

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – PPGAS

Amanda Cristina Danaga

Encontros, efeitos e afetos

Discursos de uma liderança Tupi Guarani

São Carlos
2016

Amanda Cristina Danaga

Encontros, efeitos e afetos
Discursos de uma liderança Tupi Guarani

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UFSCar), sob orientação do Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion para obtenção do título de Doutora.

São Carlos
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a defesa de tese de doutorado da candidata **Amanda Cristina Danaga**, realizada em 14/12/2016:

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

Profa. Dra. Clarice Cohn
Universidade Federal de São Carlos

Prof. Dr. Paulo José Brando Santili
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
Universidade Federal de São Paulo

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância do membro Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior (UNICAMP) e, depois das arguições e deliberações realizadas, o participante à distância está de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa da aluna Amanda Cristina Danaga.

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Presidente da Comissão Examinadora
UFSCar

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 14/12/2016.

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Profa. Dra. Clarice Cohn
Prof. Dr. Paulo José Brando Santili
Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo
Prof. Dr. Antonio Roberto Guerreiro Júnior

Homologado na CPG-PPGAS na
_____ª Reunião no dia ____/____/____.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
Coordenador do PPGAS

*Dedico à Madrinha (in memoriam) que anteviu os meus
caminhos antes mesmo que eu os tivesse caminhado*

AGRADECIMENTOS

Muitos encontros foram imprescindíveis para a escrita desta tese. Sinto-me agradecida por todos eles que, de modos distintos, delinearam os caminhos que percorri para chegar até aqui.

Agradeço aos meus familiares que apoiaram incondicionalmente todas as minhas escolhas. À Tereza, minha mãe, pela meiguice e ternura de sempre. Ao meu pai, mesmo espacialmente distante, sempre afetuosamente presente. Aos meus irmãos de perto, Alan e Aline e às minhas irmãs de longe, Alexssandra, Alessandra e Alice. Aos meus sobrinhos, Pedro, Isabelly e Samuel por serem a alegria da minha vida. Às minhas tias Clair e Nilce, às minhas primas Thaís e Lara, à minha avó Neca, ao Zé e à Cátia.

Ao Marcelo, por sua companhia, carinho e dedicação. Por conceder leveza, humor e amor aos meus dias. À Valéria e ao Paulo pelo amparo.

Aos amigos da lendária Descalvado: Bruna, Gabriela, Tatá, Aline Traldi, Aline Nacs, Nádia, César, Felipe, Max, Jean, Beto e Eliana. Um agradecimento à altura do meu grande amigo-irmão Lê, sempre ao meu lado desde a infância.

À querida amiga Juliana Landgraf pela leitura e correção deste trabalho e por sua inspiradora e duradoura amizade. À Bianca Falasco, grande amiga unespiana e araraquarense.

Agradeço ao professor Paulo Santilli e à Maria Inês Ladeira por me apresentarem aos Tupi Guarani e pelas conversas sempre motivadoras. Sou também grata pelas indicações como colaboradora nos Grupos Técnicos que realizaram os estudos das terras indígenas de Piaçaguera e de Renascer. À Camila Mainardi, Isabel de Rose e Maurice Tomioka Nilsson, por compartilharem os momentos de trabalho em campo nos GT's e dividirem outras situações e indagações, todas elas, indispensáveis para esse trabalho.

Aos membros do Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menéndez (CEIMAM) da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara da Universidade Estadual Paulista (FCLAr - UNESP) pelos debates nos eventos Ameríndia, fundamentais para o início da minha pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS – UFSCar), por conceder-me auxílios financeiros para a pesquisa de campo e para participações em congressos. Agradeço ao corpo docente do PPGAS da UFSCar pela qualidade que dedicam na formação de seus alunos.

Ao financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), por me permitir o desenvolvimento e a dedicação integral a essa pesquisa.

Aos amigos da turma do doutorado no PPGAS da UFSCar: Amanda Marqui, Augusto Nascimento, Henrique Junio Felipe, Dayana Zdebsky de Cordova e, em especial, à Thais Mantovanelli, pelos debates e pelas muitas risadas. Agradeço pelas aconchegantes e hilariantes hospedagens que me concedeu em sua casa.

Aos demais amigos e amigas do PPGAS UFSCAR, essenciais e especiais nessa minha trajetória: Clarissa Martins, Jacqueline Ferraz de Lima, Marina Defalque, Raphael Rodrigues e Márcio Oliveira.

Aos encontros do Grupo de Etnologia Indígena que contribuíram com leituras e trocas de textos. Agradeço ao Gabriel Bertolin pela leitura e pelos comentários da tese, além da amizade e das caronas tomadas perigosamente em sua bicicleta. À Marina Novo e à Aline Iubel pelos apontamentos na versão da qualificação. Ao Rodolfo Bento e ao Jan-Arthur Bruno Eckart, meu obrigada.

À Ligia Rodrigues de Almeida, pela motivação e pela paciência em saciar prontamente as minhas dúvidas e aflições durante a redação do texto. Obrigada pela amizade e pelas trocas, não só as que se referem aos ensinamentos que tivemos entre as famílias tupi guarani, mas as cotidianas, nos desabafos do dia a dia. Agradeço à Marília Sene de Lourenço que, mesmo à distância, mantém nossa parceria. Sua leitura da qualificação trouxe preciosas inspirações para essa tese.

Aos amigos e amigas do Observatório Escolar da Educação Escolar Indígena pelos debates e pelo acolhimento generoso: Camila Beltrame, Eduardo Belezinni, Rafaela Soldan, Stéphanie Tselouiko, Eri Manchineri, Custódio Baniwa, Tamires Cristina dos Santos e Ana Elisa Santiago. À Ana, gratidão pelas observações na leitura da versão final da tese.

Agradeço aos membros do NAIP - Núcleo de Antropologia da Imagem e Performance (UNESP/FCLAR – Araraquara) e ao professor Edgar Teodoro da Cunha pelos debates realizados.

Aos professores Felipe Vander Velden e professora Clarice Cohn por suas valiosas contribuições e direcionamentos no meu exame de qualificação.

Aos professores Paulo Santilli, Clarice Cohn, Valéria Macedo e Beatriz Perrone-Moisés, por aceitarem o convite para compor a banca de avaliação. Aos professores

Geraldo Andrello, Felipe Vander Velden, Antonio Guerreiro Junior e Adriana Testa por consentirem com a posição de suplentes para a banca.

Ao meu orientador Edmundo Peggion, a quem agradeço não somente pela atenção dedicada carinhosamente com a orientação desta pesquisa, mas pela amizade que construímos durante toda essa caminhada. Seus conselhos e ensinamentos são parte deste texto e de minha trajetória. Obrigada pela autonomia concedida e pelo discernimento diante das minhas escolhas. Sempre lhe serei grata.

E por fim, com imensa alegria, agradeço aos amigos tupi guarani e guarani mbya da Ywyty Guaçu. Pela cordialidade e afeição com a qual me acolheram. Os ensinamentos e as palavras de cada um com os quais convivi jamais serão esquecidos. À Nifa, por me instalar em sua casa durante a pesquisa de campo e pelo tratamento bondoso que me dedicou. Kiki, Camila, Fabiana, Titico, Donizete, Queila, Thiago, Bianca, Matheus, Débora, Marcos, Regiane, Fabiano, Laís, Tdju, Rosenilda, Maria, Mariana, Karaí, Débora, Jaxuka, Tereza, Marisa, obrigada a todos e a todas vocês. Guardarei as lembranças de nosso convívio com muito apreço. Às crianças, pelo bem que me fizeram durante as estadias na aldeia e por serem luz e encanto para o mundo. O aprendizado que adquiri com elas é imensurável. Ao cacique Antonio da Silva Awá, primeiro, por ser quem é, depois, por me ajudar a ser quem sou. O encontro com Awá não mudou somente a trajetória de uma pesquisa, mas foi potência para outros afetos. Agradeço às suas palavras e às suas ações, ao seu bonito desejo em fazer desta terra um lugar habitável e belo, não somente aos seus filhos e netos, mas para todos que forem capazes de aprender o que os ameríndios têm a nos ensinar.

“O mais profundo é a pele. ”

(Paul Valéry)

RESUMO

O cenário do movimento indígena no Brasil observa a proeminência de lideranças indígenas que narram memórias através da primeira pessoa do singular, muitas vezes, com a intenção de falar em nome de seus grupos. Esses discursos se tornam importantes para compreender, para além do movimento indígena, os regimes de subjetivação ameríndios, o surgimento dos sujeitos autobiográficos dentro da etnologia indígena e suas implicações na escrita do texto etnográfico. Uma vez que é a partir desses discursos que as noções de política e poética surgem para o antropólogo como partes de um texto etnográfico. Partindo dessa discussão, este trabalho realiza uma abordagem das memórias e narrativas de uma liderança tupi guarani que vive na aldeia Ywytu Guaçu (Renacer) localizada no município de Ubatuba/SP, o cacique Antonio da Silva Awá. Trata-se de uma etnografia que tem seu foco nos efeitos do encontro com esta liderança, efeitos esses expressos por meios de discursos, falas e aconselhamentos cotidianos. Estes discursos abrem possibilidades para outras reflexões, tais como, o uso de uma autodenominação que se vale da categoria *mistura* como atributo de singularidade de um povo, as relações com diversos outros tipos de gente, o empenho nas ações e negociações que buscam compatibilizar interesses entre mundos distintos, os modos ameríndios de fazer política e o destaque dos representantes indígenas como lideranças de prestígio e reconhecimento em seus grupos. Isso tudo, associado à ideia de produção e formação de pessoas tupi guarani e o aprendizado dos *antigos*.

Palavras-chave: Tupi Guarani. Liderança. Políticas. Memórias e discursos.

ABSTRACT

The context of the indigenous movement in Brazil, observe the proeminence of indigenous leaders who come to narrate the memories told in the first-person singular, in an attempt to speak on behalf of their groups. These speeches become important to understand, beyond the indigenous movement, the subjectivity Amerindians schemes, the emergence of autobiographical subject within the ethnology and its implications in writing the ethnographic text. Once, as from his speeches, that policy and poetic notions they emerge for the anthropologist as part of an ethnographic text. From this discussion, this research performs an approach of memories and narratives of a tupi guarani leadership that lives in the village Ywytu Guaçu (Renascer) in the city of Ubatuba / SP, the leader Antonio da Silva Awa. It is an ethnography that focuses on the effects of the meeting such leadership, these effects expressed through statements, speeches and quotidian advice. These speeches open up possibilities for other reflections such as the use of a specific self-designation that make use of category *mixture* as singularity attribute of a people, the relationships with several other "types of people," the commitment to actions and negotiations seeking to reconcile interests between distinct worlds, amerindians ways politics gets done and the highlight of indigenous representatives as prestigious leadership and recognition in their groups. That everything associated with the idea of production and formation of subjects tupi guarani and the learning from *ancients*.

Keywords: Tupi Guarani. Leadership. Politics. Memories and speeches.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
NOTAS SOBRE A ESCRITA	13
1 PERCURSOS	15
1.1 Desvios e caminhos da pesquisa	15
1.2 Sobre os “eus” antropológicos	30
2 AJUSTANDO O FOCO	37
2.1 O Encontro	37
2.2 A Liderança.....	49
2.3 O Cenário	60
3 POLÍTICA COMO SUBSTANTIVO	73
3.1 Política como <i>luta</i>	73
3.2 Política como <i>organização</i>	86
3.3 Ambientes de política	96
4 POLÍTICA COMO VERBO	114
4.1 As Reuniões	114
4.2 Falas que agem.....	128
4.3 Política e poética.....	141
5 ENUNCIADOS QUE FAZEM DIFERENÇAS	151
5.1 A aldeia do Bananal: lugar de união e não de unidade	151
5.2 Diferenças que diferem	164
5.3 Diálogos Coextensivos: Tupi e Mbya.....	175
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS	192
ANEXO A - Entrevista - Catarina Delfina dos Santos	204
ANEXO B - Localidades no estado de São Paulo onde residem famílias tupi guarani	205
ANEXO C - Reportagem - formação da aldeia e cenário ocupado	206
ANEXO D - Proposta de delimitação	207
ANEXO E – Reportagens: formação da aldeia.....	208
ANEXO F – Croqui, tabela de moradores e genealogia.....	210
ANEXO G - Notícias - protestos e manifestações.....	213
ANEXO H - Encontro Intercultural Indígena.....	215

ANEXO I - Entrevista com João Gomes	216
ANEXO J - Proibição de casamentos com não-indígenas.....	217
CADERNO DE IMAGENS	218

APRESENTAÇÃO

Esta tese é uma etnografia dos encontros. Das várias modalidades de encontros. De encontros entre diversos mundos e distintos tipos de gente. A tese tem como ponto de partida a Ywyty Guaçu ou Aldeia Renascer, localizada no município de Ubatuba, litoral norte do estado de São Paulo, onde vivem famílias Tupi Guarani e Guarani Mbya. A formação da Ywyty Guaçu resultou do encontro entre essas famílias e a produção do filme “Hans Staden”. Foi trabalhando como figurantes em uma aldeia cenográfica que encontraram uma liderança, a pessoa que daria seguimento no processo de fundação da aldeia. Antonio da Silva Awá, o atual cacique da aldeia, vivia com sua família na região de Ubatuba. Antonio Awá buscava encontrar o lugar sonhado por sua mãe onde fundaria uma aldeia. Encontraram-se todos: o cacique tupi guarani Antonio Awá, os Guarani Mbya, o filme, o lugar, o sonho.

As memórias, narrativas e histórias dessas famílias versam sobre esses e outros encontros. Elas são importantes para a compreensão do modo de vida dessas famílias e das relações que elas constroem e atualizam constantemente.

Na tentativa de preencher uma lacuna nos estudos sobre povos indígenas que vivem no estado de São Paulo, encontrei-me com os Tupi Guarani. O primeiro encontro foi com as famílias que vivem na Terra Indígena (TI) Piaçaguera em Peruíbe, litoral sul de São Paulo. Mais tarde, com as que residem na Ywyty Guaçu, recorte etnográfico dessa pesquisa. Foi a história do filme que chamou minha atenção para a Ywyty Guaçu, por isso decidi conhecê-la melhor. Disso desencadearam desencontros e encontros diversos que foram fundamentais para a escrita desta tese. O primeiro desencontro foi uma interdição do cacique diante de meu anseio em conhecer a aldeia. Em seguida, veio a possibilidade de ingressar na Ywyty Guaçu através de um trabalho como colaboradora nos estudos de fundamentação antropológica da área. Foi assim que me encontrei com Antonio Awá. O encontro com essa liderança e os encontros que dela desencadeiam são o cerne desse texto. A seguir, buscarei esclarecer meus argumentos através de uma apresentação geral dos capítulos que compõem a tese.

No primeiro capítulo, apresento os percursos que me conduziram até a temática pesquisada e ao recorte etnográfico do texto. As trajetórias da pesquisa e da pesquisadora são importantes para compreender os rumos tomados pela tese. Entender minha trajetória de pesquisa como revelante me permitiu pensar a subjetividade como algo passível e possível de ser etnografado. Não por acaso, a subjetividade é tema de ampla discussão em toda a história da antropologia. Não apenas a subjetividade do antropólogo como também a de seus

interlocutores. Foi tratando o tema da subjetividade com seriedade que cheguei até Antonio Awá. De um projeto que tinha como objetivo inicial uma etnografia dos Tupi Guarani passei para uma etnografia que trata, basicamente, da trajetória de vida e dos encontros da liderança Antonio da Silva Awá que, como veremos ao longo do texto, é uma figura muito importante para a dinâmica do movimento político entre os Tupi Guarani. É uma liderança que opera enquanto atualizadora e parte de uma paisagem etnográfica específica, a saber: a das aldeias tupi guarani no litoral do estado de São Paulo.

No segundo capítulo, exponho de modo mais detalhado sobre como aconteceu o encontro com essa liderança e como ela foi construída e se constrói cotidianamente na Ywyty Guaçu. Esclareço os pormenores sobre a trajetória que fez de Awá uma liderança e sobre o processo que culminou na constituição da aldeia onde ele é o cacique.

Na Ywyty Guaçu, além das famílias tupi guarani, moram famílias guarani mbya e alguns não indígenas. Abordarei as relações entre esses grupos e as relações estabelecidas com os não indígenas, tendo como foco a atuação da liderança em meio a essas relações e aos efeitos e encontros provocados por elas. Os agenciamentos da chefia fornecerão o embasamento desse texto que, para tanto, se apoiará nas narrativas e nos discursos da liderança e sobre a liderança. É nesse capítulo que exponho o processo de formação de aldeia e a maneira como se constitui atualmente.

Em seguida, no terceiro capítulo, proponho um entendimento dos modos tupi guarani de se fazer política. Nesse sentido, *luta* e *organização* surgem como categorias imprescindíveis (porém não as únicas) dos modos específicos de fazer e enunciar política efetuados por Antonio Awá. A *luta* é entendida aqui como um encontro entre o modo de fazer política tupi guarani com o mundo dos não indígenas e a *organização* é uma política que acontece no interior da aldeia, nas reuniões e nos encontros intracomunitários. Apesar das diferenças que são continuamente engendradas na convivência entre os Tupi Guarani e os Guarani Mbya, são da ordem da *organização* e não a *luta* os enunciados a respeito da política que se realiza na aldeia e que permite a convivência de ambos os grupos. Assim, o deslocamento de tais categorias amplia a compreensão e o entendimento sobre o que pensam e que enunciam os Tupi Guarani a respeito dos modos de fazer políticas. Esse deslocamento permite, ainda, compreender como eles estabelecem essas diferentes acepções no espaço onde vivem. Como essas políticas operam em ambientes distintos, como por exemplo, a escola e a *opy* (casa de reza).

A discussão que abordo no quarto capítulo é ainda permeada pelos modos tupi guarani de fazer política, sobretudo, pela maneira como o cacique Antonio Awá conduz essas ações.

Porém, o enfoque agora passa das categorias acionadas nos discursos para os enunciados enquanto ação nas pessoas. Como Awá, através de seus discursos, faz a aldeia andar, produz pessoas e fabrica a si mesmo como liderança? Como suas falas agem nas pessoas é o que busquei escrever. Foi necessário acompanhar as inúmeras reuniões que acontecem na aldeia para demonstrar como Awá conjuga modulações distintas de falas, na tentativa de se fazer presente nas pessoas, de inspirá-las por meio dos conhecimentos que aprendeu com os *antigos*. É através do acesso às memórias do que ele chama de *tempo dos antigos* que Awá aconselha e dá *broncas*. É por intermédio das palavras e discursos que ele procura ensinar aos mais novos, promovendo encontros entre palavras e pessoas.

Esse *tempo dos antigos* sobre o qual Awá se refere é o tempo vivido por ele e por seus *parentes* (mãe, pai, irmãos, tias, tios, primas e primos) na aldeia do Bananal, antiga reserva Indígena constituída nos tempos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O último capítulo dessa tese é a respeito da aldeia do Bananal e do conflito que aconteceu na área e que culminou na formação de outras aldeias tupi guarani pelo litoral. Nessa parte, os encontros entre os Tupi Guarani com outros tipos de gente serão fundamentais para compreender sobre as *misturas* que constituem a pessoa tupi guarani. Os Tupi Guarani se pensam como resultado de alianças e casamentos ocorridos entre os Tupi da costa, os Guarani Nhandeva e os Guarani Mbya, por isso se autodenominam Tupi Guarani, dando ênfase à *mistura* provocada pelo encontro entre todos esses grupos e, ainda, com os não indígenas. Apesar de serem conhecidos pela literatura etnológica como Guarani Nhandeva eles não se identificam com essa nomenclatura. Também não se reconhecem como Guarani Mbya e demarcam constantemente as diferenças que têm com esse grupo, mesmo que, em muitos casos, como no da Ywyty Guaçu, eles coexistam num mesmo espaço. O engendramento das diferenças é o motor relacional que põe os Tupi Guarani em constante movimento.

A história da vida de Antonio Awá é parte desse movimento e seus discursos, igualmente, também o são. São produtos e produtores dele. São modos de fazer pessoas, de fazer lideranças, fazer políticas, fazer palavras, fazer aldeias, fazer diferenças, enfim, causando a impressão de que tudo necessita ser feito o tempo todo. Esclareço que não ignoro as inúmeras possibilidades de pessoas tupi guarani ou não, que têm em suas trajetórias de vidas aspectos infinitamente interessantes a serem evidenciados. No entanto, conforme já mencionado a escolha de Antonio Awá como foco para esse trabalho, foi resultado dos encontros que aconteceram no percurso dessa pesquisa. Quando conheci Antonio Awá, notei que ele apreciava discursar sobre sua história e suas memórias, desejava conhecer mais sobre as suas origens e de

seu grupo. Mais do que isso, seu objetivo era fazer essa história se movimentar nas pessoas, principalmente nas crianças e nos jovens de sua aldeia.

O que eu sei é o que me contavam [...] vou falar o que me falaram [...] Lá no Bananal eles contavam assim... Esses discursos apreendidos com os *antigos* e marcados por um estilo citacional expressam os encontros como integrantes da formação daquela que discursa. Nesse sentido, tais discursos, mesmo que contados e conduzidos por um “eu”, compõem-se por “vários”, por uma multiplicidade de “eus” narradores. É como se o discurso narrado a partir de um “eu” enunciador, fale sobre e por muitos outros. “[...] é a expressão de um processo de devir-outro, da absorção de saberes, nomes e afetos tomados de outrem.” (CALAVIA SAEZ, 2006, p.187).

É nesse saber que vem do *tempo dos antigos* que Antonio Awá, juntamente com os *parentes* tupi guarani, se estruturam na construção de suas práticas cotidianas. Nos encontros entre elementos de um passado com um presente e um futuro. A conexão entre o que falavam os *antigos* e o que falam agora os Tupi Guarani como uma espécie de engendramento mítico feito no cotidiano.

Adiante, apresento algumas notas sobre convenções, grafias estilos adotados para na escrita deste texto.

NOTAS SOBRE A ESCRITA

Os termos grafados em itálico referem-se às falas, expressões, conceitos e narrativas dos interlocutores dessa pesquisa. Apenas os nomes próprios - mesmo que estejam na língua nativa ou em português - e os etnônimos não estão em itálico. Nhandeva não será tomado como um etnônimo, como na etnologia. Ao termo *nhandeva* será atribuído o significado que os próprios indígenas lhe dão.

Nas palavras grafadas na língua Tupi Guarani (em itálico), adoto o sistema ortográfico indicado pelos meus interlocutores, advertindo que, em muitos casos, as palavras em Guarani Mbya diferem das palavras em Tupi Guarani. Existe um material didático elaborado por professores da Ywyty Guaçu que me auxiliou na escrita das palavras em Tupi Guarani. Na Ywyty Guaçu os idiomas usados são: Tupi Guarani, Guarani Mbya e Português. Ainda não possuo domínio das línguas Tupi Guarani ou Guarani Mbya, nossa comunicação se dava majoritariamente em português. As narrativas transcritas nesse texto foram relatadas em português. Os termos e expressões nativas, quando proferidos em português, também virão em itálico.

Outro ponto que merece destaque é o uso do termo Tupi Guarani, quando referido ao etnônimo e quando usado para indicar a família linguística. No caso do uso como etnônimo, Tupi Guarani será grafado sem o hífen e com espaço entre os dois termos. No caso da família linguística, usarei o hífen. Quando o uso do termo Tupi Guarani aparece grafado em minúsculo, é porque ele possui a função de adjetivo, por exemplo, língua tupi guarani, famílias tupi guarani, etc. Quando usado em referência ao nome do povo, virá em maiúsculo. Ao longo do texto, haverá momentos para os quais usarei apenas Tupi, para me referir aos Tupi Guarani e somente Mbya, para me referir aos Guarani Mbya.

Nomes pessoais serão aqui mencionados, exceto para as ocasiões nas quais a divulgação do nome necessite ser suprimida para que não haja comprometimento das relações entre as pessoas envolvidas nessa pesquisa ou pela demanda dos interlocutores em obliterá-los. A depender dos contextos, há certas generalizações das narrativas para os Tupi Guarani ou para os Guarani Mbya.

No que se refere às citações, mantive a grafia original dos autores e o ano de publicação como citado nas referências. Elas estão entre aspas ao longo do texto ou recuadas, de acordo com as convenções. Depoimentos de não índios, reportagens de jornais, entre outros, não estão em itálico e são acompanhados de referências.

Esse texto se vale da escrita de trechos de narrativas e discursos proferidos pelos indígenas como um recurso metodológico, para tanto, eles estão grafados em itálico, não estão acompanhados de aspas ou recuo e, quando ultrapassarem cinco linhas, virão seguidos de espaçamento. Esclareço que, ao recorrer à reprodução de trechos e discursos na íntegra, não estou julgando que as narrativas “falem por si só” e que, portanto, dispensam análises. Entendo que o recorte das narrativas obedece a questões etnográficas e teóricas minhas, provavelmente, as que elenquei como significativas durante os processos de campo - o campo propriamente dito e a escrita como um segundo campo. O que espero é conseguir relacionar as falas de meus interlocutores, por meio dos trechos aqui transcritos, com as questões antropológicas que permeiam esse trabalho.

Antecipadamente, desculpo-me com o leitor pela possível confusão na forma de exposição dos argumentos que constroem essa tese, visto que eles se intercalam em constantes movimentos de aproximações e afastamentos. A estratégia de deslocamento permite construir percepções que aparecem ora como mais aprofundadas ora como mais superficiais, uma fluidez que mescla o corpo do texto e suas partes, em um processo que envolve olhar mais perto e olhar mais longe. Talvez o mais adequado, consoante ao próprio tema desenvolvido na tese, seja dizer que o corpo do texto não possui exatamente uma substância, mas sim narrativas de fragmentos de encontros entre diversas trajetórias.

1 PERCURSOS

[...] *perder-se também é caminho.*

(Clarice Lispector)

1.1 Desvios e caminhos da pesquisa

Passava das duas da tarde quando eu e algumas crianças caminhávamos até a entrada da aldeia. Era uma simples caminhada de ida e volta que tinha como ponto final a estrada de entrada da aldeia, a partir dali, achei que seria arriscado me comprometer a olhar as crianças, em verdade, quem me olhava eram elas. Os anseios eram só meus, mas a caminhada era para distrair, passear e ver se algo acontecia por ali, para alegrar o nosso dia, considereei que até aquele ponto seria o suficiente. Uma das crianças, percebendo meu receio em caminhar até mais longe e fazendo questão de mostrar que tinha apenas 10 anos de idade, mas o dobro, quiçá o triplo em coragem, disse que iríamos caminhar muito mais, caminharíamos até o fim do mundo. Diante do que ela havia dito, achei melhor perguntar onde era o tal fim do mundo, para saber quanto mais teríamos que caminhar. Displícitamente ela disse que não sabia onde era, mas que iríamos continuar até lá. Na tentativa de descobrir em que pé estava a nossa caminhada, mudei a estratégia e perguntei a ela, já que não sabia onde o mundo iria terminar, que me dissesse, então, onde ele havia começado, assim, dissipando a minha ansiedade, eu poderia calcular nosso trajeto. *Onde começa o mundo?* Repetiu ela usando as minhas palavras e, acertadamente, respondeu como que zombando da minha cara por eu não saber algo tão evidente: *O mundo começa aqui, o mundo começa aqui na aldeia Renascer*. Pronto, considereei que a tarde estava ganha, mas o caminho ainda era longo.

Foi em 2007 quando, pela primeira vez, visitei uma Terra Indígena (TI). O percurso que culminou nessa visita iniciou-se em 2004, ainda no momento em que eu cursava a graduação em Ciências Sociais na Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista de Araraquara (FCLAR/UNESP). Na ocasião eu acabara de participar como ouvinte de um evento que acontece anualmente nesta universidade desde 1982 e que é organizado pelo Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel de Menéndez (CEIMAM)¹: a Semana de Estudos Indígenas -

¹ O Centro de Estudos Indígenas foi fundado em 1982 pela professora Sílvia Maria S. Carvalho, com a colaboração de outros professores e alunos do curso de graduação em Ciências Sociais da UNESP. Por muitos anos o grupo esteve sob a coordenação da professora Sílvia e do professor Miguel Angel Menéndez. Com o falecimento do

Ameríndia. A discussão acerca da etnologia indígena interessou-me e decidi neste momento que seria essa, em linhas gerais, a problemática de meu projeto de pesquisa.² A partir de então começaram as primeiras leituras de trabalhos na etnologia, especificamente a respeito dos Guarani. O primeiro deles foi o inspirador trabalho de Hélène Clastres (1978), que pude conhecer em seu recente retorno ao Brasil.³

Após um inicial contato com obras clássicas e de referência aos estudos dos povos guarani, o próximo passo seria principiar uma pesquisa de campo e para esse trabalho, a Terra Indígena (TI) Piaçaguera, localizada no litoral sul paulista, na divisa entre os municípios de Peruíbe e Itanhaém, foi o destino escolhido.

Afora a proximidade da TI Piaçaguera, o que facilitava o acesso e a logística para o campo, visto que eu ainda era uma estudante de graduação, a grande e crescente presença de grupos guarani no estado de São Paulo despertava a minha atenção. Com as leituras, notei a evidência de uma lacuna nas produções antropológicas e nas pesquisas etnográficas entre os grupos que viviam no estado de São Paulo, desde a década de 80 do século XX.⁴

Em décadas passadas importantes autores publicaram reflexões antropológicas que se tornaram clássicos sobre povos da família linguística Tupi-Guarani, pertencente ao tronco tupi. É o caso dos trabalhos de Florestan Fernandes (1949; 1970) sobre os índios Tupinambás e de Alfred Métraux (1927; 1928; 1979). Os Guarani, por exemplo, foram abordados por Leon Cadogan (1959), Egon Schaden (1954) e Meliá (1989; 1990), além do já citado trabalho de Hélène Clastres (1978). Pierre Clastes (1990; 2003) também escreveu sobre povos Tupi-Guarani, assim como tantos outros pesquisadores: Huxley (1957), Galvão; Wagley (1946), Baldus (1970), Wagley (1988), Kracke (1978), Nimuendaju (1954; 1987).

professor Miguel, o grupo passou a se chamar Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menéndez - CEIMAM em sua homenagem. O objetivo do CEIMAM é pesquisar, discutir e difundir conhecimentos sobre os povos indígenas na América do Sul.

² Nesse momento a orientação de minha pesquisa era realizada pelo professor Dr. Paulo Santilli (FCLAR/UNESP).

³ Hélène Clastres esteve no Brasil, na cidade de São Carlos, em novembro de 2013. Realizou o encerramento do II Seminário de Antropologia da UFSCar com a conferência intitulada “Monde humain, monde animal: quel système de pensée?”. Na ocasião, o grupo de etnologia do PPGAS da UFSCar, do qual faço parte, realizou uma entrevista com a autora, em colaboração com o professor Jorge Mattar Villela. A entrevista foi publicada na Revista de Antropologia (R@U) do PPGAS da UFSCar (Cf. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.2, jul.-dez, p.251-268, 2013).

⁴ Essa lacuna motivou, inclusive, a organização de um livro que pretende situar no campo da produção antropológica e etnográfica os grupos que vivem no estado São Paulo, a partir de um conjunto de estudos mais recentes sobre esses povos. As reflexões tentam articular os estudos etnográficos com o debate acadêmico atual e, ao mesmo tempo, mostrar como os povos que habitam São Paulo resistem na defesa de seus direitos e de seus modos de vida (DANAGA, PEGGION, 2016).

Em 1986, quando Eduardo Viveiros de Castro publica sua obra “Araweté: os deuses canibais” há uma ênfase nas pesquisas sobre os Tupi-Guarani. Embora a publicação dessa obra tenha contribuído para dar maior notoriedade às pesquisas entre povos Tupi-Guarani, o foco ainda era a região Amazônica.

As esparsas referências aos grupos que viviam no estado de São Paulo ofereciam enfoque às suas mudanças culturais. Nos registros, esses grupos eram apresentados como “aculturados”. Essa “aculturação” seria produto de uma crescente assimilação e interdependência com a população ao redor, que implicaria na integração total desses grupos com o restante da população nacional.⁵

Esse estigma permaneceu por muito tempo nos trabalhos sobre os grupos dessa região. Mas, ao contrário, o que se notou foi o significativo aumento da população indígena no estado de São Paulo, conforme apontaram os últimos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).⁶

Assim, inspirada por Hélène Clastres (1978), decidi procurar “presença” naquilo que aparentava ser “ausência”. Essas foram algumas das primeiras considerações apreendidas no início do caminho a ser percorrido até a TI Piaçaguera. Um contato inicial com Catarina Delfina dos Santos já havia sido feito. Catarina, que naquela época era diretora da única escola que havia na aldeia, é também uma liderança feminina que atuou na formação da TI Piaçaguera. Ela foi uma das primeiras mulheres do estado de São Paulo a se tornar cacique.⁷

Foi na casa de Catarina que ficamos hospedadas durante essa primeira visita ao campo. As visitas à Piaçaguera aconteceram na companhia de Camila Mainardi, antropóloga que também faz pesquisa junto aos Tupi Guarani. No mesmo ano retornamos a Piaçaguera para uma nova e curta visita.

Conhecer Piaçaguera, uma das derradeiras aldeias que se localizam na beira do mar, trouxe a possibilidade de conhecer algumas famílias tupi guarani e, a partir daí, desenvolver a pesquisa em questão. O uso da autodenominação Tupi Guarani por essas famílias foi uma das

⁵ Sobre os processos de assimilação, não seria exagero afirmar que era esse o objetivo da política indigenista da época.

⁶ O censo realizado em 2010 e divulgado em 2012 pelo IBGE assinala 41.981 indígenas vivendo em aldeias dispersas na região metropolitana de São Paulo, oeste do estado, baixada santista, litoral norte e sul paulista e também no Vale do Ribeira. A maioria é Guarani Mbya e Tupi Guarani (conhecidos também como Nhandeva). Em menor número estão os Kaingang, Krenak e Terena, principalmente no interior do estado. Há, ainda, povos que migraram da região Nordeste, onde ocorreu uma intensa supressão de territórios tradicionais indígenas. Eles são os Pankararu, Fulni-ô, Pankararé, Atikum, Kariri-Xocó, Xucuru, Potiguara e Pataxó (IBGE, 2012).

Consultado em: http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf

⁷ Ver Anexo A (Entrevista de Catarina Delfina dos Santos à Tribuna de Santos).

primeiras reflexões que irrompeu do trabalho de campo, assunto do qual tratarei com mais atenção em momento posterior. Está na TI Piaçaguera a maior parte das famílias saídas do antigo aldeamento do Bananal (Peruíbe/SP), conhecidas e designadas pela literatura antropológica da região como Guarani Nhandeva; entretanto elas contestam veementemente essa denominação reconhecendo-se como Tupi Guarani.

No ano seguinte, em 2008, fizemos uma nova incursão ao campo, dessa vez em um contexto diverso dos dois anteriores. Eu e Camila, pelo fato de estarmos interessadas em realizar as nossas pesquisa junto aos Tupi Guarani da TI Piaçaguera, fomos convidadas para compor a equipe do Grupo Técnico (GT) responsável pelos Estudos Complementares da Terra Indígena.⁸

Ao mesmo tempo em que a Fundação Nacional do Índio (Funai) prosseguiu nos estudos para a demarcação da TI de Piaçaguera, uma empresa encontrava-se interessada em “comprar” a área onde fica a TI, visando construir no local um grande empreendimento portuário. Refiro-me ao projeto do Porto Brasil, um empreendimento do Grupo EBX do empresário Eike Batista, que possuía empresas por todo o Brasil que atuavam em diversos ramos do mercado (energia, mineração, petróleo, entre outros).

Foi em meio a este cenário, marcado por momentos distintos, que aconteceu a minha relação com as famílias tupi guarani de Piaçaguera: primeiro como pesquisadora e depois enquanto colaboradora na realização dos estudos de fundamentação antropológica da área. Cabe destacar que, no primeiro momento de minha pesquisa na TI, com finalidades exclusivamente acadêmicas, o acolhimento foi generoso. A liderança dizia à comunidade que o trabalho de pesquisa era muito importante para todos da TI e que haveria uma ampla troca de informações entre os nossos trabalhos.⁹ Ao retornar a Piaçaguera com a finalidade de iniciar os trabalhos para demarcação do território, surgiram indagações. Pessoas que haviam me recebido em suas casas durante as visitas anteriores, diante dessa nova circunstância, me recepcionavam com indiferença e até mesmo com certa resistência. Foi proferida a acusação de que haveria muito dinheiro envolvido nesse processo e que eu estaria servindo como *uma peça de manobra de gente maior*, por ser ainda uma estudante de graduação e, portanto, com pouca experiência. Ficou manifesta a desconfiança e o descontentamento de alguns quanto à atuação (minha e

⁸ A equipe que realizou os Estudos Complementares da Terra Indígena foi coordenada por Edmundo Antônio Peggion - professor doutor na FCLAR/UNESP e professor colaborador do PPGAS/UFSCar. Também compunha a equipe a historiadora Sônia da Silva Rodrigues - analista em reforma e desenvolvimento agrário no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

⁹ O argumento de que, através de nossas pesquisas, também ajudaríamos os alunos indígenas que, na época, faziam o curso do magistério indígena na USP era uma justificativa usada com frequência por aqueles que nos recebiam na aldeia.

também de toda a equipe do GT). Interlocutores muito presentes na pesquisa anterior chegaram a dizer que não se lembravam de mais nada, quando interrogados sobre histórias no processo de formação da TI. Durante o trabalho, alguns se recusavam a dar informações e diziam: *Porque estão fazendo isso? Porque estão pegando dados nossos, já que vamos embora?* Eles diziam isso porque havia comentários de que uma fazenda tinha sido comprada para receber as famílias dos indígenas que aceitassem assinar um acordo para ceder a terra para a construção do porto. A existência desse suposto acordo causou grande tensão e desentendimentos entre as pessoas que residiam no local. Por outro lado, existia uma ampla disposição em colaborar com a pesquisa por parte daqueles que se diziam contrários à saída da TI.

Aos poucos, depois de muitas conversas e visitas às casas das pessoas, buscamos esclarecer qual era o nosso escopo nesse trabalho, assinalando que nos encontrávamos ali, antes de tudo, por sermos pesquisadoras e não funcionárias da Funai como pejorativamente apontavam.¹⁰

A despeito das suspeições, a resistência inicial foi amenizada ao longo dos dias de trabalho. Aproveitamos a oportunidade de permanecer mais tempo em campo para conhecermos outras aldeias da região, tais como Bananal, Itaoca, Rio Silveira, Aldeinha e Miracatu, todas elas compostas por famílias tupi guarani.¹¹ No decurso dos trinta dias em campo notei o quanto fatores aparentemente exógenos como, por exemplo, o projeto de construção do porto, incidiam diretamente na vida daquelas pessoas, provocando conflitos e desentendimentos entre as pessoas e cisões que culminaram no surgimento de novas aldeias.¹² Entendi que existia um amplo receio justificado pelos mais diversos motivos, quanto à atuação da Funai e de alguns antropólogos que haviam realizado pesquisas e trabalhos técnicos anteriormente na TI.

Em 26 de abril de 2011, o Diário Oficial da União (DOU) publicou a declaração da TI Piaçaguera pela Funai, que aguarda por sua futura demarcação e homologação.¹³ Em novembro

¹⁰ O estudo complementar da TI Piaçaguera, que visava dar continuidade ao processo de demarcação territorial da área, foi realizado voluntariamente pela equipe do GT.

¹¹ Conferir anexo B (Mapa - Localização das aldeias tupi guarani).

¹² A TI Piaçaguera, antes desse processo, era dividida em dois núcleos, conhecidos como o da Escola e o da Fepasa. Após os conflitos decorrentes do processo de demarcação, houve a formação de uma nova aldeia, Nhamandu Mirim. Atualmente, a TI Piaçaguera é composta por quatro aldeias. Para saber mais, consultar: Mainardi, 2015.

¹³ O primeiro Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Piaçaguera foi protocolado na Funai em 22 de abril de 2002 e recebeu parecer favorável deste órgão (Despacho nº 202/PRES de 12/2002) publicado no DOU em 23 de dezembro de 2002, sendo então encaminhado ao Ministério da Justiça. Em 21 de dezembro de 2005 a historiadora Roseli Santaella Stella, contratada pelo Espólio de Leão Benedito de Novaes encaminhou ao Ministério da Justiça um parecer acerca da ocupação indígena em Piaçaguera, motivando a devolução do processo à Funai para realização de diligência. Em cumprimento a tal solicitação, em abril de 2006, o então Coordenador de Delimitação e Análise Hernani Antunes Buciolotti apresentou uma Informação Técnica (no. 02/CGID/DAF/06) considerando não haver dados suficientes no Relatório Circunstanciado de Identificação

do mesmo ano, realizou-se uma festa na TI com o intuito de comemorar a declaração do território e, ao lado de outras pessoas, fui convidada a receber uma homenagem e um agradecimento por fazer parte desse *processo de luta* vivido por eles.¹⁴

E foi com essa primeira experiência de campo que pude refletir sobre como podem ser fluidos os nossos trabalhos, tanto acadêmicos quanto técnicos, já que as diferentes posições nas quais nos situamos nos levam a diferentes produções. A escrita pode ser algo arriscado e a atuação do antropólogo pode ir muito além das contribuições etnográficas de sua pesquisa. De fato, quando se parte do campo à escrita, toda a etnografia pode ser deslocada, principalmente, quando há uma participação “politicamente engajada” do antropólogo. O que quero dizer é que a elaboração de laudos, relatórios e demais documentos técnicos podem levar em consideração o ponto de vista dos grupos pesquisados, respeitando e garantindo a proteção dos limites demarcados, a sobrevivência dos grupos (em seus aspectos físicos, culturais e tantos outros) e a valorização de suas peculiaridades étnicas, tornando o trabalho etnográfico como parte de uma aliança na garantia de direitos. Por outro lado, essa mesma aliança e engajamento podem alterar a produção etnográfica.¹⁵

Essas reflexões sobre a atuação dos antropólogos há algum tempo permeiam debates na antropologia e vêm acompanhadas de muitas dúvidas, imprecisões e equívocos, que nem sempre podem ser controlados.¹⁶ Como falar de questões tão caras à antropologia clássica, tais como o parentesco e a cosmologia, utilizando-se de uma linguagem específica exigida pelos trabalhos técnicos? Como adotar um estilo narrativo que abarque uma linguagem diferenciada na sua relação com o campo jurídico sem perder de vista a relevância das questões antropológicas?

De qualquer modo, é incontestável a existência de uma alteração no tempo e no espaço do fazer antropológico. Essa demanda de envolvimento antropológico e de uma transformação

e Delimitação para caracterizar a TI Piaçaguera como tradicionalmente ocupada. Para assinalar a continuidade do processo administrativo para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas em Piaçaguera, a Funai, constituiu um GT (Portaria nº 1170/PRES, DOU 29.11.2007) para realizar estudos complementares e avaliar a documentação existente.

¹⁴ Nesse período o professor Edmundo Peggion assumiu a orientação de minha pesquisa, pois o professor Paulo Santilli afastou-se temporariamente da FCLAr/Unesp.

¹⁵ Para saber mais sobre o contexto dos laudos periciais na prática antropológica, consultar: LEITE, 2005. Consultar também: A Carta de Ponta das Canas, um documento elaborado em Florianópolis (2000) a partir de um processo de discussão entre antropólogos, para debater os acordos da cooperação técnica entre a antropologia e os operadores jurídicos e administradores. O documento visa estabelecer parâmetros (não normas) acerca do papel do profissional da antropologia na produção de laudos, orientando na elaboração de perícias. Carta disponível em <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf>

¹⁶ Sobre o conceito de “equivocação controlada”, conferir: VIVEIROS DE CASTRO, 2004.

da situação etnográfica leva o antropólogo a dialogar com diferentes atores em jogo e a criar formas alternativas para a produção de sua etnografia. Bruce Albert, em artigo publicado em 1997, fala da condição da atuação dos antropólogos a partir do entendimento das dinâmicas vividas pelos povos e de suas histórias, como parte da não reificação de conceitos. Se por um lado, cabe ao antropólogo certo tipo de engajamento e compromisso com os projetos e demandas dos grupos entre os quais realizamos o trabalho etnográfico, por outro, há que se perceber que essas atividades não são em si o trabalho antropológico, mas que certamente elas lançam questões ao nosso trabalho, na medida em que buscamos vincular esse novo tipo de demanda à produção de um conhecimento acadêmico. De acordo com Bruce Albert (1997, p.58): “The anthropologist’s ‘observation’ is no longer merely ‘participant’; his social ‘participation’ has become both the condition and the framework”.¹⁷

Estas foram algumas das questões de cunho metodológico sobre a pesquisa de campo e suas decorrências na elaboração do texto etnográfico que apareceram dessa fase inicial de investigação.

Em 2009, ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS/UFSCar), com um projeto que abordava a temática da autodenominação dos Tupi Guarani.

Para realização da pesquisa de campo, em meio a um conjunto de territórios tupi guarani do litoral e do interior do estado de São Paulo, uma delas me chamou a atenção pela peculiaridade a respeito de sua formação: a Ywyty Guaçu. Também chamada de aldeia Renascer, localizada no litoral norte do estado de São Paulo, no município de Ubatuba, foi constituída a partir de um cenário usado na gravação do filme “Hans Staden” (1999), do diretor Luis Alberto Pereira. Este filme recebeu vários prêmios e indicações em diversos festivais de cinema¹⁸. O filme narra a história de Hans Staden, um navegador alemão que, em meados de 1550, desembarcou no litoral brasileiro e foi capturado pelos Tupinambá. Hans Staden ficou retido entre os Tupinambás durante nove meses, onde permaneceu como cativo do chefe Cunhambebe. Após esse período, o alemão conseguiu esquivar-se do ritual antropofágico e

¹⁷ Tais questões são revistadas por Bruce Albert (2015) no *postscriptum* da obra “A queda do Céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

¹⁸ Venceu nas categorias de Melhor Trilha Sonora e Melhor Direção de Arte no Festival de Cinema de Brasília em 1999. Venceu nas categorias de Melhor Direção de Arte e (Melhor Fotografia) no Festival do Recife em 2000. Venceu na categoria de Melhor Filme no Festival Luso Brasileiro de Santa Maria da Feira. Venceu na categoria de Melhor Fotografia no Festival de Cinema Brasileiro de Miami em 2000 Venceu nas categorias de Melhor Filme e Melhor Fotografia no Festival de Cinema e Vídeo de Cuiabá. Foi indicado nas categorias de Melhor Direção de Arte, Melhor Fotografia, Melhor Diretor, Melhor Montagem, Melhor Trilha Musical e Melhor Roteiro para o Grande Prêmio BR do Cinema Brasileiro em 2001.

retornou ao seu país de origem. Depois desse episódio, ele realizou uma publicação narrando sua estada entre os povos Tupi do Brasil.

Em março de 2010, comecei os primeiros contatos com as lideranças da aldeia a fim de combinar uma data para início do campo. Depois de muitas conversas ao telefone, finalmente consegui convencê-los a aceitar minha visita. Dois dias antes de minha ida recebi uma ligação cancelando a visita. A Ywyty Guaçu também enfrentava a insegurança com a não demarcação territorial e o cacique da aldeia receu minha intenção de conhecer o local. Oportunamente, após meses de contato por telefone e de respostas sempre negativas, recebi um convite para auxiliar na qualidade de colaboradora no estudo de Fundamentação Antropológica da Terra Indígena.¹⁹ A demanda para que eu compusesse a equipe procedeu do meu interesse em desenvolver pesquisa no local e do conhecimento de algumas aldeias da região, fruto do trabalho concretizado em Piaçaguera. Finalmente, em outubro de 2010, cheguei até a Ywyty Guaçu onde fui gentilmente recebida por todos. Desde o início, manifestei à liderança e à equipe do grupo de trabalho os meus interesses pessoais e acadêmicos na pesquisa e não enfrentei qualquer tipo de objeção em relação a isso.²⁰

Motivada pela questão do processo de filmagem na constituição da área, principiei o meu trabalho, afinal, me parecia interessante pensar que Ywyty Guaçu é uma aldeia real que surgiu a partir de uma aldeia cenográfica.²¹ As primeiras moradias dos habitantes da aldeia foram as “ocas cenográficas” que ficaram abandonadas no local onde aconteceram as gravações de “Hans Staden”.

Embora tenham trabalhado no filme e iniciado a constituição da aldeia fixando-se no cenário deste, a maior parte dos relatos sobre a formação da aldeia aponta para o fato de que o filme não foi o componente mais expressivo na ocupação da área. Os enunciados que contam sobre a história da aldeia dirigem-se mais à ligação do líder do grupo com a região em

¹⁹ O convite para fazer parte da equipe do GT resultou de uma indicação feita por Maria Inês Ladeira aos membros da equipe, que não tinham experiência de trabalho em aldeias no litoral do estado de São Paulo. A equipe era composta pela antropóloga Isabel de Rose (Pós-doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais/UFMG) e pelo ambientalista Maurice Tomioka Nilsson (Geógrafo e mestre em Ecologia pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA e Doutorando no Programa Humanidades Direitos e outras legitimidades/Diversitas-FFLCH -USP).

²⁰ Minha participação como colaboradora do GT era na realização de conversas e entrevistas para recolhimento de dados e narrativas. Posteriormente trabalhei na transcrição dos áudios coletados e confecção do mapa genealógico.

²¹ Há outros casos de ocupação igualmente interessantes, como por exemplo, o da aldeia Maracanã no Rio de Janeiro, onde os indígenas ocuparam o antigo casarão imperial que fora a sede do Museu do Índio, criado por Darcy Ribeiro. Em São Vicente/SP a ocupação se deu no Parque Estadual Xixová-Japuí em função da encenação sobre a chegada de Martim Afonso de Souza e a fundação da primeira vila do país. Temos, ainda, o caso da presença de indígenas oriundos do Nordeste brasileiro no Santuário dos Pajés, parte da antiga Fazenda Bananal, situada na Asa Norte de Brasília, entre outros.

decorrência de um desejo de sua falecida mãe, além da articulação de alguns indígenas em torno de um objetivo comum: *um projeto de revitalização cultural e manutenção das tradições*.²²

Nesse ponto, ainda que o filme não seja um enunciado recorrente nas histórias referentes à formação da aldeia, é importante considerar a possibilidade do uso do vídeo como parte de um processo que é inovador e encontra-se ligado com a produção cultural dos grupos, visto que pode estimular uma reelaboração constante da cultura, conforme enfatizaram Gallois e Carelli (1995):

Por ser concreta, por lidar com emoções, a imagem catalisa representações preexistentes, presentes no imaginário de cada povo. Seu impacto sensível permite que as imagens anteriores sejam reconstruídas, atualizadas e refixadas de forma nova [...] o acesso ao vídeo amplia as possibilidades de comunicação, internas e externas, entre grupos indígenas os registros em vídeo são principalmente utilizados em duas direções complementares: para preservar manifestações culturais próprias a cada etnia, selecionando-se aquelas que desejam transmitir às futuras gerações e difundir entre aldeias e povos diferentes; para testemunhar e divulgar ações empreendidas por cada comunidade para recuperar seus direitos territoriais e impor suas reivindicações (GALLOIS; CARELLI, 1995, p. 63).

Mas, se por um lado a questão do filme me parecia tão instigante, por outro, para meus interlocutores, ela não representou muito mais do que a simples execução de um trabalho. Mesmo porque essa não era uma situação inédita, já que a região de Ubatuba possui grande potencial para realização de obras cinematográficas, séries de televisão, comerciais, entre outros. Para essas produções, é comum recorrerem aos indígenas (da região e de outras localidades) para realizarem, geralmente, papéis de figuração. Lá foram gravados, além de “Hans Staden”, os filmes “Desmundo” (2003) e “Villa-Lobos – Uma vida de paixão” (2000),²³ a minissérie “A Muralha” (2000) e cenas de “A Casa das Sete Mulheres” (2003), também tiveram como cenário as praias de Ubatuba.²⁴

²² A princípio, cheguei a pensar que o contexto no qual eu fazia campo, ao desempenhar concomitantemente um trabalho técnico e acadêmico, eventualmente, poderia ter gerado diferentes enunciados, o que implicaria em uma maior suscetibilidade da minha parte diante dos discursos agenciados. Essa reflexão não era uma tentativa de conferir um improvável grau de veracidade nas falas daquelas famílias, mas apenas de cogitar o fato de que a ênfase nas categorias enunciadas poderia ser distinta de acordo com a conjuntura. Advertindo que todas as intervenções das pessoas entre as quais realizamos trabalho de campo, sejam elas discursivas ou não, são teorias nativas e que, portanto, devem ser incontestavelmente levadas a sério.

²³ O primeiro dirigido por Alain Fresnot e o segundo do por Zelito Viana. “Villa Lobos - Uma Vida de Paixão”, foi gravado na aldeia cenográfica construída no Morro do Corcovado (a mesma usada anteriormente nas gravações de “Hans Staden”). Ver: <http://www.ubatuba.com.br/reporter>

²⁴ Eis um relato de uma experiência de gravação de um comercial na aldeia Renascer em 2004: *Então, veio um rapaz e ele ficou sabendo que foi feito o filme aqui do Hans Staden. [...] Ele queria um cenário como se fosse a Amazônia mesmo [...] A gente até limpou o local, carpimos tudo, deixamos limpinho, porque na Amazônia, você*

Dito isso, voltemos ao campo. A única possibilidade de acesso que tive naquele período foi como parte da equipe do GT para os estudos de fundamentação da área. No entanto, a experiência de campo para realização de um trabalho técnico na Ywyty Guaçu foi distinta da que ocorreu em Piaçaguera, a começar pela entrada na TI.

Quando optei por desenvolver minha pesquisa de mestrado na Ywyty Guaçu, conforme já relatado, não havia na aldeia o desejo em receber pesquisadores. De acordo com a fala da liderança: *[...] a gente não gosta porque os pesquisadores vêm aqui, ficam perguntando um monte de coisa e depois somem*. Depois de minha chegada ao campo, eles me diziam: *Antes a gente não queria deixar você vir aqui mesmo, a gente não te conhecia, não sabia das suas intenções. Tem muita gente ruim por aí! Agora que já te conhecemos, você pode voltar quando quiser*.

No caso de Piaçaguera, uma relação de confiança construída anteriormente no momento da pesquisa acadêmica por pouco não foi abalada durante a realização dos estudos para delimitação e demarcação da TI (foi necessário um intenso diálogo para que se restabelecesse a tranquilidade); contrariamente, na Ywyty Guaçu a confiança só foi conquistada no momento da atuação enquanto perita nos estudos de fundamentação antropológica da área. Assim, as duas experiências que pude vivenciar como pesquisadora e na elaboração de estudos e relatórios técnicos me possibilitaram ingressar no campo de modos diversos, além de estabelecer relações distintas com meus interlocutores durante esses processos. Para além do compromisso ético e político (que se produz, inclusive através da escrita) dessa forma de atuação do antropólogo, a relação com os grupos entre os quais se faz pesquisa e, igualmente, as implicações dessas relações na produção da escrita etnográfica, são pontos significativos para de reflexão. Lembrando que categorias tais como confiança, compromisso, ética também podem ser deslocadas a depender de quem fala, para quem fala, quando se fala, etc. Do mesmo modo, elas são construídas em relações de aproximações e distanciamentos.

Nesse sentido, a imersão no campo, como afirmou Tânia Stolze Lima, assume certa fluidez entre o “estar dentro” e o “estar fora”, que adquire amplitude diante do trabalho etnográfico. Logo, as relações entre o par campo e escrita podem alcançar contornos tão

sabe que são bem limpos os lugares e tal. Então carpimos, tiramos toda a sujeira, foi nós que fizemos a oca. Ele explicou como ele queria tudo, a gente conseguiu, acho que foi um mês e pouco, por aí. A gente construiu tudo para eles estarem fazendo a filmagem, aí vieram os outros indígenas. A gente ia participar, mas como tinha outra pessoa que cuidava das contratações dos indígenas, ela já tinha contratado esses indígenas [...]. Então a gente não participou, só participamos da limpeza e da construção do cenário. Aí foi feito e foi bem legal, eu não vi até hoje.

matizados que, nas palavras da autora “[...] a escrita se faz presente no campo, ao mesmo tempo, o campo se caracteriza como ‘um exercício antecipatório’ da escrita que virá” (STOLZE LIMA, 2013. p.21). Ainda segundo a autora, o momento etnográfico não se encerra no trabalho no campo, mas é uma justaposição sincrônica entre a imersão em dois campos, que nos permite associar a imersão ao movimento, ao conceber uma relação que almeja dar um significado, uma combinação daquilo que já fora compreendido, com aquilo que ainda é necessário entender. Os efeitos advindos desse segundo campo, ou seja, do momento da escrita etnográfica, se complexificam ainda mais, ao escrever simultaneamente um relatório técnico e um texto acadêmico.

Finalizei o mestrado com a dissertação intitulada “Os Tupi, os Mbya e os outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu” que, em linhas gerais, versou sobre as relações entre os Tupi Guarani, os Guarani Mbya e os não indígenas na Ywyty Guaçu. Procurei articular como as famílias dessa área se organizam dentro de um espaço de proteção ambiental e como desenvolvem um diálogo, seja com outros grupos indígenas ou com não indígenas, pautadas em iniciativas de valorização cultural. Tratei, ainda, da coexistência entre os Tupi Guarani e os Guarani Mbya e a ênfase dada na marcação dessa alteridade, por meio do uso do conceito de *mistura*²⁵ e da autodenominação, como características presentes no discurso das demais aldeias do litoral paulista, que fazem parte de um circuito de reciprocidade, assinalado pela vivência de uma territorialidade tupi guarani multilocal.

Em março de 2012 ingressei no doutorado do PPGAS da UFSCar. O projeto de pesquisa tematizava uma abordagem das relações entre as diversas famílias tupi guarani que vivem no litoral do estado de São Paulo, pensando nessas famílias sob a perspectiva dessa intensa rede de reciprocidade que há entre elas e as aldeias. Redes marcadas na interface de diálogos constantes entre *parentes* e não *parentes*, indígenas e não indígenas. Para tanto, seria necessário ampliar o foco etnográfico e realizar pesquisas em mais algumas aldeias.

Mais uma vez, os caminhos se transformaram. Ao cumprir os créditos das disciplinas cursadas durante o doutorado, surgiu uma proposta para realizar uma pesquisa entre os Torá, grupo falante da língua Txapakura que habita o sul do Amazonas. Passei a pensar na possibilidade de mudança de campo como uma novidade, talvez, interessante. Em meio a essa tomada de decisão, recebo um convite via Funai (por indicação do meu orientador) para atuar

²⁵ A autodesignação Tupi Guarani expressa uma *mistura* que resulta de uniões entre os Tupi e os Guarani e também com outros (índios e não índios). São alianças constituintes da pessoa tupi guarani. No capítulo 5 esse tema será retomado.

na realização do estudo de demarcação na TI Torá²⁶. Novamente, instalara-se a possibilidade de fazer um campo com auxílios e recursos outros. Tomada a decisão de ir para o Amazonas, alguns percalços se instauraram: dessa vez, problemas de saúde me impediram de realizar a viagem. Por se tratar de uma área de difícil acesso e distante de centros urbanos, em função da periodicidade na realização de exames laboratoriais e das consultas necessárias ao tratamento, essa não seria a opção mais segura para realização do campo. Fui diagnosticada com uma doença autoimune que acometia a minha pele, gerando lesões conhecidas como púrpuras. Realizei tratamento, embora a causa da enfermidade não tenha sido identificada e decidi, em conjunto com meu orientador, que a pesquisa seria realizada no sul do Amazonas, mas em uma TI mais próxima da cidade de Humaitá, o que facilitaria a logística para o tratamento.

Durante esse período comecei a frequentar o grupo do Observatório da Educação Escolar Indígena da UFSCar (OEEI/UFSCar)²⁷, coordenado pela professora Clarice Cohn. O grupo trabalhava na execução de um projeto para análise e comparação entre os Territórios Etnoeducacionais Amazônicos com históricos e experiências distintas em educação escolar indígena. O projeto do OEEI/UFSCar atuou em pesquisas de extensão com os Baniwa no Alto Rio Negro, Xikrin e Asurini do Xingu, Arara do Laranjal em Altamira e previa atuar, ainda, com os Tenharim do sul do Amazonas. Havia um diálogo entre os meus interesses de pesquisa, do meu orientador e do OEEI.

Foi então que, deslumbrada pela possibilidade de um novo campo de pesquisa, optei por fazer minha pesquisa entre os Tenharim, grupo junto ao qual meu orientador havia realizado todo o seu trabalho de pesquisa. Comecei a me inteirar da bibliografia acerca dos Kagwahiva, grupo do tronco linguístico Tupi-Guarani, do qual os Tenharim fazem parte. Nesse tempo, entre as leituras e o tratamento médico, comecei a ter sonhos assombrosos com a minha possível ida ao Amazonas, e que me causavam grande mal-estar no dia seguinte. Sonhos que abrangiam, geralmente, encontros na mata com onças e outros animais e que envolviam não só a mim, mas também os Tenharim, os quais eu nem conhecia. Certa vez sonhei que nadava sozinha em um rio de águas soturnas e não conseguia alcançar as margens; em determinado momento avistei três cruzeiros em meio às águas escuras e aos galhos submersos. Esse sonho me perturbou por algum tempo, mas preferi não o levar em conta.

²⁶ A Terra Indígena (TI) Torá está localizada entre os municípios de Manicoré e Humaitá no Estado do Amazonas, na região do rio Marmelos, afluente do rio Madeira.

²⁷ O OEEI/UFSCar surgiu de um projeto vinculado ao Edital Observatório da Educação Escolar Indígena, lançado pela CAPES em 2009. Agradeço a professora Clarice Cohn e aos colegas do OEEI pelas discussões sempre profícuas e por me acolherem em um momento subjetivamente muito importante.

Como notou Tim Ingold (2012), o pensamento moderno optou por apartar os mundos dos sonhos e da nossa imaginação dos padrões do mundo real. Tudo o que está ligado ao sonho é imediatamente conectado a um mundo imaginário, inexistente e irreal. Para Ingold, os sonhos podem aniquilar os limites entre a vida e o ser, possibilitando uma abertura para “o ser do outro”. Ele ressalta: [...] sabemos que a ruptura [entre o real e o imaginário] é insustentável e, ainda assim, somos relutantes em reconhecer sua existência, já que, se fizéssemos isso, confrontaríamos a racionalidade científica aceita (INGOLD, 2012, p.29).

Enfim, após alocar tais sonhos na lógica do irreal, quando tudo parecia acomodar-se para que eu rumasse ao campo, um conflito de grandes proporções atingiu os Tenharim.²⁸ Definitivamente, não parecia ser um momento propício para realizar campo no local e, mais uma vez, tive que reconsiderar.

Para muitos ameríndios as atividades oníricas ocorrem a partir de um deslocamento entre corpo e alma o que permitem relações com outros seres dos cosmos em um espaço-tempo diverso, suscitando conhecimentos e saberes. É assim para os Tupi Guarani, que compreendem a amplitude do universo de saberes dentro do complexo onírico. Ser vigilante aos sonhos é fundamental para os Tupi Guarani, uma vez que aconselham que as pessoas contem os seus sonhos aos *txeramõi* (pessoa mais velha). Entendem os sonhos como algo a mais do que manifestações particulares de consciência, mas como fontes de conhecimento e experiência.²⁹

Foi então que, do mesmo modo como fazem os Tupi Guarani e tantos outros ameríndios, sensibilizei para o que os meus sonhos estavam me apresentando e, mesmo que me parecesse místico ou simbólico demais, decidi levá-los a sério. Abandonei o plano de ir para o sul do Amazonas e concluí que regressaria ao meu projeto inicial: retomar as pesquisas com os Tupi Guarani do litoral paulista, especificamente na aldeia Ywyty Guaçu.

A escrita e o campo constituem-se em dois momentos de nossa existência e ambos estão abertos à surpresa e à imprevisibilidade, como advertiu Tânia Stolze Lima (2013). Entre o

²⁸ Em 25 de dezembro de 2013, moradores de Humaitá depredaram a sede da Funai e da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA, onde atearam fogo contra onze carros do órgão. Eles acusavam os índios da TI Tenharim Marmelos de serem os responsáveis pelo desaparecimento de três homens, vistos pela última vez, dia 16/12 na reserva indígena. Segundo os manifestantes, o desaparecimento seria uma retaliação à morte do cacique Ivan Tenharim, cujo corpo foi encontrado na beira da estrada com hematomas e um ferimento na cabeça. Há suspeitas de que ele sofreu um acidente de moto, mas as causas e circunstâncias da morte ainda não foram esclarecidas. Fonte: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/dias-apos-conflito-em-humaita-indios-relatam-estado-de-sitio-e-ameacas-534.html>.

²⁹ Sobre os sonhos para os Tupi Guarani, ver trabalho de Almeida (2016). Outros autores também escreveram sobre isso para outros casos etnográficos. Sobre os sonhos para os Parakanã (Fausto, 2001); para os Jívaro (Descola, 2006), para os Pirahã (Gonçalves, 2001), para os Wauja (Barcelos Neto, 2002) e para o Mbya-Guarani (Pissolato, 2007), entre outros.

campo e a escrita, o “estar dentro” e o “estar fora”, há inúmeras outras possibilidades. Existe uma fluidez de escalas, onde é possível, por exemplo, “estar dentro de novo”. O campo e a escrita etnográfica permitem desterritorialização e reterritorialização. Esta reterritorialização, segundo o antropólogo Márcio Goldman, se encontra primordialmente na etnografia, mas pode, ainda, “[...] fazer parte da vida do etnógrafo como um todo, revelando o caráter ilusório da distância que aparentemente separa nosso devir-nativo e os devires que compõem nossa existência” (GOLDMAN, 2003, p.469).

Considerar que os meus sonhos foram uma forma de advertência para que eu não fosse para outro campo ou, até mesmo para que eu continuasse minhas pesquisas entre os Tupi Guarani, não quer dizer que eu sonhe e compreenda meus sonhos tal qual os Tupi Guarani ou que eu estivesse buscando me colocar no lugar deles. Ao contrário, refere-se, possivelmente, a um ser afetado por eles. E ser afetado aqui, deve ser entendido nos termos aos quais se refere Jeanne Favret-Saada (2005), neste caso ocupando um lugar no sistema das mensagens oníricas que também afetam os Tupi Guarani.³⁰ Nem misticismo, tampouco ceticismo, o que busquei fazer foi tentar lidar com isso como uma relação minha - enquanto antropóloga, com o campo de pesquisa. E o fato é que tudo isso mudou a minha perspectiva de pesquisa. Procurei experienciar e entender esses acontecimentos como uma possível modalidade de um encontro (GOLDMAN, 2003; 2014).

Favret-Saada optou, valendo-me de seus próprios termos, em atribuir “estatuto epistemológico a essas situações de comunicação involuntária e não intencional” na construção de sua etnografia, repensando a noção de afecção na antropologia e colocando-a como modalidade central da pesquisa de campo, não se tratando nem de empatia e nem de observação participante (FAVRET-SAADA, 2005, p.160).

Do mesmo modo, Márcio Goldman (2003), em seu trabalho etnográfico sobre política e democracia em Ilhéus na Bahia, relata uma experiência de afecção ao ouvir os tambores dos mortos e afirma que tal acontecimento está mais ligado a uma modalidade de relação entre o etnógrafo e o campo de pesquisa do que em uma apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros. “[...] ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação [...]”.

³⁰ O termo afeto como usado por Fravett Saada é no mesmo sentido do que foi proposto por Deleuze & Guattari (1980) e está mais ligado ao “devir”, não significando sensações de afeto e emoções sentimentais, mas sim “afecções”. (DELEUZE, G. & GUATTARI, 1980). Consultar também Macedo (2013) para reflexões sobre experiências de afecção entre os Guarani Mbya.

E basta estender ao estudo dessas mediações a objeção levantada contra a possibilidade de identificação com os nativos, para que a etnografia se veja reduzida a um exercício pós-moderno narcisista e niilista no qual o antropólogo limita-se a falar de si mesmo. O que não significa – e este texto o testemunha – que ele não deva fazê-lo. Mas uma coisa é falar de si mesmo a partir do pressuposto da impossibilidade de se ter acesso ao “nativo”; outra, muito diferente, é explorar as afecções produzidas pelas relações estabelecidas no trabalho de campo na subjetividade do pesquisador, desterritorializando-a e conduzindo-o à busca de uma reterritorialização na escrita etnográfica (GOLDMAN, 2003, p.472).

Corroborando com o entendimento de que a intenção do antropólogo deixou de ser, há muito tempo, a “descrição” de uma cultura, o que fazemos é evocar possibilidades de entendimentos, diálogos e interlocuções, mas não a recriação de “totalidades” (CALDEIRA, 1988, p. 142).

Quando Goldman (2003) escreveu ao antropólogo Peter Gow para relatar a sua história sobre os tambores, este lhe respondeu:

Qual é a explicação? Por um lado, creio que Tânia esteja certa. Isso é realmente fazer trabalho de campo: essas experiências emanam de outras pessoas. Mas há mais. Acho que é significativo que tenha sido música o que ouvimos nos dois casos. É possível que, em estados de alta sensibilização, padrões complexos, mas regulares, de sons do mundo, como rios correndo ou uma noite tropical, possam evocar formas musicais que não temos consciência de termos considerado esteticamente problemáticas. Na medida em que estamos aprendendo esses estilos musicais sem sabê-lo, nós, sob determinadas circunstâncias, os projetamos de volta no mundo. Assim, você ouviu tambores de candomblé, eu, música de flauta. Penso que um processo semelhante ocorre com as pessoas que estudamos. Porque elas obviamente também ouvem essas coisas. Mas elas simplesmente aceitam que esse é um aspecto do mundo, e não se preocupam com isso. Mas continua sendo impressionante e o mistério não é resolvido por essa explicação. O que imagino é que devemos repensar radicalmente todo o problema da crença, ou ao menos deixar de dizer preguiçosamente que “os fulanos crêem que os mortos tocam tambores” ou que “os beltranos acreditam que os espíritos do riotocam flautas”. “Eles não ‘acreditam’: é verdade! É um saber sobre o mundo” (GOW, 1998 *apud* GOLDMAN, 2003, p.449).

Por fim, como bem lembrou Favret-Saada (2005, p.155), para incorrer para uma nova antropologia, urge que reabilitemos “a velha sensibilidade”.

O que descrevi até aqui, acerca da minha trajetória tanto pessoal quanto acadêmica, são implicações imprescindíveis dos encontros e dos desencontros dessa pesquisa, das convergências que culminaram no campo e nos próprios temas aqui abordados, principalmente, o da subjetividade. O “eu” tem grande importância nesse debate, o qual pretendo apresentar a

seguir ao descrever um pouco sobre o sujeito como parte de uma profícua discussão na teoria antropológica. Os “eus antropológicos”, entendidos como os sujeitos autores e os sujeitos da pesquisa, são essenciais para entender a trajetória da antropologia.

1.2 Sobre os “eus” antropológicos

A subjetividade já foi tema para inúmeras discussões na antropologia, principalmente quando a posição do sujeito é examinada no caso da autoria (e da autoridade) dos textos etnográficos. Em contraposição ao que parece acontecer em outros campos científicos, nos escritos antropológicos o autor não se ausenta de seu texto.

A presença do autor e o problema da representação não só no âmbito da pesquisa etnográfica, mas da análise de dados, consiste em um tema bastante discutido por diversos autores, tais como Foucault (1996; 1992), Geertz (1988; 1989; 2004), Clifford (1986; 1998), Strathern (2004; 2014), entre outros.

Sabemos que o conhecimento antropológico e etnográfico surge da interação e do intercâmbio de experiências e de trocas de saberes entre sujeitos em situações diversas e emerge, ainda, dos efeitos advindos e provocados por essas interações. Assim, na construção da narrativa e do texto etnográfico entrelaçam-se muitas circunstâncias que não são totalmente apreendidas pelo pesquisador, mas que podem ser profícuas, na medida em que o pesquisador toma como base os efeitos que essas conexões, contradições e contrastes entre as diferentes circunstâncias podem proporcionar. Ao invés de “verdades parciais”, como propôs Clifford (1986), o que Strathern (2004) sugere como resultado do encontro etnográfico são “conexões parciais”, uma “ficção controlada” que não almeja trabalhar com totalidades, mas com relações.

