
Múltiplos olhares sobre os Guarani de Mato Grosso do Sul: história, organização social, arte e cosmologia

Rosalvo Ivarra Ortiz¹

RESUMO

O presente artigo traz indagações sobre a Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, ambas localizadas no município de Dourados, Estado do Mato Grosso do Sul (Centro-Oeste do Brasil). A investigação foi desenvolvida entre os anos de 2017, 2018 e 2019. Desta forma, perpassamos por questões que envolvem história, organização social, política, econômica, até adentrar nas produções de artes, artefatos e objetos sagrados e ritualísticos Guarani. Portanto, o nosso objetivo é realizar uma análise, descrição e posterior interpretação das múltiplas nuances, conceitos ou categorias que envolvem esse coletivo que, na atualidade contemporânea, encontra-se em uma situação extremamente emblemática, sobretudo a envolver o *Yvy* (terra).

PALAVRAS-CHAVE: História. Etnografia. Cosmologia. Cultura material. Guarani.

Multiple views on Guarani of Mato Grosso do Sul: history, social organization, art and cosmology

ABSTRACT

This article raises questions about Jaguapirú Village and Bororó Village, both located in Dourados, Mato Grosso do Sul State (Midwest of Brazil). The research was conducted between 2017, 2018 and 2019. Thus, we go through issues involving history, social, political, economic organization, until entering the productions of Guarani sacred and ritualistic arts, artifacts and objects. Therefore, our goal is to perform an analysis, description and further interpretation of the multiple nuances, concepts or categories that surround this collective which, in contemporary times, is in an extremely emblematic situation, especially involving the *Yvy* (earth).

KEYWORDS: History. Ethnography. Cosmology. Material culture. Guarani.

¹Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura) pela Universidade Federal da Grande Dourados-FCH/UGD. Atualmente cursando Mestrado em Geografia Humana pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo- PPGH/FFLCH/USP. E-mail: rosalvortiz@hotmail.com.

*Senhor, ajudai-nos a construir a nossa casa com janelas de aurora
e árvores no quintal.
Árvores que na primavera fiquem cobertas de flores.
E ao crepúsculo fiquem cinzentas como a roupa dos pescadores.*

Manoel de Barros

Introdução: RID, um século de histórias, memórias e isolamentos

A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi instituída no ano de 1917, pelo Decreto 401 do Presidente do então Estado do Mato Grosso, obtendo o título definitivo em 1965. Mas a concessão foi feita pelo governo federal junto a Companhia Matte Laranjeira, já no ano de 1883. Sobre esse evento histórico, Monteiro postula o seguinte:

As terras compreendem 3.539 ha e estão tituladas de acordo com o Decreto nº 404 de 03/09/1917 e registradas às folhas 82, do livro nº 23, em-89-14/02/1965, no Cartório de Registro de Imóveis; na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande em 26/11/1965, conforme despacho do Secretário de Agricultura do Estado de Mato Grosso de 23/11/1965 (MONTEIRO, 2003, p. 39).

No entender do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976), um dos pioneiros a investigar os povos indígenas em Mato Grosso do Sul, ainda década de 1950, na Reserva Indígena de Dourados, doravante designada, abreviadamente, como RID, daqui em diante, havia quatro comunidades: uma terena e outras três Kaiowá, cada grupo vivendo autonomamente, sendo a família extensa de mais prestígio a Fernandes, seguida pela dos Snards, ambas da etnia Guarani e Kaiowá. Com a chegada de inúmeras outras famílias Kaiowá, Guarani e Terena, na década de 1960 e 1970, deu ensejo a um acirrado dissenso, entre os que habitavam a RID e os recém-chegados. Formataram-se novas alianças e oposições, considerando que muitas dessas novas famílias eram inimigas entre si, o que Thomaz Almeida (2001) cunhou de faccionalismo; na RID, denominado de cacicada. Muito embora fossem parentes consanguíneos, não levaram em consideração quem os ofereceu hospitalidade, não respeitando quem tinha o poder de decisão, no local onde estavam sendo aceitos ainda que temporariamente.

FIGURA 1 – Mapa da Reserva Indígena de Dourados (Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó).



Fonte: Google, 2019.

Nesse sentido, toma vulto acusações de feitiçaria, insultos, ameaças, tudo em razão de controlar o poder político, muito embora as interferências externas potencializassem o fato e pessoas (mediadores) de uma representatividade que não possuem, carecendo de legitimidade, pois quem conhece a aldeia e seus bastidores são os que nela vivem e exploram possibilidades práticas de mediação e as relações de poder que envolve o econômico, o político, o prestígio, idoneidade, dependência ou subordinação, dilemas não resolvidos nessa teia de significações.

Todas essas acusações e sobreposição de famílias extensas numa mesma área, criando os campos de concentração, amontoados de indígenas, como na Reserva Indígena de Dourados, deram origem ao grande conflito interno ocorrido em meados de 1984. De um lado estavam Terena, Kaiowá e Guarani e do outro lado, Terena, Kaiowá e Guarani, em ambas as aldeias, parentes consanguíneos em posições opostas, cada qual com seus *Nhanderu* ou feiticeiros. No confronto, muitos morreram e, no ápice do conflito, muitas famílias foram expulsas da convivência na aldeia, outras retornaram para seus locais de origem, outras foram para as margens de rodovias, outras para o espaço urbano e outras ficaram, com a promessa de não se interpor nas questões internas. O dissenso se arrefeceu, não foram resolvidas todas as questões, mas houve uma relativa paz por 14 anos. Sobre a RID, em sua tese de doutoramento defendido na UFPA (2015), Almires Martins Machado corrobora:

A RID possui duas aldeias hoje nominadas de: Bororó e Jaguapiru. A segunda passou a ser chamada assim, em decorrência do conflito armado que lá ocorreu pela posse da terra na década de 20 do século passado. Foi aí que aconteceu o confronto com os fazendeiros e a polícia chamada de captura na época, contra os Guatekas (Guarani, Terena e Kaiowá), habitantes da RID (MACHADO, 2015, p. 16).

Com o surgimento de 22 caciques no âmbito da RID, reclamando influência e poder político, em contraponto aos capitães, novamente o conflito emerge em 1998, nas mesmas proporções. Felizmente, ninguém morreu dessa feita, mas muitas famílias foram expulsas da convivência na aldeia, outras ficaram por jurarem não fazer política na comunidade. Novamente as divergências não foram totalmente resolvidas, os dissensos persistem, a aparente paz subjaz, o conflito se avizinha, é um barril de pólvora com pavio curto. Até onde se conseguirá conviver, somente o tempo dirá.

1 A organização política Guarani na RID

Ao adentrarmos na comunidade Guarani *Nhandeva*, inicialmente, enxergávamos que a organização política seria de fácil entendimento, pois julgava se tratar de uma sociedade bastante “limitada” ou “reduzida”, não somente em número populacional, mas também em termo de geografia. Mas logo percebi que não era bem assim, a política Guarani é muito complexa, precisa de uma etnografia densa para minimamente compreender. Os interesses são diversos, a tratar desde o contexto familiar, de comunidade, de parentela, de punição, de leis que regem a sociedade, de novas políticas que foram inseridas posteriormente ao processo de colonização.

Dito isso, cada *Tekohá* (território Guarani é constituída por uma liderança ou simplesmente “chefe”, “capitão”, ou ainda, “cacique”. É importante mencionar que todas essas categorias analíticas tratam-se de termos gerados pelos colonizadores ao longo da história, sobretudo, para se referir a pessoa que dita leis, regras ou normas, não somente em sociedades Nhandeva, mas em todas as etnias indígenas presentes no Brasil. Mas fica claro que essa terminologia ganhou mais força ou notoriedade em território Guarani, principalmente, por tratar-se de interesse do Estado brasileiro em explorar essa região.

Os Guarani para se referir ao líder de sua comunidade prefere utilizar o termo *Mboruvichá*, *Ruvichákuera* ou ainda *Omandahá*, que seria traduzido para o português como chefe político local. É importante ressaltar que o poder do/a “chefe” nos diversos *Tekohá* nunca é/será total, centralizador ou inteiro. Almires Machado afirma que a liderança tem poder, mas praticamente não ganha nada por isso, pelo contrário, tem que buscar recursos

para sua comunidade. Portanto, é um grande equívoco pensar que um Mboruvichá ganha dinheiro por estar à frente da comunidade. O poder e o prestígio são grandes, mas o trabalho a desenvolver é maior ainda.

