



ÑAEÚ PETYNGUÁ – QUE TRECO É ESSE?

Marlon Borges Pestana*

Luiz Henrique de Carvalho da Silva **

Resumo: O presente artigo tem como objetivo estudar o objeto ritualístico ñaeú petynguá, o tradicional e sagrado cachimbo de barro, usado e produzido pelos índios da aldeia Mbyá-Guarani localizada em Domingos Petrolina/RS (FEPAGRO). De acordo com Daniel Miller no seu livro *Treco, Troços e Coisas* (2013), a cultura material passa pelo processo de criação do sujeito no objeto e do objeto no sujeito, o qual o autor chama de objetificação. Este artigo tem como objetivo mostrar como as coisas e as pessoas interagem, como relações são construídas até o ponto de se confundirem como uma coisa só, como no exemplo desse artigo, será possível perceber como o petynguá estabelece autoafirmação, relações de poder e resistência. Portanto, este trabalho busca compreender o petynguá além da sua faceta funcional e ritualística, mas em como um grupo utiliza este artefato como forma de resistência em uma recente ocupação indígena na luta pela demarcação. Esse grupo indígena está resgatando essa técnica tão antiga de confecção e está divulgando entre os juruás esse símbolo sagrado. Sendo assim, é de suma importância realizar um estudo acerca dessa nova forma de produção, pois este objeto “não é uma coisa neutra, mas uma entidade culturalmente construída doada com significados culturalmente específicos, classificados e reclassificados em categorias culturalmente construídas.

Palavras-chave: Mbyá-Guarani; petynguá; objetificação; resistência

Abstract: The present article aims to study the ritualistic object ñaeú petynguá, the traditional and sacred clay pipe, used and produced by the Indians of the Mbyá-Guarani village located in Domingos Petrolina / RS (FEPAGRO). According to Daniel Miller in his book *Treks, Pieces and Things* (2013), material culture goes through the process of creating the subject in the object and the object in the subject, which the author calls objectification. This article aims to show how things and people interact, how relationships are built to the point of being confused as a single thing, as in the example of this article, it will be possible to see how petynguá establishes self-affirmation, relations of power and resistance. Therefore, this work seeks to understand petynguá beyond its functional and ritualistic facet, but in how a group uses this artifact as a form of resistance in a recent indigenous occupation in the

*Universidade Federal do Rio Grande – FURG
São Lourenço do Sul, RS, Brasil.

Doutor em História das Populações Indígenas –
UNISINOS.

São Leopoldo, RS, Brasil.

E-mail: mbpestanda@furg.br

**Universidade Federal do Rio Grande – FURG.
Rio Grande, RS, Brasil

Bacharel em Arqueologia pela Universidade
Federal do Rio Grande - FURG

E-mail: minhoco7272@gmail.com

DOI: 10.19177/memorare.v5e3201815-25





struggle for demarcation. This indigenous group is rescuing this old technique of making and is disseminating among the juruás this sacred symbol. Thus, it is of the utmost importance to undertake a study of this new form of production, for this object "is not a neutral thing, but a culturally constructed entity donated with culturally specific meanings, classified and reclassified into culturally constructed categories.

Keywords: *Gastronomia. Pranzo. colonizzazione di Criciúma.*

1. Introdução

Ao tornar público este artigo, os autores pretendem abrir mão da sua voz tecnicista para permitir o protagonismo do discurso da comunidade tradicional alvo do estudo. Fator este complexo, pois não se trata de nenhum enquadramento teórico específico, mas de uma demanda política e socioambiental declarada. Para isso, buscou-se outras formas de perceber o outro dentro da perspectiva do “eu” e do “nosso”, entendendo o artefato *petynguá* como um bem do coletivo, do direito intelectual da comunidade Guarani, mas também como um forte vestígio etnoarqueológico e, como tal, bem e patrimônio cultural da União.

O artigo se desenvolve em três partes que tratam do significado ético do *petyngué*. A primeira parte apresenta diretamente a sua correlação com a população na aldeia, suas formas de manifestação artística e cultural e sua relação orgânica com o consumo do *petum* (tabaco). A segunda parte irá discutir os significados sociais e simbólicos dos usos do cachimbo, entendendo o mesmo como instrumento de cura ou arma de guerra contra os miasmas (maus sentimentos do branco), aliando a estes significados a confecção doação e venda. Este último processo de doação que foi analisado como importante fator de aliança com as lideranças do mundo globalizado pós-industrial.

