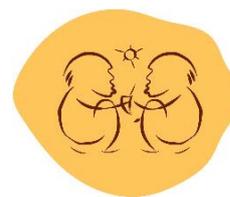
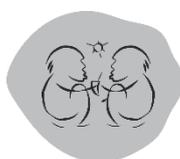
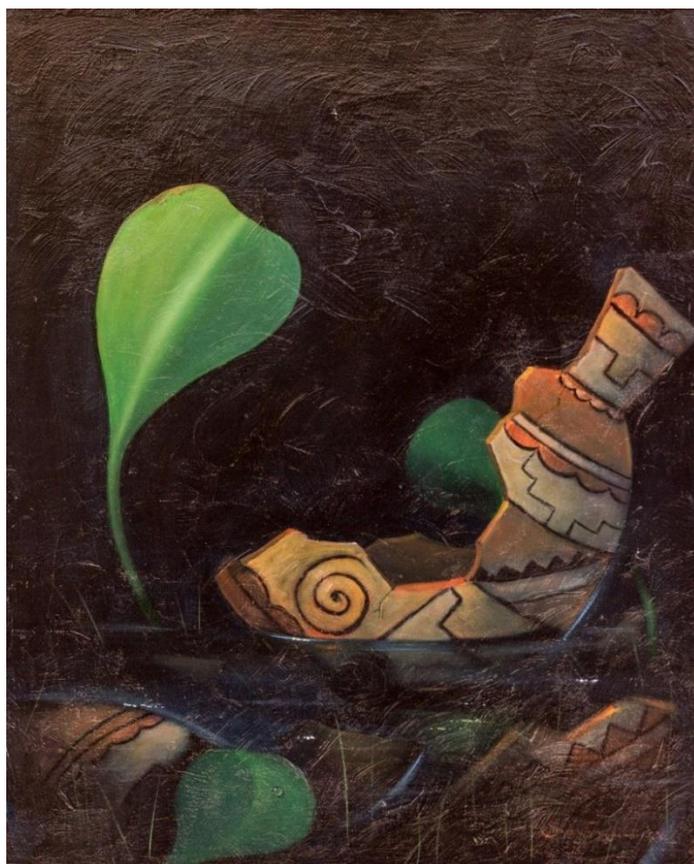


Movimento Guaicuru de Cultura e o Índio¹

ou Uma Visão Romântica do Passado Sul-Mato-Grossense



Gilberto Luiz Alves²



Gilberto Luiz Alves
INSTITUTO CULTURAL

www.icgilbertoluizalves.com.br/

¹ Trabalho produzido como parte do Programa de Pesquisa Cultura e Ambiente em Mato Grosso do Sul. O texto foi publicado em ALVES, Gilberto Luiz. **Arte, artesanato e desenvolvimento regional: temas sul-mato-grossenses**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2014, p. 9-43.

² Doutor em Educação pela UNICAMP. Professor aposentado da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional da Universidade Anhanguera-UNIDERP.

“É próprio da imaginação histórica edificar mitos que, muitas vezes, ajudam a compreender antes o tempo que os forjou do que o universo remoto para o qual foram inventados.” (Alfredo Bosi, 1992, p. 176).

1. Introdução

ou A Invenção de um Mito

Numa primeira aproximação, discutir o Movimento Guaicuru em Mato Grosso do Sul implica tratar, previamente, a produção de um grupo de jovens artistas plásticos, que, nas décadas de 1980 e 1990, proclamava a necessidade de se retomar a “identidade guaicuru” como referência para que os próprios sul-mato-grossenses desvelassem a sua e nela se reconhecessem.

Seus integrantes se organizaram em torno da Unidade Guaicuru de Cultura, norteadas pela finalidade de “divulgação das artes e expressões artísticas educativas e folclóricas do povo guaicuru” (ESTATUTO da Unidade Guaicuru de Cultura. In: **DIÁRIO OFICIAL de Mato Grosso do Sul**, 15.08.1984, p. 28). Fizeram dezenas de mostras artísticas e produziram obras muito expressivas da pintura e do desenho sul-mato-grossenses, nas décadas referidas. Ampliando-se, criaram unidades em Dourados e Coxim. Nesta última cidade realizaram “um projeto ecológico que credenciou o Movimento Guaicuru como Organização Não-Governamental - ONG” (SPENGLER, 1996, p. 17). Também lideraram o movimento pela utilização do “termo Guaicuru como epônimo do gentílico sul-mato-grossense” (SPENGLER, 1996, p. 16). Contudo, nem de longe cumpriram a finalidade estatutária aventada, pois a produção estritamente indígena não ganhou a visibilidade prometida.

Mas, não há como discordar da importância desse movimento, em especial porque a agitação que desencadeou sacudiu a madorra do ambiente cultural na região. As energias que liberou permitiram a realização de inúmeras mostras de artes plásticas e de outras atividades culturais associadas. Aproveitou, também, todos os espaços alternativos para a realização das suas iniciativas. Criou, assim, canais que tornaram as artes plásticas mais visíveis para os próprios sul-mato-grossenses. Também operou no sentido de deslocar sua ação para outros polos de desenvolvimento do Estado, quando tudo se resumia, então, a iniciativas centralizadas em Campo Grande.

Dentre os integrantes se sobressaiu Henrique Spengler, jovem animador cultural, artista plástico e historiador, o principal mentor do discurso que iria particularizar o

movimento. No processo de construção desse discurso, descolou-se dos companheiros e realizou algo expressivo de suas próprias ideias e convicções.

Spengler reiterou, sistematicamente, expressões como “*identidade guaicuru*”, “*preservação da identidade cultural guaicuru*” e “*preservação da cultura guaicuru*”. Também induziu a ideia de que os sul-mato-grossenses, diante da necessidade de desvelar e assumir sua autoconsciência cultural, deveriam se espelhar no exemplo dos guaicuru, que lutaram bravamente para preservar a sua “*identidade cultural*”, em especial por não terem cedido à catequese e à redução, tendo chegado a assimilar instrumentos culturais do inimigo branco para dar consequência à sua luta de resistência.

De fato, esse tipo de interpretação acabou revelando a verdadeira natureza de seu leito. Sob a aparência de defesa da cultura e das tradições guaicuru, foi realizado, de fato, um empreendimento nitidamente ideológico que se manifestou como uma forma de regionalismo. O discurso só apelou ao conhecimento científico para dar sustentação às teses adrede assumidas. As informações que poderiam colocar por terra os seus fundamentos foram tangenciadas ou omitidas. A própria trajetória completa da etnia guaicuru não ganhou equilibrada exposição. Foi realçado, sobretudo, o domínio que essa “*nação*” exerceu no Chaco e no Pantanal, nos dois últimos terços do século XVII, depois de ter assimilado o cavalo e o ferro, introduzidos na América pelos colonizadores espanhóis. O apogeu e a hegemonia da etnia guaicuru no Pantanal, sensíveis no século XVII, ganharam centralidade quase exclusiva e absoluta, foram congelados e extraídos de seu tempo, para assim servirem a uma elaboração idealista pouco útil, inclusive, à apropriação do passado.

Nunca esteve em jogo, efetivamente, a preservação da “*cultura guaicuru*” ou da “*identidade guaicuru*”, mas, sim, a produção de um mito, em consonância com a epígrafe de Bosi.

Na ótica de Spengler e de alguns outros estudiosos da região, a “*falta de identidade*” foi um fator limitante que teria atingido os artistas e intelectuais sul-mato-grossenses como um todo, logo após a criação da nova unidade federada. Depois da “*euforia*” pela “*concretização de um sonho secular*”,

os produtores culturais entraram em crise. Crise de identidade. Os artistas e intelectuais regionalistas, acostumados a expressar, em suas obras, os valores e referências de Mato Grosso depararam-se, repentinamente, com uma nova realidade: Mato Grosso do Sul, um novo Estado, com uma nova capital, novo hino, nova bandeira, novos símbolos, tudo novo.

Surgíamos para o mundo como algo novo. E, para nós mesmos, como tratar, expressar, o que falar sobre nós, sul-mato-grossenses, povo sem consciência do

seu patrimônio histórico, sua memória, sua identidade cultural? (SPENGLER, 1996, p. 16).

Em resumo, a questão fundamental poderia ser sintetizada numa pergunta: “*Quem, afinal, é o homem sul-mato-grossense?*” (SPENGLER, 1996, p. 16).

Implícita encontra-se a ideia de que os sul-mato-grossenses estavam partindo do zero nesse processo de descoberta de um passado por todos ignorado e que poderia desvelar a sua “*identidade*”. O reconhecimento dessa situação crítica, contudo, subsequente a um momento dramático quando “*muitos artistas chegaram a paralisar suas produções hibernando-se em suas preocupações e devaneios*”, teria desencadeado uma prática inusitada: “*Artistas e intelectuais foram, então, às bibliotecas e arquivos para vasculhar e identificar qualquer coisa, referente a qualquer época, do processo de povoamento da região.*” (SPENGLER, 1996, p. 17).

Spengler, “*hibernado em suas preocupações e devaneios*”, acreditava que a sua própria trajetória poderia ser tomada como um espelho para as dos demais artistas e intelectuais residentes em Mato Grosso do Sul. Equivocou-se. A pesquisa histórica já se desenvolvera e acumulara um relevante patrimônio de conhecimento desde o surgimento das unidades da Universidade Estadual de Mato Grosso. A FUCMAT, igualmente, dera uma contribuição significativa no âmbito da investigação científica, em especial com os estudos sobre etnias indígenas. Alguns dos artistas plásticos mais expressivos da região nunca pensaram em alterar suas trajetórias como decorrência das discutíveis elucubrações que clamavam por uma “*identidade sul-mato-grossense*”. Humberto Espíndola ao pintar o boi, por exemplo, já criara um espaço de reflexão sobre a singularidade cultural do Estado, atrelada materialmente à pecuária. Ilton Silva nunca desviara sua atenção das vivências fronteiriças do sul e do trabalhador do campo, sempre centrais em sua obra. Jorapimo continuava pintando as paisagens, os peões, as lavadeiras e os pescadores do Pantanal. Conceição não parou um instante sequer de esculpir em madeira os seus bugres. Manoel de Barros e Hélio Serejo produziam febrilmente e não há qualquer notícia de que tenham reclamado da falta de horizontes para realizar as suas obras ou de um obstáculo posto pela inconsciência da “*identidade sul-mato-grossense*”. Mas o Movimento Cultural Guaicuru surgiu embalado por esse mito e Spengler, em especial, chegou a acreditar que sua ação política teria mudado os rumos das produções intelectual e artística da nova unidade da federação³.