O espaço de discussão dos Guarani e também *Kaiowá* e, mais recentemente, os poucos Terena que residem nas Aldeias Jaguapirú e Bororó, é o *Aty Guassú* (grande assembleia), encontros de lideranças, onde as demandas são levadas para as pautas. Essa assembleia foi amplamente discutida e elaborada pela tese de doutorado de Spensy Kmitta Pimentel intitulada *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani* (2012). O pesquisador percebeu que o *Aty Guassú* mobiliza todas as comunidades existentes na Reserva Indígena de Dourados (RID), se tornou o evento mais importante para os *Nhandeva* e os *Kaiowá* nos últimos tempos. Dessa forma, muitos políticos de Dourados, Mato Grosso do Sul e da União participam do evento. Em minha investigação e ao participar desse evento, pude perceber que há muitas negociações entre as lideranças locais e os de fora, vi também que há subgrupos Guarani, onde cada um é responsável por um setor – como saúde, educação, saneamento básico, religião, construção, equipamentos no Tekohá, punição etc.

2 Atividades de produção Guarani na aldeia Jaguapirú e Bororó

Em pesquisa, sobretudo, a realizada em 2018, podemos perceber que a principal atividade econômica produtiva dos Guarani é a agricultura de coivara, mas como *Karai* Renato mesmo disse “também a gente ama caçar e pescar, mas infelizmente hoje em dia há poucos recursos na natureza”, finalizou na ocasião. Já Almiros Martins Machado destaca que os Guarani realizam, principalmente, uma atividade de subsistência, em que a distribuição e redistribuição são marcantes nesses processos, pois se trata de um vínculo sanguíneo e consanguíneo. Assim, a parentela distribui os recursos extraídos da produção, por todas as comunidades, sobretudo, por aquelas que não obtiveram tanto sucesso em suas colheitas. Isso faz com que os Guarani sejam vistos como um *povo solidário*, os *Kaiowá* já são diferentes, me indagou Dona Tereza Guarani. Dessa forma, os Guarani compreendem que há *Jara* (dono) para todos os recursos disponíveis na natureza, por isso mesmo não pode em hipótese alguma mesquinhar, me intrigou Jaqueline Guarani.

Em dezembro de 2017, em companhia de Dona Tereza, Almiros Martins Machado, Jaqueline Guarani *Nhandeva* e demais parentes, tive a oportunidade, mais que isso, julgo um verdadeiro privilégio, em visitar as plantações no *Tekohá* Guarani. Percebi que são bastante

significativas. Eu compreendia ser bem pequenas, mas pelo que vi são bastante expressivas. Na oportunidade, Almires falou sobre a marcação e delimitação, disse que a roça geralmente possui de 1 a 6 ha (hectares) por cada parentela ou unidade familiar. Plantam principalmente *Avatí* (milho), *Jety* (batata), *Mandió* (mandioca), *Tanguanre'e* (cana), *Andaí* (abóbora), *Mamone* (mamão), *Naranrra* (laranja), *Paková* (banana), *Manduví* (amendoim), *Kumandá* (feijão), *arró* (arroz), *Penty* (fumo), *Pohã Nhanã* (remédios). Dona Tereza, na oportunidade, disse ao apontar para a roça: “ali está a nossa vida, a nossa existência, a nossa história, a nossa memória e, por que não, a nossa arte”. Almires ainda relatou que o *Avatí Morontí* (milho branco) é diferente do *Avatí Sayjú* (milho amarelo). O primeiro é sagrado para os Guarani e jamais poderá ser comercializado, é um elemento centralizador no ritual *Avatí Kiry* (batismo do milho).

Mais do que uma atividade ritual religiosa, a festa do milho novo condiz com um momento de conagração e união entre os povos indígenas e membros convidados. Uma maneira de apresentar uma cultura de resistência aos modelos impostos pela sociedade não indígena. De outro modo, Geertz (1989, p. 83) nos diz que “podemos chamar essas cerimônias totais de "realizações culturais" e observar que elas representam não apenas o ponto no qual os aspectos deposicionais e conceptuais da vida religiosa convergem para o crente, mas também o ponto no qual pode ser melhor examinada pelo observador a interação entre eles.” O ritual *Avatí Kiry* foi pesquisado por Raul Claudio Lima Falcão, no Mestrado em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, cujo título é *Avatikyry: o ritual do milho saboró entre os Kaiowa de Panambizinho-Dourados-MS*, defendida em 2018.

Por fim, Dona Tereza Guarani acrescenta, na presença de sua filha conhecida por *Nhandesy'i* (pequena rezadora), que nesse processo cabe a Kunã (mulheres) a tarefa de pilar o milho e, conseqüentemente, preparar a tão famosa Chicha, fazer o *Xipákuera* (chipa). O milho é um item fundamental, pois através dele podem ser feitas muitas coisas como: *Avatikuí* (farinha), *Hu'ikyra Kuré* (farinha de milho acompanhada de banha de porco), *Hu'i Rovaja Mandió* (farinha de milho misturada com mandioca), *Xipá Mbixi* (chipa embrulhada com folhas), *Mbeju* (farinha de milho misturada na panela quente), *Avatí Mbixi* (milho assado), *Xipa Perõ* (milho assado em formato de bolo), *Xipa Jetyiru* (milho misturado com batata), *Mbaipy* (mingau), *Kāguyjy Miri* (milho ralado), *Avati Pororó* (pipoca), *Avatí Kuerreguaré* (resto de milho) etc.

3 Situando a literatura Guarani em/de Mato Grosso do Sul

Ao abordar essa temática, busco interpretar de forma sintetizada- sobretudo, a reconhecer a minha limitação, o que já fora amplamente descrito por Pereira (2004), em sua tese de doutoramento defendida na Universidade de São Paulo (USP), acerca da organização social dos Kaiowá. É importante enfatizar que muitas características se estendem aos Guarani, meu foco de investigação. Alguns destes aspectos puderam ser observados na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, por isso destaco alguns comentários a seguir. A princípio, parece ser fácil distinguir os Guarani dos Kaiowá, mas durante minha jornada etnográfica-histórica pude observar o quanto é complicado, sobretudo pela “miscigenação” das etnias, onde sempre há alguém de uma parentela que pertence historicamente a uma etnia diferente. Muitos negam a sua própria etnia por motivo social, político e cosmológico (religioso).

Um dos elementos fundamentais, nesse processo, trata-se do *Ñembrakú*, intitulado de fogo doméstico por Pereira (2004), também denominado pelos Guarani de *Che Ypykykueraé*, aquela unidade que se assemelha à “família nuclear” ocidental contemporânea, ou seja, composta por um casal, suas/seus filhas/os solteiras/os, filhos adotivos, de pais separados e/ou órfãos, e em alguns casos, parentes próximos que tenham saído de algum outro fogo espiritual.

Agora, no que tange a unidade socio-antropológica mínima, o experiente autor enfatiza que o pertencimento a um fogo doméstico é pré-condição de existência humana e espiritual entre os Kaiowá e Guarani. Isso, de um modo geral, (re)significa que somente há existência social se a pessoa pertencer a um determinado fogo ou *Jepeé* (2004, p. 51-52). Esse fogo remete aos princípios sociológicos, ontológicos e cosmológicos, pois a conduta dos integrantes deve seguir a dos fundadores da humanidade Guarani, principalmente o *Tekó Porã* (caminho do bem) que é a do casal viver com os filhos ao redor de seus fogos, a ressignificar a sua cosmovisão.

Ainda na sapiência do antropólogo e historiador, grande referência para pesquisadores iniciantes como eu, o fogo doméstico é controlado pela alma *Kunã* (mulher), “o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá” (PEREIRA, 2004, p. 54). Dessa maneira, a mulher desempenha um papel fundamental para esta unidade microsociológica, através do princípio *Oré Oiko Haxa* (como as mulheres Guarani vivem), pois é ela que se envolve mais diretamente nos arranjos e separações matrimoniais, ou ainda aos desentendimentos políticos dentro da comunidade e parentela (2004, p. 147). A partir disso, podemos corroborar que as mulheres possuem um elo

cosmológico de grande relevância dentro do mundo Guarani, a deixar de lado os estereótipos que reforçam que os homens Guarani são machistas ou ainda deixam as mulheres refém e sem autonomia. Isso, de uma forma geral, significa dizer que, sem a presença das mulheres, o *Tekohá* inexistente completamente.

No limiar de sua argumentação, o pensador destaca que, por não ser totalmente autônomo, na unidade do fogo doméstico existe a possibilidade, muito frequente, de associação de vários fogos que, ao se associarem, formam um núcleo de produção e consumo, denominado *Jehuvy* (PEREIRA, 2004, p. 81). “*Che jehuvy* expressa a ideia da convivência e autoajuda (*Jehu*= ajuda), ressaltando os laços de solidariedade presentes no interior dessa instituição” (PEREIRA, 2004, p. 96). Esta é uma unidade intermediária entre o fogo e a parentela, e é formada por parentes mais próximos e aliados. Acredito que a pesquisa comprovou isso durante a minha estada na casa de Almiros Martins Machado, onde várias pessoas reuniram-se a demonstrar todos os repertórios, desde danças, cantos, comidas e bebidas típicas.