E, por fim, o artigo apresenta uma possível interpretação da resignificação do artefato enquanto objeto do presente, portador de ancestralidade sagrada e instrumento de luta e resistência. Apresenta-se assim a sua poderosa ambivalência e agência no mundo pós-moderno observada na doação destes artefatos para as lideranças influentes no panorama atual das mídias sociais e da massificação da cultura através da internet e outros mecanismos de poder do *jurua* (do branco).

2. Teoria da objetificação e o *Ñaeú Petyngué*

Daniel Miller utiliza a palavra treco para qualquer coisa, de acordo com ele “um treco é um e-mail, uma moda, um beijo, uma folha ou uma embalagem de polietileno” (MILLER, 2013, p. 7). Dessa forma, um *petyngué* também pode ser assim considerado, abrindo outras interpretações para cultura ameríndia, conduzindo, assim, um maior entendimento sobre as pessoas e suas coisas. É importante analisar, dentro dessa cultura, como seus símbolos podem, com o tempo, assumir outros significados, outras funções diferentes daquelas para as quais foi construído e pensado.

A Arqueologia comunitária procura trabalhar em cima da cultura material e “compartilha com outras ciências sociais muitas questões e, assim como elas, necessita de uma abordagem interdisciplinar para explicar a complexidade do seu objeto de estudo” (FUNARI, 2003, p. 18). Ao analisar o *ñaeú petyngué* fora de seu contexto ritualístico, percebe-se como ele vem sendo

usado na aldeia em Domingos Petrolina, vemos claramente um desvio de sua função primária, que é de servir como objeto ritualístico em uma cultura socialmente permeável.

Através da interpretação a partir da dialética da cultura material de Miller (2006), foi analisado o processo de produção e o destino de trinta *ñaeú petynguá* produzidos entre dezembro de 2017 a março de 2018. Após a produção, obtiveram-se os seguintes resultados preliminares: um quebrou acidentalmente depois de pronto, um foi dado para o Karai usar na Opy, três foram vendidos aos parentes dentro da aldeia, nove foram oferecidos a *juruás* (homem branco) e três ficaram com o Cacique, restando 13 peças. Ou seja, da produção que levou seis meses entre encontrar a fonte de matéria-prima e confeccionar 30 peças mais da metade foi doada. Diante do expressivo número de *petynguás* ofertados e por ser um objeto sagrado, por muito tempo até escondido dos *juruás*, neste trabalho procurou-se compreender qual o grau de importância para sua cultura o *petynguá* e entender os motivos de sua produção, tendo em vista que apenas alguns poucos exemplares foram vendidos. O econômico, então, talvez esteja em segundo plano, restando-nos investigá-lo para tentar compreender o que este ato significa e pensar no processo de objetificação deste objeto.

3. *Ñaeú Petynguá*: arma ou aliança para o *juruá*?

Primeiramente é necessário avaliar o significado *petynguá*: “*pety*” significando fumo, enquanto “-*gua*” tem o sentido de lugar, de continente, ou seja, *petynguá* é o lugar do fumo. (MARQUES, 2012, p. 98). “O *petynguá* possui uma forma básica, tanto para aquelas feitas em madeira quanto argila” (ASSIS, 2006, p. 204), possui basicamente três partes distintas: a piteira, onde se coloca a haste de bambu, o forninho central, onde vai o tabaco, e o lugar que se segura o cachimbo na parte distal. Quanto à forma mais recorrente de *petynguá* “é aquela composta por uma crista” (ASSIS, 2006, p. 204), podendo haver decorações ou não.

O *petynguá* é o objeto ritualístico sagrado dos guaranis, está entre os mais significativos, “por si só o cachimbo possui capacidades agentivas, e o fato de produzir fumaça que inspira discursos sábios demonstra apenas uma das potencialidades envolvidas nesta agência” (MARQUES, 2012 p. 108).

