

Um lugar onde se achar. Deslocamentos e rituais entre os Guarani do Chaco boreal paraguaio

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.172072>

María Eugenia Domínguez

Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil
eugenia.dominguez@ufsc.br | <https://orcid.org/0000-0003-4087-0732>

RESUMO

Como analisado na literatura etnológica recente, a guerra do Chaco (Bolívia/Paraguai 1932-1935) foi o disparador de uma série de deslocamentos espaciais que reconfiguraram o mapa étnico da região. Este artigo se refere, inicialmente, aos deslocamentos que levaram os Guarani e *Isoseño* da Bolívia ao Chaco boreal paraguaio e descreve, na sequência, a formação das cinco comunidades guarani que existem atualmente na área. Logo, trata de alguns aspectos da sociabilidade dos Guarani do Chaco boreal paraguaio por meio da reflexão sobre o lugar do ritual na sua história e vida social. Através de uma análise que interpreta o rito – e, com ele, a arte indígena – na sua performatividade, argumenta-se que o ritual opera aqui como um dispositivo fundamental para transformar o espaço chaquenho num lugar guarani.

PALAVRAS-CHAVE

Ritual, Lugar, Guarani, Isoseño, Chaco.

A Place to Find Oneself. Displacements and Rituals among Guarani People from Paraguayan Chaco

ABSTRACT As already established in ethnological literature, Chaco War (Bolivia/Paraguay 1932-1935) launched a range of spatial displacements that reshaped the local ethnic map. This paper sketches out the displacements that took the Guarani and Isoseño people from Bolivia to Northern Paraguayan Chaco, and then describes the establishment of five communities in the area. Secondly, it refers to Guarani sociality by examining the role of ritual in their history and social life. Through a performative approach to ritual and indigenous art practices, the paper argues that in this context, ritual acts as a powerful means to build Chacoan space as a Guarani place.

KEYWORDS
Ritual, Place, Guarani, Isoseño, Chaco.

INTRODUÇÃO

Cuando un chané o chiriguano relata un cuento suele comenzar así: 'Hace mucho tiempo hubo una gran fiesta'. Al hablar de algo que sucedió, la enfermedad de un pariente o asuntos similares, dice: 'Fue antes o después de tal fiesta'. Es también en estas fiestas donde uno escucha y ve lo que queda de la antigua cultura de estos indios. Aparecen las vasijas más bellas, se observan atuendos de tiempos anteriores y sacan sus adornos de piedra de las ollas donde guardan sus tesoros.

Erland Nordenskiöld, *La vida de los indios*, 1912

Em *La vida de los indios*, o etnólogo sueco Erland Nordenskiöld descreve as viagens que realizou pelo Chaco ao lado de sua esposa, em 1908 e 1909. Sempre inspirado pela possibilidade de comparação, o explorador desenha na obra um contraste entre o modo de vida dos povos do leste do Chaco (*Mataco-wichi*, *Ashlulay-nivaklé*, *Choroti* ou *Chorote*) e do Chaco ocidental (*Chiriguano* e *Chané*). O livro menciona diferentes aspectos da vida dessas sociedades: descreve suas casas, alimentos, a divisão do trabalho entre homens e mulheres, a religião e seus contos. As festas dos *chiriguano* e *chané* mereceram um capítulo à parte: “Es curiosa la importancia que tiene hoy el carnaval como fiesta indígena”, sublinha o autor — e a frase continua válida 100 anos depois, já que o carnaval ou *arete guasu* dos Guaraní¹ e *Chané* do oeste do Chaco continua sendo sua festa predileta.

A literatura que trata do *arete guasu* quase sempre revela certa admiração, mais positiva, ou menos, conforme o caso. Os franciscanos Santiago Romano e Herman Cattunar, por exemplo, que trabalharam no Chaco boliviano nos primeiros anos do século XX, viam o *arete guasu* como o principal obstáculo para o labor missionário católico. Para eles, a festividade era uma “repugnante ostentação pública de destemperança”². Descrições mais recentes revelam ainda certa perplexidade perante o *arete*: “Quien pretenda encontrar en el *Arete Guasu* de los chiriguanos un testimonio de puras esencias guaraní, se llevará una buena decepción, si no queda directamente escandalizado” (Escobar, 2012: 287).

Como a literatura que trata do *arete* tem hoje mais de um século, não é de estranhar que seja diversa. Todavia, e acompanhando as mudanças teóricas nas ciências humanas das últimas décadas, as interpretações recentes enfatizam cada vez mais o lado produtivo da festa: a criatividade expressa pelo ritual, a solidariedade que promove e a identidade que contribui para perpetuar. Mudaram tanto a perspectiva sobre o *arete* quanto a própria festividade no que respeita a materiais e formas; a única coisa que parece não ter mudado é a paixão dos Guaraní e dos *Chané* pelo seu ritual.

O *arete guasu* é uma festa celebrada anualmente em muitas comunidades *chané* e guaraní do norte de Argentina, guaraní e *isoseño* do sudeste boliviano, e guaraní ocidental ou *guarayo* do Chaco boreal paraguaio. Apesar das diferenças étnicas,

¹ | Ao longo do texto o termo guaraní é grafado em corpo normal por se tratar da forma aportuguesada. Já os outros etnônimos são escritos em itálico porque a grafia está em outras línguas.

² | Nas palavras de Walter Sánchez: “Tiempo de los sentidos exacerbados, de la borrachera ritual, del canto y del baile catárquico. No por nada veían los P. Romano y Cattunar (1916: 12) en “este repugnante alarde de destemplanza pública... el obstáculo más grande que encuentra el misionero católico, para lograr su intento de convertirlos y reducirlos.” (1998: 230).

dialetais e nacionais entre essas comunidades, o *arete* opera ali como um complexo de conhecimentos partilhados³, permitindo imaginar tais grupos em relação, por mais que não possam ser descritos como uma totalidade coesa.

Este artigo examina o papel do ritual na história dos Guarani e *Isoseño* deslocados da Bolívia ao Paraguai após a Guerra do Chaco (1932-1935). Esses deslocamentos alargaram o alcance espacial do conhecimento e as práticas associadas ao *arete guasu*, levando-o do Pedemonte Andino até o Chaco boreal paraguaio. O ritual é celebrado anualmente nas cinco comunidades que os Guarani formaram na área. Deve observar-se que as cinco comunidades guarani referidas no artigo não são formalmente uma unidade política e nem possuem instâncias de representação que de fato as agreguem⁴. As trajetórias de seus integrantes, porém, não raro se desenham como uma sucessão de deslocamentos entre tais comunidades, os quais contribuem para a elaboração de relações entre elas. O tempo do *arete* (e o termo *arete* pode ser traduzido como “tempo verdadeiro”) é um tempo em que se intensificam tais deslocamentos entre as comunidades — e é o momento em que o lugar dos Guarani no Chaco boreal paraguaio se mostra de forma plena.

Retomando um tema clássico na antropologia, este artigo descreve alguns aspectos da sociabilidade dos Guarani do Chaco boreal paraguaio por meio da reflexão sobre o lugar do ritual na sua história e vida social. Espera-se, por esta via, contribuir para os estudos sobre a região com uma análise que interpreta o ritual — e, com ele, a arte indígena — na sua performatividade. Parte da antropologia recente já atentou para a centralidade dos rituais na política e na diplomacia interétnica entre os povos indígenas do oeste do Paraguai⁵. Nessa esteira — e partindo de uma perspectiva que considera os rituais como eventos socialmente produtivos — este artigo apresenta considerações sobre a centralidade do *arete guasu* dos Guarani do Chaco boreal no estabelecimento de comunidades e na criação do seu lugar e do seu tempo.⁶

DESLOCAMENTOS E COMUNIDADES

Ao estudar a literatura que descreve os processos que conduziram à localização das comunidades guarani ocidentais ou *guarayo* que hoje vivem no Chaco boreal paraguaio⁷, deparamo-nos com uma história de sucessivos deslocamentos que foram documentados, retrocedendo no tempo, até o século XVI⁸. Nessa história pode-se observar diferentes estratégias para criar o seu lugar — um lugar onde “se achar” em diferentes pontos do espaço. “*Hallarse*” é um termo usado no espanhol do Paraguai e que significa estar à vontade, sentir-se bem, confortável. Mas “*hallar*” também significa encontrar: um lugar, um objeto, os outros ou a si mesmo. Com este termo, meus interlocutores Guarani muitas vezes se referiram ao fato de se adaptar ou acostumar-se a um novo lugar após um deslocamento.

Dentre as estratégias que os Guarani desenvolveram para “se achar” em seus

3 | Acompanho Menezes Bastos (1999) quando propõe pensar o conhecimento ritual como língua franca que pode englobar as diferenças étnicas e linguísticas. A noção de língua franca adota certamente contornos metafóricos, pois na proposta do autor o ritual configura-se como cadeia intersemiótica entre diferentes linguagens (mito, dança, música e elementos visuais, como pintura corporal, roupas, máscaras).

4 | “Não se desconhece a existência da OPG (Organização do Povo Guarani), mas nas conversas e entrevistas realizadas com as lideranças escuta-se que a organização, embora formalizada, não atua dentro das comunidades. Ela foi concebida para o diálogo com instâncias externas.”