Em minha investigação pude observar que, ao invés do processo de “aculturação” amplamente defendido e difundido pelo célebre antropólogo Egon Schaden (1974) a respeito das casas comunais que “desapareceram” ao longo da história do contato interétnico, o que pude analisar, ainda que em casas separadas, são os fogos associados que continuam “em volta” do *Nhanderú* e *Nhandesy* da comunidade Guarani. Tudo isso, a meu ver, significa que a prática *Jehuvy*, apesar de ser morfologicamente dicotômica, não destruiu totalmente a sua dinâmica, funcionalidade e importância, apesar das situações caóticas que o povo Guarani se encontra na atualidade contemporânea.

Dito isso, constatei, em vários momentos na Reserva Indígena de Dourados (RID), que nem sempre o líder de uma comunidade ou parentela, seja um ou uma *Xamã*. Historicamente, há um senso comum que todos os ditos caciques são *Nhanderú*. Essa problemática ainda gera grande discussão, carregada de conflitos, intrigas e simbolismos. No inverno de 2018, tive a honra de participar do fogo doméstico de Dona Tereza Guarani, quando ela falou do *Tatá Rendi* (fogo de *Nhanderú Eté Tenondé*), da criação de *Yvy* (terra), da criação do *Kaagui* (mata ou floresta), da criação de *Vixo Kuera* (os animais), *Guirá Kuera* (os pássaros), *Pirá Kuera* (os peixes), *Ryo* (rios e riachos), *Ivã* (as frutas) e *Ñande Kuera* (os seres humanos).

Outro pensador que me guiou nesta investigação foi o antropólogo italiano e professor da Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa, Fábio Mura (2006) que, por ser a família extensa a incluir (parentela/família-grande), composta por no mínimo três gerações, são os avôs e/ou avós (*Tamõ* e *Jary*, respectivamente), os articuladores e “principais

responsáveis pela educação moral, religiosa e prática das crianças, representando o ponto de referência para todos os integrantes desta unidade sociológica” (2005, p. 141).

Em minha pesquisa pude constatar o que o antropólogo ítalo-argentino Fabio Mura (2006) já percebido que a escolha de um *Mburuvicha* (líder político-social- cosmológico) é, geralmente, filho ou neto de um *Tamõi* ou *Tamõi Guasu* (bisavô), dotado de grande prestígio e poder no *Tekohá* (territórios Guarani e Kaiowá), “criando as condições contextuais – e não formais – para uma transmissão genética de poder”, o que configura um “modelo de comunidade mais estável entre os Guarani e Kaiowá” (2005, p. 148-149). Outra questão importante que percebi nesse segmento, se refere à formação de uma *Nhandsy* (guia espiritual mulher) que, de acordo com a maioria de meus interlocutores e protagonistas, os Guarani facilitam mais que os Kaiowá para se constituir uma *Nhandsy*. Assim, entre os Kaiowá há *Nhandsy*, mas eles mesmos falam que é mais difícil.

Retornando ao pensamento do histórico etnólogo brasileiro de ascendência alemã Egon Schaden (1974) que, por sua vez, afirma que, “segundo os padrões tradicionais, a chefia política do grupo coincide com a liderança carismática do sacerdote ou médico-feiticeiro, conhecido como *Pajesero*. Esta pode ou não coincidir com a autoridade do chefe de família-grande” (1974, p. 99). Este importante estudioso realizou pesquisas fundamentais entre os Kaiowá e Guarani do então Sul de Mato Grosso, entre 1949-1951. Schaden (1962) também percebeu que em alguns *Tekohá* ou aldeias Indígenas, a ação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) teve um papel significativo. Ainda sobre esse importante papel atribuído ao capitão, nesta época, Egon Schaden (1962) corrobora que este era escolhido por “qualidades físicas, coragem, generosidade, talento de comando e de orador, e mantido no cargo enquanto não aborreça a comunidade” (1962, p. 100), a dizer ainda que ele era mão direita do encarregado do SPI, cabia a ele representar a parentela ou comunidade de um modo geral. Enquanto a chefia política tradicional é “de base estritamente local” (SCHADEN, 1974, p. 103), a atingir todo o *Tekohá*, a chefia religiosa seria mais “familiar”, abrangendo um grupo formado por mais de uma família ao redor do *Nhanderú* ou *Nhandsy*, que é a liderança religiosa (xamânica), e constituindo uma proximidade.

Já para Barbosa da Silva (2007), a criação da figura do capitão e de seu auxiliar, chamado por “sargento”, “ignorou a organização social e política de cada grupo indígena no país”, como no caso Kaiowá e Guarani, a unidade sociológica da família extensa, liderada por *Tamõi* e *Jary*, “cujo chefe é soberano nas decisões que concernem este grupo” (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 53). Dessa forma, a consequência foi a concentração de poder e autonomia, pois embora o prestígio do chefe fosse maior que a do “capitão”, a força do último

fazia-se prevalecer nas reservas, onde se encontram os Postos Indígenas. Destarte, o que antes era decidido em nível comunitário, sobretudo através de consenso alcançado via acordos, reuniões ou assembleias (*Aty Guasu*), foi subvertido e controlado pela instituição do cargo de “capitão” (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 54).

Muitos de meus interlocutores, protagonistas e relatores de histórias-memórias se lembram com pesar- para ser mais exatos, com tristezas desses episódios trágicos. Almiros Martins Machado, por exemplo, diz que no final da década de 1990, quase houve uma guerra generalizada entre os Kaiowá e os Guarani. Disse ainda que casas de rezas foram construídas sem consentimentos dos Guarani e que algumas pessoas se autodeclararam *Xamã* ou *Nhanderú*, de forma ilegal ou ilícita. Relatou que um importante líder da atualidade que, aqui, não irei mencionar nome, sobretudo pela sua importância na RID, se autoflagelou para denunciar possível ataque de rival e ganhar notoriedade e reconhecimento.

Com a Constituição de 1988, Mura (2006) corrobora que a (re)definição, (re)delimitação institucional da União (Estado Brasileiro ou poder federal) significou, nesse contexto, a atribuição da defesa de minorias étnicas para o Ministério Público Federal. Para os Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul, isso significou a extirpação formal do papel do chamado capitão “favorecendo assim o manifestar-se de uma pluralidade de lideranças tradicionais, subjugadas durante as últimas décadas” (MURA, 2006, p. 90). Por conseguinte, em minha pesquisa, na RID, pude perceber que o capitão ainda existe, mas não tem tanta importância como em outrora recente.

Em sua abordagem etnográfica, Meyer (2014) descreve o jogo político e cosmológico que o capitão está sujeito, a tornar-se refém de seus parentes, à medida que se espera que ele use de seu poder em benefício da própria parentela, seja com recursos de programas sociais (destinados às comunidades indígenas), seja contra grupos rivais (2014, p. 169). Portanto, por mais que esteja extinto a figura histórica do capitão na Reserva Indígena de Dourados, os Guarani encontraram alternativas legais para o reconhecimento desta nova organização social, através da manutenção da divisão política e administrativa, tais como: eleição com voto direto para a escolha de capitão; composição de uma diretoria administrativa; e composição de patrulha indígena para segurança interna (MEYER, 2014, p. 170). Cabe destacar que o “novo capitão” é muito diferente daquele de antigamente, pois passa por processos, vias legais e reconhecimentos, portanto, não havendo uma intervenção de cima para baixo, inquestionável.

De acordo com pesquisa recente realizada por Santos (2016), a formatação de chefia é embasada na organização política tradicional, pelo reconhecimento da organização social da família extensa e da liderança tradicional – *Mburavicha* – ou, então, por meio do sistema da

chamada capitania, pois embora esta última tenha sido introduzida artificialmente de fora para dentro da cultura *Nhandeva* e *Kaiowá*, transfigura nova forma de organização política administrativa diferente *Tekohá*, são modos diversos que expressam o princípio *Pavêm*.

Portanto, ao passo que, para Pereira (2004, p. 147), esse fundamento, por sua vez, sintetiza a “solidariedade ampliada, geralmente exercida por homens (embora não exclusivamente), não diretamente ligada à parentela, e onde se exercita o contato com as divindades”. E por limiar, Santos (2016) enxerga que a autoridade ritualística atua ou age diretamente na estrutura cosmológica Guarani, principalmente com base na comunicação ou diálogos (intercomunicação), “onde se contradiz o ideal da união inspirada pelo *Teko Katu* (prática de solidariedade e cooperação), por alguma rivalidade política dentro da parentela, onde deveria haver a ampliação do horizonte social” (SANTOS, 2016, p. 32).