Alguns autores, como Price, 1983; 1990; Taussig, 1993; Crapanzano, 1985 e outros, realizaram experimentos em torno da questão da autoria etnográfica. Eles procuravam novas formas literárias para escrever ou narrar as situações históricas e etnográficas de suas pesquisas. Na tentativa de fazer uma nova antropologia, de maneiras distintas, buscaram realizar experimentações textuais em uma investida para superar a possível disjunção na experiência do antropólogo em seu trabalho etnográfico (o campo e o texto).

Alguns deles optaram por transformar seus interlocutores em autores, reproduzindo de modo literal suas vozes nos seus escritos. Já outros preferiram velar a presença do autor no texto ao limitarem as análises reflexivas e ceder maior espaço às narrativas dos interlocutores da pesquisa. Esse é o caso, por exemplo, de Crapanzano (1985) e Price (1983), que almejaram dar

aos seus interlocutores o papel de coautores em suas obras, através da reprodução de suas vozes, embora Price, nesse experimento textual, tenha dado lugar a várias vozes, inclusive à sua. Crapanzano, por sua vez, preferiu suprimir sua voz e sua interpretação no texto. Sobre esta opção de Crapanzano em seu livro *Waiting*, Strathern (2014) comenta que esse ocultamento da voz do autor é algo relativo, pois ele [o autor] está no texto na medida em que o estrutura, em que elenca os diálogos a serem publicados e escolhe os dados a serem apresentados. Para ela o que se ausenta do texto é a objetivação do autor e o seu papel. Partindo dessa análise, a plurivocalidade não leva em conta somente as vozes dos outros, mas a voz do autor também assume um lugar nessa conjuntura.

Richard Price (1983) na obra “First time - the Historical vision of an Afro-American people”, fala da história do povo Saramaka que vive no Suriname. A singularidade de seu livro reside em adotar seriamente a seleção dos próprios Saramaka sobre a história de seu povo. Para Price, “Toda história é, portanto, uma seleção de um momento imensamente rico, de uma atividade humana passada”, daí a importância em deixar com que os Saramaka contem sua história. A construção da narrativa está dividida em duas partes: na parte superior da página estão as gravações dos nativos (traduções literais das falas nativas) e na parte inferior da página são os comentários do autor, sempre preservando a perspectiva Saramaka. A constituição do texto baseia-se numa perspectiva metodológica de voz e tempo.

Em “First Time” o autor se empenha em dissipar a autoridade etnográfica do texto e compartilhá-la com as vozes dos representados – preocupado em representar “verdades parciais” e apresentar narrativas alternativas e múltiplas vozes históricas. Em “Alabi’s World” (PRICE, 1990), outra obra do autor, ele recorre a quatro estilos tipográficos diferentes para enfatizar o inevitável perspectivismo das várias fontes históricas. Em ambos os casos, o autor realiza uma justaposição de vozes do historiador nativo –como ele mesmo chama - e do intelectual, a fim de expor o passado do nativo em seus próprios termos. Esse experimento de multivocalidade visa refletir sobre as interações entre as múltiplas vozes que contam uma história. “[...] minha aposta é a de que a compreensão histórica possa surgir melhor ouvindo-se atentamente suas ‘interações’” (PRICE, 2004, p.300).

A construção das narrativas, portanto, reúne a interação fecunda entre os sujeitos da etnografia: os interlocutores e o antropólogo. A escrita etnográfica, por sua vez, torna-se um instrumento que revela inúmeras conjunturas: do pesquisador, da pesquisa, dos pesquisados, do leitor, da produção da obra, enfim, profusas “trocas de perspectivas” sobre determinados universos de conhecimentos e a ideia de “conexões parciais”, conforme anteriormente

apontado, sinaliza uma possibilidade de se pensar e experimentar a escrita do texto etnográfico como local no qual estão contidas várias outras possibilidades. (STRATHERN, 2004)

Todas as relações desencadeadas durante o trabalho etnográfico são materiais que servirão de base para que o etnógrafo construa o seu conhecimento. Essas relações são anteriores à escrita do texto e surgem antes da reflexão etnográfica. O trabalho etnográfico, portanto, vai além do momento no campo de pesquisa e se constrói também no momento da produção do conhecimento sobre essas relações, ao buscar compreendê-las e dar maior sentido a elas. Deste modo, o texto etnográfico resulta de uma série de elementos e de processos de agenciamentos que se cruzam e que, concomitantemente, atravessam o pesquisador durante sua etnografia. Ou, como observou Tania Stolze Lima (2013), ao falar da escrita etnográfica como uma espécie de criação de um segundo campo, inspirada nas reflexões de Marilyn Strathern (para quem o momento da escrita é um efeito surpresa):

[...] uma vez que as coisas, as histórias, as ideias, os eventos que faziam seu sentido no campo precisam ser rearranjados em um texto que deve conter seus próprios argumentos e ser endereçado a outros interlocutores, a escrita torna-se criadora de um segundo campo, cujo desafio é, justamente, a recriação, que só pode ser imaginativa, de uma parte dos efeitos do trabalho de campo (STOLZE LIMA, 2013, p.21).

A discussão feita acima foi uma tentativa de me situar no debate sobre as possibilidades da escrita etnográfica. Para o caso dessa tese, como veremos, a opção foi escrever uma etnografia com a narração das memórias, vivências e discursos da liderança da aldeia Ywyty Guaçu, Antonio da Silva Awá. Tal estilo de escrita implica em lidar com o embate clássico, porém ainda não totalmente superado, que há nas ciências humanas e sociais: a subjetividade e a objetividade.

Neste texto procuro problematizar essas ideias, supostamente estanques de indivíduo e sociedade, subjetividade e objetividade, cultura e personalidade, buscando fazer uma etnografia na qual essas fronteiras sejam deslocadas. Mesmo porque, tais terminações só fazem sentido dentro do nosso universo de pensamento e não para os Tupi Guarani para os quais, e espero conseguir mostrar isso ao longo do texto, essas categorias são constantemente desarticuladas em suas relações.

Valer-se da noção de sujeito na etnologia não possui equivalência com a ideia de individualismo, tal como é ajuizado o sujeito ocidental. Uma antropologia mais recente tem afirmado que, no pensamento ameríndio, os sujeitos são múltiplos, têm perspectivas e não se resumem à condição redutível de indivíduo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Partindo dessas noções, Calavia Saez (2006) aponta para uma concordância sobre a existência do eu nos discursos ameríndios. Para o autor, o eu sempre fez parte desses discursos, mas não fazia parte da produção etnográfica. “O eu tem efetivamente um lugar no discurso das Terras Baixas da América do Sul; mas não tem sido criado para ele um lugar na literatura” (CALAVIA SAEZ, 2006, p.8).

Ainda conforme descreveu Calavia Saez (2007), as histórias pessoais parecem não suprir as dúvidas e anseios dos etnólogos em campo. É como se fosse um gênero menos legítimo de história por não ser coletivo. Tal pensamento, ainda segundo o autor, advém da própria noção que assume o quadro jurídico no Brasil, cujo entendimento acerca dos indígenas é sempre pelo coletivo, eles são considerados mais pessoas jurídicas do que físicas.

A autoria da cultura é um pressuposto firmemente assentado na etnografia da geração de etnógrafos a que pertença. O sujeito particular é perfeitamente legítimo na hora de falar de história, de economia ou de cosmologia. O único que implicitamente se põe em dúvida é que ele esteja habilitado a falar de sua própria vida (CALAVIA SAEZ, 2007, p.14).

Toda essa discussão me leva a pensar sobre a importância em enfatizar que esse texto não se encerra em descrever uma espécie de biografia de Antonio Awá. Como bem diferenciou Suely Kofes (2001, p.14), uma abordagem biográfica não é uma biografia, pois não é a história de reconstrução da vida de uma pessoa, mas sim uma história que versa sobre suas experiências, suas trajetórias.³¹

Esse tipo de movimento pode ser entendido por meio do conceito de etnobiografia que, sumariamente, trata-se de uma formulação teórica resultante de experiências particulares que são pautadas em percepções culturais inseridas em um mesmo horizonte de reflexão que une a biografia e a etnografia (GONÇALVES, 2008).

³¹ Lembrando que a autora usa uma noção de trajetória em sentido distinto do advertido por Bourdieu (1996), para quem a ideia de trajetória de sujeitos é uma criação artificial de sentido ou uma “ilusão bibliográfica”, pois são percepções particulares que fogem ao seu conceito de *habitus*, unificador de todas as representações e práticas de um espaço social. Seguindo as ideias de Ricoeur (1991), de que há uma dimensão narrativa de toda história de vida ou trajetória e que pensa que falar sobre a história de uma vida significa reuni-la em forma de narrativa, Kofes afirma que biografia, história de vida ou mesmo trajetórias são indissociáveis de sua narração e que são, ao mesmo tempo, pretensas etnografias da experiência.

Essa afirmação, contudo, não visa declarar que o indivíduo seja o símbolo da manifestação da representação coletiva, porém busca problematizar a ideia de indivíduo para além daquele indivíduo durkheimiano (que se constitui no oposto do social) e ampliar as possibilidades que a antropologia tem de representar o outro (GONÇALVES, 2008).

Neste contexto, está posta a problematização entre indivíduo e sociedade, pessoa e cultura levada ao seu limite, demonstrando que as fronteiras entre personagens e pessoas reais são tênues o que deriva que uma etnobiografia é construída a partir das representações de uma pessoa situada num intrincado complexo de relações pessoais e públicas em que se tensionam personagens culturais ou sociais e formas criativas derivadas da individuação ou pessoalização (GONÇALVES, 2008, p.203-204).

Uma das formas de pensar a respeito disso é entender o papel da liderança não como uma representação coletiva, mas como uma possibilidade de atualização da comunidade. Em muitos casos, a comunidade enquanto tal só se manifesta e se atualiza, em certos contextos, por meio da figura do chefe. Assim, a escrita daquilo que denominam uma etnobiografia emerge como uma possibilidade de pensar a vida particular da liderança para além da mera consequência da representação coletiva, ou seja, de não considerar a pessoa como um epifenômeno social. O deslocamento da dualidade (individual x coletivo) permite uma alteração na forma pela qual o outro é representado na antropologia. Uma tentativa de construir uma espécie de exercício biográfico em conjunto com um entendimento dos fatos culturais de determinado lugar.

Partindo desses pressupostos, acredito que o que importa para essa tese, são os encontros que acontecem na história de vida de Antonio Awá, são os encontros que permitem que essa história não seja somente uma história, mas que seja um conjunto de várias realidades experienciadas por outras histórias, pessoas e lugares.³²

O texto em questão trata, talvez, de uma etnobiografia, ou seja, uma abordagem que emerge das experiências particulares a partir do conhecimento e da experiência pessoal, porém entendidas pelos sujeitos dentro de universos culturais. Entretanto, ele não se limita à descrição da história de uma vida, respeitando a linearidade cronológica dela. A temporalidade aqui é fluida, vai e volta de acordo com os rastros deixados pelas falas, narrativas e enunciados, não

³² Em “The Last Cannibal”, Ellen Basso (1990) já comentava a respeito da interatividade advinda das histórias narradas sob a aparência de experiências individuais e como essas experiências serviam como motivações para experiências coletivas. “The deeply personal experiences of remembering, reminding, explaining, and projecting forward have crucial connections to collective experiences” (BASSO, 1990, p.149).

só, mas principalmente da liderança. Meu interesse reside na busca daquilo que transcende as narrativas de Awá, em conexões possíveis entre memória, história e política.

Deste modo, procurei deixar-me conduzir pelos encontros etnográficos que entremearam, produziram e apresentaram os estilos de criatividade dos diversos autores, interlocutores e sujeitos dessa pesquisa.

E aqui, acredito que o conceito de “pessoa fractal” conforme proposto por Roy Wagner (1991; 2011), para o contexto melanésio, seja eficaz nesta ocasião. A pessoa fractal é aquela que carrega consigo as duas polaridades (indivíduo e sociedade) sem, no entanto, dissociá-las. De acordo com o autor: “Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas.” (WAGNER, 2011, p.4)

A sugestão incide em não adotar o individual e o coletivo como categorias duais e, ao mesmo tempo, não considerar essas categorias como englobantes, pois isso as aloca em diferentes escalas de proporção, conseqüentemente, hierarquizando-as. O individual e o coletivo não são apreendidos a partir de supostas escalas de grandeza. Tanto o indivíduo quanto o coletivo apresentam seus respectivos graus de complexidade e, portanto, não devem ser pensados como “parte” e “todo”. Como assinalou Marilyn Strathern, se “pequenos” dados podem gerar “grandes” questões, então, se torna dispersa a própria diferença entre grande e pequeno (STRATHERN, 2004).

De outro modo propuseram Deleuze e Guattari, ao falarem sobre o que chamaram de a “literatura menor” de Franz Kafka. Para os autores, essa literatura menor aponta para o fato de que, apesar de partir do individual, há nela a potência em assumir proporções coletivas. Eles dizem: “O caso individual se torna então mais necessário, indispensável, aumentado ao microscópio, na medida em que uma outra história se agita nele.” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p.26).³³

E assim, se ao ingressar no doutorado o meu projeto de pesquisa tinha como um de seus objetivos fazer uma investigação multilocal (por meio de uma proposta de pesquisa que abrangia várias terras indígenas), o trabalho que apresento aqui é uma etnografia que tem seu foco não somente em uma única aldeia, mas em uma única pessoa, um “eu coletivo”.

³³ Para definir o que seria essa literatura menor, os autores assinalam três aspectos: um deles é a caracterização dessa literatura como uma prática de uma minoria numa língua maior que é modificada e marcada “por um forte coeficiente de desterritorialização”. Outro sentido é a natureza política contida em seu enunciado e, por fim, que essa literatura seja dotada de um valor coletivo. Uma literatura menor porque parte do individual, mas se faz política na medida em que também assume proporções coletivas. (DELEUZE E GUATTARI, 1977, p. 25).

Portanto, empreender uma etnografia que descreva uma história pessoal ao invés de tantos outros temas clássicos na antropologia, talvez represente um método alternativo de se fazer etnografia³⁴ e de conferir uma nova complexidade ao próprio material etnográfico, apoiando-se em outro modelo que não o recorrente nas produções etnográficas. A esse respeito, cabe mencionar que a etnobiografia, enquanto um método colocado em questão devido ao seu rigor epistemológico, começa a ganhar espaço na antropologia brasileira. Ela surge por iniciativa dos próprios indígenas, que desejam contar suas histórias e memórias pessoais, como é o caso clássico do Yanomami Davi Kopenawa, em “A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami” (2016), obra que é fruto do encontro entre Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert. Na obra, Davi narra sua história de vida e produz, ao mesmo tempo, um manifesto discurso político. Kopenawa conta sobre o massacre cometido por garimpeiros brasileiros que matou vários Yanomami e, em paralelo, promove um discurso político e um alerta ecológico à humanidade.

Nesta tese, a narração das histórias de vida e dos enunciados de Antonio da Silva Awá não tem a pretensão de tornar-se um manifesto cosmopolítico, tampouco um alerta para a humanidade, como no caso de Davi Kopenawa. Quem sabe, de maneira diversa, porém não menos interessante e repleta de complexidade, as histórias de Awá apresentem uma realidade que, desde muito tempo, vem sendo pouco levada em conta dentro do cenário dos estudos ameríndios: a dos povos indígenas que vivem no estado de São Paulo. Essa é uma história que conta várias outras histórias de um grupo que permanece, apesar do controvertido cenário, como mais um exemplo de “reexistência” indígena.³⁵

³⁴ Ao menos no caso brasileiro, pois como advertiu Calavia Saez (2006), nas produções da antropologia norte-americana, escrever autobiografias não é um gênero incomum.

³⁵ “Reexistência” no sentido de existir e resistir. Termo que foi recentemente cunhado pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro durante uma Aula Pública intitulada “Os involuntários da pátria” na ocasião do ato Abril Indígena, que aconteceu no Rio de Janeiro em 20/04/2016. Ele diz: “Um exemplo de 'reexistência' secular a uma guerra feroz contra eles para desexistí-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os “cidadãos civilizados”, isto é, brasileiros pobres, sem-terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços — seus corpos — para enriquecer os pretensos novos donos da terra.”

2 AJUSTANDO O FOCO

Antes, todos os caminhos iam.

Agora todos os caminhos vêm.

(Mário Quintana)

2.1 O Encontro

Um medo de ter que encarar a morte sem ter deixado nenhum legado àqueles que ficam. Um receio, não da morte em si, mas da impossibilidade de continuar existindo através dos seus. Um entendimento de que a vida nada mais é do que um breve intervalo de tempo, uma curta passagem por esse mundo. E, enquanto se faz a travessia, é imprescindível, se fazer viver nas pessoas, se fazer existir pelos seus, é esse o único modo de durar na terra. Era assim que a liderança da Ywyty Guaçu definia a vida. Era nesse sentido que caminhavam muitas de suas narrativas e falas, sempre ligadas àquilo que ele define por *continuidade da cultura* ou sua *luta*³⁶, como ele mesmo se refere ao falar de sua trajetória de vida, que aconteceu e ainda acontece em busca de maiores benefícios e direitos para seus filhos e netos e em defesa de todos os *parentes* tupi guarani do estado de São Paulo. Antonio Awá percebe a vida e sua existência como um momento de passagem. Para ele, durante essa passagem, é necessária dedicação para deixar algo para os mais novos.³⁷ Ensinar os mais novos através das vivências experienciadas, mas também pela via das palavras, por meio dos conselhos e outros tipos diversos de enunciados. Aconselhar como um modo constante de atualizar comportamentos e de se fazer presente sempre, através das palavras e das pessoas.³⁸

Contou-me que desde muito pequeno almejava ser uma liderança, por isso acompanhava o seu tio Bento Samuel (liderança do antigo aldeamento do Bananal em Peruíbe/SP) a muitas reuniões. Atualmente ele não se considera apenas o cacique³⁹ da Ywyty Guaçu, mas um

³⁶ Há um constante e importante uso da palavra *luta* nos enunciados trazidos nesse texto, sobre o qual falarei mais adiante.

³⁷ *Deixar algo* pode ser entendido aqui como conquistas materiais, tais como benefícios para a aldeia (escola ou posto de saúde) e também, no âmbito dos conhecimentos, daquilo que ele costuma chamar *tradição*. Conforme apontou Clastres (2003) a respeito da figura do chefe ameríndio, ele é aquele que se dispõe sempre a serviço de um coletivo.

³⁸ Os enunciados de Awá serão aqui apresentados por suas características na articulação de fins coletivos buscados “dentro” da Ywyty Guaçu, na forma dos *omongeta* (aconselhamentos) e das *brincas*, quanto para aqueles buscados “fora” (enunciados mobilizados na interface do diálogo com os não indígenas).

³⁹ Cacique (*ruitxá*) é a expressão mais utilizada por Awá e pelos moradores da Ywyty Guaçu para se referir a

representante na articulação política de todas as aldeias tupi guarani do estado de São Paulo. Esses e outros motivos, me parecem, tornam sua vida política e sua trajetória na construção da liderança assuntos interessantes para entender não só a situação da aldeia na qual ele atua como liderança, mas também das demais famílias tupi guarani que vivem em diferentes territórios no litoral e interior paulista.

Nascido aos 12 de dezembro de 1953, hoje com 63 anos, não se acha velho, pois segundo ele, *velho é o nosso passado*. Awá, como um dos Tupi Guarani mais velhos que vive no litoral, nasceu no Bananal ou aldeia de Peruíbe, como chamavam. Sua mãe, Luzia Samuel dos Santos, já falecida, veio do Mato Grosso do Sul. Contam os mais velhos que vieram caminhando e fixaram-se nas proximidades de onde fica hoje a aldeia do Bananal. Naquele tempo, andar era imperativo. Não havia necessidade de se fixar nos lugares e as fronteiras eram inexistentes. Uma época em que chegar, ficar ou andar, eram escolhas possíveis. *Naquele tempo era só a tupizada! Antigamente não tinha parada, acabava a caça e eles andavam, não tinha problema de demarcação de terra, era só chegar e ficar [...] não tinha fronteira para o índio.*

Foi no Bananal que Awá começou a “ser feito chefe” (GUERREIRO, 2011), convivendo e acompanhando lideranças como João Gomes e seu tio Bento Samuel (antigos caciques) em suas viagens e reuniões, começou a se envolver com questões referentes àquilo que ele chama de *coisas de política* que define como assuntos ligados à regularização fundiária, a garantia de direitos nas áreas de saúde, educação, entre outros, o que envolve diálogo com não indígenas. Awá viveu durante sua infância e sua adolescência no Bananal. Foi lá que se casou e teve seis filhos.

As lideranças (apesar de suas dinâmicas pessoais e de suas diferentes personalidades como escreveu Waud Kracke, 1978) estão muito ligadas a viagens, conexões, ampliação das redes e a procura de novas alianças (OAKDALE, 2014). Quem muito anda, muita história tem para contar e Toninho Awá, como também é conhecido, não foge a esse perfil. Contavam-me que ele ia e voltava, como um *andarilho*. Era um costume de família e que seus pais se comportavam do mesmo modo. Os caminhos percorridos por Awá são parte do seu processo para tornar-se uma liderança. Suas viagens são componentes do seu tornar-se. O seu caminhar conecta-se diretamente com a formação da sua pessoa e reflete em seu enorme esforço, observado em muitos de seus enunciados, conforme veremos, na produção de pessoas tupi guarani, na transformação das crianças em adultos (através da *educação e do cultural*). *É*

pessoa que atua como chefe de aldeia. Em menor proporção, eles usam liderança e chefia, mesmo porque que liderança pode estar associada a ações mais pontuais e a mais pessoas, por exemplo, os *xondaro*, pajés, etc.

porque, sempre meu plano de trabalho foi esse [...] a respeito da cultura indígena, né? Uma preocupação constante com o *tornar-se um Tupi Guarani crescido*, que se explicita através das muitas sessões de conversas que acontecem quase que diariamente na Ywyty Guaçu. Essas falas, ora são recebidas como *brincas*, ora como aconselhamentos (*omongeta*), a depender do tom que Awá oferece a elas. Para ele, são *reuniões* as quais ele chama de *nhanhemoimba*, querendo dizer *juntar a nós todos*.

Antonio da Silva Awá, ao falar sobre si, sobre suas experiências e pretensões, busca falar para todos. Para os Tupi Guarani, para os Guarani Mbya⁴⁰ e para os *jurua* (não indígenas) que vivem na aldeia. São falas carregadas de efeitos que mostram o funcionamento da dinâmica dessa liderança, que “[...] se apoia na habilidade narrativa para exercer seu poder de agenciamento” (OAKDALE, 2014).

Os conhecimentos explicitados através das experiências cuja comunicação acontece por meio das narrativas em reuniões que buscam direcionar e atualizar maneiras de existências são o modo de operar da figura de Awá. O encontro com ele foi, ao mesmo tempo, uma captura que culminou na condução de meu próprio tema de pesquisa. Ele é como um fazedor de pessoas e de lugares (na formação de aldeias) na construção de uma paisagem mais ampla, a das aldeias tupi guarani do litoral. Ao mesmo tempo em que é parte dessa paisagem, ele é construído por ela e também a constrói, criando uma interconexão constante entre ele e o coletivo.

Em momento anterior mencionei que quando, pela primeira vez, decidi fazer pesquisa entre os Tupi Guarani da Ywyty Guaçu, Antonio Awá declarou que não tinha a intenção e tampouco o interesse em receber pesquisadores em sua aldeia. Tentei conversar com ele por diversas vezes ao telefone, mas o recado era sempre o mesmo. Diziam-me (pessoas que moravam em outras aldeias e funcionários da Fundação Nacional do Índio - Funai) que desistisse, pois o cacique da aldeia não voltaria atrás em sua decisão.

Desse desencontro, modo pelo qual se deu nosso primeiro encontro, comecei a refletir sobre o que teria essa liderança de tão característico e singular, uma vez que todos falavam dela sem indiferença. Conhecer melhor Antonio da Silva Awá converteu-se em um dos objetivos de minha pesquisa, o que só aconteceu no momento em que trabalhei no Grupo Técnico (GT) responsável pelos estudos da área via Funai. Apontar alguns efeitos sucedidos desse encontro me pareceu fundamental.⁴¹

⁴⁰ Há coresidência entre famílias tupi guarani e famílias guarani mbya na aldeia Ywyty Guaçu.

⁴¹ Na dissertação de mestrado não houve um aprofundamento dessa questão, abordada em diversos momentos, porém deslocadamente.

Dessa vez, na ocasião do campo para o doutorado, o contato e a ida até a aldeia aconteceram de forma rápida e tranquila. Bastou uma conversa por telefone com Cristiano (vice-cacique), que me fez alguns poucos questionamentos em torno das minhas intenções de pesquisas. Em março de 2014 cheguei à aldeia, onde permaneci até julho do mesmo ano.

Na ocasião da realização dos estudos de fundamentação da área, Awá nos recebeu com muito entusiasmo. No momento da pesquisa referente ao meu doutorado, quando cheguei à Ywyty Guaçu, ele não se encontrava na aldeia. Havia um rumor de que ele nem moraria mais ali. Não era somente Awá que não se encontrava na área nesse período. Todos os homens haviam viajado para Curitiba/PR a fim de se reunirem com o então coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Litoral Sul da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), Paulo Camargo, em uma manifestação que reivindicava melhorias nos projetos e ações voltados à saúde indígena. Quando todos retornaram, Awá não estava com eles. Ao questionar sobre sua ausência, seus filhos me diziam desalentados que não sabiam se o pai voltaria, mas nunca diziam o porquê. Quem respondia pelo cacique em sua ausência era Cristiano, seu filho e também vice-cacique. Certo dia, antes da chegada dos rapazes, eu estava conversando com algumas pessoas quando uma delas, depois de atender a um telefonema, começou a dizer que as pessoas diziam as coisas sem saber, falavam inverdades, como por exemplo, a de que Cristiano, conhecido por Kiki, era o novo cacique da aldeia. Espalhavam calúnias sem antes consultarem a verdade, pois se Awá não fosse mais a liderança da Ywyty Guaçu ele não teria organizado o movimento de ida até Curitiba, que reuniu 26 aldeias. Inconformada, a pessoa sugeriu que procurassem nas redes sociais para que vissem as fotos de Awá no movimento em Curitiba. Lembrei-me que, antes de iniciar o campo, haviam me dado essa mesma informação, de que a liderança da aldeia teria sido assumida por Cristiano. Quando conversei com Cristiano sobre a possibilidade de me receber na aldeia para realização de um novo campo, certifiquei-me dessa informação, a qual foi prontamente negada por ele. Com a chegada dos que estavam em Curitiba, notei que a presença de Awá no movimento e na aldeia ainda parecia ser forte e essencial. Um de seus filhos contou com empolgação à sua mãe sobre a atuação do pai na viagem. Ele relatava a bravura do pai, o olhar destemido diante do *jurua* e seus gestos corajosos e, ao mesmo tempo, descontraídos. Com entusiasmo o rapaz ia descrevendo à mãe o que ele chamou de o *jeitão do pai* e exclamava que ela precisava ter visto a cena na qual os olhos bravos do cacique revelavam algo próximo a uma transformação. Referiu-se, ainda, às cenas jocosas, nas quais o pai brincava com as pessoas, mesmo diante de um assunto sério.

A senhora precisava ver o pai, com aquele jeitão dele, sabe? Bravo, ele olhava assim para o Paulo Camargo, batia a mão na mesa [...] a senhora precisava ter visto, ele fica muito bravo, vi no olho dele. Parece que ele se transforma! Ele também brincou com a procuradora falando que não era pra ficar limpando unha e catando piolho, isso é coisa da cultura de índio... [risos]

Em sua descrição, o rapaz se refere ao seu pai como alguém que *se transforma*, ao ficar bravo, mas também que *brinca* diante da situação. Ele parece o admirar por ele ser capaz de conjugar, em um mesmo enunciado, uma fala dura com uma fala branda que, como veremos adiante, é uma característica comum nas narrativas de Awá.

Na manhã seguinte, ao levantar-me, disseram que Awá se encontrava na aldeia. Um de seus filhos foi buscá-lo em São Sebastião, município vizinho de Ubatuba. Fui conversar com ele. Falamos sobre a questão do relatório de identificação da área, sobre as reuniões em Curitiba e sobre saúde, não só sobre o contexto político atual que envolve a saúde indígena, o qual tem tomado boa parte das reflexões e ações de Awá como veremos, mas sobre os nossos problemas pessoais de saúde. Ele me contou sobre uma dificuldade que teve no coração e sobre a cirurgia que realizara, além da diabetes que agora o acometia. Perguntou sobre a minha saúde, pois notou que eu estava com uma aparência diferente de quando estive pela primeira vez na aldeia e contei-lhe acerca do meu tratamento. Ao acabarmos esse assunto, Awá deu um longo suspiro e finalizou nossa conversa dizendo: *É bom ter você por aqui. É bom.... Vou ficar por aqui também, para dar uma força para essa molecada...*

Em instantes, a figura brava e agressiva pela qual Awá era conhecido, desmantelara-se na minha frente, ao falar de forma branda e tranquila sobre seus problemas de saúde e sua preocupação com os filhos e netos na elaboração de novos projetos. Quem falava comigo naquele momento era um senhor aparentemente já cansado e apreensivo com *o futuro de sua comunidade e de seu povo tupi guarani*, como ele mesmo dissera.

Antonio Awá e sua ex-esposa Nifa não vivem mais juntos, embora ambos continuem residindo na mesma TI. Ela mora com sua nora (que também é separada do marido) e seus netos. Foi na casa de Nifa que fiquei hospedada nas ocasiões das visitas ao campo. Ele, nesse período, morava com Fabiano, um de seus filhos ainda solteiro. Em pouco tempo Awá começou a construir a sua casa e Fabiano casou-se com Laís (*jurua*) que, após o casamento, mudou-se para a aldeia. Awá mudou-se para sua nova casa.

Cheguei a conjecturar que a separação do casal poderia ter sido o motivo que o levou a não residir na aldeia por um tempo. Ao longo dos dias em campo, as coisas foram ficando mais claras e pude compreender outras razões para sua saída e para seu retorno àquela área. O reencontro com Toninho Awá e o contato com suas memórias e narrativas produziram alguns efeitos indispensáveis aos argumentos desta etnografia.

Durante a minha primeira estadia na Ywyty Guaçu, na pesquisa sobre os limites territoriais, logo pude observar um contexto característico da realização da pesquisa de campo. Awá afirmava querer registrar todos os acontecimentos de nosso trabalho, pois isso funcionava como uma maneira de transmitir para as gerações futuras como aconteceu o processo dos estudos para definição da área, além de promover o reconhecimento em diversos outros aspectos por parte dos Guarani Mbya que vivem na região e dos não indígenas. Assim, o uso da câmera fotográfica e o registro de imagens eram habituais. No decorrer da pesquisa, a câmera fotográfica e a filmadora permaneceram ligadas quase que o tempo todo, registrando o trabalho que o GT realizava na área. O anseio pelo registro, produção, veiculação e armazenamento das imagens, vídeos, reportagens, textos e etc. que falavam sobre as histórias da aldeia, era constante.⁴² No primeiro e no último dia em que a equipe do GT esteve na aldeia, Toninho Awá pediu para que pronunciássemos uma fala que delineasse um pouco sobre nossas expectativas e impressões acerca do trabalho desenvolvido, para que isso ficasse registrado em vídeo. O cuidado com as imagens e com as gravações aparecia em várias ocasiões: quando pediam para ligar ou desligar o gravador de acordo com o que queriam dizer, quando enfatizavam o “direito de propriedade e autoria” ao repassarem suas fotos digitais, dentre outros contextos.

Isso não aconteceu somente durante meu primeiro campo na Ywyty Guaçu em 2010. Quando retornei à aldeia para a pesquisa de doutorado em 2014, o anseio por registrar permanecia e, talvez em maior proporção, em virtude do acesso nas redes sociais e da existência de internet na área. Justamente, devido a essa importância, a captura de imagens não deveria ser feita de forma aleatória por não indígenas. Certa vez, durante uma visita dos alunos de uma escola de São Paulo à aldeia, eu estava registrando alguns momentos quando uma criança me chamou do lado para me alertar que ouvira Awá falar que eu não deveria estar fotografando tudo. A partir daí, compreendi que seria mais apropriado que eu apenas fizesse imagens do

⁴² Há um arquivo de fotos e reportagens sobre a aldeia, desde sua formação até os dias atuais e um blog disponível na internet, que conta um pouco sobre a história da aldeia, além de uma página na rede social Facebook. Os perfis particulares nas redes sociais são atualizados quase que diariamente com as atividades coletivas que acontecem na aldeia (escola, *opy*, posto de saúde, roça) e fora dela (viagens e reuniões) Para consultar o blog, acesse: <http://aldeiarenascer.blogspot.com>.

lugar e das pessoas que lá moravam quando fosse solicitada por elas, o que não representava exatamente um empecilho, já que isso acontecia com muita frequência. Por diversas vezes Awá requisitava que eu registrasse e tirasse fotos das reuniões e dos encontros que aconteciam dentro e fora da terra indígena (em ocasiões nas quais eu os acompanhava); da plantação de café, de campanhas de vacinação na aldeia e em outros episódios diversos. Em algumas ocasiões requisitou que eu gravasse as crianças cantando para que ele pudesse ouvir e analisar se estava bom e se elas haviam evoluído com os ensaios. Quando turistas chegavam a fim de conhecer a área, Awá deveria ser sempre comunicado, caso contrário, não poderiam tirar fotos. Além disso, as pessoas me pediam para que eu revelasse as fotos tiradas durante o trabalho em campo, dizendo que gostariam de *pôr em um quadro*. Em todas as casas (especificamente as dos Tupi Guarani) e na escola notei que há emoldurados com muitas fotografias.⁴³

Em uma dada manhã, enquanto eu estava ao redor de algumas pessoas que conversavam à vontade, fixei meu olhar no balanço do parquinho onde as crianças costumam brincar. Naquele momento não havia criança alguma (ao menos que eu pudesse ver) brincando. Observei que um dos balanços estava balançando sozinho há alguns minutos. Notei que a cadência do balançar se modificava e apenas dois deles balançavam, o terceiro balanço permanecia imóvel, o que me levou a pensar que não era o vento que os movia. Comentei com Fabiana (filha mais velha de Awá e diretora da escola) o que estava vendo e ela não disse nada, apenas olhou para Jaxuka (mulher Guarani Mbya que trabalha na merenda da escola) e perguntou: *É?* Jaxuka respondeu que sim com a cabeça. Fabiana então olhou para mim e falou: *Anhangwe de mitangwe* (Alma/Espírito de criança). *Corra, ligue a máquina e vá filmar!*

Embora eu tivesse manifestado extremo receio a esse pedido, eu o fiz. Quando chegamos próximo ao balanço com a câmera ligada, em poucos segundos, ele cessou o movimento. Awá, que estava por perto, não disse nada, apenas observava. O vídeo foi visto repetidas vezes por muitas pessoas, inclusive as crianças, que eram as mais curiosas. Mais tarde uma mulher puxou o assunto contando que isso era comum, uma vez que agora eles estavam fazendo muito *mborai* (canto-reza) o que, segundo ela, *chama os mortos*. Comentei com Toninho sobre o que ocorreu e perguntei se poderia ser alguém que morreu e que estivesse com saudades da aldeia, talvez Pará (que morava na aldeia com suas filhas, mas que se mudara para TI Boa Vista, também em Ubatuba, onde falecera recentemente) ao que, imediatamente, ele

⁴³ Sobre essa questão das imagens na Ywyty Guaçu, consultar: Danaga, 2012b.

respondeu em tom de reprovação pelo o que eu havia dito: *E morto lá tem saudade menina? É criança morta brincando...*

Conversar com Awá era sempre uma surpresa para mim; nunca soube desvendar bem o seu temperamento. A atmosfera dos ânimos na Ywytu Guaçu caminhava lado a lado com o seu humor, com maior ênfase nos momentos dos encontros em espaços coletivos, onde os enunciados iam ao encontro desse humor, mas não somente. Era comum, nos dias em que ele estava *bravo*, ver as pessoas se mobilizando com mais afinco para os trabalhos comunitários, tais como, varrer a *oca*, limpar o pátio, entre outros. Minha tentativa de compreensão e sistematização em torno dos afetos que regem os enunciados de Awá não me parece restringir-se a uma análise psicologizante dos seus comportamentos, no limite, elas me remetem mais a uma gramática dos afetos em termos de quais são esses enunciados e do que eles provocam, e, ainda, de quais são suas implicações para além da pessoa que os enuncia, no caso, Awá.⁴⁴

Houve uma manhã na qual eu estava sentada nos arredores da escola conversando quando me sinalizaram para que eu tivesse cuidado, pois Awá naquele dia estaria *atacado* e, por isso, ele poderia me expulsar da aldeia sem motivo algum. O conselho foi para que eu não ficasse andando aleatoriamente pela aldeia. *Eu, se eu fosse você, nem ficava zanzando por aí...* Fiquei de sobreaviso após essa informação e nesse dia resolvi seguir tais conselhos e não andar muito por ali. No meio da tarde, quando estava sentada conversando com algumas crianças Awá veio em minha direção. A expressão de seu rosto não me informava nada e quando ele me chamou fui até ele que, gentilmente, desejava me oferecer um pedaço de favo de mel que acabara de coletar. Respirei aliviada e, claro, aceitei o mel.⁴⁵ Percebi então que o seu temperamento era algo enigmático até mesmo para as pessoas que viviam mais próximas a ele. Uma vez ele contou em meio a risos que uma mulher, que ele sequer conhecia, havia se referido a ele como um barril de pólvora. *A mulher não sei de onde aí, lá na padaria, comentou: “Ah, o Awá?! Eu conheço, vixe, aquele lá é um barril de pólvora!”* [Risos].

⁴⁴ Pensando nessa relação entre Awá e o ambiente, seria interessante um paralelo com a ideia de “cena” como colocada por Crapanzano (2005) ao falar de um jogo de indexação que envolve a cena, o real e a experiência. O autor define sua noção de cena: “Para mim, ao menos, a cena é aquela aparência, a forma ou refração da situação ‘objetiva’ em que nos encontramos, colorindo-a ou nuançando-a e, com isso, tornando-a diferente daquilo que sabemos que ela é quando nos damos ao trabalho de sobre ela pensar objetivamente” (CRAPANZANO, 2005, p.359). Em outro momento, o mesmo autor diz: “Embora a atmosfera possa ser diferenciada dos humores em termos de seu foco exterior, eles podem metaforizar um ao outro [...]. Tanto humor quanto atmosfera são diferentes do que quero dizer com ‘cena’. Este é um conceito ‘objetivista’, definido em termos de elementos e eventos específicos e que tem grande potencial narrativo e teatral” (CRAPANZANO, 2005, p.380).

⁴⁵ Tradicionalmente, os Guarani concebem o mel (*ei*), o milho (*awati*) e a erva-mate (*ka'a*) como dádivas de Nhanderu, para os quais, inclusive, realizam o *nhemongarai*, o ritual de celebração do batismo.

Presenciei cenas nas quais todos conversavam e riam à vontade e perante a chegada de Awá todos se calavam e esperavam para ver qual seria a sua reação. Se ele entrava na conversa, tudo corria como estava, mas se ele se isolava em um canto, as pessoas iam silenciando, até que ele começasse a falar algo. Certa vez estávamos conversando na *oca*⁴⁶ (como costumam fazer aos finais de tarde). Bastante bravo e em tom de um aparente desabafo, Awá começou a questionar as pessoas sobre a organização e a limpeza da aldeia, lamentando por pensar que, ninguém mais além dele, se importava com o lugar. Dirigiu-se aos não indígenas que vivem na Ywyty Guaçu e cobrou deles uma posição, especificou que ele, mesmo sendo um *índio misturado*, é *índio* e exigiu que todos ali assumissem uma *postura de índio*, se referindo a valorização do território, aos cuidados com do lugar onde moram e ao respeito às lideranças. *Ninguém tá nem aí pra aldeia! Cadê a limpeza desse lugar? Porque eu também não sou índio puro, sou misturado, mas aqui tem que assumir a posição de índio!* Falou sobre a necessidade de definição dos papéis dentro da aldeia, principalmente, para que os *jurua* aprendam. Dentre os papéis ou funções de lideranças a serem delimitados e respeitados, ele cita a chefia, o capitão e os *xondaro*.⁴⁷ De modo severo, ele se dirige aos não índios dizendo: *O que vocês pensam? A nossa luta é por meio da terra!* E aproveita para lembrar aos *jurua* que, se moram na aldeia, é porque ele permitiu isso e que, assim como os outros, eles também possuem todos os benefícios e que, portanto, devem arcar com todas as obrigações e compromissos que implicam morar em uma aldeia.⁴⁸ Sobre os *jurua*, Awá fala:

Se ele tá junto com o índio, ele tem que tá junto com o índio. Se ele tá junto, ele tem que tá envolvido com o parente, ele tem que tá ouvindo, porque disso daí que a gente traz tudo pra aldeia, pra melhoria. Eles se vestem, comem, têm seus carros, porquê? É através da nossa cultura, é através do nosso direito. Eles têm direito também, então eles têm que saber respeitar

⁴⁶ Denominam *oca* o espaço onde recebem os visitantes e onde acontecem as danças e os *mborai* (canto-reza). A atribuição do nome *oca* é resquício de como chamavam o local em função das ocas construídas na gravação do filme “Hans Staden”, que tem ligação com o processo da formação da aldeia. Para mais informações, consultar: DANAGA, 2012a.

⁴⁷ O *capitão* desempenhava ações ligadas à política do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) dentro das aldeias. Geralmente, tratava-se de um índio com um bom domínio da língua portuguesa. Era uma posição considerada de chefia que, mais tarde, foi substituída pela figura do *cacique*, que passou a atuar não só nas ações políticas com os não índios, como também na organização interna das aldeias, incluindo as relações com os *xondaro*, considerados auxiliares (no plano cosmológico e terreno) das lideranças por serem guerreiros. Conferir: MACEDO, 2011.

⁴⁸ Atualmente, residem na Ywyty Guaçu cinco não indígenas. Todos são casados com Tupi Guarani. Ao dizer que os *jurua têm os benefícios*, Awá faz alusão à possibilidade de eles morarem em um território indígena, não pagarem aluguel, etc.

o parente, respeitar o cacique, saber o que é um cacique, o que é liderança [...] porque senão deixa a gente fraco...

Outro motivo recorrente de suas queixas diz respeito aos seus próprios filhos. Awá enfatiza que, assim como os não indígenas, seus filhos também parecem não ter o devido respeito pelas autoridades dentro da aldeia e elogia o comportamento dos Guarani Mbya nesse sentido. Ele diz: *Os Mbya respeitam a chefia, os Tupi Guarani não. Tem que definir quem é quem aqui dentro, chefia, capitão, xondaro. Os brancos que estão na aldeia, têm os benefícios, então tem que respeitar. Vamos se acertar, cada um tem que assumir seu compromisso.* Essa mesma complacência manifestada por Awá ao elogiar os Mbya, em outros momentos conforme veremos, é alvo de ataques.

Através dessas frequentes falas, Antonio da Silva Awá busca destacar para aqueles que moram na Ywyty Guaçu o valor que ele atribui àquele lugar, contando sempre um pouco mais de sua história, compartilhando suas memórias e seus anseios, enfim, falando de si. Suas narrativas versam sobre sua própria vida e carregam a expectativa de atualizar comportamentos e direcionar ações. São histórias do passado e do presente que se conectam diretamente com a ideia que ele tem de futuro. São formas de contar sobre a história das famílias tupi guarani e a história da Ywyty Guaçu, por meio das histórias de sua própria vida, “[...] como se a expressão autobiográfica fosse uma das funções da chefia. O chefe conta sua vida, porque é em virtude dela que o grupo como tal chegou a existir” (CALAVIA SAEZ, 2007, p.17).

A liderança atua como numa espécie de ato inaugurador, ela é quem estimula os demais. Esse tipo de ação que visa atrair e guiar os demais é análoga a ação do *tenotã-mõ* Araweté do qual fala Viveiros de Castro (1986). Entre os Araweté, o *tenotã-mõ* é aquele que segue à frente, que principia e que abre o caminho para os demais.

Essa palavra designa o termo inicial de uma série: o primogênito de um grupo de irmãos, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para uma excursão na estação chuvosa. O líder araweté é assim o que começa, não o que comanda; é o que segue na frente, não o que fica no meio. Toda e qualquer empresa coletiva supõe um *Tenotã-mõ*. Nada começa se não houver alguém em particular que comece. Mas entre o começar do *Tenotã-mõ*, já em si algo relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma autorização (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p.302).

Retornarei a esse assunto em outro ponto. Por ora, volto aos discursos de Awá e noto que discursar configura-se como algo tão importante para ele que eu também fui solicitada a fazer isso em vários momentos. Ele me “convidava” a levantar e a me posicionar no centro da *oca* a fim de falar para todos sobre os mais diversos assuntos, como por exemplo, o andamento de meu projeto de pesquisa, a situação do relatório técnico na Funai, minha opinião a respeito dos ensaios de cantos com as crianças, entre outros. Ele desejava que eu discursasse e como isso não acontecia espontaneamente, por diversas vezes, ele me “convocava” a falar. Aos seus olhos, isso me tornava mais importante e legitimava minha presença na aldeia. Na maioria das ocasiões, essas falas aconteciam na *oca*, quando todos se reuniam no cair da tarde para o *mborai* (canto-reza), ou em reuniões com não índios, nas quais eu também me apresentava, em muitos casos, com uma introdução dele que dizia: *Ela é antropóloga e ela está aqui trabalhando com a gente na nossa luta.*

E, claro, não era dirigida apenas a mim a requisição para os discursos⁴⁹. Por muitas vezes Awá acabava suas falas e cedia a palavra para o caso de alguém querer dizer algo. Diante da manifestação negativa das pessoas ele começava a chamar os nomes, como se estivesse incitando as pessoas a falarem. *Então eu acho que é por aí, o que eu tenho para falar para vocês é isso. Depois Kiki vai falar um pouquinho, Doni também, Bubu....* Nas reuniões com a participação dos não indígenas, mesmo que houvesse uma quantidade grande de pessoas, Awá solicitava que todos se apresentassem o que em muitos casos, tomava um bom tempo da reunião.

Houve uma situação na qual Toninho pediu a seu filho, vice- cacique da aldeia, para que contasse sobre o contexto da ação deles em uma recente viagem que haviam realizado com o intuito de requerer alguns ajustes nas questões relativas às políticas de saúde indígena. Ele ficou meio envergonhado e titubeou um pouco até se levantar e tomar a palavra. Ele o fez após ser desafiado por Awá que o inquiriu dizendo que se ele era mesmo uma liderança, deveria discursar, já que as lideranças apreciam e devem exercer essa função. *Ué, você não é liderança? Liderança tem que falar, vai aprendendo!*

Os discursos são essenciais para tornar-se e manter-se chefe, como mostram algumas etnografias ameríndias (CLASTRES, 2003; BASSO, 1990; FRANCHETTO, 1993 e outros). “É um dos principais índices de chefia que se pode exibir” (GUERREIRO, 2011, p.116). E, para

⁴⁹ Para um aprofundamento no debate da entrada do discurso como foco dos processos de entendimento e interpretação em contextos comunicativos nas pesquisas etnográficas, consultar os trabalhos de Sherzer; Urban (1986) e Basso (1990).

Awá, discursar nas relações com os não-indígenas é parte fundamental da ação política em fazer dos jovens, boas lideranças. Iniciar os meninos no domínio da fala, principalmente no caso das falas mais assertivas com os brancos, produz, metaforicamente, uma relação como a de iniciação do jovem guerreiro tupi, que só se torna homem de verdade (*ava*), quando mata um inimigo de guerra (um cativo), ganhando nome, escarificações e uma esposa. Quando se aprende a falar, a discursar, sobretudo com os brancos, se torna homem de verdade.

Muitas vezes ele fazia isso para brincar com as pessoas, como no caso de Maria, uma mulher guarani mbya que mora na Ywyty Guaçu desde a formação da aldeia e, mesmo com morte de seu marido, permaneceu na área. Maria é tímida e também muito brava, sempre que Awá indicava que ela falasse algo, ela o olhava de soslaio e emitia palavras ofensivas. Todos riam muito, inclusive ela. Em uma dada ocasião, Toninho sugeriu que Maria contasse uma bela história, uma história que encantaria a todos. Ao passo que ele dizia isso sorrindo, havia seriedade em suas palavras e, claro, um certo receio de que Maria se injuriasse e se negasse a fazê-lo. A história a qual se referia é a história do *ka'a* (erva-mate), que segundo ele, é mais ligada à tradição dos Guarani do que dos Tupi, mas que, mesmo assim, era uma história muito boa para que as crianças ouvissem. E brincava dizendo que ela iria contar aquela história usando tão belas palavras que as pessoas iriam se emocionar. Enquanto ele falava, todos riam, possivelmente porque jamais imaginariam Maria, constrangida e zangada como era, compartilhando histórias com eloquência. *Ela vai falar num dialeto tão bonito que vocês vão até chorar*, falava em meio às risadas. Depois, complementava em tom mais sério: *É para essa molecada aprender como era antigamente*.

Naquele dia Maria não verbalizou a história do *ka'a* como propusera Awá. Porém, numa atitude tão ubíqua quanto discreta, conduziu sem muitas palavras as crianças e alguns adultos (principalmente os professores) a participarem da sua produção, desde a retirada da planta pelos meninos, até a moagem pelas meninas.⁵⁰

A atitude de Maria para esse evento também pode associar-se ao “gesto inaugurador” sobre o qual nos fala Viveiros de Castro (1986) em relação aos *tenotã-mõ*. De acordo com a definição do autor, qualquer empreendimento comunitário prescinde da iniciativa de um *tenotã-*

⁵⁰ A produção do *ka'a* está ligada ao *Nimongarái* (ritual do batismo) que acontece em janeiro para os Guarani Mbya. Quanto ao seu preparo, primeiro os *awa'i* (meninos) colhem a erva e passam-na sob fogo rapidamente para secar, depois amarram e deixam secando naturalmente. No dia seguinte as *kunha'i* (meninas) pilam a erva-mate e colocam o pó em cabaças, onde fazem um pequeno furo com o dedo e um pedido que se refira a outra *kunhã'i*. Então, elas enchem o orifício com mais pó e fazem outro furo e pedem por outra *kunhã'i*. Apenas as mulheres podem fazer isso, também só podem fazer pedidos para outras mulheres. Depois o *ka'a* é misturado e pode ser utilizado por toda a comunidade.

mão, de alguém que deve dar início para que as coisas prossigam, como se por contágio, não somente por imposição.

Em decorrência desses e de muitos outros exemplos que envolvem as narrativas, discursos e enunciados, julgo ser imperativo consagrar para eles um lugar privilegiado nessa pesquisa, cujo texto pretende conceder um espaço maior para a voz de Antonio de Awá, considerando o potencial de sua ação narrativa. Ao processo da escrita busco incorporar as narrativas, que por muito tempo ocuparam posição marginal nas etnografias sendo quase sempre relegadas aos espaços em anexos. Inserir as narrativas no corpo do texto, como propôs Richard Price (2004), incide em uma tentativa de “evocar a textura do texto”. Nesse sentido, emprego as narrativas metodologicamente como um estilo da escrita que dá destaque às dimensões subjetivas através de uma etnografia da memória e das experiências, lançando mão não somente de um olhar etnográfico, mas também de uma escuta etnográfica, como se quisesse dar voz aos olhos no processo de produção do texto etnográfico. As memórias e narrativas de Awá serão aqui delineadas na tentativa de compreender mais sobre sua vida e, igualmente, sobre os Tupi Guarani.

Além do mais, trazer os enunciados de Awá para a reflexão pode funcionar como uma possibilidade de ver mundos ampliados sob perspectivas particulares ou, no mínimo, de apreender os “pontos de ressonância” que o ligam a um grupo, “pois nesses mundos ampliados só é possível ver sob perspectivas particulares”. (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p.13).

2.2 A Liderança

Meu nome é Antônio da Silva Awá, sou Tupi Guarani. Minha mãe é Luzia Samuel e meu pai é José Benedito da Silva. Não me lembro os nomes dos meus avós, a gente não se preocupava em registrar nada. Nasci na aldeia do Bananal em Peruíbe e fiquei lá até os 22 anos. Eu acho que lá no Bananal a gente seria feliz, todos os Tupi Guarani juntos. Era muito bom lá, levava vida de nhandeva mesmo.

Impossível não notar nas falas dos mais velhos as saudades que sentem dos tempos vividos no Bananal, mesmo que tenham sido tempos difíceis. Uma lembrança da infância que, costumeiramente, causa nostalgia nas pessoas conforme a idade avança, não obstante, há uma

saudade da convivência com todos os *parentes*, da vida de *nhandeva* que levavam, e um tempo dos *antigos*, como dizem.⁵¹

Awá conta que não havia a preocupação de hoje com a ideia de *preservação*, ela acontecia naturalmente. *Lá no Bananal a preservação acontecia, não precisava ficar em cima dos curumins*. Ao mesmo tempo em que diz isso, acrescenta que seu tio Bento não aceitava casamentos com *jurua*, não gostava de bailes com a presença dos *jurua* dentro da aldeia e, sobretudo, não admitia igrejas atuando na área. Não cabe entender tal proposição nos termos de uma contradição, mas de uma alteração na forma de pensar, no modo de encarar as coisas. Possivelmente, Bento Samuel tinha receios parecidos com os que Awá têm hoje, em relação às crianças e ao futuro dos jovens. Receios que, como reclama Awá, os jovens de hoje não entendem. Receios que, quiçá, eram os mesmos que o jovem Awá também não compreendia. O clássico embate geracional, a eterna colisão entre os velhos e os jovens e suas diferentes maneiras de pensar e viver nos diferentes mundos.

Lastima-se por não saber mais detalhes sobre a vida de sua mãe e atribui isso ao desinteresse da juventude em conversar e aprender com os mais velhos. Conta que sua mãe Luzia Samuel dos Santos ou Penha - como era conhecida - e seus tios nasceram nas proximidades de Rio Brillhante, município da região Centro-Oeste, situado no interior do estado de Mato Grosso do Sul. Sobre seu pai, ele diz que era *mestiço* e que morava no litoral.

Era mestiço e era Tupi que misturou e falava que era praiano, como a dona Alice lá de Piaçaguera [...] Ali em Piaçaguera, antigamente, mamãe falava que era praiano, que fica ali, quando eles paravam lá, os caiçaras, que faziam farinha, farinha branca aí eles ficaram ali. Ficaram um tempo ali até amôï arrumar o Bananal, aí fomos pra lá.

Dona Alice, a quem Awá se refere pelo termo *praiano*, é conhecida por ser a moradora mais antiga da TI Piaçaguera. Ela já morava no local onde atualmente fica a TI mesmo antes de fundarem a área. Os relatos sobre a formação de Piaçaguera mostram que foi Dona Alice quem recebeu e acolheu todo o pessoal nos acampamentos durante o processo de retomada da terra.

⁵¹ *Nhandeva* quer dizer “os que são dos nossos”. Os Tupi Guarani usam muito a categoria *nhandeva* para se referir a tudo que remete à cultura indígena. A expressão *vida de nhandeva* quer dizer que viviam ao modo tradicional, junto aos *parentes*. Expressões como *falar em nhandeva*, tal pessoa é *nhandeva*, são muito usadas. *Antigos* é outra categoria que usam muito para se referir aos antepassados e também aos mais velhos que viviam no Bananal e os que ainda estão vivos. Do mesmo modo, se valem do termo *parentes*, geralmente para se referir aos consanguíneos, embora também usem o termo para afins que compartilham do mesmo modo de vida *nhandeva*. *Parente* é uma categoria que engloba inclusive, a depender da situação, todos os outros indígenas.

Contam que o lugar era uma antiga aldeia e que os indígenas transitavam muito por ali, por isso *piaçaguera*, que quer dizer lugar de passagem. Iam para lá para se reunir e fazer festas e jogos de futebol. Dona Alice relata que sempre viveu por ali e conta que a mãe de seu marido dizia ser neta de antropófago, em referência aos antigos Tupinambás, habitantes da costa litorânea.

A respeito dessa categoria *praiano*, Awá afirma: *A turma lá do Piaçaguera antes de ser a aldeia como é hoje, era tudo praiano. Os Tupi, na verdade, são os praianos de antigamente. Era que misturava, chamava de praiano, mas na verdade era tudo índio Tupi.*

Refletindo a partir dessa afirmação, parece que o uso da categoria *praiano* é parte de uma política muito comum àquela época do Estado brasileiro, que visava não só um extermínio dos grupos indígenas, mas também um apagamento da memória desses grupos, a fim de aniquilá-los material e simbolicamente ou de “desexistí-los”, como descreve Eduardo Viveiro de Castro (2015). Para o caso dos “caboclos” e “ribeirinhos”, o mesmo autor comenta que houve uma espécie de abolição da consciência de uma relação anterior desses povos com os povos indígenas por parte da atuação dos brancos recém-chegados na região. Um recalque de uma memória nativa que se estendeu por todo o país, mas que deixou uma situação de latência,

[...] exprimindo-se ‘vestigialmente’ por automatismos práticos e idiomatismos simbólicos. Essa aparente perda de consciência, assim, tem se mostrado cada vez mais frequentemente como sendo não tanto uma ruptura definitiva mas antes um longo desmaio – uma espécie de coma étnico do qual a Amazônia ‘cabocla’ começa a despertar [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p.21).⁵²

Nesse sentido, pode ser que *praiano* tenha sido uma denominação dada aos índios que ainda viviam esparsos pelo litoral. Talvez, este seja um processo semelhante ao ocorrido no nordeste brasileiro, onde aos indígenas foram atribuídas denominações que evitassem, justamente, esse vínculo com um povo ou grupo e com um território específico. Para eles, foi designada a categoria de caboclos usada numa lógica relacional semelhante de disputas e dominação (SAMPAIO, 2011; LIMA, 1999).

Quando Awá refere-se aos seus antepassados como sendo, possivelmente, os tais *praianos*, ele não está, de maneira nenhuma, querendo dizer que eles deixaram de ser indígenas em algum momento, isso não está em questão. Ele menciona esse vocativo como um modo de chamar aqueles antepassados que viviam naquele período relações advindas do contato com os

⁵²Essas reflexões do autor foram retiradas do prefácio da obra “A Queda do Céu” (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

não indígenas. É, portanto, uma categoria a ser pensada perspectivamente e não apenas como uma alcunha pejorativa.⁵³

Dito isso, retornemos à narrativa de Awá. *Foi assim*, e continua sua história contando sobre como os grupos tupi guarani que vivem atualmente no estado de São Paulo foram se instalando em determinadas regiões. Existiam quatro grupos que migraram para São Paulo, os quais ele enumera como sendo *a turma da mãe do Pitotó, a turma da mãe do Poioió, o grupo da mamãe, que era dos Tupi mesmo e o da dona Joaquina que é mais pro lado dos Kaiowá*. Nem todos esses grupos se adaptaram com a vida no litoral e decidiram voltar. Regressaram e instalaram-se nas redondezas de Bauru. Alguns ficaram espalhados por Peruíbe, por isso, ele conta, tanto o povo do litoral como o do Araribá, são *parentes*. Os que ficaram em Peruíbe, passaram a viver no antigo aldeamento do Bananal.

Foi no Bananal ou Reserva Indígena de Peruíbe que Awá passou a sua infância, juntamente com seus sete irmãos dos quais quatro já são falecidos: Conceição, Sebastião, Paulo e Glória. Suas outras irmãs são Elícia, que vive na TI Piaçaguera; Teresa, que mora na aldeia do Itaoca e Aparecida Nambi, cacique da aldeia de Miracatu. Sobre sua vida no Bananal, ele relata que andavam muito pela região. Passeavam pelas proximidades do Rio Branco, onde havia uma cachoeira com uma pedra debaixo da qual tinham o hábito de descansar. Fala de passagens por Capoeirão, pela aldeia de Antônio Branco, em Itariri, enfim, das viagens que - aos olhos dele enquanto um garoto pequeno, portanto, livre de preocupações, que não se importava com a dificuldade do acesso e a distância - eram sempre muito alegres. E segue narrando memórias como a de quando vendiam palmito para um senhor *gringo*, um alemão que era dono de uma única mercearia que havia nas redondezas da aldeia. Às vezes levavam palmito e trocavam por pão.

Nós tirava palmito e vendia pro seu Lino, era gringo, e o único bar que tinha lá era um armazém de um alemão, aí ele comprava, às vezes dava vontade de comer um pão, aí nós levava lá pra tocar com o palmito com ele [...]. Era legal, aquilo que era vida! Mamãe quando queria pegava peneira de taquara, né? Aí ela peneirava pra pegar o camarão... Aí nós ficava lá, eu e minhas irmãs... Aquilo era vida, tinha muita caça, quando queria madura uma banana, o que mamãe fazia? Ela cavava e fazia aquele buracão, enchia de folha, colocava as bananas lá, aí

⁵³ O mesmo acontece para o uso do termo caboclo, por exemplo, entre os Xukuru da Vila de Cimbres, tratados na etnografia de Clarissa de Paula Martins Lima (2013), que se valem do termo em referência aos seus antepassados, mas o fazem de modo diferente, compreendendo a expressão por uma lógica distinta daquela entendida pelos não indígenas da região.

tampava com barro, bem tampado, e assim mesmo aquele porco do mato, achava e comia tudo, mamãe ficava muito brava. Com tanta caça que tinha ali, ali era bom pra caramba, antigamente era muito bom. Não tinha estrada, não tinha luz, não tinha nada, a gente saia uma vez por semana, quando dava. Era 3 horas da manhã e pegava o trenzinho que passava lá, aí onde é Piaçaguera hoje, passava lá 3 horas, não saia de lá era mais ou menos 10 hora, 10 hora e meia pra gente tá pegando ele 3 hora da manhã lá, pra a gente ir pra São Vicente. Era isso aí nossa vida, hoje eu falo pra eles, hoje tá tudo fácil, todas as aldeias têm estrada, têm luz [...] Eu pensava que sempre ia viver aquela vida, com mamãe do meu lado, que a gente não ia tá perto da cidade, que a gente ia sempre ter nossos pajé ali, então é isso daí.

Foi no Bananal que Awá cresceu, conviveu e inspirou-se em antigas lideranças tupi guarani: seus tios Bento Samuel e João Gomes. Também, foi onde conheceu Nifa, mãe de seus seis filhos. Nifa foi transferida para trabalhar como assistente de enfermagem em Peruíbe, especificamente na aldeia do Bananal, em meados dos anos 1970. Ao se casar com Toninho, abandonou seu ofício na área da enfermagem e passou a se dedicar aos cuidados de sua família e à fabricação e venda do artesanato, atividade que, ainda hoje, é sua fonte de subsistência.

Eu trabalhava como atendente de enfermagem da FUNAI. Eu vim trabalhar em Peruíbe, aí lá que eu conheci ele, lá em Peruíbe. Ele morava lá na aldeia em Peruíbe e eu trabalhava lá, no Bananal. Foi em 70 e pouco, agora não me pergunte o ano porque não vou me lembrar, posso até me lembrar se eu pegar minha carteira aí que tá registrado, posso olhar a data, se for necessário. Já faz mais de 35 anos, faz muito tempo pra lembrar a data. Eu morava lá, aí depois eu fiquei um bom tempo lá, né? Fiquei mais de cinco anos, no Bananal, na aldeia.

Ainda no Bananal, Awá começou a enfrentar problemas por ter se casado com Nifa, que é *jurua*. Seu tio Bento Samuel não aceitava os casamentos com brancos e, conforme dito anteriormente, também não gostava dos bailes e festas que os seus sobrinhos jovens realizavam dentro da aldeia. O Bananal era frequentado por muitos não índios e Bento temia que esses contatos os quais, segundo relatam, tornavam-se cada vez mais constantes em virtude dos bailes, jogos de futebol e da presença de missionários na aldeia, resultassem em casamentos entre indígenas e brancos, ameaçando a *cultura indígena*. Ao que dizem, parece que todos os

filhos de Bento Samuel se casaram com indígenas. Bento Samuel foi o cacique da aldeia do Bananal antes de João Gomes, ambos já falecidos.

A despeito do que tenha padecido nesse tempo em que vivera no Bananal junto as famílias tupi guarani, por sua condição de *jurua*, Nifa observa a conduta de Bento Samuel como algo legítimo, visto se tratar de uma apreensão em relação ao futuro. Ela conta: *Hoje eu vejo que o Bento estava certo, ele estava preocupado com o futuro do povo dele*. Nifa, como mencionado, vive da produção e venda do artesanato que aprendeu a confeccionar morando em aldeias durante todos esses anos. Mesmo hoje, separada de seu marido, continua morando na Ywyty Guaçu. Ela sempre ressalta que, mesmo não sendo índia, conhece a vida em aldeias e pode dar muitas ideias para ajudar seus filhos. Sobre eles, Nifa explica que é comum estarem sempre ao lado do pai, afinal *ele que é índio, né?*

Os anseios que afligiam Bento Samuel da presença *jurua* no interior do Bananal, assemelham-se bastante com os que Awá apresenta em seus enunciados. A preocupação dele com os casamentos entre *nhandeva* e *jurua*, com a *tradição* e a *cultura* parecem ser da mesma ordem daquelas que Bento manifestava há 30 anos.

Com o passar do tempo foram morrendo algumas importantes lideranças do Bananal, os irmãos André e Bento Samuel, o renomado pajé Eugênio de Paula, conhecido como “Pachum”. Começaram os conflitos que culminaram na cisão da aldeia e na formação das outras aldeias tupi guarani pelo litoral.⁵⁴

Mais adiante pretendo analisar com mais atenção essa história da formação da aldeia do Bananal e do conflito que resultou na separação do grupo e falar mais sobre os *antigos* Tupi Guarani que lá viviam. O que importa, nesse momento, é a implicação dessa dinâmica na trajetória de Awá. A despeito de ter saído do Bananal pouco tempo antes do grande conflito por ter se casado com uma *jurua* e para fazer aventuras pela região na companhia de sua mãe, como relata, considera a área uma espécie de patrimônio para todos os Tupi Guarani e pensa que se tivessem ficado unidos, hoje teriam um grande território, mas, por outro lado, diz não se arrepender, pois também conseguiu deixar recursos para os seus filhos e netos, referindo-se a Ywyty Guaçu ou aldeia Renascer.

Ao deixar a aldeia em Peruíbe, Toninho partiu com sua família para os arredores de Mongaguá, nas proximidades de onde fundaria a aldeia do Itaoca, embora a contragosto de sua mãe que intentava chegar até o litoral norte, na região de Ubatuba.

⁵⁴ Esse assunto a respeito da cisão da aldeia do Bananal será discutido no capítulo 5 desta tese.

Sáímos com a mamãe pra fazer aventura, aí fomos lá pro Itaoca, formamos aquela aldeia lá e ela faleceu. A vontade dela era vir pra cá, nem sei se ela conhecia esse lado... Eu tenho família lá em Boracéia, mas não sei o histórico de mamãe, não sei por que ela encanava com esse lugar. Ela tinha vontade de vir pra cá, pra esse lado aqui de Ubatuba, ela tinha tido um sonho.⁵⁵

Viveu por um tempo fora de aldeia até fundar a TI Itaoca, onde permaneceu por alguns anos. Em Itaoca vivem famílias tupi guarani e guarani mbya. Os motivos que levaram Awá a abandonar essa aldeia nunca foram expressamente enunciados. Toninho parece não gostar de falar muito sobre o tema⁵⁶, mas comentou a propósito da dificuldade em se gerir uma aldeia e da sua tentativa em estimular os mais jovens a *lutarem* por seus direitos e a defenderem a *cultura*. Segundo ele, era essa a motivação para fundar Itaoca. *Era isso que eu queria fazer lá em Itaoca, foi pra isso que fundei aquela aldeia, mas quando a comunidade não quer, não adianta.*

Sua mãe faleceu na aldeia do Itaoca. Awá permaneceu por quatro anos no local, mas não se sentia feliz, costumava dizer que lá não havia se encontrado. Por isso, considera que fez bem em deixar o lugar, mesmo com as dificuldades (ameaças de posseiros e fazendeiros) que teve para conseguir a posse da terra que, hoje, é uma área demarcada e muito importante para os Mbya e para os Tupi que lá ficaram. *A única coisa boa que eu fiz foi deixar a área lá para os Mbya e para os Tupi, lá eu não era feliz.*

Após a saída da aldeia de Itaoca, tentou residir com sua esposa e filhos próximo ao Paraná, em um sítio da família de Nifa. Diz que não se adaptou à vida nesse lugar e voltou para o litoral paulista, desta vez, no município de Paraty Mirim/RJ. A ideia era ter seguido direto para Ubatuba, como sempre aconselhara a mãe, mas Toninho fala não ter ouvido seus conselhos e errado mais uma vez. Seguiu para um bairro de nome Patrimônio, próximo da entrada da

⁵⁵ Dentre muitas coisas que os sonhos podem enunciar é comum a revelação para a busca e formação de novas aldeias. Almeida (2016) discorre sobre isso para o caso da formação da Ywy Pyhaú em Barão de Antonina. Sonhos promovem diversos encontros e movimentam aldeias inteiras ou trajetórias pessoais como, por exemplo, na história de Guaíra e na sua revelação em tornar-se um pajé tupi guarani, como mostra Mainardi (2015) em sua etnografia na TI Piaçaguera.

⁵⁶ A obliteração de Awá das histórias dos tempos do Itaoca ou mesmo do tempo que morou no Horto (bairro de Ubatuba), me parece ser resultado de uma escolha deliberada que visa um discurso sobre o momento presente, no contexto etnográfico de Renascer.

aldeia Araponga, onde vivem famílias guarani mbya e ficou por algum tempo, mas a dificuldade em conseguir material para fabricação do artesanato o fez mudar novamente. Dessa vez para Ubatuba, no bairro chamado Horto. Durante esse período recebeu apoio de muitas pessoas, de funcionários da Funai, da Associação dos índios Guarani, que era organizada por José Fernando, Altino, Aparício, etc. Altino, o cacique mbya da aldeia do Rio Branco convidou Awá para morar em sua aldeia, mas ele recusou o convite. Mesmo assim, Altino ia sempre visitá-lo, o ajudava a plantar, fazer roça. Construiu o que chamou de um *barraco de madeira 4x4* com a ajuda das pessoas que doaram o material necessário para a construção. Aos poucos as coisas foram se ajeitando e ele e sua família ficaram tranquilos, trabalhando com a venda do artesanato. Ele descreve: *Aí comecei a minha luta, trabalhando no artesanato e pensei, não quero ser mais nada, aqui tá bom pra mim.*

Parecia que estava tudo resolvido, quando uma forte chuva destruiu sua casa, sua plantação e perderam tudo.

Ao narrar essa parte de sua história, por um momento Awá interrompeu sua sequência cronológica na descrição dos fatos para dizer algumas palavras sobre sua motivação em ser uma liderança. Ele contou que quando menino era capitão de seu tio Bento Samuel no Bananal e que sempre, desde essa época, sonhava em ser líder. Viajava com João Gomes para Brasília e se envolvia ao máximo nas questões de liderança. *Eu fui capitão do Tio Bento lá no Bananal, desde o começo eu sempre quis ser líder.* Emendou a essa fala um fato de que, antes de ser casado com Nifa, foi casado com uma mulher indígena, mas o relacionamento não teve progresso. E continuou: *Nós os Tupi, estamos se acabando, tem eu, a Catarina e o Leonardo, se a gente não tomar as providências, não vai mais ter nada, índio falando a língua, dançando...*

Associei essa reflexão, aparentemente deslocada do contexto cronológico da história que estava contando, a uma afirmação que ele havia dito pouco antes e que me pareceu interessante, sobre quando se instalou com a família na pequena casa no Horto e disse *não quero ser mais nada, aqui tá bom pra mim.* Então era sobre isso que Awá estava falando, sobre ser liderança, sobre ser índio, sobre ser Tupi. Talvez, esse desejo por liderança tenha sido sonogado porque ele tenha se sentido frustrado com sua experiência em Itaoca, como depois relatou: *Esse negócio lá do Itaoca é assim, se você quer lutar por uma comunidade e eles não querem, você tem que deixar quieto, tem que abandonar.*

Como apresentam algumas etnografias ameríndias, uma das principais prerrogativas para ser uma liderança ou chefia no interior do universo ameríndio é fundar algo. A despeito

dos motivos que o tenham levado a deixar a aldeia de Itaoca, assim que o fez, partiu em direção ao litoral norte. Ele e sua família sofreram as dificuldades de se morar fora de um território indígena, devido a falta de reconhecimento da Funai e a ausência dos recursos e direitos que isso implicava, mas, também, porque viviam da produção e venda do artesanato e a retirada do material da mata era fator de grandes complicações. De qualquer forma, o que se percebe é que Awá, em ambos os casos, quando saiu do Bananal e quando saiu de Itaoca, não foi morar imediatamente em outra aldeia, como fizeram muitos de seus *parentes*. Ele perambulou por aí, como costuma dizer.