³ O discurso de Spengler chegou a raiar a megalomania ao incorporar toda a produção artística, científica e cultural sul-mato-grossense ao Movimento Cultural Guaicuru: “Estimulando buscas, encaminhando

Também é estranha a proposta que colocou como referência a resistência dos guaicuru, enfatizando o apelo dessa etnia à extrema belicosidade em defesa de sua “*identidade cultural*”. Quando Spengler evoca “*a espiritualidade ancestral*” e busca inspiração “*nos Guaicuru, nação-símbolo da resistência, autodeterminação e liberdade nativa Americana*” (SPENGLER, 1996, p. 17), faz tabula rasa do fato de que essa etnia nunca esboçou qualquer resistência à mudança de sua pretensa “*identidade cultural*” no século XVII, seu momento de apogeu. Se algo marcou o comportamento dos guaicuru, no passado, foi exatamente a permeabilidade demonstrada quando da incorporação voluntária das conquistas culturais do branco europeu. Só com esses recursos, sobretudo o cavalo e o emprego de metais na confecção de suas armas, os guaicuru conquistaram mobilidade e poderio militar para empreender o domínio do Chaco e do Pantanal⁴, submetendo as demais etnias indígenas à sua autoridade.

Menos o passado dos guaicuru e mais a conjuntura momentânea vivida por Mato Grosso do Sul esteve na raiz do movimento cultural liderado por Henrique Spengler. Recém-criado pelo desmembramento territorial do antigo estado de Mato Grosso, a discussão política que marcou a emergência da nova unidade federada havia colocado em questão a sua peculiaridade cultural. As lideranças separatistas, no sul, sempre postularam essa peculiaridade, frisando, sobretudo, as diferenças que marcaram o processo de ocupação e exploração dos territórios nas regiões das minas de ouro, de um lado, e da fronteira com o Paraguai, de outro. Isso poderia explicar, como decorrência, as opções políticas divergentes adotadas ao longo do tempo em face de acontecimentos marcantes da vida nacional, a exemplo da revolução constitucionalista, quando, antagonizando-se à direção conferida pelo norte, o sul alinhou-se a São Paulo. Já era reivindicada, nessa oportunidade, a autonomia administrativa da região sul de Mato Grosso e a criação de uma nova unidade federada. A derrota do movimento constitucionalista sepultou essa possibilidade, então. Mas os ânimos das principais

discussões e promovendo foruns e manifestos, o Movimento Cultural Guaicuru vem participando do quadro cultural do Estado, intensificando e expandindo suas ações, extrapolando os conceitos originais de movimento nativo ou neonativista. Hoje, seu significado engloba toda a diversificada produção artístico-intelecto-cultural de Mato Grosso do Sul.” (SPENGLER, 1996, p. 17). Por aí se entende, também, a preocupação das mostras do movimento no sentido de envolver e incluir todos os artistas plásticos sul-mato-grossenses, independente das temáticas que abordavam.

⁴ O Pantanal fazia parte, então, da rota de passagem das monções paulistas que rumavam em direção a Cuiabá e caminho aspirado pelos castelhanos para comunicação entre os centros platinos e o Peru. Portanto, na condição exclusiva de área de trânsito, a ocupação efetiva do território não se colocava como prioridade para nenhuma das coroas ibéricas. Tal fato ajuda a explicar a hegemonia exercida pelos guaicuru nessa extensa região.

lideranças políticas sulistas mantiveram suas convicções separatistas. Quando a ditadura militar decidiu criar um novo estado, na segunda metade da década de 1970, esses ânimos afloraram, mas não foram determinantes da solução draconiana tomada pelo Planalto. Em especial a imprensa regional deu grandes espaços às suas manifestações. Esses ânimos constituíram, tão somente, uma das variáveis da conjuntura favorável que ensejou uma experiência de divisão territorial encetada pelo governo militar. Mas a intensificação do debate criou um ambiente propício, também, à discussão da temática focada sobre a *cultura regional*⁵.

Mesmo que **a posteriori**, o Movimento Guaicuru somou-se ao coro justificador da divisão e ao reconhecimento da peculiaridade cultural da nova unidade federada. Não importa se consciente ou inconscientemente, esse movimento realizou, então, uma operação ideológica de retorno ao passado, para buscar as matrizes mais longínquas dessa peculiaridade. Pensou tê-las encontrado na etnia guaicuru e realizou a sua apologia.

2. O Discurso Ideológico ou A Idealização do Guaicuru

As produções escritas dos mentores do Movimento Guaicuru são raras e, mesmo as existentes, estão condensadas em textos curtos. Nem sempre produzidas com o cuidado necessário, foram motivadas por eventos como as mostras artísticas. Seu proselitismo foi exercido, sobretudo, por meio de conferências, palestras e mesas redondas, quase sempre com a participação de Henrique Spengler. Delas não conhecemos registros documentais.

Um caso raro é o texto de Spengler, denominado *Herança cultural; O Movimento Cultural Guaicuru; Os guaicuru na história de Mato Grosso do Sul*, publicado pela revista **MS Cultura**. Dele são os extratos utilizados na parte introdutória deste trabalho. Ao contrário dos textos decorrentes de entrevistas difundidas pelos periódicos, neste se contrapôs o discurso reflexivo à fala coloquial, as ideias articuladas num todo sistemático

⁵ Em janeiro de 1979, o número de lançamento da excelente revista **Grifo**, surgida logo após a criação de Mato Grosso do Sul, incluía matéria significativamente denominada *Cultura Sulmatogrossense?* Entre os entrevistados, encontravam-se Lenilde Ramos, José Octávio Guizzo, Airton Sampaio, Jorge Chacha, Gregório Corrêa e Luís Salvador Miranda. Este último, referindo-se à “liquidação” da “cultura independente” da população indígena, defendia uma instigante postura: “(...) a cultura tem que ser vista como uma coisa objetiva. Ela é um produto do tipo de atividade econômica que aquela população desenvolve. E mesmo que os índios consigam sobreviver como indivíduos, eles estão desaparecendo como nação indígena.” Complementou a ideia afirmando “que a cultura espiritual, uma cultura artística, se definem a partir da cultura material.” (*CULTURA Sulmatogrossense? In: Grifo*, 1979, p. 41).

à improvisação fragmentada imposta pela pauta do repórter. Por tal motivo, é um documento que ganha o estatuto de importante fonte primária.

Para a recuperação do conteúdo ideológico desse movimento, foi muito oportuna, em especial, a publicação de um livro, denominado **Porto Murtinho história e cultura: os guaicuru; o ciclo da erva-mate**, produzido em coautoria por Spengler e Carlito (2007). Sob muitos aspectos é um livro póstumo. Não só o Movimento Guaicuru perdera vigor e deixara de existir na prática. À época do lançamento do livro também Spengler já havia morrido prematuramente. Mas, sem dúvida, foi o seu idealizador. A Carlito ficou a difícil tarefa de dar acabamento a um projeto editorial do qual era cúmplice, mas não o seu principal mentor. Muito do que pensava Spengler sobre os guaicuru e Mato Grosso do Sul transparece no texto do livro. É com base no seu conteúdo que se pode expor e analisar a interpretação idealizada da “nação” guaicuru, um mito produzido e transmitido pelo movimento cultural em pauta.

Na publicação em referência os autores não realizaram uma interpretação marcada pelo rigor científico.

Nem tiveram essa pretensão⁶. Limitaram-se a sistematizar e reproduzir informações extraídas das mais difundidas fontes historiográficas acerca das temáticas abordadas, a exemplo das obras de Boggiani (1945), Rivasseau (1936), Levi-Strauss (1957), Ribeiro (1980), Bertelli (1987), Serejo (1986), Bianchini (2000) e Herberts (1998). Ao contrário do que se constata nas obras desses estudiosos, os acontecimentos e as situações tratadas não são expostos com objetividade e rigor nem pleiteiam a contradição. Sofrem, de fato, um crivo seletivo visando ajustar-se à interpretação ideológica do mentor do Movimento Guaicuru.

Entre outros objetivos, o livro pretendia relatar os resultados da excursão de um grupo de estudiosos, que incluía os dois autores, de forma a revelar as condições de existência e as práticas culturais dos Kadiwéu, remanescentes dos guaicuru, hoje concentrados em algumas aldeias situadas no município de Porto Murtinho, a sudoeste de Mato Grosso do Sul. Mas esse não teria sido o seu principal objetivo, pois a publicação representaria o resultado final de uma iniciativa de registro sistemático, coroando a

⁶ “Esta obra não possui caráter técnico-científico, apresentando características de composição mais próprias à produção literária. Portanto, não se prende aos rigores da linguagem nem das normas aceitas no meio técnico-científico. Contudo, a obra procura oferecer o essencial para a identificação das fontes e referências utilizadas.” (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 11).

“*intenção inicial de resgatar, identificar e valorizar a cultura de Porto Murтинho*”. Tal intenção teria sido atingida, pois afluou a conclusão de que

na construção do universo cultural do povo Murтинhense não há um só tijolo, nem uma lenda sequer, não há uma receita culinária, tampouco um quadro artístico, um ato político ou uma ação econômica que não tenha surgido como reação direta ou indireta do conflito com as populações nativas que anteriormente habitaram o lugar e da exploração exaustiva das folhas da erva-mate. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 11).

No livro também se manifesta um traço característico que marcou sistematicamente a atuação política de Spengler: a apologia aos guaicuru. É nessa apologia que seu discurso se distancia mais sensivelmente das fontes científicas e se enreda numa interpretação redutora e medularmente ideológica. Há momentos em que a argumentação chega a ser delirante.

Eis um primeiro exemplo.

De maneira generalizada, todas as tribos nativas que habitavam a região foram extintas ou transfiguradas pela pressão de um modelo colonizador despótico e intolerante, expresso, 'tanto por sua projeção geográfica sobre a terra inteira quanto na sua capacidade de estancar o desenvolvimento paralelo de outros processos civilizatórios' (RIBEIRO, 1978).

Neste cenário conflitante houve, porém, uma exceção. Um determinado grupo étnico se fortaleceu após o contato com os colonizadores. Para isso, saquearam os bens culturais de seus adversários, adotando o cavalo, a lança e outras armas para utilizá-las no uso da caça e da guerra, aprimorando sua própria estrutura sociocultural e se transformando numa das tribos nativas mais resistentes de toda América do Sul. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 21).

Atente-se para a utilização fora de contexto da citação de Darcy Ribeiro. É fato notório que os guaicuru fortaleceram o seu domínio ao longo do século XVII, mas isso não pode levar à conclusão de que foram uma exceção avessa à tendência geral de subjugação das etnias indígenas ao movimento da sociedade capitalista. Darcy Ribeiro fez uma afirmação de caráter geral, aplicável inclusive aos guaicuru. Se exceção houve, foi localizada no tempo e transitória, devida a uma conjuntura favorável que, no interregno compreendido entre o século XVII e início do século XVIII, deixou os guaicuru menos expostos às determinações dos empreendimentos capitalistas encetados por espanhóis e portugueses na América. No caso da colonização portuguesa, por exemplo, o Pantanal só se prestara, até então, como caminho para as monções. Essa região era um vazio de iniciativas dos colonizadores, de fato, destituída de núcleos populacionais permanentes e fortificações militares. Ao final do século XVIII a situação já se invertera, tanto nos domínios lusitanos quanto nos espanhóis. Desde então, também os

guaicuru, a exemplo do que já vinha ocorrendo com outras etnias indígenas, foram acossados pelos colonizadores, tiveram refreada sua mobilidade no amplo território que envolvia o Chaco e o Pantanal, culminando com o seu confinamento em reservas reconhecidas legalmente, cuja demarcação por muito tempo foi tergiversada pela União e desrespeitada por fazendeiros vizinhos. A cobiça desses fazendeiros, acobertados pelo Estado, gerou perseguições armadas, aniquilação dos indígenas e expropriação de suas reservas. Num certo instante, imaginou-se, inclusive, que a etnia guaicuru seria dizimada, pois progressivamente diminuía sua população, tendência só revertida na segunda metade do século XX (BERTELLI, 1987, p. 156, 164-6)⁷.

