

**IZAQUE JOÃO**

***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***

**DOURADOS – 2011**

**IZAQUE JOÃO**

***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 apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial e último para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: *História, Região e Identidades.*

Orientador: **Prof. Dr. Jorge Eremites de Oliveira.**

DOURADOS – 2011

**IZAQUE JOÃO**

***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 PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2011.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Jorge Eremites de Oliveira (Dr., UFGD) \_\_\_\_\_

2º Examinador:

Levi Marques Pereira (Dr., UFMS) \_\_\_\_\_

3º Examinador:

Antônio Hilário Aguilera Urquiza (Dr., UFMS) \_\_\_\_\_

À memória de meu avô paterno *Simbu*.

Aos Kaiowá em geral e especialmente aos xamãs (*nhanderu*) que me ajudaram ao longo da pesquisa realizada para a conclusão deste estudo.

*Ytymby rete mba'e kuaa xe rojeroky, xe rojeroky,  
Ytymby rekoete xe rojeroky xe rojeroky,  
Ytymby rete xe rojeroky xe rojeroky...*

Conjunto de produto agrícola, seu corpo mágico me faz dançar, dançar,  
Conjunto de produto agrícola, sua alma pura me faz dançar, dançar,  
Conjunto de produto agrícola, seu corpo me faz dançar, dançar...  
(Reza introdutória ao cerimonial do milho saboró – *Ava nhe'êga*)

## AGRADECIMENTOS

Este estudo me fez compartilhar com a memória social de meus antepassados, os quais proporcionaram um amplo conhecimento sobre o assunto tratado neste estudo, permitindo-me compreender melhor a construção do modo de ser dos Kaiowá (*teko*), a partir da interpretação do canto e interação com as famílias tradicionais das aldeias de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y. Por outro lado, por ser parte da comunidade de Panambi, na condução deste trabalho procurei honrar tudo que diz respeito ao *mborahei* e *nhẽmbo'e* (cânticos e ensinamentos), sobretudo a história kaiowá dentro do contexto sociocultural do qual faço parte. Por isso senti uma satisfação inigualável e muita responsabilidade durante a realização das pesquisas aqui apresentadas.

Neste sentido, quero agradecer imensamente a todas as pessoas que me ajudaram a realizar este trabalho e a me realizar enquanto pessoa, profissional, pesquisador e, sobretudo, como membro de um povo, do qual me sinto orgulhoso e honrado de pertencer.

Em primeiro lugar, quero registrar a gratidão imensa a toda minha família por ter me incentivado em todos os sentidos e sempre ter acreditado em mim, principalmente no momento mais difícil da caminhada na construção deste trabalho, que é fruto de muita dedicação e estudo. Faço questão de registrar aqui que inicialmente esta proposta de pesquisa surgiu em uma simples conversa numa madrugada de frio intenso, em volta de fogo, onde estávamos a conversar com as pessoas mais idosas, sábias e experientes da aldeia Panambi, os quais me falaram sobre a importância de um estudo desta natureza.

Agradeço ao xamã Ricardo Jorge, da aldeia Panambi, em especial, que me ajudou muito na formulação deste trabalho, e a todos os outros xamãs da comunidade pelas informações fornecidas e por terem acreditado na minha capacidade intelectual. Com olhar firme, os xamãs depositaram a sua confiança em mim, fornecendo algumas informações referentes aos procedimentos do ritual de batismo do milho saboró. O diálogo com os líderes espirituais tornou possível refletir sobre os elementos representativos da tradição,

de acordo com a lógica do seu entendimento sobre o tema. Por outro lado, as participações e observações contribuíram enormemente para elaborar este trabalho com êxito segundo o entendimento que temos sobre assunto.

Também sou grato aos outros rezadores da aldeia Panambi que, em virtude do tempo limitado da pesquisa, não tive oportunidade de dialogar intensamente com eles, os quais mesmo assim me permitiram ter acesso às suas roças para observar de perto seus produtos agrícolas e fotografá-los. Não vou citar aqui o nome de cada um deles, mas, do fundo do meu coração, agradeço a todos.

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*. Portanto, este trabalho expressa uma homenagem a ele que, apesar de estar em outro plano de vida, tenho certeza de que, do lugar onde está, continua-me orientando.

À comunidade da Aldeia Panambi, local onde nasci e cresci, ponto de partida da minha vida escolar, que contribuiu integralmente no sentido de fornecer informações preciosas sobre o batismo do milho saboró. Em especial, ao rezador senhor Ricardo Jorge e à rezadora senhora Anália Zevito (*Xerusu*), que acompanharam minha trajetória acadêmica, pelo auxílio imprescindível que me deram, graças à sua experiência incomensurável.

Ao senhor Jairo Barbosa, rezador conhecido pelo nome de Luiz Aguja, da aldeia Panambizinho, pela sua paciência e, principalmente, pelas preciosas informações fornecidas na sua casa, *ogapysy*. Luis, obrigado por sua disposição, atenção e interesse durante minha visita. Também agradeço a toda comunidade de Panambizinho por ter confiado em mim, permitindo-me desenvolver este trabalho de forma tranquila.

Às pessoas que moram na aldeia Sucuri'y, no município de Maracaju, Mato Grosso do Sul, e, particularmente, ao rezador Graciano, pelas histórias contadas e informações valiosas, não apenas sobre o batismo do milho saboró, mas sobre todos os rituais que marcaram sua vida e sua trajetória como xamã. Também agradeço ao rezador Júlio Benites Ortiz, pela preciosidade das informações relativas ao *kotyhu*, bem como à sua família.

Ao meu orientador, Prof. Jorge Eremites de Oliveira, minha mais profunda gratidão por tudo, pela orientação e discussão em relação ao meu trabalho e pelas contribuições

preciosas na caminhada em busca da construção deste trabalho. Jorge, do fundo do meu coração, muito obrigado por ter acreditado em mim, pela sua amizade e seus conselhos que muito contribuíram e enriqueceram este trabalho. No desânimo, suas sugestões críticas me auxiliaram para continuar no caminho em busca de alcançar o objetivo de concluir este trabalho.

Ao Prof. Levi Marques Pereira, pela amizade e pela motivação imprescindível que contribuíram na reflexão deste trabalho. Enfim, a todos os demais professores que atuam na Faculdade de Ciências Humanas da UFGD, em especial aos Prof. Protásio Paulo Langer, à Profa. Graciela Chamorro, ao Prof. Antonio Dari Ramos e ao Prof. João Carlos de Souza pelas valiosas contribuições, as quais foram fundamentais para me dar segurança e amadurecimento.

Quero registrar um agradecimento especial a Bastião Assis Moraes, meu amigo desde que começamos a estudar no ensino fundamental na Escola Missão Evangélica Unida, por ter me ajudado inúmeras vezes, dando carona para facilitar à chegada a Dourados, que fica a 45 km da aldeia Panambi. Após concluir o 5º ano do ensino fundamental, ele saiu da aldeia Panambi junto com sua família e, atualmente, desde cerca de uns cinco anos, voltou a morar perto de nós.

Ao meu amigo Jean Paulo Pereira de Menezes, da cidade de São José do Rio Preto, em São Paulo, por me hospedar em sua casa, no final de 2007, quando tive oportunidade de visitar a sua família. Também sou grato por sua sabedoria e conhecimento manifestados nas orientações e discussões do projeto de pesquisa que deu origem a este trabalho.

Aos colegas de trabalho da Escola Joãozinho Carapé Fernando, da aldeia Panambi, pela ajuda e compreensão da minha ausência em cada semana, bem como à Secretaria de Educação do município de Douradina, pela colaboração na substituição da carga horária das minhas aulas.

À servidora da FUNAI, Tomazia Corado Freitas, por ter me incentivado muito no sentido de continuar a desenvolver o trabalho junto à comunidade da qual faço parte.

Ao amigo Celso Aoki, pelas conversas valiosas em todos os sentidos, especialmente relacionadas à produção de suas pesquisas junto aos Kaiowá em Mato Grosso do Sul, e pela amizade e companheirismo ao longo do curso de mestrado.

Por último, mas nem por isso menos importante, agradeço profundamente à Profa. Veronice Lovato Rossato, pela revisão feita da escrita desta dissertação de mestrado.



A todos os colegas do curso, pelo esforço e pelo tempo de convivência que nos proporcionou o crescimento necessário intelectual para vencermos mais esta etapa.

## RESUMO

O presente estudo, intitulado *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*, cujas pesquisas foram realizadas entre 2009 e 2011, analisa o canto ritual dos Kaiowá para cerimônia de batismo do milho saboró. Este ritual é realizado todos os anos nas comunidades indígenas de Panambi e Panambizinho, especialmente no mês de fevereiro, quando acontece a colheita do milho (*Zea Mays*). 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.

**Palavras-chave:** Etnologia Indígena, Índios Kaiowá, Milho Saboró, Rituais Religiosos.

## ABSTRACT

This study, entitled *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origin and fundamentals of the song ritual Jerosy Puku between the Kaiowá Indians of the Panambi, Panambizinho and Sucuri'y, Mato Grosso do Sul State*, whose research took place between 2009 and 2011, analyzes the ritual song of Kaiowá christening ceremony for the saboró corn. This ritual is held every year in indigenous communities of the Panambi and Panambizinho, especially in the month of February, when it comes to harvest the corn (*Zea Mays*). In entente Kaiowá, this ritual is of great importance to the continued production of saboró corn and all agricultural products traditionally grown by them. Through this ritual, the corn becomes able to be consumed socially, as well as a way of reaffirming the way mode of Kaiowá and the strengthening of social relations between members of a community and allies from other indigenous communities. It also serve to physical reproduction of Kaiowá, mainly to perpetuate the continuity of the people and the birth of children without any type of anomaly, and to maintain the balance of climatic elements such as rain, essential for traditional farming practices.

**Keywords:** Ethnology, Kaiowá Indians, Saboró Corn, Religious Rituals.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 ASPECTOS DA VIDA RELIGIOSA NO <i>TEKOHA GUASU</i>	24
1.1 Escola de xamanismo entre os Kaiowá	25
1.2 Produção agrícola tradicional	30
1.3 Grande território de <i>ka'aguyrusu</i>	38
1.4 Vida cotidiana no <i>tekoha guasu</i> ou “grande território”	44
1.5 Líderes espirituais diante do canto longo	49
1.6 Alma cercada de vários espíritos	51
1.7 <i>Nhe'ẽ</i> e <i>ayvu</i> ou palavras e vozes humanas	56
2 O PROCESSO DO <i>JEROSY PUKU</i> E DO <i>KUNIMI PEPY</i>	59
2.1 <i>Jerosy puku</i>	60
2.2 <i>Kunumi pepy</i>	73
2.3 Outras considerações sobre as rezas, os cantos e os rezadores nos rituais	81
3 CANTOS DE DIVERSÃO <i>KOTYHU</i> E <i>GUAHU</i>	103
3.1 <i>Kotyhu</i>	104
3.2 <i>Guahu</i>	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
BIBLIOGRAFIA	118

## INTRODUÇÃO

Este trabalho, intitulado *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*, constitui-se em um estudo etnográfico que focaliza, por meio da interpretação de cantos rituais, a estrutura social da sociedade Kaiowá. Sua ênfase está no *jerosy puku* (canto longo), que é a prática do ritual de batismo do milho saboró (ou milho branco), conhecido em botânica pela nomenclatura *Zea Mays*. Pelo entendimento dos xamãs das comunidades de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, onde a pesquisa foi realizada entre 2009 e 2011, o canto é um regulamento instituído pelo *jakaira* (a divindade que criou o milho) 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. 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.

O ritual é cantado em círculo, no sentido anti-horário, cujos cantos exaltam as lógicas e os elementos que estão no corpo de *itymbýry* (planta que nasceu), associados ao *Xiru* (princípio de tudo). Os movimentos circulares, durante a execução do canto longo, no ritual de batismo do milho saboró, na concepção do rezador Luiz Aguja, representam a caminhada em busca de alcançar os elevados patamares celestiais (*reko araguyje*).

Neste trabalho sobre o milho saboró, discuto as ações que favorecem o cultivo de produtos agrícolas a partir da lógica dos Kaiowá, que é entendida através de seus princípios socioculturais (*reko ypy*). As informações coletadas sobre a história do milho saboró – *jakaira* – permitiram compreender as partes da estrutura do canto longo do *jerosy*, o qual os Kaiowá denominam *mborahéi itymbyry rete rehegua*.

Nos últimos três anos, na convivência com a comunidade de Panambi, onde residio com minha família, procurei desenvolver um olhar mais atento aos aspectos do ritual do milho saboró, especialmente para entender a estrutura do canto, expressado ao longo da noite.

O estudo ora apresentado foi desenvolvido em três áreas indígenas no interior do estado de Mato Grosso do Sul: Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, onde vivem comunidades da etnia Kaiowá, falantes da língua guarani, variação linguística kaiowá.

O surgimento das idéias para investigar sobre o ritual de batismo do milho saboró entre os Kaiowá, nas referidas aldeias, foi motivado a partir das observações do plantio deste produto alimentício nas famílias tradicionais da comunidade de Panambi. A observação do cultivo desta espécie de milho provocou minha curiosidade e a vontade de ampliar meus conhecimentos sobre o assunto. Desde então, em diversas ocasiões, comecei a dialogar com minha família a respeito da importância da festa do *jerosy puku*. Durante a pesquisa sobre este ritual, percebi que o milho branco detinha fatores de grande importância que norteiam as concepções do nosso povo.

Para o aprofundamento desse estudo, relacionado à representação do *jerosy puku*, utilizo fontes de oralidade, através das narrativas dos xamãs, que focalizaram os procedimentos de cultivo do milho branco. Essas fontes propiciam a interpretação etnográfica do cotidiano kaiowá, bem como das representações contidas no batismo do milho saboró. As informações coletadas anteriormente, em especial de fontes bibliográficas, contribuíram em muito para entender as partes do canto.

No ano 2010, procurei observar, com mais atenção, todo processo do ritual de batismo do milho saboró, em especial nas aldeias Panambi e Panambizinho, as quais estão mais próximas geograficamente em relação à de Sucuri'y. Percebi que esse ritual é de extrema complexidade e significância para a comunidade Kaiowá e que é o princípio da reprodução de todas as espécies agrícolas importantes para o povo.

As três comunidades onde desenvolvi este trabalho, 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. Por isso, durante o canto para o *jakaira itymbýry*, é preciso que o xamã se concentre constantemente para não cometer nenhuma falha. Assim, o canto segue exercitando a lógica da perfeição do *jakaira* e de seu poder mágico. A cada reinício do canto, após uma pausa, o xamã busca o lugar da próxima divindade em sua plenitude (*aryvusu, arapoty, xiru eixu jaty, xiru pa'ikuara...*), em que, cada palavra dita incorpora o *Jakaira*, de acordo com seu *jasuka* (germe da vida).

Há dois momentos coletivos anuais entre os Kaiowá, cujas cerimônias são imprescindíveis para que o produto agrícola possa se desenvolver e reproduzir de maneira desejada: primeiro é preciso fazer *jehovasa*, para abençoar a semente e, depois, realizar *jerosy puku*. O *jehovasa*, no entendimento do xamã, purifica todas as espécies agrícolas prontas para serem cultivadas e também para consumo. Porém, na lógica do Kaiowá, é necessário respeitar algumas regras para obter o desenvolvimento desejado das plantas, as quais são explicadas mais adiante.

As maneiras de cultivo do milho saboró, bem como os espaços considerados apropriados para o plantio das espécies, para que possam se desenvolver bem, são mencionadas no primeiro capítulo. Serão abordadas também as conseqüências do não cumprimento dessas regras, que podem prejudicar socialmente os Kaiowá. Isso será descrito conforme o relato da história fornecida pelos xamãs, na lógica do sistema tradicional Kaiowá.

Para consolidar o presente trabalho, de acordo com o propósito definido na pesquisa, interessa aqui narrar a história de vida dos xamãs e suas experiências e, a partir daí, descrever o processo educativo, que chamarei de “escola xamânica kaiowá”, o qual mostra como um xamã ensina outro xamã para continuar como seu sucessor e poder realizar o *kunumi pepy* (ritual de iniciação dos meninos) e o batismo do milho saboró.

As características do xamã são variadas na sociedade Kaiowá. Por isso, o presente trabalho pretende mencionar a especialidade de atuação de cada xamã, no período de *ka'aguyrusu*, aproximadamente entre as décadas de 1920 e 1970, que se caracteriza por intensa atividade de rituais tradicionais. Cada xamã se caracteriza por uma especialidade, que se manifesta através do seu próprio canto, o qual personifica o seu *nhe'engary* (alma/palavra). Estes são distintos dos cantores que não têm o dom do *jerosy puku*, que são os *mborahéi jeguaka rei* (canto que fala da beleza dos objetos sagrados, como *mbaraka, mimby*, entre outros, de forma poética). Mostra também a motivação que leva os *yvyra'ija*

(ajudante do xamã em todos os rituais; seu braço direito) a possuir vários cantos importantes, como o do *jerosy itymbýry* ou o do *jerosy kunumi pepy*, entendidos pelos Kaiowá como *mborahéi hekoete* (verdadeiro canto).

A metodologia utilizada para a realização deste trabalho é a chamada *observação direta*, porém realizada por um pesquisador Kaiowá que faz parte da comunidade indígena de Panambi. Dessa forma, o estudo reúne os elementos que compõem o ritual do milho branco, para que sirvam de subsídio para os leitores entenderem o significado da festa do milho saboró na sociedade Kaiowá.

Para a realização deste trabalho, portanto, utilizei ativamente os “olhos” e os “ouvidos” para a observação direta, tendo como instrumentos de registro o gravador digital, o caderno de campo e a máquina fotográfica digital. Roberto Cardoso de Oliveira (1996) analisa da seguinte maneira este recurso metodológico que é bastante comum na antropologia:

Evidentemente tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se e servem para o pesquisador como duas muletas – que não nos percamos com esta metáfora tão negativa – que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 21)

Para mim, a metáfora utilizada acima se tornou um grande aliado no registro de informações relacionadas ao batismo do milho saboró, uma “muleta” não necessariamente para uso constante. Como faço parte da comunidade kaiowá de Panambi e sou falante na língua guarani, às vezes, para me apoiar com mais facilidade na prática da pesquisa acadêmica, utilizo certas “muletas” como instrumentos que me auxiliam na caminhada da pesquisa. Este é o caso do uso do gravador para registrar as histórias e a sequência dos cantos kaiowá. Contudo, verifiquei que muitas informações sobre o sistema tradicional kaiowá, especialmente quando se trata de aspectos do canto ou reza, não são transmitidas pelo diálogo formal ou informal, como ocorre durante uma entrevista. Elas são transmitidas, isto sim, através de sua plena execução, as quais podem ser observadas e registradas por um pesquisador indígena que se posiciona e interage com paciência, humildade, respeito e atenção diante de seus pares interlocutores. Por esse motivo, o uso de recursos tecnológicos desse tipo, como o gravador, torna-se relevante para facilitar o registro e a reunião dos elementos que compõem a totalidade de uma cerimônia e, assim,



submetê-la posteriormente à análise minuciosa, com vistas à compreensão do contexto da representação que o Kaiowá denomina de *jerosy puku*.

Neste sentido, registro que utilizei principalmente da interlocução ou diálogo que mantive com os xamãs Kaiowá. Assim o fiz para captar toda a dimensão do ritual do *jerosy puku*, cujo registro realizado facilitou posteriormente a análise e interpretação de seus significados.

De momento, aproveito a oportunidade e peço licença para comentar brevemente sobre a minha história de vida, como indígena pertencente ao povo Kaiowá, e como surgiu meu interesse pelos estudos sobre o batismo do milho saboró.

A aldeia Panambi, localizada no município de Douradina, em Mato Grosso do Sul, é o lugar onde nasci e convivi com minha família e demais companheiros de infância. Durante minha juventude, surgiu a idéia de observar as coisas mais atentamente, especialmente as práticas tradicionais, que são denominadas pelos Kaiowá como *nhanderu rekoha ete* (modo de vida do nosso pai). Nesse período, observei em várias residências de rezadores um pequeno pedaço de madeira denominado *xiru*, o qual é colocado num lugar seguro, onde o visitante possa visualizar, mas não lhe é permitido o contato com esse objeto. Lembro também que existem determinadas atividades na casa do xamã que não permitem práticas antissociais ou o desenvolvimento de algum tipo de ação que não seja agradável ao sistema sociocultural kaiowá. Em vários momentos, questionei-me e procurei respostas e explicações sobre o significado dos espaços da casa. Não buscava o significado do objeto, e sim o seu impressionante estado de conservação. No entanto, os xamãs me advertiam de que não era para eu perguntar sobre isso, pois ainda era muito jovem.

No decorrer da década de 1980, fui matriculado numa escola que fica perto da aldeia, identificada como Missão Evangélica Unida. O referido estabelecimento de ensino era administrado por um grupo de missionários alemães. O regimento de ensino daquela unidade era definido pelos próprios missionários que atuavam como educadores, os quais estabeleciam um projeto pedagógico baseado no ensino do cristianismo. Os alunos matriculados naquela unidade eram, na maioria, indígenas e todos procuravam um desempenho ao máximo e assiduidade às aulas, além de respeitar todas as regras da escola. No período em que ali frequentei as aulas, por várias vezes participei do culto de adoração a Deus, na igreja da Missão.

As atividades promovidas pelos professores não eram de nossa vivência, nem de nossa realidade e eu não conseguia perceber o que estava nos sendo negado. No entanto, após concluir o ensino fundamental, uma década depois, senti o resultado de algumas atividades excluídas do meu contexto de vida. Essa reflexão me levou a investigar e observar atentamente a conjuntura e os aspectos que os Kaiowá denominam de *nhande reko* (nosso modo de viver).

Em meados da década de 1980, meu avô paterno Celso Barbosa *Simbu* e sua esposa vieram de outra comunidade com objetivo de encontrar seu filho, isto é, o meu pai. Ficaram hospedados em nossa casa por um bom tempo. Após alguns dias, meu pai construiu uma casa próxima da nossa residência, para meus avôs morarem. Por isso, a partir daquele tempo tive o privilégio de dialogar com meu avô inúmeras vezes, observar e praticar o cultivo das roças e a confecção de artesanatos tradicionais. No ano seguinte, em função do espaço insuficiente para a prática da agricultura, minha família se mudou para um local distante da casa do meu avô, porém na mesma aldeia. Optei, então, por ficar na casa do meu avô, temporariamente.

Naquela oportunidade, o diálogo constante certamente me permitiu levantar várias hipóteses, na tentativa de compreender melhor certas atividades, e como lidar com as coisas, cotidianamente, de acordo com nossa cultura. Em muitas ocasiões, com a permissão dele, dediquei-me a ajudá-lo, fazendo-lhe companhia nas atividades de pescaria, nas horas de buscar lenha, no momento de descanso embaixo de uma árvore, no terreiro da sua casa, conversando e compartilhando da melhor maneira possível, na maioria vezes no período vespertino. Assim, junto com ele, tive oportunidade de vivenciar, pela primeira vez, o ritual do batizado do milho saboró na comunidade de Panambi. Naquela época, o cultivo das plantações de milho saboró e de outras plantas ocupava vastas áreas na aldeia. Recordo-me que, na minha observação direta, pude perceber que a organização da festa do milho saboró sempre ocupava o centro das atenções na comunidade, e que o envolvimento das pessoas no trabalho de organização e preparação se dividia em serviços de acordo com a necessidade. Eu e outros, na adolescência, não tínhamos interesse em entender as regras e todos os procedimentos aplicados durante a realização do ritual, mas obedecíamos a eles. O resultado destas participações, sem dúvida, serviu-me para levantar, mais tarde, várias indagações sobre o modo de ser kaiowá, principalmente sobre as regras presenciadas no ritual de batismo do milho saboró.

No ano de 2002, ingressei no ensino superior na área de educação. Já como pesquisador acadêmico, surgiu-me a idéia de pesquisar e entender o trabalho eclesial dos missionários alemães da Missão Evangélica Unida e compará-lo com o ritual de batismo do milho saboró, na comunidade indígena de Panambi. Não tive o interesse de julgar o mérito do trabalho missionário na comunidade, mas minha intenção de estudo na época era, simplesmente, para constituir o levantamento histórico da aldeia, bem como procurar entender o significado do ritual na comunidade, o qual é considerado como a razão de sua existência. Neste período, a pesquisa não tinha interesse de descrever ou entender a estrutura do *jerosy puku*, mas, pelos estudos e após observações pontuais sobre as rezas, percebi que necessitava investigar os procedimentos da reza que norteia o caminho da divindade.