5 | Valentina Bonifácio e Rodrigo Villagra Carrón (2016), por exemplo, comparam os modos de fazer política entre os povos *Maskoy*, *Sanapaná* e *Enxet* mostrando a centralidade das práticas xamanísticas como meios para direcionar as ações dos outros. Os autores sugerem a hipótese de que a ausência de práticas e modos de fazer política do tipo fomentado pelas organizações não governamentais (ONGs), pautados em formas de representação que não coincidem com os modos de liderança e tomada de decisão existentes entre os indígenas, relaciona-se com a centralidade das cerimônias coletivas tradicionais para a constituição da comunidade política.

6 | O texto é resultado do projeto de pesquisa “Arte e sociabilidades indígenas no Chaco ocidental”, CNPq Processo: 443340/2015-3, Chamada CNPq/MCTI N° 25/2015 Ciências Humanas, Sociais e Sociais Aplicadas e Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural, INCT-IBP CNPq. O artigo foi finalizado durante o período em que contei com uma bolsa de Pós-Doutorado no Exterior do CNPq. A reflexão tem como base observações e entrevistas realizadas em

novos lugares encontra-se a repetição de topônimos para fazer referência a pontos que — justamente pela repetição de um nome — são colocados em relação. No noroeste do Chaco é possível ir de Macharetí, na Bolívia, a Macharety, no Paraguai, assim como de Karaparí, na Bolívia, a Caraparí, na Argentina. Claro que a prática não é exclusiva dos Guaraní chaquenhos, sendo registrada também entre os *Chané* ou *Isoseño*. Em *Etno-historia del Isoseño*, Isabelle Combès (2005) descreve vários conflitos e fissões que resultaram em deslocamentos e, com eles, no surgimento de novas comunidades e lugares que compartilharam seus topônimos no Isoseño boliviano.

Entre as histórias narradas pela autora destaca-se a de Kaa Poti (flor do mato), a primeira capitã conhecida do Isoseño. Conhecedora dos “segredos” da guerra, Kaa Poti venceu várias batalhas, liderando seu povo numa série de deslocamentos que, em meados do século XVI, o levaria na direção sudoeste, rumo ao Isoseño. Na medida em que avançavam, Kaa Poti e seu povo foram replicando os nomes dos lugares antes fundados rio acima, vindo do leste. O que determinou inicialmente a travessia até o Isoseño foi a necessidade de fugir dos *karai* (não-indígenas), mas no percurso enfrentariam também outros inimigos: primeiro a *Jërërë*, cobra de duas cabeças, e em seguida os belicosos *ava*. Quando finalmente chegaram ao Isoseño, ali “fundaron una primera comunidad en la orilla derecha del río [Parapetí] llamada *ivña osiviri* en recuerdo del lugar donde habían vivido río arriba; el nombre se transformó, con los años, en el actual Ibasiriri. [...] Más tarde se fundaron un nuevo Urundeiti y un nuevo Samouti [de novo replicando os topônimos de comunidades fundadas previamente], y luego se multiplicaron las comunidades a medida que se multiplicaron los isoseños” (Combès, 2005: 79).

Se a história dos *Isoseño* e dos Guaraní do Pedemonte Andino é uma história de guerras, cisões e deslocamentos⁹, também é uma história marcada pelo desejo de recriar lugares conhecidos em novos pontos do espaço.

Os deslocamentos registrados atualmente na memória dos Guaraní do Chaco boreal paraguaio não representam, portanto, a ruptura com um passado de fissões e novas localizações. Os relatos de meus interlocutores sobre a história das suas famílias podem não ser precisos em relação a datas, mas referem a guerra do Chaco — entre Bolívia e Paraguai, de 1932 a 1935 — como o ponto de partida temporal que trouxe seus pais ou avós para o Paraguai. A frase “vinham da Bolívia, vieram com a guerra” sintetiza o entendimento da maioria deles. A guerra, nestas narrativas, é menos uma data histórica do que uma memória que transforma o espaço chaquenho no lugar que ele é atualmente.

Alguns interlocutores mencionaram ter ouvido de seus avós que já antes da guerra eles trabalharam para os militares na abertura de caminhos, sem saber ao certo qual a finalidade dos mesmos. Portanto, “a guerra” é um termo usado para referir um processo de deslocamentos e de reconfiguração étnica que começa antes do conflito bélico em si e continua depois dele. A guerra significou um processo de

cinco comunidades Guaraní do Departamento de Boquerón (Paraguai), onde participei do *arete guasu* durante quatro anos consecutivos, de 2016 a 2019. Gostaria de registrar meu especial agradecimento a Graciela Chamorro e Gladys Toro, sem quem esta pesquisa não teria sido possível.

7 | Conforme o *Censo Nacional para Pueblos Indígenas* do Paraguai (2012), os Guaraní Ocidental vivem nos departamentos de Boquerón e de San Pedro, somando uma população de 3.587 pessoas.

8 | Combès (2005); Bossert (2008).

9 | Susnik (1968); Combès (2005); Saignes (2007).

profunda reconfiguração do espaço indígena: acelerou o deslocamento das famílias, impulsionou mestiçagens, redefiniu territorialidades e etnônimos¹⁰. A guerra designa, também, o processo de colonização do Chaco por não-indígenas — colonos, religiosos, militares — e a reconfiguração do mundo indígena chaquenho do século XX¹¹. Os grandes contingentes que, com a guerra, partiram da Bolívia rumo ao leste reuniram nos fortins e nas missões famílias *Ava-Guarani*¹², *Chané-Isoseño*¹³ e *Ñandeva*¹⁴ (todos de língua guarani, embora com diferenças dialetais entre elas) que passariam, por sua vez, a dividir o espaço com *Nivaklé*, *Manjui* (ambos de língua matakó) e *Enhlet* (de língua maskóy).

Grupos de famílias que, após a guerra, vieram com as tropas paraguaias até Guachalla (atualmente Pedro P. Peña) se deslocaram mais tarde para Puerto Casado, na beira do rio Paraguai, com o objetivo de trabalhar na fábrica de tanino ali existente¹⁵. O curioso é que, ao relatar a história de suas famílias e comunidades, os Guarani invariavelmente referem a celebração do *arete guasu*. Nas palavras com que Pascual Toro, guarani de Santa Teresita, narra a história da sua família, o *arete* aparece como a primeira coisa a ser feita ao se chegar num lugar. Filho do líder e *flautero* Gabino Toro, ele conta que seus pais vieram de Macharetí e chegaram a Puerto Casado em 1936. Em 1937 pediram autorização e realizaram a celebração mais importante para eles: o *arete guasu*¹⁶.

Nos anos seguintes, mais Guarani chegaram para trabalhar em Puerto Casado vindos de Guachalla (Pedro P. Peña), mas também de Fortín Camacho (atualmente Mariscal Estigarribia). Considere-se que, assim como em Pedro P. Peña, em Mariscal Estigarribia também se formou um núcleo de casas de *Isoseño* e Guarani que viviam nas imediações do matadouro de gado do fortim militar. Tal local ficou conhecido como Campamento ou Matarife.

Na memória de alguns anciões entrevistados por Valentina Bonifacio (2017), em Puerto Casado também apareceram lembranças do *arete* dos Guarani que lá moravam. Crecencio Cáceres, atual líder de Yopeyrenda, é eloquente em relação à importância do *arete* na memória de seus pais. Os pais de Crecencio vieram de Macharetí com a guerra e foram trabalhar em Puerto Casado:

En los años 40 [posiblemente con relación a la guerra civil del 47], los militares llevaron algunas familias guaraní a Puerto Casado. Allí se organizó nuevamente un arete guasu después de mucho tiempo para festejar la llegada en el pueblo. **Se halló** la gente en Puerto Casado. [...] Durante tres años se hizo el arete guasu, pero cuando surgió la posibilidad de tener tierra en el Chaco central, muchos de ellos volvieron porque no les gustaba ser obreros y querían ser independientes. Todos los líderes y los maestros de ceremonia se fueron de Casado, y los que quedaron no tenían fuerza suficiente. Se dejó de hacer el arete guasu. (Bonifacio, 2017: 56)¹⁷

10 | Capdevila, Combès e Richard (2008).

11 | Capdevila (2010).

12 | Os Guarani da Bolívia são um dos cinco grupos étnicos que falam a língua guarani naquele país (*Sirionó*, *Yuqui*, *Guarayo*, *Guarasug'we* e *Guarani*). Antigamente a etnologia os referia como *chiriguano*. Eles vivem atualmente em três estados do sudeste boliviano. Estão divididos em três subgrupos: *Ava*, *Isoseño* e *Simba*. Já no Chaco paraguaio vivem famílias cuja memória relaciona-se com os dois primeiros desses subgrupos, embora para os outros grupos étnicos da região, inclusive para os *Ñandeva*, eles sejam todos Guarani.

13 | Descendentes de famílias originárias da área do rio Parapetí, na Bolívia, e também guarani falantes.