Para dar consequência à intenção apologética, a argumentação de Spengler e Carlito paira fora do tempo. A referência é o século XVII, mas a lógica do discurso induz à impressão de que os acontecimentos então desencadeados continuaram sendo válidos para além desse limite temporal. Agrava a interpretação, mesmo em face das incorporações voluntárias de recursos culturais dos colonizadores pelos guaicuru, a idéia de que teriam praticado essa assimilação “*sem perder a identidade*”.

O fato é que o exercício da guerra entre os Guaicuru tornou-se mais intenso a partir do contato com os conquistadores espanhóis. Enquanto outras tribos dissolviam-se frente à deculturação compulsória do avanço colonizador, os Guaicuru fortaleciam-se, combatendo a desvantagem frente ao poder tecnológico de seus adversários saqueando seus bens culturais e assimilando-os sem perder a identidade, mantendo assim as características fundamentais de sua configuração sociocultural. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 32).

Símbolo de resistência contra a deculturação compulsória, os Kadiwéu têm uma História que o povo brasileiro deveria conhecer melhor, não apenas pela ferocidade com a qual foram julgados bárbaros cruéis no passado - traço que a civilização experimentou muitas vezes - mas pela capacidade de lutar e se adaptar sem perder a própria identidade. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 22).

Uma pergunta não se deixa calar: como os guaicuru puderam manter a “*identidade cultural*” em face do reconhecimento das transformações culturais a que se submeteram?

A adoção do cavalo provocou mudanças culturais na sociedade Mbayá-Guaicuru, que reconfigurou-se (sic) a partir da grande mobilidade oferecida pelo animal, proporcionando a exploração mais adequada dos recursos naturais e uma adaptação perfeita às táticas de guerras utilizadas, que caracterizavam-se (sic) por rápidas incursões a territórios habitados por grupos sedentários. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 32).

⁷ Na década de 1940, em matéria denominada *Cadiwéus*, um periódico regional informava que essa “tribu” encontrava-se “atualmente quase extinta” (ANUÁRIO de Corumbá, 1943, p. 162).

(...) Com a assimilação do cavalo e do ferro, sua economia torna-se essencialmente botineira e os ataques estendem-se a regiões e povoados cada vez mais distantes, como os realizados contra as monções paulistas. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 33).

De fato, o discurso resvala para uma patente incoerência interna. É no mínimo estranha essa ideia de que a assimilação de recursos e instrumentos culturais de outras civilizações, que ampliaram inclusive a área de operação e domínio dos guaicuru, se fez sem que eles perdessem sua “*identidade cultural*”. O próprio termo identidade já revela uma inadequação imanente quando comporta um significado que se traduz como essência e, assim, pretende denotar características perenes de algo no tempo, noção por si anti-histórica. A incorporação de recursos e instrumentos culturais de outros povos já indicava, ao contrário, a superação de uma pretensa “*identidade*” anterior e a transição para outro patamar cultural. Tanto foi assim que os guaicuru passaram a praticar uma “*economia essencialmente botineira*”.

Por fim, dispensa comentários um momento especialmente delirante do discurso apologético de Spengler e Carlito:

Contrariando a praxe das relações entre conquistadores e povos nativos, a oposição oferecida pelos Guaicuru foi tão forte que em certos momentos chegou a representar a inversão de papéis entre servos e senhores. (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 30).

A expedição de estudos realizada por Spengler e Carlito, contudo, colocou-os diante de fatos não suspeitados. Enredados pela versão fantasiosa, até então cultivada, foram impactados pela situação constatada admitindo que havia atingido níveis não imaginados.

Ao deixarmos a reserva, encerrando a expedição e retornando a Bonito, nossos sentimentos eram de frustração por não encontrarmos em Tomásia nem sombra da postura altiva do povo senhorio que dominou durante séculos o Chaco e o Pantanal, resistindo a reduções, missões, catequeses, expedições punitivas e demais artifícios colonizadores que arrasaram outras culturas nativas no 'continente americano. **Sabíamos que os Kadiwéu haviam sofrido transformações radicais, mas não esperávamos que fosse ao ponto da desintegração de seu ethos.** (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 93. Grifo nosso).

Esse resultado inesperado, para quem sempre falou por uma etnia indígena sem conhecê-la diretamente, não mudou substancialmente a forma de pensar de Spengler. O reconhecimento da miséria material extrema e o abandono das ancestrais referências culturais entre os Kadiwéu contribuíram para acentuar ainda mais a incoerência interna de seu discurso. Mesmo em face do desconhecimento direto da vida indígena; mesmo

constatando a desintegração cultural da etnia guaicuru, fechou a análise com uma frase de efeito, mas de tom nebuloso. Nela exprime o desejo de que o desconhecido e falecido “*espírito dos Kadiweo esteja todos os dias no coração dos brasileiros.*” (SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 93).

3. A Imagem do Índio no Senso Comum ou Um Domínio da Visão Romântica

Ideólogos da questão indígena adotaram, predominantemente, um discurso idílico para caracterizar a vida, os costumes e os valores desses povos antes da chegada dos europeus. Assim contribuíram para constituir em senso comum a impressão de que as etnias indígenas se encontravam todas no mesmo estágio civilizatório. Expressões da comunidade primitiva, ainda não haviam sido corrompidas pela civilização. Os homens eram bons e suas relações igualitárias, inclusive entre os gêneros e entre os adultos e as crianças. A riqueza produzida era compartilhada de forma equânime. A “*invasão*” dos povos europeus e a colonização capitalista teriam destruído a situação paradisíaca predominante até então, quando ainda seria desconhecida a exploração do homem pelo homem.

É inegável a relação dessa postura com o romantismo, movimento literário instaurado nas primeiras décadas do século XIX e dominante até a década de 1860. Enquanto na Europa se consagrava a hegemonia da classe detentora do capital, após a Revolução Francesa e a instauração do Estado burguês, iniciava-se um movimento de interpretação do passado que reconciliava a burguesia com os seus inimigos da véspera. Na literatura, por exemplo, personagens da nobreza medieval começaram a ser celebrados como heróis, tendência ilustrada por **Ivanhoé**, de Walter Scott. A própria Igreja católica recuperou prestígio, exemplo notabilizado por **Le Génie du Christianisme**, de Chateaubriand⁸. Sob a hegemonia da burguesia, essa interpretação ideológica elevava personagens e instituições superados historicamente à condição de heróis e forças angulares no processo de constituição da nação. Portanto, essa conciliadora recuperação dos inimigos pregressos se dava quando estes já estavam irreversivelmente derrotados e sem forças para dar outra direção ao movimento histórico. Então, a nobreza já não era uma ameaça nem a Igreja Católica, pois estavam submetidas ao turbilhão de um processo que as aburguesava progressivamente. A

⁸ “A morte da mãe e da irmã, quando êle [Chateaubriand] estava no exílio, reconduziu-o à fé de sua infância, e o grande livro que resultou dessa crise espiritual - *Le Génie du Christianisme* - muito útil aos projetos de restauração religiosa de Bonaparte, determinou a sua nomeação para secretário de embaixada em Roma e a seguir ministro plenipotenciário no Valais.” (BANDEIRA, 1960, p. 132).

burguesia, por seu turno, em todos os recantos do capitalismo impunha as suas regras e se absorvia na tarefa de constituir e fortalecer estados nacionais. Resumindo, por meio de um artifício ideológico, a burguesia forjou para os seus vencidos inimigos do *antigo regime* os papéis de personagens importantes no seu empreendimento político prioritário: a consolidação da nação e do Estado nacional burguês.

No caso do Brasil, que não experimentara um passado feudal, esse movimento ideológico de retorno ao passado só pôde celebrar o índio. A literatura indianista ganhou o primeiro plano como decorrência. José de Alencar, autor de **Iracema** e **O Guarani**, foi um dos principais nomes desse movimento ideológico de conteúdo romântico. Nessa vertente tupiniquim do romantismo, a entronização do índio à “*sociedade civilizada*” ainda dependia do beneplácito do branco. Era este quem reconhecia e avalizava o comportamento de devoção, de fidelidade, de nobreza de sentimentos do índio, o que, quase sempre, culminava com a atribuição do próprio nome do branco civilizado ao “*selvagem*” (BOSI, 1992, p. 177-8).

Essa forma de conciliação política patenteou, ainda, a influência da concepção do **bon sauvage** de Rousseau.

Incorporando uma manifestação extemporânea de romantismo, o Movimento Guaicuru só ajustou a imagem construída sobre o índio ao seu tempo. Diferente do século XIX, sobretudo o movimento centrado na questão indígena vinha pregando a autonomia das culturas das diferentes etnias, o seu direito à preservação e o respeito às suas peculiaridades, de forma a assegurar o seu lugar na sociedade capitalista. Colocando como princípio central o respeito à diversidade cultural, o debate sobre o ideal de índio deslocou-se para a figura de um ser que se reconhecia dono de seu discurso, que sabia o que era necessário para a preservação das etnias indígenas e de suas culturas e que deveria autonomamente negociar com o branco, na condição de cidadão, a sua participação na sociedade. Essa atualização da imagem ideal do índio também foi abraçada pelo Movimento Guaicuru.

Contudo, vale acrescentar que, distante dessa idealização, a situação nas reservas continuava patenteando algo muito diferente. Muitos falaram de fora pelos povos indígenas e o próprio Movimento Guaicuru ilustra esse fato, mas poucas vozes dentre os seus fizeram-se ouvir. As mais ativas foram caladas nos conflitos de terras, a exemplo do ocorrido com Marçal de Souza em Mato Grosso do Sul. Cidadão o índio nunca foi, pois, sempre tutelado pelo Estado, não teve espaço para exprimir incisivamente suas reivindicações nem para formular mais claramente suas bandeiras de luta ou defender as suas terras e fazê-las atingir os patamares produtivos das demais empresas rurais.

Preso à burocracia da administração estatal, sem crédito, não dispondo de tecnologias avançadas para o cultivo da terra, o índio tornou-se o “*jeca tatu*” de nosso tempo. No caso dos guaicuru, acossados pela miséria material, foram tangidos a trabalhar nas propriedades agropastoris próximas de sua reserva, onde se tornaram trabalhadores assalariados, ou passaram a dedicar-se à elaboração intensiva de produtos artesanais como arcos, flechas, adornos e peças de cerâmica, comercializados nas estradas, praças e empresas especializadas.