Mas algo ficou latente e, depois da participação no filme, o desejo manifestou-se outra vez. Toninho retoma sua história exatamente nesse ponto, no filme. Conta que o convite para a participação veio de Gal, como era conhecido o diretor. Participou da primeira parte das filmagens interpretando um Tupinambá e finalizada essa etapa, retornou para sua casa. Depois de um tempo, voltaram ele e mais dois indígenas que também participaram do filme, para olhar o lugar onde foram feitas as filmagens. Quem o acompanhou foi Daniel e Laércio, que vivem na aldeia do Pico do Jaraguá em São Paulo. Perceberam que o local estava em situação de abandono e lembraram da promessa feita pela Prefeitura Municipal em ceder aquele espaço aos indígenas, para formação de um centro cultural de promoção da cultura indígena, um local destinado, ainda, à venda e exposição de artesanatos.⁵⁷ Diante da situação de negligência do que havia restado do cenário e da terra, pois contam que havia muito mato e buracos causados pela retirada ilegal de areia, resolveram ocupar a área. *O prefeito prometeu doar essas terras, saiu até no jornal, mas sumiu esse jornal. Depois de dois anos que acabou o filme, estava tudo no mato grande, tinha as ocas, aí eu falei para o japonês: “Onde tem oca, tem índio!” Aí ele deu tiro para o alto.*

Alegremente Awá revela essa parte de suas memórias e sente-se orgulhoso pelo que conquistou na Ywyty Guaçu. Evidencia as mudanças que ocorreram no local desde que eles entraram e que isso é visível na mata, nas roças e nas plantações que cultivam. Visível também no aprendizado da *cultura* pelas crianças ao falarem a língua, participarem dos cantos e rezas. Indica que há um intenso *trabalho cultural* na aldeia que ele tem feito com o passar desses anos,

⁵⁷ Ainda que digam haver reportagens de jornal desse período registrando a promessa feita pela Prefeitura Municipal, não foi possível encontrá-las nos arquivos municipais. Encontrei apenas uma fala do próprio diretor do filme remetendo-se ao assunto. Ele disse: “Uma pessoa tinha combinado com a Prefeitura de Ubatuba manter a aldeia [referindo-se à aldeia cenográfica] como uma espécie de museu e ela foi ficando, mas depois não fizeram mais nada”. Ver reportagem no anexo C.

em conjunto com os Guarani Mbya. A esse trabalho conjunto ele refere-se como uma união, troca e *preservação* da *cultura*. E complementa com a afirmação que onde está a aldeia, no passado, era povoado pelos Tupinambás e Tupiniquins, o que revela alguma ligação com o local e que justifica a presença na aldeia. Ele sente a presença de seus antepassados e compreende que eles estejam por ali, ensinando-os e fortalecendo-os através do espírito. Mais do que o que ele chama de insignificante ato de *carregar uma rede*, que foi parte de seu papel no filme, Awá diz ter concretizado o sonho de sua mãe. *O filme foi só carregar a rede, não significou nada, foi só para mostrar para o jurua, não teve reza, não teve nada de índio, para mim não fez diferença [...] Eu tô seguindo o caminho dela e ela vai estar comigo, trabalhando junto.*

No início tiveram muita dificuldade no relacionamento com a população local. Em abril de 2004 promoveram um grande encontro que contou com a participação de *parentes* vindos de outras aldeias e do público *jurua* do município de Ubatuba. O evento ficou conhecido como Festa Indígena e teve a participação de mais de 600 pessoas de aldeias do estado de São Paulo e do Rio de Janeiro. A ideia inicial era a realização de campeonato de futebol para celebrar o Dia do Índio, mas pediram auxílio para a Prefeitura Municipal e conseguiram ampliar o evento. Houve a apresentação de cantos e danças, comidas típicas, encontro entre pajés, tudo com cobertura da mídia, o que, segundo contam, lhes garantiu maior visibilidade e respeito.⁵⁸

Possivelmente, sua maior insatisfação seja com a presença dos brancos na aldeia, não por serem brancos, já que diz que conhece brancos que são até mais índios que muitos índios, mas porque estes, por vezes, não se adequam às suas regras. Eles devem levar as crianças para a casa de rezas, por exemplo, e não se importam com isso. Não obstante Awá manifeste que não é o professor quem ensina, que é em casa, na comunidade que a criança aprende primeiro e que a necessidade de ensinar a cultura é primordial, eles pensam que a escola é o lugar onde se educa as crianças.

Toninho reclama, ainda, que os não índios não sabem como respeitar uma liderança *nhandeva*, ao contrário dos Guarani Mbya com os quais afirma não ter esse tipo de problema. Considera que os Guarani têm um pensamento diferente que os distingue dos Tupi. Eles não se casam com *jurua*, pois, de acordo com Awá, eles sabem que os *jurua* roubam muita coisa dos

⁵⁸ Sobre a Festa, relatam: *Mostramos para o município que não somos posseiros, que não íamos destruir tudo e sim preservar nossa cultura e nosso espaço. Agora eles sabem quem somos e até nos ajudam. Nós fomos mudando nossa imagem e hoje somos reconhecidos. [...] Foi uma troca de cultura, isso é importante pra nós, pra fortalecer, mostrar para as crianças.*

indígenas e os enfraquecem espiritualmente. Reconhece que um de seus maiores medos é morrer e ter como resultado de todas as suas ações a sua aldeia ocupada por não índios.

É uma coisa que eu, durante 10 anos tô fazendo, meus filhos falam, rezam, cantam, é nossa cultura, junto com os irmãos Guarani. Isso é união, troca e preservação da cultura. Isso é um orgulho para mim, as crianças estão aprendendo. Tem o cemitério lá que tá enterrado o Albino, aqui já tinha índio anos atrás. Aqui na serra do mar tinha Tupinambá, Tupiniquim... Tem alguma coisa aqui, senão a gente não estaria aqui. Nossos antepassados ensina a gente, eles fortalecem pelo espírito. [...]. Eu tenho medo de fazer esse trabalho, morrer e ficar tudo aí, encher de jurua.

A Ywyty Guaçu parece ser o momento apoteótico na história de Awá. Mas então, se tudo que conquistou vivendo na Ywyty Guaçu é motivo de êxito para ele, por que teria deixado a aldeia por certo período de tempo, como mencionei em outro momento deste texto? A presença dos não indígenas, os conflitos localizados com alguns Mbya, a separação entre ele e a esposa, teriam causado ressentimentos? Presumo que tais querelas pontuais não configuraram motivos tão consistentes para levar Toninho Awá a deixar a área pela qual vinha e vem lutando há tanto tempo. Arrisco-me a afirmar que sua motivação para abandonar a aldeia foi exatamente a questão da liderança. Ele viu seu prestígio, característica forte da chefia, diminuído. O chefe, argumentou Perrone-Moisés (2011, p.275), “[...] é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe.”

Se o chefe, como também discute Calavia Saez (2007, p.16), age em seu grupo não como um gestor de uma dada socialidade, mas como alguém que atualiza essa socialidade ao criar o grupo a partir de laços potenciais, Awá viu esse seu poder de atualização ser posto em cheque e, por isso, decidiu deixar a aldeia.

O status do chefe para este caso é resultado mais da sua capacidade pessoal em congregar pessoas e menos por uma posição exclusivamente hierárquica na qual há uma obediência cega e invariável. A noção de poder e autoridade buscada por Awá, assim como alhures, para outras realidades ameríndias ligam-se com a ideia de prestígio.⁵⁹

⁵⁹ Sztutman (2012), ao analisar processos de magnificação, de personificação ameríndias, reflete sobre o que chamou de uma espécie de “desequilíbrio dinâmico” dentro dessa noção de hierarquia no que se refere a uma representação política, como um plano da chefia e uma ação política, como um plano da liderança. O líder é quem realiza a composição de um coletivo, forma uma aldeia. O chefe é quem é capaz de “[...] representar esse coletivo diante de outros coletivos, quando passa da ação para a representação”. Segundo o autor, os Tupi antigos revelam

Para Perrone-Moisés (2011; 2015), por exemplo, essa é uma noção que precisa ser encarada com mais seriedade dentro dos estudos ameríndios. Que as lideranças carreguem a característica do sofrimento e de que todo esse sofrimento é sempre em prol do coletivo, isso é fato entre os ameríndios, mas porque os chefes fazem isso? Porque suportam esse sofrimento? Porque querem assumir as dificuldades e responsabilidades de serem chefes? É pelo prestígio que o chefe se sacrifica? De acordo com a autora: “Onde a generosidade é o mais alto valor moral, o que nos parece um ‘saque’ é para o chefe a glória, resultado do trabalho bem feito.” (PERRONE-MOISÉS, 2015, p.47).

Quando retornou à aldeia Awá reafirmou a necessidade e o desejo de sua presença enquanto liderança do local. Se o queriam como liderança, deveriam respeitá-lo e entender que a capacidade de negociação nas interlocuções diversas pertence a ele, pois se couber a todos a resolução de tais questões, sua presença como chefe de aldeia é esvaziada de sentido. Em um enunciado proferido durante uma reunião em que toda a aldeia foi convocada a participar, no dia em que retornou ao local, ele asseverou:

Que nem eu falo, amanhã eu vou fazer o que? Se um pega o telefone e quer resolver, eu vou ficar aqui fazendo o que? O outro pega o telefone e quer resolver, então não precisa cacique, mas na hora das coisas apertar, me deixa quieto no meu canto, me deixa quieto, senão porque eu venho aqui? Então tem que ter o respeito...

Quando acionado pelos seus filhos a ir até Curitiba para auxiliá-los na *luta* e na reivindicação por melhorias na questão da saúde indígena, Toninho aceitou acompanhá-los a fim de representar a Ywyty Guaçu, mas, como dito anteriormente, quando retornaram de viagem ele não voltou imediatamente à aldeia. Recrutar a sua capacidade de agenciamento para dar peso ao movimento foi um primeiro passo no processo de sua volta, mas foi necessário um pouco mais do que isso. Um de seus filhos precisou ir buscá-lo de volta e convencê-lo de que ele era peça fundamental naquele lugar - o que, provavelmente, Awá já sabia. Ao longo dos dias subsequentes ao seu retorno, Awá proferiu muitos enunciados que ratificavam a sua posição de liderança e demandavam, por parte de seu grupo, reconhecimento e respeito.

2.3 O Cenário

uma característica que ainda nos dias atuais é muito presente em socialidades ameríndias, que são noções mais plásticas da chefia e da representatividade.

Localizada no município de Ubatuba, a Ywyty Guaçu fica no bairro Corcovado, a 13 km a oeste da sede municipal e 25 km da Rodovia Rio-Santos, próximo à Praia Dura. O bairro do Corcovado, além da população local, possui algumas casas de veraneio que são frequentadas pelos turistas em períodos de alta temporada. O acesso à aldeia ocorre pela Rodovia Dr. Manuel Hyppolito Rego, SP 055, no KM 69+500. Seguindo uma estrada municipal com muitas sinuosidades e cheia de subidas e descidas, chega-se a outra estrada que permite o ingresso na área, depois de cruzar uma ponte que fica sobre um pequeno riacho. Logo na entrada da aldeia há uma placa informando que ali se trata de uma terra indígena, embora a área em questão ainda não esteja demarcada pela Funai. Do lado oposto, há outra placa dizendo que o lugar é uma propriedade privada. A área está em processo de Identificação pela Funai, através da Portaria 1.438, publicada em 6 de outubro de 2010, na qual foi nomeado um Grupo de Trabalho (GT) para realização dos estudos de natureza etno-histórica, antropológica e ambiental, necessários à Fundamentação Antropológica da ocupação indígena na Aldeia Renascer, grupo este do qual fiz parte como colaboradora, conforme já mencionado. Há um ponto de parada do transporte coletivo a poucos metros da entrada da aldeia. Ao entrar na Ywyty Guaçu pode-se ver a Escola Estadual Indígena EEI Penha Mitãngwe Nimboea, o Posto de Saúde, um campinho de futebol e algumas moradias de parte de seus habitantes. O nome da escola foi uma homenagem a Penha (Luzia Samuel do Santos), mãe de Antonio Awá. *Mitãngwe nimboea* quer dizer criança aprendiz. O local ostenta uma bela paisagem, rodeado pela mata atlântica e aos pés do Pico do Corcovado. Em razão disso, foi atribuído o nome Ywyty Guaçu para a aldeia, que significa Morro Grande. O morro do Corcovado chega a atingir mais de mil metros de altitude e é procurado com frequência pelos turistas que almejam chegar ao seu cume, uma caminhada que leva cerca de 5 horas.⁶⁰

A Ywyty Guaçu encontra-se nas adjacências do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), estendendo-se sobre uma região de Mata Atlântica, um dos biomas mais ameaçados no Brasil. Há uma legislação específica que assegura a proteção desse bioma através da Lei da Mata Atlântica (Lei 11.428/2006) e - embora esteja previsto por essa mesma lei que as populações tradicionais que vivam ao entorno da Mata Atlântica possam usufruir de seus recursos naturais para a sua reprodução sociocultural, por meio de atividades de baixo impacto ambiental - em algumas situações, os moradores da Ywyty Guaçu recebem inúmeras críticas da população local por retirarem matérias-primas para a fabricação do artesanato, pela extração

⁶⁰ Fabiano e seu irmão Thiago, na maioria das vezes, acompanham os turistas que vão até a aldeia à procura de um guia para subirem no Morro do Corcovado. Há outro acesso ao Pico do Corcovado que não passa pela aldeia.

do palmito (*Euterpe Edulis*) e da guaricanga (*Geonoma Spixiana*), espécie de palmeira cuja vegetação é usada na cobertura de casas.

Outros grupos também enfrentam o dilema de terem seus territórios localizados no interior de áreas ambientais protegidas, o que é fonte de inúmeros conflitos. Existe, para esses casos, uma ambiguidade no que se refere à presença indígena em tais locais, já que em alguns momentos eles são considerados “defensores da natureza”, que vivem em harmonia e equilíbrio com o meio ambiente e, em outras ocasiões, são vistos como uma ameaça humana à conservação e preservação da natureza (LADEIRA, 2004).

Duas concepções correntes sobre a relação dos índios com a natureza se contrapõem. Uma delas se funda na idéia inspiradora de harmonia entre índios e a natureza e a outra de que as práticas tradicionais de subsistência indígena são destrutivas e desequilibradoras. Essas concepções dificultam a compreensão sobre a relação das sociedades indígenas e o seu ambiente e a busca de alternativas concretas de conservação ambiental (LADEIRA, 2004, p.241).

Essa questão se agrava especialmente na região sudeste, visto que essa é a região considerada como a mais industrializada e urbanizada do país. É nesta mesma região que vivem famílias tupi guarani e guarani mbya e onde está parte da Mata Atlântica. Como forma de proteger aquilo que o “desenvolvimento” ainda não exauriu da Mata Atlântica, foram criadas as Unidades de Conservação (UC).

É preciso, portanto, buscar alternativas para a resolução dessa questão. A criação e a execução de planos de manejo que envolva os residentes da área no aproveitamento não depreciativo dos recursos é uma alternativa para os moradores da Ywyty Guaçu, que já praticam o manejo no controle da retirada do palmito e de outros materiais que ficam na mata. Tudo isso implica na necessidade de implementação de novos projetos que terão que considerar a existência de Terras Indígenas nas Unidades de Conservação, na tentativa de promover uma compatibilização dessa existência, projetando uma saída que amenize a oposição de interesses diante dessa proposição (MACEDO, 2004).

A aldeia cenográfica onde hoje é a Ywyty Guaçu foi construída nos limites do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM). Embora a Ywyty Guaçu esteja no entorno do PESH, os recursos necessários à sobrevivência de sua população podem ser coletados, eventualmente, no interior deste. Por isso eles reivindicam uma área que abarque uma porção do PESH na demarcação de seu território. O espaço ocupado por seus habitantes na construção de suas casas,

Escola, Posto de Saúde e Casa de Reza, é pequeno se comparado ao espaço que o grupo utiliza na prática de suas atividades cotidianas aos arredores e dentro da mata. Eles reivindicam uma proposta de delimitação de uma área que inclui 1695 hectares dentro da Unidade de Conservação (UC). Uma área que eles consideram imprescindível para a garantia da preservação de seu modo de vida e a proteção dos recursos naturais da aldeia, incluindo a proteção das cabeceiras nas nascentes de água que há nessa região.⁶¹

Tal qual uma pluralidade de grupos que vivem em terras indígenas no litoral paulista, os moradores da Ywyty Guaçu conseguem partes significativas de sua renda com a venda do artesanato. A produção para o comércio do artesanato está diretamente relacionada ao contexto local, isto é, à economia regional do litoral paulista que se encontra atrelada ao mercado turístico.⁶² O período no qual eles mais vendem o artesanato é certamente o da alta temporada, que ocorre entre os meses de dezembro e março. É nessa época que os turistas visitam as praias da região e compram os materiais feitos por eles. No período da baixa temporada, que corresponde aos meses de maio a outubro, a venda cai de forma bastante expressiva, levando-os a buscar outras formas que de garantir o sustento, como por exemplo, com a venda do palmito pupunha. Embora haja esse período de queda na venda do artesanato, sua produção prossegue durante todo o ano na aldeia. É possível observar que uma boa parcela do tempo das pessoas é dedicada à produção dos artefatos, atividade na qual se envolvem tanto os homens quanto as mulheres das famílias guarani mbya ou das famílias tupi guarani.

Em meio aos principais objetos feitos para a venda, estão: *Gwyrapá* (Arco e flecha); *Djaipedju'a* (Zarabatana); *Adjá* (Machadinha); *Mboi* (Colares); Pulseiras; Brincos; Anéis; Braceletes; *Kangwa'a* (Cocares); Tiaras; *Mbaraka mirim* (chocalhos); Pau de chuva; *Ajaká* (Cestaria) e *Vixú rangá* (traduzido por imagem de animal – que são esculturas de animais esculpidas e pirografadas em madeira, mais conhecidas por *bichinhos*). Os *bichinhos* e os *ajaká* são mais encontrados na produção dos Guarani Mbya.

⁶¹ Anexo D - Mapa da TI Ywyty Guaçu e a área sobreposta ao Parque Estadual da Serra do Mar (PESM). Informações foram obtidas no trabalho realizado em 2010 no GT de Fundamentação Antropológica da Aldeia Renascer (Cf. BRASIL, 2011).

⁶² Não pretendo me aprofundar nessa discussão sobre a produção do artesanato e sua relação com um mercado engendrado pelo turismo da região, entretanto, essa produção assume contornos semelhantes ao que descreve Grünewald (2002; 2003; 2015) para os Pataxó. O autor fala de um “turismo étnico” que abrange a recriação e exibição das tradições cujo intuito é criar uma “indianidade feita para turista”, que se torne mercadoria e que satisfaça o imaginário do turista sobre a cultura indígena. Alguns Tupi Guarani manifestaram sobre esse anseio do turista em querer o autêntico. *Se a gente usa o tradicional, da mata, eles dizem que estamos depredando o meio ambiente, que não dura muito porque estraga rápido, mas se a gente substitui pela cordinha de barbante eles falam que não é original. É difícil agradar esse povo.* A cultura imaterial é também utilizada como um produto para o mercado do turismo, geralmente na forma de apresentações de cantos e danças.

As matérias-primas empregadas na elaboração desses artefatos são todas recolhidas da mata ao redor da aldeia. Muitos daqueles que residem na Ywyty Guaçu justificam sua escolha de moradia pela quantidade expressiva de recursos para fabricação dos artesanatos em contraste com aldeias onde esses recursos são mais escassos. De acordo com os moradores da aldeia, todo o material de que necessitam fica no interior da mata, dizem que procurando é possível encontrar muita variedade. Em larga medida são os homens que entram na mata para a retirada do material, mas as mulheres também podem e sabem fazê-lo. Geralmente, são utilizadas as seguintes matérias-primas: Taquara; Embira; Timbopeva; Embé; Bambu; Pindó; Brejaúva; Embaúva, sementes de Capiá, olho de cabra, olho de boi, açaí e coquinho; penas (as de galinha são muito aproveitadas, sendo coloridas com urucum e corantes diversos).

Além do artesanato, a comercialização do palmito representa uma forma alternativa de renda. O corte das palmeiras na extração do palmito é fonte de muitas reflexões entre os moradores da Ywyty Guaçu, pois entendem que o cultivo e o manejo corretos e sustentáveis são imprescindíveis para a preservação da planta. Eles podem ser extraídos obedecendo a diferentes técnicas. Observam que não há a extração de plantas que ainda estão em fase de crescimento, isto é, antes da idade de corte. Há também os palmitos poupados para a geração futura de sementes, nas áreas que eles denominam como *áreas em recuperação*. Em geral eles fazem o replantio do palmito juçara (conhecido também como o palmito nativo) em áreas com florestas mais abundantes e o plantio do palmito pupunha (destinados ao consumo interno da comunidade e a comercialização) em espaços mais abertos. Se considerarmos que boa parte dos recursos naturais necessários à sobrevivência da população da aldeia está inserida no Parque Estadual da Serra do Mar, região da Mata Atlântica, a extração sustentável dos mesmos é alvo constante de preocupação. A apreensão da comunidade não se restringe ao uso que eles fazem do local, pois acreditam que suas ações têm impactos pouco significativos ao meio ambiente. A maior preocupação está na ação da exploração econômica feita pela população regional, da qual eles já encontraram registros como acampamentos, posses com armamentos e artifícios de caça, além de grande quantidade das palmeiras que foram cortadas na retirada do palmito.

No início da formação da aldeia, a comercialização do palmito era uma das únicas fontes de renda; não havia cargos remunerados. Foi nessa época que aconteceram alguns conflitos envolvendo os moradores da Ywyty Guaçu e não índios, que andavam pela mata aos arredores da aldeia em busca de palmito.

Houve uma vez em que um conflito entre um homem que decidiu retirar palmito na área e os índios quase resultou em morte. Contam que o homem não atirou contra os indígenas com

uma arma de fogo porque estes estavam na companhia de um *jurua* que era conhecido de ambas as partes. Um dos rapazes da aldeia relata que conseguia perceber a maldade do homem somente pelo seu olhar e que sentiu muito medo que ele atirasse. Deixaram o homem ir com os palmitos que havia retirado. Ao relatarem o acontecido ao cacique, ele resolveu acertar as contas com o sujeito. Pegaram alguns cavalos que tinham naquela época, muniram-se com arcos e flechas e partiram para a casa dele. O sujeito ameaçou novamente atirar nos indígenas de dentro de sua casa, e só não o fez porque foi contido pela chegada da polícia pouco tempo depois. Contam que de lá dentro de sua casa era possível ouvir os gritos de sua esposa. A confusão só não foi mais trágica porque os indígenas disseram que ficaram com pena da sua esposa e de seus filhos e decidiram perdoar o caso, com a promessa de que ele não voltaria a retirar palmito na área. Dizem que o sujeito só não devolveu os palmitos que havia retirado pois já os tinha comido.

Ele ameaçou, apontou a arma na minha cara e na cara de outro indígena, e aí eu acho que ele não atirou porque tinha um rapaz [...] ele não é indígena [...] ele não atirou por causa desse aí que ele conhecia, que ele via que vinha aqui na aldeia, brincava de bola aí com o pessoal, mas ele era bem ruim, você olhava assim no olho dele, era uma pessoa muito má.... Aí deixamos levar e depois viemos embora. Contamos para o cacique [...] A gente tinha uns cavalos aqui, aí nós fomos de cavalo, com arco e flecha tudo, na casa do cara, aí a polícia chegou junto. Se a polícia não tivesse chegado ele tinha atirado, assim em nós, né? Porque ele trancou a porta tudo, só ficou com o vão da janela aberto e com a espingarda para o lado de fora, foi na hora que a polícia falou: "Ou você abaixa ou a gente vai dar um tiro". Aí a mulher dele tava gritando lá. Aí graças a Deus ele não atirou... Ele já tinha comido quatro palmitos. Aí depois, foi tudo por causa de que a mulher dele implorou, aí vimos os dois filhos dele, que eram menores, né? A mulher ia trabalhar sozinha e dar de comer e tal, aí meu pai perdoou ele, aí ficou por isso mesmo, nunca mais ele mexeu com a gente. (Fabiano, Ywyty Guaçu, 2010)

Ao contrário dos primeiros anos em que ocuparam a área, quando o grupo dependia exclusivamente da produção e comercialização de artesanatos e da venda do palmito, atualmente, nem todos compartilham dessa necessidade, obtendo renda unicamente através da ocupação de cargos assalariados. Mesmo com a existência de remuneração, há alguns que buscam na venda do palmito uma complementação à renda. Tal fato, contudo, gera enredo para muitas conversas na *opy* já que o cacique Awá é contrário a essa prática que ele entende como gananciosa e desnecessária. Como revelou em uma de suas falas, sobre a prescindível prática

dessa atividade por parte de alguns, que já têm carro, casa e até mesmo salário, pois isso, em sua acepção, soa uma ambição desmedida. Uma conduta que gera, inclusive, o enfraquecimento de sua *luta* que acontece, segundo ele, através da terra. Atribui a isso também maiores chances no atraso para resolução de questões em torno da demarcação da terra e pondera: *tudo é contra nós*. Os feriados devem ser aproveitados para fazer roças, não para retirar palmito. E acrescenta que de nada adianta, sua *luta* com os *jurua* será em vão, se esses comportamentos persistirem. Acusações de inveja são proferidas (nunca de modo direto) diante das asserções do cacique, as quais ele rebate dizendo que não há motivos para ter inveja e que fica chateado com tais argumentos, pois está lá *lutando* pelo bem de todos e não só dele. Ter uma boa casa, um carro e algum dinheiro não lhes garante o a posse daquilo que mais precisam: o território. *Futuramente quero ver vocês saindo com uma mão na frente e outra atrás. Eles tiram todos vocês daqui. Ficam sem nada. Vocês já pensaram nisso?*

Conforme já mencionado, a formação da Ywyty Guaçu aconteceu durante o processo das gravações do “Hans Staden”, iniciadas em 10 de agosto de 1997.

A ocupação do espaço no qual aconteceu o processo de produção do filme não sucedeu imediatamente ao término das gravações, mas ocorreu algum tempo depois. A aldeia cenográfica ficou abandonada e o local vazio. Encerrarem-se as gravações e a área ficou esquecida. Não houve a construção de um “centro cultural da cultura indígena” e nem o desmanche do cenário. A família de Awá e as demais famílias que determinaram a ocupação do território começaram a realizar frequentes encontros nas grandes ocas cenográficas e, posteriormente, sob a liderança de Toninho Awá, ocuparam definitivamente a área. Chegaram com suas famílias Antonio Awá, Daniel, Laércio, Lucas e Dona Oy (todos da aldeia que fica no Pico do Jaraguá na grande São Paulo). O depoimento a seguir de um funcionário da Funai de Ubatuba versa sobre essa ocupação:

“Eu não sei muito bem como foi, eu vejo contar por eles que aqui eles procuraram um local para fazer uma gravação de um filme, ‘Hans Staden’. Parece que a produtora entrou em contato com a prefeitura e acharam esse lugar aqui, aí começou a contratar os índios. Então os índios vieram e me parece que a prefeitura iria preservar essa área como um espaço turístico. Parece que na época foram construídas cinco ocas pelos índios do Pará e construíam cinco ocas

nesse lugar aqui, mas ocas grandes, imensas, e nessa questão de preservação do espaço para turista, pra ter um espaço pro turismo, que eles prometeram uma oca onde seria desenvolvido um trabalho de artesanato com os índios, eles ocupariam e aquela oca, seria deles. [...] Só que terminou a gravação, eles fizeram a gravação e as coisas não se concretizaram conforme o prometido e aí eles ficaram esperando, esperando, esperando.... Acredito que eles se cansaram de esperar e de promessas e vieram aqui e começaram a frequentar a oca e ficar e eu acho que tinha muito a ver com a vida deles e começaram a ficar aqui e foram ficando, ficando, ficando e estão até hoje, você entendeu? ”⁶³

A chegada ao local não aconteceu de modo pacífico. Relatam que, no princípio, foram muitos os desentendimentos que tiveram com o suposto proprietário da área, chamado por eles de *Japonês*, hoje já falecido. Suposto, pois, de acordo com os indígenas, ele não possuía documentação que comprovasse sua posse. Nos dias atuais, a discussão acerca da propriedade dessa localidade tem acontecido na esfera judicial. Logo que a aldeia se formou, houve uma tentativa de acordo para retirada dos indígenas do local. Não havendo consenso, o referido proprietário moveu uma Ação de Reintegração de Posse, em que acusava o grupo de ser constituído por índios urbanos e, portanto, em sua concepção, aculturados.

No início da formação da aldeia os embates incidiam, muitas vezes, violentamente, por meio de brigas e conflitos. Awá conta sobre essas brigas do início da ocupação da área e enfatiza orgulhosamente a sua coragem, bem como a de todo o seu grupo, diante do suposto dono da área, a quem eles enfrentavam, mesmo estando este munido com arma de fogo, como o episódio descrito por um dos filhos de Awá. Ele diz que a vida era muito dura logo que chegaram, não havia água, apenas muito mato. Além do árduo trabalho, conviviam com o receio de serem atacados a qualquer momento pelo *Japonês*. Conta que era pequeno, mas que se lembra com clareza do dia em que o *Japonês* os ameaçou, acompanhado de homens armados e tiveram que sair fugidos mata adentro. Recorda que seu pai, sobretudo naquele dia, mas também nos seguintes, pronunciou muitas palavras de incentivo para todos, o que minimizou o medo que estavam sentindo.

Relatam que lhes foi oferecido algum dinheiro para que deixassem a área ocupada, mas que não o fizeram porque aquele era um lugar com o qual haviam se identificado. *Porque é assim, o índio não tem nada que segura ele dentro de uma aldeia, não é dinheiro, não é nada*

⁶³ Ubatuba, Ywyty Guaçu, 2010.

não, quando ele gosta de um lugar acabou, é ele. Segundo Awá, a identificação com o local é o fator mais importante para formação de uma aldeia. Esse pensamento é parte da dinâmica de ocupação de espaços por parte de muitos grupos tupi-guarani. A escolha de determinadas áreas para constituição de aldeias quase sempre é motivada por desígnios de lugares onde se reconhecem parentes, onde tenham vivido os antepassados e onde se possa “viver bem”. (PISSOLATO, 2007). Recordando que a felicidade, ou a falta dela, foi o motivo relatado por Awá, para deixar a aldeia do Itaoca, como ele diz, [...] *fiquei desgostoso e saí do Itaoca.*

Das cinco famílias que participaram do processo de ocupação da Ywyty Guaçu, permanece na área somente a família de Antonio Awá. As famílias guarani mbya deixaram o lugar, ficando apenas uma família tupi guarani. Apesar de, nos dias atuais, haver um grande número de pessoas guarani mbya residindo na aldeia, consideram Renascer como uma aldeia Tupi Guarani. Dizem que a ausência de políticas públicas, por ser, àquela época, uma aldeia de ocupação recente, foi o motivo pelo qual as famílias mbya não ficaram na aldeia, mas nunca teve a oportunidade de conversar com nenhuma delas. Ao que contam, essas famílias vivem hoje na aldeia do Pico do Jaraguá em São Paulo.

Conforme já colocado em outra ocasião, o filme aparece nos depoimentos como fator coadjuvante no processo de constituição da área. Todos parecem indicar o filme como um elemento secundário na formação da Ywyty Guaçu, entretanto não deixam de mencioná-lo enquanto um condutor que facilitou a aglutinação de algumas famílias que possuíam em comum o engajamento com projetos de *preservação da tradição na reocupação de territórios tradicionais*. O filme possibilitou que essas famílias se encontrassem e realizassem um desejo que lhes era comum. Assim, contam que o cacique Awá tinha um propósito e acabou por encontrar outras famílias que tinham o mesmo propósito. O filme, sobre o qual ele diz ter sido apenas o ato de *carregar uma rede para mostrar para o jurua* - referindo ao seu papel - foi apenas parte de um cenário que favoreceu a realização de suas intenções, que estavam diretamente conectadas à relação que sua falecida mãe apontava com a região de Ubatuba.⁶⁴

Ele não entendia ao certo o desejo que sua mãe mantinha por essa região, uma vez que ela nunca tinha conhecido o lugar, mas imagina que ela deva ter tido revelações em sonhos, por isso sempre falava dali. Conta que sua mãe *cismava* e que seu pai acompanhava. O que ele acredita estar fazendo hoje é seguir os desígnios de sua mãe que ainda o acompanha nessa caminhada. Acredita, também, que tudo foi cuidadosamente preparado por ela, pois as coisas

⁶⁴ Ver anexo E (Reportagens de jornais que apresentam notícias da formação da aldeia).

estão acontecendo da forma como ela imaginava e conclui: *As pessoas me procuraram para fazer a aldeia, não fui eu. Eu vim e foi todo mundo embora depois, mas eu fiquei. Foi mamãe que preparou isso para mim.*

Segundo as considerações alçadas por Antonio Awá, a região de Ubatuba era um espaço muito contemplado por sua mãe, que sonhava em um dia residir no local. Quando surgiu a oportunidade de participar do filme foi que Awá conheceu o lugar no qual, em seguida, fundaria a Ywyty Guaçu. Houve uma grande identificação entre o local conhecido e a área apontada por sua mãe. Em virtude disso, juntamente com outras famílias, Awá optou por permanecer na área habitando, inicialmente, o cenário.

A representação no filme que tinha como personagens os antigos Tupi da costa (Tupinambás e Tupiniquins), nos quais os Tupi Guarani reconhecem alguma procedência, denota uma possível relação entre o “mito de origem” desses Tupi Guarani com os personagens vividos no filme. Pensei que, talvez, os Tupi Guarani não explicitassem a relevância do filme no processo de formação da aldeia, pois isso poderia gerar um caráter de ficção ou artificialidade à sua ocupação aos olhos dos não índios, deslegitimando-a. Contudo, o que notei posteriormente é que a questão do filme parecia ser instigante para mim, mas não para eles. Importante deixar claro que essa conexão entre a participação no filme, representando os antigos Tupi, e o desejo de formação da aldeia em nenhum momento foi enunciada pelos Tupi Guarani da aldeia Ywyty Guaçu.

Certa vez, tive a oportunidade de assistir ao filme junto deles. A cópia do filme que eles possuíam não era legendada e a língua falada pelos atores no filme é, predominantemente, o que chamam de *tupi antigo*. Enquanto assistíamos ao filme, as reações mais curiosas partiam das crianças ao verem os atores nus, inclusive Awá. Alguns adultos comentavam sobre a linguagem falada no filme e ressaltavam a diferença entre a fala do filme, que chamaram de *tupi antigo* e a deles, o *tupi moderno*: *Parece que eles estão lendo...*

Com o passar do tempo, após instalarem-se nas ocas cenográficas utilizadas para as filmagens de “Hans Staden” que foram abandonadas, as famílias saíram das ocas e construíram suas casas, mesmo porque as ocas eram cenográficas e suas toras de eucalipto foram sucumbindo no transcorrer dos anos. A construção das novas casas foi feita nas adjacências das clareiras que se abriram no espaço.

A distância entre as casas na Ywyty Guaçu não é muito significativa, é possível percorrer todas as casas com facilidade. Costumam construir suas moradias próximas às casas aos *parentes* que consideram ser os mais imediatos (pai, mãe, irmãos e filhos). As moradias dos

Tupi Guarani e dos Guarani Mbya não possuem uma segregação no espaço, como existe por exemplo, na TI de Itaoca (Mongaguá- SP), onde a construção das casas obedece a uma organização que separa a aldeia em duas partes: uma ocupada pelas famílias tupi guarani e a outra pelas famílias guarani mbya. Em Renascer as casas parecem organizadas de forma aleatória e, uma vez abandonadas ou vazias, podem ser reocupadas por outra família. Exemplifico com o caso de Maria, que se mudou para a antiga casa de Marcos (filho de Awá), já que ela teve a casa deteriorada pela ação do vento forte e ele construiu uma nova casa de alvenaria para sua família. Jaxuká mora na casa que era de Lilita (prima de Awá), que já não reside mais na aldeia. Toninho, ao retornar à Ywyty Guaçu, ocupou a antiga casa de um dos filhos, que estava vazia, até finalizar a construção da sua própria residência, quando essa mesma casa foi posteriormente ocupada por uma família mbya recém-chegada à aldeia. Em alguns casos a reocupação das casas (principalmente as de alvenaria) necessita de um pagamento por parte do novo morador ao antigo dono, um valor que cubra, ao menos, os gastos do antigo dono com a construção.

O espaço utilizado para construção das residências ocupa uma área que não ultrapassa 250 hectares. As residências não obedecem a um padrão fixo na sua edificação e possuem características bem diversas, há casas de alvenaria e casas de madeira com coberturas de palha. Cada família nuclear (pai, mãe e filhos) fica responsável por construir sua casa. São cerca de 70 moradores distribuídos em 17 residências espalhadas pelo espaço. Há seis famílias (nucleares) guarani mbya com 36 pessoas e nove famílias tupi guarani com 25 pessoas. Existem, ainda, cinco *jurua* e uma mulher Krenak, todos casados com pessoas tupi guarani. Assim como acontece em outras áreas nas quais vivem os Guarani Mbya ou Tupi Guarani, os dados populacionais obtidos podem apresentar acentuada variabilidade, na medida em que oscilam constantemente em virtude da intensa mobilidade dos grupos dentro da extensão de aldeias no território nacional e para além deste.⁶⁵

Todo o material utilizado para a construção das casas de pau a pique recobertas com palha é retirado da mata no entorno. A opção pelos materiais usados na construção das casas é de ordem pessoal, mas existe certa “pressão” que restringe o uso dos recursos oriundos da mata ao redor já que esta se encontra na região do Parque Estadual da Serra do Mar. Paredes feitas de madeira como a taquaruçu e coberturas que usam as folhas de palmeira pindó (ou jerivá, como também conhecida) ou de guaricanga têm sido evitadas pelos motivos acima citados e

⁶⁵ Anexo F (Croqui da Ywyty Guaçu, tabela e genealogia dos moradores).

ainda pela curta durabilidade que possuem, principalmente em se tratando de uma região úmida.⁶⁶ Nesse ponto, há duas preocupações demonstradas pela liderança da aldeia: uma que se manifesta no desejo de construir habitações *tradicionais*, o que demandaria a retirada, em maior quantidade, do material da mata; e outra no compromisso com a *preservação e manutenção* do meio ambiente. Awá entende a importância em *manter a tradição*, principalmente por ser a aldeia um local procurado por turistas que vão ao litoral, contudo acredita que as famílias que possuem condições materiais para construir suas casas de alvenaria, podem fazê-lo por que estas terão maior durabilidade. O que não devem, segundo ele, é investir mais do que o necessário nessas construções, pois isso demonstra *ganância* e pode ser algo perdido, pois eles ainda não têm a garantia de demarcação daquele território.

As casas dos Tupi Guarani obedecem praticamente um mesmo padrão de construção e de decoração. Dois quartos, sala, cozinha e banheiro, tudo azulejado e com cobertura de telhas de fibrocimento (mais conhecidas pelo nome da marca Brasilit). Decoram essas casas com elementos da *cultura tradicional*, penduram artefatos indígenas nas paredes, pintam grafismos, etc.

Evidente que a maneira como os moradores da Ywyty Guaçu constroem suas casas também revela muito da dinâmica dos grupos que lá residem, os Tupi Guarani e os Guarani Mbya. Muitos Guarani Mbya questionam, por exemplo, o acesso às casas dos Tupi Guarani na aldeia, acusando os Tupi de encararem a aldeia como uma espécie de condomínio particular e dizem: *Eles pensam que aqui é condomínio, ninguém pode pegar nada, você tem que ter cuidado até para pisar na grama da frente da casa deles. Os Guarani não é assim, todo mundo pode tudo...*

O investimento em casas de alvenaria não é algo requerido pelos Guarani Mbya, já que eles possuem um deslocamento maior entre as aldeias da região, diferente dos Tupi Guarani, que se fixam com mais frequência em aldeias. Outro fator é a questão financeira. Os Tupi Guarani ocupam a maior parte dos cargos assalariados, por isso, têm mais facilidade para custear tais construções, na maioria das vezes, financiadas. Darei maior atenção a essa discussão que envolve as diferenças entre esses dois grupos mais adiante. Por ora, ressalto que elas regem muitas relações dentro da aldeia e que a construção das casas é só uma delas.

⁶⁶No geral, as coberturas feitas com as folhas da palmeira pindó ou da guaricanga duram, em média, de quatro a cinco anos. Depois desse período a palha deve ser renovada. Sua utilização implica na retirada de uma quantidade significativa da folha. Para preparo de uma cobertura com guaricanga, amarra-se com um cipó, cerca de vinte folhas da planta, que ficam sobrepostas três a três, e são fixadas no telhado das casas.

Atrás de determinadas residências são encontradas, em meio à vegetação, algumas árvores frutíferas e algumas poucas roças. Dentre as espécies frutíferas que existem na aldeia temos: laranja, amora, carambola, jaboticaba, graviola, pitanga, banana, jambo, abacate, mamão, entre outras. Além das frutas também há plantação de café, utilizado para a comercialização e para o consumo interno do grupo. Eles realizam a colheita de forma manual, o café colhido é secado com casca, ao natural, depois é descascado com uma máquina e ensacado para ser vendido. Foram construídos alguns viveiros com a plantação de mudas do palmito (*djejy*) pupunha para o consumo interno e para a venda, além do replantio do palmito nativo (juçara). Há outros viveiros com plantas nativas da região. Existe, ainda, uma pequena criação de galinhas e cabras. Recentemente, uma roça foi feita aos arredores da escola, fruto de um projeto que envolveu a comunidade, os professores e as crianças.

Um pouco distante das casas, logo atrás da aldeia, existe um cemitério onde está enterrado o corpo de Albino Vitorino Tatandy Karai, falecido em 2008. Albino foi casado com Maria, filha de Seu Candinho (pajé Guarani Mbya já falecido que morou na Ywyty Guaçu). Eles vieram de Paraty Mirim, aldeia Guarani Mbya que fica no município de Paraty, no Rio de Janeiro. Maria, mesmo depois da morte de seu pai e de seu marido, ainda reside na área com alguns de seus filhos e netos.

Este capítulo buscou realizar uma aproximação com uma descrição mais pormenorizada da paisagem da Ywyty Guaçu. Procurei expor como aconteceram os primeiros encontros com o cacique Awá e como foi a construção de sua trajetória enquanto uma liderança e o processo de formação da aldeia. Após essa exposição, no capítulo seguinte, inicio uma discussão mais focada na atuação da liderança e nos seus modos de fazer políticas.

3 POLÍTICA COMO SUBSTANTIVO

Viver é muito perigoso.... Porque aprender a viver é que é o viver mesmo... Travessia perigosa, mas é a da vida. Sertão que se alteia e abaixa...

O mais difícil não é um ser bom e proceder honesto, dificultoso mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até o rabo da palavra.

(Guimarães Rosa)

3.1 Política como luta

Por muitas vezes a antropologia se viu diante da acusação de um problema que se tornou um de seus mais clássicos dilemas: a questão da tradução. Estava posta a dificuldade de estabelecer uma correspondência entre as informações e conceitos ameríndios e a tradução destes por parte dos etnógrafos e antropólogos. Por ser componente de mundos tão distintos, a busca de sentido para os dados etnográficos representava, em meio a esse debate, um desafio ao etnógrafo que tentava decifrar seus dados à luz de suas próprias percepções.

Depois um longo período da história de nossa disciplina, nós, os antropólogos, aprendemos que, ao invés de interpretar, explicar, analisar, examinar, traduzir ou contextualizar o pensamento ameríndio, podemos realizar uma “experimentação com ele”, tomando as ideias indígenas tais como conceitos, como potencialidades filosóficas, numa equivalência entre os discursos indígenas e as ideias do antropólogo. “Realizar os possíveis nativos como virtualidades é o mesmo que tratar as ideias nativas como conceitos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.132).

A antropologia torna-se um instrumento filosófico que passa a considerar os discursos, não só dos indígenas, mas também dos antropólogos, menos como textos a serem lidos e mais como práticas de sentidos postas em relação, sem perder de vista que toda a relação é em si mesma uma transformação. Assim, aceitar as ideias indígenas como conceitos implica fazer da antropologia, conforme disse Tim Ingold, “uma filosofia com gente dentro”.

Não pretendo adentrar no vasto debate desse capítulo da história da antropologia aqui. O que importa para esse texto é exatamente o avanço que toda essa discussão alcançou e que

me permite, nesse momento, lançar mão de uma investigação sobre o entendimento e os usos que fazem os Tupi Guarani da categoria conhecida, por nós, como “política”.

Nesse momento, proponho pensar modos de fazer política nas relações da Ywyty Guaçu, como substantivo, portanto, como uma possibilidade de tomar algo que existe e que chamamos de política, pelas muitas variáveis que esse termo assume.

Desde “A Sociedade Contra o Estado”, obra de Pierre Clastres (2003), a antropologia viveu uma transformação em seu modo de compreensão da política indígena. Inspirada em Clastres (2003), Perrone-Moisés (2011) propõe que busquemos os termos ameríndios de se conceber e de praticar a política, encaminhando para um entendimento do que seria uma filosofia política ameríndia.

Seguindo o que fora sugerido pela antropologia política inaugurada em Clastres e refletido por tantos outros depois dele (SZTUTMAN, 2012; PERRONE-MOISÉS, 2011, 2015), o que pretendo nesse momento é refletir a respeito da política à maneira ameríndia, a saber, a política como é vivida, conceituada e, sobretudo, enunciada entre os Tupi Guarani na Ywyty Guaçu. Ao que tudo indica, o que eu chamo de política, na Ywyty Guaçu, através das falas cotidianas - com ênfase nas da liderança - ganha outros nomes.

Não obstante, também chamo a atenção para a relação que existe entre essa compreensão dos movimentos políticos a partir de suas próprias filosofias, ao procurar os termos ameríndios da política, com os regimes de auto subjetivação ameríndios. Há uma conexão entre a política ameríndia e a autobiografia, que vem sendo considerada no contexto da política indígena recente (OAKDALE; COURSE, 2014).

O movimento indígena brasileiro presenciou nos últimos anos uma proeminência de lideranças que, em suas relações e alianças políticas, geralmente na interface com não índios, passaram a falar pelos seus grupos através de suas memórias. Essas lideranças criam tais alianças e formam modos distintos em busca de legitimação e fazem isso, “[...] incluindo a primeira pessoa do singular nos seus discursos, feitos predominantemente em nome de um coletivo. Esses líderes começaram também a escrever ou a ditar memórias pessoais” (CALAVIA SÁEZ, 2007, p.11).

Esse parece ser o caso de Antonio Awá, que conta sua trajetória não somente como a atual liderança da Ywyty Guaçu, mas como um personagem influente no contexto do movimento indígena do litoral paulista. Ele se percebe como um uma liderança importante, *conhecida e espiritualmente forte*. Afirma ser reconhecido pelos indígenas que vivem no Xingu

que, inclusive, o contatam para reuniões em Brasília. Por essas e outras razões, ele adverte que se considera um representante de seu povo tupi guarani.

Observando o que escreveu Calavia Saez (2006), uma autobiografia é sempre uma forma de consolidar representantes indígenas, de ratificar uma posição no movimento indígena, legitimar o elo do líder com sua comunidade, já que ele é quem fala para fora e para dentro. “O mesmo mediador que relata perante os brancos sua inserção numa sociedade tradicional deve encenar perante o seu povo o roteiro complementar, a história dessas capacidades adquiridas no convívio com os outros.” (CALAVIA SAEZ, 2006 p.15-16).

Tais reflexões assemelham-se muito com aquilo que enuncia Antonio Awá na aldeia onde exerce sua liderança. Ele revela em suas falas seu anseio de uma atuação no sentido político para dentro e para fora da Ywyty Guaçu. Para dentro, *organizando*, dirigindo e administrando os acontecimentos cotidianos da aldeia. E para fora, *lutando*, na busca de interlocuções que visam garantir recursos, benefícios e reconhecimentos, em seus mais variados aspectos, não só para a Ywyty Guaçu, mas para todos aqueles que ele designa como os seus *parentes tupi guarani*.

Ações e negociações que buscam compatibilizar interesses (entre indígenas e não indígenas) estão cada vez mais presentes na atual política indígena brasileira e, diante dessa necessidade de diálogo, surgem representantes indígenas que, geralmente, são lideranças reconhecidas no interior e exterior de seus grupos. Algumas lideranças, como é o caso de Toninho, passam a falar de si ao falarem de seus grupos. Suas memórias pessoais, narradas na primeira pessoa do singular, passam a ser acionadas em discursos realizados a favor de seu povo. Logo, o discurso autobiográfico é notado no movimento indígena a partir dessas lideranças e eles se tornam importantes para compreender, para além do movimento indígena, os regimes de subjetivação ameríndios, o surgimento dos sujeitos autobiográficos dentro da etnologia indígena e suas implicações na escrita do texto etnográfico, na medida em que, a partir de seus discursos, como acontece com Awá, é que as noções de política e poética emergem para o antropólogo como partes de um texto etnográfico, como veremos adiante. A produção de uma autobiografia é, no limite, uma produção política e uma produção de liderança.

O então discurso autobiográfico enunciado pelos líderes do movimento indígena ganha espaço nas etnografias e se torna fundamental para compreender, até mesmo, as trajetórias desse movimento (CALAVIA SAEZ, 2006, p. 94).⁶⁷

⁶⁷ Penso que os dois exemplos mais emblemáticos para o caso brasileiro sejam as grandes lideranças Davi Yanomami e Ailton Krenak.

Ao falar sobre sua trajetória de vida na política e fora dela, se é que isso é possível, Awá aciona em demasia a palavra *luta*. Perrone-Moises (2015), quando discorre sobre a “festa” para os ameríndios, comenta que, no Brasil, os índios costumam traduzir por “festa” o que os antropólogos “retraduzem” como ritual, e completa afirmando a necessidade em levar a sério o “português dos índios”, pois são várias as palavras usadas pelos índios que os etnólogos registram sem lhes dar muita atenção. Não gostaria de incorrer nesse erro ao falar sobre *luta* para os Tupi Guarani.

Minha comunicação com os Tupi Guarani acontecia, sobretudo, em português. Por mais que isso significasse que nossa comunicação dava-se em uma mesma língua, eu não ousaria supor, ingenuamente, que estabelecíamos uma equivalência plena e mútua de compreensão. Havia, também ali, uma tentativa de tradução. Não precisamente de uma língua ou de um sistema de vocabulário e de sintaxe, mas de sistemas de pensamentos completamente distintos. Franchetto (2012), ao discorrer a respeito da tradução, afirma que tradução é movimento, é transformação, não somente de uma língua à outra, como de nexos culturais, mundos e contextos de enunciação.

No exercício penoso de equilibrar-se entre a literalidade e a interpretação, a tradução deve ser capaz de apontar, sobretudo, as potencialidades do original e de suas formas, às vezes escondidas, de poética. A tradução é perigosamente ativa; participa da construção de um nexos cultural. Transforma e revela. (FRANCHETTO, 2012, p.54)

Um rápido olhar sobre os usos que os Tupi Guarani fazem do termo *luta* poderia sugerir que essa é uma definição clássica que faz parte do movimento indígena e que ela deriva de uma significação vinculada ao campo do direito, entretanto, “nenhuma ideia interessante é evidente” (Viveiros de Castro, 2002). Associar *luta* unicamente a uma forma de expressão do campo jurídico ou, ainda, entendê-la como um termo que tem por tradução - inserido na lógica do pensamento ameríndio - a guerra, por si só restringe as possibilidades de reflexão.

Tomar a política do modo como concebem os Tupi Guarani, vendo o que de fato é política para eles, como pensam e enunciam a política, como diferenciam os conceitos dentro da política e etc; é o que pretendo analisar para, posteriormente, relacionar com as noções de liderança na Ywyty Guaçu.⁶⁸ Nesse sentido, a primeira especificidade que atentei foi o fato de

⁶⁸ Raras as vezes em que me deparei com o uso do termo política em campo, exceto para situações que remetiam a notícias de jornais que faziam referência ao que se passava em Brasília, ou em contextos municipais em ações na câmara dos vereadores e/ou na prefeitura. Ouvi também, uma vez, uma menção a política associada a ideia de conflito. Para esse caso, o termo remetia ao tipo particular da organização social tupi das aldeias, permeada por

que aquilo a que eu denominava e entendia pelo termo política, ou seja, as relações que se davam com o Estado e demais setores do mundo dos não índios, os Tupi Guarani apontavam e enunciavam como *luta*. Mas não seria suficiente dizer que para os Tupi da Ywyty Guaçu, política é “como se fosse” *luta*. Fazer isso seria sobrepor a minha criatividade a dos Tupi Guarani, sem compreender a riqueza da dinâmica presente em sua socialidade (WAGNER, 2010).

A ideia de política como *luta*, entre os Tupi Guarani, conecta-se com o modo tradicional de se fazer política entre os Tupi-Guarani (agora com hífen), ou seja, através da guerra. Se o modo clássico Tupi de se fazer política é fazer guerra, é por isso que os Tupi Guarani *lutam* há tantos anos, como disse Awá: *Nós, os Tupi, estamos se acabando, a gente está lutando faz 514 anos*.

Quando eles dizem, *estamos na luta*, eles não estão simplesmente dizendo que a vida é dura, mas que a guerra é uma constante, que relacionar-se com os brancos faz da vida deles uma guerra sem fim e que essa é a política dos Tupi Guarani. *Luta*, portanto, não é um termo neutro ou transparente, mas um conceito ameríndio carregado de potência, uma potência que se cumpre na relação entre eles e os não índios, desde os tempos do “descobrimento”. É preciso entender *luta* não como termo, mas sim como conceito e relação. E, na tentativa de melhor compreender o sentido do conceito ameríndio de *luta*, creio que seja imprescindível localizar onde tal conceito é manifestado, ou seja, ver como ele se realiza nas experiências ameríndias, no caso entre os Tupi Guarani, em suas falas e enunciados na Ywyty Guaçu e fora dela.

Na ocasião em que retornei à Ywyty Guaçu para a realização do campo do doutorado, os Tupi Guarani estavam bastante envolvidos com questões em torno de melhorias na saúde indígena. *A nossa luta hoje é essa daí*, explicava o cacique Awá. Ele e outros homens da aldeia haviam chegado recentemente de uma viagem feita para Curitiba/PR, viagem esta que tinha por finalidade, exatamente, solucionar alguns impasses na política de saúde indígena.

Depois que a Ywyty Guaçu foi identificada pela Funai como uma Terra Indígena no ano de 2003, além da construção da escola, um Posto de Saúde foi criado com a finalidade de

conflitos, segundo esse interlocutor: “[...] dentro das próprias comunidades, existe sempre política, queira ou não queira existe sempre né, na minha aldeia mesmo [...] é assim, é histórico isso. Briga, sabe? Que acontece essas coisas dentro da aldeia. Sempre tem algum conflito, e coisa assim que você vai no Mbya e não vê isso [...] Até que eu considero muito mais essa coisa do tupi, por conta dessa semelhança que tem, em termos da cultura, do jeito de falar, das características, o modo político de organização dentro da comunidade é muito parecido, entendeu? Então a gente, inclusive, dos mbya a gente sofre preconceito por isso, porque eles são muito diferentes da gente, por que eles acham que a comunidade tupi, não sei, essa coisa mais de energia, de briga, e ser mais guerreiro, sempre estar mais nos conflitos, envolvidos nessa questão, é diferente deles, os Mbya são muito reservados, eles não entram nessa questão discutir e de brigar”.

receber visitas médicas (ao menos uma vez por semana) para prestar atendimento aos moradores da aldeia. No período anterior à identificação, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), disponibilizava uma enfermeira, que realizava uma visita semanal à aldeia e um médico que os visitava mensalmente. A equipe que promovia ações na área da saúde na aldeia (médica, enfermeira e dentista) era contratada por uma instituição conveniada à FUNASA, a Associação Rondon Brasil⁶⁹. Além dos especialistas citados, havia dois Agentes de Saúde (AS) e um motorista.

Ao agente de saúde, cargo ocupado por um indígena da aldeia, compete o acompanhamento dos pacientes, seja às consultas fora da aldeia ou durante o dia a dia, auxiliando na ingestão de remédios e identificando possíveis complicações no quadro dos pacientes. Eles também realizam ações de monitoramento da saúde dos idosos e das crianças da aldeia. Os agentes de saúde que hoje trabalham na aldeia são Fabiano (Awá Mitã), que é técnico em enfermagem, e Regiane (Kunhã Mirim), que finalizou recentemente o curso superior em enfermagem. Donizete (Awá Kirindju) é o motorista.

Para os agentes de saúde são os Guarani Mbya quem mais necessitam do acompanhamento deles durante as consultas, pois, além das dificuldades de alguns em falar o português, há o fator da timidez. Os agentes de saúde relatam que os Mbya ficam muito acanhados quando precisam falar com os médicos sobre os seus problemas de saúde e que, quase sempre, quem faz a intermediação da conversa, explicando o caso ao médico, é o agente de saúde. Regiane relata: *Eles ficam tímidos na hora de falar com o médico dos seus problemas, eles ficam com vergonha de falar, aí fala para mim, para eu conversar com o médico, sabe? Eles são bem vergonhosos.* Quanto ao trabalho do motorista, prioritariamente, consiste em levar as pessoas para consultas na cidade ou até mesmo fora dela, geralmente em São Paulo. Além do cargo de agente de saúde existe o cargo de agente de saneamento, que se encarrega de cuidar do saneamento básico na aldeia. Em 2015 foi contratado um auxiliar de saúde bucal para acompanhar o atendimento feito pela dentista aos indígenas em seu consultório, fora da aldeia. O auxiliar contratado é o Guarani Mbya Marcelo Papa.

⁶⁹ A Associação Rondon Brasil foi fundada em 12/07/1999 para desenvolver ações de Prevenção de Doenças, Promoção e Recuperação de Saúde entre as populações indígenas nos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Tocantins (desde 2006). Instituição reconhecida como Entidade de Utilidade Pública Municipal e Estadual e também como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público. Informações obtidas no site <http://www.rondonbrasil.org.br/index.asp>.

A criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão vinculado ao Ministério da Saúde, responsável por gerir a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi), no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), em outubro de 2010, gerou grande insatisfação entre as lideranças das aldeias no litoral paulista. O novo órgão passou a gerenciar o Departamento de Saúde Indígena da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que antes era responsável pelas ações de saúde, pela aquisição de insumos, apoio logístico, licitações e contratos. O saneamento básico e ambiental das áreas indígenas agora também fica a cargo da SESAI.

As novas políticas de gestão da saúde indígena assumidas a partir da criação da SESAI trouxeram descontentamento entre os indígenas. Durante os meses em que estive em campo no ano de 2014, observei que eram raras as visitas da equipe da saúde na aldeia. O tratamento dentário era realizado somente fora da aldeia, que não recebia mais a visita do dentista. Também não havia a caminhonete, que antes ficava disponível para uso da comunidade. Um agente de saúde e o motorista tinham sido dispensados de suas funções em demissões injustificadas, segundo os indígenas. Em verdade, quando cheguei à aldeia, conforme citado em outro momento, muitos estavam em Curitiba na sede do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) do Litoral Sul, que assiste às comunidades indígenas dos estados do RJ, SP, PR, SC e RS, exatamente para protestar contra algumas ações da SESAI. Foram até Curitiba com veículos próprios na tentativa de obter um diálogo com o então chefe do DSEI do Litoral Sul. Após uma viagem de mais de mil quilômetros, ao chegarem, foram informados que o departamento de saúde indígena permaneceria fechado por uma semana, até que o coordenador do DSEI retornasse de uma viagem a Brasília. Diante desse fato, decidiram acampar em frente ao núcleo do Ministério da Saúde, no centro de Curitiba e somente saíam quando fossem ouvidos, já que, como explicou Awá, havia uma reunião marcada há quatro meses e era inaceitável tal omissão por parte do departamento de saúde indígena.

Mesmo após o período em que estive em campo, no qual duas viagens para Curitiba foram realizadas, soube que as idas até a coordenação do DSEI continuaram sempre buscando o atendimento de reivindicações feitas anteriormente e solicitando novas demandas na área da saúde.

Todas as terças-feiras os moradores da Ywyty Guaçu esperavam a visita da equipe médica responsável pelo atendimento na área da saúde. Inúmeras vezes esperaram em vão. Sentavam-se próximos ao *postinho*, onde acontece o atendimento, perto da hora prevista para a chegada da equipe e ficavam na expectativa. Numa das vezes em que aguardavam, e isso foi

logo após uma viagem à Curitiba, o cacique manifestou que talvez a equipe não viesse por sentir medo da presença dele na aldeia. *Será que eles estão com medo que o cacique tá aqui?* De fato, nesse dia ninguém apareceu. Entre idas e vindas à Curitiba, permaneciam assim, na espera da visita da equipe e da recontração do motorista e do agente de saúde, conforme prometido em reunião com membros da SESAI. Depois de meses sem ir à aldeia, a equipe da saúde aparece.

Antes mesmo de chegarem Awá já havia convocado todos os moradores da aldeia para uma reunião na *oca*. Já era sabido que, naquele dia, a equipe faria o atendimento na área. Awá, sem maiores explicações, pediu para que todos aguardassem em silêncio. Ninguém sabia o que ele iria dizer ou fazer. Seus filhos estavam apreensivos, um deles chegou a me dizer que estava preocupado, pois seu pai não era homem para brincadeira e levava a *luta* muito a sério. Assim que o médico, a enfermeira e o motorista, chegaram na aldeia o cacique solicitou que eles também fossem até a *oca*. Permaneciam ali sentados, aguardando a fala do cacique, que nada dizia, só observava e esperava todos se acomodarem. Após alguns minutos de um tenso silêncio, Awá se levantou e virou-se na direção do médico da equipe, que, aparentemente aflito, estava com a cabeça baixa e apertava as mãos uma contra a outra. Sugeri que ele tivesse compostura e que se apresentasse para a comunidade, pois se tratava de um profissional novo que ainda não tinha prestado muitos serviços naquela aldeia. O rapaz levantou-se, respirou fundo como se recobrasse o fôlego, ergueu a cabeça, olhou para todos e assim o fez. Ele iniciou dizendo o seu nome e que sentia-se alegre por poder iniciar um trabalho junto àquele grupo. Contou sobre seu trabalho aos finais de semana em um Posto de Saúde próximo da aldeia, chamado de postinho do Maranduba. Mostrou reconhecer algumas pessoas que já haviam buscado por atendimento nesse postinho e revelou seu anseio em continuar atuando profissionalmente naquele lugar. Em seguida Awá pediu ao médico que juntasse as suas coisas e que, rapidamente, fosse embora dali, pois ele não servia para trabalhar com o índio. *Então você pode pegar as suas coisas e ir embora daqui, que você não serve para trabalhar com índio.* Saíram médico, enfermeira e motorista a pé em direção à saída da área. O carro da SESAI usado pela equipe para a ida até a aldeia ficou retido como forma de protesto. Não demorou muito para que duas viaturas da Polícia Militar (PM) chegassem. Awá convidou os policiais a entrarem na *oca* e explicou o motivo que o levou a tal atitude, contou sobre as dificuldades que os indígenas vêm enfrentando na aplicabilidade de seus direitos e sobre suas viagens até Curitiba. Os policiais pareceram compreender suas reivindicações e apenas orientaram que seria melhor que o cacique se dirigisse até a delegacia para registrar o ocorrido. Imediatamente Awá respondeu que isso ele

não faria. Desculpou-se com os policiais, mas declarou que seu diálogo jamais seria com a PM. Essa *luta* não era caso de polícia. Apesar de respeitar o trabalho deles, esse não era um assunto a ser tratado com a polícia. Disse: *O senhor que me desculpe, mas eu não dialogo com a PM, se quiserem resolver isso, que venham até aqui. Minha conversa não é com a PM.*

Os policiais entenderam. Teve um deles que até comprou um artesanato e mostrou-se encantando com os trabalhos feitos pelos indígenas, manifestando indignação pelo fato de algumas pessoas não valorizarem o que ele chamou de uma cultura tão bonita. Enquanto isso, notaram que o motorista da SESAI encontrava-se no interior da viatura da polícia aguardando, o que se tornou motivo de escárnio entre os indígenas, eles diziam que o motorista estava lá escondido e chorando. Horas mais tarde, os policiais retornaram à aldeia para verificar se tinham alguma novidade e se haviam falado com a procuradora que acompanhava o caso em Curitiba. Informaram aos policiais que haviam conseguido contato com a procuradora do município de Caraguatatuba e que evidenciaram a ela que desejavam o cumprimento daquilo que fora acordado em Curitiba e que estava registrado em documento. O carro apreendido ficou parado no mesmo local por um bom tempo até que algum indicativo de resolução fosse dado ao caso.

Mais tarde Awá me explicou que esperava do médico ao menos um telefonema que mostrasse preocupação com as pessoas da aldeia, esclarecendo o motivo pelo qual não estava prestando o atendimento. Para ele, é assim que se deve trabalhar com o índio. Mais do que uma prestação de serviço, o trabalho do médico e de toda a equipe de saúde deve ser uma relação de compromisso. *O índio gosta de ver as pessoas trabalhando junto, lutando junto com ele.*

Nos dias seguintes, Awá passou parte do tempo em um processo de articulação na convocação de lideranças para uma nova reunião que ele gostaria de realizar, outra vez em Curitiba. Fez ligações para o Ministério Público e noticiou aos promotores que a situação não havia melhorado. Diante da ausência de mudanças e do não cumprimento das promessas, insistia em ir até Curitiba novamente para *fazer pressão* no responsável. Dizia que o cenário não era mais conversa, mas para atitudes mais extremas, como o pedido de afastamento ou renúncia do cargo de coordenador da SESAI. *Não queremos mais conversa com ele não, o negócio não é mais conversar, é pedir a cabeça dele agora!*

Essa é uma *luta* a qual Toninho (e também muitas outras lideranças em diversos lugares) vem operando desde que fundou a Ywyty Guaçu. Em 2001 realizaram um protesto em busca melhorias nas condições de saneamento. Durante o ato, seis funcionários da FUNASA permaneceram retidos por mais de 5 horas na aldeia.

Em maio de 2009, com as questões da saúde indígena ainda sob o comando da FUNASA, um grupo de cerca de cem índios realizou uma ocupação da coordenação regional do órgão no centro de São Paulo. O grupo reivindicava melhorias no atendimento médico das aldeias e reposição de veículos, considerados sucateados. Também era requerido pelo grupo que o então coordenador da FUNASA em São Paulo fosse demitido de seu cargo. Ele e outros funcionários foram retidos no prédio da FUNASA durante a ocupação. Em reportagem, o grupo afirmou que só aceitaria deixar o prédio após a demissão do coordenador, que foi acusado de ser negligente e de realizar uma má administração. *Em três anos, ele nunca fez uma visita (às aldeias). Tem criança morrendo com água contaminada, faltam remédios, o saneamento básico é ruim*, declarou Awá em entrevista ao jornal. Toninho Awá estava na liderança desse movimento, que era composto por outros caciques de diversas terras indígenas do Litoral Norte e outras do Litoral Sul e Vale do Paraíba. Seu nome se encontra em todas as reportagens dos jornais locais que fizeram a cobertura do movimento.⁷⁰

Uma delas dizia: *"Não deixaremos o prédio enquanto essa situação não se resolver. Estamos completamente desamparados pela Funasa e vamos lutar até o fim*, afirmou o cacique Awa, da etnia tupi-guarani, durante a ocupação. ”

Em julho de 2013, com a saúde indígena já gerida pela SESAI e não mais pela FUNASA, Awá convocou nova reunião com outras lideranças para conversarem sobre o atendimento à Saúde Indígena no estado de São Paulo e decidiram iniciar um novo movimento em busca de melhorias e direitos não atendidos. O motivo apresentado pelo cacique para convocação da reunião é a demanda de diálogo sobre o atendimento à Saúde Indígena no estado de São Paulo. Consta em ata de reunião realizada em maio do mesmo ano que algumas lideranças promoveram o fechamento do escritório local da SESAI em São Paulo no dia 13 de maio e que o ato culminou em uma nova reunião no Ministério Público Federal. Nessa reunião com o Procurador da República, ficou marcada uma outra reunião, dessa vez com a participação do coordenador do DSEI Litoral Sul e com o chefe de gabinete do secretário de Saúde Indígena. Tal reunião ocorreu no dia 17 do mesmo mês no Auditório da Procuradoria da República em São Paulo e teve como pauta o levantamento das prioridades de todas as aldeias que estavam presentes. Os principais pontos levantados, de acordo com ata, foram críticas à paralisação dos convênios responsáveis pelo fornecimento de medicamentos, falta de manutenção de viaturas, vale-transporte, contratação de hospedagem e alimentação para indígenas em trânsito quando

⁷⁰ Reportagens completas no anexo G.

em tratamento de saúde, ausência de clínica médica especializada e assistência funeral. Criticaram, ainda a redução da carga horária da equipe médica sem diálogo prévio com as comunidades, direito dos indígenas, conforme a Constituição Federal de 88 e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Requereram capacitação dos servidores indígenas para as ações dos Agentes de Saúde, Saneamento e Bucal e garantia de atendimento de saúde para os indígenas que vivem nas cidades.

Menos de um mês depois dessa reunião, na qual vários pontos foram acordados, os indígenas ocuparam o Polo Base da SESAI no município de Peruíbe, reivindicando o atendimento às demandas ajustadas nas reuniões ocorridas anteriormente com o Coordenador do DSEI Litoral Sul. Na ocasião, os indígenas alegaram que os compromissos não estavam sendo cumpridos e que ainda permaneciam sem o atendimento das equipes de saúde nas aldeias. Funcionários do polo foram detidos na tentativa de assegurar o diálogo com o Coordenador do DSEI, que marcou reunião com o grupo e não apareceu.

Quase um ano depois, quando chego à aldeia para realizar minha pesquisa em 2014, o assunto ainda não fora resolvido e Awá, mais uma vez, parte para uma nova ocupação da SESAI em Curitiba. Desta vez, quem encabeça o movimento não é ele, porém sua presença e apoio se mostram fundamentais quando seus filhos reivindicam sua ida à Curitiba como liderança responsável pelos Tupi Guarani do estado de São Paulo. Recordo que esse foi o período no qual Awá residiu fora da aldeia na cidade de São Sebastião, período que não durou muito mais que um mês.

Discorri sobre essas dificuldades na área da saúde porque elas são parte da *luta travada* por Toninho na política feita com os de fora da Ywyty Guaçu e, também, porque foram questões que estiveram muito presentes nos momentos em que estive em campo. Dialogar com os não indígenas por melhorias na saúde é um fragmento da *luta* de Awá, um componente de seu modo de fazer política, evidentemente, não o único. Sua *luta* acontece, igualmente, por meio da e pela terra, como afirmou em outro momento. Dá-se de modo ora mais ora menos pacífico.⁷¹ Expulsar as pessoas de sua aldeia, garantindo que ali a liderança é dele e que a palavra que vale é a sua, manter carros e pessoas retidos na tentativa de ver atendidas as reivindicações de seu grupo, todas essas ações, revelam um modo de *lutar*, uma forma possível de ser ouvido/notado/visto pelos não índios. É desse modo que se dialoga com os não indígenas, se quiser ser ouvido. É assim que os Tupi Guarani fazem política. É dessa forma que Awá *luta* com os não indígenas,

⁷¹ A divulgação da aldeia por meio de imagens veiculadas nas redes sociais, reportagens, vídeos e outras mídias é também um jeito de dialogar com os não indígenas, um fazer político. (DANAGA, 2012b).

do contrário, nada se resolve. Falar com os outros exige, na maior parte das vezes, uma fala dura.

Enfim, as “cenas” de expulsão do médico, de funcionários da Funai, retenção de carros e pessoas, tudo isso, é a potência que a *luta* assume enquanto forma de se fazer política com os não indígenas na Ywyty Guaçu. Para Awá é esse o meio pelo qual se deve fazer política, é assim que ele reafirma seu perfil de liderança para “dentro” e para “fora” de sua aldeia, mostrando que liderança é, de fato, um efeito da relação que existe entre a autoridade e a alteridade.