14 | “*Ñandeva*” é um grupo étnico diferente dos Guarani *Nhandeva* que habitam o sul do Brasil. Os *Ñandeva* do Chaco falam guarani mas, culturalmente, são próximos a outros grupos chaquenhos. Na Bolívia e na Argentina eles são conhecidos como *Tapiete*. (Veja Gonzalez, 2000; Combès, 2008; Hirsch, 2019). Os Guarani do Chaco paraguaio muitas vezes se referem depreciativamente aos *Ñandeva* como *Guasurangüe*, pequeno veado comum nas matas da região, ou como *Nanagua*, “do mato”. Por mais que a diferença étnica entre eles não seja irrelevante, ocorrem casamentos entre Guarani e *Ñandeva*. De qualquer maneira, os Guarani entendem a relação com seus vizinhos *Ñandeva* em termos hierárquicos e geralmente os mais idosos não veem com bons olhos tal tipo de união.

15 | Para uma história da fábrica de tanino que pertenceu a Carlos Casado e deu nome a Puerto Casado, no rio Paraguai, veja Bonifacio (2017).

16 | Remeto ao vídeo etnográfico “Pascual Toro, flautero” (Domínguez, 2019) para um registro audiovisual dessa narrativa.

17 | O destaque é meu.

Como em outros casos, o *arete* aparece aqui como um indicativo da presença dos Guarani. Ele assinala que os Guarani estão instalando sua temporalidade nos pontos do espaço em que vão morar. Sua falta ou decadência pode ser interpretada, por outro lado, como o abandono de um lugar ou a caracterização de um local que não mais se constitui como guarani.

Entre os Guarani que atualmente habitam o Chaco boreal paraguaio, Macharetí aparece em quase todos os relatos como o lugar de origem na Bolívia, embora nem todos os que dali partiram vivessem na missão fundada pelos padres franciscanos em 1869¹⁸. “Da zona de Macharetí” é a expressão usada para designar a área oriental da Chiriguania, pois os diferentes relatos mencionam também pontos de origem mais específicos: Bella Vista, Caipependi, Santa Rosa, Guacaya e Chimbe. Todavia, na área de Mariscal Estigarribia, alguns de meus interlocutores se reconhecem como *Isoseño*, embora usem o etnônimo guarani ou *guarayo*.

Em seu depoimento, Antônio Pintos, descendente de *Isoseños* que vive atualmente em Mariscal Estigarribia, afirma que seu avô, Rafael Romero, junto com outros homens forçados pelo exército a deixar suas terras na Bolívia, foi levado primeiro a Oruro (na área do atual posto de fronteira Infante Rivarola). Dali, “aproveitando o conhecimento dos indígenas para se deslocar no mato e identificar as fontes de água”, eles foram usados como guias pelos militares e acompanharam os avanços das tropas paraguaias até as proximidades do rio Parapetí, combatendo os bolivianos.

Finda a guerra, parte desses grupos instalou-se em Guachalla (atualmente Pedro. P. Peña), onde os padres oblatos fundaram a missão Inmaculada Concepción em 1941¹⁹. Outros instalaram-se perto do Fortín Toledo e alguns em Fortín Camacho, depois denominado Lopez de Filippi e hoje Mariscal Estigarribia, base militar do III Corpo do Exército paraguaio. Ali, grupos de *Isoseño*, Guarani, *Ñandeva* e *Nivaklé* viveriam por aproximadamente três décadas, dedicando-se à agricultura, à caça e à criação de galinhas, cabras e vacas, além de trabalhar para os militares na olaria, produção de leite, abate de gado, marcenaria e construção. Depois de alguns anos no Campamento de Matarife, como ficaram conhecidas as redondezas do mato-douro de gado que existia no fortim militar, algumas famílias Guarani, *Nivaklé* e *Ñandeva* mudaram-se para as terras da Missão Santa Teresita, fundada em 1941 também por padres oblatos²⁰. Casamentos entre os Guarani que vivem em San Agustín (Pedro P. Peña), Santa Teresita e Mariscal Estigarribia são muito comuns desde então até o presente.

Na década de 1970 começaram as obras para a construção de uma pista de pouso na base militar de Mariscal Estigarribia e os indígenas que ainda viviam ali foram obrigados a abandonar suas casas e roças. Alguns foram para Santa Teresita, outros para Filadélfia, capital da colônia menonita Fernheim²¹. Todavia, como alguns indígenas incorporaram-se ao exército, especialmente na banda de músicos, ou trabalhavam para os militares, um grupo de famílias ficou morando nas proximidades da

18 | O Colégio Franciscano de Tarija atuou no Chaco boliviano desde o século XVIII, fundando sua primeira missão em 1767. Na segunda metade do século XIX, as missões passaram a ser concebidas pelo governo boliviano como um meio privilegiado de avanço em territórios indígenas e de colonização. (Combès, 2017: 40-41).

19 | Os Guarani que atualmente vivem em Pedro P. Peña, na beira do rio Pilcomayo, distribuem-se em quatro localidades: San Agustín, Maria Auxiliadora, Cristo Rey e Laguna.

20 | Para uma história das missões católicas dos padres oblatos de María Inmaculada no Chaco paraguaio remeto a Fritz (2003).

21 | Filadélfia fica a 450 quilômetros de Asunción e é a capital de Fernheim, uma das principais colônias menonitas do Chaco paraguaio. Sobre a história dos menonitas na região remeto a Stahl (2007) e Ratzlaff (2009). Em Grünberg e Grünberg (1974), por sua vez, encontra-se uma análise crítica sobre a relação entre menonitas e indígenas *chiriguano* (guarani).

entrada da base, no local hoje conhecido como zona urbana de Mariscal Estigarribia.

Assim, se consolidaram quatro núcleos guarani diferenciados: Pedro P. Peña, Santa Teresita, Mariscal Estigarribia e Yvopeyrenda, em Filadelfia²². Em parte tal disposição correspondeu a divisões étnicas (entre Guarani e *Isoseño*), religiosas (entre católicos e não-católicos) e de procedência (entre as diferentes localidades bolivianas), que os levaram a estabelecer diferentes alianças — com os militares, com os menonitas e com a igreja católica, através do Vicariato Apostólico do Pilcomayo.

É consenso na literatura referente aos deslocamentos indígenas da Bolívia para o Paraguai em consequência da Guerra do Chaco²³ que houve, no mínimo, dois grandes grupos e dois trajetos diferentes: um oriundo de Macharetí, na Bolívia, e outro do Isoso. A Macharetí boliviana, geograficamente, encontra-se no coração do território histórico dos *chiriguano*. Já o Isoso é o principal enclave de população *chané* na Bolívia (Combès, 2005). Embora a guerra, os deslocamentos e os novos assentamentos possam tê-los reunido, suas diferenças parecem não ter se diluído totalmente.

Como relata Antônio Pintos, que viveu até 1974 na área conhecida como Matarife, no então Fortín Camacho, as casas de sua família, que era *isoseña*, ocupavam uma área diferente da área das casas dos Guarani que acabaram se mudando para Santa Teresita. Alguns dos atuais moradores de Santa Teresita com quem conversei confirmam este fato. Quando perguntei a Antônio Pintos a razão por que sua família não se instalou em Santa Teresita quando foi obrigada a abandonar suas casas e roças na área militar, ele explicou:

“Dicen que por ahí hay una diferencia, o sea, la mayoría de los de Teresita no son de Isoso. Son de otra comunidad de Bolivia donde vivían anteriormente. Por eso es que hay esa diferencia. [...] Según mi abuelo y mi papá, mi padrastro también, que ellos son del occidente de Bolivia. O sea, ellos son guaraní occidental o algo así, porque vinieron del occidente. No sé de qué parte. Seguramente de Macharetí o de otro lugar. Y nosotros somos de Isoso. Hay una pequeña diferencia entre nosotros: nuestras costumbres, el idioma mismo, no coinciden así, con los de Teresita. Una pequeña diferencia...” (Antônio Pintos, Mariscal Estigarribia, novembro de 2018)²⁴.

A diferença entre uns e outros é reconhecida, embora diversamente valorizada. Por um lado se ouve, como no depoimento acima, tratar-se de uma diferença pequena, restrita ao modo de falar e a alguns costumes. Já outros confessam ter escutado seus parentes guarani de Santa Teresita se referirem às famílias de Mariscal Estigarribia como “*tapii*”²⁵. Seja como for, a diferença existe e tanto o processo de autorreconhecimento enquanto comunidade indígena quanto o de acesso à posse legal das terras onde moram foram diferenciados num e noutro caso.

Nos anos 2000, o núcleo de famílias que se reconhece como descendente de *Isoseño* foi registrado no INDI²⁶ como “Comunidad Indígena Guarayo de Mariscal Estigarribia” e, no documento em que a *municipalidad* (prefeitura) e o programa de

22 | Existe bastante literatura sobre o surgimento da missão Santa Teresita: Grünberg e Grünberg (1974); Siffredi e Santini (1993); Toro (2000); Fritz (2003); Zindler (2006). Kathleen Lowrey (2011), por sua vez, refere fundamentalmente a comunidade guarani que existe em Filadelfia. Já Paola Canova (2019) trata da história recente dos Guarani da região, analisando as especificidades da comunidade Guarani Urbano de Mariscal Estigarribia.

23 | Sobre os indígenas na Guerra do Chaco ver os artigos reunidos no livro *Mala guerra*, organizado por Nicolas Richard (2008). Grünberg e Grünberg (1974:14) referem dois movimentos diferentes da Bolívia até o Paraguai, um protagonizado fundamentalmente pelos Guarani da área de Macharetí, o outro por *Isoseños* não-cristãos. Por sua vez, Fritz (2003) apresenta relatos que mostram uma variedade de trajetos diferentes para os deslocamentos desde Isoso e desde a área de Macharetí (Bolívia) ao atual Chaco boreal paraguaio em consequência da guerra do Chaco.