Por outro lado, naquele mesmo ano vi a insatisfação de líderes espirituais sobre a atuação dos missionários na aldeia. Desde então, comecei a aprofundar o estudo, procurando me aproximar dos grupos familiares do *tekoha* Panambi, focando mais sobre os rituais elementares. Durante várias conversas com famílias tradicionais da aldeia, constatei que a maioria dos interlocutores estava extremamente ligada às festas do *jerosy puku* e do *kunumi pepy*. Estas festas marcaram, historicamente para os Kaiowá, o contexto de vida no *tekoha*, quer dizer, o território ou espaço tradicionalmente ocupado pelos Kaiowá, onde desenvolvem suas relações sociais e seu modo de ser. Por este motivo, o ritual analisado neste texto serve como referência imprescindível para lembrar o local e o nome dos rezadores e organizadores da festa. Assim, recordando as manifestações das rezas e, principalmente, das festas do *kunumi pepy* e *jerosy itymbýri*, consegui sistematizar a rede que socializa o *tekoha*, através dos *tape po'i*, caminhos estreitos que fazem a ligação entre a roça, as áreas de caça, o córrego e o trabalho.

Durante a pesquisa, na minha comunidade, visitando as famílias tradicionais, ouvi inúmeras vezes a palavra *yvyra'ija*, que em casa já ouvia algumas vezes, porém, nunca procurei o significado desta palavra. Contudo, nos estudos detalhados aqui apresentados, especialmente em relação ao batismo do milho saboró, pude perceber a importância da função do *yvyra'ija*. Portanto, o *yvyra'ija*, na lógica do Kaiowá, é o assistente especial indicado pelo xamã. A palavra *yvyra'ija* vem de *yvyra'i* que, para o Kaiowá, é o nome de uma estrutura de madeira, composta de dois bastões de, aproximadamente, um metro e meio, fincados no chão e posicionadas em fileira, em número de cinco, no sentido leste

(*ary pyti'a* ou peito do tempo ou nascente) – oeste (*ary ka'aru* ou poente), no terreiro da casa por onde o participante da festa deve chegar.

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.

O canto *ogueroota* estabelece o sentido muito além do material exposto no terreiro da casa. Por isso a reza é dirigida por um líder espiritual experiente, pois esta está relacionada intimamente com o milho saboró (*jakaira*). O *ogueroota* estabelece a interlocução entre o xamã e a divindade *jakaira*, cujo canto faz alcançar o *aguije*, que é a plenitude do milho, ou seja, quando este fica maduro. A interpretação mais detalhada desta reza será abordada no primeiro capítulo deste trabalho.

Este estudo aborda, ainda, a descrição do conjunto das três categorias que compõem o cerimonial completo, que inicia com o *jerosy puku* propriamente dito, e continua com *kotyhu* e *guahu*. Este ritual é entendido pelos Kaiowá como a dinâmica que possibilita condições de vida plena no *tekoha*. Através dos cantos, o Kaiowá concebe a estrutura e o modo de vida do seu *tekoha*, no sentido de protegê-lo ou isolá-lo dos espíritos negativos. Desse modo, o sentido da reza é entendido pela sociedade Kaiowá como o alimento indispensável para o *kurusu nhe'ëngatu* ou *xiru* continuar sustentando a terra. Por isso, o ritual apresentado neste trabalho é materializado através da descrição e análise do canto do *jerosy puku*.

Outro aspecto importante mencionado no primeiro capítulo é sobre os materiais e trajés típicos, indispensáveis no cerimonial de batismo do milho saboró.

No segundo capítulo descrevo a sequência de três blocos do canto do *jerosy puku*, procurando explicar o sentido de cada bloco. A análise procura contextualizar as teorias contidas no sistema Kaiowá, fundamentadas no próprio canto. Essa discussão ainda pretende mostrar os valores que estão depositados no canto e nos objetos culturais, os quais

são compreendidos pelo xamã como princípios que definem a conduta em geral e o autocontrole diante das adversidades. Para explicar a complexidade dos elementos que compõem os objetos sagrados, é necessário compreender os aspectos constitutivos do espírito humano e a existência de categorias básicas, eminentemente sociais, representadas nos aspectos do batismo do milho saboró.

Neste sentido, explico que embora este trabalho se propusesse inicialmente a descrever a totalidade do canto do *jerosy puku*, em virtude do tempo exíguo para conclusão deste estudo só foi possível abordar o bloco principal do canto, como parte de sustentação do ritual.

No terceiro capítulo, apresento o estudo do canto *kotyhu*, cujo objetivo é expor ao público o sentimento das pessoas. *Koty* significa o interior da casa; *hu* é um sufixo que indica a exposição das coisas que vem do interior. Daí que *kotyhu*, para o Kaiowá, tem o sentido de mostrar o seu estado de espírito em relação às coisas. A *kotyhu* expressa, metaforicamente, o canto das aves, de forma poética.

Os cantos de *kotyhu* são subdivididos em três versões: *kotyhu'i*, *kotyhu yta*, *kotyhu guasu*. A abordagem da história do *kotyhu* e seu caráter de representação na sociedade Kaiowá foram desenvolvidos tendo como referência as três aldeias, já mencionadas anteriormente. Mas, durante o desenvolvimento do trabalho, percebi que as informações coletadas nessas aldeias indígenas não seriam suficientes, e, para ampliar as informações, fui à busca de uma comunidade kaiowá estabelecida em uma fazenda no município de Guia Lopes da Laguna, também em Mato Grosso do Sul. Esta família vive isolada, sem assistência dos órgãos públicos e muito menos do órgão indigenista oficial. Durante minha primeira visita, percebi que eles tinham muito conhecimento sobre as rezas e o *kaythu*. Na segunda visita, pedi autorização à família para gravar vários *kotyhu*. Este grupo acrescentou informações significativas sobre *kotyhu*, apesar de não estarem previstas no projeto de pesquisa inicial.

O canto *kotyhu* e o canto *guahu* não são descritos detalhadamente por serem considerados cantos variados, sem regras específicas rígidas, sendo aqui abordadas apenas suas características principais e sua parte inicial.

Quero ainda explicar que para escrever as palavras em guarani no presente trabalho, utilizo a seguinte grafia: A, E, I, O, U e Y, vogais de som aberto ou nasal; para identificar as vogais nasais, utilizo o símbolo til (~) e, para identificar a consoante glotal, que

identifica uma pequena pausa entre vogais, utilizo o apóstrofe (´). As letras consoantes presentes no alfabeto guarani aqui adotadas são: G, H, J, K, M, N, P, R, S, T, V e X. Também são usadas ND, NG, NT, NH e MB. A consoante K (*pakova, kuéra, kyse*) é utilizada nos sons C (casa) e QU (quero) da língua portuguesa. A consoante J (*jeguaka, mbojegua*) é empregada nos fonemas de som “DJ”. H (*heta, aháta*) é empregado nos fonemas de som aspirado, como em “RR” do português falado no Brasil. Utilizo a consoante X, em vez de CH (*xíxa, xiripa*), embora ambas tenham o mesmo som. Em vez de Ñ, utilizo NH (*nhande, nhe’ẽ, onhy, onhomondo*), ambas com o mesmo som. Para o som “SS” ou “Ç”, utilizo a consoante S (*ohasa, kyse, guasu*). As palavras escritas na língua guarani em citações seguem a mesma ortografia por mim adotada, a qual é utilizada na educação escolar indígena da comunidade de Panambi. Todas as palavras escritas na língua guarani (kaiowá) são escritas em itálico no decorrer deste trabalho.

Por fim, espero que o presente estudo, realizado de dentro da sociedade kaiowá para fora, possa servir, inicialmente, de registro de alguns de nossos cantos kaiowá, os quais certamente servirão para refletirmos sobre o nosso modo de ser (*nhande rokoha kaiowa*). Espero ainda que sirva para a valorização e o respeito da sociedade Kaiowá perante a sociedade nacional dos *karai kuera* ou não-índios. E por último, registro que pretendo dar continuidade às pesquisas aqui apresentadas, porém dentro de prazos maiores em relações aos exigidos para a conclusão de uma dissertação de mestrado.

**ASPECTOS DA VIDA RELIGIOSA NO *TEKOHA GUASU***

*Jakaira ojaty jave he'i aiporami he'i: eretyarõ arã aiporupi he'i, nderekuarã ha ereikuaa va'erã apyre'ỹ peve guarã he'i Jakaira.*

Jakaira, no exato momento da plantação, disse: desenvolve como pode, mas seu futuro você sabe é infinito e assim vai ser. (Luiz Aguja, xamã da aldeia Panambizinho)

Neste capítulo, descrevo, por meio de dados etnográficos, a história e o importante papel dos líderes religiosos kaiowá e sua determinação política. Isso é feito através da reza, entendida aqui como uma forma de fazer a organização social e o domínio dos grupos familiares, os quais em meados do século passado viviam no *tekoha guasu* (grande território), chamado *Ka'aguyrusu*. No texto a seguir, pretendo mencionar as características de organização social kaiowá no espaço territorial onde eram constituídas as famílias extensas que ocupavam diversas localidades na região da Grande Dourados.

O estudo das aldeias de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, pertencentes aos Kaiowá, não se reporta à situação social recente destas comunidades, mas à discussão relativa ao *tekoha*, a partir das categorias de construção da identidade e afirmação política, no domínio do território. Entendo que é necessário explicitar a lógica de uso do território, na percepção kaiowá, para, dessa forma, aprofundar alguns aspectos a respeito da ocupação do *tekoha guasu*, no período da existência do *Ka'aguyrusu*.

Mostro também os aspectos que definem os saberes dos grandes rezadores e discuto, brevemente, o efeito das rezas e cantos adquiridos durante um longo aprendizado. Também descrevo o comportamento do xamã diante do canto longo referente ao ritual de batismo do milho saboró.

## 1.1 Escola de xamanismo entre os Kaiowá

No sistema tradicional kaiowá, o menino que tem seu lábio perfurado durante o *kunumi pepy*, futuramente pode se tornar um novo xamã. Mas para alcançar o grau elevado de xamã na idade adulta, estes meninos devem acompanhar o serviço do xamã, como seus ajudantes, durante muitos anos. Levi Marques Pereira, com sua excelente interpretação sobre o tema, relatou esse processo da seguinte maneira:

Modelo tradicional, os serviços religiosos de cada comunidade são ministrados por um xamã que está filiado a uma unidade religiosa mais ampla, dirigida por líder religioso de maior prestígio, considerado o xamã principal mais poderoso e antigo. Para chegar a essa posição, ele deve comandar a iniciação de vários auxiliares (*yvyra'ija*), que depois se tornarão também xamã. Os discípulos desenvolvem para com o antigo mestre uma relação de respeito e dependência, só podendo realizar os rituais mais importantes sob a sua supervisão ou autorização. (PEREIRA, 2004, p. 355)

A formação do futuro xamã é construída por longo período. Para alcançar o nível xamanístico, o aprendiz passa diversos estágios. De acordo com Atanásio Teixeira, rezador famoso entre os Kaiowá, entrevistado por Fábio Mura (2008, p. 313), para se tornar um xamã de nível elevado, a formação exige a passagem por cinco estágios para alcançar a plenitude do *aguyje*. Esta afirmação demonstra que o processo de construção do aprendizado é longo para que, dessa forma, o aprendiz possa adquirir os saberes e as técnicas dos cantos, seguindo a lógica do sistema kaiowá.

Os aprendizes xamânicos, na sociedade Kaiowá, requerem muita dedicação, habilidade e concentração. Várias vezes, os xamãs de Panambi afirmaram que o canto não é apenas memorizado. No entanto, ao longo do aprendizado, em cada estágio, enquanto o aprendiz gradativamente elimina as impurezas do corpo, vai permitindo que o canto ocupe seu corpo de maneira total e definitiva. A partir de então, alcança o nível almejado e recebe o *nhe'ëngary*, como alimento, sendo que o som do *mbaraka* ou chocalho é o instrumento que o auxilia na elevação da voz no caminho da divindade.

O xamã explica que o corpo da pessoa, no processo de busca da perfeição, durante o estágio como assistente (*yvyra'ija*), pode sofrer algum tipo de tentação, desviando-o do caminho, quando, então, já não pode mais continuar a educação xamânica. Passando para o segundo estágio, o *yvyra'ija* recebe os espíritos das divindades que acompanham esse processo para purificar o corpo e, assim, incorporar a alma do canto ou reza (*nhe'ëngary*) para ouvi-lo na medida certa. Dessa maneira poderá compreendê-lo e o conhecimento adquirido fica armazenado em sua mente (*ohendu ogueropyta*). Nessa fase, o aprendiz



passa a ser constantemente observado e avaliado pelo xamã experiente. A parte emocional e o domínio dos cantos são os critérios mais observados e que recebem mais orientação, pois são requisitos fundamentais para administrar a totalidade do canto. No entendimento do xamã, é preciso colocar em prática o canto, para aperfeiçoá-lo continuamente, ajustando as vozes e mantê-las no nível celestial, que o Kaiowá denomina de *teko araguyje*.

Ainda relativo ao sistema kaiowá, muitas perguntas podem surgir em relação ao ensinamento dos cantos. Esta situação permite refletir sobre o fato de a criança kaiowá ser considerada um pequeno habitante da terra e, conseqüentemente, correr maior risco de ser afetado por espíritos maléficos. Para proteger o corpo e a alma do recém-nascido, é necessário, por exemplo, que a criança seja submetida a um ritual específico, o qual é extremamente focado no aspecto da sua alma. Após esta alma se fixar no corpo da criança, o que se dá com mais segurança através da reza, o xamã instrui a mãe dando inúmeras orientações básicas sobre os cuidados com o recém-nascido. Ocorre que se ela for bem cuidada, terá bom comportamento quando atingir idade adulta, respeitando as regras sociais da sociedade e das divindades dos Kaiowá.

Para ingressar no aprendizado xamanístico ou para possuir os saberes da cosmologia, é importante que o aprendiz inicie a sua carreira na companhia de um *yvyra'ija* ligado a um xamã experiente, para ser reconhecido pelo grupo e, desse modo, ampliar seu espaço. Como o objetivo é alcançar a função elevada do xamã, para esse fim é preciso que o aprendiz participe inúmeras vezes do ritual em público, em companhia do rezador experiente.

A definição sobre o período da realização das práticas dos cantos é uma decisão do xamã. Isso é feito a partir de regras pré-estabelecidas, orientadas pelo tempo ou *ary* como, por exemplo, quando há muita chuva em janeiro e não há necessidade de reza. Mas, em um agosto chuvoso, é preciso rezar para que não aconteça um longo período de estiagem. A forma de equilibrar o tempo se dá através da força do canto do *aryvusu* ou *ary ypy*, que define amplamente os aspectos de princípio do mundo físico. Esse canto só é cantado no *jerosy puku*, mas ele pode ser repartido em pequenas partes, em outras ocasiões, conforme o clima se apresenta, como, por exemplo, quando tem vento forte, chamado de *marãny*. No entendimento dos líderes espirituais, as singularidades do mundo físico necessitam, inevitavelmente, de canto para continuar a sua existência para sempre, caso contrário, o mundo vai se acabando aos poucos.

Os líderes espirituais Kaiowá acreditam que, somente por meio do canto do *jerosy*, em uma única noite é capaz de percorrer todos os aspectos de *aryvusu*. O *jerosy* inicia o seu canto com a parte principal do *aryvusu*, na busca de amparar todos os aspectos da cosmologia ali representados. Só *pa'i kuara* é mais importante que *ary ypy* e estes necessitam da força do canto para continuar a equilibrar todos os seres da terra. Cada estação de ano necessita de um canto específico para que o tempo contribua, dando eficácia para todos os seres vegetais produzirem melhor. Em outro sentido, a reza e o conhecimento tradicional representam uma forma eficaz de proteger o grupo dos espíritos antissociais e, assim, torna-se uma estratégia política para o Kaiowá, através do poder espiritual. Ou seja, o poder e a força do Kaiowá não estão na matéria e sim no espírito.

A narração do xamã sobre o ritual oferece informações importantes para entender o contexto cerimonial do milho saboró e do *kunumi pepy*. Leon Cadogan (1997), na obra *Ayvu Rapyta*, descreve, etnograficamente, o sistema mbyá guarani em relação à época de plantio. Este se baseava no tempo de floração do *tajy* ou ipê, que servia como instrumento de alerta para iniciar o plantio do milho saboró, no mês de agosto. Outra planta nativa, denominada pelo Kaiowá como *guembe*, em seu período de maturação mais ou menos no final do mês de agosto, orienta o início do cultivo de outros produtos agrícolas. Dessa maneira, o cultivo de várias espécies agrícolas, no sistema guarani, iniciado no período certo e submetido ao *jehovasa*, quer dizer, uma “benção” realizada pelo xamã, determinante para o seu desenvolvimento mais rentável.

No sistema kaiowá tradicional, segundo informações fornecidas pelos xamãs de Panambi, a maior parte do plantio de produtos agrícolas é feito baseado nas fases de lua, no canto dos pássaros e, sobretudo, no uso específico da reza. No caso, a reza é considerada como uma proteção para que as plantas, de variadas espécies, não sejam atacadas por insetos e sejam protegidas contra os espíritos maléficos. Por exemplo: a mandioca é plantada na lua cheia; o porongo, quando canta o *makamã* (espécie do gavião), mais ou menos em outubro, e isso ocorre antes do sapo ou *kururu* cantar. Assim, é possível a renovação das espécies do mundo físico.

De acordo com a lógica do Kaiowá, a terra foi criada a partir da substância do *xiru* (bastão sagrado), o *jasuka*. Segundo o xamã, no princípio da existência da terra, o *nhanderu guasu* entendeu que a terra necessitava ser sustentada pelo *xiru*. Desde então, o *xiru ryapu guasu* (divindade dona do *xiru*), com a sua inteligência, ordenou ao seu

*yvyra'ija* um canto específico para cada fenômeno natural. Com essa exigência, o *nhanderu guasu* instituiu as regras relativas aos cantos referentes ao *xiru* e sua criação.

Dessa forma, os Kaiowá entendem que os cantos compõem a própria estrutura do *xiru* ou *kurusu* e ele se expressa através dos cantos. Esse objeto é incorporado de perfeição, para servir de base de sustentação da terra. Porém, para o *xiru* se tornar um dos instrumentos fundamentais para equilibrar todas as espécies de fenômenos, é preciso ser alimentado pela reza, para continuamente retribuir de maneira adequada para os seres humanos. Portanto, a terra, na concepção kaiowá, é sustentada pelo *xiru*, que é o instrumento principal para se comunicar com os deuses. O xamã de Sucuri'y explica que os não-kaiowá acham que o *xiru* é apenas um pedaço de pau, mas para o Kaiowá é, na verdade, a personificação da divindade.

A cada noite, o xamã precisa cantar para fazer com que a divindade incorpore no *xiru* e, assim, os seres que estão ao seu redor – *ijypy va'yra* – o reconhecem como seu dono. Se não há canto para alimentar o *xiru*, os *ijypy va'yra* saem à procura do xamã, dono do *xiru*. Nesta procura, eles podem ser vistos em forma de um pequeno animal doméstico e, caso demore mais de trinta dias sem reza, eles começam a atacar outros animais. Com a reza, o xamã volta a reunir os *ijypy va'yra* em torno do *xiru*.

O *xiru*, que se encontra na residência do xamã, é o mesmo que sustenta a terra, dando-lhe equilíbrio. Então, se o rezador parar de cantar, o *nhanderu guasu* movimenta o *xiru*, deslocando-o levemente, causando um tremor de terra, chamado *kaja'a nheopenha*, ou outros fenômenos, como terremotos e maremotos. Por isso, o *xiru* tem sempre o seu lugar certo na residência do xamã.

Os xamãs contam que o *xiru ryapuguasu* (dono do trovão) é aliado inseparável do *Nhanderu Guasu*, que deu àquele a responsabilidade de criar a superfície da terra, modelando-a com os elementos que compõe sua geografia, como mato, montanha e água. Esses elementos do espaço terrestre são interpretados pelos Kaiowá como seres pertencentes aos deuses, que possuem linguagens próprias e específicas, de acordo com sua função no equilíbrio do espaço físico. De maneira geral, na concepção kaiowá, o canto ritual alimenta o *xiru* e agrada a divindade, de maneira satisfatória, para que a terra suporte todos os componentes existentes em seu espaço físico. Dessa maneira, o rezador eleva a existência do *xiru* para além do seu status de corpo físico.

Outra divindade, denominada como *jakaira*, segundo a narração do xamã, com sua sabedoria, criou o milho branco e os demais produtos agrícolas. No local onde o *jakaira* escolheu para realizar a sua atividade agrícola, não foi necessário o uso de força física, pois o trabalho foi efetuado na base de reza. O milho saboró é uma planta retirada de uma das partes da vestimenta usada na cintura do *jakaira*, o *ku'akuaha*, do qual uma pequena parte se transformou, de maneira mágica, na semente do milho branco que, através da reza, germinou. Isso significa que, para o Kaiowá, o milho saboró, desde o princípio de sua criação, precisa seguir as mesmas etapas de trabalho, desde seu cultivo até a colheita, instituídas pelo *jakaira*, através da força da reza: deve-se cantar para plantar, para ser protegido das pragas e, por último, na colheita, quando ainda está verde (*avati kyry*), para que possa ser consumido sem riscos para a saúde. Depois da colheita, o milho ainda precisa passar pelo *jehovasa*, para depois ser distribuído. Essas regras precisam ser efetuadas com o objetivo de purificar o milho, para que se torne um alimento especial, extremamente importante para todas as divindades. A *xixa*, ou *jakairary*, bebida feita de milho saboró, apropriada para todas as divindades, inclusive para o *xiru*, é denominada *rekory* (caldo do seu próprio corpo).

Com estes pressupostos sobre os aspectos do ritual do milho saboró, o presente estudo se dispõe a trazer os dados etnográficos que articulam as teorias kaiowá relacionadas à sociabilidade do povo. Dessa forma, as explicações dos Kaiowá, referentes ao ritual do milho saboró, ressaltam que o seu princípio é associado à ideia de tempo, espaço e cultivo. Da mesma forma, o seu consumo é entendido como viável só após passar pelo *jehovasa*, que dá condições para a organização social, no contexto do grupo. É importante ressaltar que os estudos procuram desvendar, por meio da interpretação dos cantos, as regras advindas do *avati jakaira*, na tentativa de esclarecer relações constitutivas dos Kaiowá.

Outro aspecto considerado importante no ritual do milho saboró é o *ogueroota*, compreendido pelo xamã como o pré-ritual de acesso à festa de *jakaira*. A função do *ogueroota* está intimamente relacionada ao produto agrícola, cujo canto, de acordo com a linguagem de *jakaira*, perante o *yvyra'i*, em todo processo de reza, resulta na rentabilidade da produção do milho e dos demais produtos agrícolas. Na concepção do xamã, o *jakaira guasu* e o *jakaira mirĩ* são os principais responsáveis pela reprodução de todos os seres que tenham vida, tanto é que, na parte introdutória da reza, invoca-se *ytymby jasuka*, substância de onde germinam todas as espécies de plantas.

*Nhengaju* (ou *nhe'ëgaju*), *verandyju*, *kurusu nhe'ëngatu*, *kurusu ru'ãju* são espaços onde se encontram as divindades que se envolvem com o *kunumi pepy*, responsáveis pelo aspecto da masculinidade. *Jerosy puku e kunumi pepy* são considerados, na sociedade Kaiowá, os rituais indispensáveis para definir os valores sociais correspondentes às expectativas de vida, cuja descrição é apresentada mais adiante.

## 1.2 Produção agrícola tradicional

A atividade de agricultura no sistema kaiowá tradicional possui várias regras criadas desde o princípio de sua existência, sendo concebida como um conjunto de fenômenos dependentes da prática de rituais. Os estudos realizados no contexto do povo Kaiowá apontam que o milho saboró é considerado um cereal sagrado, pois é através da sua representação que se realiza o ritual denominado *jerosy puku*. Esta cerimônia só pode ser realizada se tiver a *xíxa* derivada de milho branco, sem açúcar, para dar força às palavras ditas por meio do canto. Da mesma forma, todos os materiais, expostos no local onde se realiza o ritual, auxiliam para que as palavras do canto se projetem no espaço celeste. No trabalho de Mura (2006, p. 104), o autor enfatiza que a prática desse ritual é entendida como um meio de organização do grupo e ainda especifica que a figura do milho saboró e seu ritual são considerados, pelos Kaiowá, como o principal definidor para a manutenção do equilíbrio cósmico.

Na concepção kaiowá, todos os produtos agrícolas possuem um princípio de hierarquia, segundo a qual o principal é o milho saboró, considerado um dos produtos agrícolas que necessita do processo de *jehovasa* para desenvolver-se de maneira desejada. A seguir vêm as outras espécies de milho, denominadas pelos Kaiowá como *avati tupi*, *avati tupitĩ* e *avati pytã*. Todas as espécies de grãos tradicionais, como os feijões, são dependentes do desenvolvimento do milho saboró e do seu espírito *jakaira*. Outras espécies fibrosas (que tem um “fio” ou bagaço central – *haviju* – como a mandioca, moranga, abóbora, batata-doce e cana-de-açúcar) são dependentes da banana, que é considerada uma planta que representa *itymbyry ruvixa*.