Essas cenas podem ser pensadas como ações performáticas no sentido de que se espera, com elas, que algum efeito seja conquistado. A assertividade na forma de falar e agir revelam uma espécie de “performance tupi guarani”, mais ou menos como sinalizou Kelly (2005) ao falar de uma “performance yanomami” também acionada em um contexto de reivindicação e protesto no âmbito da saúde indígena. A *luta* concebida como uma potência viabilizada pela “performance tupi guarani” é parte da disposição guerreira dos Tupi Guarani.

Essa “performance tupi guarani”, que assume um caráter mais aguerrido é, por exemplo, contrastada pelos Tupi Guarani da Ywyty Guaçu, com o que eles denominam de um *jeito manso* dos Guarani Mbya em lidarem com os *jurua*.

Certa vez, comentando sobre a atuação de uma liderança guarani mbya em outra aldeia, Toninho afirmou: *Se não luta comigo não é meu amigo, ele gosta muito de brancos*. Essa foi uma crítica feita a esse outro cacique que parece ter preferência por não indígenas na ocupação dos cargos em sua aldeia. Segundo contam, o cacique dessa aldeia privilegia a contratação de brancos. *Ele só gosta de brancos e não quer índio trabalhando na aldeia, só brancos. Ele diz que os índios não têm capacidade*.

Os Tupi Guarani na Ywyty Guaçu se dizem inconformados com essas medidas. Consideram que grande parte dos benefícios que hoje lhes são garantidos, foi resultado de uma intensa *luta* com os não indígenas e que, uma conduta como essa, enfraquece e debilita os indígenas e a *luta*. *Tudo que tem hoje, esses carros aí, é tudo os Tupi que conseguiu, foi na Funai, prendeu os funcionários, sempre para todas as aldeias, aí ele chega e diz que não quer a gente trabalhando lá?!*

Em uma ocasião diferente da que mencionei acima, Awá declarou não ter desavenças com os Guarani Mbya, já que eles não se associam com os *jurua*. Ele disse: *Com os Guarani eu não tenho problema, o pensamento deles é completamente diferente, eles não se envolvem com o branco, é difícil se envolver com jurua*.

Para esta situação, o argumento de Toninho é distinto do usado anteriormente, contudo, não tomemos o discurso como contraditório. Se no primeiro episódio a relação dele com a outra liderança guarani era de distanciamento, devido à complacência deste último com os *jurua*, nessa segunda fala, notamos até um enaltecimento à conduta dos Guarani Mbya pelo não envolvimento com os *jurua*, nesse caso, em referência aos casamentos. Para ambos os casos, como já sabemos, mais importante do que os termos são as relações. Ou seja, mais importante do que ser ou não *jurua* e ser ou não indígena, o que interessa são os tipos de relações estabelecidas com todos os tipos de gente.

É necessário dizer que os brancos, os não indígenas ou os *jurua*, como preferem chamar os Tupi Guarani, são diversos. Há uma pluralidade desse tipo de gente e das relações que podem ser firmadas. São inúmeras as possibilidades de alianças que se podem implantar com esse outro tipo de gente. Ademais, toda *luta* consiste em um encontro. Desse encontro podem emergir combates e conflitos, mas ele pode, ainda, expressar-se em termos de compromisso e engajamento.

Assim, o fazer política como *luta*, do mesmo modo pode ser feito através do estabelecimento de uma rede com outros tipos “melhores” de brancos, instaurando uma forma de uma “aliança afetiva”, como, por exemplo, constatou Ailton Krenak. Ao criar laços com brancos “melhores” (entidades e pessoas que trabalham *e lutam junto com os indígenas*, pela causa indígena) funda-se uma rede que não cessa de gerar potência ao movimento, seja ele no interior de um país ou fora dele e amplia as possibilidades de vocalização. Nas palavras de Krenak:

Eu já experimentava a atuação em rede, porque sabia que estava no Brasil, no Mato Grosso, mas tinha um cara na Holanda que não falava português, nem eu holandês, mas que sabia que eu estava fazendo aquela trajetória e ele estava divulgando aquilo. Eu tinha certeza que ele estava fazendo isso, e que aquilo resultava em potência para o que eu estava fazendo. Isso é rede. [...] E não tinha contrato, protocolo. Era uma relação de confiança, que eu chamei de alianças afetivas (KRENAK, 2015, p.251).

O objetivo da discussão acima foi debater sobre a maneira como os Tupi Guarani refletem a respeito do que é fazer política. Pretendi mostrar que, o que para mim era política, os Tupi Guarani indicaram assumir outras formas, como por exemplo, a de *luta*. Mas, como no pensamento ameríndio nada é simples, pensamento esse que carrega a impossibilidade de alguma fixação e não nos permite qualquer reificação, além de *luta*, há outros conceitos - que

à primeira vista parecem ser apenas palavras usadas nos enunciados de Awá (e de outros) na Ywyty Guaçu – e que, igualmente, não são transparentes, como por exemplo, *organização*.

Luta é como apontam os Tupi Guarani para uma espécie de “política externa”, ou seja, feita com os outros, com “os de fora”, mais especificamente, com os não indígenas. Falar, dialogar, requerer com esse tipo de gente é sempre uma *luta*, pois quando se fala com “os de fora”, geralmente, se conversa com os inimigos. Ao falar da “política interna”, aquela que acontece *na cultura*, como costumam dizer, para esta, eles acionam o termo *organizar*. Toda decisão política que tem como direção o interior da aldeia é uma forma de *organização*.

3.2 Política como *organização*

Pretendo aqui, como acredito ter feito na discussão acima com o conceito de *luta*, novamente “levar a sério o português” dos Tupi Guarani e pensar nos usos da palavra *organização* como um conceito que pode contribuir para o entendimento das relações na Ywyty Guaçu. Vou tratar do conceito de *organização* tal qual meus interlocutores para se referir ao fazer político, agora pensando as relações internas a aldeia. Lembrando que, mesmo nas relações internas a aldeia há uma convivência marcada por diferentes tipos de gente, os não indígenas e os Guarani Mbya que residem na Ywyty Guaçu, o que matiza os contornos das possibilidades de se pensar em termos de um “dentro” e um “fora”.

A ação, ato ou efeito de organizar algo é para nós, não índios, o significado da palavra *organização*. Entendemos que *organização* é uma expressão da mesma ordem que sociedade, organismo ou instituição e que, portanto, fazer política é uma forma de e para *organização*. Parece estarmos de acordo, nós e os Tupi Guarani, quando pensamos que política é *organização*, só não compactuamos ao pensar o contrário, que toda *organização* é política. Para os Tupi Guarani, *organização* é ao mesmo tempo beleza e caos, ordem e desordem. Para se fazer a política como *organização*, é necessário que, antes de tudo, as coisas estejam desorganizadas. A produção de uma desordem constante é o que permite a busca da ordem.

Mais uma vez, desde Clastres (2003), aprendemos que uma autoridade política forte entre povos Tupi-Guarani, pode romper com a *organização* social vigente e estabelecer o caos. É latente a possibilidade da socialidade em montar-se e desmontar-se constantemente.⁷² E,

⁷² É como notou alhures Santos-Granero (2000). Trata-se de uma socialidade que se faz e se desfaz o tempo todo, através de processos sociais que se produzem e se desarticulam ao mesmo tempo. Uma socialidade que a todo instante busca um recomeço e que remete à ideia presente no mito de Sísifo, o personagem da mitologia grega que

quando isso acontece, é preciso buscar modos de se reverter a situação do caos e restabelecer a ordem.

Voltemos à definição anteriormente citada do *tenotã-mõ* para o caso Araweté. Ele, o *tenotã-mõ*, é aquele que propõe. É ele quem instiga as pessoas às ações coletivas, é a liderança necessária para organizar coletivamente um grupo que, a depender apenas de si, vive no caos, sem iniciar atividades coletivas. O *tenotã-mõ* é o ímpeto da aldeia e não, necessariamente, o chefe. Como foi na história de Maria e da produção do *ka'á*, exemplificada anteriormente. Maria liderou uma ação sem, no entanto, ser chefe. Awá é chefe, liderança de sua aldeia, porém, nem sempre consegue agir como um *tenotã-mõ* e acaba se entristecendo com isso. *Pra tá organizando parece que tem que tá puxando pelo braço, senão não vai.*

Percebemos que, ao mesmo tempo em que há a recusa de uma autoridade forte, há a dificuldade em começar algo junto e a consequente necessidade da condução (sem coerção) por outrem.

Toninho Awá fundou a sua aldeia, foi pivô na condução de um grupo de pessoas até a Ywyty Guaçu que, nos dias atuais, é formada por, basicamente, seus filhos e suas respectivas famílias e algumas famílias guarani mbya que, geralmente, não fixam residência, salvo algumas exceções, como é o caso de Maria, Marcelo Papá e Tdju. A existência dessas famílias mbya na aldeia implica uma convivência nem sempre esvaziada de conflitos, como veremos em outro momento. Ainda que convivam em um mesmo espaço, sob a mesma liderança e que sejam bem diferentes em muitos aspectos, a política executada por Awá para orquestrar essas diferenças não é a mesma da ordem da *luta*.

Lembrando, mais uma vez, a respeito das inúmeras possibilidades que os indígenas trazem para se pensar não só o fazer política, mas uma série de outras coisas, a partir de seus próprios termos, de seus próprios modos de conceber e praticar a política. Como se referiu Perrone-Moisés (2011, p. 868): “Entre Estado e não Estado, há lugar para toda sorte de dosagens, que as políticas ameríndias exploram.”

A política feita “dentro” da aldeia não é encarada como uma guerra, mas como uma possibilidade cotidiana de diálogo, como perspectiva de *fortalecimento da cultura*, como sempre enfatiza Awá. Nesse contexto, das relações rotineiras entre as famílias tupi e as mbya, entre os indígenas e os não indígenas que vivem na aldeia, o fazer política é enunciado como

realizava a repetitiva tarefa de empurrar uma pedra montanha acima, e que nunca concretizava sua ação, pois a pedra rolava cada vez que ele se aproximava do cume, obrigando-o a reiniciar a missão.

organização. Nós somos diferentes, mas o sofrimento é o mesmo, então a gente precisa se organizar aqui dentro.

Pretendo ampliar essa discussão, pensando um pouco em quais contextos surge essa necessidade de *organização* da qual tanto fala Awá, principalmente, quando em referência à relação dos Tupi e dos Mbya dentro da Ywyty Guaçu. Os procedimentos que esse fazer política entendido por *organização* assumem vão desde *organizar* literalmente o espaço, mantendo-o bem arrumado e limpo, até *organizar* condutas, como o respeito à liderança, o uso da língua *nhandeva* para conversar com as crianças, a frequência com que se vai a *opy*, entre outras. Organiza-se coisas, lugares e pessoas. Para todas essas ações que se conectam com uma política feita no e para o interior da vida na aldeia, Awá usa o conceito de *organização*. Ele diz: *Vamos nos organizar [...]. Temos que nos organizar [...]. É preciso organizar as coisas aqui dentro.*

Quando estive na Ywyty Guaçu pela primeira vez, uma das primeiras coisas que chamou minha atenção foi, exatamente, a “organização” da aldeia. Além da beleza natural que o local ostenta, aos pés do Pico Corcovado, é inegável como a manutenção contribui para tornar o lugar “mais bonito”. As entradas de algumas casas são ornamentadas com plantas e objetos decorativos como bancos de madeira, às vezes em formato de animais, filtros dos sonhos, arcos, flechas, cestos, entre outros. Cada família é responsável por cuidar do entorno de sua casa e estar atenta à grama, que não deve crescer muito. Alguns fazem jardins, outros cultivam árvores frutíferas. Evidente que cada casa costuma ser um caso, mas no geral, as casas de alvenaria obedecem a um padrão de construção e decoração. Há uma preocupação com a limpeza frequente das mesmas. Ao entrar, os sapatos são sempre deixados do lado de fora, evitando que a sujeira entre junto. Nesse sentido, muitas críticas são direcionadas àqueles que não organizam suas casas, sobretudo aos Mbya que, no geral, não possuem casas de alvenaria, isso no contexto da Renascer. Tecem comentários sobre o excesso de lixo nas redondezas de certas residências, sobre a própria higiene das roupas que usam e no cuidado com as crianças. Chegaram a contar o costume dos mais velhos, ainda nos tempos do Bananal, em chamar os Guarani de *djegwaru*, que me traduziram por pessoa suja ou algo próximo a nojo. Por algumas vezes, ouvi colocações acerca da diferença do modo de vida mbya em relação ao tupi, colocações que enfatizavam, exatamente essas questões de limpeza, organização e higiene. Certa vez, após uma visita a uma aldeia Guarani Mbya, uma pessoa comentava sobre o que chamou de *estado de miséria e sujeira* da aldeia, ao passo que outro indígena a contestou dizendo que essa era a *cultura* deles, que não deviam ficar falando sobre esse assunto, comentando sobre isso dessa forma, pois era necessário saber respeitar a *cultura* do outro se quisessem que a sua *cultura* também fosse respeitada e,

por fim, completou com o argumento de que eles, os Mbya, gostam de viver assim e que, portanto, são felizes assim. Uma mulher mbya, ao explicar porque havia deixado a aldeia em que morava antes e se mudado para a Ywyt Guaçu argumentou: *Lá é muito bagunçado, muito mato, muita coisa, aqui é tudo limpo e é mais organizado, é melhor.*

A ideia de *sujeira* para o cacique Awá está associada à doença. Assim como a ideia de beleza está associada a um corpo saudável. Mais do que uma condição emocional, alegria e tristeza são também condições do corpo. Em conversa na *oca*, Awá comparou Renascer com outras aldeias e contou que não indígenas responsáveis pela educação, em visitas técnicas em algumas aldeias, ficaram inconformados com a *sujeira* de determinados locais. *A sujeira é que traz a doença. Então, aí vocês ficam bravo comigo e fala que o cacique Awá é enjoado, que o Awá é chato, mas porquê? É porque isso evita a doença.* E prossegue na tentativa de explicar que não se trata de uma intromissão nas casas e nas vidas particulares das pessoas, mas que a aldeia já tem 15 anos de existência e apenas uma morte, sem crianças doentes. Afirma que há aldeias com formação mais recente e com registros de morte de crianças.

É isso, a sujeira traz doença. Que nem as crianças, de manhã ou a tarde. Tem que dar um banho para tirar a sujeira porque isso traz doença para nós. A sujeira, coisa jogada, o lixo, isso traz a doença, então precisa organizar, por que o lixo, vem o cheiro do lixo e contamina tudo a gente. Vocês falam, me criticam, aí fala “ah fico na minha casa do jeito que eu quero, eu tomo banho se eu quiser, você não vai dormir comigo, não pode regular minha vida, se eu não quero tomar banho”, mas não é assim...

A limpeza nas frentes das casas que ficam logo na entrada que dá acesso à aldeia é fundamental para Awá, que considera o lugar como *o cartão postal da aldeia*, por transmitir a ideia do que encontrarão se adentrarem mais à terra indígena. Pondera que todas essas ações não são apenas para agradar os que vêm visitar a área, mas para eles mesmos, que residem no local. Enquanto Awá falava, alguns riam e faziam piadas sobre pessoas que não gostavam de tomar banho e etc. Ele também fez algumas piadas as quais não compreendi porque foram feitas na língua. Outras conversas paralelas *em nhandeva* também aconteciam. E a liderança continuava cobrando do agente de saneamento que fizesse visitas diárias às casas, controlasse a produção e o descarte do lixo, *plástico e roupa velha, não pode deixar amontoar.* Cobrou do agente de saúde que orientasse também as pessoas. *Vai na casa, tá sujo? Você é a responsável, tem que ensinar, assim a aldeia tá sempre limpa, é por isso que a aldeia Renascer sempre o*

peessoal fala bem, é por causa da limpeza que nós temos aqui! Eu sou chato, vocês me conhecem eu sou chato e gosto de cobrar.

Awá relata alguns casos de crianças vindas fracas e magras de outras aldeias e que, hoje, graças a uma boa alimentação e a limpeza do local, estão fortes e saudáveis. *Se alimenta legal e não vive na sujeira. Isso aí traz o bem para nós. Vocês acham que eu tô brincando, mas é uma realidade, agora vai em outras aldeias pra ver. E começa a dizer em nhandeva sobre o tratamento que as crianças recebem em outras aldeias, criticando o comportamento das lideranças que não fornecem alimentos. Ele diz que só oferecem o txipá e que só isso não garante uma alimentação saudável. Tal fator só gera problemas, já que, se as mães não comem bem, certamente, não terão boas condições para alimentar seus filhos, sobretudo na fase da amamentação. Dá só a txipa e não dá feijão. Não comem bem, não têm nem leite no peito. É a mãe que alimenta o bebe, por isso que tem que se alimentar bem...*

Realizam mutirões na escola para cuidarem das unhas e dos cabelos das crianças, retirando os piolhos. Até mesmo os animais domésticos, que via de regra são cachorros, também tomam banhos regularmente e recebem remédios para evitar pulgas e carrapatos. Aqueles que têm cachorro e não realizam estes cuidados, também são alvos de comentários depreciativos. Os cachorros na aldeia têm donos. As galinhas também devem ser mantidas presas em seus respectivos galinheiros e alimentadas por seus donos, assim como uma pequena criação de cabritos que existe na área. Os únicos animais que vejo soltos, e que talvez não tenham um único dono, são os gansos que andam livremente pela aldeia.

Enfim, a ideia é produzir beleza o tempo todo. É criar um efeito espacial que se realiza na imagem e na beleza da aldeia. E isso vai desde os cuidados com a higiene pessoal até a aldeia como um todo. Já ouvi casos de discussões severas, por exemplo, por críticas tecidas aos pais de crianças que *andavam sujas*. A organização e a limpeza da escola são fatores levados demasiadamente em conta, mas que não envolvem tantos conflitos, pois há funcionários contratados para isso. A mesma coisa acontece com o postinho de saúde.

A imagem da aldeia é algo que deve ser zelado e divulgado, por isso fotografam, filmam e postam nas redes sociais. Dizem sempre que a Ywyty Guaçu é uma aldeia muito admirada entre os indígenas e os não indígenas, exatamente por ser assim, tão *organizada* e bonita. Asseveram que aldeia é um exemplo de *organização*, uma aldeia modelo, por isso recebem muitas visitas, são convidados para dar palestras, participar de projetos, e consideram isso como uma conquista que resulta numa visibilidade produtiva “para fora”. *Isso é uma coisa que nós temos que valorizar e preservar*, segundo Toninho. Ele diz conhecer aldeias que se assemelham

a *verdadeiros lixões* e isso também é coeficiente que enfraquece a *luta* do indígena. Na ocasião de um encontro que aconteceu na aldeia, com indígenas vindo do Paraná, disseram ter escolhido Renascer como destino pelo blog da aldeia, pelas fotos e pelo trabalho do cacique Awá. *Ficamos encantados*, contaram-me, por isso decidiram que seria Renascer a aldeia que gostariam de conhecer.⁷³

Awá é bastante enfático nas suas exigências quanto a *organização* da aldeia. Reuniões são realizadas para debater a questão. Em uma dada reunião ele começou citando o nome de todas as mulheres adultas da aldeia, uma por uma, para reforçar que elas deviam colaborar com a limpeza da aldeia, pois naquele momento, só duas delas se dedicavam a isso, o que, do seu ponto de vista, parecia injusto. Ironicamente ele dizia que era muito bom quando tudo estava limpo, quando tinham *empregadas* para fazer isso. *Será que não é uma coisa para vocês se preocupar? Encontrar aqui limpo, ou quer que elas limpa todo dia para vocês?*

Nesse período a faxineira da escola estava afastada e Awá se queixava por só ver a mesma pessoa cuidando para manter a escola em ordem. Questionava as mulheres falando se não achavam que seria mais plausível que todas elas colaborassem, não só com a limpeza da escola, mas da *oca*. *Não custa nada ajudar.*

E continuava cobrando delas o que ele chamou de *consciência*, pelo menos até que fosse contratada uma nova funcionária. Lembrou que havia uma escala para a limpeza da *oca* e que esta não era nunca cumprida. Ele reclamava porque dizia que enquanto falava, as pessoas comentavam dizendo que ele queria *ser o tal*, mas que não entendia isso como um excesso de autoridade, mas sim um apelo para colaboração, afinal estavam todos vivendo numa aldeia e acreditava que todos ganhavam com isso, não era algo que beneficiava uma pessoa só, muito menos ele.⁷⁴

Seguia com suas *brincas*, agora já não mais focadas apenas nas mulheres. A responsabilidade para manter o lugar *organizado* era dos adultos e não das crianças. Dos homens ele reivindica a responsabilidade com o mato na aldeia e enfatiza que é perigoso para as crianças. A grama deve estar sempre aparada para que as crianças brinquem em segurança, sem o aparecimento de cobras. As mulheres devem rastelar para evitar o acúmulo de folhas. Todo esse ideal de *organização* tão requerido por Awá, vai além da questão estética em ter uma

⁷³ O encontro ficou conhecido como I Encontro Intercultural indígena Aldeia Renascer-SP e aldeia Laranjinha - PR. Ver reportagem do encontro no anexo H.

⁷⁴ Na etnografia de Almeida (2016) notamos o inverso. As mulheres da Ywy Pyháú são as responsáveis “por fazer a aldeia andar” (ALMEIDA, 2016, p.18). Lá, as críticas nesse sentido são mais direcionadas aos homens.

aldeia bonita, mas se instaura, ainda, no comportamento das pessoas. Apesar de, por inúmeras vezes, criticar os Mbya por seus asseios diferenciados dos do padrão tupi, ele também ressalta que os admira muito por terem uma outra forma de *organização* muito harmonizada que é ligada ao *cultural*, como ele fala. Afirma que os Mbya são bem *organizados*, eles têm, a título de exemplo, parteiras, uma coisa que os Tupi, segundo conta, desconhecem há muito tempo. Preservam a *cultura* e são ricos nesse ponto. Considera que falta aos Tupi Guarani seguirem esse exemplo e se *organizar na cultura*, para que possam efetuar um bom trabalho, um trabalho que traga frutos às novas gerações.

Que nem eu falo, poxa, eu acho tão bonito a gente tá aí, que nem vê, tem os Guarani junto com nós aí, eles sempre preservam a língua deles, mas porque que é tão difícil isso pra gente. Fazer uma fogueira aqui, ensina como que estoura um milho nas cinzas, então isso é legal, isso é bonito, sentar todo mundo, para gente vê... As vezes a gente fala, poxa, do que a gente vive? Disso daqui... A gente não vive da riqueza, a gente vive através da terra, isso é nosso prazer, porque aí você dorme em paz, levanta em paz.

E mesmo que tudo parecesse estar sistematicamente estruturado, de quando em quando estavam lá, todos reunidos na *oca*, para ouvir o cacique falar sobre a necessidade de *organização* e colaboração. Sobre a necessidade de não deixar com que as coisas se transformem em uma bagunça. Sobre a necessidade que ele tem de estar sempre falando e das pessoas estarem sempre ouvindo. *Vocês têm que se acertar, têm que estar colaborando, têm que se organizar. Cada um tem que assumir seu compromisso.*

Dá-se a impressão de que é criada uma ideia de desordem perpétua, o que permite a efetuação de uma imposição constante de ordem, para ratificar o domínio dentro do grupo e, assim, instituir uma dada socialidade.

Manter a aldeia *organizada* é, ao mesmo tempo, garantir a efetividade do poder de Awá enquanto liderança, caso contrário, ele ameaça abandonar a aldeia, como já o fez por uma vez. Nesse caso, a ameaça de abandono parte do próprio chefe em relação ao seu grupo e não do grupo em relação ao chefe, de acordo com o modelo do chefe clastreano, cujo desejo de poder é constantemente mediado. Se esse desejo se exacerba, o chefe é abandonado ou, no limite, morto pelo grupo. (CLASTRES, 2003)

Awá não deseja que as pessoas dependam dele somente para conseguir recursos, para dialogar com os não indígenas na realização da política como *luta*, mas também que as pessoas

aceitem os seus conselhos diante das relações que acontecem dentro da aldeia, para *organização* do lugar e da vida no lugar. Para ele é a sua função política enquanto liderança, uma liderança que não deve ter sua potência valorizada apenas diante dos períodos de guerra, isto é, requerida em momentos de negociações de uma política como *luta*.⁷⁵ Uma ação atrelada com as atividades e obrigações cotidianas dentro da aldeia onde é o cacique. Se sua ação com os não indígenas, nos momentos de *luta*, na aquisição e garantia de recursos nos mais variados sentidos, é requerida, ele acredita que, como uma retribuição a isso, mereça o respeito e a colaboração das pessoas que vivem dentro da aldeia. Como ele já disse em outro momento, as pessoas “de fora”, os não índios, o respeitam porque sabem da sua capacidade enquanto liderança no movimento indígena, mas que isso parece não acontecer dentro de sua própria aldeia. Ele argumenta que muitas pessoas recebem seus salários através da aldeia, ou seja, por meio da *luta* dele com os não índios e que seria, no mínimo, justo que colaborassem com a *organização*. É a dádiva e a dívida como categorias cíclicas que regem muitas das relações entre os chefes e seus grupos.

Em uma dada circunstância já comentada aqui anteriormente, a de quando Awá voltou para aldeia após os encontros e protestos em Curitiba, ele articulou prolongadas reuniões na *oca* para expressar que certas obrigações deveriam ser respeitadas, como uma espécie de troca pelo seu desempenho e vigor na *luta*, isto é, na interface política com os não índios.

E é por isso que eu fico revoltado, dizia ele. E comentava sobre seu desânimo e falta de vontade de retornar para aldeia, pois as pessoas não reconheciam o seu trabalho. *Será que todo mundo não ganha, não tem seu salário através da aldeia? Então é isso, o que eu tenho para falar é isso aí, vocês que vê como que vai fazer aí, senão não dá...*

Como se dissesse às pessoas que, se elas têm alguma coisa hoje através da aldeia, elas deveriam se lembrar que quem “fez” aquela aldeia foi ele e que, portanto, a relação de dívida estava posta.

Independentemente de usar palavras duras na tentativa de mostrar aos Tupi, aos Mbya e a todos que vivem na aldeia como devem proceder para que haja *organização*, muitos compreendem suas palavras e compadecem de seus esforços, como certa vez me falou uma *jurua* da aldeia. Se referiu a ele como sendo um homem firme e que era perfeitamente

⁷⁵ Nesse caso, o papel desempenhado por Awá pode remeter ao que Perrone-Moisés (2011) chamou de “chefes de guerra”, isto é, lideranças dotadas de potência nos períodos marcados pela guerra. Contudo, Perrone-Moisés (2011) destaca que uma mesma pessoa pode assumir, embora não concomitantemente, tanto o papel do “chefe de guerra”, como o papel do “chefe de paz”, aquele mais ligado ao chefe sem poder clastreano, que são os chefes só no nome, com baixo poder de coerção. Para a autora os “chefes de paz” e os “chefes de guerra” possuem papéis diferentes que podem ser ocupados pela mesma pessoa, pelo mesmo guerreiro, mas nunca ao mesmo tempo. (PERRONE-MOISÉS, 2011).

compreensível a sua *luta* na tentativa de manter a *cultura*, pois isso ajudava na conquista de benefícios a todos e tornava a aldeia o que é hoje, um lugar muito bonito e tranquilo, embora ela julgasse que ele fosse muito severo, principalmente com os indígenas.

Tais falas duras, muitas vezes, são o recurso narrativo do qual se vale Awá na tentativa de promover a tão almejada *organização* da aldeia onde é liderança. Veremos adiante como ele assume essa outra forma de discursividade, apoiado não somente em seu papel enquanto cacique, mas em suas histórias e memórias pessoais, as quais ele entusiasticamente narra, buscando estimular os mais novos. Uma memória que se coloca a serviço do futuro e não do passado, uma memória que é criação, produção e fabricação de futuro. Uma memória que não é um fim em si mesma, mas um meio pelo qual se faz perpétuo no futuro. Como para os antigos Tupinambá, conforme escrevem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985, p.203): “[...] nos Tupi, a memória estará a serviço de um destino, não de uma origem, de um futuro e não de um passado.”

Entre os Wajãpi, Gallois (2000) apresenta um estilo de fala e de discurso político esboçados no contexto das relações interétnicas e que denominam como “nossas falas duras”. Gallois (2000) discute sobre os aspectos do processo de construção desse gênero oral particular entre os Waiãpi, uma “fala para brancos”. A autora analisa como esse tipo de discurso é tangenciado por transformações de consciência histórica, pela composição de novas imagens de si e por possibilidades de intervenções nas relações de contato com os não índios. Para esse caso, mais do que o enunciado em si, o que Gallois traz é a temática retórica recorrente nesses discursos (“discurso-ação”), como forma ativa de resistência, carregada de uma pluralidade de acepções Waiãpi sobre o contato e os não índios, portanto, numa perspectiva que prioriza o nível relacional e que é definida pelos elementos que consideram os mais ameaçadores nessa relação em tempo/espaço determinados. “Os gêneros orais não são estanques, nem refletem estruturas abstratas, mas sim modalidades de intervenção social, para as quais mito, história, fala para branco e suas correlações contribuem enquanto fórmulas interpretativas” (GALLOIS, 2000, p.230).

Gallois (2000) aborda, ainda, o caráter prospectivo que a memória oral dos Tupi permite engendrar, ressaltando a rentabilibilidade da análise dessa retórica prospectiva para reconstruir, inclusive, uma reavaliação acerca do profetismo tupi. Sobre isso, ela escreve:

Durante muito tempo, o profetismo Tupi foi interpretado no contexto da perpetuação de mitos, de exegeses cosmológicas ou de rituais tradicionais que

apontavam para o "natural" reiterativo desses povos, agarrados à sua cultura como via de escape à miséria do contato²⁰. O caráter profético das manifestações culturais dos povos Tupi não estaria mais nítido se fosse analisada a retórica prospectiva que sua memória oral permite construir? Para contribuir à reavaliação deste profetismo, procurei demonstrar que o discurso-explicação waiãpi contém em si, além dos resíduos retrospectivos habitualmente enfatizados na perspectiva reiterativa, os fundamentos que constituem o devir; tanto uns quanto outros parte integrante da cosmologia desta sociedade Tupi. (GALLOIS, 2000, p.231)

Tratado da maneira como enunciar e fazer política no interior da aldeia, a saber, atrelada ao conceito de *organização*, pretendo, neste momento, encaminhar a reflexão para o conhecimento sobre alguns dos ambientes nos quais se praticam certos modos de fazer política entre os Tupi Guarani. Proponho pensar a política como *luta*, envolvendo um diálogo com os não índios, como vimos acima, por exemplo, para analisar sobre o lugar que a escola ocupa nas relações entre as pessoas na Ywyty Guaçu. Ou, ainda, considerar a política como *organização*, nos contextos das inúmeras sessões dos *omongeta* (aconselhamentos) e das *brincas* que acontecem no espaço da *opy guaçu*, isto é, da *oca*, entendendo a importância que o espaço assume na vida da aldeia. A *oca* é um espaço elementar nas relações que acontecem na Ywyty Guaçu, primeiro, por ser um símbolo de referência na formação da aldeia que, conforme já mencionado, iniciaram a ocupação da área com visitas e encontros na oca cenográfica. Depois, mesmo com a construção de novas *ocas*, ela continua a exercer papel fundamental por ser um lugar sagrado para os Tupi e para os Mbya, a casa de rezas. Afora isso, é também onde se realizam as tão cotidianas reuniões na aldeia, tanto com os de “dentro” como com os de “fora”, tanto entre indígenas, como entre os não indígenas. É, ao mesmo tempo, um local para *espiritualidade*, *cultura* e política. As ações que se desenrolam no interior da *opy* vão assumindo conteúdos cada mais diversos e abrangentes, como escreve Macedo (2009) para o contexto da aldeia do rio Silveira, sobre a reiteração da posição da *opy*, elemento central na cultura dos Guarani:

[...] a um só tempo como zona de convergência intra e inter *tekoa*, e de rede difusora entre os *tekoa* [aldeia] e *nhanderu retã* [lugar de nhanderu]. Estendendo e tensionando tais redes, algumas *opy* nos últimos tempos vêm sendo também locais de ensaio dos corais e grupos de dança *xondaro*, de hospedagem de visitantes indígenas e não-indígenas, de apresentações para escolas e outros turistas, assim como de reuniões políticas entre lideranças da aldeia, de outras aldeias e com *jurua* de diversas instituições (MACEDO, 2009, p.87)

3.3 Ambientes de política

A intenção aqui é pensar em alguns dos ambientes que constituem os circuitos de produção, troca e circulação de saberes, experiências, conhecimentos e aconselhamentos, enquanto espaços nos quais se fazem políticas, portanto, como lugares possíveis de *organização* e de *luta*. Começamos pela *opy guaçu*, nome pelo qual os Tupi Guarani chamam a casa de rezas, ou *opy'i*, que é como se referem os Guarani Mbya, ou a *oca*, denominação mais usada em Renascer. Antonio Awá costuma se referir à casa de reza como um local de muito aprendizado, em suas palavras: *A opy guaçu é a nossa grande escola, aqui é que aprendemos a ser nhandeva de verdade!*⁷⁶

Ao dizer *aprendemos a ser nhandeva*, o que Awá explicita é a noção de que não se nasce *nhandeva*, mas se torna ao longo das experiências vividas ou, nos termos de Tim Ingold (1994), ao falar da categoria humanidade, não se é humano, mas faz-se humano de acordo com as formas de estar e se relacionar com o universo. Nesse sentido, a produção de pessoas está diretamente conectada à produção de saberes e esta, por sua vez, abrange a troca de experiências, palavras e os aconselhamentos.

A importância da palavra entre os Guarani Mbya, por exemplo, já foi amplamente discutida pela literatura etnológica (CADOGAN; MELIÀ; LADEIRA; MACEDO). O *nheé* guarani aparece nessa literatura como uma espécie de princípio vital, para o qual é conferido o mesmo significado à alma e à palavra. Os Guarani Mbya da Ywyty Guaçu deixam claro sua preferência por uma fala que seja branda e cuidadosa, uma fala que gere contentamento e alegria na busca do bem-estar da pessoa mbya, sobretudo quando estão no interior da *opy*. Conversar brandamente com os *parentes*, ouvir os mais velhos, escutar os ensinamentos de *Nhanderu* (divindades), são características que os Guarani Mbya da Ywyty Guaçu mencionam como formas de adquirir conhecimentos. Para eles, é necessário aprender através da experiência cotidiana e do contato com a ciência divina, a adquirir sabedoria para pronunciar as palavras nos momentos corretos. Sabedoria para falar e para silenciar. Como certa vez me contou uma

⁷⁶A categoria *nhandeva* quer dizer “os que são dos nossos”. Funciona como uma espécie de categoria inclusiva e pode ser pensada dentro de uma chave relacional, sujeita às dinâmicas dos atores em jogo, já que é muito empregada em relações que envolvem os não índios, como um enunciado que abarca todos os grupos (Guarani ou não) em oposição aos não índios. Lembrando que há dois pronomes diferentes na língua Guarani para o que entendemos por “nós”, a depender da relação com o interlocutor, há o *Nhande* usado para pessoa inclusiva e *Ore* é usado para pessoa exclusiva. Falarei mais adiante sobre isso.

mulher mbya, que disse manter-se em silêncio todos os dias, ao meio dia, durante quinze minutos. De acordo com sua fala, meio dia é uma hora considerada sagrada e o silêncio permite ouvir as palavras de *Nhanderu*.

Na Ywyty Guaçu os aconselhamentos são meios através dos quais se busca a *organização* do cotidiano e das relações na aldeia, eles estão presentes em todos os espaços e assumem acepção diversa quando acontecem na *oca*. As sessões de aconselhamentos partem, em larga medida, de um anseio da liderança em transmitir conhecimentos e em guiar as ações dentro da aldeia.

Diferentemente de como apontam os Guarani Mbya sobre os cuidados para proferir uma fala que seja afável e que aconselhe as crianças (*omongeta kyringue*), as sessões de aconselhamentos que acontecem na Ywyty Guaçu, não são abordadas unicamente por este viés. Aconselhar brandamente não é exatamente a dimensão que os *omongeta* assumem nos encontros na *oca*, nos quais quem requer a palavra, na maior parte, é a liderança. Esses encontros nem sempre são programados e acontecem, também, por acaso. Houve determinados momentos em que todos estavam reunidos na *oca*, como costumam fazer ao cair da tarde e, talvez por algum motivo que tenha escapado da minha apreensão, Awá iniciou longas falas que versavam sobre o compromisso com a aldeia, o respeito à liderança e a importância na educação das crianças, enfim, modos daquilo que ele entende como *organização*. Os aconselhamentos e as falas articuladas por Toninho Awá são esporadicamente recebidos como *brincas*, por representarem uma espécie de cobrança e exigência em assumir determinados comportamentos.

Ele compreende que certas ações não acontecem de modo espontâneo, o que torna imprescindível a existência de alguma espécie de agente organizador para que elas aconteçam. No caso da Ywyty Guaçu é ele quem assume o papel de agente organizador, por ser liderança e *amõi* (pessoa mais velha). As ações de *organização* devem ser agenciadas, principalmente, entre os mais jovens⁷⁷, os quais, segundo ele, não têm autonomia para se *organizarem* sozinhos. De acordo com suas palavras, os mais novos [...] *só vão se empurrar. É na base do vamos lá, parece que a gente tem que tá pegando pelo braço e vamos arrastar, né? Mas eu penso assim, uma hora Nhanderu vai olhar.*

Não é por acaso, que tais aconselhamentos são quase sempre direcionados aos mais jovens e têm como mote as noções de *preservação, continuidade, tradição* e *respeito* aos mais velhos e às lideranças. Mais do que aconselhar, essas falas parecem sugerir a continuação de

⁷⁷ Jovens é como Awá se refere aos seus filhos (todos casados e com filhos). É como se refere também aos Guarani Mbya solteiros, mas em *idade de se casar*, como ele diz (geralmente a partir dos 14 ou 15 anos).

uma história, parecem apontar para uma continuidade de uma *luta* iniciada há tempos, como Awá faz questão de indicar. Como costuma dizer, a morte pode atingi-lo de repente e ele não quer correr o risco de não ter ensinado *as coisas da cultura* para os seus descendentes. Ele diz que, por ventura, se os mais velhos morrem sem transmitir sua sabedoria aos mais novos, estes, serão culpados por não conhecer a própria cultura, mas serão culpados injustamente por um erro que não cometeram, por um erro perpetrado pelos mais velhos. Para ele, a consciência da necessidade de aprendizado, não está com a juventude, mas com os velhos. Ele sempre manifesta arrependimento de quando, no tempo de sua juventude, poderia ter aprendido muita coisa com seus pais e avós, mas que pouco se interessava em registrar e perguntar as coisas. Se o mais velho não ensina, segundo ele, não pode lamentar-se depois. Mas também afirma que essa não é uma missão simples, requer muito esforço e dedicação, por isso, há momentos em que ele dá *broncas*, há outros em que lastima e se mostra descrente da eficácia de sua ação, às vezes ameaça ir embora e abandonar todos, contudo fica e faz projetos de *preservação cultural*, afinal, como costuma dizer: *Você pensa que é fácil ser liderança?*

Aconselhar, do ponto de vista de Toninho, significa compartilhar experiências. Ele aciona um discurso que fala sobre si e sobre suas memórias de um tempo pretérito que chama de *tempo dos antigos*. Ele se apoia em sua habilidade de comunicação – que para ele é requisito de uma boa liderança - com o intuito de transmitir experiências e de aferir uma dimensão prática às suas narrativas, *organizar as coisas dentro da aldeia*, como ele vive pronunciando. O que Awá procura é “pôr as palavras a andar”. Sua inquietação é com a formação das crianças e muitas de suas narrativas assumem uma dimensão coletiva, apesar de partirem de vivências particulares. Ele busca falar em nome daquilo que chama de *sua comunidade* e de *seu povo tupi guarani*. Manifesta sempre a preocupação com o fim de seu povo e com a necessidade de ensinar os mais novos. *Nós os Tupi, estamos se acabando, se a gente não tomar as providências, não vai mais ter nada*. Seus conselhos visam difundir sua sabedoria, sabedoria esta que adquiriu ao longo de suas experiências e assim, permanece sempre contando as suas histórias, em um esforço diário em mantê-las vivas. É como se as histórias do passado pudessem trazer luz ao presente, organizando-o. Como escreveu Benjamim (1994, p.205): “Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. ”

Antes que ativemos nosso imaginário romântico sobre um contador de histórias como um velhinho de cabelos brancos cercado por muitas pessoas interessadas e ansiosas em ouvir suas narrativas, nada disso é real na Ywyty Guaçu. Vale lembrar, como já citado, que muitas

dessas histórias surgem em contextos entendidos por alguns como *brincas*, são falas tidas como duras. Tomemos como exemplo o que pensam os Guarani Mbya. A despeito de respeitarem a liderança de Toninho, eles dizem que os *omongeta* não devem assumir essa formatação, não devem assemelhar-se com *brincas*.

Uma fala mais aguerrida e menos branda circunscreve o universo das narrativas tupi guarani na Ywyty Guaçu e, ainda que coexistam no mesmo espaço e sob a autoridade de um mesmo chefe, os Guarani Mbya assinalam seu dissentimento quanto a esse tipo de comportamento e o fazem, sobretudo pensando no espaço onde essas falas acontecem, dentro da *oca*, ou seja, no interior da *opy guaçu* ou *opy'i*. Para os Guarani Mbya, é inadmissível que se use o espaço da casa de rezas para fazer tais pronunciamentos. Eles entendem esse espaço como sagrado e como um lugar de concentração e silêncio para falar e ouvir as palavras de *Nhanderu*. Para os Tupi Guarani, a casa de rezas, indiscutivelmente, também é um lugar sagrado, um espaço de maior comunicação com as divindades, talvez, a diferença esteja, exatamente, na forma como se comunicam (entre eles, com as criaturas divinas e com todos os outros) e não naquilo que é comunicado.

Antonio Awá gosta de contar sobre suas viagens, suas andanças e o que aprendeu pelo mundo afora. Ele também aprecia contar histórias que ouve dizer que os outros contam sobre ele, geralmente enfatizando o seu perfil combativo. Ao falar sobre suas relações com os outros ele está, ao mesmo tempo, se comunicando com os seus. Ele utiliza esses momentos de reunião na *oca* para contar as novidades, os eventos de interesse coletivo que aconteceram ou acontecerão dentro ou fora da aldeia, além das tais *brincas* que visam atualizar as relações, *organizar* a aldeia e fabricar pessoas tupi guarani. É o seu modo de fazer a política dentro da aldeia. Quando digo fabricar pessoas tupi guarani, especifico os Tupi Guarani pois, para Awá, as crianças guarani mbya, no que se refere ao aprendizado das *tradições* e da *cultura*, já têm isso estimulado pelos seus pais e avós, desde quando nascem. Como veremos adiante, as crianças guarani mbya aprendem a falar o idioma guarani antes de aprenderem o português e isso é sempre um elogio que Awá costuma tecer aos Guarani Mbya em detrimento aos adultos tupi guarani na ocasião das *brincas* na *oca*. Suas *brincas*, raramente, são direcionadas às crianças, exceto quando essas se comportam de modo insatisfatório, por exemplo, quando não respeitam os mais velhos, para esses casos, não só Awá, mas qualquer outro adulto da aldeia os repreende. No geral, as falas duras são voltadas para os adultos e, nessas situações, tanto para os adultos tupi guarani quanto para os adultos guarani mbya.

Interessante notar que Awá, de acordo com suas histórias, mostra que adquiriu sabedoria no seu caminho de construção da liderança, através de suas experiências e suas andanças. Mas, no caso de seus filhos e netos, ele se vale dos *omongeta* para tentar incutir neles o conhecimento apreendido ao longo de sua vida, demonstrando, inclusive, a preocupação com a mobilidade destes, em contraposição aos Guarani Mbya que, segundo ele, *não param*.

A longa relação dentre as famílias tupi guarani que hoje vivem no litoral foi fortemente marcada pelos agenciamentos com a alteridade, o que gerou significados e efeitos narrativos distintos. No caso de Awá, suas memórias perpassam histórias de um contato direto com os não índios e isso fez dele uma espécie de *amõi* (velho) que fala mais sobre si, do que sobre narrativas míticas de seu povo, como alhures os mais velhos costumam contar. A fluidez dessas relações que envolvem o estar dentro e fora, identidade e alteridade, eu e outro, apresenta um potencial de transformação contínuo, que permite a constante conexão e a desconexão com um grupo. São transformações na construção de pessoas, pautadas nas relações com os muitos tipos de outros, que geram, por exemplo, transformações nas relações de parentesco e que criam novos modos de se fazer pessoas e, logo, de se fazer *parentes*.

Suzanne Oakdale (2007) discorre sobre essa relação quando associa o conceito de economia simbólica da alteridade de Eduardo Viveiros de Castro, para ampliar o seu entendimento do universo das narrativas autobiográficas dos Kawaiweté (mais conhecidos por Kayabi) que vivem no Brasil central. A autora aponta como a convivência com a alteridade (os postos indígenas e os seringueiros) formou a identidade de alguns Kayabi. Segundo ela, os detalhes específicos da vida das pessoas, os quais ela chama de “trivialidades”, revelados nas narrações autobiográficas, ancoram-se com a economia simbólica da alteridade.⁷⁸

Apesar de misturados nós temos a nossa cultura! Ao dizer que os Tupi Guarani, a despeito da *mistura* relatada na constituição das pessoas, possuem uma *cultura* que lhes é própria e que é alicerçada em tal *mistura*, é exatamente sobre isso que Awá está falando: sobre as transformações nas relações e suas implicações no tornar-se pessoa, nesse caso, no tornar-se pessoa tupi guarani. E é com essa preocupação, em fazer pessoas tupi guarani, em tornar as crianças *nhandeva de verdade* e em fazer com que os adultos também façam isso, que Awá

⁷⁸ Transformações nos sistemas de parentesco também são analisadas por Peter Gow (1991; 1993) em diferentes contextos amazônicos. Observamos que Gow (2003) discute essa questão ao tratar das alterações no plano onomástico Cocama. Essa mesma discussão pode ser observada no caso dos Piro, onde o autor apresenta como o sistema de aviaamentos e a relação com os padrões (através dos sistemas de compadrio) constroem relações de afinidade. Ele considera o parentesco Piro por meio de uma perspectiva histórica, na qual os próprios Piro produzem e criam o parentesco, como um processo de formação da pessoa, através das transformações no tempo.

realiza os *omongeta* na Ywyty Guaçu, sem deixar de lado o seu perfil de liderança, explicitamente marcado em suas falas. É dessa maneira que ele *organiza* a aldeia. É desse modo que ele, enquanto liderança conduz a política dentro da Ywyty Guaçu.

Sempre que me dirigia à Awa indagando-lhe sobre episódios a respeito de sua história, sua infância, sobre histórias do *tempo dos antigos* na aldeia do Bananal ou sobre a formação da Ywyty Guaçu, ele se limitava a resumir alguns escassos fatos e mudava de assunto assim que se instalava uma oportunidade, que, na maioria das vezes, era rapidamente causada pelas crianças que viviam ao meu redor. Permaneci intrigada, questionando-me por qual motivo ele agia dessa forma. É fato que ele habitualmente era muito solícito comigo, mas dificilmente contava-me histórias como as que citei acima, quando estávamos só nos dois conversando. Nas nossas conversas particulares, a qualquer ensejo, ele se esquivava e dava a elas outra direção. Falava sobre o tempo, sobre fatos que ocupavam os noticiários de televisão, perguntava sobre os meus parentes, entre outras frivolidades.⁷⁹

Entretanto, no momento em que todos se encontravam na *oca* para as reuniões que, às vezes, ele convocava ou para os encontros cotidianos aos finais de tarde, sem ser questionado ou instigado a expor histórias, Awá iniciava longas falas sobre suas experiências, sua infância no Bananal, suas viagens, enfim, tudo aquilo que eu lhe perguntava e que, individualmente, ele raramente me contava. Presumo que Awá, ao contar suas histórias, considere que o importante é que elas dialoguem com os seus, é que elas inspirem, motivem e instruam as pessoas de sua aldeia. Talvez, para ele, as palavras pronunciadas para mim não adquiram potência, não ajam, não *organizem as coisas*. Compartilhar tais experiências com uma não indígena seria o mesmo que não “pôr as palavras a andar”.

Após longos momentos de falas mais duras, de cobranças e apontamentos de falhas na *organização* cotidiana das tarefas na aldeia, ele iniciava algumas falas menos severas que, no geral, tratava-se de histórias de antigamente.⁸⁰ Como numa certa vez, depois de ralar praticamente com todos que estavam na *oca*, Awá começou a contar sobre seu avô e suas habilidades em atirar com arco e flecha. Contou que seu avô atirava a flecha para o alto e que a flecha ao cair, retornando no chão, acertava no vão de seu dedo. Seu avô fazia isso para

⁷⁹ Algumas histórias descritas nesse texto foram narradas para a equipe do GT que realizou os estudos de fundamentação da área.

⁸⁰ Quando menciono falas duras e falas brandas, não me refiro ao conteúdo dessas falas como mais ou menos importantes, ou como mais ou menos densas, mas a forma como essas falas são proferidas, ou seja, a uma estética da fala de Awá, onde falas duras são aquelas cujo tom é marcado por certa rudeza e rispidez e a fala branda, por seu tom mais afável e acolhedor.

mostrar sua habilidade para todas as crianças da aldeia em Peruíbe. Algo que demandava muito treinamento e disciplina. Com orgulho, falava: *meu txeramoi, vocês precisavam ver! Era muito treinamento, o dedo dele era reto, caia no meinho certinho.*

Sem esconder um aspecto saudoso, ele continuou seus relatos, desta vez, falando sobre os pajés de antigamente, os pajés do Bananal ou os pajés *de verdade*, como ele afirma. Para ele, os pajés de hoje em dia não têm a mesma força se comparados aos pajés de antigamente. Ele costuma dizer que agora, dificilmente, os pajés *vão para cima*, ou seja, viajam por mundos celestiais. Ele acredita que os pajés mudaram muito porque o mundo deles também mudou muito e que, por isso, os pajés não saem do plano terrestre. E prosseguiu, falando sobre a televisão e os problemas que ela traz para a educação das crianças e para os adultos, que não se importam mais em contar histórias. De acordo com sua fala, nos dias de hoje, os mais jovens não crêem mais nas histórias de antigamente, mas que os antigos pajés faziam coisas extraordinárias e que ele mesmo já presenciou várias dessas ações xamânicas, a maior delas quando permaneceu morto por três dias na casa de reza. Awá narra que teve um problema de saúde quando criança e que ficou morto na casa de reza por três dias, enquanto Pantchum, antigo pajé do Bananal, utilizava o *petyngua* (cachimbo) e rezava ininterruptamente, para trazê-lo de volta à vida. Awá atribui sua sobrevivência à força do pajé e à fumaça do *petyngua*. Ao contar essa história, os mais novos expunham feições de dúvidas e desconfianças diante das palavras de Awá, o que o deixava muito bravo. Ele dizia: *Se vocês tão duvidando, pergunta lá pra Elícia, minha irmã. Fiquei três dias morto. Pantchum que fez eu viver de novo, através do petyngua [...] Petyngua não é brincadeira, não!*

E afirma que, em tempos passados, as pessoas estavam abertas para entender as ações praticadas pelos pajés e rezadores e, por isso, elas aconteciam. Ao descrever esses episódios, ele o faz com alegria por ter vivido naquela época, mas ao mesmo tempo com pesar, pelo descrédito dos mais jovens e pela impossibilidade que ele nota deles viverem essas experiências. E não deixa de se culpar por isso. Inúmeras vezes ele se lamentou por ter se casado com uma *jurua*, por não ter ouvido o seu tio Bento Samuel e por ter vivido da forma como viveu, o que, segundo ele, *suja a alma das pessoas*. Assim, ele segue contando suas histórias.

Na Ywyty Guaçu, nas ocasiões dos encontros na *oca*, com frequência, era desse modo que as coisas sucediam. Primeiro, vinham as palavras duras, em seguida, as narrativas do passado e, por fim, uma espécie de ânimo renovado com propostas que visavam a *organização* e ideias de projetos para o futuro. Conexões entre passado, presente e futuro expressadas em formas narrativas distintas pronunciadas pela liderança. Um passado que é constituinte das

memórias de Awá. Ao elencar os elementos presentes em suas narrativas, ele se relaciona com o seu passado através de sua memória.

Awá considera os *mitangwe* (crianças) como fontes de sua inspiração e preocupação. É a elas que dedica toda a sua *luta*, de acordo com o que diz, é por isso que hoje as pessoas o respeitam. Conta que o seu plano sempre esteve ligado às ações voltadas para a educação das crianças e que era esse o seu desejo desde que esteve na aldeia do Itaoca. Um anseio em promover a *cultura indígena*, em ensinar a *tradição tupi guarani* aos mais novos. Nesse intento, em promover ações voltadas à cultura, como ele mesmo articula, ele foi conquistando a confiança e o respeito dos não índios, com os quais precisou dialogar. O que parece ressaltar é que, a mesma confiança e o mesmo respeito, às vezes, ele não encontra na aldeia onde é o cacique. Por essa razão, está sempre falando da necessidade em se ter respeito aos *amõĩ*, em se definir os papéis dentro da aldeia, quem é o vice, quem são os *xondaro*, enfim, quem são os outros tipos de liderança que o acompanham nas empreitadas mundo afora, nos momentos onde a *luta* com os não indígenas é indispensável, ou nas tentativas de *organização* dentro de sua própria aldeia. A valorização ou o prestígio perante os outros (*as autoridades dos brancos por aí*) seria, então, resultado do reconhecimento pela realização de ações de valorização cultural. Mais do que isso, resultado, também, de uma concepção que esses outros, os *jurua*, têm, de que a Ywyty Guaçu é um lugar *organizado*, no qual as pessoas trabalham, cuidam da limpeza e da aparência da aldeia e preservam a cultura. Ao tecer considerações sobre a preservação da cultura, Awá, quase sempre, associa essa atitude ao ensino da língua e, novamente, as crianças voltam a ser o foco de suas ações. Porque, para ele, o universo dos saberes e os conhecimentos aprendidos por meio das palavras e das experiências com os mais velhos, talvez, sejam os únicos bens que ninguém pode lhes furtar.

Então, isso daí é nosso, isso ninguém vai tirar, ninguém vai tirar nossa cultura, ninguém vai tirar aquilo que eu sei, um pouquinho que mamãe, txeramoĩ, tio Bento me ensinou. Então eu agora eu acho que a gente tem que pegar isso, a gente tem que tocar isso pra frente, a gente vai ter que virar esse jogo.

E permanece insistindo na necessidade de se respeitar e delimitar os espaços das lideranças, discorrendo sobre os riscos que essa não definição pode causar. Os mandos e desmandos aleatórios, que não regidos pela figura do cacique, além de causar impressões ruins na interface das relações com os não índios, representa um mau exemplo para as crianças dentro

da aldeia. Quando os adultos se mostram dispostos a ouvir e respeitar a liderança, o mesmo acontece com as crianças.

Tem que ouvir o cacique, ele insistia, em um dos *omongeta* que acontecia na *oca*. Permanecia firme na ideia de que ter *cultura* é o mesmo que ter respeito. Respeito, por sua vez, é ouvir os mais velhos (no ato de respeitar) e manter o controle nas relações com os não índios (no ato de ser respeitado). Mas, para que os mais velhos sejam ouvidos, eles precisam falar, eles precisam aconselhar, *dar o exemplo*, como costuma dizer, e isso se faz plantando uma roça, falando na língua, trabalhando no artesanato, etc. Quase sempre, no ensejo desses enunciados, as mulheres ganhavam evidência. Evidência pejorativa é importante que se diga, pois a elas sempre eram direcionadas acusações por não cumprirem com as obrigações na produção dos artesanatos e na fala cotidiana da língua, com intuito de ensinar e estimular as crianças.⁸¹ As reações das mulheres diante dessas acusações eram as mais diversas, muitas abaixavam a cabeça, outras rebatiam o que gerava discussões. Defesas e acusações partiam de todos os lados. Os professores, do mesmo modo, também eram repreendidos, como se coubesse a eles uma dupla obrigação, a obrigação por ser um membro da comunidade e, ainda, de ser um profissional que recebe uma remuneração para auxiliar na promoção da educação, não só a educação escolar, pois essa, para Awá - como veremos a seguir - só interessa aos brancos, mas a educação no dia a dia, a educação *do cultural*, para usar as suas palavras. Subjuga-os em suas capacidades por não realizarem ações sutis, como por exemplo, colocar músicas para tocar (*música nhandeva*) durante o horário da merenda.

Não se preocupar em ensinar as crianças é o equivalente a *fazer peso na terra*, isto é, viver sem um propósito, sem deixar um legado. É preciso dedicar-se a *organizar as coisas* e é fundamental cultivar nas crianças para que isso aconteça. Nesse sentido, o aprendizado da língua torna-se essencial.

Eu tô preocupado com as crianças, quando elas crescerem e vão dizer: Ah eu sou índio. Mas você fala? Não fala. Mas você morava na aldeia por quê? Sua mãe era diretora da escola, seu avô era cacique e por que ele não ensinava então? Tem que falar nhandeva com as crianças. Então o que a gente tá fazendo nessa terra? Aí só na hora que precisa, que as coisas tá ruim, que a gente vai pôr a mão pra cima e falar: Olha Nhanderu, me ajuda! Não é dessa

⁸¹ Talvez a evidência seja nas mulheres porque são elas as mães dos *mitangwé* e, para Awá, são as mães quem devem ensinar a *cultura* no dia a dia. Visto que alguns de seus filhos casaram-se com mulheres *jurua*, penso que essas falas sejam dirigidas a elas.

forma, não precisa eu tá aqui, organizando. Agora põe uma igreja aqui pra ver? Porque tem comida e roupa velha, aí todo mundo vem, agora se é cultura, uma coisa nossa, ninguém vem. Então é isso, agora se chegasse um pastor aqui de gravata e gritasse: Aleluia! Deus me livre e guarde, ia todo mundo, por quê? Por causa da comida e da roupa, agora nós índios temos nossa cultura, não precisamos de cultura do branco.

Comumente, essas longas falas eram seguidas dos *mborai* (canto-reza) ou do canto das crianças⁸². Importante frisar que os *omongueta* eram, em grande parte, proferidos em português, com algumas intervenções, como dizem, em *nhandeva*.

Houve uma vez na qual estávamos na *oca*, logo após o *mborai* e Toninho colocou diversos objetos sobre uma mesa, ao lado do *amba* (local onde ficam os objetos rituais utilizados nos *mborai*, comumente, traduzido por “altar”) e, em seguida, começou a chamar um por um dos Tupi Guarani, tanto as crianças quanto os adultos, para observar os objetos e tentar dizer o nome de cada um deles em *nhandeva*, conforme ele ia apontando. Os objetos eram: *mbaraka mirim* (chocalho), *mboi* (colar), *kangwa’a* (cocar), *ka’a ou karogwe* (erva mate), *taquapy* (taquara), *djapea* (lenha), *petyngua* (cachimbo), *kuruxu* (cruz), *popygua* (bastão de ritmo) e *angwa* (pilão). Awá ia marcando as respostas certas de cada um. As crianças mbya se divertiram muito e ajudavam a contar os erros e acertos dos Tupi Guarani. Ao final, Awá disse que tinha feito aquela brincadeira só para ver o quanto conheciam de sua própria língua. De início, a proposta de Awá instalou uma tensão e, ao mesmo tempo, constrangimento nas pessoas, sobretudo entre os adultos. Porém, o clima tenso gerado no começo, rendeu muitas risadas depois.

Mais tarde, ao brincar com uma criança tupi guarani, fiz a mesma proposta que Awá na casa de reza. Mostrei-lhe um colar e perguntei o que era aquilo, na intenção de que ele respondesse que se tratava de um *mboi*, palavra tupi guarani para descrever colar, que é a mesma palavra usada para se referir à cobra. A criança, ao tomar o *mboi* nas mãos, com seus somente dois aninhos, não soube dizer o nome do objeto na língua tupi guarani, como eu esperava que o fizesse. Porém, me pareceu mostrar que havia aprendido algo muito mais complexo: uma filosofia. Aproximou o colar para perto de seu peito, puxando-o com força de minhas mãos e

⁸²É comum a formação de grupos de canto compostos por crianças nas aldeias Guarani, que fazem apresentações para os não-índios, como forma de complementar a renda do artesanato e de sair da invisibilidade que coloca os Guarani como “índios do passado ou aculturados”. Na Ywyty Guaçu não é diferente. (Sobre essa discussão, ver: MACEDO, 2009).

firmemente o chamou pelo nome de *Guarani*, como se me dissesse, não tente tomar isso de mim, isso é nosso, isso é da nossa cultura e você não entenderá se eu tentar explicar.

Até aqui, discorri sobre as ações que costumam acontecer na *oca*. Além de ser o ambiente da *opy*, a *oca* é o recinto no qual Awá realiza muitos encontros, conversas e aconselhamentos sobre como proceder nas relações dentro da aldeia ou, como mencionei anteriormente, a estratégia política de Awá para formar e *organizar* pessoas. Nessa chave de reflexão, entra a escola, tal qual um lugar onde alteridade e identidade se conectam e se desconectam ao mesmo tempo, um lugar onde a alteridade é um modelo que, em muitos casos, serve de busca para a própria identidade.

No caso dos Guarani, juntamente com a *opy*, a escola (diferenciada, bilíngue e intercultural) é um elemento central naquilo que eles nomeiam como *preservação e manutenção da tradição e dos aspectos culturais*. Em contextos de busca por reconhecimento simbólico e territorial, são atribuídos novos significados à *opy* e à escola, que se tornam “os lugares” da identidade e da cultura indígena. O ensino da língua às crianças na escola, por exemplo, liga-se a aspectos como a construção de casas de reza e a execução de cantos e danças tradicionais para as crianças em busca do *fortalecimento cultural*.

A educação escolar indígena parece ser uma questão em aberto tanto para os antropólogos como para os indígenas, especialmente porque é fonte das mais controversas opiniões e geradora de inúmeros conflitos (dentro e fora das aldeias). É fato que a existência de escolas nas terras indígenas passou a delinear uma nova forma de relação com a alteridade, que merece ser considerada, na medida em que perpassa os regimes de conhecimentos, a circulação de saberes e a formação de pessoas. Mas, a escola, também gerou diferentes relações entre os próprios indígenas dentro das aldeias, muitas vezes, relações de conflito.

Sabemos que a escola representa uma oportunidade de obter renda para muitas pessoas. Professores, merendeiros, responsáveis pela limpeza, são alguns dos cargos assumidos pelos indígenas nas escolas de suas aldeias. Ainda que passem boa parte de seus dias dentro da escola, ocupados com as atividades curriculares, há professores e demais trabalhadores da área educacional que se dedicam à produção do artesanato como fonte de renda complementar, embora o façam em menor intensidade.

Mas o debate aqui é em relação à multiplicidade de opiniões que a educação escolar trouxe para o universo ameríndio e como eles lidam com isso na Ywyty Guaçu. Ainda que seja, também, um espaço para o ensino/aprendizagem de aspectos culturais (pelo menos é o que prevê o currículo para os primeiros anos), a visão quanto à função da escola ainda não é algo sedimentado. Para muitos, ela assume uma característica política se pensada como uma ferramenta de diálogo com o mundo dos não índios, quando trabalha com o conhecimento *jurua*. Nesses termos, ela é um instrumento da política como *luta*.

Até pouco tempo atrás, havia, na aldeia, uma pequena construção onde funcionava a Escola Estadual Indígena - EEI Penha Mitangwe Nimboea, construída em 2003. O espaço era composto por uma sala de aula, uma sala para a direção, que acabou se tornando também uma sala de aula e um espaço da merenda, reservado para a cozinha e para as crianças fazerem suas refeições. Desde 2010, estava prevista a construção de uma nova escola na aldeia, que começou a ser construída em 2015 e foi finalizada e inaugurada em 2016. A escola obedece o calendário das escolas estaduais, com poucas exceções em dias especiais considerados importantes para a comunidade. A escola funciona nos três períodos e oferece educação infantil e ensino fundamental, durante o dia e o curso do EJA – Ensino de Jovens e Adultos, no período noturno. Antes da construção da escola, a atual diretora, que na época era professora, dava suas aulas usando uma pequena lousa na *oca*, já que não havia outro espaço disponível. Ela fez o curso do magistério indígena que aconteceu no Guarujá e depois foi aluna do curso de Formação de Professores Indígenas oferecido pela Universidade de São Paulo (USP).⁸³

Os professores da EEI Penha Mitangwe Nimboea são todos indígenas. De uma equipe de sete professores, dois possuem formação em nível superior no curso de Pedagogia específico para os professores indígenas. Mariana e Matheus dão aula para a educação infantil. Queila e Bianca para alunos do Ensino Fundamental I. Marcos é o professor do ensino multiseriado (Ensino Fundamental II) e Thiago para a turma do EJA. Além da direção (Fabiana) e do corpo docente, a escola possui um professor coordenador indígena e aguarda a atribuição de um agente de organização escolar. Cristiano é professor coordenador e responsável pelas oficinas de canto e dança.

⁸³ E aqui estou me referindo ao Curso de Formação Intercultural Superior do Professor Indígena (FISPI) realizado pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP) que teve 36 meses de duração. Deste curso, resultou um material didático específico para cada etnia participante: Terena, Krenak, Kaingang, Guarani Mbya e Tupi Guarani.

Na Ywyty Guaçu, mesmo que enfatizem a importância da educação escolar indígena na formação das crianças, opiniões diversas surgem com frequência. Alguns observam que a educação escolar indígena no estado de São Paulo possui muitas lacunas, já que muitos não fizeram o curso para formação de professores. Avaliam que a escola indígena deveria ensinar conteúdos necessários aos indígenas para tornar menos desleal sua concorrência com os não índios na busca por empregos e vagas nas universidades. Segundo um professor tupi guarani da Escola Estadual Indígena (EEI) Penha Mitangwe Nimboea, a convivência diária na aldeia ensina *as coisas da cultura* (língua, o canto e a dança) e, na escola, se deve estudar o conhecimento do não índio. Ele avalia que os indígenas não têm a qualificação necessária para ensinar os conhecimentos do *jurua*, conforme prevê currículo da escola e, que os cursos de formação de professores indígenas, como o que ocorreu na USP, por exemplo, é mais uma forma de servir ao conhecimento dos não índios do que para formar bons professores indígenas. Em suas palavras, *o curso da USP serviu muito para ajudar os professores jurua a fazer doutorado*.⁸⁴ Ele conclui dizendo que o Estado fornece muitos livros para as escolas indígenas, mas que isso não basta se não vier acompanhado de uma formação adequada. Uma formação adequada, de seu ponto de vista, seria exatamente aquela que ensinaria aos alunos indígenas os mesmos conteúdos que são ensinados aos alunos *jurua* fora da aldeia, pois, só assim, estaria garantida a igualdade de diretos.

Há outra questão posta aos docentes na Ywyty Guaçu. Por ser uma aldeia na qual convivem dois grupos, os Guarani Mbya e os Tupi Guarani, o ensino da língua é fator de preocupação. Embora a língua falada por esses dois grupos seja muito similar, eles afirmam que não é idêntica. Contudo, há um problema ainda maior apontado pelos professores: a dificuldade em conciliar os diferentes níveis de aprendizado dos alunos tupi e dos alunos mbya na fala e na escrita das línguas, tanto do *nhandeva* quanto do português. Isso acontece porque, geralmente, as crianças tupi guarani aprendem a falar o português primeiro, diferentemente das crianças guarani mbya que têm o Guarani como primeira língua. A burocracia e as questões administrativas ainda são temas espinhosos para os gestores e professores na Ywyty Guaçu e, a despeito de todo esforço, a falta de recursos materiais e de investimento na formação docente representa entraves.

⁸⁴ Sobre o curso de formação da USP, disse outro professor: *O nosso problema com a educação escolar vai além da estrutura, é um problema de formação dos professores. No primeiro curso eles só colheram da gente, fizeram livro, teses, e tal, mas não nos formaram de fato.*

Além da questão da língua, os indígenas enfrentam outro problema resultante das políticas públicas na área da educação que é o ensino multisseriado. O ensino multisseriado é uma forma de organização na qual os alunos de diferentes anos, idades e níveis de aprendizagem estudam em uma mesma sala de aula e com um único professor. Esta prática trabalha com linguagens e não com disciplinas e segue a lógica estatal do sistema de ensino, que encontrou no ensino multisseriado uma forma para lidar com os problemas decorrentes da falta de espaço físico, da quantidade de alunos por série, da falta de professores, dentre outros. Lembrando que a escola indígena, apesar de diferenciada, obedece à legislação do estado de SP. O estado não fornece um material específico para o ensino multisseriado, este deve ser elaborado pelos próprios indígenas, de acordo com suas demandas e necessidades. Dispensável dizer que os professores da EEI da Ywyty Guaçu apresentam bastante dificuldade nesse ponto, pois além das aulas ministradas para alunos em diferentes níveis de formação, eles devem dominar diversos conteúdos das diferentes linguagens.

Na EEI da Ywyty Guaçu, os professores adotaram um procedimento na tentativa de melhorar a qualidade do ensino para seus alunos. Se durante o trabalho em sala de aula o professor notar que determinado aluno possui muita dificuldade de aprendizado, ele o encaminha para uma turma com nível inferior na formação. Evidente que essa mudança é feita informalmente e o aluno continua matriculado na turma e no nível anterior. Essa atitude, geralmente gera desordem para os *jurua* que participam da gestão escolar na aldeia. A título de exemplo, na ocasião de um conselho de classe na escola, surgiu uma discussão a respeito da frequência dos alunos e da regularização de suas matrículas no sistema utilizado pela secretaria municipal de educação. Vendo que a escola apresentava falhas nesses registros, a PCOP enfaticamente afirmou que se o aluno não estiver na sala de aula, corretamente matriculado no sistema, é como se ele não existisse para a secretaria de educação. Ao que imediatamente lhe respondeu um professor: *Mas para nós ele existe, não pode reprimir ele, se não ele não vem mais, fica uma coisa chata na comunidade*. Por vezes, alunos frequentavam turmas diferentes das quais estavam matriculados sem ter conhecimento disso ou, então, eles frequentavam aulas sem estar matriculados em turma alguma.

Na concepção de Antonio Awá a escola é só mais lugar para a educação das crianças, mas não é o principal. Ele acredita que a escola não fornece as mesmas bases que os *parentes* podem fornecer. *A criança precisa aprender em casa e na comunidade*. Para ele, o conhecimento adquirido no dia a dia com os *txeramõi* (os mais velhos) é mais valioso. Sem deixar de reconhecer que cabe sim, ao professor, um compromisso com a comunidade na qual

ele atua, mas o mais importante, em sua opinião, é adquirir o respeito e a sabedoria através dos mais velhos.

Na ocasião de uma reunião que ocorreu na Diretoria de Ensino (DE) do município de Caraguatatuba, Awá, como costuma fazer em momentos nos quais assume a palavra, levantou-se, posicionou-se a frente de todos e pediu licença para começar a falar. Iniciou fazendo uma reflexão direcionada aos mais jovens, para que eles compreendessem o quanto a educação escolar indígena é uma conquista recente e importante para as aldeias. Brincou dizendo que se houvesse a oportunidade de estudar em seu tempo de juventude, talvez, ele não fosse cacique, mas um advogado. Afirmação curiosa essa de Awá, pois qual a função de um advogado se não representar os interesses legítimos das pessoas, para as quais atua como mediador em suas causas? Pois parece ser assim que age Awá como cacique, ao exercer o postulado que lhe fora concedido sua comunidade.

A educação escolar, da maneira como é pensada por Awá, pode ser uma oportunidade para mais jovens assumirem cargos, dentro e fora das aldeias. Uma conquista dos mais velhos, que deve ter seus frutos colhidos pelas para as gerações futuras. Awá comenta isso, porque percebe que há uma restrição, por parte dos mais velhos, sobre a presença das escolas nas aldeias, restrição essa que ele mesmo, às vezes, apresenta. *Nós já estamos mesmo com o pé na cova*, afirmou Awá, *nós já estamos fazendo peso na terra, então, vamos deixar a oportunidade para eles*.