4. Os Guaicuru

ou O Incômodo de se Encarar uma Nação Indígena Escravista

No livro de Spengler e Carlito, certas informações esporádicas são pouco exploradas para discutir, sobretudo, as relações entre os povos indígenas. Para quem, no plano do senso comum, está acostumado com as denúncias de exploração exclusiva do branco sobre os nativos, pode causar surpresa a constatação de que também entre estes existia esse tipo de relação. Os guaicuru, por exemplo, teriam escravizado elementos de outras etnias e suas vítimas mais notórias foram os chamacoco.

E, para quem defende com todas as forças a preservação das culturas indígenas, pode causar mais surpresa, ainda, o reconhecimento de que os próprios guaicuru não vacilaram em se apropriar de elementos da “*cultura do branco*”, aprofundando o processo de surgimento de classes sociais em seu seio. De fato, os guaicuru já haviam transitado da comunidade primitiva para uma forma de sociedade de classes, a sociedade escravista. A utilização do cavalo e de metais, a partir de sua relação com os europeus, serviu ao aprofundamento dessa transição.

Mas, em que pese o reconhecimento de que esse povo se dispunha voluntariamente a ser uma “*metamorfose ambulante*”, os ideólogos do Movimento Guaicuru continuaram a reafirmar a existência de uma “*identidade guaicuru*” e que os indígenas dessa etnia teriam lutado bravamente para preservá-la. Objetivamente, a expressão “*preservação da identidade*” torna-se confusa e só pode ganhar algum sentido se, tortuosamente, envolver a preocupação com a preservação da própria existência do grupo, da vida de seus integrantes, do exercício de suas tradições e com a resistência aos invasores de suas terras. Mas isto, apesar de muito importante e digno da atenção de todos os cidadãos, é outra coisa. Ribeiro, por exemplo, não compartilhou desse equívoco, pois reconheceu que os Kadiwéu, remanescentes dos guaicuru em nosso tempo, viviam “*entre dois mundos*”, mas marginalizados “*de ambos: o mundo da velha 2tradição,*

tornada inviável, e o mundo do contexto nacional que os cerca, mas onde eles não têm lugar, nem papel, senão pela negação de si próprios.” (RIBEIRO, 1980, p. 8).

Mesmo Spengler e Carlito descreveram o pungente quadro de pobreza material dos kadiwéu em nosso tempo e sua dispersão pelas fazendas de criação de gado no Pantanal, às quais se incorporam na condição de peões assalariados. Isso demonstra, também, como o livro oscila, pois à apologia aos guaicuru do século XVII se opõem os fatos incontornáveis de decomposição cultural, de pobreza material e de submissão absoluta de seus remanescentes às determinações da sociedade capitalista. Esse movimento oscilante denota, sobretudo, uma incoerência interna do texto, decorrente do confronto entre as intenções dos autores e os impactos nascidos das constatações de uma situação concreta.

A argumentação aqui exposta não tergiversa nem aceita e consagra as atrocidades cometidas contra os indígenas. Também não leva ao imobilismo político que acompanha o desalento daqueles que reconhecem o caráter irreversível dessas atrocidades e que admitem tudo estar perdido para os indígenas. Pelo contrário, as patentes atrocidades contra suas etnias merecem ser transformadas em objetos de investigação científica, para que se revelem objetivamente suas causas e consequências, visando, inclusive, dar encaminhamentos políticos que reinstaurem os direitos dos povos indígenas e que eles sejam ressarcidos, dentro do possível, pelas consequências danosas causadas pelos predadores de seus domínios.

Deve-se, inclusive, denunciar o mal-estar que ainda causa a mera referência a casos como o do português Antônio Joaquim Malheiros⁹, um dos mais notórios beneficiários de enriquecimento ilícito no sudoeste de Mato Grosso do Sul. Com o aval do Estado, Malheiros tornou-se o maior patrocinador de verdadeiro genocídio contra os guaicuru na região de Porto Murtinho, que, ao longo do tempo e em paralelo, culminou com o alargamento gigantesco de suas propriedades territoriais. Estudá-lo representa a

⁹ A historiografia refere-se ordinariamente a este personagem como *Malheiros* ou o *português Malheiros*. Boggiani (1945, p. 177) é um dos poucos que enuncia o seu nome completo. Na *Introdução de Os caduveo*, escrita por Herbert Baldus, é reproduzido o relato de “um médico-feiticeiro caduveo”, feito ao “viajante tcheco A. V. Fritch”: “Em 1872 veio de Assunção o vapor Vila Maria. Ancorou num lugar chamado Ealanokódi, o atual Barranco Branco. Lá estava a aldeia dos Caduveo. Era em fevereiro. Em novembro chegaram outros brancos e com eles Malheiros. Começaram a negociar. Êle (Malheiros) fêz um contrato com os Caduveo, pagando 300 mil réis para estabelecer o aldeamento do Nalique. Os índios aceitaram o trabalho na fazenda. É assim até hoje. Malheiros era um velho português que se estabeleceu entre os Caduveo negociando com cachaça. Durante vinte anos foi *diretor dos índios Caduveos*, obtendo quantidade considerável de terras (mais de duzentas léguas quadradas). Aumentou sempre a sua fazenda. Tomou as terras aos índios.” (Apud BOGGIANI, 1945, p. 36-7).

possibilidade de conhecer o processo de formação de um coronel regional, sua gênese e seu desenvolvimento, os mecanismos utilizados para a sua ascensão, suas relações com o poder e com o banditismo ostensivo, bem como as ações arbitrárias e cruéis que desencadeou, em especial contra as populações indígenas.

Retornando ao leito central da discussão, o que se quer pôr em relevo é o fato de que o processo civilizatório dos nativos brasileiros, mesmo em face de sua singularidade, no geral pouco diferiu do ocorrido em outras partes do universo. Na comunidade primitiva, é certo, os homens eram iguais, não existia exploração de uns sobre outros, mas o segredo dessa igualdade repousava nas carências materiais desses povos. Quando ainda não produziam excedentes, não poderiam se dar ao luxo de escravizar os seus inimigos, pois não dispunham de gêneros para alimentá-los. A própria escravidão implicava certo grau de desenvolvimento das forças produtivas. O grau civilizatório de um povo que escravizava nativos de outras tribos já estava bastante avançado, pois patenteava a produção de excedentes. Nessa ótica, o escravo, além de produzir sua existência, produzia também excedentes que libertavam seus senhores do jugo representado pelo trabalho direto. A escravidão esteve nas origens da primeira forma de sociedade de classes - a sociedade escravista -, que, além dos impérios orientais, no Ocidente ganhou as suas formas clássicas com as cidades-estados gregas e Roma. Mas os maias, os astecas e os incas também foram impérios escravistas. Da mesma forma, os guaicuru chegaram a se elevar a esse estágio civilizatório.

As relações que esses povos escravistas estabeleceram com as demais etnias indígenas não podem ser reduzidas às consequências pretensamente ruinosas para as últimas. Os apologistas do índio sempre tangenciaram essa questão incômoda. Mas esses povos precisam ser compreendidos com base nas necessidades colocadas pelo processo de reprodução material de sua existência. A escravidão, contraditoriamente, libertou uma parte dos homens e mulheres do trabalho direto, permitindo-lhes que, num patamar superior, pensassem e tratassem as questões relativas à administração, direção e defesa do grupo, dando margem à criação do Estado, e, inclusive, ao cultivo do espírito. Há os estudiosos renitentes que só vêem horrores nessas iniciativas, pois associadas à violência contra os escravos e os inimigos, bem como à criação de uma máquina dirigida à dominação de uma minoria sobre o grosso dos homens. Esses apologistas da comunidade primitiva resistem à destruição de um produto de sua imaginação e preservam em pensamento, dessa forma, a falsa ideia de um paraíso idílico que teria cercado a existência de todos os povos indígenas.

5. A Produção Artística da Unidade Guaicuru de Cultura ou O Exercício da Falta de Unidade

Foram as mostras de pintura e de desenho que asseguraram a expressiva visibilidade do Movimento Guaicuru em Mato Grosso do Sul. Henrique Spengler, o seu mentor e principal ideólogo, teve nos artistas plásticos Silvio Rocha, Adilson Schieffer, Cleir e Jonir Figueiredo os companheiros que deram sustentação e apoio às primeiras iniciativas culturais do movimento. Ao longo do tempo houve defecções de alguns fundadores, compensadas pela incorporação de outros jovens artistas.

No interior da Unidade Guaicuru de Cultura, há que se reconhecer a produção especificamente artística de Spengler como uma das menos expressivas do grupo. Limitou-se a replicar grafismos kadiwéu, recolhidos em obras de Guido Boggiani (1945), Levi-Strauss (1957), Darcy Ribeiro (1979) e Antonio de Pádua Bertelli (1987). Quando Darcy Ribeiro esteve entre os guaicuru, na década de 1940, uma índia chamada Anoã dominava com rara habilidade essa arte e foi a responsável pelos desenhos dos modelos reproduzidos no livro **Kadiwéu** (RIBEIRO, 1980, p. 269-70). Ao analisar a arte guaicuru, Ribeiro fez algumas considerações especialmente importantes. A primeira consistiu no reconhecimento de seu estado de decadência à época em que esteve na reserva kadiwéu: *“A coleção de desenhos que colhemos (...) já não tem a riqueza de cores de que falam os autores antigos e talvez também não tenha o mesmo virtuosismo de execução.”* (RIBEIRO, 1980, p. 278) Discutiu, também, como certas atividades artísticas só realizadas por mulheres se associavam ao quadro de decadência material. Na medida em que os guaicuru já não dispunham de cativos que liberassem essas mulheres exclusivamente para o cultivo da arte, o excesso de trabalho lhes impunha jornadas estafantes e exercício aligeirado das atividades artísticas. Daí a oscilação do refinamento antigo para o acabamento grosseiro. Daí, também, o abandono de certos produtos e procedimentos tradicionais no fabrico das peças de artesanato e as substituições improvisadas prejudiciais aos resultados. Aqui se revela aquela positiva consequência civilizatória da escravidão, já aventada. Sem a liberação de algumas pessoas do jugo direto do trabalho, as coisas do espírito não encontram terreno fértil para germinar.

Também por essa vertente se verifica que os desenhos de Spengler, ao centrarem-se tematicamente na reprodução dos antigos grafismos kadiwéu, focaram uma relevante manifestação cultural desse povo, mas, pelo esmero da execução, pertinente a uma época anterior já distante. Sua referência, mais uma vez, não foi a existência dessa etnia no

presente, mas no passado, quando exercia o domínio das amplidões do Chaco e do Pantanal.



H. Spengler, a.c.i.d.

Grafismo Kadiwéu

33 x 52 cm.

Acrílico sobre Tela

s. d. (Década de 1980)

Mais densas e reveladoras de criatividade, além de aguda crítica social, foram as telas produzidas por Silvio Rocha, um dos companheiros de Spengler na criação do Movimento Guaicuru.