Cada produto agrícola possui uma forma de consumo, para não provocar desequilíbrio social ou pessoal. Os alimentos derivados de milho podem ser consumidos em todas as idades, pois o milho *tiguéra* ou *avati are* (aquele que nasce depois da colheita) não pode ser consumido pelas pessoas jovens de ambos os sexos, devido ao extremo risco

para a reprodução humana, pois podem gerar filhos que não sobrevivem (*ta'ýre ndahekói*). Portanto, este milho só pode ser consumido pelas pessoas de terceira idade.

Segundo o xamã, o primeiro produto agrícola plantado com reza, pelo *Jakaira*, em um lugar especial, foi o milho branco ou *avati jakaira*. Deise Lucy Oliveira Montardo (2002, p. 61) registra que o *jeroky* cantado para o plantio do milho serve para embelezar o desenvolvimento da planta, para se tornar um alimento agradável, assim como os demais produtos agrícolas. De acordo com o mito kaiowá da criação, a primeira roça foi plantada pelo *Jakaira*. No dia seguinte, ele avisou *Pa'i Tambeju* que podia ir colher o milho. Este ordenou à sua filha que fosse buscar o milho, mas esta questionou, dizendo que não poderia estar maduro, uma vez que havia sido plantado no dia anterior. *Jakaira* voltou para dizer, novamente, ao *Pa'i Tambeju* que a roça estava pronta e este avisou sua mulher para que fosse colher o produto, mas, quando lá chegou, percebeu que o milho não estava maduro. Conforme a explicação do xamã, isso foi um castigo do *Jakaira*, pela desobediência da moça e é por isso que o milho demora cinco meses para ficar pronto para a colheita.

Nesse sentido, a narração do xamã sobre o milho saboró enfatiza o cultivo de *avati jakaira*, em sua plenitude, como resultado da ação da reza. O xamã afirma que *Jakaira*, com sua inteligência mágica, incorporou o milho saboró, de acordo com sua posição ocupada no plano celestial, por isso o milho é considerado sagrado. Ressalta que todos os espíritos depositados no milho saboró são partes que foram retiradas dos instrumentos das divindades, os *xiru*. Por isso, o milho saboró se tornou a bebida preferida de todas as divindades, a qual o Kaiowá denomina de *rekory*, caldo de seu próprio instrumento. Cada parte do *xiru*, incorporada no milho, representa uma característica própria do *Jakaira*: para proteger o espaço do plantio contra os espíritos maléficos; para proteger contra as pragas; para desenvolver bem; para florescer bem, o que requer um cuidado maior, como para a mulher gestante; e para que o clima seja bom, com chuva e sol suficientes; e, finalmente, para ficar leve, tendo alcançado o *aguyje*.

Antigamente, o milho saboró era denominado pelo Kaiowá de *avati jakaira* (referente à divindade) e, mais recentemente, de *avati morotĩ* (milho branco, referente à espécie do milho). O xamã compara o milho saboró como seu corpo. Cada parte do corpo representa uma parte do milho: a flor (*ipoty*) é a parte que enfeita o *mbaraka* (chocalho, instrumento inseparável no canto kaiowá,) e o *ku'akuaha* ou *xumbe* (faixa de algodão usada na cintura). Os alimentos derivados do milho saboró e de outros produtos, como

mandioca, batata-doce, banana, cana-de-açúcar e peixe, são considerados alimentos adequados para o corpo ficar leve, sobretudo na prática de *jeroky*.

Segundo a narração do xamã a respeito da representação do milho saboró, o *Jakaira*, após seu trabalho ser reconhecido por todas as divindades, se tornou um dos grandes aliados de *Nhanderu Guasu*. Por este motivo é que o *avati jakaira* é a bebida principal e única para todas as festas, como as de *kunumi pepy* e *jerocy*. É o alimento apropriado para o xamã e o grupo kaiowá manter o controle social, em busca do estado perfeito de vida. O xamã ressalta que, após passar o ritual do batismo, o consumo dos alimentos de milho ajuda as pessoas a incorporar a alma das divindades, dando força ao canto, em um sentido amplo, como por exemplo, para fazer chover.

Nos estudos sobre a alimentação na comunidade Mbyá Guarani, Martin César Tempass (2005, p. 68) revela que o milho é preparado em diversos tipos de pratos: “cozido, assado, pamonha, *mbodjape*, *cagueji*, *rorã nãnde*, etc.”.

Para o Kaiowá, o milho e a mandioca são alimentos importantes para consumir acompanhados de todos os tipos de carne ou de peixes. A preparação dos pratos depende da arte das mulheres. Os derivados do milho e da mandioca, como *hu'i* (fubá grosso), *hu'i tine* (fubá de milho mais mandioca amolecida na água), *xipa*, *tapopĩ* (farinha de mandioca), *pirekái* (mandioca assada), *mandi'o mimõi* (mandioca cozida), entre outros, levados para a pescaria ou caçada, devem ser consumidos completamente durante o período destas atividades. Caso restar algum tipo de alimento, não é permitido trazer de volta para casa, pois, na concepção kaiowá, esse se torna contaminado pelos espíritos antissociais, não tendo mais condições de ser consumido. Portanto, em casos assim a sobra deve ser jogada fora antes de voltar para a aldeia.

Os produtos como batata-doce, banana, abóbora, mesmo após o *jehovasa*, possuem a maneira certa de consumo: a batata só pode ser assada ou cozida na água, pois, se consumida de outra forma, aquela que ainda não foi colhida apodrecerá gradativamente na terra. A banana é outra espécie de alimento não pode faltar na residência do xamã. O seu consumo de maneira adequada alimenta o corpo físico e a alma. É gostoso consumir banana assada, porém, o consumo só é permitido para pessoas de ambos os sexos que pararam de reproduzir. O xamã explica que a banana assada ou cozida, consumida por jovens em idade reprodutiva, na mulher provoca ressecamento do leite materno e no homem provoca o nascimento de filhos em situação desnutrida, colocando a criança em

risco extremo. Neste sentido, é importante destacar a categoria de doença, descrita por Tempass (2005) para a concepção dos Mbyá Guarani:

Uma alimentação correta também é fundamental para se ter saúde, não apenas a saúde do indivíduo, mas a saúde dos filhos também. A alimentação incorreta como a ingestão da comida do branco e produtos industrializados, causa o afastamento da porção divina da alma, motivando graves doenças que podem levar a morte. (TEMPASS, 2005, p. 118-119)

Ou seja, a prática de alimentação adequada contribui muito para o Kaiowá, de forma semelhante como para os Mbyá Guarani, garantir a saúde física ou espiritual e também a longa duração do milho saboró.

Ainda segundo Tempass (2005, p. 100), a obediência às regras alimentares, de acordo com sua maneira específica de consumo, é imprescindível para o Mbyá Guarani alcançar o *aguyje* (estado perfeito do corpo físico e da alma) e ingressar na terra sem mal, sem enfrentar a morte:

Para chegar à terra Sem Mal sem encarar a morte é preciso primeiramente atingir o *aguyje*. Para isso existem várias regras que devem ser respeitadas, sendo que as mais importantes são as regras alimentares. Para se atingir a perfeição do ser é preciso antes atingir a perfeição do corpo, tornando-o leve e limpo para que se possa ascender, flutuar por sobre o oceano, até a terra Sem Mal. Os corpos perfeitos são alcançados obedecendo às regras alimentares. Mas só o controle da alimentação não garante o *aguyje*, ele apenas o torna possível. (TEMPASS, 2005, p. 118-119)

Os consumos dos alimentos derivados de produtos agrícolas não provocam risco imediato, porém, o consumo de maneira incorreta gradativamente afeta a pessoa, de acordo com sua idade.

A lógica dos produtos agrícolas, no sistema kaiowá tradicional, tem me levado a acompanhar todos os procedimentos referentes às atividades de cultivo do milho saboró nas famílias tradicionais da aldeia Panambi, onde ainda há plantações desta espécie e de outros cultivos. Durante os estudos, tenho constatado várias dificuldades na prática da agricultura na comunidade, haja vista que muitas famílias deixaram de plantar o milho saboró devido às exigências do cultivo. Além disso, muitas variedades de outros produtos desapareceram na comunidade, como é o caso de *mbakuku*, *kara guasu*, batata (*jety asaĩ*, *jety raro sayju*) e moranga (*kuarapepẽ puku*, *kuarapepẽ kuru*). Alguns produtos muito significativos para os Kaiowá foram extintos nas três aldeias pesquisadas. Isso se deu pelo fato de lá eles não conhecerem as regras específicas seu plantio ou por outros motivos. Mas a principal alegação que se ouve é que o desenvolvimento do milho branco é inviável na



atual situação territorial das aldeias, como, por exemplo, a proximidade com estradas e outras lavouras nas próprias comunidades.

Todos os produtos aqui destacados como alimentos importantes, e também como processo desde seu cultivo até o consumo, definem a perspectiva social do grupo e a espiritualidade individual entre os Kaiowá.

No sistema tradicional kaiowá, as coisas materiais naturais possuem uma origem divina, ou seja, cada objeto pertence a uma determinada divindade. Cada época do ano, com seu clima diferenciado, são interpretados como um pilar da estrutura do mundo físico, os quais definem as regras sociais externas e internas do grupo, tais como: hábitos e comportamentos, a exemplo de tomar banho frio de madrugada, como forma de renovar o corpo e a alma, à semelhança do mundo físico que se renova ao final de cada inverno; estratégia política de relacionamento com os deuses, como uma reza específica para chamar a geada, para que esta termine de secar as plantas e, assim, haja condições de brotar novamente. Estas regras são fundamentais para a interação constante com o mundo sobrenatural através do canto e também e para o trabalho. Dessa maneira, o espaço ocupado pelos Kaiowá é entendido como o local político-social, o qual depende do processo da reza para o seu equilíbrio.



Fotografia 1: Roça tradicional do xamã ou *nhanderu* Ricardo Jorge, na aldeia Panambi, em fins de dezembro de 2010.

Devido ao crescimento populacional, as roças na comunidade da aldeia Panambi não estão situadas em local apropriado, tampouco estão no tamanho adequado. Pela fotografia acima, dá para perceber que, por falta de espaço, o milho saboró foi plantado na beira da estrada, o que contraria a regra específica do *avati jakaira*. Segundo o xamã Ricardo, proprietário dessa roça, o plantio deste milho, cultivado no meio da mandioca, ao lado da via pública, é experimental, pois o desejado é que seja num local isolado. Todavia, como não há outro espaço para esta finalidade, ele assume a responsabilidade de plantá-lo em um local inadequado.

Portanto, o milho saboró *jakaira*, ao menos até meio século atrás, segundo informações fornecidas pela senhora Anália Zevito, neta de Ruivito Galeano, um rezador prestigiado e Panambi e região, o *jakaira* não deve ser cultivado próximo a estradas ou locais onde a circulação humana é constante. Isso porque o contato humano com o milho pode acarretar no fracasso total da roça. Durante o desenvolvimento do milho saboró, especialmente no período da floração, o acesso ao local só é permitido ao seu dono “rezador”, para verificar como está a plantação.

Nas últimas duas décadas, a população da aldeia Panambi cresceu muito. A maior parte do espaço foi ocupada pelas pessoas e as trilhas ou “trieiros” – *tapepo’i* – atravessaram vários pontos de roça, impedindo as atividades de cultivo do milho saboró e da moranga, entre outros produtos agrícolas tradicionalmente cultivados.

Portanto, o espaço desfavorável acarretou a redução de cultivo do milho saboró na comunidade. As famílias tradicionais de Panambi, que produzem esta espécie, são poucas, as quais, apesar de muito esforço, não conseguem produzi-la de maneira desejada. São vários os motivos alegados que as levaram a não plantar o milho saboró. Embora tenham conhecimento sobre as regras de plantação, não querem arriscar, alegando a inadequação do local. Por outro lado, a maioria das famílias do Panambzinho tem na sua roça a quantidade suficiente de *avati jakaira*.



Fotografia 2: Cultivo consorciado de milho saboró e mandioca na roça do xamã ou *nhanderu* Ricardo Jorge, na aldeia Panambi, em fins de dezembro de 2011.



Fotografia 3: Cultivo de milho saboró da roça da xamã ou *nhandesy* Anália Zevito, na aldeia Panambi, em fins de novembro de 2010.

A roça da rezadora Anália Zevito, de quem tive oportunidade de recolher muitas informações, fica em um lugar isolado, onde só a dona tem acesso assíduo a esse local. Segundo ela, todos os conhecimentos são herdados da sua própria família. Por esse motivo, escolhi a sua roça para acompanhar o desenvolvimento do milho saboró.



Durante o acompanhamento do crescimento de milho, tive oportunidade de formular diversas perguntas referentes às regras de cultivo do milho saboró e suas implicações para a comunidade quanto ao comportamento social. Muitas respostas fornecidas são ligadas à vida cotidiana, principalmente quanto à maneira de consumo desse produto. No entendimento kaiowá, o comportamento antissocial pode ser resultado de quatro fatores: consumo inadequado de alimento, reza, feitiçaria ou por ação de espírito maléfico e fenômenos do tempo (*Ary*), considerados causas de múltiplas situações adversas. Dessa forma, a teoria kaiowá determina os elementos causadores de muitos fenômenos naturais, comportamentais e espirituais.



Fotografia 4: Milho saboró *peky* (ou verde, não maduro) da roça da xamã ou *nhandesy* Anália Zevito, na aldeia Panambi, em janeiro de 2011.

No ano de 2009, minha interlocução com dona Anália Zevito foi bastante produtiva para me aproximar e conquistar a confiança de sua família extensa. Em várias ocasiões, durante as conversas em sua residência, na aldeia Panambi, a rezadora me forneceu informações importantes sobre as regras de cultivo do milho saboró. De acordo com sua narração, é necessário cultivar e zelar bem pelo desenvolvimento do milho saboró, de acordo com as regras. Assim, através de seu consumo, *Jakaira* incorpora a alma da pessoa que o consumiu, dando ênfase à voz e possibilitando ao corpo ser protegido dos espíritos antissociais. Pereira (2004, p. 26), em estudo citado anteriormente, relata que “plantar e

consumir milho significa para grupo o desejo (ou direito e dever) de exercer importantes prerrogativas políticas e religiosas”.

No entender da referida xamã, plantar milho saboró, de maneira adequada, no espaço isolado, agrada o *Jakaira*. Ela afirma que a realização do ritual de *jerosy puku* é entendida como a principal atividade ligada ao *Jakaira*. O canto, o milho saboró e o *yvyra'i* são elementos pertencentes também a outras divindades. Portanto, o milho saboró é visto como cereal sagrado, que exige respeito em todos os sentidos, pois através dele, o xamã se comunica com os seres que estão em outros planos.

### **1.3 Grande território de *ka'aguyrusu***

Muitas famílias tradicionais de Panambi e Panambizinho relembram como era a organização dos Kaiowá no grande espaço do território, conhecido por *Ka'aguyrusu*, bem como na vida cotidiana. As famílias recordam as festas de rituais importantes como *kunumi pepy* e *jerosy*, que reuniam grande número de pessoas, em diferentes locais, anualmente. O *tekoha guasu*, o grande território onde os Kaiowá desenvolviam suas relações sociais, era coberto de mato verde (*ka'aguy*), com variados recursos para sua sobrevivência (caça, pesca, coleta etc.). *Rusu* define o grande espaço sem barreira física, que favorecia os Kaiowá a viverem de acordo com as leis do seu próprio sistema tradicional, constituídas desde o princípio, para a construção do modo de ser, fundamentada a partir das normas de parentesco e de aliança política. Isso significa que no período do *Ka'aguyrusu*, cada grupo de parentes era liderado por um grande xamã, sendo as unidades de espaço cobertas de vegetação variada. Para ter acesso a esse local e fixar o grupo, era necessária sua inspeção pelo líder espiritual, antes da ocupação, isso para constatar se o espaço era apropriado para morar e desenvolver suas atividades (MURA, 2006, p. 131). Hoje não é mais possível escolher um local viável, segundo as regras tradicionais, uma vez que o confinamento, assim chamado por Brand (1993, 1997), fez com que qualquer espaço seja ocupado, inclusive perto dos cemitérios, o que não é bom.

Katya Vietta (2007) destaca que o local de uso permanente era batizado e, para ser reconhecido, deveria ser um espaço amplo para possibilitar a ligação entre o novo habitante e os *jára* associados a ele, conferindo “proteção” a todos. Ainda segundo a autora:

Vínculo que os Kaiowá traduzem por “proteção”, e expressa uma inter-relação entre homens e ñandejara, os *tekojara* e seus *xeriba*. Fato que não deixa de evocar uma relação com o ritual de nomeação (ou “batismo” = *ñemongarai*) da criança, ocasião onde o xamã identifica a origem de sua alma e evoca a “proteção” do *ñandejara* que a envia. (VIETTA, 2007, p. 284-285)

A escolha do espaço para abrigar o grupo deve ser avaliada, rigorosamente, pelo xamã, para constatar os elementos existentes ao redor da área. Caso a localidade escolhida ofereça abundância de elementos apropriados para a prática de variadas atividades, é submetida ao processo de reza para expulsar os espíritos maléficos do ambiente. Isso é feito no sentido de proteger a área e, assim, permitir a fixação do grupo com segurança e condições de continuar as atividades denominadas pelo Kaiowá como *nhande rekoaty* ou o “nosso local específico”. Se o local tiver diversos açudes naturais próximos ou um tipo de vegetação amarelada, é descartado, pois se trata de um espaço totalmente dominado pelos seres ou animais perigosos. A xamã Odilsa Aquino, da aldeia Panambi, relata que, no período do *Ka’aguyrusu*, a força das rezas provocou o deslocamento de diversos seres e animais perigosos para longe do local de circulação humana. Ricardo Jorge, xamã do Panambi, por sua vez, diz que só o *johexakáry* (vidente) pode expulsar definitivamente os espíritos maléficos do local: “Conversa com eles e pede que vá embora”.

Portanto, o Kaiowá e outros povos de língua guarani acreditam que a reza é instrumento extremamente importante para proceder ao controle do espaço social, de acordo com seus valores, na perspectiva de manter o equilíbrio e o domínio do grupo. Dessa maneira, a reza é entendida como a estratégia de melhor eficácia para o controle do comportamento nas grandes aglomerações de pessoas, nos encontros, em vários locais do *tekoha guasu*. Para obter o resultado desejado, segundo as regras tradicionais, é preciso rezar com antecedência de, aproximadamente, trintas dia e continuamente até a data da reunião do grupo. Assim sendo, o efeito da reza toma conta daquele espaço, o qual o Kaiowá denomina de *oka ogueroaguyje* (“espaço maduro, despoluído, protegido e preparado para receber grande número de pessoas”). Hoje em dia, os Kaiowá, apesar de não terem mais o *tekoha guasu* para viver como antigamente, circulam por espaços mais amplos e diferenciados no âmbito da sociedade nacional e até mesmo por um território transnacional, com ocorre entre o Brasil e o Paraguai. Nesse caso, as regras continuam valendo, como, por exemplo, em uma *aty guasu*, a grande assembleia, ou mesmo em uma manifestação na cidade, em audiências públicas, seminários e espaços em universidades etc. Se nesses eventos não for feito *jehovasa*, podem acontecer imprevistos e desentendimentos.

As rezas têm um tempo de “validade”. Nas de curta duração, uma vez colocadas em prática em determinado ambiente, a reação de seu poder é imediata, porém, o efeito é de poucas horas. Para ampliar a extensão do efeito, o rezador exercita inúmeras vezes a reza na condição de alcançar o grau elevado que o Kaiowá chama de *aguyje*. Um exemplo de reza curta é aquela direcionada a tirar a vida de outra pessoa, que dura cerca de cinco minutos, sendo seu efeito rápido. Essa reza, denominada *nhe’êngarai* ou *nhengarai*, por ser considerada extremamente perigosa, contamina o espaço onde foi realizada, e é necessário que o mesmo executor retorne ao local e rezar para eliminar seus efeitos. Caso contrário, continuará atingindo outras pessoas. O canto longo é contínuo para alcançar o *aguyje* no aspecto da plenitude ao qual é direcionado. Pode durar até um ano (*peteĩ ro’y*), subdividido em várias partes, como o *jerosy puku* e o *kunumi pepy*, para o *Pa’i Kuara* ou para chover. Há reza que provoca situação negativa especialmente na saúde das famílias. Essa abordagem é para compreender, de maneira geral, como ocorrem as acusações de feitiçaria ou doenças causadas pela reza entre os Kaiowá. Muitas situações suspeitas sobre o estado de saúde das pessoas não são consideradas feitiço. Por isso é importante descobrir as causas da doença.

Sobre este assunto, Renata Palópoli Pícoli (2008) ressalta que:

A visão que os kaiowá e guarani têm sobre a causalidade das doenças está fortemente embriagada às questões de ordem culturais, ambientais e biológicas e representa níveis diferenciados de causalidade que estão interligados e podem pré existir num único evento. (PÍCOLI, 2008, p. 123)

Na concepção kaiowá, diversas características de doenças são provocadas pela má exploração dos recursos naturais. A carne de animais silvestres também causa doença por meio de *ojepota* (incorporação de um espírito), especialmente quando a mulher está em período de gestação. Algumas carnes ingeridas pela gestante são extremamente perigosas para a criança. Para não correr esse risco, as mulheres devem seguir as orientações dos xamãs, pois podem adquirir doenças transmitidas pela carne de animais de caça. Isso afeta também as moças em período de menstruação, pois, se desrespeitarem a regra, após o parto da criança, pode ocorrer complicações. Neste sentido, Pereira (2004) explica que:

O desrespeito a alguma norma de convívio social indica o distanciamento do mundo humano e das normas do bom viver – *teko katu*, tornando a pessoa mais suscetível ao ataque dos espíritos e outros seres que podem ameaçar a integridade de sua pessoa. (PEREIRA, 2004, p. 269)

Cada animal, no conhecimento kaiowá, possui sua regra de consumo para ambos os sexos. Um exemplo é a capivara, animal que habita em várzeas, beira de córregos, rios ou

açudes. Quando é perseguida pelo caçador ou por outro animal carnívoro, para fugir do perigo ele cai na água e fica um bom tempo imerso e somente após alguns minutos retira da água a ponta do nariz para respirar. Segundo as informações dos xamãs, no período de lua nova, este animal não cai na água, porque esta é vista por ele como sangue. Por este motivo, a carne de capivara se torna muito perigosa para as mulheres kaiowá, devido ao ciclo de menstruação, que ocorre na fase de lua nova, causando excesso de fluxo menstrual.

O consumo de carne de animal de caça pelo Kaiowá define o seu bem estar na conduta pessoal. No entanto, é preciso seguir as regras específicas para não provocar a irritação do dono de animal (*so'o jará*). Todos os recursos ambientais possuem a sua maneira particular de exploração, com é o caso da mata verde, considerada pelo Kaiowá como a casa dos animais silvestres, também local onde vivem os espíritos do *ka'aguy reko avae* (“seres que cuidam dos animais que vivem no mato”). Na interpretação de Pereira (2004, p. 171-172), de acordo com concepção kaiowá, a floresta é um lugar onde vivem os seres que cuidam dos animais de caça, além de outros seres, como o *anhã*, o *ava rendy'i* (“saci”) e o *jaguarete* (onça pintada).

Mura (2006) afirma que *Ka'aguy Ava Ete* é uma expressão para se referir ao modo de ser das florestas, das leis da mata, e seguem as denominações as quais o Kaiowá considera como o “dono” ou *jára*:

Quando se trata de relacionar-se com jo'o *járy* (o dono dos animais) para obter a carne necessária, com *kaja'a* (a dona de águas) para realizar uma pescaria, com *ka'aguy Ava Ete* (dono do mato) para não ser importunado quando se coleta as frutas, ervas medicinais e materiais necessários para a construção de residência e utensílios, com *jakaira* (dono da agricultura) para obter uma boa colheita etc. os Kaiowá recorre a diversos *ñembo'e*, isso é, orações específicas para dirigir-se a esse *járy*, cuja eficácia, em situações favoráveis, é considerada infalível. (MURA, 2006, p. 252)

O conhecimento adquirido ao longo do tempo posiciona o indivíduo a buscar outra estratégia para sua sobrevivência na sociedade onde vive. Nesse sentido, no período de *Ka'aguyrusu*, a educação do grupo ou da família se baseava no *teko aku*. Isso significa, como dito antes, que a carne de animais de caça exige certos cuidados para o consumo, especialmente na fase de adolescente. Existem certos animais que as mulheres não podem consumir, devido ao extremo risco que oferece à saúde delas. Na idade de onze anos e após a primeira menstruação, na família onde há meninas a carne de animais de caça é considerada perigosa para a saúde feminina. Entre os adolescentes do sexo masculino que



passaram pelo *kunumi pepy*, a maioria da carne de animais de caça deve ser mordida duas vezes e jogada no fogo, como forma de impedir a encarnação de algumas doenças que seriam adquiridas com o consumo destas carnes. Este procedimento preventivo também é recomendado para as meninas, como forma de afastar, definitivamente, os espíritos perturbadores, denominados pelo Kaiowá como *mba'eporo sy'a* (doença que provoca alucinação e desmaio).