Esse receio dos mais velhos em relação à presença das escolas nas aldeias é compartilhado por muitos povos ameríndios. Veremos que Awá mesmo, por diversas vezes, discute com os professores e com seus filhos por causa da escola, ao mesmo tempo em que entende que ela trouxe novas oportunidades de trabalho para os jovens. Enfatiza que é necessária uma mudança na mentalidade dos mais velhos e que ele faz parte desse processo. Não levar a sério esse tipo de mudança implica um ônus para as gerações futuras. Fazendo gestos como se cavasse e pisoteasse a terra com seus pés, ele finalizou sua fala. *Porque se não levar a sério isso, jurua lá fora vai dizer: Não vamos dar nada para esses índios, eles não querem nada! Eles já tão morto, então vamos acabar de matar eles*.

Em outras situações, observei que Awá empregou essa mesma declaração, de que *o índio já nasce morto*. Uma delas foi a uma discussão a respeito do excesso de faltas de alguns professores e alunos do período noturno da EJA, devido à participação deles nos *mborai* (canto-reza), que acontecem à noite na *oca* no mesmo período das aulas. No ensejo desta discussão ele afirmou que *o índio já nasce morto* e, mesmo que alguns consigam se formar ou fazer uma

faculdade, a competição entre eles e os *jurua*, vai matá-los de um jeito ou de outro. Nesse sentido, a preocupação maior deve ser com as crianças e com a *cultura*, pois aos velhos, não lhes resta mais nada, não havendo, portanto, a necessidade de aprender a ler ou a escrever. E apontando para a *oca* ele questiona os professores dizendo se eles não consideram aquele um lugar de extrema importância. Alguns professores concordam com as palavras de Awá, mas temem que as crianças fiquem restritas ao aprendizado da *cultura* e, quando necessitarem ou optarem por sair da aldeia, não suportem o peso do *mundo dos brancos*. Outros pensam, ainda, que a escola não agrega nada e é só mais uma ferramenta dos brancos para controlar os indígenas. E as discussões prosseguem infundáveis.⁸⁵

Certa vez presenciei uma dessas contendas, na qual uma pessoa imputava à outra a alcunha de vagabunda. A incriminação ocorreu em virtude da opção em trabalhar com a produção e venda de artesanatos, ao invés de aceitar a possibilidade em assumir as obrigações de um cargo na escola. A pessoa acusada, diante de tal apontamento, mostrou sua indignação respondendo que não se sentia agredida e nem envergonhada com isso, muito pelo contrário, disse que temia que o estado, sendo branco e, portanto, nada confiável, a qualquer momento, extinguisse a educação indígena e, caso isso acontecesse, os professores estariam imediatamente desempregados. Deste modo, com uma vida dedicada à escola e às burocracias que ela exige, não teria havido tempo para se dedicar ao aprimoramento na fabricação do artesanato, sendo assim, o que faria da vida? Ironicamente, conclui seu raciocínio dizendo que, com certo grau de instrução, talvez houvesse sim uma possibilidade, a de ser lixeiro e completa: *Aí eu vou tá lá, expondo o meu artesanato onde você varreu!*

À diretora da escola indígena são dirigidas muitas das falas de Awá, não unicamente por ser a diretora, mas por ser mulher e sua filha mais velha. Pesam sobre ela muitos papéis quando se trata de circulação e transmissão de saberes, dentro e fora da escola. Por ser a filha mais velha, deve auxiliar seu pai na tarefa de *organizar as coisas*. Por ser mulher, tem o dever de estimular as outras mulheres a educarem suas crianças *dentro do cultural*. E por fim, por ser a diretora, necessita fazer tudo o que for preciso para que a escola (professores, alunos e funcionários) esteja em bom funcionamento. Com todas essas atribuições, caso algumas delas apresente entrave na sua execução, cabe a ela, ainda, o dever de conversar com seu pai, o cacique, e discutir o problema. *A gente não pode perder a cultura e Fabiana que é a mais velha,*

⁸⁵ Relações entre os indígenas e a escola e suas burocracias, foram discutidas a partir de outros recortes etnográficos em trabalhos feitos por pesquisadores do OEEI/UFSCar. Cf. Beltrame, 2013; Marqui, 2012 e Santiago, 2014. As pesquisas de Cohn (2016) também abordam como os indígenas produzem reflexões e incluem o debate sobre os regimes de conhecimento e a escola a partir da presença delas nas aldeias.

tem que cobrar, não pode ter vergonha de pintar, de pôr um cocar, um colar, não pode! Tem que trabalhar isso [...] você que é da escola, tem que fazer isso, se der problema, me chama e fala: “Oh cacique, ou pai, me chama como você quiser”.

Em determinadas circunstâncias, tais discussões eram trazidas para os encontros na *oca*. Na maioria das vezes, todos participavam delas, mas poucos opinavam. Alguns aproveitavam o momento para fazer reclamações ao cacique, como por exemplo, um dia no qual uma das professoras reclamou do fato de ser tratada de forma indelicada por outro colega no espaço escolar, declarando que, no ambiente escolar, eles são apenas professores, e não *parentes*. *Na escola eu sou apenas professora e não parente*, disse. Esse assunto é sempre retomado, visto que, professores, diretora e coordenador pedagógico, são todos *parentes*.⁸⁶ Questões como faltas e o não cumprimento de algumas obrigações, constantemente geram mal-estar entre eles e, alguns desses assuntos, são levados ao cacique para que outras providências sejam tomadas.

Acontece que, para quase todas essas discussões, Awá finaliza fazendo exigências quanto ao uso e a importância do ensino da língua e da *cultura nhandeva* não só na escola por parte dos professores, mas como um compromisso cotidiano a ser assumido pelos pais e *parentes* das crianças.

Enfim, mesmo que a escola seja um espaço importante usado como forma de fazer a política na *luta* diária com os *jurua* e que a existência delas nas aldeias permita a ampliação desse poder de agenciamento, há uma ampla valorização do que costumam denominar *educação tradicional*, especialmente entre os *txeramõi*. A educação escolar auxilia no aprendizado do conhecimento dos não indígenas, mas é na existência diária, na convivência com os *parentes*, nos aconselhamentos e frequentando a *opy* que buscam o *fortalecimento* a fim de adquirirem o *saber verdadeiro*. Como pronunciou Awá: *A terra é a nossa cartilha e nós devemos aprender com ela*. E, na Ywyty Guaçu, é através das sessões de aconselhamentos, das histórias dos *antigos*, das reuniões na *oca* ou das *brincas*, conduzidas pela figura e pelas narrativas do cacique Awá, que os saberes circulam. Um modo de conceber as relações e o lugar dos seres humanos ou não humanos no mundo através de uma perspectiva de engajamento com o mundo vivido. A vida como um tornar-se (INGOLD, 2010).

⁸⁶ Nota-se como o mesmo assunto é percebido sobre outro ponto de vista pela *jurua* da DE que acompanha o andamento da escola da aldeia. Quando questionada sobre todas as dificuldades que os professores e gestores apresentam, a professora coordenadora da oficina pedagógica (PCOP) argumenta: “Eles não têm estrutura nem recursos, mas têm o amor, porque as crianças que eles ensinam são filhos e sobrinhos deles, por isso eles têm que se esforçar para querer o melhor para eles”.

Para Ingold (2010), o aprendizado e a percepção são resultados de uma “educação da atenção”, na qual habilidades e experiências são redescobertas e recriadas contextualmente no decorrer da vida. A percepção do corpo, do ambiente, entre outros, é o que edifica o conhecimento. Nessa teoria da percepção baseada na “educação da atenção” o aprendizado, de acordo com o autor, é formado através das experiências de cada pessoa no mundo. O estar no mundo é que gera conhecimento, é “uma atividade de todo o organismo num ambiente”. É pela “educação da atenção” que os sujeitos transmitem as informações de uma geração à outra e não por uma transmissão de representações localizadas “dentro de um sacrário mental” que é constantemente “copiado”. De tal modo, conhecer é situar-se no mundo e nos traços que foram fixados na paisagem e no ambiente habitado, ou seja, no “mundo real de pessoas, objetos e relacionamentos”, aprimorando a nossa percepção e a nossa sensibilização enquanto sujeitos ativos no/do mundo (INGOLD, 2010).

Assobiar uma melodia ou contar uma história que você ouviu no passado é como andar pelo campo ao longo de um caminho que você já percorreu antes em companhia de outra pessoa. Você se lembra à medida que vai andando sendo que aqui ‘ir andando’ significa encontrar seu próprio caminho pelo terreno de sua experiência [...] o processo da vida das pessoas no mundo. É dentro deste processo que todo conhecimento é constituído (INGOLD, 2010, p.23).

4 POLÍTICA COMO VERBO

*[...] e imediatamente hão de ver meu corpo atual,
voar em pedaços e se juntar sob dez mil aspectos
diversos.*

(Antonin Artaud)

4.1 As Reuniões

No capítulo anterior desta tese me preocupei em falar sobre o fazer política seguindo a maneira como enunciam os Tupi Guarani sobre suas ações e políticas cotidianas, tanto as que realizam com pessoas que vivem fora de sua aldeia, geralmente não índios, como as que produzem no correr da vida diária, no interior do espaço onde moram, com os tupi, os mbya e os não indígenas. As formas de fazer política entendidas como *luta* e como *organização*, operadas entre as famílias tupi guarani e as famílias guarani mbya que residem na aldeia Renascer expressam, ambas, modos de se relacionar em determinados espaços e com certos tipos de gente. Revelam, ainda, um conjunto de ações dirigidas, na maior parte das vezes, por uma liderança que se afirma, ela mesma, ora pela execução, ora pela não execução dessas ações.

Pretendo, neste momento, prosseguir com esse debate em torno das políticas articuladas na Ywyty Guaçu, buscando compreender não somente o modo pelo qual os Tupi Guarani fazem políticas, mas como tais políticas fazem os Tupi Guarani. Ou, para tornar mais claro o meu argumento, como fiz anteriormente ao propor pensar a política como substantivo, isto é, nas formas plurais que o termo pode assumir, sugiro, agora, pensar a política como verbo, ou melhor, como ação. A intenção é analisar a política na sua capacidade de agir nas pessoas por meio das palavras. Analisar como a política atua nas pessoas através dos enunciados proferidos, sobretudo, com foco na fala do chefe. Para tanto, penso que tomar a política como ação por meio das palavras, dos discursos e enunciados, não seja o bastante, será necessário, ainda, entender diversas formas de comunicação que são estabelecidas não somente por intermédio das palavras em si, mas por quaisquer outras formas de expressão e linguagem.

Começo pelas reuniões, momentos frequentes no cotidiano da Ywyty Guaçu. A ideia, a princípio, é fazer uma descrição etnográfica dessas reuniões, tratando os fatores que envolvem

a concepção das mesmas e a maneira como elas acontecem para, em seguida, analisar qual o alcance delas nas pessoas.⁸⁷

Voltar o olhar para essas reuniões, no sentido de melhor compreendê-las, não é o mesmo que buscar uma eficácia nelas. As reuniões serão aqui percebidas como momentos rituais que operam algumas modificações com fim em si mesmas. Serão tratadas como parte de um processo que, como componente do mundo ameríndio, está sempre em transformação. Não há a pretensão de definir as reuniões no sentido utilitário do termo, se elas funcionam ou não, o que se configura importante é observá-las como falas performáticas por intermédio das narrativas da liderança. É o desejo por se reunir que interessa para essa discussão.

Em um breve olhar sobre meus dados de campo, a palavra reunião aparece em demasia. São diversos arquivos de imagens intitulados “reunião com fulano ou reunião para discussão sobre...”, realizadas na Ywyty Guaçu e também fora dela, são arquivos com atas de reuniões que são armazenadas pelos próprios indígenas, são descrições etnográficas de vários momentos do campo que começam com “reunião sobre tal coisa”.

É importante que se diga que, na Ywyty Guaçu, as reuniões não têm como finalidade produzir atas ou quaisquer outros tipos de papéis (os *kuaxia*), mas as reuniões estão diretamente ligadas com a produção e a transformação de coisas e pessoas. Elas não são um recurso válido somente para as relações estabelecidas com a política dos *jurua*, elas são requeridas e realizadas para operar ações com os *jurua*, mas também para operar significados dentro do universo tupi guarani.

As reuniões não produzem quantidades expressivas de papéis, aliás, notei que os Tupi Guarani não produzem papel quando as reuniões acontecem dentro da aldeia, exceto nas reuniões pedagógicas que são realizadas no interior do ambiente escolar. Não produzir papel, por conseguinte, não significa não gerar documento sobre as reuniões. Quando as reuniões acontecem com os não índios, fora da aldeia e delas resulta uma ata, com esta em mãos, os Tupi Guarani de Renascer guardam o documento, pois o consideram um instrumento importante no diálogo político das decisões com os não índios. Eles têm um tanto dessas atas armazenadas em arquivos no computador. Igualmente, eles armazenam quaisquer outros materiais que consideram como documento, tais como reportagens de jornal que os envolve e que envolve a

⁸⁷ As reuniões foram gravadas e transcritas por mim. Os discursos em *nhandeva* feitos durante as reuniões, muitas vezes, eram traduzidos para mim enquanto aconteciam, em momentos onde estivesse sentado do meu lado, alguém disposto a traduzir. Para as falas que não compreendi e que não me foram traduzidas simultaneamente, havia um combinado com uma pessoa que me ajudaria com a tradução, mas que nunca teve tempo disponível para tal, devido às ocupações com as atividades desempenhadas na escola indígena.

aldeia. Nas reuniões que pude presenciar no interior da aldeia, tanto as realizadas em interlocução com os não índios, como por exemplo, em reuniões para discutir projetos, parcerias, etc; quanto as reuniões empreendidas no sentido de *organizar* ações dentro da aldeia, não houve a produção de papéis pelos tupi ou pelos mbya. A depender do que é discutido nessas reuniões, a forma escolhida para registro são as fotografias, arquivos de áudio e os vídeos, que conforme já citado, são também relevantes dispositivos políticos para os tupi Guarani. Por diversas vezes, eu fiquei com a incumbência (que me foi dada pelo cacique) de atestar tais reuniões por meio de fotografias e vídeos. Algumas vezes, ele me olhava durante certas falas e questionava se tudo estava sendo corretamente registrado. Outras, ele me pedia para publicar as fotos em redes sociais e inserir legendas, geralmente, com os dizeres, como o que segue, ditados por ele: *O cacique Awá e a comunidade Renascer se reúnem para [...]*.

Habitualmente, as reuniões são registradas dessa forma, as que acontecem por meio de convocações, as quais são mobilizadas pelo cacique, ou, as que acontecem em meio as ações promovidas por atividades escolares, por exemplo. Entretanto, não significa que os documentos produzidos em papel, por meio da escrita, também não representem certo grau de importância para os Tupi Guarani, até mesmo porque, eles consentem com o fato dos papéis serem tão significativos nos agenciamentos com os *jurua*. Ocasionalmente, quando demandavam a minha colaboração, eu os auxiliava com a escrita de cartas, projetos e outros tipos de documentos.

Nesse sentido, parece que as reuniões na Ywyty Guaçu não respondem aos anseios de produção de burocracias políticas, pelo contrário, elas visam produzir pessoas, produzir imagens e, ainda, produzir liderança, no singular, porque me refiro a liderança de Awá, cuja ratificação é desejada durante os momentos de reuniões, conforme mencionei acima, quando falei sobre os *omongeta* e as ações de *organização*.

A questão da produção de papel é algo discutido em etnografias realizadas entre os ameríndios, justamente, por representar um limiar entre o mundo ameríndio e o mundo dos não índios. O conhecimento do outro é confinado ao papel, e isso é percebido e, muitas vezes, criticado pelos indígenas. Em sua etnografia com famílias mbya e tupi na aldeia do Silveira, Macedo (2009) discute sobre essa relação com o *kuaxia* (papel), que de acordo com a autora, “emerge como um dispositivo de afecção *jurua*”, um dispositivo que promove a conexão de sujeitos no mundo dos *jurua*.

E dizem no Silveira que tudo só existe para o *jurua* se está no papel. Para ser gente precisa de carteira de identidade, para ser índio precisa de carteira da Funai, para viver na terra tem que ter título, para ter título tem que ter laudo,

para ter laudo tem que ter documento antigo. Para ter memória tem que ter fotografia. Para ter coisa precisa ter dinheiro. Para ter reunião precisa ter ata. Para ter recurso precisa ter projeto, planilha, relatório. Para ter conhecimento precisa ter livro, para a escola precisa caderno, para ter deus precisa de bíblia. E os exemplos não cessam (MACEDO, 2009, p.273).

Conforme analisado em trabalhos como os de Severi (2004), Andrello (2010), Hugh-Jones (2012) e Almeida (2015), que discutem, de modos distintamente marcados, a questão da escrita entre povos ameríndios, ponderando outras formas de representações gráficas e elementos iconográficos variados que enriquecem a questão mais do que se observada apenas em termos da distinção elementar entre “povos com e sem escrita”, o interessante é notar a riqueza das “escritas” ameríndias, não unicamente por seu conteúdo, mas pelas relações que elas engendram.⁸⁸

Sem aprofundar esse debate, compreendo que as narrativas são exemplos dessas variáveis da escrita para além do papel, como parte de uma memória registrada por métodos e técnicas que são sempre plurais. Se, na Ywyty Guaçu, o papel não ocupa lugar central, isso resulta, também, de um esforço da liderança em inscrever as histórias nas pessoas e fazer com que suas narrativas se transformem em ações. Ele enfatiza que, na sua opinião, expressar-se é pela fala e não pelo papel. *Eu não gosto, eu nunca gostei de ficar muito no papelzinho, o negócio é chegar e falar.*

Relatou uma vez que se recusou em participar de um curso que aconteceria em outra aldeia tupi do litoral paulista. O curso era sobre a escrita de palavras em Tupi Guarani, e visava reunir os Tupi Guarani para que constituíssem um consenso na escrita dessas palavras. Awá conta que recusou o convite para ir a esse encontro em razão do curso ser presidido por não indígenas. Ele criticou o fato explicando que não considerava isso correto, dos não indígenas “ensinarem” aos Tupi as palavras em sua própria língua. *Onde já se viu isso? O branco querer ensinar a falar a nossa língua, isso não é legal. Eu não fui mesmo.*

Dessa forma, a cada reunião cujo tema envolve a noção de *organização*, de acordo com o que busquei mostrar no capítulo anterior, o cacique segue na tentativa de produzir as pessoas por meio de suas palavras. Das reuniões que ocorrem na Ywyty Guaçu, as que possuem a finalidade de resolver as burocracias em torno das questões escolares não são convocadas por

⁸⁸ Sobre esse assunto conferir o trabalho de Franchetto (2008;2012) que reflete sobre a questão das fronteiras entre a oralidade e a escrita para as populações indígenas, experiência marcante da história do contato. A autora discute o impacto da escrita para a história dos povos indígenas no Brasil e como isso gerou transformações fundamentais na dinâmica de tais povos.

Awá que, igualmente, não participa dessas reuniões. São os conselhos de classe e os momentos de ATPC (Aula de Trabalho Pedagógico Coletivo), realizados periodicamente na aldeia, geralmente com a presença de uma supervisora de ensino e da PCOP (Professora Coordenadora de Oficina Pedagógica), ambas *jurua*. Essas reuniões costumam abordar demandas de ordens pedagógicas e administrativas do ambiente escolar. Nessas reuniões fala-se muito sobre papéis: registros de presença, cadernetas, relatórios de atividades, material didático, caderno dos alunos, livros, informes, memorandos, assinaturas, atas, dinheiro.

Ainda que Awá não participe das reuniões como as que citei acima, nas outras reuniões que tratam da educação escolar indígena, principalmente se acontecem fora da aldeia, ele sempre comparece. Em uma dessas reuniões, ele conta que os indígenas ficaram enfurecidos com o seu discurso frente às autoridades, por dizer que os brancos não deveriam ser os únicos responsabilizados pelos problemas advindos da educação escolar indígena, os indígenas também tinham uma parcela de culpa nesse imbróglio. Ele iniciou dizendo que os indígenas não cumpriam com tudo o que era acordado. *Nós nem sempre fazemos que é o combinado*, descreve que, no momento de sua fala, usou o pronome inclusivo nós para diminuir o impacto da informação, para se colocar no meio do que estava dizendo, embora soubesse que esse não era um fardo seu. *Eu falei nós, né?! Até me coloquei no meio do negócio, mas eu não tenho nada com isso, eu faço a minha parte*. E seguiu contando que todos ficaram muito bravos, pois ele aproveitou o momento para relembrar que a educação escolar indígena bilíngue só existe, atualmente, porque os indígenas que pertencem a sua geração *lutaram* muito para tornar isso uma realidade nas aldeias e que, os professores mais novos, não valorizam, já que não ensinam o idioma para as crianças nas salas de aula. *A gente lutou pra caramba para conseguir a escola bilíngue e os professores, quando chega a hora, não ensinam? Todo mundo ficou bravo comigo, porque falei isso, mas a gente tem que saber a nossa parte*.

Após esse episódio, tendo sido convidado para uma outra reunião, o cacique conta, jocosamente, que fora avisado antecipadamente que haveria uma cadeira reservada para ele, porém, desta vez, seria mais prudente que ele não se pronunciasse.

Isso denota que não é sempre que recebem as palavras de Awá com apreço. Em outra reunião ocorrida na *oca*, ainda sobre a escola, mas não com finalidade para tomada de decisões burocráticas, ao articular uma fala foi, prontamente, rechaçado por uma pessoa que possui um cargo na escola. Chateou-se com o ocorrido, no entanto, nada fez, abaixou a cabeça e deixou que continuassem a discussão. Algumas pessoas se sentiram incomodadas com o fato, mas nada fizeram. Isso mostra que, apesar de ser uma liderança e ter domínio discursivo, sua fala não é

requerida em determinados contextos, como no exemplificado acima, com os gestores e professores da escola indígena.

Nas reuniões cuja presença de não índios é significativa, como por exemplo, em uma reunião marcada para debater sobre um projeto de lei⁸⁹ que prevê a concessão de áreas do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM) à iniciativa privada, a convocação da comunidade acontece com antecedência. É desejável que todos participem dessas reuniões que, via de regra, acontecem na *oca*. Na reunião supracitada, além da presença dos moradores da aldeia, havia um funcionário da Funai, representantes da prefeitura de Ubatuba e munícipes envolvidos com a defesa de causas ambientais. Vou descrever um pouco sobre essa reunião pois, em linhas gerais, seu processo se assemelha muito ao que acontece em outras reuniões dessa mesma natureza, isto é, que visam a interlocução com os *jurua* por motivos e assuntos e diversos.

Pouco antes da chegada dos *jurua*, as famílias tupi e mbya começam a se aglomerar ao entorno ou dentro da *oca*. Quando eles chegam é Awá quem os recebe e os convida para entrar na *oca* para que possam conversar melhor. O uso do *kangwa'a* (cocar) e do *mboi* (colar) para essas reuniões, por parte do cacique Awá, é fundamental. Geralmente, só ele os coloca, às vezes, alguns dos seus filhos também o fazem. As pessoas vão entrando e se acomodando na *oca*. Awá fica em pé e caminha próximo ao *amba* (que fica junto à parede da *opy*, geralmente, voltada para o sentido do sol nascente). Quando todos estão devidamente acomodados, ele começa a sua fala, sempre em pé e caminhando, dizendo seu nome e sobre a sua posição de cacique da aldeia Renascer. Essas falas iniciais, na maioria das vezes, são feitas em *nhandeva*. Resumem-se em uma apresentação dele, da aldeia e, depois, como se um esclarecimento para os moradores, do motivo de estarem ali. Faz, ainda, seus agradecimentos a *Nhanderu*. Ao finalizar essa parte de sua fala, as pessoas costumam responder dizendo *aweté*, que quer dizer, “é verdade, é isso, estamos de acordo”. Em seguida, ele inicia a fala em português, começa traduzindo a primeira parte de sua fala, sobre a apresentação dele e da aldeia e agradece aos presentes, cita os nomes dos representantes “das autoridades” e pede para que todos se apresentem. Os moradores da aldeia costumam fazer isso dizendo seus nomes seguidos da palavra *comunidade*, querendo dizer que pertencem àquela aldeia. Os que têm cargos como os

⁸⁹ Em 07/06/2016, foi aprovada na Assembleia Legislativa de SP (63 votos a favor e 17 contra) a Emenda aglutinadora ao PL 249/2013, autorizando a abertura de licitação para conceder à iniciativa privada a gestão e utilização de 25 parques estaduais. O prazo de concessão é de 30 anos. As comunidades tradicionais não foram ouvidas, contrariando o que prevê a OIT 169. A PL 249/2013 aguarda a sanção do governador Geraldo Alckmin. Se aprovada, caberá as comunidades tradicionais que desenvolvem atividades econômicas relacionadas às unidades de conservação nos parques, ceder a exploração do serviço às empresas concessionárias.

professores, agentes de saúde e saneamento, se apresentam dizendo seus nomes e os cargos que têm. Enquanto falam, o cacique senta-se no centro, mais próximo ao *amba*. Nesse tipo de reunião, são os *jurua* quem costumam falar mais, o cacique e a comunidade ouvem, opinam, mas falam pouco. O *petyngwa* é sempre usado. Em algumas situações, também fazem o que costumam chamar de *omoataxĩ* (fazer fumaça), que consiste em “cachimbadas” vertidas no ambiente e sobre as cabeças das pessoas que estão na *opy*. Há reuniões onde as crianças cantam e dançam para os visitantes. Quando terminam as reuniões, normalmente, porque as pessoas começam a dispersar e as falas vão ficando mais localizadas, é comum saírem da *oca* e tirarem fotos. Essa reunião, especificamente, discutiu um tema de interesse não só dos índios, mas também do município e foi realizada na aldeia a pedido dos ambientalistas e munícipes envolvidos. Awá considerou importante que ela acontecesse na aldeia, pois isso deixaria claro o apoio dos indígenas à não implantação desse projeto de lei.

Presenciei diversas reuniões com esse mesmo tipo de formatação. Porém, não é sempre que as reuniões se configuram dessa forma, como quando na reunião citada anteriormente, com a equipe de saúde, na qual a atmosfera era mais densa. O que reforça o argumento de que as relações com os *jurua* variam, pois há *jurua* de todos os tipos. O que não varia na Ywyty Guaçu, é a imprescindibilidade de reuniões.

Apesar de parecer que são muitos os compromissos vinculados às reuniões, principalmente, por parte das lideranças, seguem reivindicando maior representatividade da comunidade em mais reuniões. Consideram que, não basta que sejam informados, pois a transmissão de informações não substitui a presença dos indígenas nas reuniões que ocorrem fora da aldeia. Sobre esse anseio por reunião, me disse um funcionário da Funai: “O cacique Awá é um cara muito exigente nesse tipo de coisa [...], toda tarde eles se reúnem. Eles fazem muita reunião, conversam, né? Essa parte é muito forte nele.”

Contou-me que, antigamente, eles (os funcionários da Funai) não eram orientados para aprender a respeitar e compreender as demandas indígenas, mas nos dias de hoje, o cenário é outro. Afirma ser tudo desenvolvido conjuntamente, por meio de reuniões nas aldeias, com as lideranças e com toda a comunidade. A toda ação há sempre uma reunião.

Em uma dada ocasião, uma criança, percebendo um comportamento que parecia inapropriado a um homem adulto e que estava, de algum modo, causando confusão entre as pessoas e perturbando uma certa “ordem das coisas”, comentou sobre a necessidade da liderança em convocar, com urgência, uma reunião para que resolvessem a questão. O pequeno, nitidamente bravo com o que acontecia, voltou-se para o avô e disse: *Amõi* (avô), *você precisa*

fazer uma reunião. Awá, o *amõi*, compreendia que o caso não seria assim facilmente solucionado, pois se tratava de algumas escolhas pessoais de um morador de aldeia cuja decisão não seria coletiva, mas ele balançou a cabeça e esboçou um sorriso, como se risse da inocência da criança e, ao mesmo tempo, como se sentisse orgulho pelo ímpeto do garoto na tentativa de solucionar a questão e pela aspiração dele por fazer uma reunião.

Quanto às reuniões realizadas dentro da Ywyty Guaçu, que não são partes de processos de negociação com não índios, elas acontecem cotidianamente na aldeia. Há casos em que essas reuniões são previamente convocadas pela liderança, para discussão de problemas específicos, para comunicar e informar assuntos de interesse dos moradores da aldeia, entre outros. Existem, contudo, momentos onde essas reuniões não são marcadas antecipadamente, mas acabam acontecendo, como por exemplo, quando as pessoas se encontram para os *mborai*. Presenciei diversas reuniões que precederam ou sucederam os encontros noturnos na oca para os *mborai*.

Como pontuei anteriormente, muitas vezes, espontaneamente, a liderança iniciava falas no sentido de orientar e exigir posicionamentos e ações dos Tupi e dos Mbya frente à *organização* da aldeia. Perceber a ausência de pessoas nos *mborai*, também era mote para muitas dessas reuniões que aconteciam, repentinamente, na *oca*. A cobrança pela presença de todos, sobretudo dos seus filhos, nos *mborai* era contínua. De quando em quando, ao final do *mborai*, Awá questionava: Cadê tal pessoa? Porque fulano não veio? Suas cobranças a cada dia, eram para pessoas diferentes, ora seus filhos eram o foco, porque deveriam dar o exemplo, ora eram os Guarani Mbya, que só iam à *oca* quando queriam. Aos não índios que vivem na aldeia, numerosas cobranças lhes eram endereçadas.

Quando as reuniões recebiam a convocação do cacique horas antes, o quórum era ampliado. A única pessoa da aldeia que não vai as tais reuniões, mesmo as que são convocadas e que não tem sua ausência questionada, é a ex-esposa de Awá.⁹⁰ São essas reuniões onde acontecem determinadas cobranças, que as pessoas denominam *brincas*. Nelas, usualmente, os Mbya permanecem calados, os Tupi nem sempre respondem, mas manifestam contentamento ou descontentamento diante das palavras da liderança com gestos, resmungos e expressões faciais. Quando respondem é no sentido de se justificarem diante de acusações ou de defender

⁹⁰ Mesmo não comparecendo nas reuniões, Nifa tem um papel igualmente interessante na dinâmica dos relacionamentos da aldeia, pois ela aconselha muito seus filhos, que sempre a procuram para contar os acontecimentos e ouvir suas opiniões. A influência de Nifa é percebida (mas não enunciada) não só dentro da aldeia, na sua relação com os filhos e os netos, mas também fora, já que, em muitos casos, é ela quem representa a aldeia através da venda de seu artesanato. Muitas histórias que ouvi sobre *o tempo dos antigos* no Bananal e outras, foi Nifa quem me contou. Lembrando, que foi ela a minha anfitriã durante as minhas estadias na aldeia.

alguém (marido ou esposa) que não está presente. As crianças mbya raramente fazem barulho quando o cacique está falando, as tupi têm a atenção chamada pelos pais. Na ausência dos pais, cabe aos *xondaro* vigiar o comportamento das crianças.

Uma vez um Tupi me justificou o porquê desse modo de comportar-se nas reuniões. Ele disse que o que parece briga, *bronca*, não é bem uma briga, é um jeito e falar. Quando chegam nas reuniões, dentro ou fora da aldeia, os Tupi costumam articular falas mais assertivas, em um *jeito mais explosivo* que causa estranhamento, mas que não é maldade, apenas uma diferença no modo de ser. [...] *na visão assim, de briga, assim, de chegar numa reunião, discutir, falar sobre questão da comunidade, então os Tupi, nessa parte, são mais explosivos. Eu falo nessa diferença, vamos dizer, eu não sei dar palavra a isso. É assim, é o seu jeito de ser, o comportamento, é isso exatamente.*

Evidentemente, também presenciei reuniões muito alegres, onde as pessoas conversavam, riam e executavam o *mborai*, as crianças e as mulheres cantavam, homens tocavam e dançavam o *xondaro*, onde todos ouviam as falas do cacique e tomavam-nas como conselhos e não como *brincas*, tudo isso em um clima ameno, livre de tensões. Reuniões convocadas para informar boas notícias, conquistas resultantes da *luta*, para combinar ações dentro da aldeia, nas ocasiões de visitas de gente de fora, como escolas, equipes de filmagens, etc. Nos meses em que estive em campo, muitos visitantes foram à aldeia, turistas para conhecer e adquirir artesanatos, canais de TV para gravar reportagens com os indígenas, pessoas ligadas a ONG's para discussão de projetos. Recebiam, ainda, visitas de *nhandeva* de outras aldeias, como no caso dos Kaingang e dos Guarani que vieram do Paraná para o encontro intercultural indígena, além dos *parentes* que residem em aldeias próximas e que sempre transitam pela região. Há um intenso fluxo de pessoas.

Acompanhei, também, reuniões mais circunspectas, dedicadas aos *mborai*, em ocasiões onde alguma pessoa apresentava enfermidade, ou mesmo, diante da necessidade de agradecimento ou de precação a *Nhanderu*. Para essas situações, o protagonismo era dos Guarani Mbya. Marcelo Papá é quem conduz as rezas na aldeia, ele é neto do falecido pajé Candinho. Tdju, também Guarani Mbya, é quem, costumeiramente, convoca reuniões nas quais as crianças devem comparecer para receber ensinamentos sobre a língua, os cantos, as danças e etc.

Dada a importância dessas reuniões e os diferentes modos como são realizadas, dedico-me, nesse momento, a descrever esses dois tipos de reuniões, uma mais caracterizada pelo viés das *brincas* e outra que se aproxima mais do que entendi por *omongeta*. Ressalto, que esse

fracionamento entre o que chamei de dois tipos de reuniões, é uma estratégia metodológica adotada visando facilitar a exposição dos diferentes tipos de falas e discursos que acontecem em Renascer. Não é, portanto, uma divisão elaborada por parte do cacique (quem costuma conduzir essas reuniões) ou das famílias tupi e mbya que residem na aldeia.

Essas reuniões, as que ocorrem pelo viés das *brincas* e as de *omongeta*, têm em comum o fato de acontecerem todas na *oca* e, na grande maioria, em português, com intervenções em *nhandeva*. Nelas os moradores da aldeia costumam ouvir mais e falar menos. A liderança é quem as conduz. Acomodam-se em bancos de madeira e cadeiras, geralmente os meninos ficam no canto esquerdo, próximo ao *amba*, próximos ao local onde ficam os instrumentos musicais como o *mbaraka* (violão) e o *mbaraka mirim* (chocalho). As mulheres se agrupam mais na direção oposta ao *amba*, onde fica a porta de entrada da *oca*. Em dias frios, é comum algumas mulheres chegarem antes na *oca* para acender a fogueira que fica ao fundo. Aproveitam para esquentar a água utilizada no preparo do *ka'a* ou *karogwé*, que é como os tupi traduzem erva-mate.

Em ocasiões nas quais a liderança reúne a comunidade a fim de articular uma comunicação designada por todos como as *brincas*, poucos saem ilesos, sem receber críticas. Nelas, muitos nomes são citados e o mote, com pouca variação, é a *organização* da aldeia, que envolve o planejamento, a estruturação e a disciplina no cumprimento de alguns comportamentos, considerados adequados e desejados pela liderança, para que a aldeia se mantenha bem arranjada que, como vimos, são uma forma de fazer política Tupi Guarani. Em uma delas o cacique começou questionando sobre sua própria capacidade de liderança, visto que as pessoas pareciam não responder aos seus comandos. Dizia ele, sempre em movimento⁹¹ e bastante bravo:

Não tem um filho que chega aqui para comandar [...] Só querem ficar naquela merda de televisão, que educação vocês dão pra seus filhos? [...] E quando vai falar, ainda acha que a gente é ruim. Agora eu não posso perguntar nada? Que porcaria que eu sou então? Então eu não posso falar nada? Então não precisa de merda nenhuma de cacique, porque vocês se dominam. Numa aldeia não é dessa forma não.... Se não vou fazer igual os Guarani fazem,

⁹¹ Ao falar na *oca*, Awá sempre se colocava em movimento, andando de um lado ao outro. Mantinha-se sentado, apenas quando não estava a enunciar algo. Macedo (2013), para os Guarani do Rio Silveira, aponta que: “Seja qual for a modalidade enunciativa, as falas comumente se efetivam com o corpo em movimento, em que o sujeito anda em círculos ou de um lado para outro, podendo não encarar diretamente os presentes e atingir um grau de exaltação correspondente ao que se alcança nos tarova.” (MACEDO 2013, p.191).

piso na bola, paulada! Agora nossa raça tupi guarani que é uma praga, vocês sabem tudo, sabem ler, escrever e não fazem nada. Será que vocês não têm vontade de ver as crianças de vocês falando? Precisa eu estar implorando, parece que sou eu o necessitado, o que eu sei já dá pra chegar em qualquer aldeia, qualquer lugar por aí e eu vivo. Será que vocês não podem colaborar? Se for pra fazer coisa errada, não precisa de aldeia, se não quer preservar a cultura vai pra cidade, eu acho que não é por aí, se for pra ser assim eu me retiro dessa merda aqui e vocês que se viram, vocês que se viram...

Esse tipo de fala acontecia com frequência na Ywyty Guaçu, sempre que Awá notava algo avesso à ordem desejada. Nessas falas, aparecem muitas comparações entre modos de agir tupi e modos de agir mbya. Ainda nessa mesma reunião, falou-se sobre quem seriam as lideranças, quais seriam suas atribuições, comentou-se sobre o papel das mulheres na aldeia, sobre o que Awá chamou de *ganância*, se referindo à retirada do palmito, o que demonstra uma clássica habilidade enquanto liderança, ao assumir uma preocupação que é tradicional à chefia ameríndia: a de garantir a integridade do seu território, bem como dos recursos provenientes dele (DAL POZ, 2005).

Engraçado que quando é para tirar palmito, vocês se organizam, levantam cedo. [...]. Outra coisa que eu vou falar para vocês, vocês já têm a casa de vocês, já têm o carro de vocês, para que essa ganância de ficar tirando tanto palmito? Me explica? Tem salário, tem tudo! Isso aí enfraquece a nossa luta através da terra.... Você vê? Tanto atraso da terra, tudo é contra nós. Quando precisa, vai lá e tira uma dúzia, agora quando chega o feriado, está tudo empregado, não precisa mais dessa ganância. Terra para plantar vocês têm, não paga aluguel, não paga imposto, não paga nada. Esse feriado era para aproveitar que não tem aula e fazer uma roça... O pessoal vem fazer estudo e põe no relatório, que a gente cultiva, aproveita a terra e por isso precisa da terra. Eu não vou tá lá brigando com os caras, ameaçando os caras lá pra depois vocês não dá um pingão de valor. Se é para levar a sério, vamos levar a sério. Têm sua casinha, seu carrinho, seu salário, para que tanta ganância? Depois ainda tem coragem de falar que eu tenho inveja.... Poxa?! Eu estou falando o bem para vocês.... Para que eu vou ter inveja? Onde vão colocar meus netos? Para onde vocês vão? [...]. Eu quero que vocês entendam isso, se a gente tivesse com a terra demarcada e certinha a gente dormia em paz, agora sem a terra demarcada?!

Discutiu-se muito sobre os cargos e as atribuições de cada um. Os cargos acabam surgindo como outras possibilidades e instâncias de poder dentro das aldeias e, nesse sentido, podem gerar disputas. A concepção de poder que pode acompanhar a ocupação de cargos pode ser vista, por exemplo, em situações como a que comentei acima, da pessoa que possui um cargo na escola e, quando na ocasião de uma reunião onde a discussão era em torno da educação, seu domínio de conhecimento, sentiu-se confortável para discordar e rechaçar as palavras do cacique diante de todos os presentes, incluindo os *jurua*, o que causou mal-estar entre as pessoas. Quando as discussões abarcavam assuntos referentes à saúde, enfermeiros ou agentes de saúde, também não se acanhavam em discordar e, muitas vezes, ridicularizar as noções do cacique sobre o assunto. De todo modo, acusações e defesas foram proferidas várias vezes durante essa e outras reuniões. Todos estavam tensos, mas apenas os Tupi falavam. Por mais de uma vez, Awá repetiu a mesma frase: *Se é aldeia tem que colaborar*.

Demandou que todos ali presentes tivessem conhecimento do que ele chamou de *noção de comunidade*. E como de costume, depois de certo tempo de uma fala bastante exaltada e intensa, iniciou uma descrição do que era essa tal ideia de comunidade, delineando como eram as coisas no passado, no *tempo dos antigos*, ainda na aldeia Bananal, colocando as crianças como principal motivo de suas palavras tidas como rudes. Em momentos de sua fala, voltou-se para mim, desculpou-se por usar tais palavras rudes e pediu para que eu não o levasse a mal, mas que compreendesse que sua posição era delicada e, ao fim da reunião, me dizia sobre as dificuldades em ser liderança, em *organizar* a aldeia. E a reunião foi chegando ao seu desfecho com uma fala já bem mais calma, uma proposta para elaboração de uma roça tradicional, para que, assim, as crianças aprendam como era feito antigamente e a ideia de realizar uma cerimônia para celebrar a cultura, tanto tupi quanto mbya. Por fim, algumas histórias do Bananal foram contadas por Awá. *Isso é muito legal, por isso vamos trabalhar, sem preguiça, vamos se organizar, vamos se fortalecer. Fazer mborai ete, isso é que é legal!* E, falando agora em *nhandeva*, começa a chamar todas e todos para o *mborai*.

Após a exposição desse tipo de reunião, mais focado na *bronca*, sigo com um exemplo etnográfico de uma reunião na qual tensão e cobranças não são o foco. Também na *oca*, não foi uma reunião que teve convocação e nem foi previamente combinada, ela aconteceu aleatoriamente, durante um encontro de fim de tarde para o *mborai*. Enquanto todos estavam na *oca*, já prontos para o canto, ao ouvir uma criança chamar a outra, Awá interveio. Explicou para o menino tupi guarani como se fazia, em *nhandeva*, quando queria chamar um colega ou qualquer outra pessoa. A palavra usada para isso é *djasapukai*, que é como *gritar, chamar*,

indicava ele. Aproveitando o ensejo, continuou o assunto, afirmando o quanto era interessante prestarem atenção nas palavras que as crianças usam e corrigí-las, sempre que possível. Começou a oferecer vários exemplos dos possíveis usos do *djasapukai* no *nhandeva* para as crianças. Para os adultos, disse que julgava ser muito importante ensinar às crianças o que elas estão cantando nos *mborai*, pois, segundo ele, as crianças devem ter ciência daquilo que estão falando ao cantar, para que, dessa forma, não abram a boca apenas pronunciando palavras que não fazem sentido para elas. Há nos cantos muitas palavras de riqueza e de valor que as crianças precisam saber. E interrompeu sua fala para chamar a atenção de uma criança que brincava com um gato sem lhe dar muita atenção. Enquanto isso, ao fundo, ouvia-se o som do violão já sendo afinado, à espera do início do *mborai*. Awá anunciou para começar o *mborai* e, novamente, interrompeu. Desta vez, para dizer que os *mborai* eram muito bons e que deveriam ser ouvidos o dia todo, não só durante os encontros de fim de tarde na *oca*. Sugeriu aos professores, que arrumassem um rádio para manter os CD's dos cantos das crianças, tanto tupi quanto mbya, tocando durante o dia todo na *oca*. *Deixa ligado aí para eles irem aprendendo, isso é bom porque vai evoluindo a mente.* Ao escutar essa afirmação, uma criança que estava sentada ao meu lado me cutucou e cochichou ao meu ouvido com o desejo de me relatar que ela gostava muito de ouvir músicas no estilo “funk”, desses mais modernos cantados ou escritos pelos MC's, entretanto, queixava-se, quando Awá encontrava-se por perto, ela só podia ouvir música de *nhandeva*. O cacique ressaltou que tal ação, em manter a sonoridade do ambiente com música *nhandeva*, pode ser boa, não só para as crianças, mas para os não índios que vivem na aldeia. Aquilo que não se sabe, é só perguntar para quem sabe, desde que haja interesse em aprender, concluiu o cacique. Brincou dizendo que é bom, inclusive, falar em *nhandeva*, para que pessoas como eu não entendam o que estão falando, pois não é necessário que a pessoa *jurua* ouça e compreenda tudo.

Quando precisar, que a gente tiver no meio de jurua [...] chega aquela ali, cadê ela? Ah, tá ali...Então, chega aquela ali, ela nem precisa saber o que a gente ta conversando, a gente pode tá conversando entre nós mesmos aqui e ela tá viajando no tomate. Ela não precisa saber aquilo lá que nós estamos conversando. Se nós quiser fazer um churrasco dela ela nem tá sabendo [risos]. Se a gente quiser prender ela uns cinco dias aí, ela também nem tá sabendo. Que nem eu falo para vocês, se eu falo só igual branco, ela sai fora.

E voltou-se para minha direção sorrindo. Esclareceu que eu não me preocupasse, pois tratava-se de uma brincadeira, porém, o assunto era sério. Em verdade, seu desejo era que mantivessem um interesse maior pelas *coisas da cultura* e elogiou algumas pessoas que assim procediam no dia a dia da aldeia. Expressou, em sua fala, a importância que concede para o uso do idioma na aldeia, independentemente de ser o tupi ou de ser o mbya, quanto mais conhecerem, de acordo com ele, é melhor. Encaminhou-se para os não índios da aldeia e ressaltou que isso deveria ser relevante também para eles, pois eles convivem com as crianças. Revelou que conhece brancos que são muito mais índios que os próprios índios, que cantam, dançam e rezam na língua. Depois de contar um pouco sobre a história de um *cidadão que era mais índio que muito índio*, ele prosseguiu com algumas informações e contatos feitos ao longo do dia, a respeito dos acordos firmados em reunião com a SESAI.

Awá evidenciou que fez esse paralelo entre o que estava sendo dito no *omongeta* - em relação ao aprendizado e o uso da língua - e os informes sobre a SESAI, para expressar que as ações devem acontecer, tanto lá (no mundo dos não índios, como eco das *lutas* empreendidas) quanto na Ywyty Guaçu, nas atitudes cotidianas.

Em seguida, passou a articular uma atividade para o dia seguinte, convocando-os para uma nova reunião no período da manhã. E chamou-os dizendo seus nomes e, em *nhandeva*, explicou o que fariam na manhã seguinte. Receberiam uma visita de alguém “importante” da Prefeitura do Município e deveriam se estruturar para requerer alguns recursos como, por exemplo, a melhoria da estrada que dá acesso a aldeia.

Empolgado, Toninho declarou sua intenção na realização de um grande evento, no final do ano, com a finalidade de receber os *parentes* de várias localidades, indígenas do Paraná e das aldeias em SP, como fizeram em 2004. Bastante animado questionou as pessoas, querendo saber quem lembrava-se do evento ocorrido. Contou que foi uma festa enorme, com a presença de um número grande de turistas e de indígenas.

Era ônibus que não acabava mais, até lá na estrada. A gente faz parceria com a Prefeitura, chama a Fundart para registrar e por no jornal, divulgar e aí a coisa começa a dispersar. Isso é bom. Dá para ganhar com artesanato, fazer uma empadinha pra vender, uma água de coco, porque bebida alcoólica eu não vou deixar entrar. Vai ser 3 dias de festa, com danças, cantos, lutas, futebol e a noite forró. Cada tribo traz bastante kunhã'i para os rapazinhos aqui. Os guaranizinho e os tupizinho. Então é isso daí. É isso daí que quero que vocês sintam! Dja mborai, cadê os kiringue? Neike...

À medida que foi se entusiasmando e que fazia projeções para a festa, dispersavam as vozes no interior da *oca* e o som do violão, novamente, ia tomando conta da cena. Awá sorria e esfregava as palmas das mãos em sinal de contentamento. Apanhou o *mbaraka mirim* e começou a tocá-lo. Começou o *mborai*.⁹²

4.2 Falas que agem

É isso daí que quero que vocês sintam! Foi a exclamação de Awá em seu ímpeto de alegria, no contexto da reunião descrita acima. É para isso que tanto fala Awá, para que sua comunidade sinta. Para que a palavra não se encerre nela mesma e, de alguma forma, afete as pessoas. A fala é produzida, então, enquanto matéria de afecção e transformação do outro, por meio dos conhecimentos da liderança. São menos palavras em si e mais discursos que produzem efeitos.

Cabe questionar se as palavras de Awá sejam elas as *brincas* ou os *omongeta*, produzem efeitos nas pessoas. Compete, ainda, refletir sobre seus discursos como seguindo ou não os do modelo do chefe clastreano, qual seja, o chefe de discursos vazios, de “discurso edificante”, como definido por Clastres (2003).

Como vimos no capítulo anterior, os discursos de Awá, por tantas vezes, almejam ser palavras de ordem, atuar como comandos na intenção de gerir ações, mesmo que isso se assemelhe a coerção. São discursos que, em larga medida, aspiram poder. Nesses discursos, os que são classificados por meus interlocutores como *brincas*, Awá parece entoar uma sonoridade mais acentuada que busca sentido nas emoções e ações das pessoas. Uma tentativa de produzir um efeito por meio de uma fala impostada fortemente. Como já mencionado, em seus discursos, com dada frequência Awá emitia palavras rudes para determinadas pessoas, e em momento

⁹² A ação de Awá, ao buscar exortar a alegria da festa nas pessoas, com a finalidade de contornar ou de encontrar uma saída alegre para um presente difícil, lembra um pouco o que descreve Guerreiro (2012a) sobre o chamado “discurso da onça”, proferido pelo chefe alto-xinguano. Um discurso que confronta o chefe Kalapalo com as dificuldades do presente (a falta de chefes para orientar seu povo e as mortes provocadas pelos espíritos e pelos brancos) e coloca ao chefe a questão de como seria possível seguir em frente. A resposta do chefe para essa questão é encontrada em seu próprio discurso: com alegria. (GUERREIRO, 2012, p.352). Afora isso, sabemos que, para os povos Tupi, organizar grandes festas é um requisito fundamental e fundante da posição de liderança. Há uma forte relação entre os domínios ritual e político. “Parece ser também um ponto comum que para ser ‘dono’ de um lugar – de uma casa, de um grupo local etc. – é necessário antes ter sido ‘dono’ de uma festa” (SZTUTMAN, 2009, p.29). Para saber mais sobre a festa como motor de socialidade ameríndia, em conjunto com a guerra, consultar Perrone-Moisés (2015).

posterior, dedicava-se a me explicar (embora eu nunca tenha demandado explicações) para que eu não compreendesse as coisas de modo equivocado, mas que sua atitude era um meio de alertar as pessoas. Dizia: *Você não me leve na ignorância, mas se não for desse jeito, ninguém abre o olho. Eles têm que acordar...*

Em outros momentos, questionava-se sobre o potencial e a qualidade de sua própria ação narrativa, concluindo, ele mesmo, que sua fala não alteraria o sentimento das pessoas. *Aqui [na oca] não é o lugar para xingar, mas às vezes obriga, tem que vir aqui de coração, não adianta vir obrigado, tem que vir com o espírito bom. Não adianta nada eu xingar.*

Esse é um tipo de argumentação muito comum aos chefes nos moldes clastreanos. Eles adotam o que ficou conhecido por uma clássica postura autoderrogatória, que se apoia em uma autodesqualificação e um senso de humildade. Sua fala, quando nesse contexto, consistia em associar-se a uma personalidade simples e generosa, que possuía a plena ciência de que suas palavras nada significavam e que ele não detinha o poder que gostaria para convencer e afetar as pessoas. E, mais do que isso, de que a sua vida já não duraria nessa terra, por isso, nada do que insistia era para seu próprio benefício.⁹³

Tais falas aparentavam uma maneira de tocar as pessoas pela emoção, o que acontecia várias vezes. Em algumas dessas reuniões, Awá saía da *oca* assim que acabava de proferir tais enunciados e, geralmente, seus filhos pediam para que as pessoas ficassem e, assim, prosseguiam debatendo, penalizados pelas palavras (do líder ou do pai). Por vezes, só os homens ficavam, ocasionalmente, os homens e as mulheres. Em uma dessas situações, fui convidada a me retirar. Pontuavam cada afirmação feita pela liderança e buscavam entender se suas razões eram fundadas ou infundadas. Discutiam, debatiam, discordavam e combinavam ações e comportamentos que deveriam ser seguidos. E, de fato, ainda que por pouco tempo, pareciam agir de acordo com os anseios da liderança, o que criava uma harmônica atmosfera na aldeia. Era interessante notar que, nos dias seguintes a esses ensejos das *brincas*, acontecia uma maior mobilização das pessoas nas ações cotidianas, como por exemplo, na limpeza da *oca* (tarefa destinada às mulheres) e da aldeia (aparar a grama e limpar o mato), na fala proferida em *nhandeva* com as crianças (por parte dos Tupi, pois os Mbya o fazem invariavelmente), na

⁹³ O famoso “efeito de humildade”, caracterizado nos trabalhos de Franchetto (2000), Basso (2009) e Guerreiro (2012a;2012b). “A mais recorrente é, sem dúvida, a partícula inferiorizadora *muke* (Franchetto, 2000, p. 496), que faz parte das formas de fala autoderrogatórias, uma das principais características do gênero de fala dos chefes. Ela inferioriza o falante e reduz a importância do que ele diz, produzindo o que Basso (2009) chama de ‘efeito de humildade’ (humbling effect).” (GUERREIRO, 2012a, p. 315)

assiduidade dos encontros noturnos para os *mborai*, entre outros elementos que sempre foram parte das solicitações dos discursos de Awá.

Sobre os discursos do chefe alto-xinguano, Guerreiro (2012b) escreve que, apesar das peculiaridades que assumem, eles também visam orientar esses tipos de ações cuja importância é essencial ao cotidiano das aldeias. No entanto, diferente do que vimos para o caso dos discursos feitos pela liderança em Renascer, os discursos de um chefe kapalalo têm outras relevantes especificidades. Os Kalapalo esperam de um “chefe de verdade” que ele realize discursos diariamente pela manhã a fim de garantir o bom funcionamento e a tranquilidade do cotidiano da aldeia. O chefe deve alertar sobre o trabalho na roça, os cuidados com a alimentação das crianças, a educação e o comportamento dos jovens, problemas causados pela feitiçaria, entre outros.

Em primeiro lugar, eles são feitos por um chefe sozinho no centro da aldeia antes do sol nascer, de tal forma que o chefe fica “invisível” para sua audiência. Ainda, esses discursos estão longe de serem “palavras de ordem”, mas são longos poemas formalizados segundo um estilo preciso por meio do qual o chefe se retira da fala e elimina dela qualquer traço de autoridade. Os Kalapalo dão grande valor a esses discursos, pois acreditam que eles sejam eficazes – não como ordens, mas sim como recursos retóricos que fazem as pessoas refletirem sobre seu comportamento (GUERREIRO, 2012b, p. 22).

Se, para os Kalapalo, os discursos estão longe de serem compreendidos por expressões de ordem e mais próximos de palavras que incitam reflexões, na Ywyty Guaçu as ordens estão postas nos enunciados da liderança, mesmo que pelo viés da reciprocidade, sob a prerrogativa da dádiva e da dívida. Awá não se cansa de estabelecer comparações com o estilo de vida das outras aldeias, com a finalidade de salientar a qualidade de vida que os moradores da sua aldeia têm. *Não é que sou ruim, comenta Awá, não é que eu to querendo ser chato e mandar em todo mundo, mas vai para as outras aldeias para ver se vai ter o que têm aqui, vai lá...*

Os mais incomodados com as falas de Awá, principalmente as acusatórias, talvez por serem os mais cobrados, eram os mbya. Em outras conjunturas, é importante dizer, os mbya eram preconizados pelos discursos de Awá, principalmente, quando o assunto era conectado com as *coisas da cultura*. Durante os encontros na *oca*, nos quais Awá iniciava longos discursos ligados à necessidade de *organização* das coisas, os mbya, geralmente, abaixavam a cabeça e pareciam sentir-se chateados com as palavras duras. Eventualmente, comentavam isso comigo. Há casos em que famílias mbya, frente a esses discursos, deixaram a aldeia e partiram para viver em outros lugares. Algumas, passado um tempo, voltaram, outras não. Ao contrário dos

jurua ou mesmo dos Tupi que, ao serem apontados em objeções feitas por Awá, mostravam-se bravos, reagindo com expressões (as quais Awá chamava de *cara feia*) e palavras de discordância e desaprovação, na tentativa de justificarem-se. Para esses casos, era comum que algumas pessoas assumissem um lado da defesa e outras o lado da acusação. E instaurava-se a contenda, até que o cacique retomasse as rédeas do discurso, o que sempre acontecia.

Nos discursos de Awá, sejam os *omogenta* ou as *brincas*, as modificações são mais da ordem da forma do que dos conteúdos que, raramente, sofrem alterações. A despeito desses discursos não serem como são os discursos dos chefes kalapalo, sobre os quais escreveu Guerreiro (2012a; 2012b), como “longos poemas formalizados segundo um estilo preciso”, eles possuem alguma constância e um determinado estilo retórico. Conforme escrito em momento anterior, tais discursos eram iniciados a partir de falas mais duras, porém progrediam com metafóricas colocações que remetiam para histórias de um passado que, do ponto de vista de Awá, deve ser apreendido por ser motivo de orgulho aos mais velhos e de inspiração aos mais jovens. Nessa perspectiva, podemos encontrar um paralelo, ainda que haja diferenças como procurei pontuar, com o mesmo discurso kalapalo que exemplifiquei acima, ambos parecem ser um tipo de “celebração da história” (GUERREIRO, 2012a, p.329).⁹⁴

Ao narrar tais histórias, pessoas e lugares são sempre acionados. Os grandes pajés e as lideranças do Bananal, os mortos, os mais antigos ainda vivos, e que hoje moram em outras aldeias, as histórias sobre as histórias que esses antigos contavam, a tal *vida de nhandeva* que levavam, como mencionou Awá em diversas ocasiões. Em discursos nos quais Awá proclama esse passado, ele é situado nos tempos do Bananal ou em histórias sobre as migrações dos grupos que hoje habitam São Paulo, as quais mencionarei com mais detalhes no próximo capítulo dessa tese. Nomear pessoas e lugares, além de ser uma sabedoria manifesta por parte de quem produz os discursos, no sentido de um conhecimento mítico e histórico, revela, ainda, uma investida na formação e na transformação das pessoas. Para o caso de Awá, é um recurso que ele, como cacique, utiliza para gerar efeitos, afetar seus interlocutores, “mexer” nas pessoas, *acordar* todo mundo. Sobre esse assunto e nas palavras de Guerreiro (2012a) para o contexto kalapalo:

⁹⁴ Guerreiro (2012a) mostra que essa também é uma afirmação para os discursos kuikuro sobre os quais escreve Bruna Franchetto (1993).

Os chefes do passado são ditos terem feito o que lhes foi ensinado, “mexido” em seus filhos com a fala verdadeira. “Mexer” é um eufemismo para trabalhar ou fazer [...] e a relação entre pais e filhos é de fato concebida como uma relação de fabricação na qual o filho é o resultado de esforço intencional e contínuo do pai (Viveiros de Castro, 1977). Mas esta não é apenas uma descrição do passado, e sim um recurso complexo pelo qual o passado serve de exemplo, ao mesmo tempo em que contrasta com o presente [...]. O chefe constrói uma oposição entre o passado e o presente na qual este não é mais do que uma forma empobrecida de um antigo tempo idealizado como grandioso: havia chefes que, com sua fala boa, “mexeram” em seus filhos, mas hoje não mais. Ora, ao discursar, o chefe está justamente “trabalhando suas crianças”[...] (GUERREIRO, 2012a, p.349).

Assim, nota-se que tanto para os Kalapalo no Alto-Xingu quanto para os Tupi Guarani da Ywyty Guaçu, a sociedade não está pronta, e provavelmente, nunca estará, aliás, tudo isso irrompe para o fato de que, para esses ameríndios, nem mesmo há sociedade. O que existe, efetivamente, é uma socialidade se construindo e sendo construída, transformando-se e sendo transformada, diariamente.

Deste modo, no arranjo dessa socialidade, em um empenho obstinado para metamorfosear falas em ações, Awá prossegue com seus discursos. O caráter mais tenso dos discursos proferidos através de uma fala cortante é uma forma de afecção. As *brincas*, como falas fortes e vívidas que buscam efetivar-se nas pessoas, mesmo que por meio de uma fala repleta de críticas, recriminações e insultos. E, de outro modo, as falas mais brandas que, metaforicamente, carregam histórias sobre um passado e que se pretendem catalisadoras do presente. Narrar as histórias dos *tempos dos antigos* é um modo de vivenciar em si a transversalidade de seus antepassados e fazer conhecer através dos sentidos essa mesma transversalidade nos seus filhos, netos e em toda a aldeia.

Sobre os discursos de chefes durante cerimônias, citando caso análogo dos *wayamou*, um tipo de diálogo cerimonial enunciado entre os Yanonami, conforme analisados por Kelly (2015), eles também são dotados por uma certa tensão, ao passo que se pretendem uma ação política na resolução de conflitos e, ainda, fazem referência aos ancestrais como forma de afetar a relação com os interlocutores. De acordo com Kelly (2015), os Yanonami têm em vista reforçar o caráter tenso dos *wayamou*.

Em cada sessão que testemunhei, os Yanomami com quem eu estava sentiram-se inquietos, nervosos e, eu diria, levemente amedrontados antes de o diálogo começar. Os Yanomami mencionaram para mim várias vezes que, durante o *wayamou*, muita história é recuperada, “antecedentes”, como um me disse (KELLY, 2015, p.53).

Recuperar histórias passadas é, indubitavelmente, uma maneira de afecção. Elas não são apenas recontadas em forma de palavras, mas experienciadas através de outros traços da linguagem. Cito como exemplo a história do caso do balanço que narrei em outro momento. Algumas pessoas interpretaram tal acontecimento pelo fato de estarem, naquele momento, se comportando mais como os *antigos*, isto é, realizando os *mborai* com maior intensidade e frequência. Nessa perspectiva, deixar afetar-se pelas histórias do *tempo dos antigos*, não se encerra somente no ato de ouvir tais histórias, mas em colocar a possibilidade de, do mesmo modo como os *antigos*, senti-las. Acontecimento semelhante ao da ação de Maria, para a preparação da erva-mate, que foi incitada por uma solicitação verbal da liderança, mas que se efetivou por meio da prática de um costume tido como dos *antigos*. Uma história não contada, mas vivida, reforçando a fala de Awá de que é preciso sentir.

A impressão que se tem é de que as histórias que são contadas sobre o *tempo dos antigos*, podem ser mais do que transmitidas oralmente, mas vividas novamente, desde que, no limite, se viva como eles, os *antigos*, viviam. Contar as histórias de antigamente não é algo feito a título de curiosidade, ou seja, apenas para que os mais novos conheçam como viviam os mais velhos, mas é para que, no entendimento de Awá, os mais novos busquem viver como se vivia, permitindo que novas histórias aconteçam e que mais histórias possam ser futuramente contadas e assim vividas. Em resumo, as histórias são e estão sempre vivas, em movimento.

Há alguns fatos que apontam para essa ideia de que, se o comportamento e as ações são próximos do que se fazia antigamente, as coisas poderão, de algum modo, começar a acontecer como aconteciam. Contam, por exemplo, que quando se faz o *mborai*, deve-se voltar para casa tão logo esse termine, pois durante a noite não é aconselhável *andar por aí*. Corre-se o risco de encontrar-se com os mortos, já que os mortos gostam do *mborai*.

Uma vez as crianças ficaram até tarde brincando no parquinho e viram uma menina de boné no mato. Depois a gente foi lá ver e não tinha mais nada. A noite foi feita para dormir. Não é bom ficar andando por aí a noite. E outro complementou: não pode ficar correndo a noite se não os mortos que estão por aí jogam pedra na gente e nós caímos tudo.

Na ocasião da realização da grande festa em 2004, para a qual fiz menção anterior, os mortos estiveram presentes.⁹⁵ Relatam que, alguns indígenas que vinham do Bananal em direção a festa em Ubatuba, no caminho, já perto da Ywyty Guaçu, cruzaram com uma numerosa quantidade de indígenas, todos paramentados com grandes cocares para a festa. Contam que deram passagem e que eles seguiram em frente. Ao chegarem na aldeia, perguntaram pela grande turma que também já deveria ter chegado e ninguém sabia do que se tratava. Pouco tempo depois, receberam um telefonema avisando que a van com indígenas que vinha das proximidades de Cuiabá havia capotado. Alguns indígenas morreram no acidente. *Ninguém aqui viu nada e não chegou ninguém, eram os antigos vindo para nossa festa, porque os antigos gostam quando fazemos festa.* Awá explica que pensaram tratar-se dos Xavantes, também convidados para o evento, em virtude da amizade com um indígena xavante que teria morado na aldeia, mas que, igualmente, poderiam ser os antigos Tupinambá que viviam na costa litorânea.

Aquele Ubiratã, no tempo que nós fizemos o evento aqui, você veja só, estava vindo os Xavante para cá, aí bateram com a van lá perto lá de Cuiabá, eles tavam vindo [...] Aí nos tava fazendo uma festa aqui e eu convidei os índios, veio 550 índios pra cá, do estado de SP todinho, aí veio a turma lá do João Gomes, aí aconteceu lá aquele acidente, aí ele [o Ubiratã do Bananal] foi lá pra casa de reza, porque a casa de reza antigamente era lá pros fundos. Aí eu cheguei lá e ele estava sozinho, ele e o irmão dele, o Paraguaçu. Aí ele diz que eles encontraram uns índios na vinda, ali perto do caminho do cemitério, estava indo, tudo de cocar, uns cocarção da hora, ele saiu ali, aquele tempo não tinha estrada, ele se afastou assim para os caras passar. Aí ele chegou aqui e acho que os Xavantes já tinham chegado e contou. Passou uma meia hora recebeu a ligação que aconteceu o acidente com os Xavante lá, aí morreu uns, não deu para eles vir, né? Então ele encontrou com os Xavante, foram os espíritos que vieram. Então a gente tem muita coisa, mas nhandeva é fogo rapaz?! Ou senão era também aqueles que morava por aqui, os Tupinambá. Tem cemitério deles aqui...

⁹⁵ Perrone-Moisés (2011; 2015) escreveu sobre a festa e a guerra como matrizes relacionais do mundo ameríndio, que engendram momentos de socialidades ampliadas. A autora lembra que não existe festa ameríndia que seja em família ou entre amigos. Nas relações de festa e guerra, há sempre anfitriões e convidados, amigos e inimigos. Nesse sentido, a festa ameríndia é um acontecimento político. O par festa e guerra são como o “sol e lua da filosofia política ameríndia” (Perrone-Moisés, 2011, p.877).

Reunir-se, fazer festas, cantar, dançar e rezar nos *mborai*, celebrar como nos *tempos de antigamente* é criar espaços para atrair a atenção dos mortos. Nesse sentido, lembrei-me do filme que fora produzido na aldeia e que tratara dos antigos Tupi da costa e cheguei a pensar que o filme, de repente, por operar com uma memória da vida dos *antigos*, pudesse ter surtido o mesmo efeito: o de atrair os mortos. Para o meu questionamento Awá respondeu categoricamente, na tentativa de explicar a quão infundada lhe parecia a minha dúvida. Ele disse que o filme não teve nada de índio, propriamente dito, foi tudo uma representação, não havia sentimento e nem energia da reza do índio, do *mborai ete* (reza verdadeira), por isso, nada demais aconteceu.

A força que, no passado, encontrava-se nos *antigos*, hoje, tem a capacidade de despontar através das *histórias de antigamente*. Essas histórias carregam potencialidades de alteração e modificação. Em outras palavras, do mesmo modo que os *mborai* (por meio dos cantos, danças, falas sagradas, rezas e cachimbadas), elas agem nas pessoas. Há uma multiplicidade de linguagens propensas a alterar os seres (humanos ou não), e elas estão em toda parte no mundo ameríndio. Para o caso dos Guarani, de um modo geral, a despeito das parcialidades que os compõem, há uma consensual compreensão na forma como concebem a fumaça (*tataxi*) gerada pelo uso do *petengwa*, como um grande condutor de transformações e afecções.⁹⁶

Durante os encontros na *opy* é comum o uso do *petyngwa*, que produz uma fumaça que é direcionada aos objetos que ficam no *amba* e às pessoas, na maior parte dos casos, no topo de suas cabeças, por ser considerada parte especial do corpo no entendimento dos benzimentos e dos processos de cura e fortalecimento espiritual, como dizem. *Omoataxi*, isto é o ato “fazer fumaça” objetifica uma relação de afecção que envolve os humanos e divindades, o que chamam de benzer a pessoa, tem a “capacidade de proteção e expulsão de agentes agressores” (MACEDO, 2009).

A fumaça do pet~ (tabaco) pode expulsar agentes agressores do corpo, trazer de volta o nhe' e do sujeito e protegê-lo no cotidiano ou em momentos de maior

⁹⁶ O uso da a fumaça do tabaco como instrumento de cura nas ações xamânicas é comum também para outros indígenas, como por exemplo, entre os Yuhupdeh, conhecidos como Maku, na região do Noroeste Amazônico. Lolli (2010) aponta como a fumaça do tabaco, em conjunto com outros elementos, é apresentada como instrumento de cura em processos de benzimentos. Dessa forma, o autor explica que, a memória e a inteligência de um benzedor maku, na tarefa de aprender as histórias de antigamente e os benzimentos, têm origem pela fumaça do tabaco e pela cuia de ipadu. “A reprodução das pessoas era feita através do uso da fumaça do tabaco, do ipadu, do benzimento da cuia, do bastão cerimonial, do pensamento e do sopro” (LOLLI, 2010, p.104). Além disso, Lolli (2010; 2013) também discute a ação xamânica (os benzimentos) a partir da execução de fórmulas verbais destinadas à cura e a proteção entre os Yuhupdeh.

vulnerabilidade, como em viagens ou determinados períodos do ciclo de vida, como a puberdade, a menarca e o luto.” (MACEDO, 2009, p.86)

Fumar *petyngwa* é algo que fazem desde crianças, principalmente os mbya. Entre os Tupi da Ywyty Guaçu ainda há dissenso quanto ao uso do *petyngwa* na infância. Muitos pais não aceitam que seus filhos fumem o *petyngwa*, apesar da insistência do cacique em elucidar a positividade da questão. Entre os mbya, os homens, as mulheres e as crianças fazem uso do *petyngwa*. Já entre os Tupi são os homens quem mais o utilizam. Quando se reúnem na *opy*, as crianças gostam de fazer fumaça na cabeça das pessoas e podem fazer isso, aliás, qualquer um pode. *Omoatatxi* não é ação exclusiva dos pajés. É uma ação que tem por intuito purificar, o ambiente, as pessoas e as coisas. É a fumaça o vetor de purificação. Mas a cura por meio da pajelança ou dos benzimentos, é exclusividade da ação dos pajés. Pajé é a designação frequentemente usada nas aldeias do litoral paulista em referência as lideranças espirituais. Como ressaltaram-me, o nome para o pajé em *nhnadeva* seria *opitawareguá*, que significa “o verdadeiro fumador de cachimbo”.

Na Ywyty Guaçu não há pajé. O último pajé que viveu na aldeia era Guarani Mbya e faleceu há poucos anos. Candido Ramires, conhecido por Seu Candinho, nasceu no Paraná e, antes de mudar-se para a aldeia Renascer, morou na aldeia Paraty Mirim (RJ). Quando vivo, era Seu Candinho quem organizava os *mborai* na aldeia. Ele contava histórias, dava conselhos, benzia crianças e adultos, fazia remédios a partir das plantas. Dizem que Seu Candinho foi um grande colaborador para que as pessoas pudessem conhecer melhor a *cultura*. Ele ensinava sobre o *nemongaraí* e o *mboraí eté*, contava histórias na casa de rezas e aconselhava os jovens e o cacique.

De acordo com Cristiano, a presença de Seu Candinho oferecia um ritmo para a vida na aldeia. *Agora não adianta indicar ninguém para ser pajé, é dom! Ter o poder sobre a cura espiritual quando há doença espiritual que a medicina não resolve. Hoje eles levam para o Jaraguá ou no Silveira para ver o opytawaregua, o fumador do cachimbo eté, verdadeiro.* Seu Candinho faleceu e foi enterrado na Aldeia de Paraty em uma de suas idas e vindas entre as aldeias. Awá relatou sobre quando era menino e quase morreu e atribuiu à fumaça o reconhecimento por sua salvação. Foi o encontro entre o seu corpo, a fumaça, o *petyngwa* e a ação xamânica que o fez ficar vivo. *Vocês pensam que era brincadeira? É porque agora a gente não tem mais força. Antigamente era muito forte, antigamente os rezadores, eles tiravam a camisa e o relâmpago batia assim no peito deles, assim, oh!* E ao narrar esse fato, batia com força contra o próprio peito. *Era muito forte, eles tinham aquela força de Nhanderu. Eu fiquei*

três dias morto e foi através desse nosso petyngwa que eu estou aqui. Pantchum [antigo pajé tupi guarani] que fez eu viver de novo, através do petyngwa.