A constatação imediata é a de que a obra de Silvio Rocha não se colocou no leito da apologia aos guaicuru. Seus óleos sobre tela, dessa fase, unificados tematicamente por meio da série *Fragmentos guaicurus*, estão permeados por uma aguda consciência acerca das consequências da integração dessa etnia à sociedade capitalista. Entre os elementos simbólicos de composição, os estilhaços da cerâmica kadiwéu, em movimento que parece decorrer de uma explosão, expressam o processo de dissolução da cultura indígena original. Termos de posse remetem à criação das reservas, enquanto o arame e as cercas denotam o confinamento imposto a esse povo.

A ideia de futuro é intencionalmente ambígua, como se deduz de uma tela instigante, produto de uma releitura de célebre pintura de Debret, intitulada *A última carga da cavalaria guaicuru*. Nela, os índios cavaleiros estão realizando uma insólita invasão à cidade de Campo Grande, identificada pelo seu obelisco, seus edifícios e amplas avenidas. A questão colocada é a do destino desse povo, de seu futuro, uma incógnita que fica agonicamente pairando no ar e, ao mesmo tempo, clama pela nossa participação. Dos integrantes do Movimento Guaicuru, ao denunciar a precariedade que marca a existência dos Kadiwéu no presente, Silvio Rocha foi o artista plástico que revelou aguda e especial sensibilidade para um dos aspectos mais marcantes da questão social, tal como se manifesta hoje na singularidade sul-mato-grossense.



Silvio Rocha, a.c.i.d.

Série Fragmentos Guaicurus

49 x 69 cm.

Óleo sobre Tela

1988



Silvio Rocha, a.c.i.d.

**Série Fragmentos Guaicurus:
A última carga da Cavalaria
Guaicuru**

64 x 100 cm.

Óleo sobre Tela colada sobre
Madeira

s. d. (2002)

Outro companheiro de Spengler na fundação do Movimento Guaicuru foi Adilson Schieffer. Este artista plástico vem produzindo telas de profundo lirismo, nas quais capta afazeres e práticas de um cotidiano atemporal dos Kadiwéu. São pescadores, peões, rodas de *tereré*, maternidades, cujas formas estilizadas são produzidas com acrílica branca. Em seguida, complementa as telas com cores a óleo. O resultado, realçado pela iconografia guaicuru, é criativo e encanta.



Adilson Schieffer, a.c.i.d.

Tomando tereré

57 x 84 cm.

Técnica Mista (Óleo e Acrílico sobre Tela), com Moldura de Madeira Pirogravada (03 cm.)

1998

Mais dissonante tematicamente foi a produção de Jonir Figueiredo. Esse fato não comprometeu a obra de Jonir, mas acentuou a falta de unidade da produção artística dos membros do Movimento Guaicuru. Em que pese haver pintado algumas telas em que os elementos da natureza foram reproduzidos utilizando como referência a iconografia kadiwéu, tão presente na cerâmica dessa etnia indígena, sua produção pode ser considerada pioneira no Estado por tornar central a questão ecológica. Num momento em que as quadrilhas de *coureiros* operavam no Pantanal, caçando intensivamente jacarés para atender às demandas das indústrias de couro do exterior e gerando terror nos habitantes e nos turistas, Jonir realizou desenhos em papel que reproduziam os *coletes* desses animais, acompanhados de etiquetas onde se lia a expressão “*Brazil Export*”. A dramaticidade afluía, especialmente nas telas em que o fundo vermelho simulava a evasão de sangue. Outra fase, ainda marcada por preocupações ecológicas, foi a dos *Mapas do Paraíso*, em que, tomando como referência os levantamentos topográficos do pai e deles fazendo uma releitura, focou diversas regiões do Pantanal, incluindo seus portos, propriedades, vilarejos e cidades, bem como sua flora e sua fauna.



Jonir Figueiredo, a.c.e.

Colete de jacaré

36 x 50 cm.

Técnica Mista (Grafite e colagem sobre Papel)

s. d. (Década de 1980)

Basta a análise se restringir a esses quatro pioneiros do Movimento Guaicuru para que fique evidente a ausência de unidade em suas obras. Mesmo que todos, em algum momento, tenham se focalizando sobre a temática geral guaicuru, as preocupações norteadoras foram distintas, plasmadas em formas diferenciadas de abordar o indígena e de referi-lo às suas condições de existência e aos problemas decorrentes de sua integração à sociedade capitalista. Spengler se reportou aos grafismos antigos, já em franca decadência à época, retomando e reproduzindo os padrões típicos chegados ao seu maior desenvolvimento, quando os guaicuru ainda exerciam o domínio sobre o Chaco e o Pantanal. Realizou, assim, uma fuga alienante em direção ao passado de glórias dos guaicuru. Schieffer preferiu captar idilicamente as vivências cotidianas dos Kadiwéu de um tempo indefinível. Enquanto isso, Rocha optou por encarar o presente problemático vivido pelos Kadiwéu e denunciar, por um lado, as consequências sociais da decomposição de sua cultura original, e, por outro, a incapacidade de se tornarem cidadãos na sociedade capitalista, decorrente do paternalismo do Estado, da falta de assistência creditícia, de serviços médicos e culturais, bem como de recursos tecnológicos aplicáveis à produção, tão essenciais aos indígenas confinados e abandonados em suas reservas. Por seu lado, a obra de Jonir nunca disfarçou sua motivação ecológica.

6. Os Kadiwéu Hoje ou Subordinando-se à “Identidade” dos Trabalhadores

Como asseguram a existência material, hoje, os descendentes dos índios guaicuru?

Viajantes, antropólogos e historiadores vêm produzindo registros de suas passagens pelas aldeias dos índios Kadiwéu em Porto Murtinho, desde fins do século XIX. Eles atestam, entre outros fatos, a dispersão dos elementos dessa etnia pelas fazendas de criação de gado das proximidades, onde asseguram a subsistência como peões. É o que transparece no discurso de João Faria, índio kadiwéu entrevistado por Spengler e Carlito na Aldeia Tomásia: “*Minha vida é trabalhar para fora, nas fazendas*” (Apud SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 88). Não deve ser difícil esse tipo de engajamento, pois, desde longa data, inúmeras fontes vinham patenteadando as especiais habilidades dos descendentes dos índios cavaleiros no manejo do gado e nos cuidados dispensados aos animais.

Eugênio Faria, outro índio kadiwéu, indica que a “*cerâmica e a pintura de couro*” são as principais modalidades de artesanato praticadas atualmente na aldeia (Apud SPENGLER e CARLITO, 2007, p. 89). Nas unidades da *Casa do Artesão*, distribuídas

pelas principais cidades do Estado de Mato Grosso do Sul, são encontrados artigos de artesanato kadiwéu em profusão. Predominam as peças de cerâmica, mas se encontram em boa quantidade, também, arcos, flechas e elementos de adorno. Uma expressiva quantidade de artesãos indígenas é envolvida na produção dessas peças.

Quando o foco se desloca para esse plano substantivo que trata das formas pelas quais os Kadiwéu vêm assegurando a sua reprodução material, é criada a oportunidade para a discussão mais apropriada do que seria a “*identidade*” dos remanescentes dos guaicuru, em nosso tempo, e para colocar de uma forma mais definitiva a questão da preservação da cultura dessa etnia.

Referindo-se aos indígenas de uma forma geral, um estudo anterior já havia posto sintética e categoricamente essas duas questões.

O contato com os colonizadores brancos representou, para os indígenas, o confronto com uma força descomunal, contra a qual não teriam condições de combater: o capital. Do choque resultou a diluição da cultura indígena no interior da cultura burguesa emergente. Essa diluição implicou uma transformação radical das funções dos objetos e instrumentos produzidos pelos indígenas. A cerâmica, bem como o arco e a flecha, vendidos nas estradas e em lojas especializadas em artesanato indígena, já não servem à preservação de alimentos nem à caça ou à pesca. São, basicamente, mercadorias que permitem ao ‘artesão’ adquirir, no mercado, as demais mercadorias que, sob as novas condições hegemônicas pelo capital, asseguram a sua subsistência. (ALVES, 2003, p. 14).

Fazendo a análise incidir sobre o processo de produção dos artefatos indígenas, a discussão sobre cultura ganha relevo e pode sair do emaranhado que sempre a cerca. Em primeiro lugar, os produtos indígenas, quando ainda não haviam se estabelecido as relações das diversas etnias com o capitalismo, eram produzidos como valores de uso. O arco e flecha eram fabricados para emprego nas práticas da caça, da pesca e da guerra. Suas funções, portanto, estavam ligadas às necessidades de reprodução da existência dos indígenas e de defesa da tribo contra os inimigos que tentassem arrebatá-las suas reservas de meios de subsistência. A cerâmica era produzida para, entre outras funções, conservar os alimentos e realizar rituais fúnebres. Isso foi superado. Com os contatos estabelecidos com a sociedade capitalista, tais utensílios começaram a ser produzidos para venda no mercado. Tornaram-se, portanto, mercadorias, valores de troca, produzidos não para atender necessidades vitais dos indígenas, mas para o consumo de turistas que os adquirem como objetos de adorno e de decoração. Portanto, os indígenas, tanto quando trabalham nas fazendas devotadas à pecuária como quando se dedicam ao artesanato, patenteiam sua transformação em trabalhadores típicos da sociedade capitalista e produzem da única forma possível no seu interior. Na sociedade regida pelo

capital, tudo é produzido para ser vendido no mercado e todo produto necessário à subsistência dos trabalhadores só nele pode ser comprado.

A dedução é clara: já não mais existe a cultura guaicuru. A “*identidade*” dessa etnia não pode agora ser buscada nas relações sociais que a tornaram, num passado já relativamente distante, uma “*nação*” escravista. Seus descendentes, agora peões e artesãos, integraram-se à sociedade capitalista na condição de trabalhadores que ganham seu sustento com base nos produtos que oferecem ao mercado. Seja pela oferta de força de trabalho nas fazendas de criação de gado, seja pela venda de artesanato, nas estradas, praças e casas especializadas, reproduzem-se como qualquer modalidade de trabalhador típico da sociedade capitalista, independentemente de cor, etnia, gênero ou crença. Em face da socialização da produção, se igualam no mercado a todos os demais trabalhadores expropriados dos meios de produção, que vendem, basicamente, sua força de trabalho. As antigas tradições culturais não exercem qualquer influência nesse quadro e são toleradas pelo capital desde que não causem prejuízos às relações sociais por ele instauradas. Quase sempre, o apelo à cultura peculiar do índio tem servido como pano de fundo para aqueles que se solidarizam com suas misérias, mas não sabem como contribuir para o direcionamento de suas lutas. Sem rumos, fazem um discurso inócuo sobre sua pretensa “*identidade cultural*”, deixando de ver o que é substantivo. De fato, o índio se encontra submetido a um quadro de exploração que é típico da sociedade capitalista e atinge todos os trabalhadores. Se especificidade há, nessa questão, resulta de suas crenças e tradições pregressas, produzidas no interior das relações sociais que o tipificaram no passado e que interferem no sentido de torná-lo menos resistente aos mecanismos de exploração do capital. Esses mecanismos, abusivamente, chegam a raiar os procedimentos típicos do processo conhecido como *acumulação primitiva*. Escravização, genocídio, dilatação da jornada de trabalho, aviltamento dos preços dos produtos que oferecem no mercado e expropriação de terras são alguns deles. Mas a defesa do índio não pode se perder na apologia de sua grandeza passada e nas lamúrias pelo seu sofrimento no presente, realizando, no máximo, catilinárias éticas sobre os abusos contra ele cometidos pelo capital, nem se esconder sob abstratas bandeiras desfraldadas a pretexto da preservação de sua cultura e de sua identidade passadas. Sua defesa consequente precisa, sim, tomar como referência o presente e projetá-lo para o futuro, postulando pelas conquistas das condições que o transformem em cidadão na sociedade concreta de nosso tempo. Fruto da consciência política, que ele engrosse as lutas dos trabalhadores visando à eliminação de todas as formas de exploração do homem pelo próprio homem. A reivindicação fundamental, portanto, é a de que o índio se transforme em cidadão no interior da sociedade capitalista. Quanto às suas tradições,

aos seus ritos, às suas crenças e às suas línguas, quando ainda não extintos, que sejam cultivados por ele; que sejam registrados cientificamente e passem a integrar, nessa condição, o patrimônio cultural comum da humanidade.