Animais de caça de pequeno e médio porte, quando são executados após o mês de agosto, período em que são considerados magros, devem ser deixados no mesmo local, para, no dia seguinte, alguém ir buscá-los. Essa atitude é uma forma de demonstrar respeito ao dono desses animais, pois estes entendem que haverá uma troca por outros animais mais gordos.

Existe animais de caça, no sistema kaiowá, que não são permitidos executar mais de um. Caso executar dois animais, um é deixado no mesmo local, para outras pessoas buscarem, levando para diferentes residências. Caso contrário, uma pessoa da casa pode correr o risco de morrer. No tempo de *Ka'aguyrusu*, como a maioria dos grupos vivia em uma *ogapysy*, os animais do tipo da paca, após a execução, eram levados para a casa grande, entrando por portas diferentes, para evitar o desagrado do *jára* do animal. Além disso, a carne de paca (*akutipáy*), do preá e de mais alguns animais, é considerada perigosa para a alma e somente pode ser consumida se for cozida, por motivo de segurança. Isso porque se for assada, no entendimento kaiowá, é um risco para o grupo. A carne de anta, de porco do mato, quati e outros podem ser assados.

Para o menino, durante o período do processo de *kunumi pepy*, a restrição de consumo de alimento é rígida. Cada alimento derivado de produto agrícola exige uma forma adequada de consumo. Tendo uma alimentação adequada no período do referido ritual, resultará em um processo de formação de conduta mais promissora para o menino. Por outro lado, a alimentação não é a única exigência do cerimonial de perfuração do lábio, para alcançar o *aguyje*. Todo processo de cuidado físico da criança, desde o nascimento até a idade de ingressar ao ritual, precisa de atenção especial. Após a passagem do *kunumi pepy*, outra etapa de vida começa em um modo kaiowá mais maduro, apto para exercer o seu destino. Porém, a prática de ato ilícito, após o ritual, dependendo do grau de negatividade, pode acarretar implicações adversas no seguimento social ou na vida individual da pessoa.

A carne de animais de caça, para o rezador que exerce a sua função, é considerada alimento saudável. Também homens e mulheres enquanto reproduzem, no entendimento do xamã, devem consumir moderadamente a carne de animal de caça para manter o equilíbrio do princípio social do grupo. Para os adolescentes de ambos os sexos, não é permitido consumir a carne de aves como: coruja, curiango, pica-pau etc., pois o consumo dessas carnes atinge diretamente a parte comportamental dos jovens, que não conseguem atuar no trabalho cotidiano, de maneira desejada.

A carne de animal recém-nascido ou de feto de animais caçados se torna muito perigosa para o Kaiowá, por se entender que o animal ainda está em processo de formação. Segundo Tempass (2005, p. 114), entre os Guarani apenas os pajés ou as pessoas de idade mais avançada do grupo podem consumir o feto de animais caçados. Esta semelhança também ocorre entre os Kaiowá: apenas os xamãs ou pessoas mais velhas das famílias podem comer qualquer feto de animal ou recém-nascido, porque elas não trabalham mais no serviço pesado e, portanto, não correm mais risco de fratura nos ossos. Por outro lado, a carne de animais pesados, especialmente de vaca, provoca o corpo lento e pesado para a dança cotidiana. Por esse motivo, a carne de vaca não é muito apreciada em grande quantidade de consumo.

O resultado de todo esses cuidados é acreditar que as coisas também favorecem o aprendizado que o Kaiowá denomina de *mba'e rerovia*. Esse conceito revela aspectos psicológicos do grupo kaiowá: acreditar em si mesmo e na força da voz é imprescindível para favorecer o status do corpo e torná-lo capaz de adquirir conhecimento através do canto, *ombyja'o* e *ogueropyta*. Essas expressões significam dividir e deter para seu próprio domínio.

Para retirar, com toda segurança, a matéria-prima da mata, como a madeira para construção de casa ou outro fim, antes de realizar o serviço, ao amanhecer é necessário fazer *jehovasa*. Se destruir a mata verde, considerada a casa dos animais silvestres, sem a prática de *jehovasa*, o dono dela poderá implicar com o grupo e ordenar que a doença circule no espaço onde era mata. A este resultado o Kaiowá denomina de *opyrũ mba'asy*.

Quando os sintomas de doença se manifestam no corpo, primeiramente se deve recorrer ao xamã para observar o estado do indivíduo. Caso o xamã entender que a doença é causada pela reza, não se deve criticar a plenitude da reza, pois o mais rápido possível o xamã procederá à outra reza no sentido contrário, para impedir o avanço da doença. Se, de

fato, constatar que a pessoa foi enfeitiçada, só o *hexakáry* tira a doença do corpo dela, pois ele sabe onde está localizado o mal. No entanto, outros rezadores podem apenas minimizar a doença causada pelo feitiço e, de acordo com a informação fornecida pelos meus interlocutores, não há reza específica para acabar com o efeito do feitiço.

#### **1.4 Vida cotidiana no *tekoha guasu* ou “grande território”**

Segundo membros da família Aquino, da aldeia Panambizinho, a grande mata virgem, denominada como *Ka'aguyrusu*, ocupava imensos espaços da região da Grande Dourados até meados do século passado. A região geograficamente é cortada por rios e córregos, os quais são referências importantes para grupos kaiowá localizarem outros grupos aliados. O percurso do rio Brilhante, no período de *Ka'aguyrusu*, era ponto estratégico de encontro. Próximo a este rio, o grupo constituía um local com intuito de realizar a festa de *kunumi pepy*. De acordo com a memória da família Aquino, os córregos que cortam a região, no período de *ka'aguyrusu*, produziam centenas de espécies de peixe. Outra informação fornecida pelo descendente de Galeano, da mesma comunidade de Panambizinho, informa que, devido aos recursos abundantes das microbacias hidrográficas, muitas famílias se instalavam próximas dos cursos d'água. Isso era feito para se beneficiarem, com mais facilidade, dos recursos ambientais disponíveis na área. A ocupação de diversas margens de córregos também significa uma forma de cuidar de seu percurso, na base da reza, para *kaja'a* (espírito que cuida dos outros seres da água) não se instalar no lugar de circulação do grupo.

Dessa forma, os Kaiowá zelavam seu espaço nos arredores da moradia, liderados pelo xamã e utilizando a força da reza para proteger o grupo ou para atrair animais de caça. Naquele período, a necessidade de aprender os ensinamentos de reza era de suma importância, e a maior parte era ministrada pelo *hexakáry*. A aprendizagem dependia do total interesse e da habilidade do aprendiz em se tornar *yvyra'ija*, mais próximo dos prestigiosos líderes religiosos. Através da força da reza, o grupo encontrava a sobrevivência mais apropriada no meio da biodiversidade disponível na região.

A *Ka'aguyrusu* ainda está viva na memória do grupo, onde o Kaiowá, por muitas décadas, constituiu sua família. Porém, chegou o dia em que gerações de Kaiowá sofreram alterações profundas, por conta do projeto do Governo Federal implantado no seu *tekoha guasu*. De acordo com os estudos de Fernandes da Silva (1982), Brand (1993, 1997) e

Maciel (2005), a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados trouxe para os Kaiowá problemas diferentes daqueles criados pela Companhia Mate Laranjeiras, instalada no sul do antigo Mato Grosso, atual Mato Grosso do Sul, desde a década de 1880. Isso porque a empresa se interessava basicamente pela extração de erva-mate e pela exploração da mão-de-obra indígena, ambas abundantes nesse grande território. Mas a implantação ambiciosa do projeto da Colônia Agrícola Nacional de Dourados trouxe, por outro lado, consequências mais traumáticas aos Kaiowá, especialmente no que se refere à perda de grande parte de seu território tradicional na região. Esta situação gerou conflitos entre as comunidades indígenas e o empreendimento, com efeitos imediatos e negativos aos Kaiowá, como é o caso separação das terras indígenas Panambi e Panambizinho, cujas comunidades no passado estavam estabelecidas em um único, contínuo e grande *tekoha*. Neste caso, fica claro que inicialmente os representantes das frentes de expansão da sociedade nacional estavam mais interessados na exploração dos recursos ambientais e da mão-de-obra indígena existentes na região, ao passo que posteriormente a atenção maior se voltou para a apropriação indevida de territórios indígenas.

No período republicano, a assistência prestada aos povos indígenas no sul do antigo Mato Grosso era assegurada basicamente por missionários religiosos. Seis anos após a criação do Ministério da Agricultura e Comércio, em 1906, o governo central criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN), órgão integrado àquele ministério, com o intuito de dedicar seu trabalho à população indígena no Brasil (BRAND, 1997, p. 109). Posteriormente, o órgão foi rebatizado de Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o qual em 1967 foi transformado na atual FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

Para colocar em prática o trabalho com as comunidades indígenas, o SPI, precisamente no sul do antigo Mato Grosso, criou a Inspeção Regional, sediada em Campo Grande. No período entre 1915 a 1928, os agentes do SPI intensificaram o trabalho de reservar terras para a população indígena Kaiowá e Guarani que vivia espalhada na região, porém dentro de seus territórios tradicionais. Segundo Brand (1997), neste período oito áreas foram demarcadas, as quais foram denominadas pelo estado como “aldeias”. Neste período, muitas famílias kaiowá, que ainda se encontravam dispersas em diversas localidades, foram levadas forçadamente pelos agentes do SPI para as áreas a elas reservadas. O deslocamento forçado para dentro das reservas tinha o objetivo de “civilizar” o índio, com a idéia de acelerar sua “evolução”. O objetivo era assimilar o índio para torná-

lo um pequeno agricultor, na área delimitada, com auxílio do órgão indigenista, e dessa forma integrá-lo à sociedade nacional. Neste contexto, os Kaiowá foram forçados a deixar suas áreas tradicionais para permitir aos migrantes, principalmente lavradores nordestinos e de diversos outros estados, tomassem posse definitiva de diferentes pontos da região, ocupando as terras de acordo com interesses do governo centras e das elites políticas e econômicas da sociedade regional (BRAND, 1997, p. 116).

A maior parte do povo Kaiowá, que vivia espalhada nesta região, teve medo de deixar seu local de origem e partir para outro lugar, com objetivo de continuar a viver de acordo com seus costumes tradicionais. Inúmeras famílias foram morar até fora do atual estado de Mato Grosso do Sul, como no Paraná e em São Paulo; outras foram se fixar em territórios tradicionais existentes no país vizinho, o Paraguai.

Após a demarcação das oito áreas, Pedro Henrique e outros líderes kaiowá na região, quando receberam comunicado para serem transferidos – forçadamente – para a área demarcada no Posto Indígena Francisco Horta Barbosa, em Dourados, prepararam-se para enfrentar os colonos e continuarem morando na região.

Com o intuito de definir as áreas, os líderes políticos kaiowá recorreram inúmeras vezes ao diretor do SPI, no Posto Indígena Francisco Horta, a fim de solucionar o impasse com os colonos. De acordo com a narração da rezadora Anália Zevito, várias vezes foram vistos grupos de não-indígenas que inspecionavam a região. Esse relato corresponde, com precisão, à seguinte explicação de Marco Otavio Bezerra:

Os kayowá, nesta ocasião, ocupavam-se com suas ogajekutu e oy. As unidades familiares não se encontravam próximas umas das outras, o que é característico do modo como o guarani se organizava no espaço físico. Ao chegarem na área para demarcar seus lotes, os colonos depararam-se com as habitações indígenas que, com o apoio da administração da colônia, acreditavam dever ser removidas. O aumento do número de colonos na área intensifica os encontros entre estes e os índios. (BEZERRA, 1994, p. 91)

Helio Valério, descendente de família tradicional de Panambizinho, presenciou a expulsão de seu pai e outros grupos que viviam na região. Ele conta que, em meados da década de 1930, precisamente às margens do córrego Laranja Doce, havia diversos grupos kaiowá acampados nos dois sentidos do córrego, cujo local denominavam como “região de *nhakusã kokuere*”. Nesse período, segundo Valério, a maior parte das famílias kaiowá que estava aglomerada na região, com a chegada dos não-índios, deslocaram-se da sua localidade para outra área. Valério diz que vários grupos Kaiowá fugiam dos brancos, com medo de serem violentados de alguma forma.

Os recursos ambientais, no período *Ka'aguyrusu*, eram explorados de acordo com as normas de sua especificidade. O recolhimento de raízes e frutas era orientado pelos líderes religiosos, para não provocar insatisfação nos seres sobrenaturais. A educação nas famílias kaiowá era feita de acordo com a necessidade da situação. O modo de ser kaiowá, segundo a narração da rezadora Anália Zevito, revela que aspectos da vida eram definidos a partir do consumo de alimentos, como já explicado acima. Mencionou também as regras para o homem. Ela afirma que, durante a gestação da mulher, o marido também deve se cuidar, evitando consumir carne de animais agressivos, para não comprometer o comportamento do seu filho. Ressalta que, após o nascimento do bebê, diariamente a mãe deve preparar o banho da criança, sempre acompanhado com casca de remédio fervido com água, ou pedir para *nhandesy* a preparação de remédio natural.

No *tekoha guasu*, de acordo com as regras do sistema kaiowá, o deslocamento no meio da mata se dava por motivos variados, no período de *ka'aguyrusu*. Mudar para outra localidade era para deixar o sobrenatural novamente recompor as áreas devastadas. Assim, para continuarem a se relacionar com os seres sobrenaturais, no período de meados da década de 1920, o grupo se deslocava com mais frequência, circulando em várias localidades do *ka'aguyrusu*. Nesse trajeto, caso encontrasse um espaço apropriado para as atividades agrícolas ou diversas espécies de frutas nativas, o grupo ficaria acampado no local por vários dias.

Importante ressaltar que, no entendimento kaiowá, todo recurso nativo e produto agrícola só produz de maneira adequada à base de reza. Por esse motivo, no período de *ka'aguyrusu*, os grupos kaiowá viviam junto com grandes rezadores, especialmente *hexakáry*, pois são eles que podem prestar orientação, que têm pleno conhecimento da situação de todos no grupo e de todos os elementos que compõem a base de sustentação do mundo físico. Por esse motivo, a unidade do grupo se dava pela chefia de um xamã, com quem se sentiam seguros e protegidos de todos os males. Muitas atividades que devem ser executadas dependem da instrução do xamã; outras, no entanto, somente ele pode realizar, como a confecção do *takuapu* (taquara usada pela mulher durante os rituais).

Muitas famílias kaiowá resistiram frente à força dos agentes do SPI e continuaram a ocupar diversas localidades no grande território. Durante o período dos trabalhos de demarcação das reservas indígenas, ocorrido no estado entre 1915 a 1928, houve grande mobilização dos líderes religiosos e políticos, procurando organizar melhor os grupos kaiowá, circulando por vários locais da região. Mesmo com a perseguição dos agentes do

SPI e o confronto com os colonos, o rezador continuou a realizar *kunumi pepy* e o batismo de milho saboró em diversos locais. A realização da festa de *kunumi pepy* era entendida como forma de afirmação de identidade e também para articular melhor os componentes do grupo para o enfretamento com os não índios, confiantemente pela força da reza. Por outro lado, a perfuração do lábio é uma forma de identificar os Kaiowá espiritualmente, para serem reconhecidos pela divindade: *kunumi* = menino; *pepy* = marca divina; daí que *kunumi pepy* é o “registro do menino” no plano divino. Além disso, com o uso do *tembeta*, o Kaiowá executa ações com resultado mais positivo.

Os agentes do SPI, entre 1915 a 1928, haviam encontrado diversos grupos Kaiowá espalhados no território da região da Grande Dourados, denominado pelos Kaiowá de *ka'aguyrusu*. A demarcação e delimitação das oito reservas no antigo Mato Grosso foram realizadas com o objetivo de colocar os índios nas reservas indígenas. Com isso, o governo poderia titular as terras existentes no território dos Kaiowá e Guarani, e promover o povoamento não-indígena na região da fronteira do Brasil com o Paraguai.

No período entre 1941 a 1944, durante o Estado Novo, os grupos indígenas, para o Governo Federal, não eram visíveis. A proposta de implantação do grande projeto da Colônia Agrícola Nacional de Dourados era, em tese, para atender interesses dos pequenos produtores, garantindo-lhes acesso a pequenas propriedades no *tekoha guasu* dos Kaiowá. Através do Decreto-Lei nº. 5.941, de 28 de outubro de 1943, foi criada a Colônia Agrícola Nacional de Dourados no então Território Federal de Ponta Porã (BEZERRA, 1994, p. 83). O projeto ambicioso implantado pelo Governo Federal, na grande área de *Ka'aguyrusu*, acarretou impactos negativos no sistema de organização social kaiowá, pois obrigou os ocupantes originais do território, liderados por grandes xamãs, a deixarem seus *tekoha*. Mudar de um local restrito, como o da aldeia, na concepção Kaiowá, é um grande desastre, pois comprometia não só a organização física, mas, sobretudo, a organização religiosa tradicional.

Com a saída do seu espaço ideal, no *Ka'aguyrusu*, a mudança para uma área delimitada pelo governo, segundo a narração do rezador, não era sequer imaginada, pois, como já foi explicado anteriormente, antes de ser ocupado, o novo local deveria ser inspecionado na base de reza. Isso era feito para constatar se o espaço era apropriado para receber o grupo e para os Kaiowá se beneficiarem dos recursos ambientais ali existentes. No entanto, as reservas que o governo delimitou no período de *Ka'aguyrusu* serviam apenas para circulação, passagem ou para caça e coleta. Mas quando os não-índios

ocuparam esses espaços, os índios foram obrigados se deslocar para locais extremamente perigosos, pois não havia outra opção, segundo a afirmação dos rezadores. Com isso, até hoje nesses locais os Kaiowá não se sentem confortáveis socialmente, fisicamente, ou espiritualmente, pois o espaço não foi purificado dos espíritos maléficos.

### 1.5 Líderes espirituais diante do canto longo

Independente da localidade, os Kaiowá sempre procuram constituir a sua família, organizada pelo *jekoha* (líder), que é *nhamõi* ou *jari* (vovô e vovó), que é considerado intermediador entre o grupo e a divindade, através de reza. O ensinamento depende da posição ocupada pelo líder, a maior parte repassada oralmente ou pela demonstração do sistema de valores do grupo. Mas, nas duas últimas décadas, o *jary* ou *nhamõi* já não é mais visto como líder do grupo. Isso ocorre em função da influência da sociedade não-indígena, a nacional, que está muito próxima da sociedade indígena e que atinge a maior parte das famílias extensas. Os *jari* e *nhamõi* estão sendo modificados pelo sistema não indígena, principalmente ao se tornarem evangélicos. Isso afeta diretamente o núcleo da família, especialmente na sua organização religiosa, gerando insatisfação no coletivo da comunidade. Muitos se queixam da ineficiência da reciprocidade do *nhamõi* e da *jari*, como causadores do fenômeno, denominado pelo Kaiowá *teko marandi*, cujos reflexos antissociais na vida comunitária são inaceitáveis no *tekoha*. Neste sentido, Pereira relata o seguinte sobre de líderes da parentela:

A administração de recursos favorece a relativa estabilidade na posição de chefia, pois o chefe pode cumprir um dos principais requisitos para o exercício do cargo: ter o que dividir com seus seguidores. Entretanto, essa posição é sempre delicada, pois facilmente será objeto de críticas e acusações por não distribuir os bens de acordo com as regras de reciprocidade do grupo. Mesmo assim, todos concordarão que ele é o chefe, embora possa ser acusado de ser mau chefe. (PEREIRA, 2004, p. 294)

É por isso que os líderes da família grande buscam, estrategicamente, uma relação estreita com agentes externos, deixando de lado os valores tradicionais, especialmente o trabalho de subsistência da família, procurando buscar, fora da comunidade, meios para conseguir os recursos para seu sustento. Sobre este assunto, o antropólogo kaiowá Tônico Benites (2009, p. 20), em sua brilhante dissertação de mestrado, explica que as novas gerações da sociedade kaiowá, devido ao envolvimento frequente com a sociedade não-índia, desenvolve um comportamento que já não é mais visto como “kaiowá puro”.



Partindo dessas observações, a trajetória dos líderes religiosos é importante para diagnosticar o grau de elevação do aprendizado xamânico, no sentido da eficiência para comandar o canto longo. Neste aspecto, Mura aponta a figura do xamã como centro do conhecimento indígena:

O xamã é, portanto, figura central na tradição de conhecimento indígena, sendo ele quem tem a legitimidade para avaliar moral e eticamente os saberes que circulam e estão à disposição dos índios. (MURA, 2006, p. 304).

Na história atual, a conduta dos xamãs é variada. Muitos xamãs que surgiram recentemente, não passaram pelo processo de avaliação. Por isso, segundo o conhecimento dos xamãs experientes, a credibilidade dos novos rezadores é insuficiente para comandar o canto longo. Nas duas últimas décadas, é surpreendente o número de novos rezadores que surgem, identificando-se como xamãs. Muitos desses rezadores estão ligados à vida política externa e a agências indigenistas, deixando de lado sua obrigação espiritual junto à comunidade. Esses xamãs não são considerados aptos de comandar o *mborahéi puku* (canto longo). Entretanto, a ineficiência do conhecimento do xamã, especialmente no *jerosy puku*, no entender dos xamãs experientes, pode acarretar fracasso gradativo, seja no desenvolvimento dos produtos agrícolas, seja no ciclo do desenvolvimento humano. Na sociedade Kaiowá, após muitos anos como *yvyra'ija*, ajudante do xamã prestigiado, quando alguns não conseguem chegar à posição desejada de prestígio, acabam provocando conflitos internos no grupo. Essas pessoas se retiram e formam um novo grupo. Esta situação sempre causa insatisfação ao *yvyra'ija*. Inconformados, os ex-*yvyra'ija* buscam um meio de se vingar dos concorrentes rivais, através de um canto antissocial. O principal motivo para que os *yvyra'ija* não cheguem à condição de xamã seria o desrespeito ao cumprimento das regras durante o processo de aprendizagem xamânica. Isso também é abordado por Pereira:

A esfera de abrangência da influência do xamã principal não é permanente, existem disputas frequentes entre xamãs rivais, gerando uma dinâmica constante na definição das parentelas e comunidades, sob a influência de determinada liderança religiosa. (PEREIRA, 2004, p. 355)

No sistema tradicional kaiowá, o menino que tem seu lábio perfurado durante o *kunumi pepy*, futuramente pode se tornar um novo xamã. Mas para alcançar o grau elevado de xamã na idade adulta, esses meninos devem acompanhar o serviço do xamã, como seus ajudantes, durante muitos anos. Pereira, com sua excelente interpretação, relatou esse processo, cuja interpretação serve para concluir o presente tópico:

Modelo tradicional, os serviços religiosos de cada comunidade são ministrados por um xamã que está filiado a uma unidade religiosa mais ampla, dirigida por líder religioso de maior prestígio, considerado o xamã principal mais poderoso e antigo. Para chegar a essa posição, ele deve comandar a iniciação de vários auxiliares (*yvyra'ija*), que depois se tornarão também xamã. Os discípulos desenvolvem para com o antigo mestre uma relação de respeito e dependência, só podendo realizar os rituais mais importantes sob a sua supervisão ou autorização. (PEREIRA, 2004, p. 355)

A sociedade Kaiowá interpreta a existência das coisas materiais, como o *mimby* (espécie de flauta xamânica de madeira), *apyka* (banco de madeira), *xiru* e fenômenos climáticos (tempestades, geadas, trovões etc.), como sempre muito além das coisas concretas. Na narração da história sobre a representação do *xiru*, o rezador sempre procura comentar de forma cautelosa. A pequena madeira representa importante função no sistema social kaiowá. O xamã afirma que os primeiros *xiru* foram trazidos pelo *hexakáry*, do seu lugar de origem, chamado *yjyvái*, quando o *Nhaderuvusu* lhes deu um corpo com espírito, que estabelece diálogo constante com a divindade. Então, o xamã, desde o momento que possui o *xiru*, precisa colocar em prática a reza, todas as noites, para equilibrar os espíritos das divindades que estão no objeto sagrado e, assim, guiar o seu poder.

Não é permitido fixar o *xiru* em local desapropriado na casa. Segundo o xamã, o *xiru* deve ficar a pouca distância da rede do seu dono, de onde, assiduamente é cantado para ele. As casas que tenho observado na aldeia Panambi e Panambzinho não têm repartição interna porque, a partir do momento que o *xiru* pertence a um determinado xamã, cada noite os *ijypy va'ira*, espíritos associados ao *xiru*, vêm e repousam em seus arredores. Por este motivo, na casa onde tem *xiru* não há repartição interna.