4 O xamanismo Guarani

O que significa xamã? O que faz um xamã? O que é xamanismo? Essas e outras perguntas foram formuladas, reformuladas e respondidas nos últimos 500 anos. Foram indagações perguntadas pela primeira vez por viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII, quando encontraram as figuras performativas ambíguas da Sibéria que praticavam técnicas de êxtase para seus voos mágicos. Dito isso, no limiar do século XIX, os antropólogos e historiadores estavam profundamente envolvidos em um discurso que buscava compreendê-lo como um fenômeno indígena praticado por grupos aborígenes ou ameríndios que compartilhavam histórias geográficas e culturais.

Dessa maneira, desde a década de 1950, o discurso antropológico tem sido acompanhado por intelectuais de outras disciplinas, bem como por buscadores de práticas espirituais alternativas, interessados em drogas psicoativas, estados alterados de potencial consciente e terapêutico. Mais recentemente, os “nativos” tornaram-se agentes importantes na multiplicidade de vozes. Portanto, ao invés de servir como interlocutores para os antropólogos e demais pesquisadores que fazem as perguntas, os Guarani realizam xamanismos em uma variedade de contextos, e xamanismo e xamãs, “autênticos” ou não, emergem desse intercâmbio de expectativas e interações contemporâneas múltiplas.

Embora o fenômeno xamanismo tenha sido tratado na antropologia e na história como, especificamente, uma categoria primitiva, indígena ou ameríndia, a ascensão de rituais xamânicos praticados nas áreas urbanas ou cidades em todo o mundo, nos obrigaram a rever

nossos modelos, conceitos, noções ou, ainda, metodologias analíticas interpretativas acerca do mesmo. Por assim explicitar a difusão do xamanismo para culturas não indígenas, é parte de um contexto mais amplo de intercâmbio entre o local e o global que está no centro das questões atuais na investigação antropológica sobre noções de cultura, tradição, continuidade, lugar e tempo. Portanto, em síntese, o xamanismo não pode ser considerado como uma filosofia ou lógica isolada, sem considerar os contextos sociais, políticos, econômicos, históricos e ideológicos de suas práxis.

Os antropólogos não foram exceção ao fascínio dos europeus pelas práticas xamânicas, nos últimos 500 anos, como revelam Narby; Huxley (2001). Os primeiros antropólogos, como Tylor, Frazer, Mauss e outros, incluíam o xamanismo em suas discussões de categorias analíticas e oposições como primitivo/civilizado, magia/ciência/religião e natural/sobrenatural. O comportamento extático e desviante dos xamãs desencadeou debates sobre a veracidade e sanidade dessa figura exótica. Baseado nos grupos de caça e coleta da Sibéria, o termo “xamã” tornou-se uma categoria antropológica para as figuras ambíguas encontradas nas Américas e em outros lugares, desempenhando funções mágicas/sacerdotais ou de feiticeiro/curandeiro. O foco de Eliade (1951) sobre o êxtase e os traços essenciais tornou-se um modelo importante para definir o fenômeno como uma religião arcaica. Nos anos 60 e 70, o interesse popular por alucinógenos trouxe um interesse renovado ao tema e uma renovação de pesquisas, simpósios e publicações dedicadas a examinar formas de xamanismo. Alguns pesquisadores tentaram construir uma definição de xamanismo como uma categoria analítica para fins comparativos; outros estavam interessados em examinar a diversidade de cosmologias nativas e práticas xamânicas. A investigação das técnicas de *ecstasy* como potencial humano, com foco específico em substâncias psicoativas, tem sido marcada por interesses interdisciplinares, bem como por um forte *ethos* experimental, por parte dos pesquisadores/as.

O surgimento dos estudos simbólicos, na década de 1960, ajudou os/as pesquisadores/as a ir além das definições essenciais ou dicotomias que faziam parte das primeiras discussões. Os sistemas xamânicos tornaram-se reconhecidos como sérias construções socioculturais do mundo e, os antropólogos, se esforçaram para documentar essas formas criativas e dinâmicas em seus ambientes indígenas. Como observado por Viveiros de Castro (1996), o aumento quantitativo na pesquisa, desde a década de 1960, permitiu o crescimento qualitativo de modelos teórico-analíticos para a compreensão e comparação das culturas das terras baixas da América do Sul. Estudos das concepções nativas da natureza e do corpo, da organização social, da sociabilidade, do gênero, assim como da mitologia,

cosmologia, estética e ritual, contribuíram para o surgimento de modelos teórico-analíticos para a compreensão e comparação dessas culturas.

Os financiamentos de estudos sobre as culturas ameríndias nos permitiram perceber tanto as características subjacentes dos xamanismos amazônicos quanto a diversidade de práticas e praticantes. O xamanismo é percebido como uma instituição coletiva, central para as cosmologias e sociedades indígenas das terras baixas que expressa os temas centrais de uma cultura, como o princípio da transformação, a preocupação com o fluxo da energia vital e a influência das forças ocultas na vida cotidiana. Como uma visão cosmológica, fornece a base para a interpretação e compreensão dos eventos diários, bem como para a mediação com as forças invisíveis que os afetam. Em seu sentido mais amplo, o xamanismo preocupa-se com o bem-estar da sociedade e de seus membros, com a manutenção da harmonia social e com o crescimento e os processos reprodutivos (LANGDON, 1996). Abrange o sobrenatural, assim como o social e o ecológico. Assim, o xamanismo é uma instituição cultural central que, por meio do ritual, unifica a cosmovisão de uma cultura com seu passado mítico e a projeta em atividades cotidianas.

Em 1979, um artigo seminal foi publicado propondo que o corpo e sua fabricação deveriam servir como o paradigma organizador central para entender as culturas nativas da planície sul-americana, ao invés de modelos de organização social emprestados do estudo das sociedades africanas (SEEGGER, 1987). O impacto desta proposta, que as cosmologias, mitologias e rituais sejam reexaminados à luz da fabricação do corpo, é amplamente evidenciado na etnologia contemporânea. Um dos temas importantes é o da consubstancialidade, sugerida primeiramente por Roberto DaMatta (1976). Entre os grupos das terras baixas, as práticas de socialidade, como os atos de comer juntos ou a coparticipação em rituais, criam um corpo social que compartilha substâncias. O corpo do xamã é fabricado através de pintura e adornos, dietas especiais e ingestão de tabaco, ayahuasca ou outras substâncias psicoativas. Conhecimento, emoções, memória e consciência não podem ser separados da experiência corporal. Nesse sentido, torna-se fundamental citar a participação dos artefatos sagrados e ritualísticos, muitas vezes ignorados pelos pesquisadores, mas certamente sem eles não há práticas xamânicas.

Perspectivismo é outra contribuição recente para a visão antropológica do xamanismo. É uma noção complexa que tenta sintetizar uma filosofia comum às culturas das terras baixas da América do Sul e se desenvolveu a partir de discussões sobre a ecologia simbólica, a fabricação do corpo e a noção de transformação que é característica das cosmologias amazônicas evidenciados por Viveiros de Castro (1998); Lima, (1996). Perspectivismo é uma

síntese frutífera do que tem sido descrito por muitos como a percepção amazônica da natureza e a multiplicidade de seres animados nas realidades visíveis e invisíveis de um universo intencional.

Brunelli (1996) expressou a cosmologia xamânica como um universo que é constituído por uma inextricável interpenetração dos mundos visível e invisível e por um trânsito contínuo entre os seres e poderes da natureza em diferentes formas. Campbell, por sua vez, interpretou a qualidade xamânica como tendo principalmente a ver com conhecer e ver, com todo um outro modo de compreensão que permite ver além das aparências cotidianas. É uma maneira de olhar o mundo em que a outra realidade é completamente humanizada e seus seres aparecem como seres humanos, “O coração dessa realidade xamânica revela uma relação humana entre nós e o mundo natural” (CAMPBELL, 1995, p. 195).

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro e seus colegas enfatizaram a predação e o canibalismo como metáforas fundamentais das cosmologias amazônicas, e esses conceitos são particularmente úteis ao examinar o lado sombrio dos xamanismos indígenas. Em uma discussão abrangente sobre a metáfora do canibalismo na etnografia das terras baixas da América do Sul e seu potencial para pesquisas comparativas, sugeriu que o xamanismo, no que se refere aos processos de saúde e doença nas culturas das terras baixas, é uma expressão da metáfora da predação. Isso é mais evidente nos discursos sobre feitiçaria, em que a vítima é equivalente à presa, o xamã escuro é o caçador e a metáfora do canibalismo se aplica ao *murchamento* do corpo. Trabalhando com essas metáforas, publicações recentes demonstram vividamente que o xamanismo amazônico não é um xamanismo gentil. Ao focar os aspectos destrutivos do xamanismo, Eduardo Viveiros de Castro e seus colegas também demonstram que a feitiçaria assume um papel importante na mediação com a situação colonial e a modernidade. É importante destacar que o canibalismo ainda faz parte da linguagem Guarani, como pude observar em minha investigação, na RID. Dona Tereza fala que o principal Xamã canibal Guarani foi *Avá Rouí Rapixá Kaaguire*.