24 | Remeto ao vídeo etnográfico “Antonio Pintos, historia familiar” (Domínguez, 2018a) para um registro audiovisual dessa narrativa. Por sua vez, o vídeo “El lugar de nuestros abuelos” (Domínguez, 2018b) registra uma descrição da disposição das casas e roças dos *Isoseño* e Guarani no local que foram forçados a abandonar após a construção da pista de pouso da base militar.

25 | O termo *tapii* é geralmente traduzido como “servo” ou “escravo”; era utilizado antigamente pelos *ava* para se referir aos *chané*. Ele tem, evidentemente, uma conotação depreciativa. Veja Combès e Villar (2007).

26 | Instituto Paraguayo do Indígena – Registro Nacional de Comunidades Indígenas.

moradias de *Senavitat* oficializam a posse dos terrenos, foi registrado como “Pueblo Guarani de Mariscal Estigarribia”. Diferente do que ocorre em Santa Teresita — onde a terra é posse coletiva da comunidade e onde, além dos lotes em que se localizam as casas, existem terras disponíveis para a agricultura, criação de animais e caça — na zona urbana de Mariscal Estigarribia cada família tem posse individual do terreno de sua casa, sem direito ao uso de outras terras para agricultura ou criação de animais.

Yvopeyrenda também é uma comunidade formada no meio urbano, próxima dos empreendimentos produtivos em que os Guarani trabalham. O que começou como um fluxo temporário de pessoas que se deslocavam para trabalhar com os menonitas de Fernheim resultou na segunda maior comunidade guarani no Chaco paraguaio. As comunidades indígenas que vivem em Filadelfia, capital da colônia Fernheim, também não têm acesso a terras próprias para a agricultura. Segundo Crecencio Cáceres, na década de 1960 os Guarani de Pedro P. Peña se deslocavam para trabalhar temporariamente em Fernheim, do mesmo modo que alguns iam trabalhar na Argentina. Naquela época, os indígenas viviam no galpão da olaria onde alguns trabalhavam. Outros eram empregados pelos menonitas em tarefas agrícolas ou na construção.

Depois de duas décadas nessa situação, os indígenas conseguiram lotes para construir suas casas, distribuídos em bairros que reúnem as diferentes etnias (*Nivaklé*, Guarani, *Ñandeva*, *Ayoreo*, *Enhlet*). Cada comunidade é considerada um “bairro operário” que fornece a mão-de-obra necessária para as atividades produtivas gerenciadas pelos menonitas. Nessas atividades, pessoas de diferentes etnias podem, conforme o caso, trabalhar lado a lado. Isto explica porque os indígenas do Chaco entendem e falam mais de uma língua: muitos Guarani falam *nivaklé*, além de dominar as três ou quatro variantes de língua guarani usadas localmente (o guarani dos *guarayo* — que tem duas variantes se considerada a diferença entre *ava* e *isoseño* —, o guarani *ñandeva* e o guarani paraguaio). Embora o espanhol seja a língua não-indígena mais falada, há Guarani que também entende e/ou fala o alemão dos menonitas, assim como o português devido à maciça presença de brasileiros trabalhando nas fazendas de gado da região.

Crecencio Cáceres, líder de Yvopeyrenda, nasceu em Puerto Casado em 1963, na época em que seu pai, Celso Tarí Cáceres, ali trabalhava. Com seis anos de idade foi morar com uma tia em Fernheim, mas também viveu por algum tempo em Mariscal Estigarribia. Ele lembra da época em que viviam “misturados e amontoados com os *nivaklé* e *enhlet*”. Somente em 2002 os bairros ganharam a formatação atual.

Yvopeyrenda abriga apenas famílias guarani, os *Nivaklé* têm seu próprio bairro a meio quilômetro de distância e os *Enhlet*, a dois quilômetros dali. Esta disposição espacial relaciona-se com o processo de organização política e conquista de direitos que ganhou força com a queda da ditadura de Stroessner: foi a partir de 1989 que os Guarani de Yvopeyrenda estabeleceram sua própria organização comunitária,

adquirindo maior poder de negociação com os menonitas, em cujas terras vivem em regime de “*acomodato*”.

Segundo Crecencio, a partir de então ocorreu também um processo de “recuperação da sua cultura”. A rigor, os Guarani nunca foram convertidos ao cristianismo dos menonitas, pois “já eram católicos”²⁷ antes de trabalhar ou viver com eles. Seja como for, nunca deixaram de celebrar o *arete guasu*, embora durante muitos anos se tratasse de uma festividade menor. Quando fala em “recuperação da sua cultura”, Crecencio alude, dentre outras coisas, à conquista da educação escolar bilíngue e à criação de suas próprias escolas nas comunidades, com professores ou professoras indígenas. Mas alude também ao fato de que o principal ritual dos Guarani “saiu da clandestinidade” e deixou de sofrer a censura de que foi alvo durante décadas por parte dos menonitas. Nesse processo ganhou dimensões muito maiores, além de se tornar o meio mais legítimo para “mostrar a sua cultura” tanto aos outros indígenas quanto aos não-indígenas que vivem nesta parte do Chaco.

Na década de 1980, os Guarani de Filadelfia batizaram sua comunidade com o nome Yvopeyrenda (lugar da alfarroba), onde vivem atualmente 287 famílias²⁸. Por sua vez, em 1983, um grupo de 50 famílias de Yvopeyrenda mudou-se para Laguna Negra, a oeste, onde fundou a nova Macharety. Nos dois casos, os Guarani vivem em frações de terrenos menonitas e em contato próximo com bairros de outras etnias (*Ñandeva*, *Nivaklé*, *Ayoreo*, *Enhlet*). Em todas as comunidades — Santa Teresita, Mariscal Estigarribia, Yvopeyrenda, Macharety e Pedro P. Peña²⁹ — as terras em que vivem os Guarani são multiétnicas, embora cada etnia se concentre em áreas específicas.

Como demonstrado, a guerra e os deslocamentos conduziram os Guarani a um cenário de convívio e proximidade com várias sociedades indígenas chaquenhas. Por sua vez, os Guarani do Chaco boreal paraguaio sempre estiveram em relação estreita com os militares dos fortins estabelecidos ao longo da fronteira entre a Bolívia e o Paraguai. Com eles chegaram também os missionários oblatos, que ali se fixaram, e as freiras que atuaram na região com destacado protagonismo tanto na atenção à saúde indígena quanto na instrução escolar e no ensino de ofícios. Não menos marcante foi, e ainda é, a relação com os menonitas, quer no papel de patrões, quer enquanto evangelizadores cristãos, educadores e responsáveis por diversos projetos de etnodesenvolvimento que buscam promover seu espírito empreendedor entre os indígenas chaquenhos³⁰.

Migrações, diferentes alianças e a formação de novas comunidades reconfiguraram o mapa étnico local. Nesse processo, os Guarani aprenderam a habitar uma nova paisagem ambiental e social. As tensões muitas vezes os levaram a se separar e fundar novas comunidades; alguns mudaram de etnônimo para falar de si mesmos — de *isoseño* para *guarayo* ou de *guarayo* para guarani ocidental ou *ava*. Porém, todas essas mudanças, apesar de profundas, não afetaram a continuidade do conhecimento e das práticas associadas ao *arete guasu* — pelo contrário. Porque se em alguns

27 | No Chaco ocorre uma situação bastante curiosa: quando um indígena diz que é católico, afirma ao mesmo tempo que não é de religião evangélica. Ser católico, para os indígenas do Chaco, é não se submeter às restrições impostas pelas igrejas evangélicas a práticas tradicionais como a cura xamânica, a participação em rituais tradicionais como o *arete guasu*, fumar tabaco, beber álcool etc. No cenário local, “ser católico” é quase sinônimo de viver ao modo indígena.

28 | Conforme informação do líder da comunidade em novembro de 2018.

29 | Existe mais um núcleo *guarayo* ou guarani em Palomita, no departamento de San Pedro. Essa comunidade escapa ao escopo deste trabalho, que teve como campo etnográfico as comunidades guarani do Chaco boreal, localizadas no Departamento de Boquerón, Paraguai.

30 | Remeto à página da ASCIM (*Asociación de Servicios de Cooperación Indígena/Menonita*) (<https://www.ascim.org/index.php/es/>) para maiores informações sobre os valores e missão da organização. Veja também Stahl (1974; 2007).

casos a repetição de topônimos funcionou como um recurso para recriar lugares conhecidos, outra constante reside no fato de que sua festa favorita acompanhou as famílias *chané* e guarani onde quer que elas se estabelecessem.

O LUGAR DO ARETE

Es costumbre de los chiriguano transcurrir entre los meses de mayo a agosto sumergidos en estas fiestas bacanales, recorriendo todos los tenta de su región e inclusive fuera de ella para celebrar esas fiestas que en su idioma llaman arete.