Afora a fumaça, são vários os vetores que agem nas pessoas, as falas, o trovão, os raios, os cantos, entre outros. Todos estes “são caminhos por onde circulam dádivas e demandas entre deuses e homens” (MACEDO, 2009, p.250).

Awá conta, sobre os *weravidjá (aravidja ou uiráidjá)*, os espíritos da trovoada, do relâmpago, do sol, da lua e das estrelas, que *baixavam* nos pajés, quando estes cantavam e dançavam. Havia também os *weravidjá avi*, os espíritos ruins que *baixavam* nos pajés, quando isso acontecia, eram necessários muitos para segurar o pajé. De qualquer maneira, cantar, dançar, falar, fumar e soprar fumaça, são ações que visam o fortalecimento dos corpos (MACEDO, 2009; 2013). Falarei mais adiante sobre os pajés tupi.

Retornemos às falas, aos discursos e às palavras de Awá, na tentativa de refletir sobre seus possíveis efeitos. As palavras de Awá, como escrevi acima, de fato, afetam as pessoas? De qualquer modo, já vimos que sua fala produz e transforma relações, famílias que se mudam em decorrência delas, encontros que se fazem e se desfazem, políticas que se efetuem. No esquema conforme proposto por Clastres, parece não haver lugar para uma fala de chefe como uma força que age. O discurso se encerra nele mesmo, resvala em um espaço vazio e não encontra potência. Nesse sentido, me parece que os discursos de Awá se afastam desse modelo, na medida em que a sua fala parece circular para além do sujeito falante. Seus discursos enquanto liderança não se limitam a informações ou a uma manutenção da ordem social. Como já discutido, eles também promovem uma certa desordem, uma desestabilização do cotidiano. Awá não é meramente um porta voz de seu grupo, suas ações não estão confinadas ao universo da linguagem somente, ele não se assemelha a um cativo de seus próprios discursos. Principalmente para o caso das *brincas*, presumo que as palavras proferidas por Awá vão além do controle que ele estabelece diante delas. Uma vez que elas são enunciadas, encontros distintos podem acontecer, assim, entre aquele que fala, a fala enunciada e aquele que ouve, há uma multiplicidade de possibilidades de encontros, efeitos que podem ultrapassar a ideia de controle. Inserido nessa discussão sobre o controle e linguagem, Magnus Course (2011), reflete a respeito da palavra no contexto do *ngillatun*, o ritual de fertilidade entre os mapuche. De acordo com o autor:

O agricultor que lança suas sementes e o falante que emite seus enunciados buscam, ambos, relacionar-se com, utilizar e canalizar a “força” das coisas, do solo e do potencial semiótico, mas se mantêm conscientes de que a fertilidade

da terra e a significação da fala não estão sempre sob seu pleno controle (COURSE, 2011, p.796).⁹⁷

Deste modo, é possível questionar sobre a posição da liderança em relação à palavra e vice-versa. Uma liderança que engendra a sua autoridade através da palavra, é dono da palavra ou é um mero instrumento dela? Há uma relação de subordinação ou de controle? Existe uma estreita relação entre a força que a linguagem tem e a força (no sentido de poder e autoridade) que a linguagem fornece. Nesses termos, o chefe parece estar subordinado à palavra, porque é através dela que ele ratifica seu poder, sua autoridade e seu controle diante de seu grupo. O bom chefe, no limite, intenta ser não somente o dono de uma boa oratória, mas busca controlar sua fala, para que ela não se transforme, por exemplo, em fofoca. Pois, dentre a multiplicidade de encontros e efeitos que a palavra, uma vez proferida, pode vir a ter, estão os bons e os maus encontros. A fofoca, por exemplo, pode ser um gênero representativo desse mau encontro entre a palavra e o mundo. Ela acontece, justamente, quando há a perda de controle sobre o efeito da fala, ou seja, o falante perde o domínio sobre a palavra enunciada e se converte (ou converte aos outros) em alvos de especulação. A fofoca é um caso manifesto de que a palavra proferida, muitas vezes, não é capaz de ser controlada pelo seu falante. A fofoca implica confronto e até mesmo crise de liderança, por ser considerada um “excesso da linguagem” que ao adquirir força própria, deixa de ser controlada. (COURSE, 2011)

Por quantas vezes Awá não realizou discursos que o colocavam em uma posição crítica, de auto crise, por dizer que injúrias estavam sendo direcionadas a ele? Ou, que muitas pessoas da aldeia não pronunciavam falas com fofocas a respeito da liderança e, também, sobre outras pessoas? A fofoca tem um peso nas relações, principalmente, naquelas de caráter conflituoso entre os moradores da Ywyty Guaçu. Escutei inúmeras histórias de contendas insufladas pelos famosos “disse-me-disse”. Optei por não as trazer ao texto por diversas questões, talvez a principal delas, seja para evitar a exposição de meus amigos tupi e mbya, já que se trata de

⁹⁷ Em linhas gerais, ao discorrer sobre a palavra no contexto do *ngillatun*, Magnus Course (2011) fala dos distintos modos pelos quais os sacerdotes, chefes e xamãs travam suas relações por meio da linguagem, que parece ser mais indexical e menos simbólica. Entre os Mapuche, de acordo com Course, a linguagem se expressa como uma força (*nwen*) no mundo. Nessa trilha, o autor segue propondo que se pense sobre como ideias Mapuche a respeito da linguagem podem trazer reflexões alternativas relacionadas a agentividade e a autoridade. Há um nexo entre a força da palavra e a ontologia mapuche da força. A linguagem assume vontade de poder e, ainda, produz efeitos para além do falante através de tipos distintos de forças, a força advinda do que os mapuche entendem por excesso da linguagem (que deve ser alinhada e controlada), a força da palavra que circula e, por último, a força do mundo que atua nessa palavra. Existe uma espécie de reconhecimento público que resulta dessa qualidade de alinhamento e controle da palavra, vista pelo autor como uma forma de submissão e subordinação.

aldeia relativamente pequena, e por mais que nenhum nome seja aqui citado, todos saberiam a quem se referiria meus argumentos. E, ainda, não explicito esses eventos, porque a maioria deles me foi narrada em contextos de confiança, inclusive, acompanhados de pedidos para que eu não escrevesse esse tipo de fala. Muitas dessas falas - as fofocas - colocavam em xeque o poder da boa oratória do chefe e questionavam sobre sua capacidade de liderança, acentuando, até mesmo, possibilidades de destituição de sua posição.⁹⁸ Os próprios elogios ou as críticas que Awá fazia às pessoas, durante as reuniões na *oca*, principalmente àquelas cujo nomes eram citados, convertiam-se em motivos de fofocas. De todo modo, a fofoca como um lugar aparentemente não evidente de confronto, pode desencadear relações conflitantes, gerar sentimentos de vingança, estados de raiva, tristeza ou descontentamento, mostrando que a palavra, nesse caso, é quem controla certos contextos e que pode conduzir determinadas ações. Uma comutação entre falar e proceder. A fofoca é um gênero discursivo que promove conflitos de grandes proporções que podem culminar na fissão de coletivos. A fofoca conecta-se com o xamanismo por ser elemento fundamental em acusações de feitiçaria.

O que tentei argumentar até aqui é o quanto a palavra, a fala, o discurso ou mesmo outras formas de linguagem, podem atuar nas pessoas e no mundo, operando como agentes dotados de potencialidades específicas. Isso pode ser notado na conjuntura do cotidiano da Ywyty Guaçu quando, seja pela palavra ou por meio de outros vetores, Awá manifesta seu desejo em *acordar* as pessoas. E o que significa *acordar* as pessoas senão desajustar alguma coisa no campo da sensível para provocar um tipo de vibração que intenta modificar algo na relação delas com o mundo, ou seja, afetar e acordar seus corpos, avivar seus pensamentos e percepções.

Entendendo afetar, no sentido de corpos que, postos em relação, alteram a potência de agir uns dos outros. Lembrando que, um corpo vive na medida em que se relaciona, então, viver é estar sempre em relação, assim, afetar o mundo e ser afetado por ele é algo inexorável. Todo encontro entre corpos é uma maneira de afecção. Os afetos (ou afectos), nessa concepção, são independentes de seus sujeitos pois são, eles mesmos, sujeitos. (MACEDO, 2009, 2013). Dessa perspectiva, quando Awá enuncia suas palavras, já ao encontro do mundo, elas são agentes que independem do sujeito Awá e partem para bons ou maus encontros.

Para pensar sobre os encontros dos Guarani Mbya, Macedo (2009; 2013) fala de tais afecções como efeitos de um corpo sobre o outro e caracteriza-os, através de seus interlocutores

⁹⁸ A fofoca apacece aqui menos conectada com a ideia de eficácia, para o caso dos discursos de Awá, e mais como um efeito desses discursos.

Guarani, como bons e maus encontros.⁹⁹ A autora pensa o *nhee* como a “potência de agir” guarani e mostra como estados de aproximação e afastamento do *nhee* dos corpos guarani engendram situações de aumento e de diminuição na potência dos corpos.

As afecções experimentadas na *opy* efetuam, portanto, o que Espinosa chamou de “bons encontros”, investindo os corpos de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*). Meus interlocutores *mbya* associam tais afecções a um despojamento da sujeira do corpo, *ndaetei ky’a vei*, “o corpo não está mais sujo”. Tal sujeira vai ao encontro do *tekoaxy*, a condição de perecibilidade. Nesse sentido, a leveza é o oposto do sujo, fazendo com que um corpo não defina (MACEDO, 2013 p. 191).

Bons encontros, quando acontecem na *opy*, ligam-se à ideia de beleza e leveza que, por sua vez, levam a um fortalecimento e a uma aproximação maior com o *nhee*. Sabemos, através da extensa literatura guarani, que o *nhee*, quando se afasta da pessoa, potencializa estados como os de tristeza e doenças, o que exige uma atuação xamânica para aproximá-lo, novamente, do corpo da pessoa. Como exemplos de maus encontros, de desconexão entre a pessoa e seu *nhee*, Macedo (2009;2013) traz histórias dos *jepota* (“transformação/metamorfose”), que colocam o sujeito a toda e qualquer provação, deixando-o em aberto para agenciamentos diversos. *Jepota* é render-se às afecções de outros corpos-afetos, na maior parte das vezes, do mundo animal. O *jepota* revela uma captura do desejo e uma alteração na forma de agir do sujeito, sendo então considerado pelo ponto de vista de um mau encontro, pois afasta a pessoa de seu *nhee*. “O fazer ou fortalecer o corpo, contudo, deve ser uma busca reiterada porque há sempre o perigo do corpo ser desfeito. Daí o perigo sempre eminente dos adoecimentos e dos encantamentos como o *jepota*” (MACEDO, 2013, p.191).¹⁰⁰

⁹⁹ Valéria Macedo (2009; 2013) discute formas de afecção entre os Guarani Mbya do Rio Silveira, seu foco etnográfico, inspirada pela filosofia de Espinosa e as reflexões sobre essa filosofia de Deleuze e Guatarri e as concepções sobre o devir-outro e o corpo como um feixe de afecções, para as ontologias ameríndias, conforme apontado nos trabalhos de Viveiros de Castro.

¹⁰⁰ Maus encontros da ordem dos *jepota* me foram narrados na Ywyty Guaçu somente pelos Mbya. Os Tupi nunca me relataram tais histórias. Num desses relatos, uma mulher *mbya* me contou que havia uma moça, que por não respeitar as regras de interdição pela ocasião de sua primeira menstruação, foi retirar água do rio e olhou para seu reflexo na água, imediatamente, a moça começou a transformar-se em uma onça. O pajé sonhou com a menina, mas nada disse. Começaram a observá-la e notaram que ela saía durante noite e só retornava ao amanhecer. Seguida pelos *xondaro*, ela foi capturada e retida na *opy*, onde ficou até recuperar seu *nhee*. *Os xondaro ficavam sempre olhando, não podia entrar criança na casa de rezas, mas eu fui lá espiar e ela olhou para mim com aquele olho verde. Hoje essa moça está até casada.* Uma outra história foi contada por um Mbya que relatou o caso de uma pessoa que fingia ser pajé e, por isso, foi castigado e transformado em onça. Nessa história, não houve a reaproximação do *nhee* e o homem *mbya* que me narrou essa história, disse que pessoa que virou onça, atualmente, se encontra em um zoológico nas proximidades de Santa Catarina. *Muita gente que se diz pajé e não é de verdade, Nhanderu castiga, fica cego, surdo, sem andar ou qualquer outra coisa, pode até virar bicho, onça ou cobra.* Para os dois casos citados, a transformação parece ter acontecido fenotipicamente.

Assim, o que busquei nessa parte do texto, foi analisar as falas de Awá, do ponto de vista, não somente de discursos com efeitos políticos, mas por outros tipos de linguagens que, igualmente, promovem encontros entre os corpos-afetos, encontros que podem ser bons ou ruins, porém que são, via de regra, variações que alteram e deslocam potências de agir. Pretendo continuar a pensar sobre os efeitos decorrentes dos discursos de Awá, partindo agora de uma fala que é capaz de ser, ao mesmo tempo, política e poética. Refletir sobre as noções de política e poética como partes que integram os discursos de Awá e também como constituintes do texto etnográfico.

4.3 Política e poética

Ainda em Lévi-Strauss (1976), na conhecida ciência do concreto, identificamos que as experiências sensoriais produzem um determinado conhecimento sobre o mundo. Os sentidos produzem efeitos de compreensão. Há, nesses modos de compreensão, estéticas específicas. O mundo das palavras, além de ser um mundo animado e que gera conhecimento, conforme tentei mostrar acima, é também um mundo que carrega uma estética. O que pretendo discutir aqui a respeito de uma estética da fala, a partir dos discursos da liderança de Antonio Awá. Existe, em suas falas, a possibilidade do encontro entre o político e o poético? Já vimos ao longo desta tese que os discursos entoados pela liderança da Ywyty Guaçu assumem, em boa parte dos casos, a forma *bronca*, um estilo assertivo de uma fala que não simpatiza exatamente com todos, mas que, de algum modo, causa efeitos. Percebemos que a palavra e demais formas de linguagem, mesmo que na forma *bronca*, geram efeitos no falante e para além deste.

Proponho pensar a respeito da estética da fala, para o caso específico da fala da liderança da Ywyty Guaçu, enquanto um gênero narrativo. Analisar a narrativa empregada por Awá como um modelo característico de discursividade, compreendendo o que chamei de forma *bronca*, como uma espécie de performance tupi guarani ¹⁰¹. De antemão, sabemos que a estética dessa fala, que é parte de uma performance discursiva tupi guarani, tem por objetivo produzir efeitos, ao mesmo tempo, poéticos e políticos. A estética de uma fala analisada sob o ponto de vista de uma performance tupi guarani, pressupõe que seja uma fala no estilo fala dura, como já citei anteriormente, na mesma linha do discurso assertivo sobre o qual escreveu Kelly (2005) frente

¹⁰¹ O termo performance tupi guarani tem inspiração no que Kelly (2005) indica para o caso dos Yanonami como uma “performance yanomami” ativada em certos contextos de atuação. Não pretendo acessar aqui as discussões existentes a respeito de uma antropologia da performance ou dos estudos sobre ritos e dramas sociais de Victor Turner (1988) e Richard Schechner (1988).

a performatividade yanomani na relação com os brancos, a quem se referem como “napë”. O autor destaca uma “performance yanomami” para o plano do discurso, quando os Yanomami se vestem com uma indumentária guerreira e realizam um discurso assertivo, uma fala sem medo, justamente, para causar medo, o medo de virar branco e “[...] enfatizavam a *yanomami*-dade em detrimento da *napë*-idade”. Contrariamente a essa “performance yanomami”, nesse cenário predominado pelo medo do “virar branco”, sobre o qual discute Kelly (2005), há uma performance de caráter inverso entre os Yanomami ditos “civilizados”, que acontece, por exemplo, no contexto das visitas médicas, onde esses Yanomami “civilizados” atuam como mediadores da relação entre os Yanomami “de verdade” e brancos. É uma performance do tipo “napë”, na qual torna-se importante assumir alguns atributos dos brancos sem, no entanto, deixar de enfatizar a existência de uma “yanomami-dade” que cria um vínculo moral entre todos os Yanomami. Tanto aqueles que são chamados de Yanomami “de verdade”, como os que são conhecidos pelas suas características adquiridas na convivência com os “napë”, os Yanomami “civilizados”. Ainda sobre os modos de falar e os diálogos cerimoniais Yanomami, em artigo publicado recentemente, Kelly (2015) sinaliza para a relação entre dois tipos de diálogos: “patamou” e “wayamou”. O primeiro deles, os “patamou”, segundo o autor, são mais voltados aos co-residentes, são palavras dos mais velhos, de caráter moralizante e com a finalidade de abordar assuntos internos ao cotidiano da comunidade. Os “patamou” visam criar certa estruturação coletiva para assuntos econômicos e também têm o intuito em divulgar e obliterar possíveis desavenças locais. Os “wayamou”, por sua vez, estabelecem uma lógica de relação na conversão das trocas em uma tentativa de abrandar conflitos envolvendo outras aldeias. São caracterizados por um maior nível de tensão, visto que trazem referências de lugares e pessoas, inclusive os mortos podem ser lembrados, constituindo-se numa “arte política muito delicada, que deve compensar o perigo de expor as pessoas a dizerem e ouvirem coisas que, para que a paz seja mantida, é melhor que não sejam lembradas” (KELLY, 2015, p.53).

Os dados sobre os Yanomami são exemplos de modalidades relacionais discursivas que, de maneira análoga, também fazem parte do contexto tupi guarani, como apontei acima, para o caso das diferentes interlocuções nas reuniões. Nessa discussão, a *bronca*, traço singular na fala tupi guarani, pode ser analisada como parte dessa performance tupi guarani no plano do discurso. Mas seria possível apreciar a *bronca* como uma fala poética? Ou seria a *bronca*, exclusivamente, uma fala política? Principalmente por ser tratar de uma fala forte, cortante e efetiva no seu objetivo de atingir as pessoas, uma fala cheia de críticas e, por vezes, recriminações e insultos.

A literatura tem mostrado que é efetivamente possível pensar poética e política de modo conjunto, não somente como partes de um universo do discurso, mas também como integrantes de textos etnográficos. Recentemente na antropologia, temos sido apresentados a textos etnográficos que congregam em sua unidade temáticas tais como políticas e poéticas, especialmente, quando no caso do registro de narrativas e memórias de grandes lideranças políticas (dentro e fora de suas aldeias), nas formas de biografias, autobiografias ou etnobiografias.¹⁰²

Talvez o maior e mais atual exemplo desse tipo de produção estética e política do conhecimento, seja o livro *A Queda do Céu* (2015) que resulta de uma parceria de longa data entre o antropólogo Bruce Albert e o renomado xamã e liderança yanomami Davi Kopenawa. O resultado desse encontro, além de inúmeras produções etnográficas anteriores, é uma obra na qual Davi Kopenawa realiza um discurso político-xamânico, através da transmissão de uma importante mensagem de cunho ambientalista, por meio de uma linguagem poética. Aqui o encontro entre o antropólogo e o indígena produziu um efeito essencial para a criação de uma obra que une o conhecimento e vivência de uma cosmologia e política yanomami a um domínio de uma linguagem poética e escrita.

Outro exemplo desse tipo de encontro poético-político onde regimes narrativos ameríndios culminam em produções de conhecimento de caráter literário, é a coleção *Narradores Indígenas* de grupos indígenas do noroeste amazônico, na região do alto rio Negro. A coleção reúne mitologias e histórias de clãs variados e partiu da vontade dos mais velhos (pais e avós) em registrar suas narrativas e conhecimento mítico, com a intenção de preservar tais narrativas e permitir o contato entre elas e as gerações futuras. Para isso, parcerias entre homens mais velhos (narradores), jovens (tradutores) e etnógrafos (escritores), foram estabelecidas, de modo que as produções têm suas autorias compartilhadas. (ANDRELLO, 2010).

No decorrer desta tese, apresentei um pouco das narrativas, falas e discursos de Awá a fim de tentar mostrar os aspectos e os efeitos políticos que elas engendram na manutenção e na transformação constantes de uma dada socialidade. As histórias e memórias de Awá aqui contidas foram narradas nas mais variadas circunstâncias, como busquei elucidar: na *oca* em

¹⁰² Para saber mais sobre biografias, autobiografias ou etnobiografias na antropologia, consultar: Oakdale (2005, 2007, 2014a, 2014b) Oakdale; Course (2014); Kopenawa; Albert (2015); Calavia Saez (2006, 2007), Kofes (2001; 2015); Gonçalves (2008; 2012); Krenak (2015) e outros.

reuniões com os tupi e os mbya, onde eram enunciados os *omongeta* e as *brincas*, nas ações políticas com fins de *organização* e em reuniões com não indígenas, dentro e fora da aldeia, efetuando a política entendida como *luta*. Apesar dessas variações, pudemos notar uma estética de fala específica, que se assemelha menos a discursos formais, cerimoniais e rituais, com métricas, rimas e ritmos fixos, e mais a discursos de repreensão, reclamações, protestos ou mesmo sermões e aconselhamentos, pelo estilo do qual se vale a liderança ao exprimir suas falas. No entanto, como já mencionado, apesar de parecer um caos linguístico, se comparada às falas cerimoniais, essas falas abarcam sim certa constância e determinado estilo retórico, a saber: elas partem de cobranças, apontamentos, insultos e xingamentos, seguidas pelos exemplos metafóricos que remetem a como se vivia no *tempo dos antigos* e culmina no impulso para ação, uma exortação ao novo e à alegria. Assim, penso que o gênero narrativo praticado pela liderança em questão, contém em seu interior uma fala que é não somente política, mas pretensamente poética, principalmente quando Awá transparece sua vontade de falar às crianças, aos seus netos. Conforme argumentou Gow (2001; 2014), acerca do vínculo entre velhos e jovens, é na relação entre os avós e os netos que os Piro se tornam “mitopoiéticos”. Embora Awá não fale necessariamente com as crianças, ele fala para as crianças. O conteúdo das *brincas* tem, em grande medida, uma preocupação enunciada com a garantia do bem-estar e do futuro das crianças da aldeia, de modo especial, com os seus netos, como sempre faz questão de enfatizar. *Se a gente vai deixando, vai morrendo esses mais velhos e depois? O que é que essas crianças vão ser? O que nós vamos deixar para eles? [...]. Nós estamos aqui só de passagem e temos que ensinar os mais novos.*

Ainda conforme Gow (2001; 2014), há uma associação direta entre a idade e o ato de narrar mitos e contar histórias. Uma característica dos mitos e da “mitopoiense” piro, onde, na medida em que envelhecem, as pessoas tornam-se mais confiantes para narrar suas versões sobre os mitos. Há sempre uma transformação dessas versões. Segundo o autor, as transformações acontecem para o caso das versões que ouviram há muito tempo e, também para suas próprias versões anteriores, quando recontam os mitos. Então, Gow (2001; 2014) evidencia que, o processo da “mitopoiense” trata de uma “gênese contínua de novas versões de mitos”, um processo que permite que haja uma transformação constante do mito em consonância com a transformação da idade do narrador. Tudo se passa como se, na medida em que envelhecem, as pessoas adquirem maior potencialidade e domínio das histórias dos *antigos*, podendo aprofundar e complexificar tais histórias, trazer mais detalhes e criar novas conexões. “Ao

tornarem-se mitopoiéticas, ficam mais à vontade contando histórias e são, em suma, melhores narradoras” (GOW, 2014, p.194).

Analisando por essa chave de significação, pode ser que a *bronca*, entendida em sua totalidade, para além de um estilo enunciativo de Awá, seja um modo de transformação a sua maneira de narrar as histórias dos *antigos*.

Mencionei, anteriormente, uma explicação de um tupi para o que ele chamou de *jeito explosivo de falar*, ao fazer referência aos discursos tupi. Em sua fala, ele destacou que a *bronca* não é uma briga, porém parte de um modo específico tupi de articular e de elaborar discursos e exclamou não saber explicar exatamente o porquê disso e nem como denominar essa maneira de agir, que acabou por definir como *nosso jeito de ser*. Tal *jeito de ser*, expresso principalmente em momentos discursivos, para o qual meu amigo tupi não conseguiu atribuir uma designação, é o que denominei aqui de performance tupi guarani. Nessa performance, quando no caso dos discursos abarcados pela política como *luta*, além das características de vocalização, manifestam-se outras possibilidades expressivas desse *jeito de ser* ligadas a paramentação. Faces pintadas em vermelho e preto, *para a guerra*, como dizem. Grandes cocares e diversos colares, compostos por dentes e garras de animais e por sementes de capiá e olho de cabra, sendo estes cruzados sobre o peito. Na “performance tupi guarani” a bravura aparece como característica marcante da fala e do comportamento. Por diversas vezes no texto, ao mencionar as narrativas de Awá, usei qualificações como “forte” e “bravo”. Sobre essa forma de operar como constituinte das relações entre os Tupi e os outros (sejam os *parentes*, outros indígenas ou não índios), em certa ocasião, me contou Awá: *Eu acho assim, que cada etnia tem o tipo da sua reação, né? Têm uns que são mais calmos, e têm outros que são mais agressivos*. Continuou sua explicação fazendo uma analogia com os Xavante e os Kayapó, numa espécie de comparação por meio de um gradiente de bravura, no qual os Tupi estariam mais aquém dos grupos citados, entretanto, em relação aos Guarani Mbya, quando inseridos nessa comparação, estariam além. *Os Kayapó, quando partem para a guerra, não estão nem aí não. Eles falam na sua cara: “O que você tá fazendo aqui? Aqui não é o seu lugar não, a gente não gosta de branco.” [...] Os Guarani são mais sossegados.*

E falou sobre um caso de uma aldeia que, segundo ele, é habitada por quase mil índios e possui somente um carro, *uma única viatura para servir mil índios!* Dizia em tom de inconformação, afirmando que seriam necessários, no mínimo, três carros, o que não acontece por falta de ação mais incisiva dos indígenas, de movimentos de reivindicação. *Ninguém grita, eles deixam lá, ninguém fala nada.* E ressalta que *falar bonitinho*, ou seja, valer-se de uma

conversa em tom formal ou mesmo um diálogo pacífico, não lhes traz benefícios. A mesma coisa para as decisões burocráticas efetuadas pelos brancos, as que envolvem os tais *papeizinhos*, e acentua a palavra papel no diminutivo por mais de uma vez, rebaixando a qualidade e desaprovando a eficácia desse tipo de relação. O *falar bonitinho*, da perspectiva de Awá, é um falar imperfeito por sua ineficácia, principalmente política e na interface com o não índio, uma contraposição com a “performance tupi guarani” no plano do discurso e da ação. Ainda de acordo com sua definição, é um tipo de falar não condizente com a realidade tupi guarani e de quaisquer outros indígenas, pois se encerra em decisões que são alheias a essas realidades. Por isso, ele enfatiza que é preciso estar sempre falando sobre a realidade, como é a vida dentro das aldeias, o que acontece de fato na saúde e na educação, para poder reclamar benefícios e melhorias, como fez na reunião onde acusou os próprios professores indígenas de negligência com o trabalho nas aldeias e, ainda que tenha desagradado a todos com sua fala, justificou sua ação dizendo que a realidade precisa ser enunciada, para que as políticas sejam bem efetuadas. Assim, se essa realidade se apresenta dura, seria incompatível que falassem sobre ela de um modo que não fosse esse, por meio de fala também dura e penetrante. *Tem coisa que se ficar esperando eles só enrolam rapaz. Então é por isso que sou um cara meio chato, né? Nós temos que dar a cara a tapa, nós temos que ir para a assembleia lá, gritar, lutar, brigar.* E tudo isso é parte dessa “performance tupi guarani” que Awá reforça, como nessa história onde conta sobre uma vez que dois homens guarani mbya de outra aldeia mantiveram um carro retido como forma de protesto e foram acusados de terem contraído o que chamaram de a *doença dos Tupi*, referindo-se ao *jeito de ser* dos Tupi.

Há uma predileção por parte de Awá em frequentar encontros, reuniões, festas onde seja possível operar com essa performatividade. Já o vi negando diversos convites para eventos (principalmente aqueles que englobam apenas a exposição e a venda de artesanatos) com a justificativa de que, em tais lugares, sua presença não era necessária. Na abertura de um desses eventos, um *parente* de Toninho lamentou publicamente a sua ausência e se referiu a ele dizendo: *Meu cacique Toninho Awá, ele que me ensinou a ser o que sou, se nós temos saúde e terra, a gente deve isso a ele.* Os eventos para os quais Awá mostra entusiasmo são aqueles implicados pela potencialidade de uma performatividade tupi guarani. São eventos que, usualmente, fazem parte das negociações e das decisões (nada simétricas) com o mundo dos não indígenas.

Reporto-me a uma performance tupi guarani quando discorro a respeito desse *jeito de ser*, das formas de agir e de dialogar dos Tupi Guarani em referência aos eventos protagonizados

por Awá e seus filhos, numa restrição aos Tupi que residem na Ywyty Guaçu, foco etnográfico desse trabalho. No entanto, essa performance tupi guarani pode ser notada, alhures, em outras aldeias e por outros indígenas tupi guarani que tive a oportunidade de conhecer. Ela extrapola, inclusive as barreiras de gênero. Cito, a título de exemplo, Catarina Delfina dos Santos, a quem fiz menção logo no início desta tese, como uma liderança feminina que atuou na formação da TI Piaçaguera e como uma das primeiras mulheres do estado de São Paulo a assumir a posição de cacique em sua aldeia. Catarina contou-me que os homens lhe diziam que ela deveria lavar louças, ao invés de meter-se em assuntos de política. Orgulhosa, ela disse que nunca abaixou a cabeça, e que sentia mais vontade de *lutar*, quando ouvia determinadas acusações. Recentemente, encontrei Catarina em um evento e ela comentou sobre uma discussão com seu ex-marido em função do comportamento de um de seus filhos. Catarina disse que seu filho estava começando a se envolver em ações do movimento indígena e relata: *Ele foi lá pra Curitiba quando deu aquela briga, aí o pai dele veio falar para alertar ele, para tomar cuidado que essas coisas eram perigosas e eu falei que se ele tivesse puxado para mim, ele iria até o fim!*

A fala dura, combatente e ostensiva também integra os discursos das lideranças femininas tupi guarani, não só de Catarina, mas de muitas outras que conheci. A propósito, há muitas lideranças femininas tupi guarani no litoral paulista. Além de Catarina, que foi cacique na ocasião da ocupação da TI Piaçaguera, Lilian, igualmente já ocupou a posição de cacique da mesma TI, Aparecida Nambi é a cacique da aldeia em Miracatu e Márcia é cacique na aldeia de Itaoca. Mesmo quando não estão ocupando funções como as de cacique de aldeias, as mulheres tupi guarani assumem numerosos posicionamentos de lideranças e operam com essa “performance tupi guarani” em variadas ocasiões. Dora, Idati, Itamirim, Fabiana, Gloria (já falecida), Juraci, dentre outras, são alguns dos nomes que compõem um conjunto tupi guarani de lideranças femininas.¹⁰³ Se recordarmos sobre a descrição feita por Awá, ainda no início desta tese, a respeito dos grupos que migraram em direção ao litoral paulista, veremos que todos foram referidos a partir das mulheres que os presidiam.

¹⁰³ Penso que esse assunto sobre a notável presença das mulheres tupi guarani em cargos de liderança, constitui-se como uma importante temática de análise que merece ser melhor discutida e aprofundada em pesquisas futuras. A tese de Camila Mainardi (2015) traz informações sobre algumas das mulheres tupi guarani da TI Piaçaguera aqui citadas. Lígia Rodrigues de Almeida (2016) em seu trabalho na Ywy Pyhaú (Barão de Antonina) aponta para o essencial papel e atuação de D. Juraci, como liderança política e espiritual da aldeia.

Foi assim, na época tinham quatro grupos que vieram pra São Paulo: tinha a turma da mãe do Pitotó, a turma da mãe do Poioió, o grupo da mamãe, que era os Tupi e o da dona Joaninha que é Kaiowá. Os que não gostaram do litoral, voltaram e pararam lá em Bauru, com o tio Leocádio. Os Kaiowá ficaram espalhados em Peruíbe, então aqui no litoral e Araribá é tudo parente.

Cherobim (1981) enfatiza essa expressiva participação das mulheres em reuniões e decisões, ainda na década de 80, quando realizou sua pesquisa em aldeias no litoral paulista. O autor relata que se sentiu surpreso diante da não precedência dos homens em relação às mulheres, ao que escreve: “Discutiam em pé de igualdade” (CHEROBIM, 1981, p.133).

Assim, cada liderança, seja homem ou mulher, imputa o seu modo tupi guarani, de operar relações. O de Toninho, conforme venho afirmando, é por meio de suas *brongas* e *omongeta*. É fato que a aquiescência com suas palavras não é absoluta em sua aldeia. A audiência, ocasionalmente, diverge do seu modo singular de proceder como liderança. As *brongas* não são motivos de felicidade, mas há uma alegria em potência nelas, como vimos. Se, por vezes, Awá renuncia das *brongas* e sinaliza para os *omongeta*, é comum ouvir comentários tais como: *Quem vê ele falando assim, acha que ele é um santo*. Expuseram-me incontáveis ocorrências nesse sentido, sempre em sigilo. Declarações sobre possíveis mudanças no comportamento da liderança, de um perfil mais agressivo para um mais brando, correspondente a minha presença na aldeia.

Todas essas declarações e muitas outras que me foram confidenciais durante a pesquisa, me conduzem a pensar que, versar sobre a trajetória de vida de uma pessoa é olhar para a sua vida em sua totalidade, observando seus “erros” e “acertos”, suas “vitórias” e suas “derrotas”, seus bons e maus encontros. No entanto, tenho convicção de que, ao escrever algo análogo a uma etnobiografia ou, ao acompanhar e escrever sobre as histórias de vida, trajetórias e o cotidiano de uma liderança indígena, como é o caso de Awá, a argumentação em torno dos princípios deve ser deslocada para outro plano, que não o da moralidade. Ademais, indubitavelmente, há questões antropológicas mais interessantes a serem debatidas (CALAVIA SAEZ, 2006).

Por outro lado, ao afirmar sobre a possibilidade em analisar a vida de tal liderança em sua totalidade, presumo que seja necessário refletir sobre essa ideia de totalidade que, suponho, não seja da ordem do dado. Quando me refiro à totalidade da vida de Awá, não quero dizer uma soma de todas as suas ações e relações. A totalidade para esse caso, pode ser cada evento, cada

palavra, cada encontro. Uma totalidade vista por uma perspectiva escalar. Pode, ainda, ser transformação constante. Ou, como explica Wagner (2011) para o caso do “great man”, há uma abrangência de uma totalidade que é menos estatística e mais conceitual.¹⁰⁴

O melhor, então, seria dizer fractalidades, “pedaços que são recortados do tecido da experiência [...] não importa quão finos sejam os cortes”. Nas palavras do autor:

[...] a concepção fractal de um great man começa com a premissa de que a pessoa é uma totalidade, e qualquer acréscimo a ela não é mais do que uma realização parcial [...] O great man, sem especificidade de gênero, torna-se grande por uma instanciamento ou configuração particular de uma totalidade conceitual; é possível haver tipos de great men assim como é possível haver variações de um mito (WAGNER, 2011, p.11).

Retornando aos enunciados de Awá, como gêneros discursivos de uma especificidade performática tupi guarani, eles não abrangem, de modo algum, uma totalidade estatística. Há um jogo que se efetiva por um nexos relacional entre o discurso que a liderança forma e o discurso que dá a forma à liderança. Assim, as falas de Awá o produzem e são produzidas por ele. São fundo e forma de uma socialidade. Ou, ainda, “modulação singular de um fundo infinito de multiplicidade”. (MACEDO; SZTUTMAN, 2014).

Os discursos de Awá definem o modo pelo qual ele opera enquanto liderança, mas também demarcam o modo pelo qual a sua liderança é operada nele. Os conteúdos de seus discursos são marcados por certa plasticidade. Ora *brincas*, ora *omongeta*. Ora políticos, ora poéticos. Por vezes, tudo isso em conjunto.

Proposições políticas são ativadas o tempo todo em ações de *organização* e *luta*. Premissas poéticas fomentam a construção de narrativas sobre si e sobre os outros e para outros, em favor da política. A potência poética-política pode ser vista como componente constitutivo das falas de Toninho e, como um esforço de construção desse texto etnográfico. As solicitações para que eu fotografasse, registrasse e escrevesse os momentos do cotidiano e extra cotidianos da Ywyty Guaçu, funcionavam como um apelo contínuo para *guardar* tais histórias. *Eu quero que os mais novos saibam como foi difícil chegar até a essa aldeia, como foi a nossa história, como era nos tempos do Bananal*, rogava Toninho. Suas manifestações de preocupação quando dizia não saber bem quem eles eram (no tocante às classificações étnicas) ou o que eu pensaria

¹⁰⁴ “Pois a questão dos great men e big men é, em última análise, uma questão de maximização. O big man como produto da inflação etnográfica é o resultado da maximização estatística e sociológica, um aparente congregador e dispersor de pessoas” (WAGNER, 2011, p.11).

e revelaria aos outros sobre isso. *Como ela vai escrever a nossa história desse jeito se nem nós não sabemos? Quem nós somos?* E prosseguiu revelando seu desconforto: *Está vendo, você anda com índio que nem sabe quem que ele é. Você vem na aldeia do cacique, o cacique não nem sabe quem que ele é, se é Apapokuva, se é Tupi...*

O que Awá demandava como resultado de nosso encontro, o nosso “pacto etnográfico” (ALBERT, 1997; 2015), era que eu escrevesse aos não índios sobre a história de seu *povo tupi guarani* que, como lamentava, tratava-se de uma história tangenciada pelo esquecimento e pela invisibilidade. *Quando iam fazer visita lá em Itaoca, davam um oizinho pros Tupi e já subiam lá pra falar com Guarani [...] Eu acho que a gente é discriminado.* Contar a sua história, como forma de narrar também a história do seu povo, como ele se refere, deu-se por uma certa liberdade poética de minha parte, cuja opção teve como intuito conseguir expressar-me etnográfica e textualmente. É dessa forma que espero conseguir escrever, cartografar ou *guardar*, como prefere Awá, um pouco da história desses Tupi Guarani, das políticas e das poéticas que envolvem seus encontros. É sobre essas histórias e esses encontros que falarei no próximo capítulo.

5 ENUNCIADOS QUE FAZEM DIFERENÇAS

*O rio que fazia uma volta atrás da nossa casa era
a imagem de um vidro mole...*

Passou um homem e disse:

Essa volta que o rio faz... se chama enseada...

*Não era mais a imagem de uma cobra de vidro
que fazia uma volta atrás da casa.*

Era uma enseada.

Acho que o nome empobreceu a imagem.

(Manoel de Barros)

5.1 A aldeia do Bananal: lugar de união e não de unidade

Diz-se que, quando anoitece no Bananal, ouvem-se muitos barulhos e ruídos, pois lá moraram muitos indígenas. *Lá morreu muito índio, lá eles sofreram muito.* O Bananal é um lugar central na memória das famílias tupi guarani que, em sua grande maioria, nasceu e foi criada nessa aldeia. Uma espécie de aldeia mãe, um ponto de inflexão na história e trajetória dos Tupi que hoje vivem no litoral e no interior paulista.¹⁰⁵

Ao longo deste texto, por muitas vezes, mencionei a aldeia do Bananal por ser considerado um local de origem para as famílias tupi entre as quais realizei minhas pesquisas (desde a graduação, com as famílias de Piaçaguera, até o doutorado, com as famílias de Renascer). Ao conversar com os mais velhos, as lembranças dos tempos vividos no Bananal são permanentemente acionadas. Assim como um chefe pode ser “esteio de gente” como escreveu Guerreiro (2011) para o caso kalapalo no alto Xingu, uma aldeia também pode ser esteio, isto é, suporte, apoio ou arrimo para outras aldeias. Uma “aldeia esteio”, de acordo com a definição do autor, “[...] tem a capacidade de exercer uma força centrípeta sobre as aldeias que se originaram a partir dela, que não permite que todo processo de fissão seja um processo de criação de novas identidades coletivas”. (GUERREIRO, 2011, p.120). As aldeias esteios dão suporte às outras que cindiram dela e, do mesmo modo que os chefes na sua relação com seus

¹⁰⁵ A discussão deste último capítulo foi iniciada em trabalhos anteriores e será aqui retomada e desenvolvida com base nesses trabalhos (DANAGA, 2012a; 2012b; 2016).

coletivos, promovem relações de parentamento. “Os *iho* [esteio] - sejam homens de carne e osso ou aldeias inteiras - oferecem as condições para a identificação e o parentamento, tanto de um ponto de vista local quanto regional. ” (GUERREIRO, 2011, p.120). O Bananal, como veremos, é uma versão, guardadas as devidas particularidades, do que seria uma aldeia esteio, posto que a centralidade dessa aldeia não é ritual, como Guerreiro (2011) apresenta a “aldeia *iho*” ou “aldeia esteio” para os Kalapalo, mas uma centralidade cujo foco instaura-se num outro tempo e espaço, na memória das famílias tupi que lá viveram e cresceram, até difundirem-se por novas aldeias. *Aquilo é um patrimônio de todos nós*, afirma Awá sobre a aldeia do Bananal. Nas palavras de sua irmã Teresa (que reside na aldeia do Itaoca): *O Bananal era nossa aldeia verdadeira mesmo, onde nós nascemos. Lá era muito bonito.*

Nesse ponto do texto pretendo pôr em relação um contexto de vida operante nas falas e nos discursos de Toninho Awá e dos Tupi com quem pude dialogar, que é a vida que tinham no Bananal, com a conformação atual das famílias tupi nas aldeias. Não se trata de contextualizar no sentido de inserir em um panorama mais amplo que permite e determina a interpretação, mas de pôr em relação algo que os Tupi enunciam o tempo todo, algo que está constantemente sendo feito e atualizado por eles: as lembranças do Bananal e suas relações com os *parentes*, os Guarani Mbya e os não indígenas. Em suma, o movimento dos Tupi Guarani em suas relações de aproximações e distanciamentos.

A extinção dos antigos aldeamentos existentes na costa litorânea brasileira, como uma política estatal que visava fazer dos indígenas mão de obra e buscava indiscriminá-los do restante da população, com a finalidade de esgotar suas possibilidades de existências indígenas, previa também a liberação desses territórios para os não indígenas. Nesse projeto político de aniquilamento das aldeias e incorporação dos indígenas, missionados pelos jesuítas desde o início da colonização, à massa da população civil, deu-se o fim do antigo aldeamento de São João Batista de Peruíbe. Apesar da extinção de suas aldeias, os indígenas permaneceram habitando a região, apesar do controverso cenário que insistia em obliterar suas especificidades culturais como forma de garantir e justificar a apropriação de suas terras para a exploração agrícola e pecuária. Tempos depois, tendo falhado nesse intento de uma completa assimilação entre indígenas e os não-indígenas, foi necessário reinstalar os indígenas que se encontravam dispersos pela região de Peruíbe. Assim, em 1927, foi criada a Reserva Indígena de Peruíbe, que passou a ser conhecida como aldeia do Bananal (LADEIRA, 1984).¹⁰⁶

¹⁰⁶ Não pretendo fazer uma revisão dos documentos históricos que revelam sobre esse longo período que culmina na criação de reservas e no surgimento do SPI. No entanto, eles podem ser importantes para uma maior

Egon Schaden (1954) escreveu sobre a aldeia do Bananal e identificou que sua população era composta por indígenas pertencentes ao que o autor chamou de um subgrupo Guarani - os Nhandeva, que provavelmente, migraram da região sul do país, na fronteira do Mato Grosso do Sul e Paraguai, em direção ao litoral paulista. Em meados dos anos 80, viviam no Bananal os Tupi Guarani que, como já citado, eram chamados de Nhandeva, alguns Guarani Mbya e também não índios. Apesar da presença dos Mbya, o local era tido como um aldeamento Tupi Guarani, pois estes últimos ocupavam em maior número o aldeamento e detinham os cargos de liderança, principalmente os membros da família Samuel, a família da mãe de Awá. Os Guarani Mbya eram considerados como “hóspedes”, posto que geralmente não ficavam residindo por muito tempo na aldeia (CHEROBIM, 1981).

Deste modo viviam os Tupi no Bananal, unidos, como costumam dizer, o que não implica na inexistência de relações conflituosas que aconteciam entre os próprios Tupi, com os Mbya, os não índios e, principalmente, com posseiros da região. Awá relata que com a morte dos mais velhos, dos *rezadores* e das grandes lideranças, intensificaram-se as brigas e os conflitos internos. Um desses conflitos foi o responsável pela dissolução da aldeia e a formação das aldeias tupi que existem espalhadas pelo litoral paulista. Toninho, conforme já mencionado, deixou a aldeia do Bananal pouco tempo antes desse grande conflito, em virtude das críticas por seu casamento com Nifa, que é *jurua*, e para acompanhar sua mãe em suas *andanças*. Mesmo assim, ele defende que o fato dispersou os Tupi e que isso impediu a criação de uma unidade maior do grupo, o que, para ele, é um fator problemático. Ele diz: *Enquanto não formar o grupo tupi guarani, nunca.... Desde o tempo da minha mãe, porque está tudo espalhado*. Awá diz isso porque considera que os Tupi perderam força nesse movimento de dispersão, que a *luta* seria mais fácil se fosse uma grande aldeia formada só pelos Tupi. *Se a turma fosse unida, ao invés de ficar nesses gatos pingados*. Essa ideia de criação do que ele chama de um grande *grupo Tupi* foi mencionada diversas vezes por Awá. A busca por essa unidade não é somente uma tentativa de reunião dos Tupi no sentido espacial, isto é, um território ou uma aldeia comum, pois Awá entende as impossibilidades desse intento e, igualmente, compreende a territorialidade tupi como um movimento espaço-temporal que já carrega algo dessa unidade. O que Awá parece destacar com essa ideia é um tipo de unidade que ele chama de *cultural* que,

compreensão a respeito das aldeias no estado de São Paulo. Vladimir Bertapeli (2015), em sua dissertação de mestrado, faz uma análise investigativa de uma série de documentos e fontes históricas e antropológicas, que tratam dos antigos aldeamentos de São João Batista de Peruíbe, Itariri e os arredores do litoral paulista e Vale do Ribeira, com a finalidade de traçar uma relação com os atuais moradores da aldeia Tabaçu Rekó Ypy, localizada na TI Piaçaguera.

como veremos adiante, os Mbya parecem ter. Uma singularidade de grupo que seja específica, como por exemplo, em ter referências comuns de lideranças políticas e espirituais, práticas culturais similares, entre outros. A forma encontrada por ele para potencializar essa investida é viajando pelas aldeias tupi, fazendo ligações que permitam um engajamento maior entre os Tupi, promovendo reuniões e projetos que visam a criação e a atuação desses Tupi como uma unidade, principalmente nos agenciamentos em torno das *lutas* com não indígenas. A ideia do que seria essa unidade proposta por Toninho perpassa questões que vão desde a língua falada e escrita até a escolha de representantes e lideranças políticas e espirituais (*pajés*). Importante ressaltar que a ideia de unidade proposta por Awá parece estar mais ligada a uma noção de união, um conjunto harmônico que abarca diversos elementos, inclusive as diferenças, do que a uma ideia do um como algo indivisível. “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” (CLASTRES, 2003, pp. 187-188).

Voltemos ao conflito ocorrido na aldeia Bananal que levou os Tupi a *espalharem-se* pelo litoral formando novas aldeias. O motivo para o conflito, segundo o que informam alguns Tupi Guarani sobre o caso, foram os desentendimentos que começaram a ocorrer entre eles próprios, envolvendo questões políticas e religiosas. Essas discórdias dentro de aldeias e a consequente cisão dos grupos que as compõem não é algo incomum dentro das etnografias que tratam dos povos indígenas, mas nesse caso ela foi peça chave para compreender um pouco das origens dos Tupi Guarani que encontram-se difundidos pelo interior e litoral paulista, reconhecendo-se enquanto *parentes*. A seguir, destaco alguns depoimentos acerca do conflito:

Foi até por que uns queria igreja de crente [...]. É negócio de missionário lá dentro, aí foi por isso que eles brigaram, e aí dessa época para cá, a maioria foi tudo pra Piaçaguera, e o Davi foi lá para o Paraíso, aldeia do Paraíso. Aquela vez eles brigaram feio, Nossa Senhora, foi uma briga muito feia que tiveram. Eles mesmos se confrontaram entre eles, né? Foi briga muito feia (Nifa, Ywyty Guaçu, 2010).

O Bananal? Era bonito lá, meu marido plantava bastante banana. Ele trabalhou bastante lá. Depois que o cacique, no tempo que eu estava lá eu já era evangélica, né? Por que eu sou evangélica, aí foi abrir uma igreja lá e o cacique não gostou, mas o cacique nem tanto, os filhos [...] não gostavam de crente sabe? E lá ia bastante crente, vivia pastor lá, de culto, né? “Deus é amor”. Aí fizemos uma casinha lá, levantaram aí a igrejazinha, bem grandão, aí eles não gostaram [...] deixou o pai dele viajar, numa reunião, aí nessa leva aproveitaram e

puseram fogo na igreja, queimaram, saiu na televisão, você não soube não? [...]. Aí todo mundo saiu, ficaram só eles (Joaninha, Piaçaguera, 2008).

Aquilo era vida, tinha muita caça, quando queria madura uma banana, o que mamãe fazia? Ela cavava e fazia aquele buracão, enchia de folha, colocava as bananas lá, aí tampava com barro, bem tampado e assim mesmo aquele porco do mato, achava e comia tudo [...]. Com tanta caça que tinha ali, antigamente era muito bom. Não tinha estrada, não tinha luz, não tinha nada, a gente saía uma vez por semana, quando dava. Era 3 horas da manhã pegava o trenzinho que passava lá, aí onde é Piaçaguera hoje para a gente ir pra São Vicente. Era isso aí nossa vida. [...]. Depois que morreu as lideranças começou a briga por território, um queria ser pastor, o outro queria ser dono da área. Aí primeiro saiu o grupo do tio Bento, depois o da mamãe e depois o Pitotó e o Davi. O João Gomes derrubou a igreja, Pitotó foi lá pra Piaçaguera e Davi para o Paraíso. O João Gomes era muito bravo, queria a aldeia só para ele, hoje tá lá, só a família dele. Se não tivesse acontecido isso, hoje a gente teria uma terra grande, mas eu não me arrependo, quero deixar aqui para os curumins, mas eu sinto falta [...]. Eu acho que a gente seria feliz, todos os Tupi juntos. Era muito bom, levava vida de nhandeva mesmo (Antonio Awá, Ywyty Guaçu, 2010).

Considerando o conflito também sob o ponto de vista de uma crise política de liderança, alguns apontam que a saída do Bananal rumo à formação das novas aldeias teve como motivo desavenças provocadas pela sucessão ao posto de cacique. Se há o surgimento de uma nova liderança dentro do grupo, é possível que também haja disseminação desse grupo (PISSOLATO, 2007).¹⁰⁷

Na nossa etnia mesmo, antigamente era de pai para filho, né? Se o cacique morresse quem tomava posse era o filho mais velho, só que começou a ter problema também, o pessoal começou a reclamar muito e aí então começaram a fazer eleição, que nem o branco lá fora [...] só que o João Gomes já não aceitava, falava que ele é que era o cacique de lá, da 4ª geração que não sei o que. Eles e os filhos que mandavam tudo lá andavam armados, assustavam a comunidade, tomaram conta do posto da FUNAI, aí a comunidade se revoltou tirou ele de cacique e colocou o Davi (Pitotó, Piaçaguera, 2008).

¹⁰⁷ Ver Anexo I (Entrevista Publicada na Tribuna Digital em 30 de junho de 2000 com o cacique João Gomes falando sobre o assunto).

Então, de acordo com o que narram, naquela ocasião, a então liderança do Bananal mantinha relações com igrejas protestantes e permitia o acesso de algumas delas dentro do antigo aldeamento. Aqueles que eram contrários a esse tipo de conduta e a ação de igrejas evangélicas dentro das aldeias, não a aprovaram. Para alguns, este teria sido o motor da cisão do grupo e dos desacordos internos no Bananal. A igreja evangélica chamada “Deus é Amor”, implantada pelo cacique na aldeia, afirmam, incomodava muito o antigo cacique que dizia que a igreja era responsável por promover a agitação e desordem local, já que seus cultos eram muito barulhentos e perturbavam a paz do lugar. Outros alegam, ainda, que a saída de alguns para novas aldeias teve como motivo as desavenças provocadas pela sucessão ao posto de cacique. As divergências sobre quem assumiria esse posto geraram uma briga e a expulsão de pessoas do local. O antigo cacique, conforme relatos, era dono de uma postura considerada por muitos como bastante autoritária, pretexto que levou alguns a repudiarem que ele reassumisse o cargo de liderança. A partir de tais contendas ocorridas na aldeia Bananal as famílias tupi guarani começaram a deixar a área. Apesar da saída de boa parte das pessoas que compunham a aldeia do Bananal, restando apenas a família do falecido cacique, os Tupi Guarani se referem com alegria aos tempos vividos no antigo aldeamento que, segundo eles, era um bom lugar para se viver, por que viviam *todos reunidos em uma mesma grande família*. Para muitos dos Tupi Guarani, não tivesse ocorrido esses conflitos e eles estariam vivendo todos juntos, *fortalecidos e unidos*. Para Awá, *se não fosse esse negócio de crente, a gente estava tudo junto, todo mundo junto lá.... Não tem nada que vir aqui e ficar querendo trazer as coisas. Deus é tudo igual, eu já tenho a minha cultura, para que eu vou querer a sua?*

É comum a ocorrência de indígenas que se tornam adeptos de religiões pentecostais, protestantes, cristãs ou católicas e que depois deixam de sê-los. Há grande labilidade nesse sentido, um intenso tornar-se e destornar-se, um trânsito pelas religiões caracterizado pelo movimento. Tornar-se evangélico ou católico é parte das frequentes alterações e transformações do universo ameríndio e da impossibilidade de qualquer estabilização nas relações com a alteridade. Se há uma constância ameríndia, ela está na inconstância, na abertura para o outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Cerca de vinte anos antes do conflito do Bananal, ainda na década de 80 do século XX, segundo informações contidas no trabalho de Mauro Cherobim (1981), realizado entre os Guarani e os Tupi do litoral de São Paulo, o cacique João Gomes tinha ligação com o cristianismo e, por isso, tinha maior prestígio na relação com o então chefe de posto da aldeia

do Bananal que, inclusive, o convidou para assumir a chefia da aldeia, ser o “capitão”, como diziam, mas parece que ele não aceitou a oferta. A liderança de Bento Samuel já estava sendo questionada devido ao seu envolvimento com bebidas alcoólicas. Uma saída encontrada por Bento Samuel para retomar a confiança dos Tupi e manter-se liderança no aldeamento foi tornar-se *crente*, pois isso o afastava da bebida e melhorava sua imagem no grupo. De acordo com Cherobim (1981), o cacique ligou-se logo a três igrejas evangélicas diferentes, permitindo que todas realizassem cultos em sua casa, o que certa vez, gerou confusão, já que o cacique se confundiu e marcou com todas no mesmo dia. Mesmo fazendo parte das igrejas evangélicas, Bento frequentava a *opy guaçu*. “O chefe do posto certa vez, criticava Bento dizendo que além das três religiões protestantes, têm uma quarta, que é a índia. ‘No duro ele é índio mesmo’, como um reconhecimento dessa ambiguidade.” (CHEROBIM, 1981, p123). Esclareço que essa informação nunca me foi contada pelos Tupi Guarani com os quais conversei. O foco era sempre em torno do grande conflito que aconteceu no ano 2000, envolvendo Davi e João Gomes (hoje falecido). Da mesma forma, na ocasião do confronto, Bento já havia falecido.

Conforme mencionado, Toninho já não estava mais residindo na aldeia quando ocorreu a briga, porém ele relata a sua participação no conflito na preocupação que teve com a imagem que isso geraria dos indígenas nas mídias locais. Assim, ele conta que interferiu no caso dizendo sobre a importância em trocar as armas dos *jurua* por arcos e flechas. A seguir reproduzo seu depoimento que foi narrado em 2010, mas repetido quase que integralmente em 2014, no qual ele explica o ensejo de sua atuação no acontecimento.

Então, aquela vez que separaram que vieram ali pra Piaçaguera era o Pitotó e o Davi. Davi que tinha igreja lá, você sabe como que é o crente? Ele chega aqui, quem for crente recebe comida, se não for não recebe nada, aí começou aquela briga, João Gomes, Pitotó e o Davi, o cacique lá do Paraíso. [...]. Ah não, nunca tivemos isso, isso aí que acabou com a gente, isso aí que fez a gente se separar, aí acho que ele se encorajou e fez isso aí. Daí o pessoal saíram, primeiro ficou na divisa, ali para cá do trevo, aí foram pra lá [referindo-se a Piaçaguera]. Aí me ligaram, e fui lá. Tem até no jornal. Cheguei lá, Pitotó e Catarina tudo acampado lá, tinha acabado de chegar aí ele pegou, comprou placa. Aí eu falei, vou lá no João, foi eu e um guaranizinho Pedrinho que morava com a gente, aí. Ele deixou vela acesa e foi levar palmito cedinho, pegou o primeiro ônibus, pegou fogo na oca, aí ele estava comigo, ele era meu xondaro. Aí minha irmã começo: não vai lá não que o João vai matar você Toninho.... Aí eu falei, não, vou lá ver o que aconteceu, aí peguei o carro, peguei Pedrinho e fomo lá...Tava

lá o filho dele, o Guaraci, o Bira... Não era flecha não, era com arma pesada mesmo, esperando o pessoal do Piaçaguera. E aí eu falei, João, o que foi que aconteceu? Aí sentamos assim, aí conversamos. Ele falava meio pelo nariz, daquele jeito assim que ele falava [...] tem que mudar as coisas, né? Eu falei para ele, a molecada aí com arma, não tem arco e flecha aí? Os caras da imprensa tá vindo aí atrás, aí ele pegou rapidinho, mas eu falei brincando, nem sabia. Daqui a pouco chegou os caras para fazer perícia e aí chegou a televisão lá do litoral, a tribuna e o jornal, já pensou pegar a molecada com arma? Aí pegaram tudo arco e flecha, se pintaram, firmeza, aí foi a hora que nós saímos no jornal. Eu achei que nem, eu achei que foi uma coisa legal que o João fez, por que se quer cada um ter a sua religião, não dentro da aldeia, para criar essas brigas, agora se é um negócio bem controlado, chegar, dividir certinho, pega faz igreja e fica enganando e chega de final de semana enche o nariz de cachaça e durante a semana fica ali. Então, e não divide as coisas certa, o João estava certo, aí pegou e aí que a turma se separou, foi lá pra Piaçaguera, mas foi feio o negócio lá, aí o Davizinho pego a turma dele e foi lá para o Paraíso, a Catarina pego o pessoal dela e ficou ali e deixaram o João nervoso. Aí começo ataca doença nele e morreu. [...]. Porque a igreja crente, lá em Peruíbe mesmo, quando era só casa de reza, era bom, depois que foi a religião para dentro da aldeia acabou tudo, aí já foi envolvendo, branco, já foi entrando muitas pessoas, aí os mais velhos foi morrendo e fico aquilo ali, se não hoje nós ia tá todo mundo lá unido, aquele grupo grande, aí a população cresce e fortalece mais a gente, entendeu? Então isso seria importante, não precisava a gente estar se separando, mas aconteceu, agora não tem mais como, agora cada um está lá, outro está lá...

Os conflitos são recorrentes entre os ameríndios, são responsáveis (porém não os únicos) por deslocamentos, rupturas, formação e reorganização de novas aldeias, restabelecimento de laços, entre outros. Eles são, portanto, parte do movimento e da socialidade dos tupi guarani. Fontes de bons e maus encontros e de desencontros.¹⁰⁸

Da perspectiva de Pierre Clastres (2003), um motor de conflitos pode ser o surgimento de figuras que se tornam grandes chefes em seus coletivos. Ao discorrer sobre os movimentos migratórios dos Tupi-Guarani, o autor os definiu como decorrências do aparecimento dos grandes chefes e a ameaça de acúmulo de poder que isso representava. O abandono do chefe era o modo de destituir o seu poder, de negar a presença de uma instância política forte que, no

¹⁰⁸ Para essa noção de conflito como motor de uma socialidade tupi guarani, consultar o trabalho de Mainardi (2015) realizado entre os tupi da TI Piaçaguera.

limite, rompia com as regras da organização social vigente do parentesco e das alianças. Os movimentos migratórios em busca da *Terra sem Males*, lidos por P. Clastres pela ótica de um movimento religioso, que o autor chamou de profetismo, foram também analisados por Hélène Clastres (1978), que acentuou uma perspectiva religiosa sobre esses movimentos. A autora corrobora com a ideia da existência de uma natureza não reativa ao contato com os colonizadores na cosmologia e nas crenças dos Tupi-Guarani e ressalta que os movimentos migratórios ratificavam a religiosidade do grupo e se opunham à formação da instituição estatal que apontava entre os ameríndios. Nesse ponto, H. Clastres (1978) destaca o conflito latente entre o político e o religioso entre os Tupi-Guarani, que culminava no profetismo, como um enfrentamento diante da crise.

Como assinalou Sztutman (2009, p.141), em sua leitura da obra de H.Clastres, o profetismo Tupi não seria uma “fonte de irrupção do poder político, mas sim a vitalidade de uma ‘religião nômade’ que se opõe frequentemente a ele, e que tende a se tornar mais aguda conforme ele ameaça emergir.” O profetismo atuando como um modo de “desterritorialização” e a chefia representando o ponto máximo da “territorialização”. Ao sair em busca da *Terra sem Males* e abandonar um território, o grupo estava abandonando também a chefia política para seguir as grandes lideranças religiosas, os *karai* (profetas). De tal modo, a busca pela *Terra sem Males* revelou uma religião para além de seu caráter transcendente, transformando-se em um aparato de oposição ao Estado, por meio de um projeto imanente: as migrações.

Se a “sociedade primitiva” é “contra o Estado”, isso ocorre também porque ela é “para a guerra”. A guerra é o que garante a fragmentação contínua do espaço social, impedindo a formação de grandes aglomerados populacionais e extensas redes de troca que acabam propiciando movimentos de centralização política. É o que mantém a lógica da multiplicidade, a possibilidade de cada comunidade diferenciar-se das demais, resistindo à sedução da unidade [...] A guerra a que se refere P. Clastres não é o momento da batalha, mas sim, nesses termos, uma disposição à segmentaridade de tipo flexível, à inibição de poderes estáveis (SZTUTMAN, 2009, p.132).

Igualmente, a apreensão diante de uma possível centralização política concebida pelos tais chefes de guerra, conduzia ao surgimento do profetismo e a abdicação da organização social, bem como de suas regras, sempre sob o comando das lideranças religiosas, os profetas. Ao formar um novo agrupamento, o profeta ia, pouco a pouco, transformando-se em uma liderança também política. P. Clastres (2003) viu nessa conversão de uma liderança religiosa em liderança política algo enigmático dentro dos sistemas ameríndios, mas para H. Clastres

(1978) isso indicava uma contradição. Segundo a autora, o profeta deveria ser uma figura que representasse a constante mobilidade e a aversão ao poder centralizado da chefia. No momento no qual o líder político se instaura e forma um novo grupo, ele perde o “seu caráter negador”, pois abandona o dinamismo e a mobilidade da religião nômade, a fim de ser condescendente com um projeto de unidade. (CLASTRES, H. 1978). Para Sztutman, a condescendência com esse projeto de unidade “[...] poderia culminar na emergência de um poder separado, um proto Estado ou Estado”. (SZTUTMAN, 2009, p.14).

Os condutores que impulsionariam a “sociedade contra o Estado”, impossibilitando a estabilidade do poder do chefe e reformulando as relações de afinidade, seriam os *karai*. Ao mesmo tempo em que promovem a negação (através da “desterritorialização”) os profetas, símbolos da mobilidade, também restabelecem a reconstrução das regras sociais. A conversão dos *karai* em lideranças políticas arruinaria o profetismo e guiaria a busca pela transcendência por meio da ascese individual, pela dança, ritual, alimentação, conduta moral, entre outros. O ascetismo seria uma maneira de evadir-se e alcançar a *Terra sem Mal*, de tornarem-se deuses sem passar pela morte.

109

O conflito e a dispersão que ocorreu na aldeia do Bananal podem ser compreendidos por fatores políticos e religiosos: o excesso de autoridade do antigo cacique e o poder do novo cacique, bem como, na sua relação com a igreja evangélica. O ponto era que o antigo cacique queria continuar sendo o chefe da aldeia e centralizar cada vez mais o poder de decisões para si e o novo cacique queria permanecer no poder político e estabelecer uma conduta religiosa específica na aldeia. Para o antigo cacique, permitir a entrada de outra religião na aldeia seria o fim da *religião de Nhanderu* (como se referem à religião tradicional). Segundo relatos, apesar de não ser mais o cacique da comunidade, o antigo cacique ainda tinha um papel de liderança muito forte. O conflito culminou em muitos desentendimentos, até que aqueles que se converteram à religião evangélica, optaram por sair da área, sob pressão do antigo cacique e sua família. O então cacique evangélico fundou uma nova aldeia, onde se tornou liderança, e os demais foram para outras regiões do litoral. Atualmente, na aldeia do Bananal, reside apenas

¹⁰⁹ Macedo também discorre sobre a transversalidade entre os domínios políticos e espirituais, e sobre a convergência entre as posições de lideranças políticas e religiosas em função das diferentes questões que surgiram para essas lideranças a partir dos anos 80 do século XX. O contexto de demarcação de terras no estado de São Paulo culminou em deslocamentos das disposições de mediação com agentes do eixo vertical e do eixo horizontal e em uma pluralidade de modos de articulação com os mundos distintos em um processo que a autora reconhece como um eclipsamento (que por vezes é precário e provisório) da multiplicidade guarani frente a esses novos contextos (MACEDO, 2009, p.120-121).

a família do já falecido antigo cacique. Ao contarem os eventos ocorridos no Bananal, muitos dizem que o aumento de um grupo gera desarmonias, por isso há cisões. Afirmam que, *conforme a comunidade vai crescendo e as desavenças começam a aumentar, a separação é o melhor a fazer*. Mudar-se para outra área ou ainda fundar uma nova aldeia não significa “cortar os laços” com a aldeia da qual se partiu, muito pelo contrário, os exemplos etnográficos mostram que as redes de relações crescem na medida em que novas aldeias se formam. Como se a socialidade entre as famílias tupi guarani, desde os antigos tupi que guerreavam entre si e se dividiam pelo território ao longo da costa litorânea, estivesse invariavelmente ancorada no conflito. No tocante a esse assunto, ressalta um interlocutor Tupi Guarani, em depoimento registrado durante visita na Aldeia do Ribeirão Silveira (São Sebastião) em 2008, na ocasião dos estudos de identificação da TI Piaçaguera:

O Tupinambá é o mesmo Tupi, o Tupiniquim também é o mesmo Tupinambá. Só que na época tinha muito, tinha muitos índios. Então na época, como eles tinham muito, eles dividiam o grupo, então aí eles colocaram de Tupiniquim [...] O Tupiniquim, eles brigavam na época, eles guerreavam na época, mas só que eram os mesmos [...] tinha um atrito entre eles mesmos. Brigavam entre eles. Era assim na época, né? [...]. É, depois que aconteceu tudo, aquelas guerras todinhas, ficou tudo em paz de novo, aí que eles começaram a vir para cá (os Guarani). (Hemenegildo, Rio Silveira, 2008).

Mesmo com toda essa discussão sobre a presença ou não de instituições ligadas aos movimentos protestantes dentro da aldeia do Bananal, relatam que lá havia uma *opy guaçu*, *rezadores* e *pajés fortes*, o que, como já vimos, não representa nenhuma ambiguidade no mundo ameríndio.¹¹⁰ Lembremos, por exemplo, o caso narrado por Awá de quando esteve à beira da morte e a atuação do *rezador forte*, juntamente com o *petyngwá*, o trouxe de volta à vida. Ele

¹¹⁰ Também ouvi relatos da época do Bananal, do envolvimento dos Tupi com religiões de matriz africana. Esses casos, vinham acompanhados de acusações de que ritos eram feitos em trocas de favores sexuais. Acusações de feitiçaria (que costumam chamar de *macumba* ou *trabalhos*) também faziam parte do cotidiano dos Tupi. Um caso sobre o qual discorrem, foi a briga entre dois primos que passaram a *fazer trabalhos um para o outro*, que culminaram na cegueira de um e na loucura do outro. Acusações de feitiçarias também são parte do presente das famílias tupi guarani e estão ligadas às fofocas ou maus encontros dos corpos. Um exemplo recente é o caso de uma moça que, em menos de 15 dias, misteriosamente, perdeu muito peso. Disseram que, investigariam problemas na tireoide, mas que, certamente foi lançado feitiço contra ela. Disseram-me que todo ano a aldeia recebe visita de um grupo ligado a Umbanda, que vai até lá “fazer trabalhos” na cachoeira. Eu estava lá em uma dessas visitas. Awá os recebeu na oca e, em rápidas palavras, disse que se sentissem bem-vindos e a vontade, afinal *os caboclos tinham forte relação com a mata, assim como os índios*. Depois, brincou, sugerindo que eu fosse junto e que me segurassem por uns dias lá, para ver se eu ficava boa de uma vez (se referindo ao meu problema de saúde). Acompanhei o pessoal até a cachoeira, só as crianças conversaram com as “entidades”.

também conta que a conexão com *Nhanderu* (“nosso pai”, divindades ou *pajés*) e *Nahndejara* (“nossos donos”) era mais intensa naquele período. Os *rezadores* detinham de tanta *força* que eram capazes de cantar e, ao fazerem os *mborai*, chamavam as crianças para olharem no interior do *mbaraka* (violão) e lá dentro, aparecia uma mulher cantando. Se a reza fosse muito forte, era comum a ocorrência de raios, relâmpagos e trovões, que ratificavam a potência e a eficácia de um *mborai etc.* Assim como um raio, demonstra sua força pelo brilho da luz que emana através do relâmpago, uma reza também tinha sua potência confirmada pelo aparecimento dos *wera* (raio). *Quando minha avó era viva, até wera dava quando a reza era muito forte.*

E a potência era tamanha, seguia afirmando Awá, que os *pajés* eram atingidos por esses raios e, devido ao vigor e a plenitude de seus corpos, pela ação de *Nhanderu* e por levarem *vida de nhandeva*, nada lhes acontecia. Com entusiasmo Awá conta que, em meio a tempestades de raios e relâmpagos, o *rezador* saía da *opy guaçu* despido de camisa ou qualquer outra proteção e o raio lhe atingia o peito sem, no entanto, queimá-lo. *Relampiava e ele saía sem camisa, caía no peito dele e não queimava, sabe porque? Tinha força. Quem sabe Nhanderu não abençoa e sai um pajé daqui! Jejokó mesmo, ele começou pequeno no mborai até lá em Peruíbe, ele era um bom pajé.*

A *força* que tinham os *rezadores* e *pajés* do Bananal, Awá atribuiu a uma capacidade em manter a *alma limpa*. Ele explica que não seria possível que ele se tornasse um *pajé*, diante de atitudes *erradas* que tomou durante sua vida, pois não teria *força* o suficiente. As atitudes *erradas*, segundo Toninho, *sujam a nossa alma* e, uma vez que isso acontece, a limpeza torna-se uma tarefa muito árdua e quase inalcançável, principalmente para quem almeja ser um *rezador*. Citando Macedo (2013, p. 191) em sua pesquisa entre os Mbya, “[...] a leveza é o oposto do sujo, fazendo com que um corpo não defínhe”. Repassemos aqui, pela noção de Awá a respeito da *sujeira* associada a ideia de contaminação e doenças comentada em capítulo anterior e, talvez por isso, sua insistência na limpeza e *organização* do lugar em que se vive que, como uma extensão ou parte do corpo, deve manter-se limpo. Dado que, no mundo atual há imensa dificuldade em se obter a leveza necessária para que alma e o corpo alcancem a *terra boa* ou adquiram potencialidades xamânicas, principalmente para os Tupi, que se dizem mais conectados aos costumes *jurua* do que os Mbya, têm-se um prolongamento do conceito de limpeza para o ambiente em que se vive. Curioso é o conceito de *sujeira* que os Tupi atribuem aos Mbya, como comentei em outro momento da tese, sobre um costume que tinham os mais velhos do Bananal em se referirem aos Mbya pelo termo *djegwaru*, que me disseram ser algo associado com a ideia de pessoa suja.