5 Produção e confecção de artes Guarani em Dourados

Por meio de etnografias realizadas na Reserva Indígena de Dourados (RID), sobretudo, a partir de conversas direta e indireta com meus interlocutores e protagonistas *Nhandeva* Guarani, tive a oportunidade de acompanhar as coletas, produção e confecção das artes dessa etnia que, também, é parte de mim, por parte de minha mãe Vitorina Ivarra que,

ainda criança, fora retirada dessa comunidade por familiares gaúchos e paraguaios. Destaco que, quando criança, sempre ouvia a minha mãe mencionar o seu povo, de como eram feitos os objetos de utilização no dia a dia e processamento de artefatos sagrados, como os casos do *Xirú*, *Mbaraká*, *Ambá* e *Takuapú*.

Partindo desses pressupostos, gostaria de deixar claro que não concordo com alguns pesquisadores/as que intitulam a produção artística Guarani *Nhandeva* de apenas “artesanatos”. As artes, artefatos e objetos sagrados *Nhandeva* ultrapassam essa barreira, vão muito além de ser apenas um elo contemplativo e de embelezamento, estão nas memórias, esperanças, sonhos e cosmologia. Dito isso, apresentarei algumas maneiras de desenvolvimento das artes Guarani, na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó, que são trançados, tecidos, armas, instrumentos musicais, miniaturas e adornos.

Figura 2 – Artes Guarani em variadas formas.



Fonte: Moraes, 2012.

5.1 Os trançados Guarani

Berta Ribeiro (1988) corrobora que “os trançados se classificam, segundo suas finalidades, em objetos de uso e conforto doméstico, objetos de caça e pesca, objetos para processamento da mandioca, objetos de transporte de carga e de adorno pessoal (RIBEIRO, 1988, p. 197). Até agora os trançados possuem presenças marcantes na comunidade, Dona Tereza diz que são os caminhos percorridos por *Nhanderú* e *Nhandesy* rumo ao paraíso celestial. Enquanto Paschoalick (2008) enfatiza que o abano servia para atizar o *Tatá* (fogo); o cesto possuía a finalidade de inserir frutas como *Paková* (banana), *Araçá* (goiaba), *Kumandá* (feijão), *Jety* (batata), *Manduví* (amendoim); e sementes para plantação, como é o caso de *Andaí* (abobora). Nesse processo ainda cabe mencionar os cestos, armadilhas para capturar os *Pirá* (peixes) nos rios que cortam a comunidade; e a peneira chamada de Tipiti, era usada para preparação de *Mandió* (mandioca). Também havia o cesto-cargueiro, usado principalmente nos *Oguatá Pukú* (longa caminhada). Ainda de acordo com a historiadora, os trançados também serviam de adorno em chapéus, braçadeiras e cintos (Paschoalick, 2008).

Para Darcy Ribeiro (1987), os produtos eram confeccionados com matérias-primas diversas, como a palha, a tala do buriti, as gramíneas, os marantáceos como arumã, as fasquias de cipó e as palmeiras como babaçu e bacaba. E para o antropólogo e historiador suíço Alfred Métraux (2012), o povo Guarani (Kaiowá, Mbyá, Nhandeva e Chiriguano e Tapiatés) era, por excelência, especialista na produção e confecção de cestarias. Utilizavam como matérias-primas o cipó Guaimbé (*Philodendron selloum*, Koch) e a taquara (PASCHOALICK, 2008). Em minha última pesquisa realizada na RID (março de 2019), pude observar que há poucos objetos a serem desenvolvidos pela comunidade, visualizei, sobretudo, abanos para atizar o fogo, as peneiras, os cestos.

Em minha investigação, notei que as matérias-primas mais utilizadas são de procedência de *Takuara* (bambu), cipó, folhas de palmeiras, fibras de caule, embira de bananeira, sementes de urucum, sangue de animais, sobretudo, aves e animais de caças. Na residência do *Nhanderú Karai Avá* Jorge da Silva e *Kuña Karai Nhandesy* Antonia Aparecida, pude observar que eles cultivam as matérias-primas no próprio quintal, principalmente pela ausência na RID, causada pela expansão do agrobandidismo, como ele mesmo disse. Acrescentou, ainda, que muitos artesãos e artesãs sempre buscam recursos de outras aldeias como: Limão Verde, Laranjeira *Nhanderú*, Panambizinho, Pirakuá etc. O *Nhanderú* Alex Souza da Silva que é filho de Jorge da Silva, disse utilizar a embira da bananeira, produzida na casa de seus pais, para confeccionar cestos afim de comercializá-los.

E *Nhanderú* Roberto Arce relatou que usa o bambu e cipó *Guaimbé* na produção de trançados, trazida da Aldeia Pirakuá (Bela Vista- MS), frisou que somente terá sentido se for de Pirakuá, verdadeiro e original, concluiu.

Em minha pesquisa, também pude entender que muitas artes ou objetos deixaram de ser produzidos na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó. Não por falta de interesse, mas, sobretudo, pela escassez gerada pelo desmatamento da mata ou floresta que ali estavam. Isso já foi retratado pela historiadora Paschoalick:

A cestaria não é muito praticada no momento pelos Kaiowá e isto se deve, sobretudo, pelo fato de não ter mais utilidade no novo modo de ser, tekoyahu, visto que está diretamente relacionada ao transporte por terra de crianças e carga, para uso e conforto doméstico como suporte de cabaça, abanador, esteira, entre outros (PASCHOALICK, 2008, p. 66).

Durante os dois anos que empreendi etnografia entre os Guarani de Dourados, notabilizei que artes e objetos como cestos-armadilhas, cestos-cargueiros, gaiolas, tipiti, chapéus, tipoiás não foram encontrados. Almiros Martins Machado me disse que é imprescindível realizar pesquisa sobre arte e cosmologia, antes que acaba de vez toda essa história milenar- que se mantém viva, apesar do ataque etnocida dos colonizadores.

5.2 A tecelagem Guarani

Na sapiência de Darcy Ribeiro, tecelagem “é a técnica de interpor regularmente os fios, com ou sem o uso de implementos e aparelhos” (RIBEIRO, 1988, p. 92). Já para Egon Schaden (1974), os Guarani outrora usam o algodão para confeccionar tecidos. Dessa forma, com o uso do tear, teciam e produziam vestuários masculinos e femininos. Portanto, “fiar, tingir e tecer eram tarefas atribuídas às mulheres” (MARQUES; ALVES, 2019, p. 2004). Ao descrever o processo de tecelagem entre as Guarani, Alfred Métrax notou que as mulheres teciam “sem ajuda de nenhum instrumento, passando simplesmente os fios da trama entre aqueles da urdidura como se elas remendassem” (MÉTRAX, 2012, p. 322).

Sobre o processo de tecelagem Berta Ribeiro corrobora:

a arte de tecer admite duas macro-divisões: trabalho em trama e trabalho em malha. A primeira pressupõe o uso de um dispositivo para a tensão dos fios da urdidura: o tear. E o uso de dois elementos, urdidura e trama ou dois conjuntos de elementos que se entrecruzam formando o tecido. A segunda se processa pelo emprego de um único elemento contínuo de tamanho finito ou infinito, e o uso ou não de um implemento, agulha de ponta (tricô), agulha de gancho (crochê) ou agulha de orifício (enlace), ou simplesmente um gabarito (RIBEIRO, 1988, p. 92).

Conforme descreve Schaden (1974), com a confecção de tecelagem o povo Guarani produzia tecidos para fazer roupas. A indumentária masculina era formada por *ponchito* (poncho pequeno), o *Txumbé* (faixa de algodão usada em torno da cintura) e o *Txiripá*, pano de algodão de forma retangular, com três lados de franja que desce até abaixo dos joelhos (MARQUES; ALVES, 2019, p. 205). Já a indumentária feminina era composta do *Váta*, que corresponde a uma blusa, e o *Tupái*, semelhante a uma saia (idem). Conforme postula Paschoalick (2008), com o uso das fibras de caraguatá (*Bromelia antiancatha*), planta da família das bromeliáceas, as mulheres Guarani *Nhandeva* também confeccionavam fios, com os quais produziam redes, utilizadas para as crianças dormirem dentro de casa e, também, para o descanso dos homens vindos da roça, caça, pesca e encontros.