Doroteo Giannecchini, Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano, 1898

O *arete guasu* é uma festa de convite bastante comentada nos escritos dos franciscanos que missionaram na região desde o século XVIII. A festa associa-se à época da colheita do milho com que se prepara a *chicha* (bebida fermentada). Como descreve Walter Sánchez (1998) ao tratar dos *Chiriguano* da Bolívia, antigamente o *arete* era um sistema recíproco de convites e banquetes entre diferentes *mburuvicha* (chefes) que incluíam a comida, o canto, a dança, e onde o elemento principal era a *chicha*. Esses convites intercomunitários concentravam-se nos meses de maio a agosto, entre a colheita do milho e a preparação para o próximo plantio. Ao que tudo indica, o *arete* passou a ser temporalmente associado ao carnaval com a instalação do calendário cristão que acompanhou a ação dos missionários franciscanos no sudeste da Bolívia (Sánchez, 1998). Em 1912, o padre Bernardino de Nino registra uma descrição do *arete*, onde o rito já aparece associado ao carnaval. De Nino advertia que na festa dos *Chiriguano* também participavam *karai* (brancos, não indígenas) da localidade, e que o ambiente acústico da festa caracterizava-se pelo som de uma flauta de taquara acompanhada por vários tambores. Por sua vez, o padre refere as “brincadeiras” — como a luta que acontece entre um touro e uma onça (ou tigre, como ela é chamada localmente) — que ainda hoje são chave no desfecho do drama ritual em todas as localidades em que é realizado.

Com base na literatura disponível e nas observações realizadas em diferentes festas pode-se afirmar que as diversas atualizações do rito — na Bolívia, na Argentina ou no Paraguai — tem o mesmo roteiro geral. Nos três países toca-se o mesmo gênero musical, por mais que cada local e até cada *flautero* possuam estilos e repertórios que os singularizam. Os instrumentos também são os mesmos — uma flauta (*temimbí* ou *pinguyo*) e vários tambores (*angúa* e *angúa guasu*) —, assim como a sequência de temas musicais que pauta a estrutura do rito. A dança é sempre circular, em rodas formadas por homens e mulheres, e o passo é o mesmo, embora existam diferenças na disposição das rodas de dançarinos, na frente ou ao redor dos músicos³¹. Outra constante nas diferentes festas é

31 | O andamento ou tempo da música é o plano que distingue os toques das diferentes comunidades sendo mais lento nas festas do Paraguai e da Bolívia do que na Argentina. Naturalmente, onde o andamento da música é mais rápido, o passo da dança é também mais acelerado, ajustando-se ao tempo dos sons.

a aparição dos *kuchi-kuchi* (porcos) nas fases finais do rito: jovens com o corpo coberto de barro que enlameiam os participantes da festa. Em muitos casos ocorrerá também um combate ritual entre os *aña-aña* (mascarados, almas de mortos) e os touros, e por último o combate entre o touro e a onça, cena cujo desfecho, no Paraguai, é por vezes protagonizado pelo *kereimba* (guerreiro) que, com arco e flecha, sempre acaba vencendo a onça. Os líderes fazem discursos tanto no início quanto no final do rito. Na abertura se agradece aos presentes e deseja-se a todos uma boa festa; no encerramento, geralmente são lembradas e homenageadas as pessoas da comunidade que faleceram naquele ano, se agradece às visitas e se pede que todos possam se reencontrar no próximo ano. O *arete guasu* é invariavelmente uma festa itinerante — o conjunto se desloca para dançar por algumas horas em determinadas casas ou em outros pontos significativos das comunidades — e seu encerramento tem contornos de despedida dos *agüeros*, dos *aña-aña*, da morte e dos mortos, evocados durante a festa através de alguma forma de mascaramento.

Em Santa Teresita³², oficialmente, o *arete guasu* começa na manhã do domingo de carnaval, mas na verdade tem início bem antes. O *atiku* — que é uma espécie de “esquenta” — começa nas primeiras semanas de janeiro. Trata-se, a princípio, de um período de preparação, embora nele, evidentemente, a festa já esteja acontecendo. É nesse período que são feitos os acertos necessários para o bom andamento da festividade, incluindo a definição das casas visitadas durante o *arete guasu*. Os donos das casas entram em contato com as lideranças responsáveis pela organização da festa e fazem o convite. No *arete guasu*, estas casas obrigatoriamente oferecerão *chicha* (bebida fermentada de milho) e comida para os músicos. Em Macharety (Laguna Negra, Paraguai) também se começa a tocar, dançar e beber antes do período do carnaval. Questionados sobre o fato, os moradores explicam que foram os *paí*³³ que definiram que a festa devia começar no domingo de carnaval, depois da missa — eles, no entanto, fazem como antigamente.

Como comentam os moradores de Santa Teresita, quando os padres e freiras ainda viviam ali, o combinado era que os Guaraní fossem à missa no domingo cedo para só depois fazer a festa do carnaval. No sábado à tarde, por tanto, prepara-se a cruz de folhas e flores que encabeçará a procissão do *arete* durante os próximos três dias, formando-se rodas de dançarinos que acompanham o processo ao som da flauta e dos tambores. E na manhã do domingo os *agüeros* (mascarados) aparecem, vindos do mato e carregando a cruz, para acompanhar a procissão que, depois de cruzar diante da igreja católica, prossegue até a primeira casa em que se dançará durante algumas horas. Assim, oficialmente, a festa ajusta-se ao período de três dias entre o domingo e a terça-feira de carnaval, quando o *arete* é encerrado em frente ao cemitério.

32 | Organiza-se a descrição aqui apresentada com base nas observações realizadas no *arete guasu* de Santa Teresita entre 2016 e 2019. Foi nesta comunidade que pude participar e observar a festa de forma mais prolongada e sistemática. Eventualmente, aponto contrastes com as festas de outras comunidades em que participei nesse mesmo período (nas comunidades chané da Argentina desde 2014, em Aguayrenda na Bolívia em 2015, e nas cinco comunidades do Chaco paraguaio entre 2016 e 2019). Em cada uma das comunidades comentadas no artigo a festa apresenta pequenas variações formais, embora o roteiro geral seja o mesmo.

33 | “Paí” é o termo que os Guaraní do oeste paraguaio utilizam para se referir aos padres católicos.

Já em Yvopeyrenda, a procissão começa no domingo de manhã, no cemitério, e é ali que se encerra depois de três dias de baile. Vale mencionar que entre os Guaraní do Chaco boreal paraguaio é comum ouvir-se que o carnaval ou *arete guasu*, bem como os mascarados, vêm do *matyvirocho*, expressão que eles traduzem como “lugar longínquo”, onde vivem os mortos. As exegeses apontam para uma dimensão temporal no significado do termo, além da dimensão espacial, pois nesse lugar distante que é a morada dos mortos o tempo é outro, vive-se num *arete* permanente; lá a música não para³⁴. Pode-se perceber a marca católica na determinação da igreja como lugar onde a festa deveria começar e do cemitério como local onde os mortos deveriam ir quando ela termina. No cemitério as pessoas geralmente jogam fora as máscaras ou roupas que usaram durante a festa, se despindo dos objetos associados à morte. Neste ponto observa-se uma variação em relação ao rito das comunidades *chané* da Argentina, onde o *arete* é encerrado (*botado*) num rio ou córrego d’água. Dependendo do volume do córrego as pessoas tomam banho e quebram ou jogam fora objetos usados durante o *arete guasu*, explicando que as águas levam embora doenças e outros males que os mortos – ou a presença da morte durante a festa – carregam consigo. Isso ocorre tanto na comunidade *chané* do rio Itiyuro, que não foi missão no passado, quanto na de Tuyunti, missão católica sob responsabilidade de padres franciscanos entre as décadas de 40 e 90 do século XX. Nessas localidades o encerramento da festa ocorre numa espécie de rodizio ao longo de sucessivos domingos de fevereiro e março, permitindo, deste modo, que as pessoas de cada comunidade — Tuyunti, Iquira, Capiazuti e Campo Durán — possam participar das festas das outras onde geralmente tem parentes. Do mesmo modo que na descrição que Giannecchini faz dos *Chiriguano*, entre os Guaraní do oeste do Paraguai e entre os *Chané* da Argentina também é comum passar as semanas do *arete* recorrendo os *tenta* (povoados) da região.

Em Santa Teresita, porém, a igreja católica fomentou a celebração por entender que era da alta estima dos guaraní. Como menciona o padre Miguel Fritz (1995:



Figuras 1 e 2
Cruz de folhas e flores.
Agüeros carregando a cruz. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2019. Fotos da autora.

34 | Entre os *Chané* da Argentina ouvi falar do *ivoka*, evocando noção semelhante. Para uma análise dos contornos semânticos do termo *ivoka*, tal como utilizado pelos *Chané* da Argentina, remeto a Villar e Bossert (2014). Por sua vez, Sánchez (1998:224-225) retoma as palavras de Giannecchini, Romano e Cattunar (1916), que escreveram sobre os *Chiriguano* da Bolívia, mostrando que eles utilizam o termo *ivoka* para referir o lugar dos mortos. No mesmo trabalho, apresenta um depoimento recolhido em San Jorge de Ipaty (Bolívia) em 1996, onde seu interlocutor usa o termo *Matimoroso* para referir o lugar de onde vêm os avós, os mascarados (ibidem, 1998: 235). Tudo indica que os dois termos — *ivoka* e *matyvirocho* — têm significados semelhantes.