Darcy Ribeiro contribui para o entendimento dessa questão ao reconhecer, de início, a mudança dos mitos indígenas. Esses mitos passam a evidenciar a intervenção de *“homens brancos armados de espingardas ou personagens indígenas que já não são guerreiros, mas peões de fazendas do pantanal. A religião também se transfigura, fazendo surgir xamãs (pagés) que se parecem cada vez mais com sacerdotes católicos.”* (RIBEIRO, 1980, p. 8).

Ele também alerta para o fato de que

a antiga tradição Kadiwéu sobrevive pelo único modo possível, que é alterando-se continuamente. Por esta razão, quem os visitar daqui para o futuro, documentará expressões cada vez mais distintas das que registramos há tantos anos, de sua criatividade no controle do azar e na busca do saber e beleza. Mas também sempre parecidas com elas por sua natureza essencial de esforço por explicar suas próprias experiências à base de redefinição constante da mesma vetusta tradição; por exercerem sempre a função de instrumentos ideológicos que lhes conferem segurança diante da vida sempre azarosa; e por seu caráter de modos de expressão artística, através dos quais eles dão contentamento à mesma velha vontade de beleza. Assim será até que se extinga, com o último Kadiwéu, esta tradição que já bruxuleia e desapareça, com ele, uma das faces singulares do fenômeno humano. (RIBEIRO, 1980, p. 8).

Logo, submetida aos ditames da sociedade capitalista, a própria tradição kadiwéu foi acompanhada sistematicamente por mudanças, o que evidencia já não ser mais possível a restauração da substância original de sua cultura. Essa substância se materializava em relações sociais superadas, perdidas no passado, incompatíveis com a sociedade capitalista. Postular a restauração de tais relações sociais, como se isso fosse vital para o índio, é cair num equívoco cruel, sobretudo para este. É adotar uma cômoda postura humanitária e filantrópica cujos efeitos não recaem sobre os seus defensores, mas naquele que é objeto de sua alegada defesa. Isso só perpetua o paternalismo, tanto do Estado quanto de certos segmentos da sociedade civil, que acaba justificando a tutela sobre o índio e inviabilizando iniciativas que canalizem as suas lutas em direção à conquista da cidadania.

Mistificar essa situação, levantando a questão da especificidade cultural do indígena ou colocando a preservação de sua cultura e de sua *“identidade cultural”* antes de tudo, só contribui para produzir um beco político sem saída. Isto não quer dizer que os indígenas devam abdicar de suas tradições, de suas crenças, de suas línguas e de seu

folclore. Pelo contrário, que eles continuem a ser celebrados e cultivados. Mas, para recolocar o sentido de que se revestem essas práticas e valores no âmbito da sociedade capitalista, vale lembrar o final de *Cândido*, conto de Voltaire cujo enredo é permeado por debates intermináveis entre Pangloss, o otimista, e Martinho, o pessimista. Tentando contar com apoio para as suas teses antagônicas, apelam ambos para a opinião de Cândido. Este tergiversa e deixa claro que o essencial não incidia sobre as suas opiniões divergentes, que eles poderiam expor livremente, mas sobre as necessidades ligadas à produção da existência. Que discutissem interminavelmente sem chegar a conclusões de consenso, mas, antes, deveriam trabalhar. E todos, além de Cândido e de sua companheira, Cunegundes, cumpriram esse requisito primeiro produzindo mercadorias. (VOLTAIRE, 1979, p. 235-6). Na sociedade burguesa nada foge a essa determinação, tanto que os Kadiwéu, em nossos dias, são peões nas fazendas de criação de gado ou artesãos. Ao venderem seus produtos no mercado patenteiam a profunda transformação que se abateu sobre a sua antiga cultura. Já não são produtores de valores de uso, como antes do contato com o capital. São produtores de mercadorias, uma característica típica que o modo de produção capitalista impôs aos trabalhadores que vivem sob o seu domínio. Expressam, nessas condições, a peculiaridade da forma de produzir ditada pela cultura burguesa. Se produzem nos marcos da cultura burguesa, também sua “*identidade*” ancestral foi destruída, daí só poderem se identificar, hoje, com os demais trabalhadores expropriados e compartilhar os seus ideais de igualdade e de superação da exploração do homem pelo homem. O movimento centrado na questão indígena não pode se reduzir a um movimento de questão única¹⁰, embebido no ideal irrealizável que postula um lugar especial e indevassado para as etnias indígenas dentro da sociedade capitalista. Tais redomas já não são factíveis. Para superar esse entendimento reducionista é imperioso iluminar a questão do índio pelo conhecimento das leis que regem a ordenação social. O movimento de questão única faz exatamente o contrário, pois constrói sua compreensão da sociedade com suas limitadas lentes de pequena distância, que não permitem enxergar para além de seu interior. Por isso suas propostas políticas são reducionistas e inaplicáveis.

¹⁰ “A dificuldade não está apenas no fato de os perigos inseparáveis do atual processo de desenvolvimento serem hoje muito maiores do que em qualquer outro momento, mas também no fato de o sistema do capital global ter atingido seu zênite contraditório de maturação e saturação. Os perigos agora se estendem por todo o planeta; conseqüentemente, a urgência de soluções para eles, antes que seja tarde demais, é especialmente severa. Para agravar essa situação, tudo se torna mais complicado pela inviabilidade de soluções parciais para o problema a ser enfrentado. Assim, nenhuma ‘questão única’ pode, realisticamente, ser considerada a única questão.” (MÉSZÁROS, 2002, p. 95).

Mas os discursos reducionistas têm plateia. Contribui para tanto o senso comum, que mescla as informações de forma caótica e desorganizada e dá a sensação de que as diferenças aparentes são substantivas. Pessoas cultivando tradições milenares diferentes, religiões diferentes, línguas diferentes, parecem confirmar a impressão de sobreposição de peculiaridades que excluem a experiência universal comum. Mas, objetivamente, no mundo da produção capitalista essas pessoas se igualam e tornam-se uma mesma forma concreta de trabalhador cuja especificidade se manifesta no fato de produzirem valores de troca. É no altar da produção capitalista, lastreado por uma mesma base cultural comum, que todos comungam uma forma de igualdade, por meio da qual realizam seus papéis no processo de produção das mercadorias. Voltaire, no conto *Cândido*, afirmava serem secundárias as crenças otimistas ou pessimistas de seus personagens, desde que trabalhassem. Também pode ser dito que não importam as religiões ou o ateísmo dos seres humanos, as línguas universais ou nativas que dominam, a cor de suas peles ou os seus gêneros, pois são simplesmente adornos que não colocam obstáculos ao processo de produção de mercadorias. A história humana está plena de exemplos em que essas tradições e essas diferenças se ajustaram às determinações dos modos de produção. A própria reforma protestante surgiu como um recurso para adaptar a religião às necessidades do capital. A Igreja Católica foi construída sobre a base do cristianismo dos escravos no Império Romano, transformou-se em instituição dominante na sociedade feudal, para, depois de derrotada pela burguesia, tornar-se uma instituição burguesa. Também os rituais negros e as religiões de origem africana ajustaram-se às leis que dão movimento à sociedade capitalista. O mesmo ocorreu com as tradições, as crenças e as formas de ser das etnias indígenas. Na sociedade burguesa é imperativo que todos, adornados de suas tradições, suas crenças e praticando seus rituais muitas vezes descarnados, produzam mercadorias. Qualquer proposta política que postule a regeneração da substância já morta das tradições de grupos sociais e etnias ou a ressurreição das relações sociais que estiveram na sua origem, formula não só objetivos inalcançáveis, mas resulta cruel, também, para aqueles que lutam e se afligem em sua defesa, frustrando-se pela não realização dos frutos almejados.

7. A Influência Cultural de Etnias Indígenas em Mato Grosso do Sul ou A Discutível Precedência conferida aos Guaicuru

Uma questão ligada às raízes culturais de Mato Grosso do Sul ainda merece ser suscitada. Até que ponto a influência cultural indígena em seu espaço deveu primazia aos

guaicuru? Muitos estudiosos e, até mesmo, sul-mato-grossenses comuns colocariam em dúvida a relevância dada pelo Movimento Guaicuru à etnia correspondente.

Há que se reconhecer a resistência dos guaicuru aos castelhanos e paraguaios, dificultando sua presença no Alto Paraguai, e a incorporação dessa região ao Brasil, por força também da vontade dessa etnia, o que se expressou no tratado de amizade por ela firmado com o governo colonial português no final do século XVIII.

Mas é indiscutível, também, que em toda a fronteira sul, pioneira no processo de ocupação e colonização da região, hoje correspondente ao território do Estado, sempre foram mais marcantes os traços culturais herdados dos guarani. Após a Guerra do Paraguai, em grandes levas uma “população guaranizada”, para usar a expressão de Melo e Silva (SILVA, 1939), se deslocou do país vizinho para a região dos ervais, onde a extração do mate se converteu na sua faina principal, desde o último terço do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Seus hábitos e costumes marcaram profundamente a fronteira nos âmbitos do trabalho, da culinária, do lazer e da própria língua. Nessa extensa região, não só os descendentes de paraguaios, mas muitos brasileiros aí radicados há longo tempo, falam o guarani.

Mesmo que não sistemático, um balanço preliminar permite objetivar a influência guarani em Mato Grosso do Sul.

Na literatura sul-mato-grossense, um de seus principais nomes, Hélio Serejo, usou reiterativamente expressões denotativas de um portunhol recheado de termos e expressões do guarani, corrente nessa fronteira. No livro **Ronda Sertaneja**, por exemplo, se põe a discutir o que é a “ressaca”. Afirma, inicialmente, que “a ressaca é irmã do porre”, pois “no hay porre sin ressaca”. As ressacas “graúdas” levam “pelo menos 2 dias bem curtidos”. Depois de se recompor, o homem da fronteira “desatreia a língua e se põe a contar como foi a coisa: - Farra bien macanuda... una musiqueada linda e ...um bailecito divertido... Um assunto sòmente êle abomina: é se referir quantas 'platas' gastou e o que lhe sobrou no 'bolsillo'.” Pode até pensar em abdicar dessas farras, “hacer unas compritas, pagar su cuenta vieja”. Debalde, pois volta ao vício.