Nesse contexto, talvez seja possível levar a ideia de *sujeira*, mencionada anteriormente, um pouco mais adiante nessa relação entre as diferenças concebidas pelos modos de ser tupi e os modos de ser mbya. Para isso, penso que seja necessário realizar uma conexão entre várias noções apontadas em diferentes momentos deste texto, a de *organização*, a de *luta*, a de *sujeira* e a de *mistura*. Todas elas revelam mais sobre o caráter relacional entre os Tupi e os Mbya.

Se tomarmos a ideia de *sujeira* pela perspectiva mbya, ela parece se assemelhar mais a outras questões. O esforço mbya em afirmar a negatividade dos casamentos com os não indígenas, pode ser o modo encontrado para permanecer *limpo* e, portanto, *forte*. Talvez, para os Mbya, a *sujeira* esteja nesse tipo de *mistura*. O casamento com os não indígenas é uma aliança que potencializa um corpo *sujo* e, nesse sentido, menos *organizado* e mais *fraco*. A *luta* dos Guarani Mbya possivelmente seja dessa ordem, isto é, pela manutenção de corpos não *misturados*. De qualquer forma, penso que os modos de fazer políticas, pela *luta*, pela *organização*, tanto para os Tupi quanto para os Mbya são todos eles carregados de potências específicas, acionadas cada qual a sua maneira.

Há vários fatores que *sujam a alma*.¹¹¹ O envolvimento com álcool, a alimentação, a submissão aos desejos da carne, e outros elementos do mundo dos *jurua* que alteram a *vida de nhandeva*, nos costumes e tradições, como por exemplo, os registros fotográficos. Por mais que esses registros sejam demandados e executados com acentuada frequência na Ywyty Guaçu, Awá enfatiza que os entende como prejudiciais e confessa entender que hoje já não é mais possível viver sem eles, embora eles capturem a *alma*. Ele diz, apontando para máquina fotográfica: *Isso aqui leva a alma da gente, hoje que nós deixamos tirar foto, porque isso leva a alma da gente, isso colhe a alma da gente, isso não é bom para nós*. A ganância e o apego material, também despontam como fatores que *sujam a alma* e afastam da *vida de nhandeva* e da capacidade de obter *força*, como mostra Awá: *Agora para você ver, antigamente fazia o gwrapá [arco] não para vender, pro nosso uso. Hoje que é uma ganância. Antigamente vivia da caça e pesca, hoje não temos mais nada. Por isso vamos trabalhar, sem preguiça, vamos se fortalecer, fazer o mborai ete, isso que é legal*.

¹¹¹ Uma alimentação tradicional, a prática dos cantos e das danças, são os fatores que tornam os *corpos leves* e capazes de atingir a Ywy Marãe'y, a *Terra sem Males*. (PISSOLATO 2007, MACEDO 2009, entre outros). Nesse trajeto de busca por essa *terra boa*, viajam não só a *alma*, mas também o *corpo* Tupi-Guarani. Levar uma *vida de nhandeva*, portanto, aproxima das possibilidades de acesso a essa *terra boa*, de tornar o *corpo leve* e a *alma limpa*, de lograr *força* e evitar, com isso, os maus encontros, como as doenças, que podem atingir os *corpos* e as *almas*. Resaltando a diferença contida nessas noções de corpo e alma entre o que entendemos por uma concepção ocidental e dual e o que entendem os ameríndios. Conferir Viveiros de Castro (2002).

Recordo-me aqui, da história do balanço, versada no início dessa tese. Lembrei-me que fui impelida a fotografar um balanço que se movimentava aparentemente sozinho, mas que identificaram como *anhangwe* de *mitangwe*, espírito ou alma de criança. Para esse caso, Awá, que assistia a cena, e nem ninguém fez oposição ao uso da máquina, pelo contrário, demandou de uma amiga tupi o pedido do registro, o que difere dos *mborai* que acontecem no interior da *opy guaçu* ou das fotografias que eu, de modo irresponsável, capturava aleatoriamente no início da pesquisa. Talvez porque, nesse caso, durante aquele momento a alma não fosse parte integrante de um corpo e buscava apenas um lugar para se alegrar.¹¹² Sem perder de vista que, conforme escrevem Macedo e Sztutman (2014) para o caso dos Mbya, “[...] a pessoa constituiu-se como multiplicidade individuada, habitada ou atravessada por muitos”.

Nas etnografias a respeito dos Guarani, sobretudo os Mbya, é comum ver as referências a alma como *nhe'ẽ* ou *nhe'ẽ porã*, a “alma-palavra” (LADEIRA, 2007, Pissolato, 2007, MACEDO, 2009 e outros) contudo nunca ouvi de meus amigos tupi guarani tais designações, no geral eles se referiam a *alma* com a palavra falada no português.

De todo modo, sem me prolongar mais, o que queria tornar evidente nesse ponto do texto é como o Bananal e algumas memórias dos tempos vividos no aldeamento aparecem, nas narrativas, como um lugar onde viviam juntos, entre os *parentes*, embora não sem conflitos, como mostraram outras etnografias que citei. O que apresentei aqui foi uma pequena parcela dessas lembranças e memórias, através de fragmentos de narrativas, as quais eu jamais seria capaz de esgotar. Ainda seguindo os enunciados, proponho para este próximo tópico, um esquadrinhamento do uso da autodenominação tupi guarani, considerando que ele comunica muito sobre os encontros dessas famílias tupi guarani que habitam o litoral paulista. A definição de uma singularidade tupi guarani implica atentar-se a processos de subjetivação alicerçados na categoria de *mistura*. Falar a respeito de uma singularidade tupi guarani é menos um modo de totalização ou de reificação do que uma tentativa de reflexão acerca de uma totalidade sempre em acontecimento. (WAGNER, 2010)

5.2 Diferenças que diferem

¹¹² Relembrando que quando questionado por mim sobre a possibilidade de ser uma criança morta, com saudades do mundo dos vivos, brincando no balanço, Awá respondeu que os mortos não sentem saudades e afirmou que se tratava apenas de uma criança brincando, sem mencionar o termo morta. Para o caso da festa onde afirmei anteriormente, que os mortos estiveram presente, Awá fala que poderiam ser os *espíritos*, os *antigos*, ou *aqueles que moravam aqui antigamente*.

A questão sobre o uso da categoria tupi guarani surgiu ainda no contexto de meu primeiro campo, feito durante a graduação na TI Piaçaguera. Logo de início percebia-se que essa era uma problemática evidenciada pelas famílias tupi guarani com notável frequência. Entende-se que qualquer tentativa de reificação de categorias e termos classificatórios culmina em imprecisão, sendo esses controversos como são, eles podem essencializar fronteiras étnicas e a configuração de grupos, obliterando a constante atualização das dinâmicas relacionais e das alianças que estão em jogo e que agem nesses processos. Na medida em que o uso do nome tupi guarani é uma questão para os tupi entre os quais realizei pesquisa, trago o tema para o debate, sem perder de vista que os povos das américas operam com as diferenças e não com identidades. Há um compartilhamento no uso da categoria tupi guarani entre as famílias que encontrei ao longo da pesquisa, em detrimento da atribuição da categoria Nhandeva. Tal autodesignação é fundada na *mistura* (casamentos, alianças, relações, trocas) entre povos diferentes: os Tupi, os Guarani e os não índios.¹¹³ Voltarei nesse ponto em breve.

No início deste capítulo a respeito da formação da aldeia do Bananal, mencionei sobre a extinção dos antigos aldeamentos e a investida política do Estado para integração entre os indígenas e a sociedade civil, entretanto, ao mesmo tempo em que tais aldeamentos estavam em vias de desintegração e esperava-se a diluição da população indígena com o restante da população local, chegavam ao litoral paulista indígenas vindos da região sul. Tratava-se dos Guarani, que migraram em direção à serra do mar. Alguns desses movimentos migratórios empreendidos pelos Guarani foram registrados por Curt Nimuendaju (1987), já durante o século XX. O autor constatou a existência de três grupos, os quais ele chamava de “hordas”, que teriam deixado a região do Mato Grosso Sul e do Paraguai, para alcançar o que denominavam a *terra sem males*. Os grupos que Nimuendaju identificou eram os Tanyguá (1820), os Oguaiuíva (1830) e os Apapokúva (1870).¹¹⁴

¹¹³ Para ampliar a discussão sobre mistura, consultar: Sztutman, (2000), Gallois (2005; 2007), Lasmar (2005), Gow (1991, 2003, 2006), Kelly (2005), Vilaça (1999), Nunes (2012). Para pensar a mistura entre os Guarani, ver: Macedo (2009), Mainardi (2010; 2015), Almeida (2011; 2016) e Danaga (2012; 2016).

¹¹⁴ Entre parênteses estão as possíveis décadas em que esses grupos iniciaram suas migrações de acordo com o autor. Durante essas migrações houve uma grande depopulação dos Guarani. Hélène Clastres (1978) escreveu: “Os Tañyguá foram os primeiros a iniciar a marcha para o leste (por volta de 1820). Começaram subindo lentamente a margem direita do rio Paraná, atravessando o território dos apapocuvus e depois o dos oguaiúvas [...] Algum tempo depois da passagem dos tanhiguás, também os oguaiúvas abandonaram seu território, em pequenos grupos sucessivos, seguindo as pegadas de seus predecessores [...] Em 1870, muito tempo depois dos outros, os apapocuvus também se empenharam na grande migração para o oriente” (CLASTRES, 1978, p.79-80). A propósito dos “subgrupos”, Nimuendaju (1987) descreve que os Tanyguá foram os primeiros a partirem rumo a leste, até se fixarem em uma gleba de terra que receberam do governo em 1837, localizada entre os rios Peixe e Itariri. Essa terra foi demarcada em 1845. A seguir, os Oguaiuíva também partiram na direção leste, atingindo a região de Itapetininga por volta de 1830. Alguns membros desse grupo seguiram para o oeste do estado de São Paulo e

[...] uma parte dos Oguauíva também conseguira, pelo menos nos anos posteriores, realizar seu plano de chegar ao mar. Por volta de 1860, um grupo vindo do rio Verde alcançou as imediações dos Tañiguá; permanece desde então na costa, vivendo no Bananal, nas cabeceiras do rio Preto perto de Conceição de Itanhaém; alguns, esparsos, vivem também na nova ferrovia perto de Mongaguá, outros com os Tañiguá no Itariry (NIMUENDAJU, 1987, p. 8 -11).

Schaden (1954) também informa sobre essas migrações ao se referir ao aldeamento do Bananal, dizendo que a maioria de seus habitantes são parte do que ele chama de “subgrupo Nhandeva” e que parece tratar-se de uma leva migratória que partiu para o litoral em torno de 1855, oriunda do Iguatemi, na região fronteira entre o Sul de Mato Grosso e o Paraguai. (SCHADEN, 1954, p.6). Em outro momento, o autor fala: Nhandeva [...] é a única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome Apapokuva [...] e também pelos Tanyguá. Proponho por isso, que se reserve o nome Nhandeva para essa subdivisão (SCHADEN, 1954, p. 2-3).

Ladeira e Azanha (1987), baseados em trabalhos anteriores, relatam que os Nhandeva, na primeira década do século XIX, iniciaram um processo migratório em direção ao leste do país, na tentativa de chegar ao litoral paulista. Esse subgrupo guarani era formado por outras parciais: os Tanyguá, os Oguauíva e os Apapokuva.

Em síntese, pois não pretendo reconstruir os argumentos históricos que já abordaram essa questão das migrações Guarani, partindo de registros históricos e das pesquisas e das obras de Nimuendaju (1987), Schaden (1954), Clastres (1978), Ladeira; Azanha (1987), Veiga (2013), Amoroso (2015) entre outros, conclui-se que os chamados Nhandeva, habitantes mais antigos das aldeias Itaporanga, Araribá, Itariri e Bananal são frutos de alianças distintas entre possíveis remanescentes dos três “subgrupos Guarani” citados acima: os Tanyguá, os Oguauíva e os Apapokúva.

passaram a viver nas terras do Barão de Antonina. Posteriormente, eles foram aldeados na missão de São João Batista, nas proximidades do Rio Verde – atual município de Itaporanga. Por volta de 1860 alguns Oguauíva partiram para o litoral sul do estado, onde fundaram o aldeamento do Bananal, em Peruíbe. Com a ajuda do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), eles adquiriram uma porção de terras e lá se fixaram, formando o Posto Indígena de Peruíbe, em 1927. Em relação aos Apapokuva, eles também partiram em sua caminhada para o leste, localizando-se próximos aos Oguauíva, no território do Rio Verde, mas foram levados para as redondezas do município de Bauru, situando-se na região do rio Feio. Foi em 1911, após ataques sofridos pelos índios Kaingang e os avanços das estradas ferroviárias nessa área, que os Apapokuva foram levados para Araribá (aldeia criada pelo SPI, por intervenção de Nimuendaju, com a finalidade de abrigar e proteger os índios). Nimuendaju tentou, ainda, levar os outros Nhandeva que estavam no litoral para a Reserva de Araribá, mas estes recusaram a oferta e permaneceram no litoral. Para Nimuendaju, os habitantes do Itariri seriam os Tanygua, e no Bananal viveriam os descendentes dos Apapokuva e dos Oguauíva.

Em meio à invisibilidade indígena diante do convívio com os não índios e das políticas governamentais, que “inseriram” os indígenas na massa da população, recebendo diversas e distintas alcunhas, todas com a intenção de negação de um indianidade, no intuito de não serem reconhecidos e negando -lhes o direitos, ocorreram as migrações Guarani ao litoral, primeiro as descritas acima, dos chamados Nhandeva e, posteriormente, por volta da década de 40, a dos Guarani Mbya, vindos do sul do Brasil e do Paraguai, com o intuito de alcançar a *Terra Sem Males*.

A partir das primeiras décadas deste século, os núcleos *Nhandeva* do litoral passam a receber o esforço de outros grupos, também Guarani e classificados na literatura etnográfica como *Mbya*. Este grupo, a partir das décadas de 50 e 60, passa a constituir a população dominante no litoral. Distinguem-se dos moradores mais antigos a quem chamam Tupi-Guarani ou Xiripá – dizendo-se Guarani (LADEIRA; AZANHA, 1987, p.15).

Portanto, parece que havia uma população esparsa pelo litoral paulista, que os meus amigos Tupi costumam dizer tratar-se dos antigos Tupi da costa (Tupiniquins e Tupinambás) que, de acordo Florestan Fernandes (1949; 1952), foram submetidos a três soluções históricas: foram dizimados pelas guerras, colonizados e catequizados ou empreenderam fugas para os sertões do Brasil. O que os Tupi de hoje dizem, é que muitos, nessas fugas para os sertões, foram, voltaram ou ficaram andando pelo litoral, *meio escondidos* ou, ainda, *se tornaram outra coisa*, como por exemplo, os *praianos*. E que, com o tempo, foram, *se misturando*, com os não índios, com os Nhandeva e, por último, com os Mbya.¹¹⁵ Certa vez, Awá me disse que pensava sobre como teria ocorrido o encontro entre os Tupi e os Guarani. Contou-me que os Tupi estavam *meio perdidos* pelo litoral, *vagando* e chegaram os Guarani que, tendo avistado os Tupi, disseram: “*Ah, esse aí é nhandeva*”, *querendo dizer que também eram índio, aí pegou, ficamos sendo Nhandeva, mas somos Tupi Guarani, porque depois misturamos, né?* Um outro

¹¹⁵ “Essas aldeias foram formadas pelos Guarani que vêm migrando do sul do país acentuadamente no decorrer deste século e pelos que aqui resistiram, denominados pelos Guarani do sul de Tupi-Guarani ou Xiripá. Esses remanescentes índios da costa concentraram-se, nas últimas décadas, nas regiões de Peruíbe e Itariri, conservando parte de seu território que hoje abriga também as famílias MBY’A, originária do sul.” (LADEIRA, 1984, p. 123). Dados arqueológicos de uma pesquisa feita na região do Taniguá em Peruíbe (SP), coordenada por Eliete Maximino, mostram que as cerâmicas indígenas encontradas na região são de origem Tupi e, segundo a arqueóloga “no fim do século XVIII e início do século XIX ocorre um íntimo relacionamento dos tupis com os guaranis, os quais começaram neste período, seus percursos pelo Litoral do Estado de São Paulo.” (Entrevista publicada no dia 26/09/2002 no jornal Diário de Notícias de São Paulo). Juracilda Veiga (2013) aponta que “os Itanhaens formavam um grupo de índios que não eram os Carijós (semelhantes aos Guarani), nem os Tupi, mas uma mistura entre diversas levas de migração entre estes grupos. Muitos deles tornaram-se o que hoje chamamos de caiçaras, mas outros mantiveram-se como índios, ficando conhecidos como Itanhaéns. Talvez os que se dizem Tupis, sejam mesmo estes Tupis itanhaens que ficaram na costa” (CALIXTO, 1905 p. 500 *apud* VEIGA, 2013).

amigo tupi indagou-me em uma ocasião dizendo se eu sabia quais teriam sido os dois grandes erros dos colonizadores em relação aos índios, respondi que não, e ele continuou. *O primeiro deles foi ter quase acabado com os índios e o segundo foi ter quase acabado com os índios, entende?* E sorriu. *É no quase que eles erraram, pois estamos aqui fortes e lutando.*

Sobre o que afirmou Awá, *disse nhandeva querendo dizer indígenas*, já fiz menção ao significado do termo nhandeva, “os que são dos nossos” ou “nossa gente” (SCHADEN, 1954). Nimuendaju escreveu: “Quando os Guarani em sua língua se referem a si próprios como povo ou como horda, empregam a expressão nhandéva, no caso de se incluir a pessoa a que se fala, e oréva, quando a pessoa a que se fala é de outra tribo. Uma e outra coisa significam ‘nossa gente’.” (Nimuendaju, 1987, p.6)

É interessante apontar que, mais do que uma simples expressão empregada por qualquer grupo Guarani (VEIGA, 2013), tais proposições sobre a inclusividade e a exclusividade como partes do termo nhandeva revelam um maior entendimento dos processos relacionais ameríndios. Lembrando que, conforme exposto por Nimuendaju (1987), há dois pronomes “nós” na língua Guarani, a depender da relação que está posta em contexto, eles usam *nhande* como um “nós” inclusivo e *ore* como um “nós” exclusivo. Nesse sentido, as famílias tupi guarani, usam o termo nhandeva para se referir aos *parentes* e a outros indígenas, quaisquer que sejam eles, não como uma forma de autodenominação que faça alusão a uma etnia ou um grupo específico, como mostram os “desacordos homônimos” (Viveiros de Castro 2002) de uma literatura etnográfica anterior. É uma forma de identificar-se enquanto indígenas, geralmente quando em relação de oposição com os não índios. Assim, é mais um modo de operar diferenças do que identidades. Gallois (2007) descreve para o caso guianês: “[...] esses grupos se reclassificam permanentemente aos outros e a si mesmos, em gradientes altamente manipuláveis de alteridade” (GALLOIS, 2007, p.49).

Em diálogo a respeito da categoria Nhandeva, Cristiano indaga: *Porque nhandeva no português quer dizer índio, né?* Ao que outro responde: *Quer dizer índio, mas não quer dizer que é aquela tribo, aquela etnia, e aí que está a diferença. É os brancos que faz essa confusão com a gente.* Awá acrescenta: *É que nem a gente, se encontrar um branco, ele pode ser alemão, pode ser preto, a gente vai falar ywyporo ou jurua, mas que é mesma coisa. A mesma coisa se a gente encontrar Xavante, Terena, vai ser nhandeva, a gente não quer saber a etnia que ele é, é tudo nhandeva.*

É clássica a discussão a respeito das alcunhas, em geral, pejorativas que compõem os nomes aplicados aos grupos ameríndios e a busca por autodenominações entre esses grupos. Para

esse debate, Viveiros de Castro (1996) aponta o etnônimo como parte da categoria “eles” e não “nós”, visto que é atribuído a partir do ponto de vista de um outro. Pensando assim, para o caso em questão, *nhandeva* parece ser uma “posição de sujeito”, um “marcador enunciativo” e não um nome. O uso de categorias de identificação coletiva entre os ameríndios assume modulações as mais diversas possíveis e abrangem inúmeros tipos de relações (contrastivas), inclusive com não humanos, “[...] sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125).

Se essa discussão sobre os etnônimos ainda aparecem nos textos antropológicos é porque, em larga medida, ela se faz presente entre os próprios indígenas. Os etnônimos, para Calavia Sáez, “[...] continuam se deixando ver nos textos, em boa parte porque, ao que parece, os indígenas têm interesse em falar deles” (CALAVIA SÁEZ, 2013, p.9).

Por outro lado, em artigo anterior, o mesmo autor orienta que é preciso cautela na consideração sobre essas questões de autodenominação pois, na medida em que elas trazem elementos históricos a partir da perspectiva indígena da história, podem ser paradoxais por enunciar um “nós”, importante dentro do contexto de um movimento indígena, porém com certo protagonismo local, ficando a cargo do etnógrafo, compreender as vozes desse discurso.¹¹⁶ Cabe ao etnógrafo, ainda, recordar que, em face desse protagonismo indígena ou desse “eu” enunciativo, há uma confluência de muitas outras vozes, sejam elas humanas ou não (mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos, etc.) para além de um “nós” sociológico. Nesse caso, nada deve ser absoluto, nem o “eu”, tampouco o “nós”. (CALAVIA SÁEZ, 2006)¹¹⁷

Então para o que estamos discutindo aqui, de um lado, tem-se um debate antropológico, etnológico e etnográfico que reconhece um povo pelo nome de *Nhandeva*, de outro, temos pessoas que não se veem contempladas por essa denominação, mais do que isso, através de uma autodenominação, afirmam ser um outro tipo de gente. A categoria tupi guarani, tem a ver com a formação da pessoa tupi guarani e tem a *mistura* como emblema da diferença. E o conflito

¹¹⁶ “O reconhecimento relativamente recente da historicidade indígena, paralelo ao reconhecimento do movimento indígena como agente histórico, não poderia ser feito sem a legitimação de modelos outros de historicidade. E, sendo necessário que os índios definam a sua própria história, é de se esperar que o façam definindo igualmente seu próprio nome. Mas essa exigência política pode acabar num paradoxo, o de que essa história se apresente enunciada em nome desses “nós”, que sem dúvida cumprem um papel importante na sociologia indígena, mas que, como vimos num item anterior, estão longe de ser os protagonistas do discurso histórico local, que, pelo contrário, conta sistematicamente com a citação do discurso alheio. Nesse sentido, a demanda de uma história própria expressa em nome próprio e nos próprios termos não é muito diferente da demanda de um eu narrativo: supõe que uma autobiografia, desta vez coletiva, está dada, disponível para o pesquisador estrangeiro ou nativo.” (CALAVIA SÁEZ, 2006, 189).

¹¹⁷ Para esse debate Calavia Saez (2006) aciona o conceito de “divíduo” de Marilyn Strathern que descarta um sujeito separado de suas relações.

não cessa, se estende para uma autorreflexão que, na sua relação com a alteridade, põe em questão até mesmo uma percepção a respeito do “eu”. Awá, por muitas vezes questionou-se por não ter convicção sobre sua “etnia”, dizia sentir-se confuso pois sabia que era Tupi Guarani, mas que a antropologia afirma a extinção dos Tupi e, por isso, o chamava de Nhandeva. Inconformado, comentou que até de Apapokuva já o chamaram!

Essas indagações vez ou outra apareciam nos enunciados e discursos de Awá, jamais em contextos de *luta*. A seguir faço menção a uma longa conversa entre Awá, seus filhos e Marciano, um *parente* da aldeia Laranjinha no Paraná, cuja mãe nasceu no Bananal. A conversa ocorreu na Ywyty Guaçu, na ocasião do já citado encontro intercultural indígena. Nessa conversa, aparecem vários temas discutidos ao longo dessa tese, direta e indiretamente, sobre a questão do etnônimo e da *mistura*, logo, das diferenças com os outros.

Já era tarde da noite quando, ao fim do *mborai*, algumas pessoas saíram da *opy guaçu* em direção às suas casas e outras permaneceram. Como nos dias anteriores acontecera o encontro indígena, falavam sobre isso. Seu Dercílio da Silva e Dona Maria de Lourdes Lourenço, anciãos da aldeia Laranjinha, que participaram do encontro, já haviam se recolhido. Awá estava bastante satisfeito, pois havia recebido muitos elogios em virtude da organização e da beleza de sua aldeia, tanto dos Guarani, como dos Kaingang, que participaram do encontro. O encontro entre Awá e seu Dercílio afigurou-se em um encontro que deixou a ambos muito alegres. Awá relatou que reviveu muita lembrança do passado e isso lhe fez bem. A conversa seguia nesse ritmo, sobre o passado, sobre as rezas, os *parentes* e projetos para encontros futuros com os *amõi*. Eis que Awá interrompe o papo, fica um tempo calado e pensativo. Depois, retoma a conversa dizendo que tem algo que o perturba há algum tempo, trata-se dessa questão da etnia. Notou que S. Dercílio havia se apresentado como Guarani e achou estranho, pois sabia que eram *parentes*. E continuou:

Porque você vê, se nós somos da mesma etnia? Por isso que eu gostaria que acontecesse essa reunião com os mais velhos para a gente saber. Porque parece que essa região aqui no litoral da serra do mar, foi ocupada pelos Tupi né, os Tupi Guarani, aí você chega na Funai e eles fazem um estudo e falam para a gente que nós somos Guarani Apapokuva, não sei se você já ouviu essa conversa? A antropologia fala que já não existe o Tupi Guarani, que é tudo Guarani...você já notou isso daí? O Guarani que vem lá do Paraguai, eles chamam a gente de Xiripá [...] Que nem o txeramõi aí chegou e falou “eu sou Guarani”. Eu não tô entendendo

mais nada. É por isso que ... nem a gente sabe, pô? Nós tamo perdido, então nós tamo fazendo um trabalho errado? Você entendeu?

Quando se questiona sobre estar fazendo um *trabalho errado*, é sobre a transmissão de saberes a que ele se refere, sobre aquilo que tem ensinado e transmitido cotidianamente em sua aldeia, sobre tornar-se Tupi Guarani. Marciano, o *parente* de Laranjinha pondera que, em sua opinião, para os mais velhos não há essa dúvida, eles sabem quem são eles e não parte deles a ideia de ficar identificando ou colocando nomes. *Eles entendem, eles têm a própria língua, as práticas, os rituais e a cultura, muitas outras coisas que só nós sabemos, porque somos iguais, né?* Awá prossegue, desta vez, usando a reza como um elemento comparativo. Ele alude à reza feita por S. Dercílio no dia anterior, como uma reza análoga à que acontecia em Peruíbe que, por sua vez, era a mesma reza que ouviu de uma senhora Tupi, em uma cerimônia na aldeia em que viviam seus *parentes*, o falecido Leocádio e Darã, na TI de Araribá. Afirma ser um canto idêntico ao que cantavam no Bananal. *Nhande mborai ete*, dizia com contentamento, *o nosso mborai ete que é completamente diferente dos Guarani*. Reforça que isso aumenta a necessidade de se obter uma definição mais precisa sobre quem são e, ao mesmo tempo, sorri, dizendo que não ele não entende nada, pois seus primos e enfatiza, meus *primos legítimos mesmo*, que moram no Silveira, estão dizendo que não são mais Tupi e nem Guarani, mas sim Tupinambá. *Dá para entender cara?* E Marciano completa: *É, na verdade é os Tupinambá [...] Viemos da descendência Tupinambá, né? Mas não tem mais o Tupinambá mesmo, não tem mais.*

Macedo (2009) discorre sobre o assunto a partir dos relatos de seu interlocutor Samuel Bento - o Jejokó - pajé da aldeia do Rio Silveira que faleceu em 2011. A autora conta que, em discurso inflamado a respeito de sua trajetória no contexto do histórico da luta pela terra, o pajé explicou que não era nem Mbya e nem Nhandeva, mas um dos últimos Tupinambá do litoral, que sua esposa Doralice era Mbya e que agora estavam todos misturados (MACEDO, 2009, p.208). Do mesmo modo afirmou o interlocutor Domingos Mirim, senhor de 87 anos, a Bertapeli (2015), em sua etnografia realizada na TI Piaçaguera: *“Não se esqueça, sou Tupinambá! ”*.

Voltando-se para minha direção, Awá reclama, novamente, da urgência de uma reunião na procura de uma unidade tupi guarani, pois ele considera embaraçoso o fato de ter uma antropóloga realizando pesquisa em sua aldeia e titubear ao definir o grupo do qual ele faz parte. *É sacanagem, é problemático*, conclui. *Coitados dos Xiripá, eles nem sabem quem eles são mais [risos]. [...]. Quem que nós somos?! Tá vendo, você anda com índio que nem sabe quem*

que ele é?! [...]. Você vem na aldeia do cacique, o cacique não nem sabe quem que ele é, se é Apapokuva, se é Tupi...

E seguem por um bom tempo nessa conversa até que começam a centrar as falas mais nas diferenças entre os Tupi e os Mbya, mostrando que é por meio delas que se reconhecem. E deixam isso claro quando dizem que, se há uma coisa da qual eles sabem, é sobre as diferenças. *Não tem como*, diz Marciano, *têm muitas diferenças dos Mbya, eles têm outras relações entre eles*. Awá complementa, ressaltando a questão da aparência, do que ele chama de visual. Rapidamente a conversa flui para a questão sobre o *jeito ser tupi guarani*, comentado em outro momento deste texto. Predicados como guerreiros, esquentados e briguentos são acionados nessa parte do diálogo. Marciano defende a ideia de que a política dentro das aldeias, no caso dos Tupi (ou dos Nhandeva como se auto referem seus parentes do Paraná. *Lá na nossa região, ainda tá muito forte esse negócio de ser Guarani Nhandeva*), está conectada à noção de briga, de conflito.

Sempre tem algum conflito, e coisa assim que você vai no Mbya e não vê isso, eles são muito reservados, nem a gente consegue conversar com eles, eles não se abrem muito [...] eu considero muito mais essa coisa do Tupi, por conta dessa semelhança que tem, em termos da cultura, do jeito de falar, das características, o modo político de organização dentro da comunidade é muito parecido, entendeu? Então a gente, inclusive, dos Mbya a gente sofre preconceito por isso, porque eles são muito diferentes da gente, por que eles acham que a comunidade tupi, não sei, essa coisa mais de energia, de briga e ser mais guerreiro, sempre estar mais nos conflitos, envolvidos nessa questão, é diferente deles, os Mbya são muito reservados, eles não entram nessa questão de discutir e tal, de brigar.

E permaneceram nesse diálogo por mais algum tempo, voltaram a falar sobre as origens e as dúvidas a esse respeito, falaram sobre o Bananal e os antigos rezadores, os costumes dos antigos, as diferenças em relação aos Mbya e conceberam planos para o futuro. Awá mencionou que deve insistir na questão do *cultural* com as crianças, sem se deixar abalar por essas dúvidas ocasionadas pelas nomenclaturas e etnônimos, mas que serão ações específicas para os Tupi Guarani. Interessante perceber certa modulação na conversa. Ao reportarem-se aos assuntos relacionados aos costumes de antigamente, buscando apresentar os elementos distintivos da cultura quando postos em comparação com os Mbya, as dúvidas, incertezas e inconclusões que

compuseram substancialmente a conversa agora, ao menos momentaneamente, dissipam-se. Os enunciados, então, tornam-se mais categóricos e assertivos.

As imprecisões que tangenciam os modelos de reconhecimento e de classificação de grupos, as mudanças desses termos e as transformações que eles enfrentam ao longo das trajetórias ameríndias, corroboram com a ideia de que a socialidade ameríndia está sempre se reconstruindo e, em nenhuma circunstância, ela é parte de um mundo dado. A própria ideia de *mistura* que a categoria Tupi Guarani carrega evidencia a continuidade das disjunções e junções das trajetórias dessas famílias tupi guarani. Os Tupi Guarani, como constituintes do mundo ameríndio, também estão inseridos nesse constante tornar-se através de suas relações. O nome para os Tupi Guarani, não está associado ao conceito de estabilização, mas constitui-se como mais uma forma de apontar para o movimento. O nome para os Tupi Guarani é transformação, na medida em que permite compreender a multiplicidade que os cerceia, bem como, as suas relações. Para o caso dos Tupi Guarani, o interessante é pensar a noção de *mistura*, seus nomes, termos e categorias, na medida em que eles se diferenciam e são diferenciados pelas relações, em relações que engendram contrastes. Conforme Roy Wagner (2010), “Os termos são nomes, não são as coisas nomeadas. [...] e são significativos não por causa da forma como descrevem algo, mas por causa da forma como o contrastam com os outros” (WAGNER, 2010, p.246).

Peter Gow (2003) faz uma discussão pertinente na leitura do fenômeno onomástico que ficou conhecido como “ex-Cocama” na região do Ucayali na Amazônia Peruana. O autor analisa como um “novo tipo de gente”, os ex-Cocama trata, na verdade, dos próprios Cocama, que cunharam uma transformação onomástica a partir de suas relações com os brancos. Essa transformação instaurou não apenas uma nova forma de se identificar, mas também novos vínculos e modos de se produzir pessoas, logo, parentes, a partir da introdução de um novo tipo de sistema comercial. Nas relações construídas no interior desse sistema comercial ser um “ex-Cocama”, não prescreve que se é branco (ascendência exógena ou estrangeira) ou indígena (ascendência autóctone). “*Blanco e indígena* constituem os dois pólos locais de um *continuum* mediado por *mestizos* [...] associados tanto com o setor comercial quanto com a produção de subsistência” (Gow, 2003, p. 59). Os Cocama, para os “ex-Cocama”, são vistos como tribais do passado, que não participam, por exemplo, desse setor que envolve trocas comerciais com os brancos. Já os “Cocamilla” são tribais do e no presente. Eles se veem como resultado, justamente, de um processo de mistura bem-sucedida, em que a diferenciação potencialmente perigosa entre seus ancestrais, ensejo de guerra e exploração, foi domesticada pelo intercassamento. “Uma vida propriamente social é constituída pela mistura segura dessas

diferenças perigosas. Mas mistura não quer dizer apagamento das diferenças, pois estas precisam ser mantidas nas bordas do sistema para gerar sua contínua dinâmica”. (GOW. 2003, p.70)

Para as famílias tupi guarani entre as quais convivi, a *mistura*, afirmam, aconteceu entre dois grupos principais, os Tupi da costa - para os quais não especificam diretamente os Tupinambá ou os Tupiniquim - e os Guarani - primeiro os Nhandeva e depois os Mbya - e, no decorrer desses processos, indicam, ainda, a ocorrência de outras *misturas*, por exemplo, com os não índios. O foco aqui parece ser na *mistura*, mais do que nos termos que a compõem. Ser *misturado*, ao que parece, é estar em relação. Ressaltando que, para essa conjuntura, a ideia de *mistura* não é oposta a ideia de *pureza*. É perfeitamente possível ser *misturado* e *puro*. A ideia de *pureza*, explicam, está mais ligada à *vida de nhandeva* que se leva, isto é, uma vida de acordo com os *costumes e tradições*.¹¹⁸

*Eu sei o que meus antepassados falaram para mim. Então, eu posso falar da história, do que eles falaram para mim, né? O que eu sei, o que eu aprendi com eles [...] nós somos Tupi Guarani, né? Mas, enfim, porque hoje os Tupi já tão casado com Guarani também, né? Não só com Guarani, mas com pessoas brancas também, tem já várias misturas, nós já viemos de mistura [...]. Então nós temos várias misturas.*¹¹⁹

Essas várias *misturas*, entendidas como componentes do tornar-se tupi guarani, produzem as diferenças e criam contextos de inovação que “desestabilizam a convenção”, mas que é parte do mundo ameríndio.¹²⁰ Desse modo, só é possível pensar o parentesco e as relações de substância e de troca entre estas famílias tupi guarani a partir dessa noção de *mistura* calcada, sobretudo, nas relações. Considerar o entre que a ideia de *mistura* carrega, mais do que definir

¹¹⁸ Eduardo Soares Nunes (2009;2012) faz uma interessante discussão sobre como os Karajá de Buridina (Aruanã - GO) concebem a ideia de mistura entre eles e aponta para uma noção de mistura que, do mesmo modo que para uma definição química, não significa dissolução Nunes (2009;2012) mostra que a mistura entre sangue e corpos não significa uma plena fusão dos corpos, mas sim a produção de uma relação.

¹¹⁹ Depoimento de um Tupi Guarani da TI Piaçagurea, narrado no contexto dos estudos realizados para elaboração do relatório para a demarcação da área em 2008.

¹²⁰ Conforme dito por Kelly (2005) ao falar sobre o processo de "virar branco" entre os Yanomami. O autor se vale da teoria do simbolismo de WAGNER (1981), para pensar o que é dado (inato) e o que é construído através da agentividade humana, no processo de “virar branco” entre os Yanomami. Para ele, a relação com o branco desestabiliza o espaço convencional ameríndio e vem atrelada de uma necessidade de modificação da convenção, diferenciando-se dos outros. No caso Yanomami, “virar branco” é parte de uma transformação que foge à ordem do dado, isto é, ser branco ou ser yanomami, mas que nunca se concretiza plenamente.

uma coisa ou outra, atentar para as fronteiras, pois elas podem ser mais significativas do que as coisas que elas diferenciam (WAGNER, 2010).

É a partir dessa discussão que proponho trazer para o debate algo da construção dessas relações nos dias atuais, com o intuito de observar como os Tupi Guarani deslocam suas relações de proximidade e distanciamento nessas fronteiras, no sentido de cartografar possibilidades de experiências junto dessas famílias. Para tanto, alguns aspectos das relações com os não índios serão retomados, porém, pretendo lançar luz, principalmente, às relações com os Guarani Mbya; é o que trato na sequência

5.3 Diálogos Coextensivos: Tupi e Mbya

As relações com os não índios são de diversos tipos, mesmo porque os não índios também os são. Como em qualquer relação, há uma interdependência dos interesses e dos interlocutores em jogo. Vimos que, para alguns casos, as relações entre os tupi e os não índios são postas sob a ótica da guerra, acionadas pela perspectiva da *luta*. Em outros casos, não índios podem ser parceiros, apoiadores e podem até tornarem-se *parentes*. Para esse último caso, quando existe a possibilidade de casamentos com não índios, há uma tentativa de controle no sentido de buscar a manutenção de um equilíbrio. Há o medo de tornar-se outro. Desde o Bananal vimos que havia a preocupação com os casamentos entre indígenas e não indígenas. No contexto da Ywyty Guaçu o casamento com não indígenas é sempre fonte de debates. Awá já instaurou resoluções que visavam a proibição desse tipo de matrimônio na aldeia.¹²¹ A própria categoria de *mistura* mostra que os casamentos entre os tupi e os não índios não é algo recente e incomum. Há brancos casados com os Tupi vivendo na Ywyty Guaçu e, para eles, Awá se dirige sempre exigindo uma postura de engajamento, uma obrigação no respeito e envolvimento com as *coisas da cultura*. Declara que, se há convivência, deve existir o aprendizado. *Quer viver aqui é dessa forma, tem que ter critério, lei, respeito, ensinar os filhos, aprender a cultura*. Para os Guarani Mbya, Awá comenta que esse tipo de relação (casamentos com *jurua*) é diferente. Se um Mbya opta por se casar com um branco, explica, ele tem o dever

¹²¹ De acordo com a liderança essa medida visa *preservar e fortalecer cada vez mais a etnia Tupi Guarani*. Em entrevista ao jornal Vale do Paraibano (anexo J) Toninho observa: *Não temos nada contra os brancos e até gostamos deles, mas essa proibição tem como objetivo preservar nossa etnia. Já estou com 49 anos e não sei até quando vou viver, por isso tenho que orientar os jovens neste sentido. Com essa medida, vamos fortalecer cada vez mais nossa etnia. [...] Uma índia me procurou e disse que queria se casar com um branco. Após receber meu conselho, ela desistiu da ideia e hoje namora um índio. Tenho ido a outras tribos defender a ideia*. (Fonte: Vale Paraibano – 20/04/2004 - Cacique proíbe casamento de índios com brancos no litoral).

de deixar a aldeia. Ele concorda com essa postura e já tomou algumas medidas nesse sentido que, no entanto, não foram levadas adiante.

É assim que tem que ser, porque se começar [...] é o que acontece com a nossa turma, você pode ver que as aldeias, Bauru, Piaçaguera, Paraíso, os outros é contra, mas só que tem muita mistura, aí acaba a gente se complicando com isso aí, é legal para a gente conhecer, mas se não tem cuidado, a gente acaba, mas os Guarani, não, os Guarani não fazem isso.

Diante da não efetividade de algumas das regras impostas por ele, Toninho sempre reclamava o fato de que os Mbya respeitavam mais a chefia e suas decisões e que os Tupi eram muitos questionadores nesse aspecto.¹²²

Como já vimos, ao longo de toda essa tese, inúmeras vezes os Tupi enunciaram diferenças quando comparados aos Mbya. Os discursos mostram que parece ser imperativo diferenciar-se dos Mbya. As diferenças postas não são sempre da mesma ordem. Da perspectiva dos Tupi, essas diferenças podem ser ruins, como pontuou Awá sobre os casamentos com os *jurua*, boas ou, apenas, diferentes.

Ainda no contexto das relações com os brancos, se acima vimos um “elogio” ao comportamento dos Mbya no que se refere a uma postura política concernente aos casamentos com os *jurua*, aqui, veremos um exemplo de crítica direcionada aos Mbya. Quando, certa vez, questionei Toninho sobre como era o seu relacionamento com uma liderança Mbya de outra aldeia da região, ele me respondeu de modo assertivo: *Não luta comigo, não é meu amigo!* Mais uma vez nas nuances dessa categoria *luta*, podemos perceber algo da relação com os não índios. Em outro momento, o cacique deixou mais claro o porquê dessa afirmação. Relatou que vê nos Mbya uma dependência em demasia dos não índios. *Os Guarani, sem os brancos eles não sabem andar. Muito dependente.* Sobre a outra liderança complementou: *é que ele gosta muito de brancos.* Interessante pensar que a mesma crítica é feita pelos Mbya em relação aos Tupi, acusados de gostarem muito dos não índios no que diz respeito às alianças firmadas por meio dos casamentos. A crítica de Awá, quando direcionada a outra liderança, está ligada com a

¹²² Na Ywyty Guaçu, por ser uma aldeia de formação recente, na qual residem muitos jovens e crianças, é difícil delimitar como e com quem acontecem os casamentos. Em linhas gerais, notei que os Guarani Mbya que residem na aldeia são casados com pessoas do mesmo grupo. No que se refere aos Tupi Guarani, os casamentos variam bastante, há uniões com pessoas do mesmo grupo, com pessoas de grupos diferentes, inclusive com não índios. O casamento com pessoas de outros grupos, como por exemplo com os Guarani Mbya, representa não apenas uma *mistura* “aceitável” pelos Tupi Guarani como também “desejável”.

ocupação de cargos nas aldeias. Parece que há uma predileção por não indígenas na ocupação de determinados cargos e é esse o ponto que Awá discorda veementemente. Segundo relatos, o cacique só concede oportunidades aos brancos, por não querer indígenas trabalhando em sua aldeia. Assim o faz, por considerar que faltam aos indígenas, determinadas capacidades para a ocupação de cargos. Nunca tive a oportunidade de conversar com a liderança mbya sobre o assunto. Toninho vê a postura como uma afronta e assinala: *Tudo que tem hoje, esses carros aí, é tudo os Tupi que conseguiu, foi na Funai, prendeu os funcionários, sempre para as duas aldeias, aí chega ele e diz que não quer a gente trabalhando lá!*¹²³

Na Ywyty Guaçu há coexistência de famílias tupi guarani e famílias guarani mbya. Existem diversos cargos assalariados (professor, agente de saúde, agente de saneamento, merendeira, serviços gerais e motorista) que garantem outras formas de subsistência para as famílias da aldeia. A distribuição desses cargos não obedece a uma lógica específica. Eles são distribuídos entre os Tupi Guarani e os Guarani Mbya, embora digam que estes têm mais dificuldades em assumir certas posições. Isso acontece porque muitos estão com documentos (registros de identidade, certidões de nascimentos, entre outros) em situação irregular, muitas vezes em decorrência da permuta de nomes.¹²⁴ Afora isso, os Tupi Guarani mencionam que existem outras questões como, por exemplo, a timidez, que “atrapalha” no processo de aquisição de cargos por parte dos Guarani Mbya. Porém, enfatizam que esses não devem ser empecilhos para que os cargos sejam assumidos pelos indígenas, sejam os Tupi ou os Mbya, e não pelos brancos.

Dizem que os Tupi são *bravos*, têm ações voltadas para *a política*, são *expansivos* e se *fixam* mais nos territórios. Os Mbya, por sua vez, são *mansos*, agem mais *na cultura*, são *tímidos* e *andam muito*. Sublinham, ainda, várias singularidades a respeito da língua, mobilidade, diferenças fenotípicas, dentre outras especificidades. Os Tupi já me disseram que são mais altos que os Mbya. Os Mbya me relataram que homens de cabelos longos é coisa de Tupi. E seguem destacando inúmeras outras diferenças.

A respeito do uso da língua, Awá descreve um fato de quando se encontrou com uma senhora Tupi em Bauru, que lhe advertiu a respeito do uso que ele fazia do idioma. Ele diz:

¹²³ Isso remete ao que abordou Kracke (1978), da necessidade em se perceber as especificidades de cada liderança, considerando suas dinâmicas interpessoais e suas personalidades diferentes. É importante entender que cada liderança opera com uma lógica específica que diferencia o estilo de cada uma delas, não sendo, portanto, um quesito qualitativo. Oakdale (2005) também reflete sobre a questão entre lideranças Kaiabi

¹²⁴ Essas mudanças resultam de casos onde os Guarani Mbya adoecem gravemente e têm a necessidade de mudar o nome, pois a doença é vista como uma dissonância entre o nome e a pessoa. Cabe ao *pajé* a revelação do nome correto, aquele que trará saúde e alegria à pessoa.

Teve até uma vez que eu cheguei lá em Bauru e tinha uma senhorinha lá que me deu maior esporro, uma índia bem de idade, porque cheguei lá na Funai e falei “reiko porã?”. Aí ela falou, “você é o que, Guarani ou Tupi? Eu falei “sou Tupi”, “ah, então você usa a sua língua viu?” Porque para nós não é reiko porã, é ndera’ewe re (como vai?). Ela falou brava mesmo: “Você tá trocando é? Mas você é Guarani?” Me deu uma sugestão legal, eu fiquei quieto, né?

A respeito das colocações dos Tupi de que os Mbya *andam muito*, tal mobilidade pode ser pensada perspectivamente dentro dessas correlações. Os Guarani Mbya são mais móveis do ponto de vista das famílias tupi guarani, o que não sugere ausência de mobilidade entre os Tupi Guarani, porém uma mobilidade menos acentuada. Apesar dos Tupi Guarani destacarem em suas falas que os Guarani *andam muito*, as famílias tupi guarani também se deslocam, ainda que com menor frequência se comparadas com as famílias mbya. A mobilidade e a multilocalidade são modos de deslocamentos na territorialidade guarani, visam criar novas relações, novos *parentes* e reforçar os vínculos dentro da rede de coletivos guarani. Os deslocamentos multilocais, são mais voltados à circulação de pessoas e famílias nas visitas entre parentes, na busca de alianças matrimoniais, enfim, criando relações de reciprocidade. Mas, sem perder de vista a terra onde se fixou, isto é, seu local de referência. No que tange à mobilidade, este é um modo de deslocamento mais amplo, no qual ocorre mudança de grupos familiares inteiros, na formação de novas aldeias, geralmente, sob a chefia de algum importante líder.¹²⁵

¹²⁵ A questão da mobilidade, tão discutida e abordada pela literatura etnológica acerca dos povos Tupi-Guarani (NIMUENDAJU 1987; MÉTRAUX 1979; P. CLASTRES 1990; H. CLASTRES 1978; CADOGAN 1997; SCHADEN 1954; MELIÀ 1991, entre outros). Vinculados inicialmente à religião, os movimentos migratórios estavam associados ao mito da busca pela Terra sem Males. Em abordagens mais recentes, esses deslocamentos estão articulados a uma procura pelo “modo de ser”: o *teko*. O trabalho de Pissolato (2007) traz novo olhar sobre a ligação restrita entre mobilidade e religião. A mobilidade torna-se parte de uma decisão individual, como elemento das histórias de vida de cada um, onde os sujeitos procuram uma satisfação pessoal na busca da duração da pessoa, dentro de uma terra imperfeita. Nesse sentido, ao deslocar-se, mesmo que por razões individuais, o sujeito operaria uma atualização do parentesco, que pode ser sempre reformulado, na medida em que as relações se estendem em um universo “multilocal”, como ressaltou a autora, é uma espécie de parentesco que está sempre por se fazer (PISSOLATO, 2007). Há outras reflexões que remetem a essas múltiplas formas de circulação entre as famílias guarani. Os conceitos de “família anfitriã”, “famílias visitantes” e “família extensa”, propostos por Mello (2006). De acordo com a autora, a “família anfitriã” constitui-se pela “família extensa”, que se fixa por mais tempo em determinada área, juntamente com as “famílias visitantes”; sendo ela [a “família anfitriã”] quem define os limites sociais da aldeia. Uma discussão sobre a mobilidade entre as famílias Tupi e Mbya já foi acionada anteriormente. Conferir: DANAGA, 2012; 2016.

Em muitas das conversas que aconteciam quando se reuniam na *oca* para as *brongas* ou os *omongeta*, notava que Toninho, a depender da temática em questão, apontava para distinções entre seus interlocutores Tupi e Mbya. Se falava, por exemplo, da necessidade no uso da língua, sempre apontava que isso servia aos Tupi, pois as crianças e os adultos mbya já o fazem. Quando mencionava a ausência de ímpeto pelos trabalhos comunitários na aldeia, dirigia suas críticas mais aos mbya e assim por diante. Em enunciados cuja preocupação está conectada com a formação e fabricação da pessoa, os Tupi são o foco. Na sua acepção de Awá os Mbya já têm suas formas próprias de transmissão de saberes na formação de pessoas. Em suas palavras:

Eu tô falando com os Tupi, porque eles [os Guarani Mbya] não têm parada, não têm parada. Então isso aqui é para os meus netos, agora se vocês forem na ideia deles, de não fazer nada e não fazer nada também, porque cada hora tão num lugar, o que vocês vão fazer? E meus netos? Eles não vão ficar andando não, eles nasceram aqui e vão morrer aqui. Agora os Guarani não têm lugar certo, daqui a pouco ele sai daqui ele é passageiro aqui, então para eles não têm porque fazer as coisas. Agora, já que não faz para ele, faz para a comunidade [...] A gente pode ser misturado, mas nós temos cultura. Eu sei que aqui [na opy] não é o lugar para xingar, mas às vezes obriga, tem que vir aqui de coração, não adianta vir obrigado, tem que vir com o espírito bom.

Um ponto específico que merece atenção nessa relação entre Mbya e Tupi, é o uso que fazem da *opy* na Ywyty Guaçu, onde, a depender do contexto dos encontros, usam o termo *oca* ou *opy*. Awá fala: *Eu sei que aqui [na opy] não é o lugar para xingar.*

Lembrando aqui, da importância das palavras para os Mbya, em conexão com a própria condição humana destes.

A condição humana dos Mbya, por outra parte, está ainda plenamente regida pela palavra, a palavra que é a própria pessoa, pessoa que por sua vez é a história de suas palavras, escutadas e ditas, origem do ser e lugar de transformações decisivas. O carisma do xamanismo é a palavra inspirada, que faz passar sabedoria através da reza e do canto e que se dá como dom para os demais em espaços e tempos sagrados, bem definidos e tangíveis, mas não terrenos. A pessoa é tempo e dura nos espaços que escolhe até que chega a morte, que, no entanto, não a destrói. Sua palavra viverá sempre (MELIÀ, apud PISSOLATO, 2007, p.18).

Discorri um pouco sobre assunto em outro momento e mencionei que os Mbya se dizem incomodados quando as *brincas* acontecem no interior da *opy*. Reportei-me também, no capítulo três, às escolas indígenas e às *opy* como os locais de destaque para afirmação da *cultura* Guarani. Para o caso da Ywyty Guaçu, a *oca* é um local de identidade (é o espaço destinado aos *mborai*, aos *encontros entre os parentes*, além de ter uma conexão direta com a formação da aldeia), mas também é o local das diferenças (onde acontecem as reuniões que demarcam as fronteiras entre os não indígenas e os indígenas, onde a liderança diferencia os papéis entre os tupi e os mbyas, etc). Portanto a *oca* é o lugar onde se produz *cultura, religião, política* e diferenças.

A casa de rezas para os Guarani Mbya recebe o nome de *opy'i*; para os Tupi Guarani, é a *opy guaçu*. A partícula “i” é usada para expressar diminutivo ao contrário de *guaçu*, que quer dizer grande. Sobre essa diferença do termo usado para se referir à casa de reza, Awá comenta: *Para nós é opy guaçu, para eles é opy'i, que é casa grande para nós, para eles já é bem apertadinha, é opy'i.*

Essa distinção nominal para a casa de rezas, pode ser ampliada para as atribuições que os Tupi e os Mbya concedem ao espaço. De fato, quando permitem a presença de não indígenas, quando usam o espaço para reuniões com esses ou quando se valem do local para as *brincas*, os Tupi da Ywyty Guaçu estão conferindo à casa de rezas, outras funções, diferente daquelas que são concebidas dentro da casa de rezas pelos Mbya. Parecem estar ampliando o acesso para outros tipos de gente, o que faz do lugar um espaço para outros tipos de palavras e enunciados. O que, certamente, deve provocar outros tipos de encontros. Awá, certa vez comentou que, quando menino, ouviu histórias que diziam que a casa de rezas dos tupi não era fechada. Ele justifica explicando através da dança do *xondaro*, que segundo a liderança, seria algo mais expansivo para os Tupi. Conta que não havia limitação do espaço, para realizar a dança, os Tupi extrapolavam os limites das paredes da casa de rezas, por isso a necessidade de uma *opy guaçu*, uma casa de rezas grandes. *Na realidade era tudo no quintal*, afirma. E diz que a dança dos *xondaro*, para os Tupi, tem outro nome, algo próximo de *kypokypo* [*Ky* - pulo; *po* - saltar], se bem compreendi. E faz uma analogia da dança com os pássaros tangará, conhecidos por suas habilidades como dançarinos. *É igual aqueles tangarás, não tem aqueles passarinhos do mato que fica pulando para lá e pra cá? Ele vai para lá e pra cá, nossa dança, eu lembro, lá no Bananal, era assim, então é completamente diferente [...] era a nossa dança dos tupi.*

Sobre essa oposição grande e pequeno, em pesquisa realizada na Tenonde Porã, aldeia Guarani Mbya que fica em São Paulo-SP, Eckart (2016) demonstra que há na aldeia uma

variação no modelo da *opy*. De acordo com o autor, na Tenonde existe uma *opy guaçu* e uma *opy'i* e que essa diferenciação serve como um modelo operacional de manutenção de grupos residenciais distintos em um mesmo coletivo. A diferença é percebida por ele como uma forma de exprimir status políticos também diferenciados e assimétricos entre as *opy'i* e as *opy guaçu*. Reuniões e encontros que envolvam não somente os Guarani, mas os *jurua*, são realizados na *opy guaçu*, onde também é frequente a prática do *xondaro* que, de acordo com Eckart (2016), tem como uma de suas funções lidar com a exterioridade ligada ao plano terrestre para proteger a aldeia de ataques inimigos. Se a exterioridade é ligada a um plano vertical (plano celeste), as *opy'i* operam com vigor: tendo seu próprio xamã, seu próprio coral e realizando seus próprios *nhemongaraí*. Porém, no plano horizontal (plano terrestre) a *opy guaçu* aparece com destaque quando comparada com as demais *opy* da aldeia, sendo o local privilegiado das reuniões com pessoas *jurua*.

Apenas para concluir meus argumentos em torno das diferenças que criam e que são criadas pelos Tupi e pelos Mbya no cotidiano da Ywyty Guaçu, trago um último exemplo que envolve a motivação, do ponto de vista Mbya, para essa coexistência, já que os Tupi que lá vivem são todos *parentes*.¹²⁶ Diante de tantas diferenças indicadas nos costumes e nos modos de operar as relações entre os Tupi e os Mbya, por diversas vezes, os Mbya relataram descontentamento. Contavam-me que Awá era muito *bravo*, não estavam acostumados a uma liderança assim. *O cacique de lá* [em referência à outra aldeia em que vivia esse interlocutor] *não obriga a fazer as coisas, vai à opy'i quem quiser, as crianças vão porque já estão acostumadas, já foram batizadas*. Em outras ocasiões, diziam-me: *É coisa de Tupi mesmo, eles são tudo briguento, muito bravo*.

Quando questionados sobre as motivações por viverem ali e não em uma aldeia junto aos seus *parentes* mais próximos (mãe, pai, irmãos), os Mbya ressaltaram a qualidade de vida

¹²⁶ Se há um padrão de residência para esses Tupi, parece estar mais ligado ao peso político e econômico do que a regra uxorilocal, por exemplo. A noção de prestígio, exercido por uma liderança política, admite que esta consiga agrupar em torno de si toda sua família, incluindo genros e noras. É o que acontece na Ywyty Guaçu, onde todos os filhos da liderança residem próximos ao pai. Viveiros de Castro assinalou acerca dos Tupinambás: “[...] os poderosos não moram uxorilocalmente, nem seus filhos homens”. Para os Tupinambá, a uxorilocalidade resultava de uma estratégia do sistema político. Aqueles que possuíam maior prestígio político determinavam suas regras de residência. De acordo com Viveiros de Castro, a uxorilocalidade tupinambá era “temporal” e não “temporária”, já que ela dependia das diferenças de prestígio e poder entre os nativos. Se a regra da uxorilocalidade constitui “[...] o ‘atrator social’ básico no continente, isso talvez se deva à situação inicial de inferioridade [...] do genro, face aos seus afins. Em alguns casos, isto é, sobredeterminado por formas de hierarquia, que levam às exceções (‘os filhos de chefe’)”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 96-97). Importante ressaltar que a uxorilocalidade temporária entre os Tupi se distingue da uxorilocalidade entre os Jê. O princípio uxorilocal nos Jê, embora também envolva trabalho e apresente variações com o tempo e situações de prestígio, pode expressar uma residência permanente do genro na casa do sogro, até que ele se torne, também, um sogro (Cf. TURNER, 1979).

na Ywyty Guaçu, e fizeram referências à limpeza, beleza e localização da aldeia, por não ser em região montanhosa e por ter fácil acesso à cidade. Mas o motivo que foi mais descrito, foi a alimentação. *Aqui não falta comida*, falavam os Mbya. *Ele é ruim, mas dá comida para todo mundo. Lá na aldeia que eu morava o cacique só dava comida para a família dele, a mesma coisa acontecia com os cargos.*¹²⁷

Nesse sentido, parece ser a dádiva a prerrogativa que mantém os Mbya na aldeia onde Awá exerce a liderança. Por muitas vezes acusavam-no de sovina, por segurar doações de roupas ou alimentos, antes de distribuí-las para a comunidade. No entanto, de acordo com os próprios Mbya, ele sempre acaba repartindo. *Ele vai dar, ele sempre acaba dando, mas só quando ele quer, não quando ele tá bravo*. Assim, a maior reclamação dos Mbya é quanto às exigências do cacique e a sua *braveza*. Por outro lado, um dos motivos que justifica a presença no lugar, é a generosidade. O cacique permite aos Mbya que comam na escola (os Tupi na Ywyty Guaçu não fazem isso), que levem alimentos para suas casas e que assumam cargos dentro de sua aldeia. É a dádiva, mas também a dívida, estabelecendo as relações entre os Tupi e os Mbya, entre a liderança e os moradores de sua aldeia.

Finalmente, o que pretendi realçar neste item, foi como os Tupi agenciam as diferenças. O objetivo foi pensar nas diferenças como elas de fato são para os Tupi Guarani, ou seja, pensar nas diferenças acionadas com a intenção de diferir, não com o propósito de reuni-las e sintetizá-las em uma totalidade homogênea. Para tanto, busquei focar nos discursos de e sobre Awá, que informam muito sobre essas diferenças.

¹²⁷ A inclinação para a generosidade presente na descrição do modelo de chefe ideal clastreano (CLASTRES, 2003).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

[...] nas margens, isto é, através de um território infinitamente mais extenso, caminham inúmeros povos sobre as quais sabemos pouco, logo, para os quais uma contrainformação parece sempre mais necessária. “Povos-vaga-lumes”, quando se retiram na noite, buscam como podem sua liberdade de movimento, fogem dos projetores do “reino”, fazem o impossível para afirmar seus desejos, emitir seus próprios lampejos e dirigi-los a outros.

(DIDI-HUBERMAN)

Sentado em uma pequena cadeira aos fundos da casa de seu filho Fabiano, Awá trabalhava em uma encomenda de artesanatos que deveria ser entregue ainda naquela semana. De modo inconveniente e sem ser chamada, como faz todo antropólogo, acomodei-me por ali com o intuito de trocar algumas palavras com o cacique. Pareceu-me que ele não estava muito disposto a conversar ou talvez, e o mais provável, é que as minhas perguntas estivessem enfadonhas. Na primeira oportunidade ele mudou de assunto e optou por falar sobre as lanças que estava confeccionando. Explicou-me sobre como se faziam as lanças e que essa era uma encomenda que ele não poderia atrasar. Eu estava praticamente de saída, pois notei que pudesse estar atrapalhando, quando ele começou a contar que sua mãe quase morreu em uma armadilha feita com lanças, do tipo daquelas que ele produzia. Era uma armadilha feita para caçar antas. Certa vez, no Bananal, sua mãe caminhava pela mata quando foi capturada por essa armadilha. Enquanto me descrevia o ocorrido, Awá pegou um graveto e começou a esboçar no chão um desenho de como seria essa armadilha, para que eu pudesse visualizar melhor o que ele me dizia. Por sorte, ele conta, sua mãe não caiu em cima das lanças, caiu entre elas e sobreviveu.

Durante o processo de escrita desta tese, ainda que a centralidade estivesse voltada à pessoa de Antonio Awá, suas trajetórias e histórias e como elas reverberam ou se realizam também nos outros, fui percebendo o quanto as mulheres ocupavam lugares essenciais nas muitas memórias que Awá e os Tupi contam sobre o *tempo dos antigos*. Como no relato acima,

há uma potência da presença feminina nas histórias narradas pelos Tupi Guarani. Já foi dito aqui, que as histórias dos percursos e das viagens até a chegada ao litoral, conforme conta Awá, têm as mulheres como protagonistas. *A mãe do Pitotó, a turma da mãe do Poioió, o grupo da mamãe, que era os Tupi e o da dona Joaquinha que é Kaiowá*. As mulheres são fundamentais nas narrativas sobre ocupações e formações de aldeias tupi guarani. Catarina foi liderança na ocupação da TI Piaçaguera. Dona Alice que dizem ter *segurado* a área onde hoje é Piaçaguera. Luzia Penha, mãe de Awá, que sonhava com a Ywyty Guaçu. Dona Juraci, fundadora da Ywy Phyauá, são alguns exemplos. Certamente há muitos outros, o que revela ser esse um assunto estimulante e que ainda necessita ser tematizado.¹²⁸

No decorrer dos capítulos desta tese, vimos como os Tupi Guarani fazem e desfazem lideranças, aldeias, conflitos, políticas, pessoas, corpos, palavras, discursos, afetos, diferenças e relações. Vimos, ainda, que esse fazer e desfazer é constante, por isso eles estão continuamente em transformação, criando socialidades sempre inacabadas. Todas as relações que envolvem os Tupi Guarani, parecem estar permeadas pelos perigos de tornar-se o outro, seja ele o não índio ou o Guarani. A própria condição ontológica dos corpos tupi guarani aponta para um “entre”, como mostra a ideia de *mistura*. Por isso, eles estão a todo momento construindo diferenças e resistindo à captura completa. Não se deixam seduzir pela unidade (CLASTRES, 2003; SZTUTMAN, 2009). Os Tupi estão no “quase”, no “entre”, “em vias de”, na *mistura*, não na totalização, na transformação completa em outro. Como na história narrada acima, da posição “entre lanças” em que esteve a mãe de Awá, a captura dos Tupi não acontece efetivamente, há sempre um “entre” que garante o perpétuo engendramento das diferenças. Há um “quase” fundamental, como retratou meu colega tupi na história da relação entre os colonizadores e os indígenas, que “quase” foram completamente exterminados. Existe a *mistura*, que não faz deles uma coisa ou outra. Não é o propósito deste texto buscar respostas

¹²⁸ Nifa, apesar de ser *jurua*, têm uma atuação muito interesse na Ywyty Guaçu. Ela vive num entre mundos e tem sempre a sua alteridade colocada em destaque, por ela mesma e por outros, mesmo tendo mergulhado nesse universo da vida nas aldeias tupi guarani. Recordando que Nifa conheceu os Tupi Guarani trabalhando como assistente de enfermagem na aldeia do Bananal e lá se casou com Antonio Awá. Ela abandonou sua profissão e passou a trabalhar com a fabricação e venda de artesanato. *Formei todos os meus filhos só no artesanato*, costuma contar. Seus finais de semana, períodos de alta temporada e feriados eram dedicados à venda dos artefatos nas praias da região. Nifa acompanhou Awá e sua sogra Luzia (chamada de Penha) nas *andanças*. Viveu com eles no Itaoca, onde Penha faleceu, e hoje vive na Ywyty Guaçu, mesmo separada de Awá. Conta que não saberia viver longe de seus filhos e netos. Está sempre envolvida com os acontecimentos dentro e fora da aldeia, embora não participe das reuniões. Aconselha seus filhos e netos ou, como ela diz: *Porque eu não sou índia, mas vejo as coisas e dou ideias*. Na ocasião em que seu filho lhe contava sobre a atuação do pai na reunião da SESAI em Curitiba, ela ouvia com empolgação o que ele narrava. Me lembro que nesse período, ela pedia para que eu acompanhasse diariamente na internet as notícias, para saber o que se passava por lá. Ao ouvir as histórias de seu filho, ela respondeu: *Não falei?! Viu? Se tivesse ficado aqui parado? Eu sempre falo, tem que lutar, não pode esperar*.

sobre o porquê dos Tupi não terem caído na armadilha de se transformarem em outros, como os *praianos* ou os Guarani. O que importa nesse contexto, é compreender e cartografar as relações operadas por eles nesses muitos encontros que aparecem em suas trajetórias. A insistência na diferenciação que é parte integrante dessas relações e que parece estar enunciada no discurso da *mistura*. É pela *mistura* que os Tupi se veem em transformação. A *mistura* é o que os mantém desestabilizados, em coerência com o pensamento ameríndio.

As argumentações recentes de Márcio Goldman (2015) sobre o que ele chamou de “contramestiçagem”, talvez possam contribuir para pensar a noção de *mistura* enquanto um enunciado relacional intrínseco da pessoa tupi guarani. O autor trouxe para o debate o conceito de “contramestiçagem”, não como uma espécie de recusa da mistura em detrimento de uma ideia de pureza, mas como uma abertura “[...] para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta” (GOLDMAN, 2015, p. 654). O autor constrói seu argumento baseado na “relação afroindígena”, isto é, nos agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas no continente americano. De acordo com Goldman (2015), pensar sobre a “relação afroindígena” requer entender essa relação dentro de seu potencial de “desestabilização do nosso pensamento”, e deve ser parte de um projeto de antropologia que “encara as diferenças, que leva a sério o que as pessoas pensam”. A relação afroindígena, então, deve ser vista menos pela simples ótica da dominação branca e a oposição entre duas identidades e mais pelas alteridades que são imanentes a cada coletivo e que, por sua vez, se relacionam com outras alteridades imanentes de outros coletivos. É preciso traçar os “[...] espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora” (GOLDMAN, 2015, p. 642). É preciso pensar nas relações a partir da heterogeneidade delas mesmas, das diferenças enquanto diferenças e na potência criativa destas, construindo teorias etnográficas fundamentadas pelas teorias nativas que, segundo o autor:

[...] nunca deixam de opor, ou de distinguir, o cruzamento, a parcialidade, a heterogênese, a modulação analógica, as intensidades, as variações contínuas, a composição e a contramestiçagem aos clichês dominantes da síntese, da totalidade, da miscigenação, da identificação por contraste, dos interesses, da lógica da assimilação, da fusão e da mestiçagem e/ou sincretismo. (GOLDMAN, 2015, p.657).

Deste ponto de vista, o afroindígena aparece como uma espécie de perspectiva, escreve o autor. Não como uma perspectiva que coloca em oposição duas categorias, o afroindígena e

os brancos, “o que reconduziria inevitavelmente a uma captura pela forma-identidade”, mas um outro tipo de perspectiva que seria pensada a partir dessa oposição entre afro e indígena, “oposição que, evidentemente, é de natureza muito distinta daquela entre afro e/ou indígena, de um lado, e branco, de outro” (GOLDMAN, 2015, p. 654). Seria esse o processo da “contramestiçagem”.

Isto posto, como para o conceito de afroindígena, que parte de teorias nativas, o conceito de *mistura* engendra inúmeras relações que são tão mais interessantes e importantes para o pensamento antropológico, do que a tipologização e a definição do que é essa *mistura*, em termos culturais ou biológicos. A *mistura* revela os Tupi nos seus encontros entre mundos e aparece como um processo criativo de reterritorialização das famílias Tupi Guarani, tanto no espaço, quanto na sua condição de indígenas.

Antonio Awá e os enunciados que ele produz enquanto liderança estão nesse entre mundos. Vimos, através de sua trajetória, como ele opera inserido nessas relações entre os diferentes mundos, fazendo política, fazendo palavras, fazendo pessoas, fazendo aldeias, fazendo liderança, entre outros. O próprio Awá é um entre mundos, na medida em que extrapola em si uma ideia de pessoa, de totalidade. Awá é pessoa *misturada*, é aldeia, é palavra, é *antigo* e é presente. Foi nesse sentido que meu encontro com ele culminou na escrita do que podemos chamar de sua história de vida, se o compreendermos enquanto vários, se percebermos pessoas como esses entre mundos, se apreendermos as muitas histórias através de sua história. Não que a produção desse tipo de conhecimento seja algo novo entre os indígenas ou mesmo na antropologia; penso que o deslocamento esteja na forma de registro. Bruce Albert comenta que Davi Kopenawa, ao narrar suas reflexões e memórias pessoais, afirmou estar também se referindo aos valores e a história de seu povo. “Nesse caso, o ‘eu’ narrador é indissociável de um ‘nós’ da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz” (ALBERT, 2015, p.539).

Nesse sentido, seguir a trajetória de vida de Awá foi percorrer a trajetória de vida de muitos outros Tupi Guarani, foi um modo de narrar um pouco da história que ele queria contar. Pois, como sugeriu Calavia Saez (2007), se categorias como indivíduo e histórias pessoais ou particulares soam como estranhas ao pensamento ameríndio, há nisto uma boa razão para entender a respeito do que está dizendo um narrador indígena ao dizer sobre si mesmo.