56), tanto para os sacerdotes oblatos quanto para as freiras responsáveis pela missão, a continuidade do ritual poderia trazer a tão esperada “unidade” — e sua respectiva “identidade” — à comunidade. Com ou sem unidade, a verdade é que o *arete* não só continua como se multiplica.

A bem da verdade, a permissão da igreja para realizar o *arete guasu* em Santa Teresita só aconteceu a partir dos anos 1980, quando reorientações teológicas acarretaram mudanças na atitude dos padres que missionavam na região³⁵. O que se sabe é que nos períodos em que o contexto à realização da festa era hostil nas localidades onde moravam, os Guarani deslocavam-se para outras comunidades no tempo do *arete guasu*. Como relata Antônio Pintos, quando eles ainda viviam no Campamento havia um grande pátio, com uma alfarroba, onde se dançava ao som de flautas e tambores. Quando se instalaram na área urbana — onde não podiam realizar seu *arete* — passaram a frequentar o *arete* em Muñeca, um núcleo de casas “mais retirado”, a aproximadamente 13 quilômetros de Mariscal Estigarribia e a 10 quilômetros de Santa Teresita. Os moradores de Teresita também recordam que frequentavam o *arete* de Muñeca quando na missão Santa Teresita ainda era proibido o ritual.

Acompanhando o processo de conquista de direitos das últimas três décadas, os Guarani viram sua festa crescer e se multiplicar. Atualmente celebra-se o *arete guasu* tanto em Santa Teresita quanto em Pedro P. Peña, em Yvopeyrenda, em Macharety e na área urbana de Mariscal Estigarribia. Todavia, em muitos casos as famílias deslocam-se para celebrar o *arete* numa comunidade diferente daquela em que residem, reencontrando parentes que lá vivem.

A multiplicação de comunidades, de festas e, com elas, do prestígio decorrente de organizar o *arete* ou de atuar como anfitrião da festividade na própria casa por algumas horas, parece relacionar-se a uma espécie de dispersão do poder político — o qual é sempre dividido entre várias lideranças e famílias das comunidades. Esse é um traço característico do *arete* se consultarmos a literatura antropológica sobre essa parte do Chaco. Em seu trabalho de 1968, Branislava Susnik também interpretava o *arete* em relação à luta pelo prestígio cacical e grupal obtido pela prática do convite. Tais disputas, evidentemente, podem conduzir a fissões que repercutem no próprio *arete*. Mas isso, longe de evidenciar uma tendência disruptiva, traduz a continuidade de antigas lógicas sociais que o *arete* ajuda a perpetuar.

No estudo que realizaram nos anos 1970, os Grünberg foram sensíveis a tal fato. Eles descrevem em detalhes a dinâmica dos processos de decisão entre os Guarani ocidentais do Chaco paraguaio para mostrar que, na ausência de unanimidade quanto a uma decisão, é comum que sobrevenham fissões sem que isto implique uma dissolução dessas sociedades ou da sua cultura. (Grünberg e Grünberg, 1974:100-101). De fato, os deslocamentos, as constantes tensões e as sucessivas fissões das comunidades não parecem ameaçar o *arete*. Ao invés disso, a impressão é de que ele se reproduz e se perpetua graças à fragmentação: cada comunidade que

35 | Veja Stahl (2007: 187-190) para uma descrição das mudanças advindas com a “Nueva Pastoral Indígena” no trabalho missionário dos padres oblatos entre os indígenas chaquenos a partir da década de 1980. Miguel Fritz, descrevendo a história das missões católicas na região, menciona a resistência dos padres que consideravam o *arete* uma festa do mal: “Hubo intentos de los primeros misioneros de impedir que los niños del internado participasen de la fiesta ‘dañina’. Resultando eso imposible se les llevó de paseo en un camión” (Fritz, 1995: 56).

se subdivide dá origem a duas festas. As pessoas insistem em celebrar o *arete guasu* em cada comunidade fundada após uma fissão, no seu novo lugar.

A duplicação do ritual, aliás, pode acontecer numa mesma comunidade, não sendo necessariamente consequência de uma fissão espacial. Na medida em que as comunidades crescem, as divisões internas ou as distâncias podem fazer com que se organize mais de um *arete* na mesma localidade, como em Santa Teresita ou em Macharety. Além do tamanho da comunidade, outro fator que pode contribuir para o fato é a existência de várias famílias preeminentes na mesma localidade. É de tais famílias, consideradas “famílias tradicionais do *arete guasu*”, que provêm os líderes da comunidade. Ser uma família tradicional do *arete* significa, dentre outras coisas, ter em seu núcleo um organizador e/ou sediar ou ter sediado a festividade na própria casa. Os Guarani geralmente se referem a tais famílias com o termo “clan”³⁶. Na festa é possível que os mascarados — os quais vestem as peles de determinados animais — sejam identificados pelos participantes como pertencentes a alguns desses clãs. Quando essas condições se somam às tensões geradas no plano político-espiritual — e aqui essas esferas são indissociáveis — as divisões internas podem fazer com que se realizem duas festas paralelas e simultâneas. Cada *arete guasu* será, nesse caso, organizado por uma família ou grupo de famílias, com visitas apenas às casas dos aliados de cada facção. Embora as pessoas por vezes mostrem receio diante das tensões inerentes à divisão das comunidades, elas não parecem ser uma novidade. Tais tensões preocupam e frequentemente são tema de conversas no período de organização e durante a realização da festa, já que podem causar conflitos. O ideal, repetido nos discursos, é que houvesse uma única festa e uma comunidade unida — e esse ideal provavelmente seja tão repetido porque a realidade é, e sempre foi, outra.

Em 2015, transcorridos alguns anos da formalização da comunidade urbana guarani de Mariscal Estigarribia, algumas famílias decidiram organizar seu próprio *arete guasu*. Como observa Paola Canova (2019), a iniciativa de realizar um *arete* no lugar de residência dos Guarani urbanos deu-se de modo paralelo a outras conquistas sociais “y a modo de extender este reconocimiento en el ámbito cultural” (ibidem, 2019: 132). De fato, formalizar a organização de tais famílias — o que conduziu a seu registro como comunidade indígena junto ao INDI — também redundou na organização do *arete guasu* em Mariscal Estigarribia, lugar da comunidade³⁷. Isso não significa que só agora essas pessoas começaram a celebrar o *arete*; elas sempre o fizeram, visitando os parentes de outras comunidades. Os mais antigos lembram do *arete guasu* na época em que viviam no Campamento, em Matarife. Depois de deixar a área, muitos participavam do *arete* de Muñeca e, mais tarde, do de Santa Teresita. A novidade é que agora, e da mesma maneira que as outras comunidades guarani, eles são anfitriões de um *arete* no seu próprio local e recebem visitas de parentes de outras comunidades.

Ao conversar sobre tal iniciativa com as lideranças da comunidade percebe-se que, longe de traduzir uma separação das outras comunidades guarani da região, organizar

36 | O sentido do termo “clan”, da forma como é usado localmente, parece aludir ao caráter relativamente hierárquico da organização política *chiriguana*. Essas famílias de chefes, chamadas aqui de clãs, evocam as casas aristocráticas identificadas por Combès e Villar ao analisar a organização social *chané* e *chiriguano* (Villar, 2013; Combès e Villar, 2004).

37 | Remeto ao vídeo etnográfico “Comunidad Guarani Urbano de Mariscal Estigarribia” (Domínguez, 2018c) para uma descrição da festa e do histórico da comunidade através dos depoimentos de Ana Flores, Juliana Toro de Flores, Brígida Saldívar e Nydia Morejuan.

a própria festa é um meio para ser como elas. A expressão “nós somos todos uma grande família” – para aludir às relações que existem entre as comunidades de Mariscal Estigarribia, Santa Teresita, Yvopeyrenda, Macharety e Pedro P. Peña — é frequente em suas falas e realça o fato de que, apesar de viver em diferentes localidades, de cada uma celebrar o seu ritual e de eventualmente existirem diferenças entre as lideranças, elas continuam em relação e são parte de algo maior que engloba tais distâncias.

Não se deseja, contudo, passar a impressão de que estamos diante de uma performance instrumental ou de uma versão objetivada de cultura tradicional. Como apontado, o *arete* está relacionado com a distribuição de prestígio entre as diferentes famílias, com o valor implicado no ato de visitar outras comunidades e de receber visitas, e com a possibilidade de renovar o vínculo com os parentes vivos, homenageando também aos mortos. O *arete* opera, entre os Guarani, como uma instância eficaz e esteticamente potente para mostrar aos outros grupos étnicos próximos quem são eles. Organizando e atuando como anfitriões no *arete guasu*, os Guarani reafirmam a posição hierárquica que têm no quadro de relações com os outros indígenas. Muitos *Ñandeva* dos bairros próximos, mas também *Nivaklé*, *Manjui* e paraguaios, se divertem na festa dos Guarani. O *arete*, todavia, sempre acontece no lugar que os identifica; são eles, enquanto anfitriões, que recebem e deixam os outros participarem. Embora todos dançam juntos, os instrumentos musicais são tocados com exclusividade por homens guarani. Excepcionalmente pode acontecer de “deixarem” algum *Ñandeva* tocar caixa no conjunto da percussão, mas a flauta, que é um instrumento solo e conduz musicalmente a sequência do ritual, sempre é tocada por um guarani³⁸.