Os líderes espirituais revelam que o *xiru* não pode permanecer na casa muito tempo com a ausência do seu dono, especialmente o *xiru guyra gua'a*, que suporta ficar sozinho, longe do dono, apenas três dias. Caso ultrapassar esse período, o *xiru* inicia suas perambulações ao redor da casa, procurando seu dono. Mura, em seu estudo sobre o *xiru*, descreve que:

Nas narrativas indígenas, as suas vontades e exigências muitas vezes confundem-se com as dos próprios *chiru*, estes últimos possuindo características psicológicas similares aos dos seres humanos (sofrer de solidão, sentimento de abandono, de raiva etc.). Com efeito, para não ocorrerem problemas, a interrupção do diálogo não pode atingir períodos superiores a 4 a 5 dias, sob pena de se ver o *chiru* irritar-se, voltando ao estado de “quente”. (MURA, 2006, p. 331)

Os sinais de irritação do *xiru*, em um primeiro momento, aparecem como uma espécie de gato preto. Caso a ausência do dono extrapolar o período mínimo, esse pequeno animal se torna uma onça extremamente perigosa. Nesse caso, só outro xamã especialista neste ramo pode impedir a irritação do *xiru*. Segundo outras informações, caso o xamã estiver doente em outro lugar, o guardião temporário do seu *xiru* manda que este vá até seu dono para curá-lo. Também a água em que foi lavado o *xiru* serve como remédio para retirar qualquer tipo de dor.

As pessoas são protegidas desde que dominem diariamente os espíritos contidos no objeto sagrado. O xamã, que tem domínio e conhecimento pleno sobre a reza, utiliza os cantos para proteger o grupo, espantando os espíritos maus para longe do lugar. Na interpretação dos xamãs, esse fenômeno pode acontecer de duas maneiras: primeiro, como resultado da incompletude da reza, provocado pelo rezador inexperiente; segundo, pode também ser considerado como uma forma de alerta para o xamã. Por exemplo: a cor amarela no céu, durante o pôr do sol, pode anunciar várias doenças; e um círculo ao redor do sol anuncia um período de muita chuva.

Sistematizando, os cantos podem ser classificados em três categorias. Primeira, o canto *ary rovái* tem o sentido de tornar a vida saudável e fortalecer as plantas, todos os anos. Esses cantos são praticados uma vez por ano. O xamã explica que, quanto mais adiantado rezar para as divindades, seu efeito é melhor. Se não rezar durante o ano, um determinado *jára* pode comprometer o equilíbrio do *tekoha*, como, por exemplo, trazendo uma epidemia na aldeia. *Ary rovái* é como um escudo de proteção da comunidade, para espantar o *mba’etirō* (espírito maléfico). Segunda, o canto para a caça e a pesca na localidade desejada é para que o *so’o járy* libere os animais sob seu domínio, para que sejam encontrados com facilidade. O rezador explica que, no caminho para a caçada ou pescaria, é preciso fazer *nhembo’e* para chamar os animais a serem capturados. Para cada animal tem um canto específico. Terceira, os cantos *mba’etirō* para se vingar ou prejudicar o outro; nesta categoria entram os “feitiços”.

## 1.6 Alma cercada de vários espíritos

A alma humana, para os Kaiowá, é compreendida como uma espécie de pássaro veloz, e cada um têm o seu espaço específico nos patamares celestiais. O corpo humano se movimenta devido ao espírito, mas com características de pássaro pousado no ombro da pessoa, dando-lhe força para se movimentar e interagir com o ambiente de várias maneiras, com livre arbítrio, porém conduzido com emoção e alegria. Para os líderes espirituais, a alma precisa ser constantemente protegida, para continuar fluindo o gosto de viver. A conduta negativa ou positiva praticada resulta em consequências para a pessoa.

Neste aspecto, Mura compara as concepções cristã e kaiowá:

O cristão, a partir do livre arbítrio, poderá escolher unicamente como comportar-se, ciente de que sua opção terá como resultado final ou uma recompensa (o Paraíso) ou uma condenação eterna (o inferno), o juízo final permitindo tão somente que as almas se reencontrem com seu respectivo corpo. (MURA, 2006, p 243)

Para o Kaiowá, a alma é vista como um ser autônomo, cuja concepção se diferencia do cristão. Segundo Mura:

Para os Kaiowá, ao contrário, a salvação da alma não está em questão, visto que é ontologicamente pura, uma vez que o corpo falece, ascende ela para o *yvyai* de onde é originária, independente de sua opção. (MURA, 2006, p. 243)

Ou seja, a partir do momento que a pessoa morre, sua alma, que o Kaiowá denomina de *nhe'êgue* (voz que já saiu do corpo), viaja na direção do seu lugar de origem e nunca mais reencontra a sua “casa”, que é o corpo. No comentário dos xamãs de Panambi, quando a pessoa deixa de existir, a alma percebe que o corpo material foi condenado pelo fogo e que não há condições de retornar. Ao chegar a seu lugar de origem, o *nhe'êgue* é conduzido pelas divindades até a cruz divina, com um canto em tom suave. Aqui na terra, o *nhe'êgue*, que já está no seu local original, é simbolizado por um *mimby* (pequena flauta) ou *hi'akua'i* (poronguinho), colocado junto ao *xiru* em forma de cruz (*nhe'êgue omoĩ kurusu ajúra rehe*).

A alma humana, assim entendida pelo Kaiowá, é cercada por vários espíritos. No entanto, ela precisa de proteção constantemente para proporcionar uma vida saudável e alegre à pessoa, interagindo harmoniosamente com os seres sobrenaturais e de forma equilibrada no *tekoha*, onde constitui família.

Há diversos espíritos com poderes maléficos ou benéficos, que se manifestam distintamente no corpo dos seres humanos. A encarnação dos espíritos maléficos no corpo

da pessoa, conforme interpretação dos xamãs, faz com que seu comportamento sofra mudanças radicais. Dependendo da situação, às vezes o espírito incomoda a vítima, por meio do sonho. Se a doença for provocada pelo espírito de *mba'etirõ*, no sonho ele se manifesta como humano, induzindo a aproximação. Se a vítima for do sexo masculino, no sonho ele se apresenta com aparência feminina, com charme irresistível. Essa estratégia é utilizada pelos espíritos maléficos para que a pessoa não perceba os efeitos gradativos provocados por eles.

Sobre o assunto, Cadogan descreve na obra *Ayvu Rapyta* situação semelhante verificada entre os Mbyá Guarani:

*Ñamandu Ru Ete tenondegua ovyará peteĩgui, ovyárapy mba'ekuaágui, okuaararávyma tataendy, tatachina ogueromoñemonã. Oãmyvyma, ovyárapy mba'ekuaágui, okuaararávyma ayvu rapytarã i oikuaa ajeupe. Oyvarapy mba'ekuaágui, okuaararávyma, ayvu rapyta oguerojera, ogueroyvára Ñande Ru. Yvy oiko'eÿre, pytũ'yma mbytére, mba'e jekuaa'eÿre, ayvu rapytarã i oguerojera, oguerojeroyvára Ñamandu Ru Ete tenondegua. (CADOGAN, 1997, p. 32)*

A palavra humana, denominada pelo Kaiowá como *nhe'ëngáry* (palavras próprias de uma pessoa), também é conhecida por *ayvu*. *Ayvu*, no princípio foi criado pela mágica da cruz, por meio do barulho – *ayvarasa ayvarapy* – provocado pelo *xiru ryapu guasu*, tão alto que este necessitou diminuir seu volume, para não “percorrer em poucos segundos os patamares celestes, chegando ao final”, pois isso não seria bom para os seres humanos. Com esse ruído, surgiu a palavra – *nhe ã ypy* – que está no mesmo patamar de *Nhanderu Guasu*.

A denominação de alma, descrita por Curt Nimuendaju (1987, p. 29), entre os Apapocuva Guarani, como *ang*, para o Kaiowá é utilizada para se referir aos espíritos que asseguram parte da estrutura do corpo, denominada *xe rete va'ýra*. Estes espíritos incorporam o *nhe'ë*, e ambos dependem um do outro para sustentar o corpo plenamente. Quando o corpo deixa de existir, o *ang* se afasta do corpo e se transforma em *anguéry*, que atua como assombração, imitando as atividades que havia feito durante a vida.

Na concepção guarani, interpretada por Egon Schaden, há diferentes formas de luta entre o bem e o mal que, após a morte, definem o destino da alma:

Na concepção psicológica do Ñandeva se trata em última análise da luta entre o bem e o mal transferida para o interior da vida psíquica de cada homem: uma alma boa, de origem divina, que após a morte vai para o céu, e outra, que se tornará má ou perigosa, tanto pior e mais perigosa, quando mais o indivíduo em vida se tenha deixado levar por suas inclinações anti-sociais. Isto em que se pese à contradição se *anguery* (em vida, *atsýyguá*) a direita fica vagueando pelos ares, “é melhor e não faz mal a ninguém”. (SCHADEN, 1974, p. 111-112)

De acordo com o relato acima, uma vez que o *nhe'êgue* se dirige ao seu lugar de origem, por ocasião da morte da pessoa, o *hete va'yra* – que dá movimento ao corpo – fica aqui na terra perambulando em todos os espaços, procurando o caminho a ser seguido, no sentido oeste (*ka'aru koty*). Muitos desses *nhe'êgue* são utilizados por uma espécie de demônio (*Anhãy*) e, como *anguéry*, tornam-se temíveis para a comunidade, mas tudo depende da atitude de vida que teve no mundo físico. Para os Guarani Ñandeva, a alma é entendida em três categorias diferentes, de acordo com as informações de Schaden (1963, p.111): uma alma segue para frente, outra para esquerda e outra para trás. Aqueles espíritos que seguem adiante vão para o paraíso mítico; o *ayvuke*, que após a morte caiu para a esquerda, fica andando pelo chão; e o outro é o corpo que vai para o cemitério.

Mura (2006, p. 231-237) apresenta dois tipos de dimensões de espaço ocupados pelos seres: terra – *yvy*, céu – *yvay*. Estas duas dimensões definem os lugares de viver do Kaiowá: a terra como morada de múltiplos espíritos, e o céu como lugar eterno, subdividido em vários patamares no nascente do sol. Para alcançar a vida em *aguyje*, segundo as concepções kaiowá, é preciso seguir as regras do *teko porã* (e rezar como diz a letra do canto deixada pelo *nhande ryke'i* (nosso irmão mais velho), conforme demonstrado mais adiante.

A alma cristã é o elemento espiritual que nunca morre e, junto com o corpo, forma o ser humano. No entendimento kaiowá, a alma tem seus lugares nos patamares celestes que são denominados *ijyváy*. Todas as pessoas, desde o nascimento na superfície da terra, trazem consigo o seu temperamento e caráter. Sendo assim, no primeiro momento de respiração no mundo físico, o seu pássaro guardião é enviado do espaço de origem para assentar no seu ombro. O xamã ressalta que, após cortar o cordão umbilical, é preciso fazer *nhembo'e* para proteger o umbigo da criança e o útero da mãe e impedir a encarnação do espírito mau (*mba'etirõ*), que pode provocar doenças. Quando a criança nasce, o pai precisa se resguardar pelo período de três dias, para não comprometer a saúde do filho e da sua mulher.

Após alguns dias de vida, a criança é levada para o rezador fazer o ritual de *nhemongarai*. Esta reza define a permanência do pássaro guardião definitivamente com a pessoa, integrando-a na sociedade e interagindo com a natureza onde vive. O ritual de *nhemongarai*, por outro lado, é entendido como ato de nominar a criança, para garantir seu status físico e torná-la apta para desenvolver atividades no decorrer de sua vida.

Segundo o entendimento kaiowá, o *yváy*, com seus patamares celestes, é definido como os lugares de morada das divindades, onde reina o *teko marangatu*. Ainda de acordo com Mura...

Nestes lugares vivem os seres imortais, como divindades, as almas, os espíritos-donos e guardiões das almas, bem como os espíritos maléficos. Essas duas dimensões estão ligadas entre si de modo hierárquico, tendo isto sido determinado nas origens. (MURA, 2006, p. 229).

Nos patamares celestes que compõem o *yváy*, todos os deuses têm o seu território delimitado, todos ficam na posição leste e são considerados impenetráveis pelos espíritos maus e também por aqueles que não rezam.

Com base nesta explicação, pode-se observar que a posição da porta da *ogusu*, que o Kaiowá chama de *okendusú*, fica de frente à nascente do sol. O diálogo entre o xamã e a divindade é feito através do *overá* (relâmpago) que entra pela porta principal da *ogusu*.

### **1.7 *Nhe'ẽ* e *ayvu* ou palavras e vozes humanas**

A palavra, para qualquer sociedade, é um instrumento importante para se comunicar, dialogar, negociar, pedir ajuda ou para magoar seu próximo. Para o Kaiowá, a palavra ou *nhe'ẽ* se define como algo sagrado em todos os sentidos, seja no momento do diálogo, seja para contar histórias. A palavra define as coisas e também pode provocar fenômenos incontroláveis no espaço físico.

Cadogan (1992, p. 24) relata que a “alma espiritual se expressa por meio da palavra, se localiza na garganta e depois da morte sai do corpo para regressar a sua morada celestial, que se encontra em certo nível celestial”.

Segundo as informações dos xamãs, *ayvu* é definido como o conjunto de vozes humanas, e pode se referir também às palavras de sentido incompreensível como, por exemplo, uma algazarra. *Ayvu* é também o pássaro guardião e, para o Kaiowá, o corpo humano é entendido como o abrigo desse guardião, ou como uma casa que abriga diversos

*teko va'yra* (guardiões incorporados no corpo). Quando a doença ataca a pessoa, esse pássaro se retira do seu corpo e sobrevoa no espaço. Por isso, na concepção do xamã, a doença é considerada como fogo se propagando lentamente pelo corpo humano: na ausência do *ayvu*, o corpo perde a força do movimento e fica impossibilitado de reagir.

Quando o *ayvu* se ausenta do corpo, a pessoa se sente mal e fica triste, sem vontade de praticar atividades cotidianas. Muitas vezes, na ausência de *ayvu*, um espírito maléfico aproveita a ocasião e se aproxima, encarna no corpo da pessoa, que pode cometer atos ilícitos ou tirar sua própria vida. A pessoa não consegue controlar suas emoções, o corpo fica vazio e sem defesa para se proteger da maldição.

A reza, no entendimento kaiowá, pode trazer de volta o *ayvu*, mas também existe reza para espantá-lo. Muitos rezadores, na década de 1980, praticavam a reza de *ayvu mondoha* (reza que espanta *ayvu*), aplicada para se vingar dos seus inimigos religiosos.

*Ayvu araguaju* é o conjunto de vozes dos deuses, de luz alaranjada, que causa paixão sem controle. Para os Kaiowá, *ayvu araguaju* procura mais as pessoas jovens e provoca nelas o desequilíbrio emocional. Para não acontecer este tipo de fato na comunidade, o rezador impede com a reza a aproximação de *araguaju*.

No entendimento dos Kaiowá, para se obter sempre uma boa safra é preciso tomar banho na época de frio intenso, durante na madrugada, como ocorre em dias de geada. O xamã explica que, com isso, também o corpo se renova e a aparência física fica mais saudável. Recordo que, em meados da década de 1990, a aldeia Panambi possuía uma grande represa, onde dezenas de famílias usavam cotidianamente para lavar as roupas e também para outras atividades. Era lá que, nas madrugadas de inverno, toda a família que morava em volta praticava o ritual do banho gelado.

O Kaiowá denomina *jurapityka*, o encontro entre o ano velho e o ano novo que acontece no mês de agosto, após uma geada intensa, definida pelo canto do *urutau*. Na época de inverno, o xamã sempre observa a posição de uma estrela de tipo diferente de outras, denominada *eyxu jaty*, que, com base na mudança de sua posição na direção oeste, o rezador anuncia a chegada do ano novo, que começa com o florescimento das plantas. Lavar o corpo no dia de *jurapityka* é também uma forma de agradecer *xiru eyxu jaty*.

Com os esclarecimentos apresentados até aqui, os quais também resultam de uma etnografia produzida de dentro da sociedade Kaiowá para a exterioridade, espero ter



conseguido explicar certos aspectos religiosos importantes do nosso modo de ser em um grande território tradicional, o *tekoha guasu*.

## O PROCESSO DO *JEROSY PUKU* E DO *KUNIMI PEPY*

Neste capítulo, inicialmente apresento os aspectos relevantes do canto do *jerosy puku*, com as características próprias de cada uma de suas partes. Explico a importância sequencial do canto como instrumento guiado por um xamã, com o fim de levar o milho saboró à perfeição. Isso é feito pelos líderes religiosos para continuar a produção agrícola com extrema qualidade, sobretudo para servir de alimento, sem provocar efeitos negativos na espiritualidade ou na saúde humana. Depois disso, trato do *kunumi pepy*, com ênfase nas regras sociais que norteiam sua prática, cujo tema já foi abordado anteriormente por outros autores, como Graciela Chamorro (1995) e Ana Maria Melo e Souza (2009). No que se refere especificamente à importância do rezador na história dos Kaiowá, existe ainda o trabalho de Adilson Crepalde (2004, 2006).

Registro novamente que o objetivo maior deste trabalho é sistematizar e analisar o que considero a essência dos cantos longos entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, cujos dados fazem parte da etnografia que produzi sobre o assunto. Assim o faço a partir da representação dos elementos do milho saboró, conduzidos pela força do canto, presentes no *jerosy puku* e no *kunumi pepy*. Evidentemente, os três elementos referidos no capítulo anterior – o milho, os *yvyra'i* e o *xiru popygua* – são fundamentais para se comunicar com a divindade e conceber equilíbrio social, o consumo do produto agrícola sem risco para a espiritualidade ou para a saúde humana e, sobretudo, para submeter o milho saboró à incorporação de sua substância original denominada *itymby rekoha jasuka*.

Esse trabalho ainda traz os elementos abstratos que influenciam o sistema de costumes cotidianos do Kaiowá, entendido pelos líderes espirituais como *teko marane'y*. Referente ao ritual de batismo do milho saboró, o estudo ainda menciona as implicações das falhas provocadas pelo rezador, durante a sequência do canto.

## 2.1 *Jerosy puku*

O ritual do *jerosy puku* é cantado, rodando em volta de um *apyka* (banco) ou em volta de uma vasilha de *xixá*. Esta vasilha pode ser um balde de alumínio, com capacidade volumétrica de uns vinte litros, abastecido constantemente a partir de um recipiente maior, onde foi produzida a bebida. O canto do *jerosy* é considerado infinito, porém, cada xamã, durante a noite até o amanhecer, procura alcançar sua meta de trabalho que é chegar ao canto de *pa'i kuara*. O canto exige a sua plenitude para não causar inúmeros problemas na comunidade ou para o desenvolvimento do *jakaira* (milho saboró).

O *jakaira*, para os Kaiowá, representa o corpo – *avati jakaira rete* – e, por isso, precisa ser alimentado com *xíxa*, que só pode ser feita com esse tipo de milho. No *jerosy puku*, a *xíxa* se chama *jakaira rekory*, e no *kunumi pepy* se chama *xíxa rekory etépy*.

O *jerosy* é entendido como o canto que busca diálogo com a divindade e negociação com os deuses. Para os Kaiowá, essa relação de diálogo entre as divindades e as pessoas é sempre coletiva, apesar de ter um cantor principal. É diferente dos cristãos que se relacionam com seu deus individualmente. O *jerosy* é um canto coletivo quando as pessoas rodam em sentido anti-horário, cujos movimentos de cada passo são descritos mais adiante neste mesmo capítulo.

O xamã de Panambizinho, ao descrever o *jerosy*, o compara com o Congresso Nacional Brasileiro, onde os *mboruvixa* ou líderes discutem várias leis para aplicá-las na sociedade. No encontro ritual do *jerosy*, o canto é entoado no coletivo, mas o comando é exercido por um xamã de renome, prestigiado na comunidade, onde são decididos os rumos do grupo.

Segundo a narração do xamã, após a plantação de milho saboró, no mesmo dia foram cultivadas diversas plantas, como mandioca, batata, abóbora, cana-de-açúcar, moranga etc. O *Jakaira* denominou esta roça pelo nome de *itymbyry*. Em minha concepção, por ser plantado primeiro, o milho saboró *jakaira* representa todas as plantações e, por isso, todas as outras plantas são tão importantes quanto o milho saboró.

*Jakaira* é o dono da festa e ele mesmo começou a cantar, quando não existia nada na terra, e colocou uma série de regras, que deram início ao *jerosy*. Por isso os Kaiowá, quando se referem ao milho saboró, os chama pelo nome de respeito *Jakaira* ou pelo nome de *avati jakaira*.

Quando se planeja o ritual da festa do *jerosy puku*, as técnicas de cultivo de milho saboró são executadas com perfeição. A cada etapa da atividade a atenção é redobrada e os conhecimentos herdados dos ancestrais são colocados em prática. É ali onde acontece a transmissão de conhecimentos em relação ao *avati jakaira*. O milho saboró, entre os Kaiowá, é considerado produto agrícola frágil, que precisa ser cultivado em local apropriado, com acesso restrito. O período de plantio é a partir do mês de setembro até metade de outubro, sendo que seu desenvolvimento dura seis meses. Alguns lugares são impróprios para o cultivo do milho, pois comprometem o desenvolvimento da planta. Pereira destacou os locais impróprios para a plantação de milho saboró:

São considerados inadequados as proximidade de cemitério ou locais com relevo ou vegetação associada à morada de seres cuja ação poderia prejudicar o bom desenvolvimento das plantas cultivadas. (PEREIRA, 2004, p. 206)

Esses espaços são comprometedores não só para o milho, mas também para os seres humanos. Os locais inadequados, próximos ao cemitério, morros (*yvyati'i*) e onde há um açude natural (*ypugue*), na interpretação dos Kaiowá, são entendidos como território de *anguéry* e de outros espíritos de má conduta. Também é inaceitável realizar a festa de batismo do milho saboró nos arredores de cemitério, pois este espaço é ocupado por espíritos extremamente negativos, que podem acarretar decadência, tanto na conduta humana quanto no desenvolvimento das plantas. Na concepção do rezador, o *avati jakaira* não aceita desconforto no seu ambiente, durante o seu desenvolvimento.

A partir do momento que se anuncia a festa do *jerosy* para o ano seguinte, é importante seguir todos os procedimentos cabíveis para conseguir o sucesso na execução do ritual. O anúncio da festa, segundo o relato dos xamãs, provoca a esperança interminável na divindade, e as pessoas passam a se preparar, aguardando ansiosamente a chegada do *jerosy puku*, que vai permitir a propagação do *teko joja* (vida fraterna) e do *teko marane'ỹ* (vida sem maldade) na sociedade onde vivem. Para o início da festa, as pessoas pintam o rosto – *yvy omojegua* – com urucum sagrado, chamado *yrukũ marangatu*. Por isso, a reza introdutória do *jerosy puku*, em vários momentos, repete o seguinte refrão: “*Ryjui ryjui, xe mbojegua, xe mbojegua*”. A pintura do urucum é indispensável para entrar na festa, como um traje de gala. É a marca que identifica a pessoa como apta para participar do ritual.

No que se refere ao *Ogueroata*, o conjunto de rezas introdutórias ao batismo do milho saboró, explico que ela é feita aos cinco *yvyra'i*, sendo denominada individualmente

de *yvyra'i mongueta* (diálogo com *yvyra'i*). Portanto, as rezas feitas aos *yvyra'i* próximos à porta de entrada da casa é denominada de *agueroata*, conforme consta na figura apresentada na sequência.



Fotografia 5: Casa de reza na aldeia Panambizinho, em fevereiro de 2011, onde se verifica cinco *yvyra'i* em frente à *ogusu*, cada qual com pintura específica.

O *yvyra'i* é, para o Kaiowá, simbolicamente, um guardião de *jakaira* e cada um possui um canto específico. No ritual, vai-se passando um por um, até chegar ao quarto *yvyra'i*, continuamente cantando e exaltando os aspectos de *jakaira*.



Fotografia 6: Pessoas kaiowá participando do *Ogueroata*, a reza introdutória de batismo do milho saboró, em fevereiro de 2011, na aldeia Panambizinho.