Uma coisa que eu percebi, em minha investigação, já tinha sido também observada pela historiadora Paschoalick (2008), “pela ausência do algodão e do caraguatá abandonaram a prática de fiar, *Povã*, [...] [mas] continuam tecendo com barbante, lã, fios de tecidos desfiados, estopa, linha, utilizando a mesma técnica dos seus antepassados” (PASCHOALICK, 2008, p. 68). A artista Guarani Antonia Aparecida faz uso de tear produzido por ela e pelo esposo. O artista *Karai Avá* Guarani *Nhandeva* Admiró Arce, na ocasião, disse produzir, em seu quintal, o pariri, a cabaça e a bananeira. Assim, com barbante, produzem redes. Já a artista Marilda Duarte elabora faixas e tapetes com o recurso do tear. Portanto, para substituir o algodão, ela utiliza o barbante e a lã, comprados em casas comerciais na cidade de Dourados, como também identificou as pesquisadoras Marques e Alves (2019). Em minha última investigação, pude observar o trabalho de Marilda Duarte Guarani que nos informou que as faixas confeccionadas servem, principalmente, para produzir saias. Marilda aplica uma série de sementes nativas, finalizou a dizer, “isso vai para o mercado, mas leva consigo nossas memórias, nossas histórias, nossos sonhos”.

5.3 As armas Guarani

De acordo com a antropóloga, etnóloga e museóloga brasileira, autoridade significativa em cultura material dos povos indígenas do Brasil, Berta Ribeiro (1988), entende-se por armas “o conjunto de objetos empregados indiscriminadamente para as funções de guerra e para as tarefas de provimento da subsistência, tais como a caça e a pesca” (RIBEIRO, 1988, p. 239). A pensadora também identificou três modelos de armas: armas de arremesso, armas de choque e armas de sopro. Dessa maneira, as armas de arremesso, como a lança, a boleadeira, o arco e a flecha, fornecem subsídios para ataque à pequena, média ou

grandes distâncias, são usadas, sobretudo, para caçar paca, tatu, peixe, quati. Já as armas de choque, como a borduna, se aplicam ao combate próximo ou à caça a animais de grande porte, como anta, veado, queixada, porco-do-mato. E, por fim, as armas de sopro são aquelas que contêm dardos envenenados, usadas para matar animais ou seres possuídos por espíritos diabólicos (RIBEIRO, 1988).

Segundo Chiara (1987, p. 118), “as armas mais convencionais utilizadas pelos índios são: sarabatana, propulsor de dardos, boleadeiras, borduna (conhecida também como clava ou macana), lança e arco e flecha”. Percebi em minha pesquisa que, por unanimidade, os *Nhanderú* e *Nhandesy*, ao lembrar-se de sua cosmologia, sempre se remetem ao passado. Por isso mesmo adotei o termo memória para situar essa problemática. Senhor Renato Guarani disse que as armas praticamente perderam suas importâncias em termos de utilidades, mas não em importâncias históricas e cosmológicas. Já *Kuña Karai* Tereza Guarani relatou que a caça e a pesca é a própria vida Guarani, disse que *Nhanderú Tenondé* (Deus principal na cosmologia Guarani Nhandeva) deixou a floresta e os rios para os Guarani viverem em harmonia e em paz, mas que os Karai estão a destruir tudo. Relatou, ainda, que o fim está próximo, que *Nhanderú Tenondé Eté* já cansou de ver seu mundo devastado.

A produção de arco e flecha ainda é marcante na Reserva Indígena de Dourados (RID), sobretudo, como mercadoria, sendo assim ressignificados em uma nova dinâmica, sem perder a essência, principalmente para os compradores que, ao adquirirem, não se importam se foram esses objetos remodelados em outra esfera, o importante é possuir uma ancestralidade tribal étnica. A maioria dos artistas Guarani tem consciência desse fato e dizem “precisamos continuar vivendo”. No entender de Marques e Alves (2019), o processo de miniaturização é feito justamente para facilitar acomodações dos objetos nas bagagens dos compradores, predominantemente, turistas. Já em relação às matérias-primas utilizadas na produção do arco e da flecha, Métraux (1987, p. 140) corrobora que ambos eram confeccionados com variados tipos de madeira, como a aroeira (*Astronium spp.*), o pau d’arco (*Tecoma af. Conspícua DC*), o ipê (*Tabebuia sp.*), a caraúba (*Jacaranda copaia*) e a pupunha (*Bactris speciosa*), dentre outros.

Por fim, também percebemos que caule de palmeira, bambu, cordão de caraguatá, cipó e penas coloridas são as principais matérias-primas encontradas na Aldeia Jaguapirú e Aldeia Bororó. As flechas possuem tamanho aproximado de 1.50 cm como mostrou a *Nhandesy* Dona Floriza Guarani Kaiowá, no interior de sua casa de reza (*Oga/Opy*).

5.4 O fim da cerâmica Guarani

Berta Ribeiro também corrobora que a cerâmica é a “arte de confeccionar artefatos com argila submetidos à combustão e alta temperatura” (RIBEIRO, 1988, p. 30). Em relação às funções dos artefatos cerâmicos na vida dos povos indígenas, Willey (1987) enfatiza que eram confeccionados pelas etnias indígenas como utensílios para conservar, preparar e a posteriori consumir alimentos sólidos e líquidos. Muitas peças também tinham função cosmológica e ritualística, como aquelas empregadas como urnas mortuárias. De acordo com Paschoalick (2008), outrora a cerâmica foi imensamente produzida, pelos Guarani, e, na atualidade contemporânea, tem sido um recurso de grande relevância para identificação étnica em sítios arqueológicos. Atualmente, muitos sítios vêm sendo identificados em Mato Grosso do Sul, como demonstram os pesquisadores Kashimoto e Martins (2008):

Datações arqueológicas obtidas a partir de amostras coletadas na margem sul-mato-grossense do rio Paraná, o baixo curso do Ivinhema, na atual reserva dos índios Kadiwéu, ou ainda na margem do córrego Lalima, pequeno afluente do rio Miranda, são evidências incontestes da produção de cerâmica arqueológica, Tupiguarani ou Guarani em Mato Grosso do Sul, nos séculos XVI, XVII e XVIII, as quais estratigraficamente, atestam as sequências ocupacionais a partir de horizontes deposicionais pré-coloniais (KASHIMOTO; MARTINS, 2008, p. 153).

Em minha pesquisa, na Reserva Indígena de Dourados (RID), não encontrei nenhuma cerâmica, o que me chamou bastante a atenção. No início, acreditava que os Guarani Nhandeva ainda produziam cerâmicas, como antigamente, sobretudo, porque outras etnias as produzem na atualidade, como os *Kadiwéu* e os *Kinikinau*. Mediante isso, fui procurar saber o porquê dos Guarani não produzirem mais esses objetos milenares. Almiros disse que os Guarani não encontram mais facilidade para produzi-las e, atualmente, possuem outras prioridades, em especial, pelo contexto de violências e violações que se encontram.

Enquanto isso, o artista *Karai* Guarani Jorge da Silva relatou que ainda há várias pessoas na RID que sabem todos os processos de produção da cerâmica. Frisou ainda que não existem mais madeiras apropriadas ou adequadas para ser retiradas da mata para queimar e, posteriormente, produzir a cerâmica. Adiantou que, se for confeccionada de qualquer maneira, a comunidade ou parentela pode ser punida por *Nhanderú Eté Tenondé*. Já *Karai* Renato Guarani *Nhandeva* disse que, na RID, não há lugares adequados para guardar os materiais. Por fim, a historiadora Paschoalick também percebeu isso em 2008:

alguns aspectos podem ter contribuído para esse fato, como o conhecimento do metal, o deslocamento dos indígenas de suas aldeias tradicionais e o confinamento

em reservas- o novo modo de viver imposto aos Guarani pela sociedade capitalista contribuiu para o abandono da prática oleira (PASCHOALICK, 2008, p. 94).

5.5 Os adornamentos Guarani: dentro e fora da RID

Para Berta Ribeiro (1988), adornos são objetos utilizados para ornamentar o corpo indígena. Esse processo envolve diversas matérias-primas, como recursos vinda da flora, da fauna, minerais e, inclusive, produtos industrializados. No que tange a característica étnica, Paschoalick (2008) corrobora:

São adereços de uso ritual ou cotidiano e indicadores da condição etária, sexual, social e étnica. São elaborados com materiais de origem vegetal, cabaça, castanhas, bambu, lágrima de Nossa Senhora; animal, pêlos, dentes, ossos, penas; mineral, granito, sílex, entre outros (PASCHOALICK, 2008, p. 55).