Talvez por isso — e apesar de uma longa história de deslocamentos que levou os Guarani e *Isoseño* a diferentes pontos do espaço chaquenho, colocando-os nas mais variadas situações interétnicas — o *arete* continue a ser fundamental na maneira como eles criam e recriam seu lugar e seu tempo em diferentes pontos do espaço. Ele é chave, por sua vez, na atualização das relações de parentesco e até na administração do poder e do prestígio entre as famílias — isto é, na política. O *arete* é uma festa itinerante e seu percurso por casas e locais ativa vínculos políticos vitais nas comunidades. A sua potência revela-se também na capacidade de ativar memórias e afetos que costumam uma relação temporal com o passado. Em parte isso é feito através de discursos que lembram e homenageiam a alguns membros da comunidade já falecidos.

Como já estabelecido na literatura sobre o *arete*, o tema do ritual são os mortos e a morte³⁹. Diversas técnicas são utilizadas para elaborar uma estética que evoca essa temática, sendo chaves nesse processo as máscaras rituais. Villar e Bossert (2014) analisam a relação entre máscaras e mortos no *arete* dos *chané* do norte da Argentina, mostrando que, muito mais do que uma relação de incorporação ou de representação, o mascaramento é um modo de evocar a ideia de morte e, com ela, a certeza da

38 | Sobre a centralidade da música na organização do *arete*, veja Domínguez (2016; 2018).

39 | Fritz (1995); Toro (2000); Zindler (2006); Escobar (2012); Villar e Bossert (2014).

finitude da vida. Em que pese as distâncias entre o *arete* dos *chané* do Chaco argentino e o dos Guaraní do oeste do Paraguai, a evocação da morte também é dominante aqui.

No *arete guasu* o mascaramento ritual explora diferentes técnicas e materiais para evocar esteticamente a morte. As máscaras de *samou*⁴⁰, examinadas por Villar e Bossert (2014), são do tipo *aña hãti*. Este tipo de máscara também está presente no *arete* dos Guaraní do oeste do Paraguai, embora em número muito menor do que os *agüeros* feitos com peles de animais, os *apyte puku*, os *güira pepo* ou as máscaras de plástico.

Nas diferentes localidades podem predominar um ou outro tipo de máscara. Essas diferenças formais não espelham diferenças étnicas entre *Isoseño*, Guaraní e *Chané*. Elas parecem responder mais à disponibilidade diferenciada de determinados materiais para a fabricação, aos distintos conhecimentos em torno das técnicas de elaboração de um ou outro tipo de máscara e às preferências dos diferentes grupos de idade que se mascaram.

Gostaria de chamar a atenção para um tipo de máscara comum no *arete guasu* das comunidades guaraní do Paraguai que não aparece nas festas da Bolívia ou da Argentina. Trata-se de máscaras feitas com peles ou pedaços de animais, compondo um corpo híbrido, num arranjo que nunca é igual. Elas são chamadas de *agüeros* e, na maioria dos trabalhos que abordam o *arete*, o termo é entendido como uma variação de *abuelos*, avós. Alguns também os chamam de *aña*, que significa alma, especificamente alma de morto. De fato, quando indagadas sobre o assunto, as pessoas que participam da festa respondem que os *agüeros* são antepassados mortos que vêm do *matyvirocho* a cada ano para festejar com os vivos. Muitos animais, mesmo desfigurados, aparecem no *arete*: porco selvagem, onça, puma, veado, nhandu, cobra, garça branca ou preta, ovelhas, bodes e tatú emprestam ao *agüero* sua pele, cara, patas, garras, dentes e penas. São sempre espécies caçadas ou criadas na região, cujas peles ou pedaços são tratados e cuidadosamente guardados ao longo do ano para o *arete guasu*.

40 | Os *chané* da Argentina se referem à mesma árvore como *yuchán*. O nome científico é *Chorisia insignis*.



Figura 3
Agüero feito com rosto de veado e penas de gavião, e *güira pepo* de madeira de *samou* e penas de garça preta. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2019. Foto da autora.

Ao analisar a forma dessas composições vê-se que a junção de pedaços de diferentes animais é o meio de figuração de um corpo diferente, multiespecífico e, ao mesmo tempo, um híbrido de vida e de morte, que perpassa modos de habitar a paisagem chaquenha. Os *agüeros* são composições realistas (no sentido de que são figurativas e não abstratas) e híbridas que, como outros tipos de quimeras, indicam a transformação⁴¹. Formalmente o que temos é uma combinação específica de animal e humano. Esse corpo híbrido tem também uma condição social, pois quem faz parte da comunidade sabe que esse animal-humano se associa a uma família em particular — e o mesmo acontece com os outros bichos-homens que dançam na arena ritual.

Os *agüeros*, imagens que sugerem a transformação do humano em animal e do animal em humano, fazem a sua parte, creio eu, na evocação da ideia de morte. Observe-se que, na cosmologia destes grupos guarani, a pessoa humana pode, após a morte, transformar-se em animal. Através dos *agüeros* e da forma singular dessas máscaras, a ideia de morte se materializa no ritual. Se como se disse acima, entre os Guarani do Chaco boreal paraguaio é comum ouvir-se que os mascarados vêm do *matyvirocho*, o lugar-tempo distante onde vivem os mortos, pode-se afirmar, também, que através do ritual a cada ano atualiza-se essa possibilidade. Enquanto o ritual for celebrado, independentemente do ponto do espaço em que ocorrer, recria-se a reflexão sobre o lugar da morte e dos mortos entre os vivos.



Figura 4
Agüero feito com rosto de veado e penas de nhandu. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2019. Foto da autora.



Figura 5
Agüero feito com rosto felino, penas de nhandu e garras de gavião. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2017. Foto da autora.



Figura 6
Agüero feito com rosto de tatu, pele de ovelha e de cobra, e penas de nhandu. Santa Teresita, Paraguai. Fevereiro de 2017. Foto da autora.

41 | Severi (2014) e Lagrou (2014).

RITUAIS E LUGAR

Neste ensaio tratou-se da história de um ritual do Chaco boreal paraguaio, descrevendo os deslocamentos que o levaram aos pontos do espaço chaquenho em que hoje ele é realizado. O foco proposto foi o de pensar a performatividade do ritual, indagando o que acontece — social e historicamente — quando o ritual acontece. Entende-se que esta descrição pode contribuir para o conhecimento antropológico e histórico sobre os povos do noroeste do Chaco ao oferecer algumas pistas sobre porque — apesar das imposições e censuras que os Guarani e *Isoseño* tiveram que enfrentar — eles insistem em celebrar sua festa predileta. Argumentou-se que, dentre outros processos, o ritual ativa a elaboração de noções de um lugar onde *hallarse* — “se achar” — recriando antigas formas de sociabilidade ao longo do tempo e do espaço.

A opção teórica por falar de lugar — e não de território ou de identidade — responde à intenção de pensar as comunidades que celebram o *arete guasu* em relação, sem ignorar o fato delas não se configurarem como uma totalidade coesa. “Lugar” é entendido aqui como espaço vivido⁴². Como descrito, o *arete* intensifica a circulação espacial das pessoas das diferentes comunidades, atualizando as relações entre elas. O *arete* também marca as relações que os Guarani estabelecem com seus vizinhos de outras etnias. A estética do *arete*, por sua vez, remete às relações com as diferentes espécies animais que habitam a paisagem chaquenha. Além disso, cria um tempo histórico próprio caracterizado pela temporalidade do ritual. Desta maneira, o *arete* pauta uma forma de habitar o espaço chaquenho e que o transforma num lugar guarani.

Desde a década de 1980, a antropologia tem discutido a noção de *place making* com base em análises de processos que não raro envolvem movimentos e deslocamentos. Deste modo, na reflexão sobre os territórios e a indigeneidade, ampliaram-se as perspectivas para além de visões que privilegiam a permanência arraigada num mesmo ponto do espaço.

Na antropologia brasileira, o debate, que em língua inglesa tratava dos processos de *place making* ou construção de lugar, foi traduzido para tratar de territórios e territorialidades⁴³. Isto permitiu, dentre outras coisas, ampliar o conceito de território indígena que, em versões mais antigas, estava ainda imbricado à ideia de autoctonia. Por sua vez, através do conceito de *territorialidade*, se deu cada vez maior atenção às formas como as sociedades indígenas vivenciaram os processos de imposição territorial. Sob tal viés, este ensaio buscou demonstrar como os deslocamentos impulsionados pela Guerra do Chaco resultaram em territorializações específicas e em condições nas quais pareciam impossíveis quaisquer continuidades culturais.

Mas esses processos revelam também a habilidade dos indígenas para criar seus lugares nos diferentes pontos do espaço em que foram forçados a viver. A opção por pensar em termos de lugar, em vez de territorialidade, responde à intenção de considerar as diferentes camadas da experiência às quais alude a noção de espaço

42 | O conceito de lugar como espaço praticado ou vivido inspira-se em autores como Michel de Certeau (2009) e Tim Ingold (2011). Em que pese as distâncias entre eles, acompanho a proposta, comum em ambos, de examinar processos criativos e diferentes tipos de práticas que transformam o espaço abstrato em lugar praticado, habitado, vivido.