### **Parte 1 – Canto do primeiro *yvyrá'i*:**

*Itymby rembyapu aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby rembyapu aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby mba'ekuaa aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby mba'ekuaa aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby mba'ekuaa rete aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby mba'ekuaa rete aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby rembyapu aroyvu, aroyvu ny*

*Itymby rembyapu aroyvu, aroyvu ny*

*Papa marangatu, papa rete marangatu.*

## **Parte 2 – Canto do segundo yvyra’i:**

*Itymby mba’ekuaa xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Itymby mba’ekuaa xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby rete mba’ekuaa xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Itymby rete mba’ekuaa xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby rete xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Itymby rete xe rojerooky, xe, rojerooky ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby rekoete xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Itymby rekoete xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Kôva rovake, kova rovake ny*

*Itymby rekokuua xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Itymby rekokuua xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby noendususu xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Itymby noendususu xe rojerooky, xe rojerooky ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Papa marangatu, papa rete ramo marangatu ny.*

### **Parte 3 – Canto do terceiro yvyra’i:**

*Itymby ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby rete xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby mba’ekuaa rete ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby mba’ekuaa ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby rete anhokatu xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby ha jasuka ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby ha ryapu ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake kôva rovake ny*

*Itymby ha jasuka ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby ha kusu ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Kôva rovake, kôva rovake ny*

*Itymby kurundaju ryjui, ryjui xe mbojegua, xe mbojegua, he’i jakaira ny*

*Papa marangatu, papa rete jakaira marangatu ny.*



#### **Parte 4 – Canto do quarto vyra’i:**

*Itymby rete ojeroky, ojeroky, he’i jakaira ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake, he’i jakaira ny*  
*Itymby ryapu rete ojeroky, ojeroky, he’i jakaira ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake, he’i jakaira ny*  
*Itymby ary ryapu rete ojeroky, ojeroky, he’i jakaira ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby mba’ekuaa rete ojeroky, ojeroky, he’i jakaira ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby rete ryapu ojeroky, ojeroky, he’i jakaira ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby ha nhandua ojeroky, ojeroky, he’i jakaira ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby ojeropapa ny*  
*Itymby ojeropapa ny*  
*Papa marangatu ny, papa marangatu ny.*

**Parte 5 – Canto do quinto yvyra’i até o final do ogueroata:**

*Itymby ryapu onhemongoi, onhemongoi ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby ryapu onhemongoi, onhemongoi ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby mba’ekuaa onhemongoi, onhemongoi ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Noendusuva rovake ny, noendusuva rovake ny,*  
*Itymby mba’ekuaava rovake*  
*Onhemongoi, onhemongoi ny.*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby ryapu reteva onhemongoi, onhemongoi, he’i jakaira ny*  
*Ruvixava rovake ny, ruvyxa rovake ny.*  
*Itymby kurundaju onhemongoi, onhemongoi ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Itymby kurundaju onhemongoi, onhemongoi ny*  
*Kôva rovake, kôva rovake ny*  
*Papa onhemongoi, he’i jakaira ny*  
*Papa onhemongoi, he’i jakaira ny.*  
*Yxeru rendy katu ijerosy*  
*Yxeru rendy katu ijerosy*  
*Y itymby vera rendy katu ijerosy*  
*Y itymby vera rendy katu ijerosy*  
*Y yryvera rendy katu ijerosy*  
*Y yryvera rendy katu ijerosy*  
*Mboruvixa rendy katu ijerosy*  
*Mboruvixa rendy katu ijerosy*  
*Mboruvixa rendy katu ijerosy*  
*Mboruvixa rendy katu ijerosy*  
*Noendus rendy katu ijerosy*  
*Noendus rendy katu ijerosy*  
*Noendus vera rendy katu ijerosy*  
*Noendus vera rendy katu ijerosy*

*Karavie rendy katu ijerosy*  
*Karavie rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie guasu rendy katu ijerosy*  
*Karavie guasu rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie guasu rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Karavie vera rendy katu ijerosy*  
*Ojohexakáry rembiexava ramo katu oroiko, oroiko,*  
*Ojohexakáry rembiexava ramo katu oroiko, oroiko*  
*Ojohexakáry ma'ēhávamo katu oroiko, oroiko,*  
*Ojohexakáry ma'ēhávamo katu oroiko, oroiko,*  
*Tanimbu rendy katu ijerosy,*  
*Tanimbu rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu vera rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu vera rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu guasu rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu guasu rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu guasu vera rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu guasu vera rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu guasu vera rendy katu ijerosy*  
*Tanimbu guasu vera rendy katu ijerosy*  
*Jakaira rendy katu ijerosy*  
*Jakaira rendy katu ijerosy*

*Jakaira vera rendy katu ijerosy*  
*Jakaira vera rendy katu ijerosy*  
*Jakaira guasu vera rendy katu ijerosy*  
*Jakaira guasu vera rendy katu ijerosy*  
*Yvyra'i ambava'y no'ã katu orereko,*  
*Yvyra'i ambava'y no'ã katu orereko,*  
*No'ã orereko, no'ã orereko,*  
*Karavie reko katu orereko*  
*Karavie rendy katu orereko,*  
*Karavie rendy katu orereko*  
*Araka'e, araka'e, araka'e katu, araka'e katu...*  
*Taaaaaaaaa!!!*

Relativo ainda às características do *jerosy puku* no sistema kaiowá, tenho a explicar que na festa de batismo do milho saboró o desenvolvimento inicial dos estudos evidencia a existência de três categorias de canto de *jerosy*, assim percebidas de acordo com os xamãs. No entanto, durante minhas pesquisas consegui observar apenas uma categoria de canto de *jerosy*, em plena operação na comunidade. Pela análise do canto longo é possível perceber as características que ocorrem no decorrer do mesmo, especialmente no penúltimo bloco. Quando o xamã opta por finalizar o canto, ao amanhecer, no território de *pa'i kuara*, esta opção é justa. Caso o xamã escolha finalizar o canto no território do *xiru eyxu jaty*, isso também é considerado correto, porém as duas opções não são permitidas após o início do canto longo, pois a escolha deve ocorrer de maneira silenciosa, antes de seu início.

De acordo com as informações referentes à festa do canto longo, o milho saboró é considerado um dos instrumentos mais elevados, tanto quanto em relação ao corpo do *xiru* “cruz” (*kurusu*). O conteúdo de todos os cantos introduz a perfeição social no *tekoha*. Esta perfeição começa quando o xamã define o período exato de ensinar o complexo canto para seu *yvyra'ija*. A metodologia usada pelos Kaiowá para ensinar o futuro xamã utiliza várias estratégias, dependendo do canto. Para o aprendiz entender como deve se comportar para adquirir o canto longo, especialmente o *jerosy puku*, é exigido dele muito esforço e concentração em todas as partes do canto. Ele ainda deve acompanhar o ritual publicamente e por inúmeras vezes, cantando para ser observado pelo xamã experiente que, acima de tudo, avalia sua habilidade para o domínio da complexidade da situação

local. No detalhamento sobre o aspecto de aprendizado do futuro xamã, o líder espiritual (*nhanderu*) delimita os assuntos que podem ser comentados por seu aprendiz. Exemplo: ele não pode comentar sobre *nhe'ëngary* (uma das almas da pessoa kaiowá), tampouco falar sobre acontecimentos ruins que poderão vir a acontecer. Do contrário, seus comentários poderão se tornar realidade, ou seja, acontecerem de fato (*ipo nhe'ëgue*), o que ocasiona *ojejavy*, a má interpretação das coisas, das palavras. Ainda na sequência da conversa, entendi que a parte diferencial que ocorre a partir do penúltimo bloco do ritual, na linguagem kaiowá, é denominada de *ogueröhehe*, que é a parte que representa a maturidade do milho, o *aguyje*, entendida pelo rezador como tratamento final.

Nessa parte final, na concepção do rezador, sua força estabelece a genuína identidade kaiowá, como um “carimbo”, uma confirmação daquilo que foi trabalhado durante o ritual. Seria a amarração final do ritual. Porém, o xamã para ser amparado no direito de proceder à interseção entre os humanos e as divindades, precisa exaltar a plenitude da perfeição de *Jakaira*, por meio das vozes de *ogueröhehe*. É necessário que o ritual inicie o canto no *oka apy* – início do terreiro da casa da divindade – princípio de sustentação da cosmologia, na concepção do xamã.

Pelas informações registradas sobre a categoria de canto do *jerosy*, denominada de *jerosy ogueröhehe rãngue rãngue rei*, esta expressão diz respeito à atitude do xamã, pela qual ele, através do canto longo, só chega até o território de *eyxu jaty*. Esta versão do canto longo, que não finaliza no território de *pa'i kuara*, deixei de aprofundar devido à escassez de informações possíveis de serem obtidas no tempo estabelecido para esta pesquisa. É notável, porém, que no período de *Ka'aguyrusu*, de acordo com a narração do rezador Ricardo Jorge, as três versões distintas do canto longo (*jerosy ogueröhehe rãngue rãngue rei*, *jerosy ogueröhehe* e *jerosy* que pertencem apenas ao *hexakáry*) eram praticadas nos diferentes grupos, devido à existência dos *johexakáry* no *tekoha guasu*. A prática do canto do *jerosy* ocorreu regularmente até meados da década de 1980, e suas variações permitiram aos novos xamãs possuírem o canto de acordo com o que aprenderam, principalmente as duas primeiras versões. O *jerosy* próprio do *hexakáry* teria sido extinto com os últimos xamãs que o praticavam, que o levaram para o lugar de origem após sua morte.

Durante as décadas de 1930 e 1960, segundo informação de Anália Zevito, os *hexakáry* instruíam muitos indivíduos para treinarem, a fim de se tornarem os verdadeiros donos do *mborahei*, aqui já citados: canto longo, conto curto, inúmeras rezas para servirem de proteção ao grupo, sobretudo para equilibrar o ambiente social.

A referida rezadora relembra os nomes dos principais *johexakáry* que lideravam os grupos neste período, na grande região de *Ka'aguyrusu*, tais como: Xiru Akata, Xiru Miguel, Xiru Guyra Xixi, Xiru Aparício e Xiru Pa'i. Este período é bastante relevante na história dos grupos Kaiowá estabelecidos nesse *tekoha guasu*. Tal relevância não está registrada nos documentos oficiais do SPI ou da FUNAI. Isso porque não encontrei referência bibliográfica sobre fontes escritas primárias relacionadas ao trabalho desenvolvido por estes líderes religiosos, chamados de *hexakáry*, os quais conseguiam manter comunicação direta com as divindades. Por isso recorri à interlocução direta com os xamãs Kaiowá, por meio de diálogo, procurando, da melhor forma possível, registrar e sistematizar cuidadosamente as informações recebidas, considerando a demonstração da tradição kaiowá e a importância dos *hexakáry*.

Para se tornar *johexakáry*, no sistema tradicional kaiowá, é preciso cantar muitos dias e meses, para eliminar totalmente a impureza do corpo. O Kaiowá costuma se referir como *nhande ryke'yrusu* (nosso irmão maior) à divindade que o futuro *johexakáry* invoca com extremo desejo, por meio do canto, ao longo de seu aprendizado. Muitos xamãs, no meio de percurso do seu destino, desistem devido à grande responsabilidade que lhes caberá. Entretanto, como por acaso, em uma noite qualquer, ao atender seu pedido, *nhande ryke'yrusu* desce do seu reino e purifica a alma do indivíduo aprendiz, eliminando a impureza do seu corpo e retirando dos olhos uma espécie de pele transparente que o impede de visualizar o outro lado do mundo. E do interior do ouvido, após retirar uma minúscula pele, ele recoloca um pequeno objeto para o indivíduo ouvir e entender a linguagem da divindade com maior clareza, em tempo real.

Na interpretação de Brand, as duas categorias de xamã – do *hexakáry* e do *nhanderu* – possuem o mesmo poder de falar com a divindade superior:

É certo que essas duas categorias, por sua capacidade de falar com Deus, desempenham hoje um papel importante de profunda relevância para o futuro dos Kaiowá, pois ao falar com Deus, poderão saber como devem agir aqui na terra para recuperar e retomar seu modo-de-ser, do qual os deuses são guardiães. (BRAND, 1997, p 30)

O *hexakáry*, no entendimento kaiowá, tem uma função importante para organizar o grupo e proteger a integridade da comunidade kaiowá. O corpo do *hexakáry*, sobretudo a partir da incorporação do dom profético, torna-se o lugar de abrigo do próprio *mborahéi*. Para ensinar determinado canto ao aprendiz, em curto tempo, como primeiro passo o *hexakary* ordena ao canto a específica missão de retirar do interior da alma do aprendiz as

tendências antissociais e incorporar a substância do próprio *mborahéi*, que o Kaiowá denomina de *rekory*. O rezador nunca olha diretamente nos olhos das pessoas para não absorver as impurezas que elas carregam. Antes é necessário o *mborahéi*. Na época de *Ka'aguyrusu*, qualquer um só chegava à casa de alguém cantando, que é a forma de purificar o ambiente. Hoje a aproximação não tem mais esse caráter, apenas o de cumprimento social – *mba'éixapa*.

A senhora Isaura Valério, moradora antiga da aldeia Panambi, durante as conversas que tivemos, relembra e comenta que, com a idade aproximada de vinte anos, inúmeras vezes acompanhou seu pai *Pa'i Vale'i* em um tipo de aula ministrada pelo *hexakáry*. Conta que algumas vezes chegou a pedir autorização ao pai para assistir de perto o detalhamento do assunto das aulas, porém nunca foi autorizada. Ainda no seguimento das conversas, ela relembra muito bem que, na localidade de *Yvyra Poty*, próxima à vila Bocajá, distrito de Douradina, ouviu, em uma noite, um trecho do conselho do *hexakáry*, designado ao seu pai, relativo ao procedimento do canto de *jerosy*. Contudo, ela não explicou que não teria conseguido se lembrar do teor dos conselhos dados na ocasião. Ela afirma que, depois disso, seu pai e outros componentes do grupo saíram no dia seguinte andando pelo mato, durante vários dias, em busca de encontrar outros parentes para planejar a festa.

No período do *Ka'aguyrusu*, os ensinamentos ministrados pelo *hexakára* são variados. Dependendo da situação, o ensino é ministrado em ambientes abertos, não tendo horário definido durante a noite; pode ser realizado de madrugada, à meia noite ou ao amanhecer. Na concepção do rezador, todo assunto relacionado à reza e ao canto tem sua metodologia. Por este motivo, cada ensinamento tem seu tempo exato, de acordo com a regra deixada pela divindade. As diferentes versões de canto ou reza não significam incorretas. Na explicação do xamã Luiz Aguja, da aldeia Panambizinho, o jeito do canto depende do indivíduo e da voz dele; ressalta que o canto é dado ao *yvypóra* – morador da terra – pelo *tekoaruvixa*, de acordo com suas características pessoais.

Segundo a rezadora Anália Zevito, cada rezador tem a sua própria maneira de proceder ao canto de *jerosy*. Em muitas ocasiões ele, quando ingressa no penúltimo bloco, pode optar pela versão do *eyxu jaty*, por exemplo. Ela afirma que esta é uma opção estratégica em relação aos seus objetivos.

*Eyxu jaty* significa que sua ação no mundo físico é mandar geada para ressecar todas as folhas velhas das plantas, para brotar novamente. No corpo das pessoas, *eyxu jaty*

trabalha da seguinte maneira: no período denominado de *jurapityka*, a pessoa precisa tomar banho na madrugada de frio intenso e, após o banho, pintar-se de urucum para que *eyxu jaty* renove o corpo e a alma do praticante, deixando-o com saúde e bonito. Segundo os xamãs, o urucum é passado no rosto dos participantes da reza pela filha mais nova do *eyxu jaty*. Por este motivo, por meio da força do canto longo, alguns rezadores, que se identificam com *eyxu jaty*, não utilizam a reza de *oguerohhe*. No seu entendimento, não é permitido utilizar esse canto em qualquer território de divindade, pois este não lhe pertence; só pode ser utilizado pelo *Pa'i Kuara*. O líder espiritual que opta por não utilizar o *oguerohhe* em plena madrugada, na avaliação do xamã, sinaliza que, após sua morte, está interessado em se encontrar com a filha do *xiru eyxu jaty*, antes mesmo de ir para seu lugar de origem. Infelizmente não pude obter informações detalhadas sobre o motivo desse interesse na filha de *eixu jaty*.

## **2.2 Kunumi pepy**

O *kunumi pepy*, para o Kaiowá, representa uma festa muito importante para vida futura do grupo, do qual participam meninos com idade aproximada entre 6 até uns 12 anos, a depender da avaliação feita pela mãe. É um ritual que prepara o indivíduo para ingressar na faculdade do conhecimento e amadurecimento das idéias. Após passar pelo ritual, ele fica apto para desenvolver atividades relacionadas com o *teko marangatu* na sociedade kaiowá.

Para o menino participante do ritual, durante o processo de *pepy* a restrição de consumo de alimento é rígida. Cada alimento derivado de produto agrícola exige uma forma adequada de consumo. Tendo uma alimentação adequada no período do ritual do *pepy*, resultará em um processo da formação de conduta mais promissora para o menino. Por outro lado, a alimentação não é a única exigência do cerimonial de perfuração do lábio, para alcançar o *aguyje*. Todo o cuidado com o aspecto físico da criança, desde o nascimento até a idade de ingressar no ritual de *pepy*, precisa de atenção especial. Após a passagem do *pepy*, outra etapa de vida começa, em um modo kaiowá mais maduro, apto para exercer o seu destino. No entanto, a prática de ato ilícito, após o *pepy*, como falar mal do seu próprio *tembeta* ou do *tembeta* de outra pessoa, dependendo do grau de negatividade, pode acarretar implicações adversas no seguimento social ou na vida individual da pessoa.



Durante a interlocução com os xamãs da aldeia Panambi, a respeito do espaço onde houve ocupação dos grupos kaiowá, percebi que os locais onde houve a realização do *kunumi pepy* e do batismo de milho saboró tem sido registrado na memória social coletiva dos mais idosos como lugares sagrados. A rezadora Anália Zevito, segundo filha do rezador Ruivito Galeano Jorge, que presenciou muitas festas de *kunumi pepy*, explica que nesses locais, após a realização da festa, o espaço – *okandusukue* (ex-terreiro da casa) – se torna perfeito, onde o espírito protetor permanece até um determinado tempo e depois volta ao seu lugar de origem. Mas o que fica implantado naquele local, segundo ela, é o *tembeta reko avaete*, cujo significado é “espíritos do adorno labial”. No seguimento da narração, a rezadora ainda recorda vários locais onde era realizado o *kunumi pepy* pelo *hexakára*. Quando relembra com emoção (*ombyasy*) sobre a organização do *kunumi pepy*, a rezadora ressalta a importância do local e descreve os critérios adequados para a escolha certa do espaço para sediar a grande festa. Segundo ela, “para realizar a festa de *kunumi pepy*, o local deve ser avaliado pelo xamã experiente, de acordo com a regra exigida para obter sucesso na execução da festa e em todos os procedimentos das atividades realizadas”.



Fotografia 7: Anália Zevito, em frente a sua casa na aldeia Panambi, em janeiro de 2011.

Na sequência da narração, a rezadora Anália Zevito destaca como se dava a organização da festa do *kunumi pepy*, no período de *Ka'aguyrusu*:

*Yma va'ekue ka'aguyrusu ty jave kunumi pepy ojejapo reko etepy va'ekue. Upéaguy kunumi ipepy va'ekue oikoporã nãimarane'yĩ ko yvypype va'ekue, kunumi ka'u xe reta va'ekue. Ahexa xe tataitarãkue nhamõi Ruvito amyri reta ara va'ekue ojerosy kunumi pe, amoete Paulito hapy; va'ekue xe ru ipaharema araka'e ojerosy kunumi pe. (Anália Zevito, entrevistada em dezembro de 2010)*

No tempo de *ka'aguyrusu*, mato virgem, a festa de *kunumi pepy* realizava na base de procedimento rígido. Por isso o menino que passava por processo de *pepy* não comprometia risco de vida em todos os sentidos. Eu participei muito das festas de *kunumi pepy*. Meu pai Ruivito era rezador e cantava vários dias para *kunumi*, lá na casa do seu Paulito; meu pai cantava pela última vez. (Anália Zevito, entrevistada em dezembro de 2010, com tradução de Izaque João)

Com a base na fala acima transcrita, fica evidente que no período do mato grande ou *ka'aguyrusu*, a festa de *kunumi pepy* era realizada por um xamã de renome reconhecido na região. Anália Zevito enfatiza os elementos que compõem esta festa e ainda ressalta os critérios e a importância do planejamento e da avaliação do local. No primeiro momento é avaliado o grupo dos *yvyra'ija*, com o propósito de verificar se há grupo apto para proceder as atividades durante a festa. Após essa avaliação, o organizador da festa se reúne com seus *yvyra'ija* para organizar a comunicação aos pais interessados ou até mesmo para outras pessoas participarem, independentemente, que é outro critério de avaliação em um segundo momento. Nesse segundo momento, é avaliado o entorno da casa grande, denominada *ogapysy* ou *ogusu*. Se, no decorrer da avaliação, de fato for constatada escassez de material necessário em até 15 km nos arredores da *ogusu*, aproximadamente, este local é considerado inadequado para realizar o *kunumi pepy*. Então a festa é transferida para outro lugar, e a comunicação da sua transferência é feita pelo principal *yvyra'ija*. No terceiro momento, se o local escolhido é considerado adequado, contendo as espécies de madeira abundante, como *tembeta'i*, *tatovi* e *nhurakã tĩngy*, após essa avaliação, o rezador organiza o roteiro da viagem que seu *yvyra'ija* vai fazer para localizar outro rezador e convidá-lo a participar da festa do *kunumi pepy*. O envio de seu *yvyra'ija* é para que repasse o recado aos rezadores de todas as localidades onde se encontram os grupos.

Ainda segundo Anália Zevito, a festa de *kunumi pepy* é anunciada pelo rezador após a inspeção ser completamente concluída, com antecedência de dois a três meses ou, às vezes, seis meses antes. A partir de anúncio da festa, a comunicação é repassada através de um *yvyra'ija* da região, comunicando à mãe do menino ou ao grupo que tem interesse de colocar seu filho para passar pelo processo de *pepy*, ou apenas de participar da festa.

Ricardo Jorge, filho caçula do rezador Ruivito, conta que, a partir da data do anúncio, todos os interessados do grupo organizam os materiais que serão utilizados ao

longo da festa, tais como: *kyha* (rede de dormir confeccionada a partir de fibras de caraguatá); *japepo* (vasilha de cerâmica); *tapekua* (abanador de fogo feito do talo da folha de guariroba ou *pindo*); *ku'akuaha* (espécie de cinturão tecido de algodão que é colocado em volta da cintura dos homens); *yruku ndygue* (sementes de urucum cozido para pintura corporal); *poxito* (tipo de poncho de algodão como traje masculino) e *xiripa* (espécie de calça masculina de algodão); *yrupê* (pequena peneira utilizada para produzir farinha de mandioca e milho, a qual também pode servir como tigela ou prato); *jeguaka* (diadema feito de algodão usado por adultos e crianças de ambos os sexos), *yvatyrũ joasa* (espécie grande colar feito de sementes de *kirita* ou *yvatyrũ*, usado de forma cruzada sobre o peito dos homens, como se fosse um tipo de faixa em “X”); *poapy kuaha* (pulseiras para uso exclusivo dos meninos participantes do *kunumi pepy*, feitas de fios de cabelo de suas mães); *saivana* (espécie de vestido feminino, feito de algodão); *takuapu* (instrumento feito de taquara, cujo som é produzido quando é batido no chão); *mbaraka* (espécie de chocalho feito de cabaça ou *hyakua*); e *apyka* (pequeno banco de madeira inteiriça, feito especificamente para cada menino que participará da cerimônia); *tembeta* (feito de resina de uma árvore chamada *tembeta'y*); *ju* (tipo de agulha da mesma resina usada para confeccionar o *tembeta*, o qual é usado para furar o lábio dos meninos).

Todos esses objetos são utilizados nas atividades do *kunumi pepy*, especialmente na noite do ato de furar o lábio dos meninos.

Os materiais, como rede, cerâmica, urucum cozido e roupa típica, só podem ser feitos pelas mulheres, e os materiais como peneira e abanador, ambos os sexos podem confeccionar, conforme a necessidade. No trabalho de Melo e Souza (2009) constam relatos sobre esses objetos, cujas informações foram fornecidas por membros da comunidade de Panambizinho.

Os materiais aqui citados são todos extraídos do meio ambiente, para não causar estranhamento às divindades. A senhora Anália Aquino, moradora de Panambi que possui muitos parentes em Panambizinho, ressalta que, no tempo do *Ka'aguyrusu*, para realizar o *kunumi pepy*, a região oferecia toda matéria-prima necessária e não precisava utilizar material feito de metal. A confecção dependia da habilidade da mulher, e cada procedimento para transformar o material tinha uma metodologia específica. Para não passar pelo processo de transportar o material até a casa onde seria realizado o ritual, muitas mulheres preferiam levar os objetos prontos e chegar ao local antes mesmo de iniciar a reza de *kunumi jerosy*. Mas os que forem utilizados na noite em que será feita a

furação do lábio, segundo a xamã, não podem levar prontos, pois isso pode acarretar desagrado às divindades e, assim, provocar diversas consequências na vida das crianças. Para poder retirar a resina do *tembeta'y*, da qual é feito o *tembeta*, é preciso rezar durante três semanas ou até mais. Somente após relampear à noite, no sentido leste, significa a resposta da divindade para buscar o material. Em grupo, seguem na direção à planta *tembeta'y* e todos os procedimentos de retirada da resina são feitos na base de reza.