No entender de Marques e Alves (2019, p. 2019), com esses materiais são produzidos objetos e artes como os colares, os cocares, os *Tembetés*, as pulseiras, as braçadeiras, as tornozeleiras, as saias, os cintos e os brincos. Ainda sobre a substituição de matérias-primas para a confecção de colares, Paschoalick (2008, p. 60) afirma que “o cordão no qual passam sementes era, tradicionalmente, confeccionado de fio de caraguatá, agora substituído pelo fio de nylon ou linha”. Penas de *Riguassú* (galinha) também são utilizadas para dar variedades de cores, acrescentadas a anilina e papel crepom. Sobre isso Dona Tereza, Dona Floriza, Dona Antonia, Dona Maria foram unânimes de corroborar relatando que no passado, as tintas eram retiradas de plantas nativas, uma delas a de Catiguá (*Trichilia emarginata*).

De acordo com Marques e Silva (ibidem), o cacique Jorge da Silva cultiva matérias-primas como a cabaça (*Crescentia cujete*), utilizada para fazer chocalhos, e o pariri (*Arrabidaea chica*), empregado na confecção de colares e pulseiras. Quanto às sementes, o artista Guarani explica que todas devem ser colhidas na lua cheia para não carunchar (MARQUES; ALVES, 2019, p. 2010). Nesse sentido, a artista Guarani que encontrei próximo ao Banco do Brasil – área adjacência a Praça Antônio João em Dourados MS –, ela procura produzir muitos brincos. Isso porque é a arte mais procurada pelas mulheres da cidade. Ainda disse que há até encomenda.

5.6 Instrumentos musicais Guarani

No entender de Anthony Seeger, celebre etnomusicólogo, antropólogo norte-americano (1987), a música ou cantar sempre fez parte do repertório indígena em todos os

sentidos. Já para Darcy Ribeiro (1987, p. 141) “a música e os instrumentos musicais se relacionam a aspectos da organização social e da cosmologia. O rito é invariavelmente, um evento musical”. Berta Ribeiro (1988) classifica as músicas/sons indígenas em quatro grupos: *aerofones*, *cordofones*, *idiofones* e *membranofones*. Dessa forma, os *aerofones* são instrumentos que produzem som ou harmonia conforme vibração do ar soprado no interior de um receptáculo, onde há participação marcante dos instrumentos de sopro. Já os *cordofones* são instrumentos que produzem som mediante a vibração de cordas. Os *idiofones* são instrumentos sonoros entre os quais se classificam o *Mbaraká* e o bastão oco de ritmo. Por fim, os *membranofones* são instrumentos dotados de caixa de ressonância (MARQUES; ALVES, 2019, p. 212). Mediante isso Seeger pondera:

Os instrumentos musicais na América do Sul compartilham da importância da música. São tidos, frequentemente, pelos nativos como objetos que incorporam um poder identificado com diversas espécies de espíritos, seres ou grupos de pessoas (SEEGER, 1987, p. 174).

Dessa forma, notamos que as matérias-primas usadas para a elaboração de instrumentos musicais são de origem vegetal, animal e mineral, dentre os quais deparei com a madeira, a taquara, o bambu, a cabaça e as sementes nativas. Dona Tereza Guarani disse que há duas maneiras de se fazer o *Mbaraká* (chocalho, bastão de ritmo, cabaça): primeiramente, para se utilizar nos rituais; e, posteriormente, como objetos de vendas ou comercialização. Sobre os cantos Guarani, o texto clássico de Jakobson (1959) e Severi (2014) auxiliaram de maneira significativa, sobretudo, os três elementos vinculados a tradução: intralinguística, interlinguística e a transmutada. Dessa forma, os autores postulam:

A tradução intralinguística ou “reformulação” é uma interpretação de signos verbais por meio de outros signos da mesma linguagem, “a tradução interlingual ou tradução adequada é uma interpretação de signos verbais por meio de alguma outra linguagem” e “tradução intersemiótica ou transmutação é uma interpretação de signos verbais por meio de sinais de sistemas de signos não verbais (JAKOBSON, 1959, 233, apud SEVERI, 2014, p. 46).

Apesar de não ser meu objetivo realizar uma investigação acerca da etnomusicologia Guarani, compreendo que seja importante destacar, mesmo que seja de maneira conceitual. Para Deise Lucy Oliveira Montardo (2018), a principal pesquisadora da etnomusicologia Guarani na atualidade, “os cantos e danças constituem caminhos que permitem aos Guarani o encontro com os seres espirituais, com seus heróis criadores e visitas a aldeias divinas” (MONTARDO, 2018, p. 147). A pesquisadora ainda corrobora que os Guarani cantam muitas vogais, o que foi percebido por diversos estudiosos, como cantos sem letras, que seria um

grande equívoco. Portanto, em uma interpretação mais detalhada, dos mesmos cantos executados em dias distintos, percebe-se que os “as, es, is, e os” estão sempre no mesmo momento da melodia (idem). Por fim, cabe destacar o relato de Dona Tereza Guarani, para quem o cantar, para os Guarani, significa renovar a alma, o espírito, conectar-se com as divindades e entidades cosmológicas em múltiplas possibilidades, sobretudo de sonhos, esperanças e memórias. Assim, em minha pesquisa, pude me deparar com diversos momentos em que, na hora da produção das artes, artefatos e objetos, os Guarani cantam.

Considerações finais

Nos dias atuais, o poder econômico das famílias exige outra fonte geradora de recursos, não se concentram mais nas roças, na produção de alimentos. Hoje, está diretamente ligada a um trabalho assalariado de um ou mais membros da família. O homem e a mulher geralmente trabalham fora e, por conseguinte, todos os demais membros da casa que estão aptos a vender sua força de trabalho, estão nas fazendas ou usinas de álcool, prefeitura e empresas prestadoras de serviços. Os programas de assistência social do governo, assim como o auferido pelos aposentados, contribuem para a renda das famílias. Nesse quadro, muitas mulheres assumiram a chefia da família.

A superpopulação tem inviabilizado a agricultura de subsistência por falta de espaço físico, pois a terra se tornou pequena, escassa. Ainda há o agravante de que a mesma (e)praguejou e só produz se usar as novas tecnologias, como os maquinários agrícolas. As atividades remuneradas têm enfraquecido a rede de solidariedade nas relações de parentesco, já não há reciprocidade. O que há são parentes próximos trabalhando nas roças dos outros parentes que são assalariados, em troca de pagamento, potencializando o uso do dinheiro e do consumo.

Hoje, formando uma classe dos que têm muito bens ou os parentes “ricos”, estes possuem um bom emprego, são mais escolarizados, têm estabilidade no emprego e passam a ser assediados pelos que não têm quase nada ou os chamados parentes “pobres”. O capital e o acúmulo de riquezas se convertem em poder político, fomentando intrigas, inimizades, fuxicos, podendo criar um poder paralelo e quase sempre o faz. Isso pode significar o rompimento com lideranças locais, marcado pela avidez do poder aquisitivo, na incessante imitação do modo de vida do não indígena, para parecer moderno e interligado com o mundo exterior, querendo demonstrar prestígio dentro e fora da aldeia.

Hoje, a comunidade vive inúmeros problemas, entre os quais a proximidade com a cidade que propicia o aparecimento de bocas de fumo, vendas de drogas. Cada vez mais adolescentes são viciados, aliciados para o tráfico; os casos de violência doméstica se acentuam; falta saneamento básico, atendimento de saúde de qualidade; educação de qualidade nas escolas da aldeia; o fornecimento de água é insuficiente; as vias de comunicação quase intransitáveis. Enfim, o descaso do poder público para com as aldeias é gritante.

Almeja-se autonomia e penso que ela se concretiza em dois momentos distintos: a) do ponto de vista legal nasce com a previsão Constitucional inserida nos textos da Constituição Federal de 1988, em especial o art. 231, onde se insere os dispositivos basilares promovedores do princípio e do reconhecimento da autonomia. Em tela, destacam-se as previsões delineadoras do reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e direitos originários sobre as terras que tradicionalmente são ocupados pelos povos indígenas. Cabendo ao Estado o dever de demarcar e proteger essas terras indígenas que pertencem à União; b) ao reconhecer e determinar o respeito à organização social e às terras de cada povo, reconhece também a pluralidade jurídica, mais que isso, valida os efeitos do Direito vigente internamente, em cada comunidade.