De acordo com Assis (2006, p. 204), “o *petynguá* se constitui um item fundamental do conjunto dos bens *Mbyá* e, portanto, dificilmente se encontrará uma família sem ele”. Segundo o autor, existe entre os *Mbyá* uma preferência pela discricção, por manter longe dos *juruás* seus objetos de culto, especialmente aqueles utilizados na *opa* (casa de reza), como seria o caso do *Petynguá Neaú*. Portanto, seria pertinente pensar porque a metade dos *petynguás* produzidos foram doados a *juruás*.

4. A aldeia Yy Rembé e o uso do *Petynguá*

A aldeia em questão está localizada em Rio Grande, Rio Grande do Sul, no distrito de Domingos Petroline, distante 30 km do centro, desde julho de 2017. Dois grupos a ocupam, a família Yyrembé, liderados pela liderança da parcialidade permeável (Figura 1), e os Nhaambé, liderados pela parcialidade vizinha, que ainda estão se articulando e se acomodando, com questões ainda indefinidas, inclusive o nome oficial da futura Tekoá, o que eventualmente pode gerar alguma tensão. Sendo assim, todo o trabalho foi feito apenas com os Yyrembé, mas futuramente pretendemos avaliar o impacto dessa produção na outra parcialidade Mbyá, tendo em vista que não produzem cerâmica.

Figura 1: Membros da família Yyrembé.



Fonte: Luiz Henrique de Carvalho da Silva.

Segundo o principal Karai, Sr. Theófilo Santa Cruz, na ausência da *Opy*, a casa de reza, a comunicação com as divindades se faz através do *petyngué*, “fumar no *petyngué*, portanto permite uma mobilidade, abre caminho para uma aproximação de qualquer Mbyá-Guarani com as divindades, sociedades e subjetividades constituintes do cosmos” (MARQUES, 2012 p.109). Todo adulto deve ter um para proteger sua família com a fumaça saída do cachimbo, a *tatachina* “...é usada para sacralização de quase tudo que faz parte do mundo *Mbyá*, pois que tudo precisa ter o princípio vital, aquilo que anima as coisas e as pessoas” (ASSIS 2006, p. 204). Aplica-se a fumaça em crianças, alimentos, coisas, seja em rituais ou no dia a dia, portanto trata-se de algo de extrema importância e significado para ser ofertado.

Este cachimbo tem algumas peculiaridades quanto à confecção, somente aqueles descendentes de Jakaira têm a autorização divina para fazê-lo. Além disso, a distância cada vez maior das fontes de matéria-prima, além de ser um processo penoso que dura até vinte dias, torna-se cada vez mais raro este tipo de cachimbo ser encontrado. É considerado pelos Yyrembé um patrimônio e deve ser guardado pelo Cacique Eduardo Ortiz para as futuras gerações.

A família de Diana, esposa de Eduardo Ortiz, é natural da Argentina e de lá trouxe a técnica do Neaú *Petyngué* para o Estado do Rio Grande do Sul

Figura 2: Modelagem, Diana segurando o *petyngua* e cocção do cachimbo.



Fonte: Luiz Henrique de Carvalho da Silva.

5. Metodologia e histórico da pesquisa

A metodologia utilizada foi acompanhar todo o processo artesanal de confecção do Neaú *Petyngué* e verificar quais os destinos das peças para avaliar qual o interesse do grupo na sua produção e o destino dado a cada uma, ou seja, analisar o *petyngué* além da sua função, “inclusive possibilitando repensar sobre outro prisma as populações indígenas já de algum modo estudadas” (OLIVEIRA, 2006, p. 35).

Após a coleta dos dados, foi realizada uma pesquisa bibliográfica sobre o tema e a escolha da linha de análise. O que conduziu os autores à pesquisa participante através da Arqueologia Comunitária (TULY, 2007; MARSHALL, 2012) e à Educação Patrimonial como mediação cultural em comunidades tradicionais (FLORÊNCIO, 2012). Portanto, o interesse principal da pesquisa foi o de manter viva a percepção e voz da comunidade, incluindo os conflitos, as tensões e as alianças que estão diretamente associadas na distribuição ou não do *Petyngué*.

A pesquisa se manterá em andamento, os resultados apresentados neste artigo são preliminares e carecem de análise de longa duração e de um tempo maior de reação para poder avaliar um possível impacto entre o outro grupo que não o produz. A partir daí tentar entender por que não o produz, se foi devido à perda técnica ancestral ou se por um processo intencional decidiu-se entre o coletivo ocultar o *petyngué* da relação com a sociedade nacional.