A reza, na concepção da rezadora Anália Zevito, é uma forma de agradecer o dono dessa árvore, para transformar a resina em *tembeta*. Contudo, se ocorrer alguma circunstância no percurso, antes de iniciar a atividade de extração, como rezar de maneira desviada ou incompleta, a resina de *tembeta'y* não se transforma em *tembeta*. No caso, o principal *yvyra'ija* reinicia a reza, individualmente, a fim de proceder à extração de forma eficaz. Portanto, para buscar ou retirar a resina, desde a caminhada pelo *tapepo'i* (pequeno caminho na mata) no meio do mato, em direção ao local que agrupa quantidade suficiente da espécie de madeira *tembeta'y*, o grupo de *yvyra'ija* reza sem parar, até transformar a resina em *tembeta*. Após isso, para realizar o caminho de volta, inicia-se outra reza diferente, até chegar ao primeiro *yvyra'i*. A partir daí, a reza é versada de maneira específica para entrar na *ogusu*.

Para realizar a atividade de cortar a madeira para fazer o *apyka*, isto é, o banquinho onde os meninos vão sentar, o grupo de *yvyra'ija* se desloca da *ogusu* e segue cantando até chegar ao local onde se encontram inúmeras espécies de madeira – *tatovy* ou *nhurakã tĩngy* (mandiocão e cedro) – para cortar e transformá-las em *apyka*. Este serviço exige um grupo de *yvyra'ija* de quinze a vinte pessoas, aproximadamente, para render o serviço. Após o tronco de madeira ser transformado em *apyka*, juntam-se os banquinhos no mesmo local e deixa para buscar no dia seguinte. Para buscar os *apyka*, o grupo de *yvyra'ija* se encaminha ao local onde foram deixados, com uma reza específica. Os componentes do grupo procuram se concentrar em cada passo, para não provocar desamparo ao *apyka*, que não é mais um objeto, mas uma entidade tão importante quanto o xamã. A proteção total dada ao banquinho é necessária para que a pequena madeira transformada adquira o total poder de servir ao *kunumi*, durante o ato de perfuração do lábio. Por causa disso, o *apyka* não pode ser feito antes do período de *kunumi pepy*. Além disso, a transformação da parte grossa da árvore em forma de *apyka* deve ocorrer somente na véspera da perfuração do lábio. Cada *apyka* é feito em nome de cada *kunumi* (menino), para este sentar-se durante o ato de perfuração do lábio.

No caminho de volta, cada *yvyra'ija* carrega um *apyka*, com passos lentos. A reza é entoada com voz coletiva, e diz assim:



Fotografia 8: Xamã Ricardo Jorge com seu *apyka*, em Panambi, no mês de janeiro de 2011.

***Apika nhembo'e ou reza para o apyka:***

*Eno'ã ko apykava ruvixa, xe gueraháramo, xe gueraháramo ny.*

(Aqui está o dono principal do *apyka*, me conduzam, me conduzam).

*Eno'ã ko apykava ruvixa ete, xe gueraháramo, xe gueraháramo ny.*

(Aqui está o dono principal e verdadeiro dono do *apyka*, me conduzam, me conduzam).

*Eno'ã ko apyka poty aruvixa, xe gueraháramo, xe gueraháramo ny.*

(Aqui está o dono e flor principal do *apyka*, me conduzam, me conduzam).

*Eno'ã ko apyka poty ete aruvixa, xe gueraháramo, xe gueraháramo ny,  
táááááá!*

(Aqui está o *apyka* flor pura principal, me conduzam, me conduzam, táááááá!).

Esta reza é colocada em prática no exato momento de tocar a mão no pequeno pedaço de madeira transformado em *apyka*. Nela, a expressão *táááááá!* é um tipo

respeitoso de saudação e comunicação final desta reza com as divindades, algo que também serve como pausa para outras rezas que virão posteriormente.

No decorrer do percurso de volta pelo *tape po'i*, seguindo na direção da *ogusu*, os *apyka* são conduzidos com extremo cuidado e a caminhada é sempre com reza. Esse cuidado é muito significativo, pois o *apyka*, na festa do *kunumi pepy*, é considerado tão importante quanto à agulha, feita da resina de *tembeta'y*, utilizada para furar o lábio do menino.

É necessário também que todos os objetos que serão utilizados no trabalho interno da *ogusu*, segundo o xamã, passem pelo processo de reza, para não provocar a encarnação de espírito maléfico. O mesmo processo deve acontecer com os animais de caça, para não colocar em risco a vida dos participantes, especialmente dos *kunumi*. Para obter sucesso em todas as atividades realizadas, o xamã organizador do *kunumi pepy*, na véspera do trabalho do furo do lábio dos meninos, resguarda-se – *ojekoaku* – ficando o dia todo sem tocar qualquer objeto, a não ser o chocalho ou *mbaraka*. À noite ele deita na sua rede e durante o dia senta sobre o *apyka*, apenas comandando a preparação interna e ordenando aos *yvyra'ija* para inspecionar todos os materiais necessários à festa do *kunumi pepy*.

A festa de *kunumi pepy* tem um sentido amplo, pois a conduta humana necessita ser cotidianamente controlada e o indivíduo, por sua vez, precisa respeitar seu princípio – *pepy tembeta* – que o orienta em todos os sentidos da vida física e espiritual. Portanto, quando a criança passa pelo processo de furar o lábio, significa que ela já está preparada para integrar o grupo do xamã, a fim de acompanhar todas as atividades, principalmente na aprendizagem xamanística.

Segundo outra explicação, após portar o *tembeta*, o corpo se torna como uma casa. Além disso, o pássaro guardião assenta definitivamente no ombro do menino, com o objetivo de guiar o destino daquela pessoa que teve o processo do *pepy*. Porém, na concepção do xamã, o comportamento do indivíduo depende das suas origens e da espécie de pássaro recebido no momento de seu nascimento. Se, na ocasião determinada, o menino receber um pássaro frágil, como o *gyra gua'a*, é preciso tomar muito cuidado com ela, que necessitará de bastante atenção e tratamento diferenciado. Isso porque, se ocorrer da criança receber um susto, por exemplo, seu pássaro poderá ir embora do seu corpo, voltando para o lugar de origem. Neste caso, a criança poderá morrer imediatamente. Por isso, para que a criança interaja com o ambiente, em condições de desfrutar a vida no

grupo onde vive, ainda segundo o xamã, é preciso que siga regras determinadas, para não se tornar pessoa contra si mesma e contra a sociedade.

As duas cerimônias mencionadas, isto é, as de *jerosy puku* e *kunumi pepy*, aqui tratadas, são consideradas, como uma importante contribuição da sociedade Kaiowá no sentido de não permitir que aconteçam catástrofes no mundo dos humanos, índios e não-índios. Através da prática do *kunumi pepy* e do batismo do milho saboró, o Kaiowá tradicional acredita que há condições de proporcionar uma vida saudável – *teko marane'y* – e também para dar equilíbrio e obter sucesso em todas as atividades.

A partir de minhas observações, tenho percebido que, apesar de existir número suficiente de rezadores na aldeia Panambi, esses não procuram mais uma maneira de aprender o canto longo, ou seja, não se esforçam para possuir o canto de batismo do milho saboró. O resultado deste desinteresse, no tempo recente, mostra que algo ameaçador está para acontecer na comunidade local, levando à extinção do *jerosy puku* em curto espaço de tempo.

A abordagem sobre a atuação do xamã não é com intuito de julgar sua posição, mas simplesmente para alertar sobre a ausência de alguém preparado para continuar a hierarquia dos rezadores, ou que esteja aprendendo o canto longo para o *jerosy*. Isso é importante, uma vez que a execução do canto exige o raciocínio focado em seu prosseguimento adequado. Caso contrário, a cerimônia do batismo do milho pode se tornar extremamente ameaçadora ao próprio ator, uma vez que poderá provocar o enfraquecimento e a destruição das plantas, ou atrair inúmeras doenças para a comunidade. Por esse motivo, a organização da festa do batismo de milho saboró deve seguir a instrução necessária para obter sucesso em todos os sentidos.

Portanto, é imprescindível entender a importância dos espaços que a sociedade Kaiowá ocupava no tempo memorial, aquele registrado na memória dos mais antigos, quando havia as festas de *kunumi pepy* e de *jerosy puku*. Neste sentido, vale a pena repetir que hoje em dia, embora muitos desses locais estejam ocupados pelo cultivo de soja ou pela criação de gado, no entendimento dos xamãs o local onde foi realizada uma festa de *kunumi pepy* é considerado sagrado. Ocorre que ali está implantado o *tembeta'y rykuere jusu* (tronco da calda do adorno labial). O local em que havia uma casa com *oka guasu* (terreiro grande), onde no passado se praticava a dança, torna-se sagrado e é denominado

*oka monkey rakue* ou *oka mbojegua hague*, ou seja, “local transformado puro e protegido através de inúmeros cantos expressados, ou local pintado de urucum”.

### 2.3 Outras considerações sobre as rezas, os cantos e os rezadores nos rituais

O xamã Júlio Ortiz Benites, de Sucuri’y, explica que a prática da dança no local onde existe grande aglomeração de pessoas, durante a festa de *jeroky guasu* ou *jerosy puku* e do *kunumi pepy*, há a manifestação das divindades (*jára yvyrendyre*) de acordo com sua especialidade. Ele complementa relatando que o espaço onde há rastro de seres humanos, é considerado *oka reko avaete*:

No espaço constituído a partir de muita dança, a força do canto o transforma em lugar puro, onde os espíritos divinos operam positivamente, deixando o povo Kaiowá ser plenamente realizado e feliz. Os Kaiowá passam a ter um corpo leve em todos os sentidos da vida, permitindo viver harmoniosamente e ativo em todas as atividades realizadas. (Julio Ortiz Aquino, janeiro de 2011; tradução de Izaque João).

O relato acima demonstra a transformação do terreiro da casa, após muita prática de dança e canto, em lugar puro e, por conseguinte, sagrado. Com base na explicação apresentada, percebi que, quando o xamã ocupa sua função cotidianamente, ele procura seguir a instrução adequada para evitar desvio de conduta. Por outro lado, caso desconsiderar a instrução exigida, o xamã perde prestígio. Alerta também que é preciso cantar ou rezar de acordo com *nhande ryke’y jusu* (nosso irmão maior), a favor da vida, para chamar o espírito protetor, que faz bem à saúde, que espanta a doença, que deixa o terreiro da casa limpo e protegido, que oferece o *teko marane’y*, isto é, a “vida bem estruturada psicologicamente e fisicamente”.

Outra informação importante é que o rezador precisa conhecer detalhadamente a função da reza e do canto, antes de praticá-los. De acordo com o xamã Ricardo Jorge, em interlocução mantida em janeiro 2011, na comunidade de Panambi:

Antes de possuir canto ou reza é importante entender, no primeiro momento, quais as origens desse canto e para quem serve este canto. Caso seja do seu interesse mesmo, é necessário também possuir canto que retira efeito provocado em qualquer circunstância. (Ricardo Jorge; tradução de Izaque João)

Relativo a este tema, Schaden (1963) registrou entre os Guarani (Ñandeva) e Kaiowá, vários tipos de reza, como descrito abaixo:



Os Ñandeva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer. Também os Kayová têm reza contra a chuva, contra a seca, contra tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças, para conquistar mulher e outras coisas mais. (SCHADEN, 1963, p. 122)

Ambos os esclarecimentos apresentados indicam que existe reza para todos os tipos. Na sociedade Kaiowá, a partir das informações fornecidas pelo xamã, constatei que, em relação aos procedimentos e aplicação da reza em situações variadas, o xamã necessariamente instrui seus *yvyra'ija*, sucintamente, sobre sua execução, em vários sentidos, citando e comentando sobre seus efeitos. No aspecto do clima, em uma situação extremamente crítica de estiagem, é permitido rezar para chamar a chuva. O efeito, porém, não acontece de imediato, pode passar mais de trinta dias ou até meses. Isso significa que a divindade se prepara, de acordo com sua regra, para atender ao pedido do xamã. Nesse período de preparação, enfatiza o xamã, é preciso ter paciência. Após a passagem de alguns dias, em uma noite o xamã sonha e, no seu sonho, ele confirma para o dono da água ou *yryvera* que necessita mesmo de água. Assim, somente após o encontro com *yryvera* no sonho, inicia o clima chuvoso. Comentando sobre o excesso de chuva, o xamã explica que, neste caso, é preciso que outro rezador, através de reza, dialogue com o dono da água, de acordo com a regra específica, para justificar o excesso de água. Não é permitido que essa justificativa seja enviada pelo mesmo rezador que cantou para chover, pois pode causar complicação para si mesmo e perder a credibilidade com a divindade.

Tenho visto que essa regra acerca do clima, no tempo atual, não é mais respeitada pelo rezador. Ele reza para chover e, quando a água ultrapassa a quantidade esperada, ele mesmo reza para provocar tempo de estiagem. Essa ação, conforme explicação do xamã, é classificada como total desrespeito a si mesmo e, além de cometer desacerto com a divindade, não possui mais efeito para convencê-la, encerrando, assim, a credibilidade do rezador.

Com base nas informações apresentadas até aqui, tentei demonstrar os diversos tipos de canto ou reza, cujas ideias podem ser resumidas em seis aspectos básicos. Primeiro, o canto ou reza que se refere aos fenômenos climáticos sempre é cantado com antecedência, para impedir ou chamar o fenômeno para favorecer a vida saudável. Pode ser cantado no coletivo ou individual. Este canto é denominado pelo Kaiowá como *áry rovaitĩ*. Segundo, o canto longo que diz respeito ao *kunumi pepy* e ao batismo do milho – *jerosy itymbyry jakaira pegua* – somente é cantado por um xamã especialista e testado e comprovado por outro xamã ou *hexakára*. Terceiro, rezas para caçar, para pescar, para

espantar animais agressivos, para conquistar mulher, para espantar pragas da roça, para matar outra pessoa, para provocar prejuízo na plantação de outra pessoa, são cantados individualmente. Quarto, o canto de *jeguakarei* (cantado poeticamente para os objetos) é proibido executar no terreiro da casa e em qualquer lugar público da aldeia, pois provoca reação de conflito na comunidade, suicídio e homicídio, desentendimento entre mulher e homem, desestrutura a vida familiar. Somente pode ser cantado em local isolado e depois fazer *mboro'y*, para anular seu efeito e não causar cobiça ou inveja. Quinto, o canto ou treinamento de dança, realizado a cada noite, é apenas para o corpo ficar leve e longe de velhice. Sexto, o canto para se tornar *hexakára* é longo e pode levar muitos meses ou anos, até chegar o momento da consagração e poder ocupar um cargo mais elevado junto à divindade.

Relativo às condições físicas para a prática dos cantos de *jerosy puku* e *jerosy kunumi pegua* (canto longo da véspera da perfuração do lábio), segundo o rezador Ricardo Jorge, exigem disposição física do corpo para exercitar o canto em movimento, na busca de alcançar a plenitude do *aguyje*.

O referido xamã exemplifica um fato que aconteceu por ocasião do último ritual de *kunumi pepy*, realizado pelo rezador Paulito Aquino, na sua *ogajekutu* (casa grande) em Panambizinho, no ano de 1993. Na ocasião, Ruivito Galeano Jorge, pai de Ricardo Jorge, foi convocado para coordenar a reza do *jerosy kunumi pepy pegua*, mas não estava em condições físicas de suportar várias horas de caminhada em círculo, para comandar o canto. Foi sugerido, então, que ele cantasse sentado o canto *jerosy* do *kunumi pepy*, para que os outros componentes do grupo dançassem em círculo anti-horário, em volta da *xíxa*. Esta sugestão foi descartada imediatamente, pois, segundo explicado, se isso acontecesse acarretaria algo extremamente problemático na vida futura dos *kunumi* que estariam recebendo o *tembeta*. A solução viável encontrada naquele momento foi segurar Ruivito, de ambos os lados, e caminhar com ele, lentamente, em forma de círculo ao longo da noite. E assim foi feito.

Vários relatos registrados ao longo da pesquisa me fizeram lembrar casos semelhantes ao do senhor Ruivito. Isso me permitiu refletir que o corpo e *nhe'ëngáry* não podem se ausentar um do outro, pois os dois têm uma missão a seguir, inseparadamente, em condições físicas saudáveis. A necessidade de bom estado físico do xamã representa, portanto, uma estrutura fundamental para ingressar na territorialidade da divindade. O movimento em círculos, em volta da *xíxa* de *jakairary*, é imprescindível para consolidar a

reciprocidade com a divindade. A caminhada circular de *jakaira* se torna gratificante, devido a ele próprio pedir: “*Xe rerojeroky, xe rerojeroky*” (“Eu danço, eu danço”).

Acontece que o canto, em vários momentos, acompanha o movimento do passo. Isso significa que o corpo, que é considerado material, necessita se relacionar com a voz para introduzir-se no mundo de *jakaira*, para que seja executado o trabalho por completo. Caso o xamã cometa uma falha em alguma ocasião no decorrer do *jerosy*, ou cantar com ausência da circulação em pleno exercício de seu trabalho, inevitavelmente colocará em risco a reprodução humana. Por outro lado, pode acarretar escassez de produção de *jakaira* e demais produtos agrícolas que, gradativamente, podem desaparecer.

Em complementação às explicações já apresentadas sobre a aprendizagem xamânica, quero esclarecer algo mais: no entendimento dos líderes religiosos, durante o processo de aprendizagem do canto, em todo *mborahéi puku* (canto longo), o indivíduo só consegue captar sua complexidade quando tiver maior experiência religiosa, o que leva muitos anos.

Para adquirir o canto longo, o xamã busca, previamente, a invocação dos espíritos de perfeição, por meio de reza, para estabelecer com segurança a garantia de permanência de *mborahéi nhengaju* na sua alma. O significado da palavra *nhengaju* é “voz, procedência e alegria de se comunicar genuinamente com a divindade”. Após inúmeras invocações de canto, o corpo se transforma e torna-se limpo e protegido dos espíritos antissociais. Desde então, quando ouvir o canto, este se projeta sob forma de uma roupa e seu futuro dono a veste. A partir desta incorporação, passa a ser integrante do *nhe’ëngáry* do xamã.

Por isso, o canto ou reza deve ser executado por completo. Se o canto ocorrer de maneira incompleta, dependendo do grau, inevitavelmente resultará em implicações adversas para o sistema social do grupo. Portanto, para não causar situações negativas, a prática do canto deve ser realizada por inteiro, pois não existe meio canto. De acordo com o informante, o canto, especialmente o que diz respeito ao aspecto de tempo, de produtos agrícolas ou de seres humanos, deve iniciar e terminar até alcançar o *aguyje*. Com efeito, é a repetição do canto a única maneira de invocar o *aguyje*. O canto de *jerosy puku* e o canto *jerosy kunumi pepy* são considerados cantos de longa duração, para amadurecer a voz e chegar ao *aguyje*.

A seguir apresento a letra dos cantos do *jerosy puku*, registrada nas duas últimas festas realizadas nas comunidades Panambi e Panambizinho, ocorridas respectivamente em 2010 e 2011. Tais cantos são aqui apresentados em três blocos ou conjuntos.

O primeiro bloco faz parte dos 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 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...*  
*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...*  
*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...*  
*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...*

*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...*  
*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 amabpy 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...*

A seguir consta o segundo bloco de cantos de *jerosy*, chamado *Yvakua poty* ou canto de flores das cruzeiras 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 heeee.*

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 heeee.*

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 heeee.*

Assim, continuamente se repete esse canto de *jerosy puku*:

*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 heeee...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*He heee, he heee, he he he he he heeee...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*He heee, he heee, he he he he he heeee...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*He heee, he heee, he he he he he heeee...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*He heee, he heee, he he he he he heeee...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*Kurusu papa potypy roguãhe, aipooo...*

*He heee, he heee, he he he he he heeee...*

*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...*  
*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...*  
*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...*  
*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 roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he eh heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he eh he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he eh heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*  
*Yvavakua poty py roguahě, aipooo...*  
*Yvavakua poty py roguahě, 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...*  
*He heee, he heee, he he he he he heee...*

O terceiro e último bloco de canto é feito no encerramento do ritual 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 *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 ,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 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 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,  
Erej uva'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 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 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 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 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,*



*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,*

A transcrição desses três blocos de *mborahei puku* tem a relevância principal de registrar neste trabalho o que considero como os principais cantos longos de *jerosy puku*. No entanto, informo que após eles existem ainda outros cantos conhecidos pelos Kaiowá.

### CANTOS DE DIVERSÃO *KOTYHU* E *GUAHU*

No presente capítulo descrevo os principais aspectos do *kotyhu*, a partir da oralidade kaiowá E de acordo com a memória dos xamãs. O objetivo desta parte do trabalho é trazer para a discussão o sentido do *kotyhu* e explicitar suas características, segundo o conhecimento tradicional kaiowá. Ele é articulado para divertir e alegrar o grupo, e para continuar a viver em coletividade, na transmissão de alegria ou *teko vy'a*. Etimologicamente, *koty* é uma palavra que se refere à parte interna da casa; *hu* é o sufixo que indica a ação de expor para fora as coisas que estão por dentro de algo. Assim, *kotyhu* exterioriza o sentimento, expressando de forma poética para a exterioridade. Por isso no desenvolvimento deste trabalho descrevo uma versão do canto *kotyhu*, considerada de suma importante no modo de ser kaiowá.

*Kotyhu*, no contexto geral, traz ao povo Kaiowá, em forma poética, através de uma frase curta, o estado de sentimento do indivíduo. A palavra, por meio de *kotyhu*, é direcionada a determinadas pessoas em situação de extrema desarmonia social no grupo. O *kotyhu* também é utilizado como instrumento para fazer o grupo refletir uma situação enfrentada, na condição de buscar outro meio para esquecer a situação ruim e se alegrar novamente. Na sociedade Kaiowá, esse tipo de canto possui várias características.

Também serão descritas, neste terceiro capítulo, três tipos do canto *guahu*. Existem outros, mas aqui só estes tipos serão apresentados para explicitar a sua representação no sistema kaiowá.

### 3.1. *Kotyhu*

O *kotyhu*, de acordo com os xamãs, tem três tipos principais: *kotyhu ita*, *kotyhu'i* e *kotyhu guasu*. O procedimento de cada um é de acordo com a criatividade dos executores. O *kotyhu* não tem restrição. Todos os membros do grupo podem ter acesso à festa, e ela pode acontecer em qualquer espaço, seja na casa do xamã, na estrada, na comemoração de algumas datas importantes – como no Dia do Índio –, no final do *jerosy puku* e final do *kunumi pepy*.

Para o Kaiowá, a palavra é um dos instrumentos que estrutura o ser, e por isso o *kotyhu* é entendido como a complementação espiritual das pessoas.

Chamorro assim explica o contexto do *kotyhu*:

Podem ser cantados em qualquer ocasião, inclusive nas grandes festas. São uma espécie de brincadeira de roda. Em círculo, o homem, mulheres e crianças tomam conta do espaço cerimonial, com seus estribilhos e sua alegria. Os textos, muitas vezes improvisados, são frases curtas, que não formam uma narrativa. (CHAMORRO, 2008, p. 252)

Todos os objetos, metafisicamente, têm sua maneira de se expressar, de acordo com sua essência, como, por exemplo, a casa tem seu próprio *kotyhu*, e o *mimby* (apito ou pequena flauta) tem uma forma de se expressar para seu dono. A localidade ocupada durante muito tempo tem um *kotyhu* específico, direcionada a esse espaço, para alegrar o ambiente novamente, caso alguém volte àquele local. Na concepção do xamã Júlio, de Sucuri'y, os objetos como o *mimby*, o corpo de uma casa, o *apyka*, se transformam com a força das palavras e falam sobre si mesmos, através do *kotyhu*, expressando sua essência.

O *kotyhu* também expressa o movimento do corpo. É a verdadeira prática de educação física no sistema kaiowá. Em meados da década de 1990, presenciei várias vezes o *kotyhu*, que iniciava ao escurecer da tarde e finalizava ao clarear do dia. O *kotyhu* é considerado uma atividade que promove o bem-estar social e, ao mesmo tempo, expressa a parte física do corpo, para estabelecer valores saudáveis.

Ele é dançado em forma de círculo, com as pessoas de mãos dadas. Dependendo de sua, o *kotyhu* é repetido várias vezes. A versão que busca se apoiar no tempo, repete mais vezes a palavra *ka'aru* (tarde), pois, no entendimento kaiowá, é no período da tarde que *ayvu nhengaju* (que se expressa através da cor alaranjada do entardecer) se aproxima e busca provocar o desequilíbrio emocional nas pessoas.