43 | Vieira et. al (2015).

vivido. O lugar que os Guaraní criam através do *arete* não diz respeito apenas ao fato de viver num solo em particular, e sim a aspectos da sua sociabilidade e cosmologia. Os parágrafos precedentes mostraram que viver num lugar onde se celebra o *arete guasu* é também uma forma específica de habitar o tempo e o espaço, de encontrar os outros e a si mesmos — uma forma, enfim, de *hallarse*.

María Eugenia Domínguez é Professora do Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisadora do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT-IBP, CNPq). Este artigo foi finalizado durante um estágio pós-doutoral na Universidade Autônoma de Barcelona (UAB) com apoio de uma bolsa de pós-doutorado no exterior (PDE) do CNPq.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONIFACIO, Valentina. 2017. *Del trabajo ajeno y vacas ariscas. Puerto Casado. Genealogías (1886-2000)*. Asunción del Paraguay, Ceaduc.

BONIFACIO, Valentina, VILLAGRA CARRÓN, Rodrigo. 2016. "Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo." *Revista de Antropología*, São Paulo, vol. 59, n. 3: 90-114.

BOSSERT, Federico. 2008. "Los chané a través del Gran Chaco (Siglo XVI)." *Suplemento Antropológico*, Asunción del Paraguay, vol. XLIII, n. 1: 283-338.

CANOVA, Paola. 2019. "La urbanidad de los guaraní occidentales en el Chaco paraguayo." In: HORBATH, J., GRACIA, M.A., (org.) *Indígenas en las ciudades de las Américas: condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*. Buenos Aires, Conacyt, Ecosur, Clacso-Casa Editorial Miño y Davila, pp. 117-136.

CAPDEVILA, Luc. 2010. "La guerra del Chaco tierra adentro. Desarticulando la representación de un conflicto internacional." In: Capdevila, Luc (et. al). *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Cochabamba, Instituto de Misionología, pp. 11-32.

CAPDEVILA, Luc, COMBÈS, Isabelle, RICHARD, Nicolás. 2008. "Los indígenas en la guerra del Chaco. Historia de una ausencia y antropología de un olvido." In: RICHARD, Nicolás (org.) 2008. *Mala guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción del Paraguay, Museo del Barro, Servilibro-Colibris, pp. 13-65.

CERTEAU, Michel de. 2009. "Práticas de espaço". In: *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes, pp. 157-200.

COMBÈS, Isabelle. 2005. *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*. La Paz, PIEB-IFEA.

_____. 2008. "Los fugitivos escondidos: acerca del enigma tapiete". *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (3): 511-533.

_____. 2017. *¿Quién mató a Creveaux?* Santa Cruz de la Sierra, Heterodoxia-El País.

COMBÈS, Isabelle e VILLAR, Diego. 2004. "Aristocracias chané. Casas en el Chaco argentino y boliviano". *Journal de la Société des Américanistes*, 90(2): 63-102.

_____. 2007. "Os mestiços mais puros: Representações chiriguano e chané da mestiçagem". *Mana*, 13(1): 41-62.

DIRECCION GENERAL DE ENCUESTAS, ESTADÍSTICAS Y CENSOS. 2012. *Tercer censo nacional de población y viviendas para pueblos indígenas. Pueblos indígenas en el Paraguay*. Asunción del Paraguay, DGEEC.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia. 2016. "Western Chaco Flutes and Flute Players Revisited." In: Enrique Cámara Landa, Leonardo D'Amico, Matías Isolabella, Yoshitaka Terada. (org.). *Ethnomusicology and Audiovisual Communication*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 115-131.

_____. 2018. "Sons, ritual e história indígena no oeste do Chaco." *Ilha Revista de Antropologia*, v. 20, 45-66.

ESCOBAR, Ticio. 2012. *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Asunción del Paraguay, Servilibro.

FRITZ, Miguel. 1995. "El carnaval guaraní". *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. XXX, n. 1-2: 45-62.

_____. 2003. "Y así empezó nuestra comunidad: historia de las comunidades del Vicariato Apostólico del Pilcomayo." *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. XXXVIII, n. 2: 205-290.

GIANNECCHINI, Doroteo. [1898] 1996. *Historia natural, etnografía, geografía, lingüística del Chaco boliviano*. Tarija, FIS-Centro Eclesial de Documentación.

GIANNECCHINI, Doroteo, ROMANO, Santiago, CATTUNAR, Herman. 1916. "Diccionario español-chiriguano y chiriguano-español compilado teniendo a la vista diversos manuscritos de misioneros antiguos del Apostólico Colegio de Santa María de los Ángeles de Tarija y particularmente del diccionario chiriguano etimológico del R.P. Doroteo Giannecchini." Tarija, Tipografía Antoniana.

GONZÁLEZ, Gustavo. 2000. "Entre los chané-guaraníes de Pikuiva, Irendague y Ñambirenda". *Revista de la Asociación Científica del Paraguay*. Asunción del Paraguay, ano V, n. 8-9:54-64.

GRÜNBERG, Georg e Friedl. 1974. "Los chiriguano (guaraní occidentales) del Chaco central paraguayo". *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. IX, n. 1-2: 7-110.

HIRSCH, Silvia. 2019. "Narrativas visuales de los tapietes: arte mural en una comunidad indígena del norte argentino". *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 7 (2), 45-62.

INGOLD, Tim. 2011. "A Storied World. Against Space: Place, Movement, Knowledge". In: *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York, Routledge, pp. 141-155.

LAGROU, Els. 2014. "Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas?" In: SEVERI, C. LAGROU, E. (orgs.) *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro, 7 Letras, pp. 67-110.

LOWREY, Kathleen. 2011. "Ethics, Politics, and Host Space: A Comparative Case Study from the South American Chaco". *Comparative Studies in Society and History*, 2011; 53(4): 882–913.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. 1999. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*, 2ª. ed., Florianópolis, Editora da UFSC.

NORDENSKIÖLD, Erland. [1912] 2002. *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*. La Paz, APCOB.

RICHARD, Nicolás (org.). 2008. *Mala guerra: Los indígenas en la Guerra del Chaco (1932-1935)*. Asunción del Paraguay, Museo del Barro, Servilibro-Colibris.

SAIGNES, Thierry. 2007. *Historia del pueblo chiriguano*. La Paz, IFEA-Embajada de Francia.

SÁNCHEZ, Wálter. 1998. "La plaza tomada. Proceso histórico y etnogénesis musical entre los chiriguanos de Bolivia". *Latin American Music Review*, Austin, v. 19, 2: 218-243.

SEVERI, Carlo. 2014. "O espaço quimérico. Percepção e projeção nos atos do olhar." In: SEVERI, C. LAGROU, E. (orgs.) *Quimeras em diálogo. Grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro, 7 Letras. pp. 25-66.

SIFFREDI, Alejandra, SANTINI, Susana. 1993. "Movimiento, relocalización y experiencia: Una aproximación a la historia oral de los nivaklé septentrionales en los últimos sesenta años". *Memoria Americana*, Buenos Aires, n. 2: 63-85.

STAHL, Wilmar. 2007. *Culturas en interacción. Una antropología vivida en el Chaco paraguayo*. Asunción del Paraguay, Editorial El Lector.

_____. 1974. "Cinco establecimientos agrícolas indígenas en el Chaco Central". *Suplemento Antropológico*. Asunción del Paraguay, vol. IX, n. 1-2: 111-151.

SUSNIK, Branislava. 1968. *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*. Asunción del Paraguay, Museo Etnográfico Andrés Barbero.

TORO, Juana Gladys Lescano. 2000. "Contexto social y religioso del ritual arete guasu en la convivencia comunitaria de los Guaraníes del Chaco Central". Asunción del Paraguay, tese (Ingeniería en Ecología Humana), Universidad Nacional del Paraguay.

VIEIRA, José G., AMOROSO, Marta VIEGAS, Susana de Matos. 2015. "Apresentação ao dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)". *Revista de Antropologia*, v. 58, n. 1: 9-29.

VILLAR, Diego. 2013. "Modelos de liderazgo amerindio: una crítica etnológica". In: SENDÓN, P. F.; VILLAR, D. (org.). *Al pie de los Andes: estudios de etnología, arqueología e historia*. Cochabamba, Itinerarios Editorial, pp. 11-31.

VILLAR, Diego, BOSSERT, Federico. 2014. "Máscaras y muertos entre los chané". *Separata. Centro Argentino de Investigaciones del Arte Argentino y Latinoamericano*. Año 14, nº 19, pp. 12-33.

ZINDLER, Ilona. 2006. *Máscaras y Espíritus*. Asunción del Paraguay, Ceaduc.

Documentários etnográficos

DOMÍNGUEZ, Maria Eugenia. 2019. "Pascual Toro, flautero." *Revista Visagem*. UFPA. https://grupovisagem.org/revista/edicao_v5_n1/videos1.html
_____. 2018a. "Antonio Pintos, historia familiar". Disponível em <https://youtu.be/TK3Dft5myzI>

_____. 2018b. "El lugar de nuestros abuelos". Disponível em <https://youtu.be/c95nmBuClRo>
_____. 2018c. "Comunidad Guaraní Urbano de Mariscal Estigarribia". Disponível em <https://youtu.be/kSdmNoZR9TM>

Recebido em 24 de abril de 2019. Aceito em 24 de abril de 2020.