6. Resultados preliminares e discussão

Assim, a partir do estudo dos dados já obtidos pode-se constatar uma indicação de mudança de comportamento dos Mbyá-Guarani com relação a seus símbolos. De acordo com Oliveira (2006, p. 43) “é preciso entender que as manifestações simbólicas dos índios atuais estarão marcadas comumente por diferentes tradições culturais”, podendo ser uma adaptação dos costumes tradicionais, interpretado como forma de luta social. Essa mudança de comportamento tem como um dos fatores a própria resistência. Possivelmente o fato de que durante muito tempo o índio foi considerado um subcidadão e diante de tanta discriminação, seus símbolos foram escondidos, e “hoje ora a sociedade englobante é vista de forma positiva,

pois são possíveis relações vantajosas para o grupo, ora é vista negativamente, quando ocorrem situações de conflito que muitas vezes impelem os Mbyá ao afastamento” (ASSIS, 2006 p. 211)

Outra linha de pesquisa pode ser considerada se levarmos em consideração o fato de que coexistindo com o grupo Yyrembé está o grupo Nhaambé, que não produz cerâmica. Portanto, avaliar o impacto nessa comunidade seria pertinente, pois a liderança da outra parcialidade “disse conhecer um artesão Mbyá-Guarani que confecciona cachimbos de barro, o *petynguá ñaeú*. Comentou também que essa matéria-prima não é mais usada entre os Mbyá-Guarani habitante do estado do Rio Grande do Sul, apenas entre os da Argentina” (MARQUES, 2012, p. 113).

Podemos através da análise do perfil das pessoas que o receberam pode-se analisar sobre outra ótica. As pessoas que receberam são influentes em suas áreas de atuação, professores universitários, religiosos, antropólogos, arqueólogo, líder comunitário, fazendeiros. Claramente podemos constatar uma intencionalidade política de afirmação e resistência, uma preocupação em mostrar o que de mais sagrado possuem, mostrando suas habilidades para pessoas que podem proteger sua cultura, que respeitam seus ícones, com isso criam vínculo, fortalecem amizades, além de que “as narrativas místicas permitem compreender a distinção entre objetos direcionados aos rituais e aqueles que não o são (ASSIS, 2006, p. 214).

Pensando na oferta de algo tão poderoso e tão sagrado aos *juruás*, em Assis (2006) encontra-se uma pista de que talvez o *Petynguá Neaú* ainda não esteja consagrado, permitindo assim que os não índios o possuam, pois, segundo o autor, “a sacralização acontece quando o xamã defuma com a fumaça de seu *petynguá*. Neste ritual, bastante simples, mas significativo, o objeto é envolvido com aquilo que é entendido como *tatachina/energia vital*” (ASSIS, 2006, p. 216).

Dessa forma, “observa-se que os objetos rituais são inalienáveis por terem a qualidade de serem sagrados e, portanto, são sempre considerados” (ASSIS, 2006, p. 240), é praticamente uma extensão da pessoa, “o objeto, progressivamente vai sendo incorporado e adquire a energia do seu dono” (MARQUES, 2012, apud ASSIS, 2006, p. 216), são símbolos das pessoas que as usam até o fim da vida, “se morto, no caso, fosse mulher ou homem adulto, seu *petynguá* seria enterrado junto” (PRATES, 2009, p. 35-36).

O *petyngué*, portanto, ao ser oferecido ao *juruá* teria o mesmo poder de proteção e cura, a fumaça aspergida seria a sagrada *tatachina*, ou então qual seria o objetivo de “dar” esse poder aos juruás? Essa é a pergunta que foi feita durante todo o tempo, todavia, segundo Assis (2006), “nem todo *petyngué* produzido se tornará um objeto ritual” (p. 204).

Figura 1: Monumento em homenagem ao *petyngué* localizado na aldeia, processo de confecção à monumentalidade espiritual do *Petyngué*.



Fonte: Luiz Henrique de Carvalho da Silva.

