Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Kurusu
Chembojegua, cherojeroky
Itymbýra Kurusu
Chembojegua, chembojegua
Itymbýra Nandua
Chembojegua, cherojeroky
Itymbýra Nandua
Chembojegua, chembojegua
Itymby Kurundaju
Chembojegua, cherojeroky
Itymby Kurundaju
Chembojegua, chembojegua

Parte 2 – Canto da caminhada do segundo par *yvyra'i*, passando pelo terceiro e chegando ao *Marangatu*:

Itymby ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Jasuka
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Jasuka ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymby Mba'ekuaa
Chembojegua chembojegua
Itymby Mba'ekuaa, ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Jeguaka
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Jeguaka, ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Ryapu
Chembojegua chembojegua

⁴² Cantos descritos por Graciela Chamorro e expostos em seu livro: *Kurusu Ñe'ëngatu: palabras que la historia no podria olvidar*. (1995, p.80-82)

Itymbýra Ryapu ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Nandua
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Nandua, ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Kurusu
Chembojegua chembojegua
Itymbýra Kurusu, ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymby Kurundaju
Chembojegua chembojegua
Itymby Kurundaju, ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua

Parte 3 – Canto da caminhada do quarto ao quinto par de yvyra’i:

Itymby ryvyryty
Chembojegua chembojegua
Itymby ryvyryty ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymby Mba’ekuaa
Chembojegua chembojegua
Itymby Mba’ekuaa ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua
Itymby Kurundaju
Chembojegua chembojegua
Itymby Kurundaju, ryjúi, ryjúi
Chembojegua chembojegua

Parte 4 – Canto da caminhada do quinto ao sexto par de yvyra’i; logo após, fim da caminhada e da reza ombopapáma ñembo’e:

Itymbýra Jasuka
Cheropapa, cheropapa
Itymby Mba’ekuaa
Chejereropapa
Itymbýra Jeguaka
Chejereropapa
Itymbýra Ryapu
Chejereropapa
Itymbýra Nandua
Cheropapa, cheropapa
Itymbýra Kurusu
Chejereropapa
Itymby Kurundaju
Cheropapa, cheropapa

Anexo II
Cantos-dança do *Jerosy Puku*⁴³

1º Bloco/Conjunto - Cantos iniciais do batismo do milho *Saboró*, chamado *Jerosy Puku Reko'y*:

Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
He heee, he heee, he he he he he heee.

(Obs.: Esta é uma voz de exaltação, que imita a divindade *Jakaira*)

Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
He heee, he heee, he he he he he heee.
Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
He heee, He heee, he he he he he heee.
Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
Cruz que nos escuta em seu lugar que repousamos,
He heee, he heee, he he he he he heee

Assim segue, continuamente, a versão em língua guarani (kaiowá):

Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo,
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo,
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu va'e orerendu va'e nde amabpy ropyta, aipooo...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo...

⁴³ Canto-dança ritual do *Jerosy Puku*, descrito por Izaque João e apresentado em sua dissertação de Mestrado que tem como título: *Jakaira Reko Nheypyri Marangatu Mborahéi*: Origem e fundamentos do canto ritual *Jerosy Puku* entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul (2011, p. 87-101). Nesta descrição o autor apresenta a letra dos cantos do *Jerosy Puku*, registrada nas duas festas realizadas nas comunidades Panambi e Panambizinho (em que ele participou), ocorridas respectivamente em 2010 e 2011. Tais cantos são aqui apresentados em três blocos ou conjuntos.

Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
Kurusu va'e orerendu va'e nde ambapy ropyta, aipooo ...
He heee, he heee, he he he he he heee ...

2º Bloco/Conjunto – Cantos de Jerosy, chamado Yvakua Poty ou canto de flores das cruces sagradas:

Cruz com respectivas flores, é neste lugar que estamos, escuta, escuta...
 Cruz com respectivas flores, é neste lugar que estamos, escuta, escuta...
He heee, he heee, he he he he he heee.
 Cruz com respectivas flores, é neste lugar que estamos, escuta, escuta...
 Cruz com respectivas flores, é neste lugar que estamos, escuta, escuta...
He heee, he heee, he he he he he heee.
 Cruz com respectivos flores, é neste lugar que estamos, escuta, escuta...
 Cruz com respectivos flores, é neste lugar que estamos, escuta, escuta...
He heee, he heee, he he he he he heee.
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he he...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...*

Segue a versão do canto para outra divindade:

*Yvavakua potypy roguahẽ, aipooo...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
He heee, he heee, he he he he he heee...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...
Yvavakua poty py roguahẽ, aipooo...*

3º Bloco/Conjunto - Cantos realizados para indicar o encerramento do ritual do batismo do milho *Saboró*, associado ao sol, denominado *Mborahéi Mbopapa y Iho*:

Vem como sempre e fica no meio do seu brilho,
Vem como sempre e fica no meio do seu brilho,
He heee, he heee, he he he eh eh heee,
Vem como sempre e fica no meio do seu brilho,
Vem como sempre e fica no meio do seu brilho,
He heee, he heee, he he he he he heee,
Vem como sempre e fica no meio do seu brilho,
Vem como sempre e fica no meio do seu brilho,
He heee, he heee, he he he he he heee...

E assim continuam cantando para finalizar o canto-dança do *Jerosy Puku*:

Eju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he heee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Heee, heee heee, hee hee, he he he he,
Ereju va'e nderendypy repyta he'e, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he he he,
Ereju uva'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Heee, heeee heeee, hee ,hee, he vhe he he he,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he, heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,

*Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendyp yrepyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Erejuva'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Erejuva'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendyp yrepyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha he
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee heeee, hee hee, he he he heeee
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Ereju va'e nderendypy repyta ha heeee,
Heee, heeee, hee hee, he he he heeee,*

Anexo III

Mapa de Localização das Terras Indígenas Guarani / Kaiowa