Mergulha-se em nova borracheira. Afunda-se num porre macho (...). Como sempre, não discute o preço de nada. Vai metendo a mão no bolso e vai pagando. (...). Presenteia a 'cunhã' interesseira que lhe acaricia os ombros (...). Faz a garrafa de cachaça correr roda. Ao chegar sua vez, empina-a, verticalmente, para um trago 'guaçu'. Mais alguns dêsse calibre e ... 'opâma la fiesta'. Fica esborrachado num canto (...). Depois... vai curtir por dois dias, aquela mesma ressaca. E vai dizer aos companheiros formados na roda ao pé do fogo: - Farra bién macanuda... una musiqueada linda e... un bailecito divertido... (SEREJO, 1971, p. 37-8).

Em **Pelas orilhas da fronteira...**, fala de um “*questêro filósofo*”¹¹. Num domingo, enquanto a mulher trabalhava, ele cuidava de um filho de colo.

O *questêro*, com uma garrafa de pinga bem rente aos pés, olhava a companheira na cozinha e, sorvia, de um, de dois ou três goles.

Quando já estava meio *chumbeáu*, se pôs a conversar com o filho, sumido na 'cova' do ponchilho.

- Usted, mi hijo hai que salir um hombre machazo, tocador de mbacará, jugador de truco, bebedor de canha, apucareíua, mujereño e ... peleador con la policía...

- Bebia dois, três tragos, estalava a língua e continuava, com a sua filosofia rude:

- Uma côsa hijo... hai que pensar siempre, qui las mujeres son víboras e que, quando se revueltan, hai que se medir trompazos, hasta que si pierdan las fuerzas, o que nos vegam a pedir perdón.

Outros tragos, e a conversa mais animada ia ficando:

- Si mujer, é mujer: hombre por los tiempos... por la vida. Hombre, mi hijo, no debe nunca doblar la espina, porque se baja mucho... puede mostrar el culo.

Foi aí, que a voz irrompeu, autoritária, lá da cozinha.

- Cala-te, qui porqueria de conversación!

- E concluiu, em guarani:

- Kuimbaé aporriáu...

O marido filosofador, sentiu a ira da companheira indignada e calou-se. (SEREJO, 1981, p. 99-100).

Serejo, nos extratos selecionados, usa de recursos tragicômicos que delineiam claramente os traços de comportamento desses fronteiriços, com os quais conviveu tão estreitamente. Mas seus contos, inspirados em casos verídicos, talvez sejam os documentos mais dramáticos da dura existência dos trabalhadores e da violência do capital nos ervais, bem como os mais detalhados registros do processo de trabalho e do cotidiano dos homens da fronteira. Sua obra é partícipe, também, de expressiva tendência literária que vem amadurecendo em nosso tempo. Em seu seio, Wilson Bueno foi um nome de proa. Esse escritor paranaense, morto prematuramente, escreveu duas obras que exploraram extensamente esse peculiar portunhol entremeado de termos e expressões do guarani: **Meu tio Roseno a cavalo** (2000) e **Mar paraguay** (1992).

Na última, introduz o enredo com uma “*notícia*”, da qual se extrai o expressivo trecho em seguida transcrito.

Un aviso: el guarani es tan esencial en nesto relato quanto el vuelo del párraro, lo cisco en la ventana, los arrulhos del português ô los derramados nerudas en

¹¹ *Questêro* é “o encarregado (...) de comprar *côsto*, *rês* que será abatida para o sustento da ranchada.” (SEREJO, 1981, p. 110).

casata num solo só suicídio de palabras anchas. Una el error dela outra. Queriendo-me talvez acabe aspirando, en neste zoo de signos, a la urdidura essencial del afecto que se vá en la cola del escorpión. Isto: yo desearia alcançar todo que vibre e tine abaixo, mucho abaixo de la línea del silêncio. No hay idiomas aí. Solo la vertigen de la linguagem. (BUENO, 1992, p.13).

Bueno, em entrevista a um canal de televisão, chamou a atenção, inclusive, sobre a necessidade de se atentar para a vida dos homens dos dois lados da fronteira como algo lastreado por uma mesma base cultural comum. Tal configuração cultural fronteiriça unificaria uma vasta região do sul do Brasil e revelaria sua singularidade. Incluiria Mato Grosso do Sul, o oeste do Paraná, o oeste de Santa Catarina, o Rio Grande do Sul e áreas limítrofes do Paraguai, do Uruguai e da Argentina.

Essa manifestação subordinada à cultura burguesa, nos primórdios decorreu basicamente da ocupação encetada pelos colonizadores ibéricos e se desenvolveu pela dissolução e, ao mesmo tempo, pela assimilação de elementos culturais das etnias nativas.

Não só a literatura, com Hélio Serejo, demonstra quão viva é essa influência cultural plasmada na fronteira guarani. Também a música sul-mato-grossense permite levantar inúmeros casos que se convertem em registros. Segundo a letra de uma canção muito popular, *Sonhos guaranis* de Paulo Simões,

Mato Grosso encerra
Em sua própria terra
Sonhos guaranis.
Por campos e serras
Sua história enterra
Uma só raiz.

No século XX, grandes contingentes de imigrantes japoneses se instalaram em Mato Grosso do Sul. Um compositor local, *Geraldo Roca*, em *Japonês tem três filhas* narra na primeira pessoa do singular o romance de uma japonesinha com um jovem sul-mato-grossense.

Japonês tem três filhas
Uma é Yoshiko-San
Que é sua filha mais nova
É uma linda cunhã.
Ela é índia do Oriente
Eu sou bugre daqui
Falou comigo em japonês
Respondi em guarani.

Wat-su renaide
Ela foi me falando assim
Respondi
Namoai che ro rechave
Wat-su renaide
Um mistério termina aqui
Japonesinha é minha cuñataí.

Em **A moderna música popular urbana de Mato Grosso do Sul**, José Octávio Guizzo relaciona as influências recebidas pelas “*figuras mais representativas*” de seu meio musical. Afirma que as “*melodias*” e as “*letras*” dos “*irmãos Espíndola*”, embora envolvendo outras raízes, revelam, sobretudo, a “*herança cultural guarani*” (GUIZZO, s.d., p. 19)¹². Almir Sater, igualmente impactado por influências da MPB e da música americana, teria realizado “*uma mescla de música sertaneja, música guarani e da música andina*” (GUIZZO, s.d., p. 24). Quanto a Paulo Simões, sua obra denotaria “*as influências da música guarani e paulistana*” (GUIZZO, s.d., p. 26). O corumbaense Guilherme Rondon “*viveu até os 12 anos de idade*” na Cidade Branca, “*ouvindo polcas e guarânias da época*” (GUIZZO, s.d., p. 28-9). Também seriam reveladoras da influência cultural guarani as produções musicais do Grupo Therra (GUIZZO, s.d., p. 33) e de Geraldo Roca (GUIZZO, s.d., p. 38-9).

Hélio Serejo ajuda a entender, também, tanto o processo de disseminação das influências musicais nessa ampla região da fronteira sul quanto os ajustes que as singularidades locais iam lhe impondo. Ao falar da origem da “*vanerita*” mato-grossense, esclarece que na última década do século XIX a “*habanera*” tornara-se a “*rainha soberana dos salões*” no Uruguai. Disseminando-se por meio das rotas fluviais de comunicação da bacia platina, rumou para o oeste e para o norte. No Rio Grande do Sul ela recebeu a designação de “*havaneira ou vanerão*”. Na fronteira sul de Mato Grosso foi denominada “*vanêra*”, onde, “*pela influência da dança guarani, adquiriu uns passos e requebros, graciosos e tocantes*” (SEREJO, 1981, p. 74). Por força do papel

¹² Nas letras de Geraldo Espíndola também se flagram expressões em guarani. É o que ocorre, por exemplo, na melodia *Cuñataiporã*:

“Onde você quer ir meu bem?
Diga logo pra eu ir também.
Você quer pegar aquele trem?
É naquele trem que eu vou também.
É pra Ponta Porá
Cunhatai-porã cherô rai ru.”

desempenhado pelas vias fluviais no desenvolvimento de Mato Grosso após a Guerra do Paraguai, o músico sul-mato-grossense Geraldo Roca afirma, na canção *Rio Paraguai*, que o “*século XX aportava do sul*” por meio dos vapores que singravam esse rio. Expressivamente, seu primeiro CD ganhou uma denominação que reconhece, para o caso da música, a mesma rota das influências culturais que se fizeram sentir em Mato Grosso do Sul: *Música do litoral central*.

Nas artes plásticas revela-se o mesmo peso da presença cultural guarani.

Os personagens das telas de Ilton Silva, um dos mais expressivos pintores de Mato Grosso do Sul, são exatamente os trabalhadores “*guaranizados*” da fronteira. As rudes feições de ervateiros e peões produzidos pela miscigenação, seus bigodes finos e alongados, cabelos negros descuidados, olhos vivos, uma indumentária que inclui o chapéu de grande aba, o poncho, as roupas de cores vivas e, às vezes, o próprio revolver e o machete, a companhia do cavalo, os vistosos apetrechos de montaria, o exercício das lidas típicas do campo, as práticas cotidianas, como o churrasco ou a roda de tereré, os bailes, as festas e as bebedeiras, os barracos, as ranchadas, bem como a paisagem onde se sobressai a campina suavemente ondulada, são expressivos, entre outros elementos de composição, do ambiente fronteiriço, de suas atividades econômicas e das relações sociais dos homens que aí vivem. Os trabalhadores fronteiriços povoam, igualmente, as telas de outros artistas originários da região, como Cecílio Vera, Sidney Fernando Nofal e Ramão Lopes, que exploram, também, os mesmos elementos de composição.

As figuras femininas dessa população ganham o primeiro plano nas pinturas de Kátia Ângelo.



Ilton Silva, a.c.i.d.

Velho carreiro

50 x 70 cm.

Óleo sobre Tela

1989



Silvio Rocha, a.c.i.d.

Proteção índia

120 x 100 cm.

Óleo sobre Tela

1987

(Incluída e exposta no Salão de Artes Plásticas de Mato Grosso do Sul de 1987)



Ilton Silva, a.c.i.d.

Série Acampamento

24 x 33 cm.

Óleo sobre Tela

1992



Ilton Silva, a.c.i.d.

Série Peão: o rapto

140 x 100 cm.

Óleo sobre Tela

1993



Ilton Silva, a.c.i.d.

Família de Trabalhadores

25 x 38 cm.

Óleo sobre Tela

1988



Ilton Silva, a.c.i.d.

Fronteirigos

100 x 100 cm.

Óleo sobre Tela

1992



Cecílio Vera, a.c.i.d.

Acampamento

50 x 70 cm.

Óleo sobre Tela

1991



Ramão Lopes, a.c.i.d.

Barbaquá

60 x 80 cm.