Diante desta afirmação de que o neá *petyngué* ofertado a um *juruá* não seria sagrado, buscou-se na teoria de Miller respostas para este processo de objetificação do artefato sagrado, ela “é uma teoria dialética da cultura, não apenas da cultura capitalista, pois a contradição não é tão somente um traço do capitalismo moderno, nem um aspecto da vida nas cidades. Ela é intrínseca ao próprio processo que descrevemos como cultura” (MILLER, 1987, p. 104).

O *petyngué* faz parte do patrimônio material do povo Guarani, é uma herança compartilhada, não pertenceria a apenas uma família, mas a um conjunto de linhagens que preserva a tradição de todos os fumegantes. Contudo, na aldeia em Domingos Petrolina está ocorrendo um fenômeno de objetificação, tendo em vista que o próprio grupo se resume em um artefato a tal ponto de se reconhecerem nele. Sua força está neste objeto, é algo que os representa como grupo, chegando a construírem um monumento em sua homenagem, um *petyngué* de 200 quilos talhado a mão (Figura 3), para marcar sua presença na ocupação como símbolo da família Yyrembé em Rio Grande.

Leví-Strauss disse que “a idéia central do estruturalismo era de que não deveríamos encarar as entidades isoladamente: uma escrivaninha, uma mesa, uma mesa de jantar, uma mesa

de cozinha. Em vez disso, deveríamos começar da relação existente entre as coisas” (MILLER, 1987, p. 80). Ou seja, tudo depende de um ponto de vista, entender o porquê dos Guarani empreenderem uma exaustiva e dura jornada para fazer *petynguás* apenas para doarem a “amigos” certamente não é a alternativa mais correta, devendo ser interpretado de uma outra maneira.

7. Considerações finais

Uma conclusão prévia seria de que os *petynguás* oferecidos a *juruás* não sacralizados pelo xamã, portanto, são, segundo Miller, trecos, coisas que através do processo de objetificação descrito pelo mesmo autor, sua função principal é desviada, de objeto ritualístico passa a ser um símbolo de resistência frente aos *juruás* e a outros Guarani. Um processo onde o *petynguá* e os Yyrembé se confundem e se fundem em uma coisa só, processo de objetificação. Assim, quando autoridades os levam consigo para casa estão levando também junto todo aquele grupo na esperança de não serem esquecidos como acontece com as antigas técnicas de produção do próprio *neáú petynguá* que poucas pessoas ainda possuem.

Logo, a conclusão sensata a que chega este trabalho, é de que o *petynguá* seria ambas as coisas, ora arma contra os miasmas do *Juruá*, ora importante instrumento de aliança com as lideranças da sociedade nacional e do mundo do homem branco globalizado e pós-industrial (só ganharam *petynguás* lideranças brancas com grande influência de poder nas mídias sociais). Portanto, o objeto em si apresenta um significado poderoso pela sua ambivalência. É um dos únicos artefatos representante da cultura ancestral que ainda tem sua funcionalidade espiritual (*tatachita*) viva entre os aldeões e que representa um forte processo de resistência e luta do povo Guarani.

Referências

ASSIS, Valéria Soares de. **Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani**. 2006. 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2006.



FLORÊNCIO, Sônia Regina Rampim. “Educação Patrimonial: um processo de mediação”. In: TOLENTINO, Átila Bezerra (Org.). **Educação Patrimonial: reflexões e práticas**. João Pessoa: IPHAN-PB, 2012. (Caderno Temático 2).

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Editora Contexto, 2003.

MARQUES, Roberta Pôrto **Um estudo de caso sobre o fumo, o uso dos cachimbos e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS)**. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 97-118, jan./jun. 2012.

MARSHALL, Yvonne. *What is Community Archaeology?* *World Archaeology*, v. 32, n. 2, p. 211-219, 2002.

MILLER, Daniel. **Trecos, troços e coisas. Estudos antropológicos sobre a cultura matéria**. Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2003.

_____, Daniel. **Material Culture and Mass Consumption**. Oxford: B. Blackwell, 1987.
Stuff. Cambridge: Polity, 2010.

TULY, Gemma. *Community Archaeology: General Methods and Standards of Practice*. *Public Archaeology*, v. 6, p. 155-187, 2007.

Submetido em: 24/07/2018. Aprovado em: 26/11/2018.