Os *kotyhu* descritos a seguir, registrados em outubro de 2010, são versões de pessoas especialistas neste tipo de canto, como o xamã Lourenço Barta, que mora com sua família no município de Guia Lopes da Laguna.

***Kotyhu*'i (kotyhu pequeno), chamado de *Kotyhu kunhã rekoha papa*,  
ou seja, o *Kotyhu* que descreve a beleza da mulher:**

*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'ru hu*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Iporave rãve mangatu hu...*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'aru hu*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Iporãve rãve mangatu hu*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'aru hu*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'aru hu*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Há nde mba'e nipooo ka'aru hu.*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Iporãve rã vê mangatu hu...*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'aru hu.*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Iporãve rãve mangatu hu...*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'aru hu.*  
*Iporãve rave mangatu hu...*  
*Iporãve rave mangatu hu...*  
*Ha nde mba'e nipooo ka'aru hu*

Segue a tradução desse *Kotyhu*'i:

Você é bonita, bonita mesmo...  
Você é bonita, bonita mesmo...



Que é você em cada entardecer...  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Que é você em cada entardecer  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Que é você em cada entardecer.  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Que é você em cada entardecer.  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Que é você em cada entardecer.  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Você é bonita, bonita mesmo...  
Que é você em cada entardecer.

A expressão do *kotyhu'i*, descrito acima, fala sobre a beleza da mulher: “bonita” e “mais bonita”, segundo explicação dos autores, é uma parte inicial, referindo-se sobre o *jeguaka* (tiara ou diadema) da mulher. A repetição das frases do *kotyhu* é uma forma de afirmar e introduzir no mundo feminino as belas palavras. Na concepção do rezador Lourenço Barta, o *kotyhu'i* não tem força como a reza, mas, por meio dos espíritos de *nhengaju*, o *kotyhu'i* ganha força, afetando a parte emocional das pessoas. Dependendo desta influência dos espíritos de *nhengaju* na alma da coletividade do grupo, as belas palavras ficam na mente das pessoas por muito tempo. Segundo ele, este período pode desequilibrar a estrutura sentimental das pessoas e, conforme a situação, as mesmas podem ficar totalmente desejosas de paixão, que o Kaiowá denomina de *akã tavy*. Portanto, a versão do *kotyhu'i*, durante o *guaxire*, não pode ser cantado sem interrupção, ao longo da noite, mas cantá-lo de tempos em tempos, intercalando outros para alegrar os participantes da festa na medida controlável.



de *reko avaeete* (verdadeiros espíritos de proteção) e, quando avistam seu dono se dirigindo em sua direção, então a casa o alerta dizendo “escuta”. Esta simples palavra, segundo Lourenço Barta, é para refletir profundamente sobre as perspectivas da vida em relação ao ambiente familiar. São várias versões poéticas do canto sequencial que fala sobre os aspectos da casa. Para ele, para cada parte poética deste *kotyhu* direcionada ao público, as pessoas se animam para superar os seus problemas pessoais.

***Kotyhu para declaração de amor, chamado Kotyhu py'apy pygua nhemondo:***

<i>Eju eju hu</i>	Vem, vem...
<i>Eju eju hu</i>	Vem, vem...
<i>Hei va'hehe, hei va'ehehe...</i>	Assim ele disse, assim ele disse...
<i>Há'eeee xe jotyhy hy, há'eeee xe jotyhy hy</i>	Aquele sou eu mesmo, aquele eu mesmo
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...
<i>Eju eju hu</i>	Vem, vem...
<i>Hei va'hehe, hei va'ehehe...</i>	Assim ele disse, assim ele disse...
<i>Ha 'eeee xe jotyhy, ha'eeee xe jotyhy hy</i>	Aquele sou eu mesmo, aquele eu mesmo
<i>Eju eju hu</i>	Vem, vem...
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...
<i>Hei va'hehe, hei va'ehehe...</i>	Assim ele disse, assim ele disse...
<i>Há'eeee xe jotyhy, ha'eeee xe jotyhy hy</i>	Aquele sou eu mesmo, aquele eu mesmo
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...
<i>Eju eju hu</i>	Vem, vem...
<i>Hei va'hehe, hei va'ehehe...</i>	Assim ele disse, assim ele disse...
<i>Há'eeee xe jotyhy hy, há'eeee xe jotyhy hy</i>	Aquele sou eu mesmo, aquele eu mesmo
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...
<i>Hei va'hehe, hei va'ehehe</i>	Assim ele disse, assim ele disse...
<i>Há'eeee xe jotyhy hy, há'e xe jotyhy hy.</i>	Aquele sou eu mesmo, aquele eu mesmo
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...
<i>Eju eju hu,</i>	Vem, vem...

*Hei va'ehehe, hei va'ehehe...*

Assim ele disse, assim ele disse...

*Há'eeee xe jotyhy hy, há'eeee xe jotyhy hy.*

Aquele sou eu mesmo, aquele sou eu mesmo.

Na concepção do kaiowá tradicional, belas palavras, por meio do canto do *kotyhu*, é uma estratégia para chamar a atenção sobre seus problemas pessoais. Muitas vezes, por meio desta versão do *kotyhu*, a pessoa conta a sua história de vida, ou se declara para as mulheres. Neste sentido, uma boa parte do canto “*eju eju hu, eju eju hu*” utiliza a linguagem de uma determinada divindade para se declarar anonimamente à ex-esposa ou à ex-namorada. E geralmente é cantado com a voz suave para encantar novamente a quem a ele pertencia.

Na sequência é apresentado um canto registrado durante interlocução que mantive com o xamã Júlio Ortiz Benites, da aldeia Sucuri'y.

***Kotyhu da antiga ocupação do grupo, denominado *Kotyhu tekohague pygua*:***

*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko reiko reiko verami hi,* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que você estava lá,

*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko reiko reiko verami hi,* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que você estava lá,

*Ereikoooo ereiko verami, ereikoooo ereiko verami hi,* Esteja lá, esteja lá...

*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko reiko verami hi,* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que você estava lá,

*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko reiko verami hi,* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que você estava lá,

*Ereikoooo reiko verami hi, ereikoooo ereiko verami hi,* Esteja lá, esteja lá...

*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko reiko verami hi,* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que você estava lá,

*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko reiko verami hi,* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que você estava lá,

*Ereikoooo reiko verami hi, ereikoooo* Esteja lá, esteja lá...

*reiko verami hi,*  
*Kueheko aguãhe nderoga kuepy ereiko* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que  
*reiko verami hi,* você estava lá,  
*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que  
*reiko verami hi,* você estava lá,  
*Ereikoooo reiko verami hi, ereikoooo* Esteja lá, esteja lá...  
*reiko verami hi,*  
*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que  
*reiko verami hi,* você estava lá,  
*Kueheko aguãhe nderoga kupepy reiko* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que  
*reiko verami hi,* você estava lá,  
*Ereikoooo reko verami hi, ereikoooo* Esteja lá, esteja lá...  
*reiko verami hi,*  
*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que  
*reiko verami hi,* você estava lá,  
*Kueheko aguãhe nderoga kuepy reiko* Ontem cheguei à sua tapera, parecia que  
*reiko verami hi,* você estava lá,  
*Ereikoooo reiko verami hi, reikoooo* Esteja lá, esteja lá...  
*reiko verami hi.*

Os Kaiowá, quando recordam a sua antiga moradia, geralmente não conseguem segurar as lágrimas. O rezador Júlio Ortiz Benites, que é especialista para cantar *kotyhu*, disse que cada espaço deixado pelo grupo kaiowá ainda traz muitas lembranças. O canto do *kotyhu*, que tem a versão como “*kuehe ko aguahẽ ndero kuépy reiko reiko verami hi*”, é mais recomendado aos seres espirituais que habitam a antiga morada e cantado especialmente na retomada da terra. Isso é feito para relembrar os companheiros, e não necessariamente para alegrar os espíritos que se foram, mas para deixar o ambiente agradável, assim esclareceu.

### 3.2. *Guahu*

O *guahu* é cantado especialmente após o batismo do milho saboró e no final do *kunumi pepy*. Segundo os xamãs, são três modalidades de *guahu*: *guahu'i*, *guahu guasu* e *guahu ngai*. Nenhum deles tem regra específica. Conforme a rezadora Anália Zevito, o *guahu* foi criado pelo *jakaira guasu*, um arco gigante que representa o espírito deste canto.

Segundo a narração da história do *guahu*, *Jakaira* estava muito apaixonado pela filha de *Nhanderu Vusu*. Mas o *Jakaira* era um velho desarrumado e esta aparência não agradava a moça. Depois de frequentar inúmeras vezes a casa de *Nhanderusu Vusu*, o *Jakaira* percebeu que a jovem não queria se casar com ele. Então, ele retirou uma pequena parte de seu *ku'akuaha* (faixa utilizada na cintura), levando ao local onde a moça costumava tomar banho. Em um final de dia, ela, sem saber da estratégia do *Jakaira*, dirigiu-se até o local onde sempre tomava banho. Após alguns dias, sentiu que estava grávida, mas não tinha conhecimento de como engravidou. O tempo passou e nasceu um lindo menino, que era filho de *Jakaira*, e a criança cresceu junto a sua mãe. Certo dia, *Nhanderu Vusu* convidou todas as suas divindades para participar de uma festa de confraternização, menos o “demônio” ou *Anhãy*. O principal motivo dessa festa era para entregar o arco gigante na mão de quem era o pai da criança. O grande dia chegou e a criança foi instruída para ordenar a entrada dos participantes. Ela estava na porta da *ogusu* e, depois que todos entraram, por último entrou *Jakaira*, para quem entregou o arco gigante, chamado *guyrapa guasu*. Assim, todos ficaram sabendo quem era o pai do menino. De posse do arco, *Jakaira* iniciou, então, o canto que se referia ao *Xiru Pa'i Kuara*, em que narrava o abandono do próprio *Pa'i Kuara* por seu pai (em referência ao mito dos gêmeos *Pa'i Kuara* e *Jasy*, bastante conhecido na literatura etnológica).

De acordo com a narração de Análise Zevito, na noite seguinte, após o *jerosy puku*, o *yvyra'ija* deve conduzir o *guyrapa guasu*, oferecendo-o para cada participante da festa. Por último, deve oferecê-lo às pessoas que conduzirão o canto *guahu*, imitando a atitude do filho de *Jakaira*.

A seguir apresentou alguns dos cantos *guahu*.

### **Canto do guahu de pa'i kuara:**

*Ikuua vei ngatu, ikuaa vei ngatu*  
*Ikuua vey ngatu, ikuaa vey ngatu*  
*Anhete mo'ãpo ndaxe ryrü jojai jojai*  
*Ikuua vey ngatu, ikuaa vey ngatu*  
*Ikuua vey ngatu, ikuaa vey ngatu*  
*Xe reja xe ru kuri, xe reja xe ru kury*  
*Anhete mo'ãpo ndaxeryru jojai jojai*  
*Ikuua vey ngatu, ikuaavey ngatu,*  
*Xereja xereja xeru kury, xereja xeru kury*  
*Ikuua vey ngatu, ikuaa vey ngatu,*  
*Ikuua vey ngatu, ikuaa vey ngatu,*  
*Xereja xereja xeru kury, xereja xeru kury*

Outro canto é o de *guahu ngai*. Segundo a citada xamã, ele é pertencente aos seres imperfeitos, que vivem debaixo da terra. Este canto não é muito recomendado para os seres humanos. É cantado após um ritual importante, como o *kunumi pepy* e o batizado de milho saboró. Porém, se forem cantadas várias versões do *guahu*, antes de iniciar o *guahu ngai*, este não representa risco. Depois do *guahu ngai*, é preciso fazer uma reza específica a ele, para não transmitir alguns tipos de doenças.

São várias versões de cantos de *guahu ngai*. Todos têm seu começo igual a outro *guahu*. Ao cantar *guahu ngai*, todos os seres que vivem na escuridão debaixo da terra, ao ouvirem seu *nhe'ngáry*, ficam contentes. Ainda segundo Anália Zevito, o *guahu* não pode ser repetido, pois a cada recomeço tem um destino para ser alcançado.

**Canto do guahu dos seres imperfeitos, chamado guahu ngai:**

*Ku ku ku ku ku ku,*  
*Ku ku ku ku ku ku,*  
*Xe kuakuaha amōsusu, xe kuakuaha amōsusu,*  
*Xe kuakuaha amōsusu, xe kuakuaha amōsusu,*  
*Ku ku ku ku ku ku ku*  
*Ku ku ku ku ku ku ku*  
*Xe po vonhãï vonhãï vonhãï, xe po vonhãï vonhãï,*  
*Xe po vonhãï vonhãï vonhãï, xe po vonhãï vonhãï,*  
*Ku ku ku ku ku ku ku...*

Este canto não foi traduzido devido à dificuldade de tradução do guarani para a língua portuguesa falada no Brasil.

**Canto do guahu'i:**

*Okẽ ndyvy ndyvyri xerere imarangatu,*  
*Okẽ ndyvy ndyvyri xerere imarangatu,*  
*Ko'ãva uguẽmimbota rexa rire,*  
*Ava uguẽmbimbota rexa rire,*  
*Ava guẽmimbota rexa rire, ava guẽmimbota rexa rire,*  
*Araity aty amẽy, xerehe ny marangatu,*  
*Araity aty amẽy, xerehe ny marangatu,*  
*Ava uguẽmimbota rexa rire, ava uguẽmimbota rexa rire,*  
*Araity aty amẽy, xerehe ny marangatu,*  
*Araity aty amẽy, xerehe ny marangatu,*  
*Ava guẽmimbota rexa rire, ava uguẽmimbota rexa rire,*  
*Okẽ ndyvy ndyvyri xerere imarangatu,*  
*Okẽ ndyvy ndyvyri xerere imarangatu.*

Este canto não foi traduzido pela mesma razão anterior.

O canto de *guahu'i* é cantado de acordo com a hierarquia da família: o primeiro filho deve possuir o respectivo canto do *guahu guasu*; o segundo filho, se quiser seguir o



exemplo do seu irmão, deve possuir o canto do *guahu'i*. Isso não significa que o segundo filho não tenha direito de possuir o canto do *guahu guasu* ou outro tipo de canto.

Sobre o assunto, a rezadora Anália Zevito afirma que em meados da década de 1960, por ocasião do *kunumi pepy*, após a realização do ritual, houve uma festa final, denominada *jopara*. Na ocasião, o canto *guahu* foi entoado diferente em cada grupo. No entendimento da rezadora, cantar *guahu* é contar a história do seu princípio e da trajetória das coisas, tanto dos animais quanto dos objetos sagrados, como *tembeta*, *mimby*, *apyka* etc.

As histórias de *guahu* são contadas de diversas formas. Em suas recordações, os xamãs costumam reverenciar os grandes e prestigiosos *guahu jára*, os donos do *guahu*. Cada *guahu jára* tem seu próprio *guahu*.

Nos dias atuais, os cantos de *guahu* seguem praticamente a mesma regra entre os Kaiowá de Panambi, Panambzinho e Sucuri'y, embora não sejam mais cantados até o amanhecer.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar aspectos religiosos dos Kaiowá, precisamente as rezas e cantos, de acordo com a lógica e a concepção de mundo dos líderes espirituais, não é tarefa fácil para ninguém. Contudo, como faço parte da comunidade de Panambi e sou falante da língua nativa, esta situação me permitiu produzir o trabalho com o auxílio imprescindível e a confiança de muitos xamãs. A participação no cerimonial de batismo do milho saboró, que ocorre anualmente, e a observação mais ativa do *jerosy puku*, proporcionaram-me realizar o presente estudo com muita dedicação e orgulho.

Por ter optado pelo método da observação direta, pude manter profícuos diálogos ou interlocuções com rezadores das comunidades de Panambi, Panambizinho, Sucuri'y e de uma família kaiowá que vive em Guia Lopes da Laguna. Com a ajuda deles, pude perceber o resultado do canto longo no contexto das relações sociais mantidas pelos Kaiowá. Em todas as falas registradas, os rezadores ressaltam a importância de continuar a realizar o batismo do milho saboró. Sua relevância está na necessidade da reprodução dos alimentos cultivados, os quais são os verdadeiros alimentos para o espírito e para a estrutura do corpo da pessoa kaiowá.

Durante a pesquisa, ouvi atentamente a vários mitos relacionados à origem divina dos produtos agrícolas no mundo físico, muitos dos quais até então desconhecia. Além disso, conhecer a história de vida dos líderes espirituais foi elemento determinante para ter a motivação necessária para a conclusão desta dissertação. Muitas orientações e aconselhamentos que eles receberam dos *hexakára* ficaram marcados em suas mentes, os quais vêm sendo repassados às novas gerações e seguem como uma forma de comunicação frequente com as divindades.

Em cada diálogo, os líderes espirituais recordam como era a vida no passado, recordando as experiências vivenciadas no período de *Ka'aguyrusu*. A narração dessas

histórias possui sentido amplamente significativo para que o povo Kaiowá continue a viver coletivamente.

As versões do canto longo e o sentido das palavras proferidas no batismo do milho saboró, por exemplo, trazem um conteúdo importante para minha reflexão diária. O canto sequencial exercitado ao longo da noite, na minha percepção, necessita de tratamento especial, pois, na concepção do rezador, ele sustenta a base da estrutura do tempo, o *áry*. Neste trabalho, devido ao tempo limitado, optei por escrever a parte principal de cada bloco do canto, mas futuramente pretendo dar continuidade aos trabalhos aqui apresentados.

A organização do cerimonial do milho saboró exige o empenho do grupo para obter sucesso no resultado da cerimônia. Na festa realizada em fevereiro de 2010, na aldeia Panambi, o organizador encontrou muita dificuldade porque seu grupo era inexperiente para dar conta da complexidade da festa do *jerosy puku*. A partir de agora pretendo ajudá-lo com mais vigor neste trabalho.

Nesta festa, após terminar a reza introdutória, denominada pelos Kaiowá de *ogueroota*, inicia-se o canto do *jerosy*: *mborahéi puku itymbýry pegua*. No início, o grupo de participantes do ritual, juntamente com o xamã, se dirige ao centro da casa e, ao som de *mbaraka e takuára*, exercita o canto inicial durante, aproximadamente, duas horas e meia, parados e enfileirados um ao lado do outro. Após este canto, há um intervalo de dez minutos.

Retomando o ritual, ao realizar o canto longo, em volta de um balde de *xíxa* – em uma circunferência de pouco mais de um metro –, o xamã procura se concentrar na sequência do canto, circulando no sentido anti-horário, na busca de alcançar o *aguyje*.

O canto do *jerosy puku* segue nesta sequência ao longo da noite. Em cada parada e recomeço, há uma versão diferente. O xamã canta continuamente, acompanhado de seu *yvyra'ija*, com a voz trêmula, imitando a voz da divindade.

As histórias do *jerosy puku* são contadas nas mais variadas versões. Em cada narrativa, relacionada a um produto agrícola, o *Jakaira* é uma referência importante da história. Se um dia, o batismo do milho saboró não se realizar mais, na interpretação dos xamãs, a maior parte dos produtos agrícolas (*itymbyry*) gradativamente perderão a força de desenvolvimento e sua qualidade. Ao consumir esse produto, segundo entendem, poderá haver inúmeras doenças, inclusive a formação imperfeita dos seres humanos.

Por isso, para o povo Kaiowá a realização do batismo do milho saboró é imprescindível para garantir um bom desenvolvimento a todas as espécies de produtos agrícolas. Isso é válido, sobretudo, para equilibrar o clima, por meio do canto longo, para purificar os alimentos de produtos agrícolas para que se tornem alimentos saudáveis, sem riscos para o desenvolvimento das espécies cultivadas e para a reprodução humana.

A prática do canto do *jerosy puku* e do *kunumi pepy*, durante várias décadas, foi ensinada por meio da tradição oral. A estratégia para o ensinamento dos cantos longos se apoiava nas histórias de cada *mborahéi* para, dessa forma, se espelhar na divindade. Assim, os xamãs se dedicam ao máximo para repassar certos ensinamentos a seus discípulos, os *yvyra'ija*.

Por fim, quer dizer que este trabalho é fruto de muita dedicação. Estudar a história do meu povo e a história do *mborahéi* foi extremamente significativo na minha experiência de vida pessoal. Isso porque a realização da festa do *jerosy puku*, na concepção kaiowá, é uma forma de afirmação da identidade e para a continuidade da existência dos produtos agrícolas por longo tempo.

A observação direta do processo do ritual do batismo de milho saboró me garantiu, ainda, realizar este trabalho com confiança e segurança, sobretudo para compreender os elementos que compõem a festa do *jerosy puku*. Essas práticas, durante várias décadas, foram dominadas pelos xamãs. Hoje, no entanto, são poucos os rezadores que se interessam pelo canto do *jerosy puku*. Entretanto, tenho certeza de que este trabalho servirá para muitos refletirem sobre a situação presente. Dessa maneira, estimularão os conhecedores dessas práticas antigas a continuar realizando sua função, que é de assegurar a conquista do *aguyje*, através do diálogo com as divindades e do exercício do *teko porã*.

## BIBLIOGRAFIA

BENITES, Tonico. *A escola na ótica dos Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

BEZERRA, Marco Otavio. *Panambi: um caso de criação de uma terra indígena kayowá*. Niterói: Editora UFF, 1994.

BRAND, Antonio J. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em História – PUCRS, Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antonio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em História – PUCRS, Porto Alegre, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP, 1996.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu ñe'ëngatu: palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción: Universidad Católica Nuestra Señora de La Asunción, 1995.

CHAMORRO, Graciela. *Yvy ragyje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, Editora UFGD, 2008.

CADOGAN, Leon. *Ayvu rapyta: texto místico de los Mbyá-Guarani del Guairá*. Editado por Bartomeu Melià. Asunción: Fundação Leon Cadogan/CEADUC/CEPAG, 1992.

COLMAM, Rosa Sebastiana. *Território e sustentabilidade: os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu*. Dissertação de Mestrado em Educação – UCDB, Campo Grande, 2007.

CREPALDE, Adilson. *O rezador e a história*. Dissertação de Mestrado em História – UFMS. Dourados, 2004.

CREPALDE, Adilson. *A construção de sentido e os Kaiowá*. *Tellus*, Campo Grande, n. 10, 2006, p. 23-40.

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*. Dourados: Editora UFGD, 2009.

FERNANDES DA SILVA, Joana Aparecida. *Os Kaiowa e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia – UNICAMP. Campinas, 1982.

GRÜNBERG, Friedl P. Sociedade & Religiões. In *IX Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1999, p. 1-6.

GRÜNBERG, Friedl P. *La relación de los indígenas con la naturaleza y proyecto de Cooperacion Internacional: 1999-2003*. Disponível em [http://guarani.roguata.com/articles/spa/gruenberg\\_relacion\\_indigena\\_naturaleza\\_2003.pdf](http://guarani.roguata.com/articles/spa/gruenberg_relacion_indigena_naturaleza_2003.pdf). (acessado em 20/03/2011)

MACIEL, Nely Aparecida. *História dos Kaiowá da aldeia Panambizinho: da década de 1920 aos dias atuais*. Dissertação de Mestrado em História – UFGD, Dourados, 2005.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl P. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo: los Paĩ-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*, Asunción, n. 11, v. 1-2, 1976, p. 151-295.

MELO E SOUZA, Ana Maria. *Ritual, identidade e metamorfose: representações do kunumi pepy entre os índios Kaiowá da aldeia Panambizinho*. Dissertação de Mestrado em História – UFGD. Dourados, 2009.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do Mbaraka: Música, dança e xamamismo guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – FFLCH/USP, São Paulo, 2002.

MURA, Fabio. *A procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Tese de Doutorado em Antropologia – PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apocáúva Guarani*. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo, HUCITEC/USP, 1987.

PEREIRA, Levi. *Imagem Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – PPGAS/USP, São Paulo, 2004.

PÍCOLI, Renata P. *Saúde, doença e morte de crianças: um olhar segundo a percepção dos Kaiowá e Guarani*. Tese de Doutorado em Saúde Pública – FSP/USP, 2008.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. EPU/EDUSP, São Paulo, 1963.

SOUZA, Maria Cristina Pereira. *A palavra e o lugar da cura: história oral com rezadeiras*. Dissertação de Mestrado em Geografia – UNIR, Porto Velho, 2008.

TEMPASS, Martin César. *Orerembiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá Guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – IFCH/UFRGS, Porto Alegre, 2005.

VIETTA, Kátya. *Territorialidade e organização social na perspectiva dos kaiowá de Panambizinho (Dourados-MS) após 170 anos de exploração e povoadamentos não indígenas na fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de Doutorado em Antropologia – FFLCH/USP, São Paulo, 2007.