Óleo sobre Tela

s. d. (Início de Década de 2000)



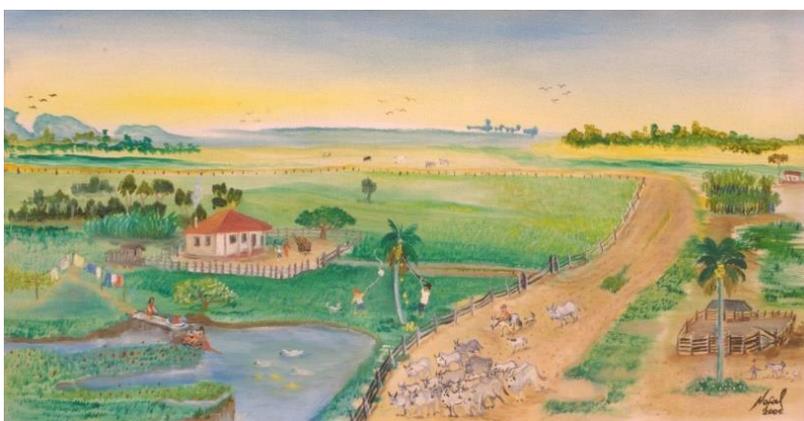
Katia D'Angelo, a.c.i.d.

Vendedora de Milho Verde

60 x 90 cm.

Óleo sobre Tela

s. d. (Década de 2000)



Sidney Nofal, a.c.i.d.

A fazenda

25 x 48 cm.

Óleo sobre Tela

2006

Feita essa exposição, pode-se empreender uma leitura ao revés da interpretação de Spengler e formular a hipótese de que a “*resistência guaicuru*” impediu uma influência cultural mais extensa dessa etnia indígena em Mato Grosso do Sul. Perdendo grandes contingentes nas refregas contra espanhóis, portugueses e seus descendentes, distanciando-se dos polos colonizadores, sendo vítima de epidemias, o povo guaicuru foi tendo sua população diminuída, ao ponto de se temer pela sua extinção. Os guarani, ao contrário, mais permeáveis à aculturação desde as reduções jesuíticas e introduzindo-se em grande número pela fronteira sul, influenciaram profundamente os hábitos, os costumes, os valores, em síntese a forma de ser, de fazer e de sentir dos sul-mato-grossenses. Essa influência foi tão ampla e profunda que fez Melo e Silva rezear pelas suas consequências. Segundo ele, a “*população guaranizada*” dominante era amante das festas e da música, andeja e não fixada à terra, beberrona, promíscua e pouco disciplinada ao trabalho. Ela não resistia, por exemplo, à *roda de tereré*, ritual em que todas as pessoas fisicamente próximas, não importa o ambiente, partilham uma cuia para tomar mate gelado. Para realizar esse ritual, o próprio trabalho era interrompido por iniciativa unilateral dos trabalhadores, daí a *roda de tereré* ter sido qualificada como hábito deplorável. O capital via-se sem meios de interferir por força de um aspecto subjetivo do trabalho, isto é, como decorrência do caráter manufatureiro da produção do mate nos ervais, o seu ritmo encontrava-se sujeito à habilidade do trabalhador. Elencando todos esses “*perigos*”, além do fato de a população se expressar por meio do guarani, Melo e Silva via essa região fronteira minada por problemas que ameaçavam a própria integridade do território brasileiro. Frouxamente subordinada ao governo da União, seria necessário colocar em prática um rígido programa de medidas visando nacionalizá-la (CENTENO, 2007, 257 p.).

Passadas décadas, as preocupações com a nacionalização da fronteira e com a eugenia, presentes na obra de Melo e Silva, chegam a parecer delirantes e provocar um sorriso bem humorado. Em nossos dias, a constatação é a de que influência guarani deixou marcas culturais profundas em Mato Grosso do Sul. Muitos dos hábitos e costumes de sua população foram herdados dessa fonte e são expressivos da singularidade regional. Inclusive os jovens de suas principais cidades realizam saudáveis *rodas de tereré* nas calçadas de suas residências, em bares, nos clubes sociais e nas praças. As boas lanchonetes oferecem ao consumo a chipa e a sopa paraguaia, pois muito procuradas. E nas festas, bailes, bares e restaurantes, a clientela saúda barulhentamente as polcas, as guarânias e os chamamés, cultivados entre as suas preferências musicais.

8. Concluindo

ou A que se Reduz a Busca por Identidade Cultural

Ao final, cabe uma última e decisiva reflexão sobre a “*questão da identidade cultural*”. Sempre que a expressão é utilizada, se verifica que ela é indicativa da busca por uma peculiaridade que identificaria certo grupo social ou os habitantes de certa região. Essa busca por peculiaridade não é condenável em si. Condenável, nessa busca, é quando quem a realiza arranca, arbitrariamente, aquilo que seria peculiar de sua necessária vinculação com o universal.

Essa cisão precisa ser denunciada por força da necessidade de a investigação revelar, sobretudo, a relação existente entre o singular e o universal. Recompõe teoricamente essa relação não leva à negação da peculiaridade cultural de um grupo social ou dos habitantes de uma região. Essa peculiaridade precisa ser traduzida como singularidade, o que significa dizer que ela é algo que só se revela em sua plenitude quando captada como expressão do universal. No caso, a cultura na fronteira é, sobretudo, cultura burguesa, pois no seu processo de realização subordina-se à forma de produção de mercadorias generalizada pelo capital. Mas é uma configuração cultural singular, por força das tradições de seus habitantes e das características de seu espaço geográfico. Essa singularidade cultural não pode excluir o universal, isto é, a sociedade capitalista, pois é, na sua forma de realização, adaptação de tradições passadas de seus habitantes e de imposições do meio geográfico aos ditames do capital, que se amalgamaram numa forma única de ser.

As elaborações que rompem com o universal, rompem igualmente com o princípio de totalidade. Realizam, dessa forma, empreendimentos que resvalam para o regionalismo, para o nacionalismo, para o terceiro-mundismo e outros ismos, todos eles reveladores de uma incapacidade visceral de seus ideólogos para articular o singular ao universal.

Por mergulhar numa pretensa peculiaridade sul-mato-grossense, ela própria concebida de forma muito discutível, pois faz a ruptura de sua articulação com o universal, o discurso do Movimento Guaicuru realizou, tão somente, uma interpretação ideológica de escasso valor científico. Por não ver a singularidade sul-mato-grossense como manifestação do universal, realizou uma interpretação regionalista pouco adequada à revelação do que há de mais grandioso na história em Mato Grosso do Sul.

Referências com Notas

SPENGLER, Henrique de Melo; CARLITO¹³, Marcos Paulo. **Porto Murtinho história e cultura: os guaicuru; o ciclo da erva-mate**. Coxim, MS: Ed. dos Autores, 2007. 142 p.

SPENGLER¹⁴, Henrique. *Herança cultural; O Movimento Cultural Guaicuru; Os guaicuru na história de Mato Grosso do Sul*. In: **MS Cultura**, Campo Grande, MS, ano 5, n. 9, p. 16-9, 2º. sem.1996.

¹³ Nas *Referências* deste livro, está arrolada uma carta de Henrique de Melo Spengler dirigida a Marcos Paulo Carletto. Se for correto este sobrenome, *Carlito* corresponde a um erro que não foi flagrado pela revisão.

¹⁴ Nessa publicação o sobrenome do autor está grafado erradamente como *Splengler*.

Referências

- ALVES, Gilberto Luiz. **Mato Grosso do Sul: o universal e o singular**. Campo Grande, MS: Editora UNIDERP, 2003. 100 p.
- ALVES, Gilberto Luiz. **O rei está nu numa festa comemorativa das artes plásticas em Mato Grosso do Sul: considerações em torno de uma mostra realizada pelo MARCO**. Campo Grande, MS: 2007. n.p.
- ANUÁRIO de Corumbá**. São Paulo; Corumbá: s.ed., 1943. 304 p.
- BANDEIRA, Manuel. **Noções de história das literaturas**. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1960. v. 1, 296 p.
- BANDEIRA, Manuel. **Noções de história das literaturas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1954. v. 2, 353 p.
- BERTELLI, Antonio de Pádua. **Os fatos e os acontecidos com a poderosa e soberana nação dos índios cavaleiros guaycurús no pantanal de Mato Grosso, entre os anos de 1526 até o ano de 1986**. São Paulo: Uyara, 1987. 174 p.
- BIANCHINI, Odaléa da Conceição Deniz. **A Companhia Matte Laranjeira e a ocupação da terra do sul de Mato Grosso: 1880-1940**. Campo Grande, MS: Editora UFMS, 2000. 264 p.
- BOGGIANI, Guido. **Os caduveo**. Trad. de Amadeu Amaral Júnior. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1945. 310 p. (Biblioteca histórica brasileira, 14)
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 404 p.
- BUENO, Wilson. **Mar paraguayo**. São Paulo: Iluminuras; Curitiba: Secretaria do Estado da Cultura do Paraná, 1992. 78 p.
- BUENO, Wilson. **Meu tio Roseno a cavalo**. São Paulo: Editora 34, 2000. 85 p.
- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria literária**. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1985. 193 p.
- CENTENO, Carla Villamaina. **Educação e fronteira com o Paraguai na historiografia mato-grossense: 1870-1950**. Campinas, SP: UNICAMP, 2007. 257 p. (Tese de doutorado)
- Cultura Sulmatogrossense?* In: **GRIFO**, Campo Grande, MS, jan.1979, p. 40-4.
- ESTATUTO da Unidade Guaicuru de Cultura*. In: **DIÁRIO OFICIAL de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, MS, n. 1389, 15.08.1984, p. 28.
- GUIZZO, José Octávio. **A moderna música popular urbana de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, MS: s.ed., s.d. 48 p.

HERBERTS, Ana Lúcia. *História dos mbyá-guaicurú: panorama geral*. In: *Fronteiras*, Campo Grande, MS, v. 2, n. 4, p. 39-76, jul./dez.1998.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. Trad. de Wilson Martins. São Paulo: Editora Anhembi, 1957. 454 p.

MÉSZÁROS, Istvan. **Para além do capital**. Trad. de Paulo Sérgio Castanheira e Sérgio Lessa. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo: Boitempo, 2002. 1102 p.

RIBEIRO, Darcy. **Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980. 318 p.

RIVASSEAU, Emilio. **A vida dos índios guaycurús: quinze dias nas suas aldeias (Sul de Matto-Grosso)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936. 331 p. (Brasiliana, 60)

SEREJO, Hélio. *Caraí*. In: **CICLO da erva-mate em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, MS: Instituto Eivaldo Lodi, 1986. p. 27-193.

SEREJO, Hélio. **Pelas orilhas da fronteira...** Curitiba, PR: O formigueiro, 1981. 117 p.

SEREJO, Hélio. **Ronda sertaneja**. Presidente Venceslau, SP: s.ed., 1971. 94 p. (Coleção Mato Grosso crioulo)

SILVA, José de Melo e. **Fronteiras guaranis**. São Paulo: Imprensa Metodista, 1939. (335 p.)

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. **Contos**. Trad. de Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 415 p.