Nessa frente de lutas, cada povo se valerá da Constituição Federal para fazer valer o seu Direito, interpretando de acordo com os seus valores culturais e pelo que dita a sua cosmologia. Nesse âmbito, o Direito deve ser buscado nas mais diversas frentes de luta, seja no campo da saúde, alimentação, educação, proteção e preservação da natureza, seja no âmbito dos ecossistemas e biomas quase sempre ameaçados pela ocupação desordenada do entorno das terras indígenas.

Assim, a alteridade deve ser entendida como a capacidade de conviver com o diferente, permitindo olhar a partir das diferenças e reconhecendo o outro como sujeito de pleno direito. É qualificar-se para o diálogo intercultural, entendendo que o ser humano vive e age a partir de um determinado código, numa rede de símbolos, caminhos e possibilidades. Entender que toda cultura é dinâmica, que a vida social é imbricada a ponto de não ser possível análises isoladas, pois aí existe uma rede de totalidades. Não basta o reconhecimento da diferença, é necessário prover formas de coexistência considerando a alteridade: a ideia do relativismo, multiculturalismo, direitos humanos, remete às identidades coletivas na perspectiva da construção de novos paradigmas que, de fato, construa a cidadania, efetivando o reconhecimento da diferença e do direito à diferença e de ser diferente.

Assim, o indígena não se resigna mais a ser objeto de especulações epistemológicas, acadêmicas, e, sim, reclama o protagonismo político, sua participação no momento de discutir as políticas públicas, é o empoderamento e entendimento de epistemologias para solução de seus novos/velhos problemas.

O “velho” e o “novo” convivem nas reservas indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (GEERTZ, 2000), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade às fronteiras culturais, reinterpretando, ressignificando, reelaborando a sua cultura, rede social, modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a ou não. Não está passivo, aceitando o papel de vítima, o paradigma da aculturação, de visões estereotipadas, de sujeitos de segunda categoria, de incapaz. O século XXI permite ir muito além do imaginado, tanto que o “índio de verdade”, hoje, está nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, twitando e trocando informações via facebook, netizado. Continuamos na luta com a esperança de que dias melhores são possíveis e estes podem estar próximos, estamos nos empoderando de armas muito mais poderosas do que o velho e bom arco e flecha, que o diga o poder das palavras.

Portanto, antes de finalizar, enfatizamos que Antropologia da arte, etno-estética, arte etnológico ou ainda histórico etnológico artístico ameríndio são todos os termos usados para descrever o que constitui um estudo antropológico das criações humanas, principalmente de viés plástica, visual, gestual, musical, histórico e iconográfico (CÓQUET, 2001). Por assim dizer, o delineamento deste campo particular da antropologia tem imediatamente problemas de definição que revela a variedade de termos que têm sido usados até agora para definir ou contextualizar, e que afeta o objeto de sua reflexão chamada arte, por sua vez, e de acordo com os tempos, arte "tribal", "primitiva", "tradicional", "etnológica", "popular"; tais qualificativos trancaram, no passado. O termo "antropologia da arte" chama duas questões complementares, uma relativa aos domínios da expressão considerada, a outra ao que entendemos por arte. Na linguagem cotidiana, a palavra "arte" é geralmente usada para designar imagens figurativas ou não-figurativas, em duas ou três dimensões e conjuntos ou ainda formas, de todos os povos do mundo, seja ela tradicional ou não. Por assim dizer, Cóquet (2001) inscreveu uma diferença entre os artefatos utilitários pertencentes à indústria artesanal e outras categorias, onde a marca de uma significação adicional social, simbólica, religiosa e estética ganham conotações/formatações/ideias.

Acredito que a origem maussiana da proposição de que a antropologia da arte é uma teoria da arte que considera objetos como pessoas, onde analisa benefícios ou presentes como sujeitos/indivíduos, ou como suas extensões. Dessa forma, podemos muito bem imaginar que

é possível considerar objetos de arte como pessoas. Na verdade, pode-se argumentar que, desde a teoria da troca de Mauss é a referência ou o protótipo da teoria antropológica, que seria suficiente para a teoria antropológica da arte edificar uma teoria semelhante à de Mauss, mas que se relacionaria com objetos de arte e não com benefícios. A teoria do parentesco de Lévi-Strauss é semelhante à de Mauss; bastaria substituir o termo serviço por mulheres; a teoria antropológica da arte seria semelhante à de Mauss, onde benefícios seriam substituídos por objetos de arte. A ideia não é parodiar a teoria que me proponho explicar, mas faço esse paralelo para orientar o leitor sobre minhas intenções. Desejo simplesmente mostrar que uma teoria antropológica, qualquer que seja seu objeto, é antropológica apenas na medida em que se assemelhe, em certos pontos fundamentais, a outras teorias antropológicas; caso contrário, o termo antropológico não teria sentido. Meu propósito é fazer avançar uma teoria antropológica da arte que se assemelhe a outras teorias antropológicas, não apenas a de Mauss, mas também de muitas outras. Minha principal crítica às teorias da estética intercultural e semiótica da arte etnográfica é que seus princípios são questões da estética ocidental e da teoria da arte, e não de forma de antropologia autônoma. Talvez não exista uma teoria da arte realmente útil que possa ser baseada ou derivada de uma teoria antropológica existente, mas desde que nenhuma tentativa tenha sido feita para construir uma verdadeira teoria antropológica da arte, a questão não pode ser resolvida.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Rubens Ferreira Thomaz de. *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política. O projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2001 226 p.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>.

CAMPBELL, Alan T., 1995. *Getting to Know Wai Wai*. London: Routledge.

CHIARA, V. Armas: bases para uma classificação. In: RIBEIRO, D. (ed.). *Suma Etnológica Brasileira*, v. 2. Petrópolis: 1987. p. 117-137.

COQUET, Michèle. Chapitre 7- L'anthropologie de l'art, Martine Segalen éd., *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*. Armand Colin, 2001, pp. 140-154.

DAMATTA, Roberto. *Um Mundo Dividido*. Petrópolis, Vozes, 1976.

ELIADE, Mircea. 1998-*O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone Moisés e Ivone C. Benedetti, Martins Fontes, São Paulo [1951].

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Vozes, 2000.

JAKOBSON, Roman. Aspectos linguísticos da tradução. In: *Linguística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, pp. 63-72, [1959] 2008.

KASHIMOTO, E. M; MARTINS, G. R. A problemática arqueológica da tradição cerâmica tupi-guarani em Mato Grosso do Sul. In: PROUS, A; LIMA, T. A (eds.). *Os Ceramistas Tupiguarani*. Belo Horizonte: Sigma, 2008. p. 149-178.

LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

MACHADO, A. M. Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe’y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém.

MÉTRAUX, A. Armas. In: RIBEIRO, D. (ed.). *Suma Etnológica Brasileira*, v. 2. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 139-161.

MEYER, Luiza Gabriela Oliveira. Rumo à (des)colonização? o direito de consulta e os seus (ab)usos na Reserva Indígena de Dourados (RID). Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural) – Universidade Federal da Grande Dourados. – Dourados, MS: UFGD, 2014.

MONTARDO, D. L. O. Sons e Espacialidade, os Caminhos nos Cantos e Danças Guarani. *ILHA - REVISTA DE ANTROPOLOGIA*, v. 20, p. 145-162, 2018.

MONTEIRO. Maria Elizabeth Brêa. *Levantamentos históricos sobre os índios Guarani Kaiowá*. Rio de Janeiro, RJ: Museu do índio/FUNAI, 2003.

MURA, Fábio. *À procura do “bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Rio de Janeiro, 2006.

PASCHOALICK, L. C. A. *A Arte dos Índios Kaiowá da Reserva Indígenas de Dourados-MS: transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica*. 1. ed. Dourados: UFGD, 2008. 112 p.

PEIRANO, MARIZA. *Etnografia não é método*. Horizontes Antropológicos (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 377-391, 2014.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu entorno*. Tese de Doutorado Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo, 2004.

RIBEIRO, D. *Suma Etnológica Brasileira*. Atualizada do Handbook of South American Indians. Tecnologia Indígena. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

RIBEIRO, B. G. *Dicionário do Artesanato Indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

SANTOS, Gabriela Barbosa Lima e. *Saúde indígena: práticas de cura na tradição de conhecimento entre os Kaiowá e Guarani em situação de acampamento no cone sul de Mato Grosso do Sul*. – Dourados, MS: UFGD, 2016.

SEEGER, A. Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais. In: RIBEIRO, B. (ed.). *Suma Etnológica Brasileira*, v. 3. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 173- 179.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EDU/EDUSP. 1974.

SEVERI, Carlo. *Transmutating Beings: A Proposal for an Anthropology of Thought*. Hau 4 (2): 41-71, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, p. 115-144, out. 1996.

Submetido em 19 de julho de 2019.

Aceito em 29 de outubro de 2019.

Publicado em 05 de novembro de 2019.