E foi buscando estranhar as categorias e as convenções dadas a priori, que projetei a escrita desse texto. Primeiro, quando passei a considerar a singularidade de minha relação e experiência com o campo como algo passível de se tornar uma escrita etnográfica, visto que foi o modo como firmou-se meu encontro com Awá. Compreendi que os desvios, a doença e os

sonhos foram “fragmentos de uma ego-história” que delinearão os rumos da pesquisadora e da pesquisa. “[...] se sabe o quanto o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior.” (ALBERT, 2015, p.512-513). Do mesmo modo que surgiu um sujeito antropológico, manifestou-se o sujeito de pesquisa. O desafio dos “eus” estava posto, restou-me encará-los, deslocando a insegurança de uma possível “projeção etnocêntrica” (OAKDALE; COURSE, 2014). A proeminência dos enunciados e dos discursos do cacique Antonio Awá fundamentaram esse conjunto. Não somente suas práticas narrativas enquanto descrições e enunciações que envolviam um tempo passado, chamado de *tempo dos antigos*, mas o engendramento dessas práticas discursivas nas suas relações com um tempo presente, nas relações entre os diferentes mundos que habitam essas narrativas. Deixei-me levar pelos encontros, pelas fractalidades das experiências ao buscar realizar possíveis conexões. Atentei para os contextos de enunciação em seus processos e no constante refazer deles (WAGNER, 2010). E, novamente, tornou-se imprescindível estranhar as categorias e sensibilizar para o que havia por trás, para além ou entre elas. Quando no início desse texto fiz menção à história da caminhada com as crianças, era através das minhas categorias que eu estava caminhando e pensando no mundo. Não por acaso, surpreendeu-me o fato da menina significar o mundo de modo distinto do meu. Eu estava, naquele momento, considerando o mundo de maneira cartográfica, incluindo nesse pensamento, nações, países, territórios, fronteiras, divisórias e porteiros. A menina me mostrou que mundo, para ela, era outra coisa e mais, mundo era ali, “começava” ali, em sua aldeia. E pouco importava onde ele terminava, a ideia linear de mundo era minha e não dela. Lembrei-me do que disse Viveiros Castro (2015) sobre uma “teoria global do lugar”, gerada localmente e que acentua o pertencimento dos indígenas à terra e não o contrário, isto é, estar no mundo como casa, como abrigo e ambiente.

Durante todo o percurso desta tese, é notável o destaque dado às práticas narrativas operadas pela liderança da Ywyty Guaçu, Antonio Awá. No entanto, isso acontece porque, por meio desses enunciados, foi possível estabelecer muitas outras conexões. Sua fala opera transformações e movimentos não só no seu modo de fazer política, mas no coletivo, nas pessoas, etc. Quando Awá usa a primeira pessoa do singular para se comunicar, não é exatamente sobre ele que ele conta, mas sobre uma multiplicidade de “eus” que o constitui, os *antigos*, os Tupi Guarani, a *mistura*, a Ywyty Guaçu, seus netos, suas palavras, os mundos...

Estar entre esses múltiplos eus e esses múltiplos mundos, cria estilos narrativos que constituem um tipo específico de liderança, é isso que tentei mostrar acompanhando um pouco

da trajetória e das experiências de Awá, através de suas histórias e de suas falas. Nesse sentido busquei mostrar como categorias aparentemente dadas são acionadas por Awá em contextos políticos de diálogos nesse entre mundos, seja com os não índios ou com os Guarani Mbya. O termo *luta* foi fundamental para entender partes dessas relações e revelou um modo tupi guarani singular de fazer política. Estar na *luta*, como vimos, é uma maneira tupi guarani de agir entre mundos, mesmo que essa *luta* esteja sempre em transformação e assuma outras formas, como em alguns momentos, a da guerra. Num mundo tão diferente, mas que opera pela mesma língua, há que se ter cautela diante das (im) possibilidades das “traduções”, é preciso tentar controlar ao máximos os equívocos, pois certamente existirão. *Luta* é relação, um modo de relacionar-se com uma política de outro mundo, do mundo não indígenas, não é uma resposta à política deles, mas um modo de se relacionar.

Assim, percebi que a categoria *luta* estava associada a contextos não indígenas, como um modo de se relacionar com o inimigo, distinto do fazer política dentro da aldeia, por exemplo. Esse fazer política para dentro, não quer dizer uma ausência de entre mundos, porque o “dentro” não é hermético e homogêneo. Há um entre em tudo. Para essa política feita na aldeia, o termo acionado era *organização*. E, para que as coisas estejam organizadas, em algum momento, elas precisam se desorganizar, o que garante um movimento contínuo, movimento que, aliás, é parte dos Tupi Guarani, seja na disjunção e na conjunção de coletivos ou nos movimentos que decompõem e compõem a pessoa tupi guarani, como mostraram as etnografias de Mainardi (2015) e Almeida (2016) entre as famílias tupi guarani.

Inseridos nesse entre mundos, as formas de comunicação não poderiam ser mais da ordem da substancialização e menos da ordem relacional. As afecções que as palavras e quaisquer outras formas de comunicação potencializam nas pessoas também são da lógica do movimento entre mundos distintos e aqui me refiro não só ao mundo dos não índios, mas dos Mbya, dos *antigos*, dos mortos e outros. Nisso, despontam modos distintos de agenciar as palavras, como no caso dos Tupi Guarani que assumem um estilo fala dura, que se efetua na forma *bronca*, expressada por um *jeito de ser*. Mesmo sendo palavras de ordem, elas se mostraram poéticas, na medida em que realizavam conexões com um tempo passado, com uma memória dos *antigos* e com a intencionalidade de fazer pessoas. As *bronzas* usadas como um recurso enunciativo por Antonio Awá são potentes porque atuam nas pessoas, porque criam socialidades e porque colocam as histórias dos *antigos* em movimento. Existe nelas uma estética harmoniosa que se realiza, embora com outra forma. A plasticidade das palavras de Awá também é um trânsito por entre mundos. Um esforço permanente de propiciar bons encontros.

Uma investida de formar pessoas, que enquanto pessoas *misturadas*, têm seus corpos e seus modos de agir como partes desse entre mundos, que estão em relação com todo tipo de gente, mas que sabem viver como *nhandeva*, como viviam os *antigos*.

Busquei apreender todos esses contextos enunciativos. A preocupação com aquilo que se enuncia e com a forma como se enuncia não ignora o fato de que, independente das definições e escolhas metodológicas aqui propostas para tratar a pluralidade de modos de se fazer políticas entre os Tupi Guarani e das ações políticas tomadas especificamente pela liderança, a política está sempre sendo feita. Trata-se de uma ação contínua, relacional e processual.

A articulação de categorias como dentro, fora, interior, exterior, substantivo, verbo, *luta* e *organização*, teve como intuito diferenciar textualmente os modos enunciativos elicitados pelos Tupi Guarani ao fazerem tais políticas. Nesse sentido, todas essas categorias estão mutua e reciprocamente imbricadas nas ações e enunciados políticos na Ywyty Guaçu. Diferenciações que são da ordem do contexto enunciativo, pois compreendo que a política tupi guarani está sempre em movimento e não faria sentido caracterizá-la com o uso de termos estanques. Assim, quando Awá luta ele, ao mesmo tempo, organizando as pessoas. Organizar ações, coisas e pessoas é sua luta diária. Se Antonio Awá diz estar na luta isso acontece, sem dúvidas, para fazer pessoas, do mesmo modo, se ele organiza e produz pessoas, é para que estas estejam na luta. Sua liderança é operada na política, seja ela como *luta* ou como *organização*, e a política é um fazer constante.

Parece ser todo esse o esforço de Awá. Foi isso que pretendi mostrar com essa etnografia. Espero ter, mesmo que minimamente, contribuído com seu esforço. Importante mencionar que jamais seria possível esgotar em uma etnografia as possibilidades de alcance das narrativas de Awá e de tantos outros Tupi Guarani. Esse trabalho, no entanto, é uma pequena versão de outras versões. Ressalto que meu objetivo foi falar dos Tupi Guarani, pelos Tupi Guarani, mesmo sabendo do risco de se fazer um diálogo reduzido. Mais do que falar dos Tupi Guarani pelos Tupi Guarani, o que fiz foi falar dos Tupi, sobretudo, por Antonio Awá. O que circunscreve ainda mais essa escala, mas não restringe sua qualidade de complexificação. Não quis incorrer na possibilidade de ler os Tupi Guarani pela extensa bibliografia produzida no Brasil e em outros países, acerca dos Guarani Mbya. Tentei elaborar algumas analogias com outras etnografias como forma de elucidar algumas questões antropológicas, como as sobre lideranças, discursos e com comparações de etnografias recentes dos poucos trabalhos feitos entre os Tupi Guarani que vivem no estado de São Paulo.

De todo modo, o que parecia ser colocado em relação na Ywyty Guaçu eram os modos de se fazer política, foi sobre isso que tratei. A memória mostrou-se um recurso de Awá para liderar entre os seus. Ele enfatiza o tempo todo, por suas *brincas* e conselhos, relações que ficam entre um passado, *no tempo dos antigos*, e um futuro, *para deixar para as crianças*. Awá se vê como um *antigo*, quando mostra que seu conhecimento necessita ser apreendido no momento presente, enquanto ele está presente. A memória de Awá remete aos tempos vividos do Bananal, o *tempo dos antigos*, onde ele ouvia histórias de sua mãe e dos *parentes antigos*. Não o ouço contar histórias dos tempos onde não havia especiação, onde os homens falavam com os animais. Esse *tempo dos antigos* de que tanto fala Awá e outros Tupi Guarani é seu tempo mítico. É nesse saber que vem do tempo dos *antigos*, de um tempo não tão distante assim se pensado por nossas categorias cronológicas, mas que serve de alicerce aos Tupi em suas vivências e relações cotidianas. A conexão entre o que falavam os *antigos* e o que falam agora os Tupi Guarani é onde reside o conhecimento.

O índio já nasce morto! Por diversas vezes ouvi Awá proferir essa consternante afirmação. Busquei refletir se essa alegação não estava conectada com a sua relação com a memória e seu desconforto em relação ao que ele chamou de as *origens de seu povo*, desconhecidas por ele. *De onde que eles vieram? [...]. Eu queria saber da onde que surgiu esse grupo Tupi, esse povo nosso, da onde que eles geraram? Será que flutuaram da beira da praia? [...]. Então eu queria saber, porque a gente tem que ter o fundamento, da onde que vieram esse povo? Da onde que surgiram?* Pode ser sua relação com a memória, com o passado que o faz elaborar esta reflexão. Nesse cenário de uma memória embaçada e de um passado obscuro e não esclarecido, a perspectiva de futuro também se vê ameaçada. Lamentavelmente era esse um projeto político de Estado, pois parece ser exatamente esse o futuro previsto (e programado há tempos) no que tange às políticas públicas no âmbito da questão indígena: primeiro um apagamento da memória e, em seguida, a aniquilação de povos. O que não significa dizer que os indígenas cederam a essa expectativa ou que foram capturados pela perspectiva do Estado. Apesar do desolador cenário e da lacunar reminiscência, os encontros não findam, as histórias não cessam e os Tupi Guarani e outros indígenas que vivem não somente no estado de São Paulo, mas alhures, ao menos por enquanto, não desistem, ao contrário, “reexistem” numa *luta* que, de acordo com Awá, vem sendo travada há mais de 500 anos. Para além de uma romantização da problemática, cabe entender que nesses conflitos ontológicos (ALMEIDA, 2014) entre vários mundos, dentro da imensidão assimétrica das relações e das ações por vezes destinadas ao fracasso, dos mundos em perpétuo desequilíbrio (LEVI-STRAUSS, 1993) há,

ainda, a produção e a transformação contínuas dos encontros, das histórias e das relações. Só há mundos em contínuo movimento. Foi sobre isso que tentei escrever, mesmo sabendo que esse esforço da escrita, como disse o poeta Manoel de Barros, seja o mesmo que carregar água na peneira.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Edunesp, 2000.
- ALBERT, Bruce. Ethnographic Situation and Ethnic Movements Notes on post-Malinowskian fieldwork. **Critique of Anthropology**, v. 17, n. 1, p. 53-65, 1997.
- ALMEIDA, Lígia Rodrigues. **Estar em movimento é estar vivo**. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- ALMEIDA, Lígia Rodrigues. **Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP)**: migração, território e identidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2011.
- ALMEIDA, Lígia. R.; DANAGA, Amanda C; MAINARDI, Camila. Um nome que faz diferença: reflexões com famílias tupi guarani. In: GALLOIS, Dominique T.; MACEDO, Valéria, M. de (Org). **Nas redes Guarani**: um encontro de saberes, traduções e transformações. São Paulo, 2016. (No Prelo).
- ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n.1, p. 7-28, 2013.
- AMOROSO, Marta. Descontinuidades indigenistas e espaços vividos dos Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 58, n. 1, p. 105-148, 2015.
- BALDUS, Herbert. **Tapirapé**: tribo tupí do Brasil central. São Paulo: Edusp, 1970.
- BALL, Christopher Gordon. **Out of the park**: trajectories of Wauja (Xingu Arawak), Chicago: The University of Chicago, 2007.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **A arte dos sonhos**: uma iconografia ameríndia. Lisboa: Assírio & Alvim, 2002.
- BASSO, Ellen B. **Native Latin American cultures through their discourse**. Indiana, EUA: Indiana University Press, 1990.
- BELTRAME, Camila Boldrin. **Etnografia de uma escola Xikrin**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. **Magia e técnica, arte e política**. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papius, 1996.
- BRASIL. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação para caracterizar a TI Piaçaguera**. Peruíbe, SP: CGID/FUNAI, 2008.

BRASIL. **Relatório de fundamentação antropológica aldeia Renascer: Ywyty Guaçu** Ubatuba, SP: CGID/FUNAI, 2011.

CADOGAN, Leon. **Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1959. (Antropologia, 5).

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares. **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 76, 2006.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, v. 7, n. 12, 2007.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. **Antropologia em primeira mão**, v. 138, p. 5-17, 2013.

CALDEIRA, Teresa. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. **Novos Estudos - CEBRAP**, v. 21, p. 133-157, 1988.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, abr. 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O futuro da questão indígena. In: _____. **Índios no Brasil, história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CHEROBIM, Mauro. **Os Guarani do litoral do Estado de São Paulo: estudo antropológico de uma situação de contato**. São Paulo: FFLCH -USP, 1981.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas: Papyrus, 1990.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.) **Writing culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COELHO DE SOUZA, Marcela. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, M. S.; COFFACI DE LIMA, E. (Org). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**. Brasília: Athalaia, 2010.

- COHN, Clarice. A cultura nas escolas indígenas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Edunesp, 2016.
- COURSE, Magnus. O nascimento da palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.
- CRAPANZANO, Vincent. **Waiting the whites of South Africa**. New York: Vintage Books, 1985.
- CRAPANZANO, Vincent. Horizontes imaginativos e o aquém e além. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 363-384, jun. 2005.
- DAL POZ, João. **Dádivas e dívidas na Amazônia**: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- DANAGA, Amanda Cristina. **Os tupi, os mbya e os outros**: um estudo etnográfico da aldeia renascer - Ywyty Guaçu. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de São Carlos, 2012a.
- DANAGA, Amanda Cristina. Os tupi guarani da aldeia renascer (SP): uma reflexão sobre os enunciados da mistura e os agenciamentos da "cultura". **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 10-31, jul./dez. 2012b.
- DANAGA, Amanda Cristina. Nome e relações. A noção de *mistura* entre famílias tupi guarani do litoral paulista. In: DANAGA, Amanda Cristina; PEGGION, Edmundo Antonio (Org.). **Povos indígenas em São Paulo**: novos olhares. São Carlos: EdUFSCar, São Carlos, 2016.
- DANAGA, Amanda Cristina; PEGGION, Edmundo Antonio (Org). **Povos indígenas em São Paulo**: novos olhares. São Carlos: EdUFSCar, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kakfa**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- DESCOLA, Philippe. **As lanças do crepúsculo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.
- FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Pioneira, 1970.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?**. Lisboa: Passagem, 1992,

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FRANCHETTO, Bruna. A fala do chefe: um gênero de fala kuikúru. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, Campinas, n. 4, p. 45-72, 1983.

FRANCHETTO, Bruna. **Falar Kuikuro**: estudo etnolinguístico de um grupo karib do Alto Xingu. 1986. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986..

FRANCHETTO, Bruna. Forma e significado na poética oral Kuikúro. **Ameríndia**, v. 14, p. 81-118, 1989.

FRANCHETTO, Bruna. A viagem de Ihúmpe: uma estória e uma história kuikúro. **Terceira Margem**, v. 1, n.1, p. 52-56, 1993.

FRANCHETTO, Bruna. As artes da palavra. **Cadernos de Educação Escolar Indígena**, Barra do Bugres, MT, v.2, n.1, 2003.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas entre o oral e o escrito. **Mana**, v.14, n. 1, abr. 2008.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 2, n. 30, p. 35-62, out. 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 1, 2007.

GALLOIS, Dominique Tilkin; CARELLI, Vicent. Vídeo e diálogo cultural: experiência do projeto vídeo nas aldeias. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 61-72, jul./set. 1995.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Nossas falas duras: discurso político e auto-representação. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcita Rita. **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP, p. 205-237, 2002.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GEERTZ, Clifford. **Works and lives**: the Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. **Ponto Urbe**, São Paul, v. 2, versão 3.0, jul. 2008.

GOLDMAN, Márcio. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 6, n.1, p.7-24, jan./jun. 2014.

GOLDMAN, Marcio. Quinhentos Anos De Contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 641-659, dez. 2015.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia Amazônica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

GONÇALVES, Marco Antônio. **O real imaginado etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2008.

GONÇALVES, Marco Antônio; MARQUES, R.; CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2012.

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

GOW, Peter. O Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, 1997.

GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na amazônia peruana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n.1, p. 57-79, 2003.

GOW, Peter. Da etnografia à história: “Introdução” e “Conclusão” de *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazônia*. **Cadernos de Campo** (São Paulo, 1991), v. 15, n. 14-15, p. 197-226, 2006.

GOW, Peter. Mito e mitopoiese de An Amazonian Myth and its History. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, p. 187-210, 2014.

GRAHAM, Laura. Three modes of Shavante vocal expression: wailing, collective singing, and political oratory. SHERZER, J; URBAN, G. (Ed.). **Native South American discourse**. New York: Mouton de Gruyter, 1986, p. 83-118.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Os Pataxó e os fluxos coloniais. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 26., 2002, Caxambu. 2002. **Anais...** Caxambu: ANPOCS, 2002.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo e etnicidade. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, 2003.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Turismo na terra indígena Pataxó de Coroa Vermelha: imperialismo e pós-colonialidade na região do descobrimento do Brasil. **PASOS: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, v. 13, n. 2, special issue, Feb., 2015.

GUERREIRO, Antônio R. Júnior. Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 3, n. 1, p. 95-126, 2011.

GUERREIRO, Antônio R. Júnior. **Ancestrais e suas sombras**: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012a.

GUERREIRO, Antônio R. Júnior; CARDOSO, Marina D., NOVO, Marina P. As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu. **Tellus**, Campo Grande, v. 12, n. 23, p. 11-33, jul./dez., 2012b.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HUXLEY, Francis. **Affable savages**: an anthropologist among the Urubu indians of Brazil. Nova York: The Viking Press, 1957.

INGOLD, Tim. Humanidade/animalidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.28, n. 10, p. 39-54, 1994.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação, Porto Alegre**, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA-IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou *raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KELLY, José, A. Notas para uma teoria do virar branco. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005.

KELLY, José A. Aprendendo sobre os diálogos cerimoniais Yanomami. **Species - Núcleo de antropologia especulativa**, n. 1, 2015.

KOFES, S. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas: Mercado de Letras, 2001.

KOFES, Suely, MANICA, Daniela. **Vida & grafias**: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRACKE, Waud H. **Force and persuasion**: leadership in an Amazonian society. Chicago: University Chicago Press, 1978.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda; COHN, Sergio. **Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: MONTEIRO, John Manuel et AL. (Org.). **Índios no Estado de São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu, 1984.

LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. **Os índios da Serra do Mar**: a presença Mbya Guarani em São Paulo. São Paulo: CTU, 1987.

LADEIRA, M. I. Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Mata Atlântica: áreas protegidas?. In: Ricardo, F. (org). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

LADEIRA, M. I. M. **O Caminhar sob a Luz**. O território Mbyá a beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis, Co-edição NUER/ABA, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LOLLI, Pedro Augusto. **As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdtttd) e das flautas Jurupari (Ti')**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2010.

LOLLI, Pedro Augusto. Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 56 n° 2. 2013.

MACEDO, Valéria M. Os males da terra. In: RICARDO, Fanny. (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

MACEDO, Valéria M. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do mar**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS - FFLCH/USP. São Paulo, 2009.

MACEDO, Valéria M. Vetores porã e vai na cosmopolítica Guarani. **Tellus**, ano 11, n. 21, p. 25-52, jul/dez. Campo Grande, MS, 2011.

MACEDO, Valéria M. De encontro nos corpos Guarani. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 15, n. 2, p. 181-210, jul/dez. 2013.

MACEDO, Valéria M.; SZTUTMAN, Renato. A parte de que se é parte: notas sobre individualização e divinação (a partir dos Guarani). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 23, p. 287-302, 2014.

MAGALHÃES LIMA, Deborah. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, 1999.

MAINARDI, Camila. **Construindo proximidades e distanciamentos**: etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

MAINARDI, Camila. **Desfazer e refazer coletivos**: o movimento tupi guarani. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MARQUI, Amanda Rodrigues. **Tornar-se aluno(a) indígena**: a etnografia da escola Guarani Mbya na aldeia Nova Jacundá. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012..

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MELIÁ, B. A experiência religiosa Guarani. In: _____. **O rosto índio de Deus**. São Paulo: Ideologia e Libertação, 1989.

MELIÁ, B. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, 1990.

MELLO, F. C. **Aetchá Nhanderukuary Karai retarã**: entre deuses e animais: Xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MELLO, F. C. Mbya e Chiripá: identidades étnicas etnônimos e autodenominações entre os Guarani do Sul do Brasil. **Tellus**, Campo Grande, v. 7, n.12, p. 49-65, abr. 2007.

MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**, v. 19, p. 1-45, 1927.

MÉTRAUX, Alfred. **La civilization matérielle des tribus Tupi-Guarani**. Paris: Paul Geuthner, 1928.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. 2. ed., São Paulo: Edusp, 1979. (Brasiliana, 267).

MONTEIRO, John. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: _____. **Índios no estado de São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu, 1984.

MONTEIRO, John. De índio a escravo: a transformação da população indígena em São Paulo no século XVIII. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 30-32, p. 151-174, 1989.

NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos sobre os Guarani. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v. 8, 1954.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo,: EdUSP, 1987.

NOELLI, F. da S. A ocupação humana na Região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas – 1827-2000. **Revista USP**, n. 44, p. 218-269, 1999-2000.

NUNES, Eduardo S. **A cruz e o itxe(k)ò: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)**. Monografia (graduação) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

NUNES, Eduardo S. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). **Cadernos de Campo**, n.19, p. 113-123, 2010.

NUNES, Eduardo S. Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). In: PIMENTA, J.; SMILJANIC, M. I. (Org.). **Etnologia indígena e indigenismo**. Brasília: Positiva, 2012. p. 185-207.

OAKDALE, Suzanne. **I foresee my life: the ritual performance of autobiography in an amazonian community**. USA: University of Nebraska Press, 2005.

OAKDALE, Suzanne. Anchoring “the symbolic economy of alterity” with autobiography. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 5, n. 1, p. 4, 2007.

OAKDALE, Suzanne; COURSE, Magnus. **Fluent Selves: autobiography, person, and history in Lowland South America**. [S. l.]: [s. n.], 2014a.

OAKDALE, Suzanne. Interview with Suzanne Oakdale by Rita de Cácia Oenning da Silva. **Horizontes Antropológicos**, Rio Grande do Sul, 2014b.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. **Mana**, v.16, n. 2, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 54, n. 2, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. Tese (Livre-docência em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PISSOLATO, Elisabeth de Paula. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)**. São Paulo: Edunesp, 2007.

PRICE, Richard. **First-time: the historical vision of an Afro-American people**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

PRICE, Richard. **Alabi's world**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

PRICE, Richard. Novas direções na história etnográfica. **Estudos Afro-asiáticos**, n. 23, p. 191-200, 1992.

PRICE, Richard. Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea. **Revista Horizontes Antropológicos**, v. 21, p. 295-312, 2004.

PRICE, Richard. **Travels with Tooy: history, memory, and the African American imagination**. Chicago: University of Chicago, 2008.

PRICE, Richard. From the teachings of don Juan to travels with Tooy: one anthropologist's trip. **Journal Article Anthropology of Consciousness**, v. 22, n. 2, p. 136- 158, 2011.

RABINOW, Paul. Discourse and power: On the limits of ethnographic texts. **Dialectical Anthropology**, v. 10, n. 1-2, p. 1-13, 1985.

RIBEIRO, Darcy. **Diários índios: os Urubu-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2008.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. De caboclo a índio. **Cadernos do LEME**, Campina Grande, v. 3, n. 2, p. 88 – 191, jul./dez. 2011.

SANTIAGO, Ana Elisa. **Entre papéis, pessoas e perspectivas: etnografia da gestão da educação escolar indígena em Altamira PA**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Sisyphus Syndrome, or the struggle for conviviality in Native Amazonia. In: OVERING, Joana; PASSES, Alan (Ed.). **The Anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia**. London: Routledge, 2000.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura Guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 4, 1954.

SHERZER, J.; URBAN, G. (Org.). **Native south american discourse**. Amsterdam: Mouton de Gruyter, 1986.

STADEN, H. **Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

STOLZE LIMA, Tânia. O campo e a escrita: relações incertas. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 2, 2013.

STRATHERN, Marilyn. **Partial connections**. Oxford: Altamira Press. 2004.

STRATHERN, Marilyn. Partes e todos: refigurando relações. In: _____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STRATHERN, Marilyn. STRATHERN, Marilyn. Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia. In: _____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SZTUTMAM, R. **Caxiri. A celebração da alteridade**: ritual e comunicação na Amazônia indígena. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SZTUTMAN, R. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi. **Novos Estudos – CEBRAP**, v. 83, p. 129-157, 2009.

SZTUTMAN, Renato **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: Edusp; FAPESP, 2012.

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TESTA, Adriana Queiroz. **Caminhos de saberes guarani mbya**: modos de criar, crescer e comunicar. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de, São Paulo, 2014.

TURNER, T. Kinship, household, and community structure among the Kayapó. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Org). **Dialectical societies**: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

VEIGA, Juracilda. Migrações históricas e cosmologia Guarani. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, jan./jun. 2013

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Bibliografia etnológica básica Tupi Guarani. **Revista de Antropologia**, v. 28, p. 7-24, 1984/85.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. **Journal de La Société des Americanistes**, v. 71, p.191-208, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. São Paulo: Hucitec, 1987.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: MICELI, S. (Org.) **O que ler na ciência social brasileira**: volume 1. Brasília: CAPES, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta. In: _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: _____. **A inconstância da alma selvagem outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002c.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, v. 2, n. 1, p. 1, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. O parentesco tupi-guarani. **Boletim do Museu Nacional**, v. 6, 1946.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central**. São Paulo: Edusp, 1988.

WAGNER, Roy. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). **Big men and great men: personifications of power in melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAGNER, Roy. A pessoa fractal (tradução). **Ponto Urbe**, v. 8, 2011.

ANEXO A - ENTREVISTA - CATARINA DELFINA DOS SANTOS

LUX JORNAL

A Tribuna - Santos - SP

Cad.: 2 17 Pág.: 3

Publicado: 11/09/00

Entrevista: Catarina Delfina dos Santos

CACIQUE DA ALDEIA PIAÇAGUERA

“Eu continuo lavando roupa”

Catarina diz que o cargo de cacique não lhe dá qualquer espécie de regalia e que sua meta é zelar pela paz

CARLOS RATTON
Da Sucursal

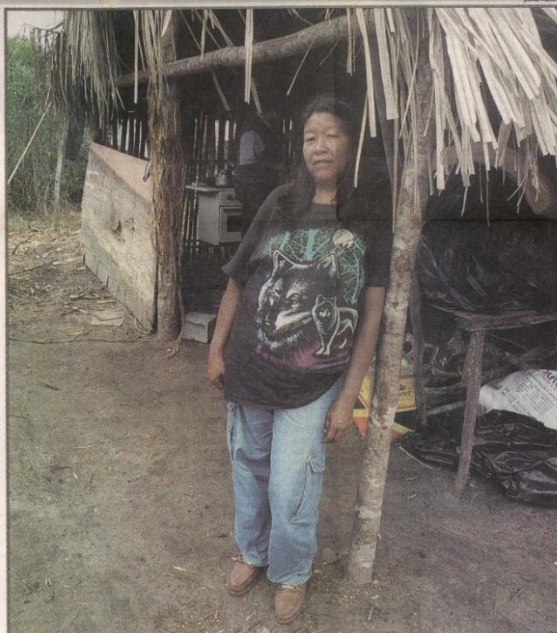
Ele nasceu em Itanhaém, tornou-se uma liderança e, hoje, ocupa o cargo de maior prestígio e importância dentro de sua comunidade. Não se trata, como se poderia imaginar, de nenhuma prefeita, governadora, líder sindical ou empreiteira bem-sucedida. Contrariando uma tradição centenária, a índia Catarina Delfina dos Santos ou Nimbopurus (nome indígena, que significa *Bonita das Montanhas*) tornou-se cacique da Aldeia Piaçaguera, com cerca de 60 famílias, localizada na Estação Santa Cruz, em Curitiba, a mais nova comunidade de etnia Tupi-Guarani do Litoral Sul.

A fala mansa, pausada, e o jeito simples, discreto na maioria do tempo, não traduzem a força interior e a determinação da cacique, que chega a superar, e muito, a dos cerca de 60 índios que estão sob seu comando. Com 49 anos, Catarina é a segunda cacique mulher do Estado de São Paulo e responsável pela organização, garantia dos direitos, política, e paz na aldeia, enfim, pelo destino de 18 famílias da Piaçaguera, formada por alguns índios que saíram de outras aldeias da região e encontraram ali não apenas um abrigo mas, também, a segurança e o amparo necessários, principalmente os que foram expulsos da Aldeia Bananal após o conflito religioso entre duas lideranças de tribo. Não foi à toa que Catarina se tornou cacique. Ela, na verdade, é respeitada em sua

comunidade pela sabedoria e porque representa uma espécie de símbolo da resistência, num País em que os índios sempre foram subjugados e abandonados por todas as esferas do governo. Conforme a cacique, as próprias comemorações dos 500 Anos da Descobrimto provaram a insatisfação das comunidades indígenas com as lideranças formadas pelos chamados homens brancos que, de acordo com os estudiosos da cultura indígena e os próprios índios, por equívocos e falta de sensibilidade, ainda não conseguiram valorizar essa parcela da população, com todas as suas raízes culturais que, a cada dia, vem sendo mais esquecida. Uma triste realidade que é observada nas tribos que habitam a região do litoral paulista. Há anos no Litoral Sul, Catarina sempre

lutou pelas tribos da região contra posseiros, donos de empresas de terraplanagem, políticos e dezenas de outras pessoas que, por interesses diversos, sempre quiseram impor seus argumentos sobre as questões indígenas. Hoje, liderando a Aldeia Piaçaguera, a cacique adquiriu mais força. Atualmente, ela não só representa seu povo, como vem sendo a principal referência histórica para que os técnicos da Fundação Nacional do Índio (Funai), que estão em Curitiba desde a semana passada, possam delimitar os limites do novo aldeamento, iniciando um trabalho de reconhecimento de uma área que, faturamento, após o aval do Ministério da Justiça, poderá ser devolvida, em sua totalidade, a seus legítimos donos.

A Tribuna - Como é o comando de uma mulher em uma aldeia indígena?
Catarina Delfina dos Santos - Não é diferente de um cacique homem, apenas eu acumulo atividades da mulher índia. Eu continuo lavando roupa, cozinhando, cuidando das crianças. A diferença é que, como cacique, além das atividades exclusivas das mulheres, eu tenho de zelar pela paz e entendimento de todos, aconselhando, ensinando e decidindo os rumos que serão traçados para um futuro melhor do meu povo. Eu não me considero uma cacique. Sou apenas uma liderança que quer trabalhar em conjunto com a comunidade.
AT - O cacique é como um profeta?
Catarina - É parecido. Ele é responsável pela Educação, pela Saúde, pela orientação dos índios da tribo. Mas, o papel principal do cacique é quanto à preservação da cultura que, no meu modo de pensar, jamais pode ser esquecida ou deixada de lado. Eu quero iniciar um resgate da cultura Tupi-Guarani, cujo dialeto vem se perdendo a cada ano. Quero voltar a resgatar nossa língua e cultura junto às crianças. As histórias de nossos antepassados, por exemplo, não são mais lembradas pela maioria dos índios jovens. E isso é muito ruim, pois nossa história e nossa identidade ficam ameaçadas.
AT - No caso de uma discussão ou conflito, os homens respeitam sua decisão?
Catarina - Sim, há o respeito. Eu reino o conselho que, por sinal, é formado por homens; contudo as partes envolvidas e, em conjunto, de maneira democrática, todos chegaram a uma decisão, que é imediatamente acatada pelos dois lados.
AT - A senhora fez algum trabalho que lhe deu experiência para hoje assumir o comando de uma aldeia?
Catarina - Eu trabalho desde 76. Fiz vários cursos e convivi em diversas comunidades indígenas espalhadas pelo País. Foi por muito tempo coordenadora de Saúde da União das Nações Indígenas, quando participei de cursos em Rondônia. Trabalhei no Acre, desenvolvendo um projeto de pesquisa com ervas medicinais. Em Porto Alegre (RS), desenvolvi um trabalho social com os índios que moravam de baixo de pontes e em locais insalubres. Depois, durante cerca de oito anos, viajei por todo o Brasil, conhecendo as lideranças das tribos e um pouco da história de cada etnia. Em 1979, eu representei todas as tribos do Litoral Sul e Norte, numa reunião internacional de três dias, realizada em Brasília. Foi presidente durante três anos da Associação Indígena, em Itanhaém e, hoje, me tornei cacique e moro aqui com meus quatro filhos.



Respeitada pelos integrantes do conselho da aldeia, todos homens, Catarina luta pelo bem-estar dos índios que comandam

crianças, pois elas representam a futuro de nosso povo. Hoje, por exemplo, não estamos enfrentando uma dificuldade muito grande para levar as crianças para a escola, que fica muito distante da aldeia. Embora a Piaçaguera tenha apenas uma pessoa idosa, eu como conseguir transporte para buscar o sapé para cobrir as casas e outras dificuldades que, com certeza, com o tempo, serão superadas.
AT - Como a senhora vê a situação do índio hoje?
Catarina - Não só no Litoral Sul, mas em todo o Brasil, a situação do índio, como da maioria da população carente, principalmente com respeito à Saúde e à Educação, é bastante precária. É preciso que os governantes comecem a nos respeitar e que possamos até auxiliar o homem branco. Por exemplo, temos amplos conhecimentos sobre as formas de tratamento através de plantas medicinais. Nos próximos dias 23 e 24, por exemplo, estarei dando uma palestra sobre ervas medicinais na área de medicina natural. Esse pode ser o caminho para um melhor entendimento entre os índios e os brancos, trazendo benefícios para ambas as partes.

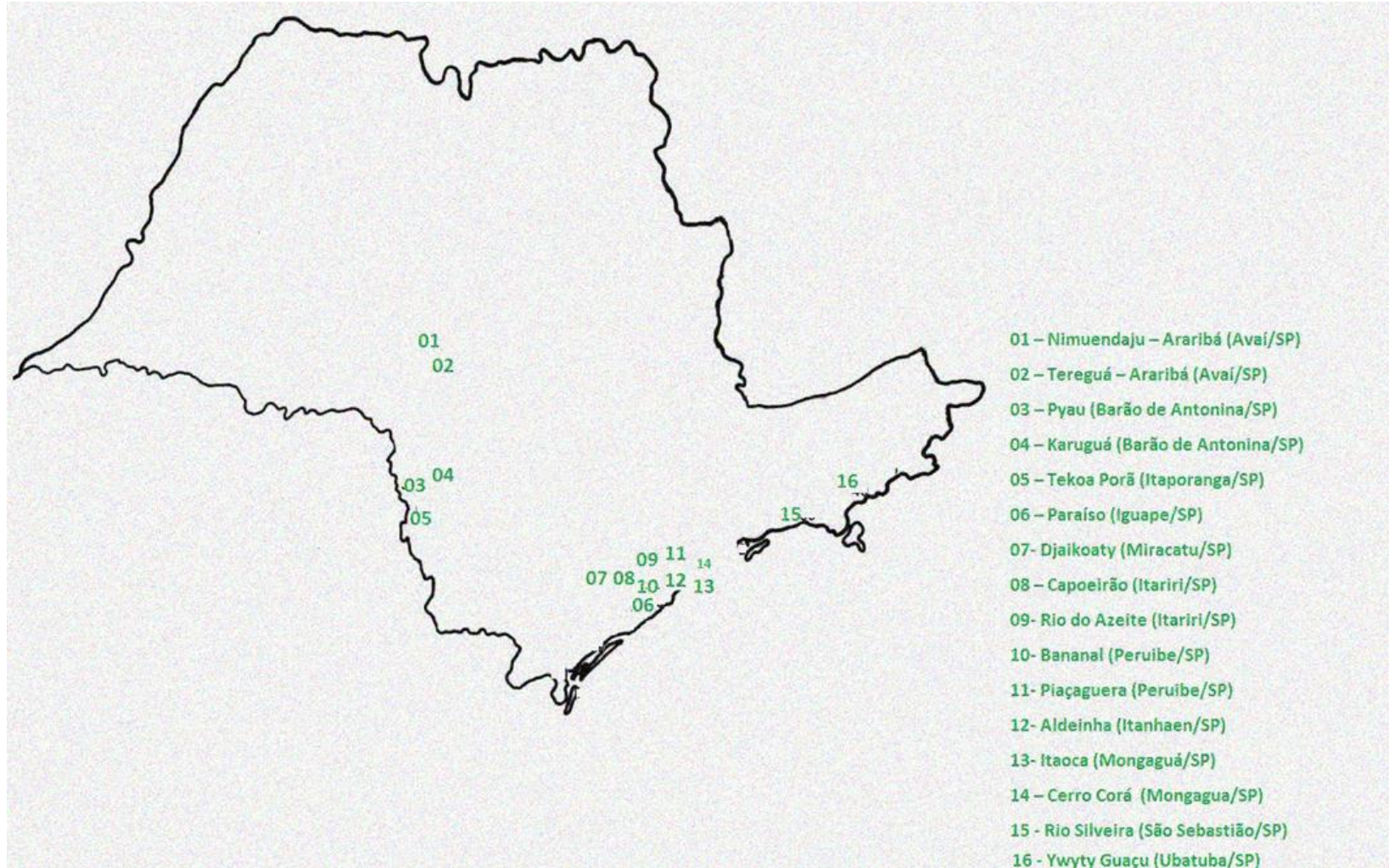
A história dos nossos antepassados não é mais lembrada pelos índios jovens?
Catarina - Não, não é mais lembrada. Também penso nessas pessoas.
AT - A Piaçaguera é uma aldeia nova. E isso deve gerar muito trabalho e também uma série de dificuldades. Quais são as suas?
Catarina - Faltam ainda um pouco de estabilidade para as famílias. É como mudar de casa, no nosso caso, temos que fazer uma espécie de reconhecimento da área. Temos que conhecer o melhor ponto para se estabelecer, onde tem água,

igual com as crianças de origem branca. A Língua Portuguesa é muito importante, mas é preciso que as crianças não se acostumem apenas com ela, pois nas reuniões de aldeias falamos o Guarani. Como nossos jovens irão se comunicar com seus semelhantes se não conhecem bem sua própria língua?
AT - É a questão da Saúde?
Catarina - Esse é outro problema muito sério. Embora nossa cultura proporcione várias opções de cura, por intermédio de ervas medicinais, necessitamos, muitas vezes, de antibióticos. Na verdade, é preciso que haja uma parceria. Precisamos da ajuda e dos avanços da medicina desenvolvida pelo homem branco, mas não podemos deixar de ensinar e propagar a medicina alternativa dos índios. O ideal seria continuarmos com um posto de saúde dentro da área indígena, que trabalhasse com os dois tipos de medicina.
AT - Qual sua avaliação sobre as comemorações dos 500 Anos de Descobrimto?
Catarina - Não houve comemoração. Na verdade, houve uma profunda resistência por parte dos índios, que acreditavam que não havia o que comemorar. Eu acredito que se índios ainda não tiveram o verdadeiro reconhecimento. Nem as terras foram totalmente demarcadas. Tem lugares com grande população indígena e pouca terra. Para o índio viver bem é preciso que o homem branco respeite o meio ambiente. É dele que retiramos nossa sobrevivência. Embora muitos índios tenham optado por viver em outra sociedade, a vida fora da aldeia é uma ilusão.
AT - Por que uma ilusão?
Catarina - Porque existe muita violência. O índio não se acostuma com isso. Há também muita discriminação na escola, no trabalho e em outros ambientes. As pessoas ainda pensam que índio é bicho, porque vive no mato. Na escola, quando uma criança faz algo errado, um mingauinho logo comenta que ela parece um índio. As pessoas pensam uma idéia errada, que índio não sabe se comportar, que não tem educação.
AT - A senhora acredita que um dia isso possa mudar?
Catarina - Claro que sim, basta que as pessoas abram o mundo de maneira diferente, de modo mais humano, despidas de preconceitos e que, acima de tudo, haja mais solidariedade. Não dá para ficarmos felizes vendo e próximo passando por dificuldades. Somos todos iguais, por mais que algumas pessoas acreditem que a cor da pele, o tipo físico e os traços físicos demonstram inferioridade.
AT - Qual a mensagem que a senhora gostaria de transmitir para as pessoas?
Catarina - Eu gostaria que o homem branco fosse menos materialista e mais espiritualizado. A após as coisas materiais acaba complicando a vida das pessoas. Com espiritualidade, as pessoas poderiam enxergar o mundo de forma diferente, mais humana e sero ganância que, na verdade, só traz infelicidade.

AT - A questão da terra, aqui no Litoral Sul, continua dificultando a vida dos índios?
Catarina - Havia muitas dificuldades. Hoje, acredito que a situação vem melhorando. Já saiu a demarcação da Aldeia Agupou, está saindo a da Aldeia da Itacá e na nossa, os técnicos da Funai já estão providenciando as medições e eu acredito que logo tudo estará resolvido.
AT - A religião, conforme se comenta, foi a responsável pelo conflito que dividiu a Aldeia Bananal. Qual sua opinião sobre essa questão?
Catarina - Eu não acredito que a religião tenha sido o único fator gerador do conflito. Eu defendo a religião indígena e lutarei para que ela seja preservada na minha tribo, mas não sou contra quem prefere seguir outra. A religião evangélica, por exemplo, melhorou muito a situação de alguns índios. Ali, na verdade, houve um desentendimento entre duas lideranças, por outros motivos, que não cabe a mim comentar sobre quem estava certo ou errado. Às vezes, quan-

do uma pessoa se torna cacique, ela não aceita perder o comando, até porque a função é hereditária. Eu já não penso dessa forma. No momento que surgir uma pessoa nova, com vontade de assumir a minha função e que corresponda aos anseios da minha comunidade, eu estou disposta a passar o comando. Eu já estou com 49 anos. Ideias novas são sempre bem-vindas.
As pessoas ainda pensam que o índio é bicho, porque vive no mato

ANEXO B - LOCALIDADES NO ESTADO DE SÃO PAULO ONDE RESIDEM FAMÍLIAS TUPI GUARANI



ANEXO C - REPORTAGEM - FORMAÇÃO DA ALDEIA E CENÁRIO OCUPADO

“TUPI OR NOT TUPI?”

» Nomes das ruas despertaram curiosidade de cineasta sobre a história de Hans Staden ainda na infância

Ubatuba foi cenário de filme sobre alemão

Roosevelt Cassio 22.nov.2001 / Folha Imagem

COLABORAÇÃO PARA A FOLHA

Não é possível saber a localização exata da aldeia de Ubatuba para onde Hans Staden foi levado após sua captura pelos índios. O território dos tupinambás era extenso — e os desenhos feitos pelo alemão mostram a ilha Grande, o que reforça a teoria de que a aldeia ficava próxima de onde hoje está Angra dos Reis (RJ).

Isso não impede, no entanto, que a Ubatuba do litoral norte paulista pague seu tributo à memória do aventureiro alemão. Há na cidade uma rua com o nome de Staden, e outra batizada de Cunhambebe, o temido chefe tupinambá que encontrou o artilheiro durante seu tempo de cativo.

O museu histórico de Ubatuba, que fica na praça Nóbrega, 8, no centro, e funciona de segunda a sábado, das 9h às 12h e das 14h às 17h (entrada gratuita), hoje batizado de Museu Histórico Washington de Oliveira, já foi conhecido como museu Hans Staden, como uma espécie de apelido.

Foram os nomes das ruas de Ubatuba que despertaram a curiosidade do cineasta Luiz Alberto Pereira, 57, sobre a história do alemão. “Eu sempre fui a Ubatuba, desde criança, e perguntava aos mais velhos sobre Staden”, diz. Décadas depois, ele levaria as aventuras do alemão às telas de cinema — escolhendo Ubatuba como cenário.

A escolha da cidade se deu por vários motivos. “Primeiro,

teve a questão afetiva. Conheço Ubatuba há muitos anos. Segundo, a questão da produção: a cidade oferecia condições mais fáceis, tivemos apoio da prefeitura, conta Pereira.

O local escolhido para as filmagens foi o bairro do Corcovado. “Nós precisávamos de um lugar sem construções altas, para que as filmagens não fossem comprometidas. A locação, naquela época, quase não tinha construções, era bem apropriada”, diz o cineasta, que dirigiu e preparou o roteiro do filme.

No local foi construída uma aldeia indígena, com ocas de sapé. A construção recebeu a consultoria do líder indígena Álvaro Tucano, dos índios tucanos da Amazônia.

“Ele ficou uma semana em

Ubatuba, acabou se perdendo na mata. Ele dizia: ‘Eu não sabia que em Ubatuba tinha tanta mata assim!’ Ficou empolgado”, relembra Pereira.

A aldeia seria desmanchada após o término das filmagens de “Hans Staden”, mas isso acabou não acontecendo.

“Uma pessoa tinha combinado com a Prefeitura de Ubatuba manter a aldeia como uma espécie de museu, e ela foi ficando, mas depois não fizeram mais nada”, diz o cineasta.

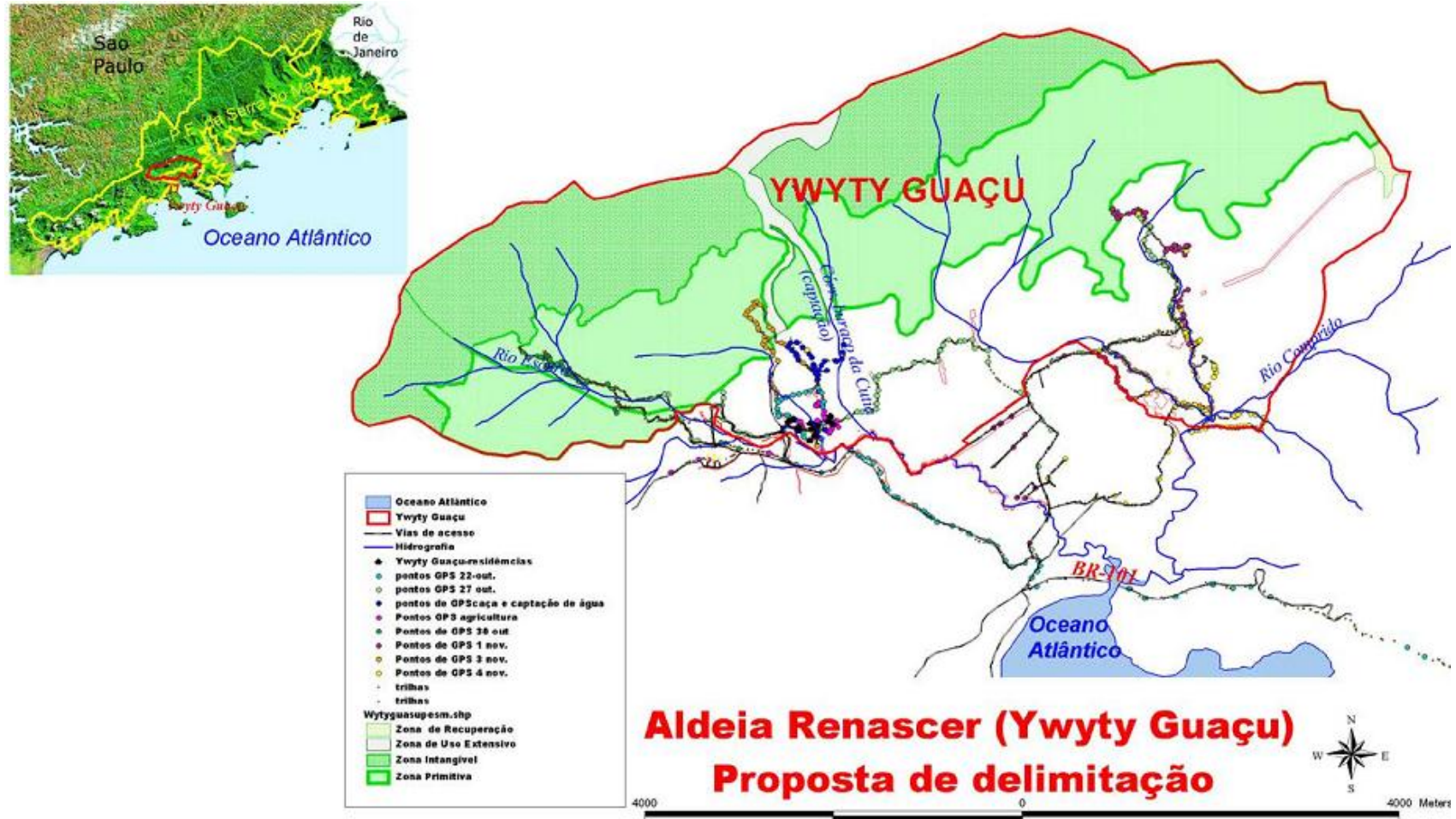
Ironicamente, o terreno em que a aldeia foi construída para o filme foi invadido, algum tempo depois, por índios. “As ocas acabaram caindo, acho que agora não restou nenhuma lá”, afirma Pereira.

(MARINA DELLA VALLE)



Índio fuma cachimbo no cenário de ‘Hans Staden’, em Ubatuba

ANEXO D - PROPOSTA DE DELIMITAÇÃO



ANEXO E – REPORTAGENS: FORMAÇÃO DA ALDEIA

FOLHA DE S.PAULO

VALE

domingo, 23 de fevereiro de 2003 F

QUESTÃO INDÍGENA Funai analisa a demarcação de área onde estão ocas do filme "Hans Staden", que abriga 42 índios

Aldeia cenográfica poderá virar reserva

EREZ LANÇE PARA FOLHA/VALE

Os índios tupi-guaranis que habitam as ocas cenográficas que retrataram nas filmagens do longa "Hans Staden", de Luiz Alberto Pereira, filmado em Ubatuba em 1997, aguardam há seis anos pelo reconhecimento da área como terra indígena.

A expectativa da Funai (Fundação Nacional do Índio) é que, ainda neste ano, seja feito um laudo agrícola e antropológico para ser iniciada a demarcação.

O filme conta a história do navegador alemão Hans Staden que, em 1557, foi raptado por índios tupinambás canibais em Ubatuba e quase foi devorado.

Barzida de aldeia Renascer, em 1998, os índios foram levados à aldeia cenográfica por Antonio da Silva Awá, 49, que participou das filmagens e foi chamado na época por um grupo de índios para formar uma associação. Awá tor-

dou-se, então, o cacique da nova aldeia.

Quando ocuparam as ocas cenográficas, o grupo era formado por 12 índios. Atualmente, são 42 e já contam com a ajuda da Funai (Fundação Nacional de Saúde), que instalou um posto de saúde, banheiros coletivos, caixas-d'água e fossas nas nove habitações construídas pelos índios.

"Estamos bem esperançosos de haver a demarcação, já que essa área é indígena, de tempos antepassados. Disseram-me que o próprio 'Hans Staden' escreveu um livro sobre isso", disse Awá.

Segundo Awá, a Funai não deve apresentar objeção ao processo de identificação da área pelo fato de os índios terem se apropriado de uma aldeia cenográfica.

"Quem toma a decisão somos nós. A Funai só presta assistência e observa. É o único órgão no qual ainda podemos ter um pouco de confiança", disse Awá.

Segundo o administrador da regional de Itaboraí da Funai, responsável pelas terras indígenas dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, Amauri Vieira, foi enviado à Diretoria de Assuntos Fundiários do órgão um pedido de prioridade para a análise da aldeia Renascer. "Estamos tentando transformar a área em terra indígena para garantir a sobrevivência deles. Até porque eles já têm uma estrutura mínima disponibilizada pela Funai", afirmou Vieira.

Segundo o administrador, o fato de os índios ocuparem uma aldeia cenográfica não deve interferir no processo de identificação como terra indígena.

"A aldeia é uma realidade, não há como ignorar. O antropólogo que realizar o laudo vai colocar essa questão", disse o administrador da Funai.

O tamanho da área atual é de 250 hectares, mas os tupi-guaranis pedem que sejam demarcados

2.500 hectares. A administração regional da Funai afirmou que o tamanho deve ser definido de acordo com análise de técnicos.

Sobrevivência

Assim como nas outras aldeias do litoral norte, os índios da aldeia Renascer fazem artesanato e praticam o extrativismo para sobreviver. Porém, eles pretendem criar formas de deixar a atividade extrativista. "Estamos pensando em começar a plantar o palmito para atrair a caça e para o futuro dos nossos índios e do homem

branco", disse o cacique. Porém, Awá se queixa da falta de orientação da Funai para a utilização de uma horta ou um viveiro. "Não temos orientação para plantar. Plantamos como conhecemos. Também já levei o problema à Funai", afirmou.

O cenário do filme "Hans Staden", gravado em Ubatuba, é hoje sede da aldeia Renascer e abriga uma comunidade de cerca de 40 índios tupi-guarani.

A aldeia, localizada no bairro do Corcovado, foi fundada em 1998 e, atualmente, está sendo objeto de estudo da Funai (Fundação Nacional do Índio).

A área deverá ser demarcada, em breve, como propriedade indígena, segundo o secretário de Turismo de Ubatuba, Sérgio Luiz Alves Carvalho.

O povoamento da aldeia cenográfica aconteceu quando Antonio da Silva Awá, o cacique da aldeia Renascer, foi chamado por um grupo de índios para liderar uma associação indígena, com o objetivo de "melhorar a vida" da comunidade.

Como não tinham uma área para se estabelecerem, Awá se lembrou do local onde participou da gravação do filme e levou o grupo para lá, onde reside até hoje.

A área, com cerca de 250 hectares, foi escolhida para ser a sede da aldeia por ser privilegiada por sua localização: está em uma área de floresta, que conta com rios, cachoeiras e animais silvestres.

Além disso, os índios da aldeia moram em ocas que foram construídas para a gravação do filme e hoje servem como moradia para a população da aldeia.

O filme "Hans Staden" conta a história de um navegador alemão que foi capturado por índios tupinambás no litoral norte de São Paulo. Staden foi levado para uma aldeia em Ubatuba, onde seria devorado num ritual antropofágico.

Mais tarde, o navegador alemão foi solto pelos índios, conseguindo escapar.

FOLHA DE S.PAULO

LITORAL Cidade já serviu de cenário para o filme "Hans Staden"

"O filme atrela a cidade ao respeito com o meio ambiente. Essa é a melhor publicidade"

PAULO RAMOS (PFL),
prefeito de Ubatuba

"Estamos criando uma política de benefícios para atrair novas produções cinematográficas"

SÉRGIO LUIZ ALVES CARVALHO,
secretário de Turismo de Ubatuba

Cenário de
"Hans Staden"
vira aldeia



Para consulta apenas na Biblioteca

A VIDA IMITA A ARTE Aldeia se formou em ocas deixadas pela produção do filme "Hans Staden"; 32 índios moram no local

Tribo ocupa cenário de filme em Ubatuba

Cacique impõe normas com a força de lei

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

"Quem quiser morar aqui tem de seguir os nossos costumes." A frase é do cacique da aldeia Renascer, no bairro do Corcovado, em Ubatuba, Antonio da Silva Awá, 48, e seguida como lei dentro da comunidade.

A norma do cacique vem de suas experiências antes de chefiar uma aldeia.

"Já fiz muita besteira na vida. Me envolvi com bebida e outras coisas. Não quero isso para meu povo", diz.

E os costumes são seguidos à risca. Na aldeia não é permitida a entrada de bebidas alcoólicas e drogas, mas o que se encontra nos bolsos de calças e bermudas dos homens são maços de cigarros, consumidos pelos mais velhos e os adolescentes.

Todas as noites, as crianças são levadas à cabana do pajé Cândido Ramire, um homem de 102 anos, 60 deles como instrumento de Nhideru, o deus tupi-guarani. Eles fazem um ritual religioso, cantam e tocam violão.

"Os mais velhos vão de vez em quando para fumar o cachimbo, o que ajuda a amadurecer bem", explica o cacique.

A transmissão da cultura aos curumins é uma das prioridades dos adultos da aldeia.

Aqueles que serão "guerreiros" são passados o conhecimento do manuseio de armas de caça, como o arco e flecha.

"Nós não usamos mais isso para caçar, até porque não tem mais caça. Mas o conhecimento é passado a eles caso venham a precisar", afirmou Awá.

Mas a aldeia pode ficar sem curumins. Segundo o cacique, desde a instalação da aldeia, há três anos, nasceu somente uma criança. "Quando começamos a receber assistência médica, vamos ver de quem é o problema, se das mulheres ou da potência dos homens", disse o cacique.

Apesar de as ocas deixadas pela produção do filme "Hans Staden", rodado em 1998 no local, apenas duas famílias as ocupam.

As outras famílias moram em cabanas de pau-a-pique construídas de acordo com o costume tupi-guarani.

"Estamos construindo mais duas ocas, uma cabana para o pajé e uma casa de rezar. Tudo por nossa conta e com o nosso jeito", disse Awá.



Índio toca tambores em oca deixada em área de Ubatuba pela produção de "Hans Staden", filme do diretor Luiz Alberto Pereira.

Grupo se diz caluniado

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Os índios da aldeia Renascer, em Ubatuba, se sentem vítimas de calúnia moradores do bairro do Corcovado, onde a aldeia fica.

Há 12 dias, cinco representantes da comunidade indígena estiveram em uma rádio para desmentir denúncias feitas contra eles a jornalistas da emissora.

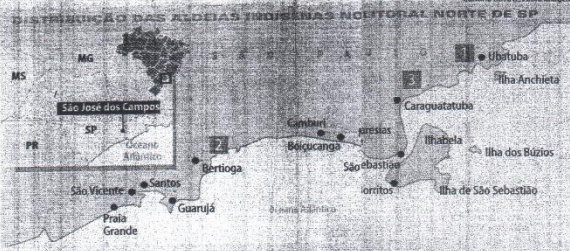
"Disseram que nós roubávamos, apedrejávamos as casas e derrubávamos cercas aqui da redondeza. Vou levar o caso para a Justiça, porque é uma calúnia", disse o índio Antonio da Silva Awá, 48, cacique da aldeia tupi-guarani.

O líder preparou um relatório com as denúncias sobre a comunidade, que será enviado ao Ministério Público de São José dos Campos.

As denúncias, veiculadas pela rádio AM Costa Azul, tratavam também da extração ilegal de palmito juçara do morro do Corcovado, próximo à aldeia.

A retirada das árvores, uma das espécies mais importantes da mata atlântica, não foi negada pelo cacique.

"Se tivéssemos outra coisa, não pegariamos palmito", afirmou Awá.



Nome da aldeia	1 Aldeia Boa Vista	2 Aldeia Rio Silveira	3 Aldeia Renascer
Onde	bairro do Promitrim—Ubatuba	São Sebastião	bairro do Corcovado—Ubatuba
Etnia	guarani	guarani	tupi-guarani
Quantos	cerca de 120	240	32
Quando chegaram	há mais de 40 anos	cerca de 40 anos	3 anos
De onde vieram	Peru e Sul do país	Peru e Sul do país	Peru e outras aldeias do litoral sul paulista
Como sobrevivem	artesanato, extração de palmito com manejo sustentável e horta de subsistência	artesanato, vendas de infusões orientais com manejo sustentável, extração de palmito com manejo sustentável e horta de subsistência	artesanato, horta de subsistência e extração de palmito

Mulher tem banho vigiado

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Para manter a ordem, os índios da aldeia Renascer criaram uma forma de "policimento" dentro da comunidade.

Além do cacique, os outros guerreiros da aldeia são o "cabó" e o "capitão", que levam ao conhecimento do líder tudo que acontecer dentro da aldeia.

"Quando alguma das mulheres

CAROLINA FARIAS

FREE-LANCE PARA A FOLHA VALE

Uma tribo precisa de terras, rios, floresta e animais de caça para viver. Um grupo de 32 índios tupi-guarani encontrou todos esses elementos em um cenário de cinema. A aldeia Renascer foi fundada no local em que foi filmado "Hans Staden", produção que conta a história de um navegador alemão que, no século 16, escapou de ser devorado por uma tribo de tupinambás canibas.

A época, os índios antropófagos de Ubatuba lutavam contra a exploração dos piratas, comerciantes e exploradores de Portugal, França e Holanda e capturaram Staden após uma batalha.

Hoje, a luta dos índios que vivem em aldeias no litoral norte não é mais pela preservação de suas riquezas, mas pela busca de alimentos e, como os tupis-guaranis da aldeia Renascer, de uma porção de terra para viver seguindo seus costumes e cultura.

Entre os anos de 1986 e 1987, o governo estadual estudou e delimitou áreas indígenas em todo o Estado, reconhecendo assim as aldeias Boa Vista, também em Ubatuba, e a do Rio Silveira, em São Sebastião. Ambas tentavam se estabelecer havia décadas.

Com o apoio da Funai (Fundação Nacional do Índio) desde o reconhecimento das áreas, tais aldeias, ambas formadas por índios da etnia guarani, possuem melhor estrutura que a Renascer, que só depois de três anos no local está recebendo atenção da Funai—foi fundada em 1998.

Antonio da Silva Awá, 48, cacique da Renascer, participou das filmagens na aldeia cenográfica, que durou cerca de 30 dias.

Ele foi chamado por um grupo de índios para liderar uma associação indígena com o objetivo de "melhorar a vida".

"Nós lutamos, mas não tínhamos terras. Lembrei do lugar onde participei do filme. Chegamos, estava cheio de mata e resolvemos ficar", disse o cacique Awá.

Como toda aldeia indígena, os habitantes da Renascer vivem da produção e venda de artesanato, mas principalmente do extrativismo. No litoral norte, o alvo dessa atividade é o palmito juçara.

O lugar, com cerca de 250 hectares, é realmente privilegiado, com área de floresta, rios, cachoeiras, animais silvestres e duas ocas, que foram deixadas pela equipe do filme e seriam transformados pela Prefeitura de Ubatuba em pontos turísticos. A área é particular e está sendo negociada pela Funai.

O artesanato e o palmito são vendidos nas cidades do litoral norte e para os turistas que visitam regularmente a aldeia, mas a renda ainda não é suficiente para a sobrevivência da comunidade.

Para tentar resolver o problema da falta de alimentação, Awá e os outros líderes da aldeia se organizaram para plantar hortas de subsistência.

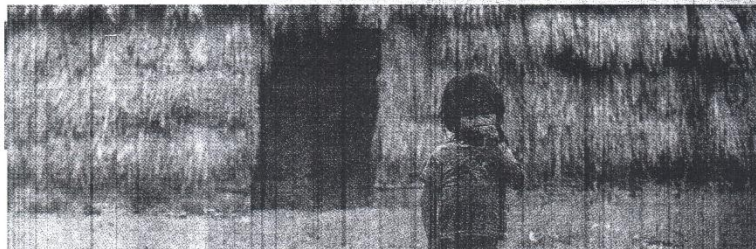
"Ninguém nos apoiou para fazermos a roça. Também não temos projeto para lavoura de palmito. Depois é que começamos a receber sementes da Funai", afirmou o cacique.

Os planos da Funai são de começar a desenvolver o plano de manejo sustentável de recursos para o ano que vem.

Awá acredita que as autoridades deveriam se unir para criar uma solução que acabasse com a extração do palmito.

"Nós trabalharíamos muito se houvesse um plano assim porque o palmito traz caça e mais passarinhos", explicou o cacique.

A aldeia tem dez crianças, que só começaram a ser alfabetizadas no próximo ano, quando a Funai



ANEXO F - CROQUI

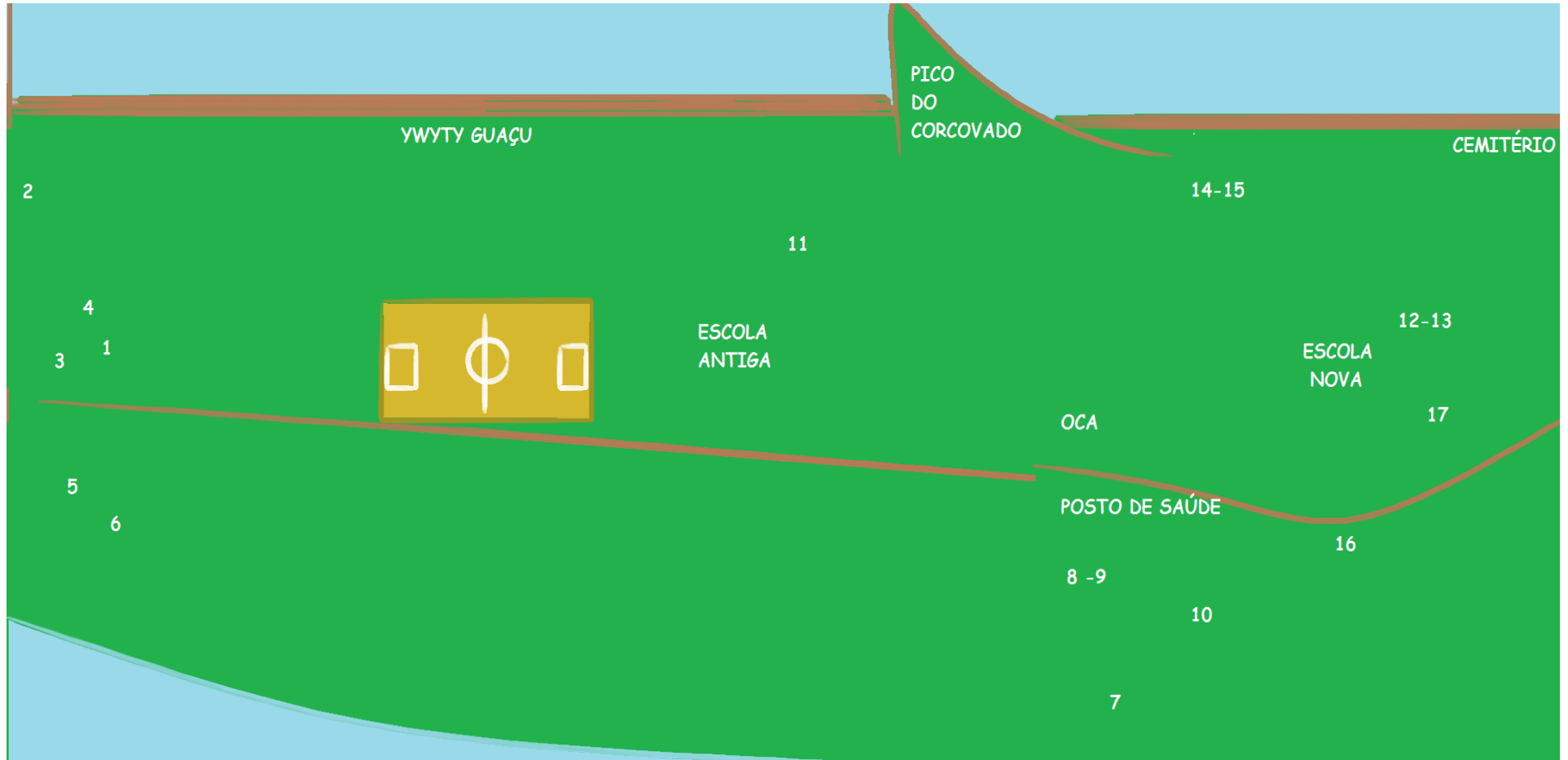
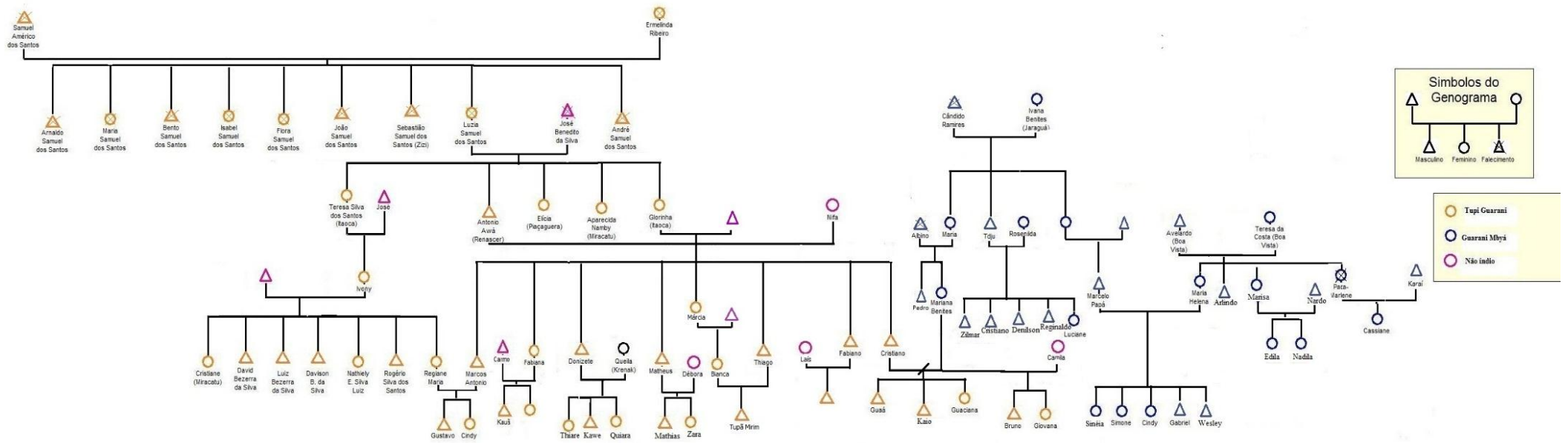


Tabela de moradores

1	Marcelo Karaí da Silva (Papa)	10	Kaio Benites da Silva	
	Maria Helena Da Costa (Katu)		Donizete Machado da Silva	
	Sinéia da Costa		Queila Maria C. Damaceno da Silva	
	Simone da Costa		Kawê Victor Damaceno da Silva	
	Cindi Xapya da Silva		Hítala Thiare Damaceno da Silva	
	Gabriel Nhamandu da Silva		Kyara Cecília Damaceno da Silva	
	Weslei Nhamandu Mirim da Silva		11	Matheus de Lima Silva
	Arlindo Mirim da Costa			Debora do Prado Santos
2	Fabiana Aparecida Lima da Silva	Mathias Awá Bgwai P. da Silva		
	Carmo Alves da Silva (Titico)	Zhara Kaúy Et P. da Silva		
	Kauã Alves Silva	12	Fabiana Venite (Jaxuka)	
	Bebe		Dauri Venite	
3	Nardo da Silva (Pica Pau)		Anderson Venite Soares	
	Marisa Jaxuka da Costa (Preguiça)		Marcele Venite Soares (Kerexu)	
	Édila da Costa da Silva (Pará poty)		Derik Venite Soares	
	Nadila da Costa da Silva		Samara Venite Soares	
4	Edílio Ramires (Tdju)	Douglas Venite		
	Rosenilda da Silva	Angelina Venite Soares		
	Denilson Wera Benites	13	Lucia Venite da Silva	
	Cristiano Benites		14	Maria Estela Benites
	Reginaldo Benites da Silva	Pedro Karai Tataendy Viturino		
	Zilmar Benites	Sandra Para Benites		
	5	Luciane da Silva Benites (Jaxuka)	15	Odair José Silva Fernandes Soares (Nhamandu)
Cristiano de Lima Silva		Marisa Para Benites		
Camila Aparecida Pereira da Costa		Washington L. Fernandes Benites (Karaí Mirim)		
Geovanna Djera costa da Silva		Luana Fernandes Benites		
6	Bruno Costa Silva	16	Marco Antonio Lima Silva	
	7		Antonio da Silva Awá	Regiane Maria da Silva
			Fabiano de Lima Silva	Sindy Jaxy Endy da Silva
Lais Santos Amorim da Silva	Gustavo Mitã da Silva			
Bebe	8	17	José Thiago de Lima Silva	
Nifa Machado de Lima			Bianca da S.A. Lage	
9			Mariana Kerexu Rete Benites	Thiego Awá Tupã Mirim
	Cristian Gwaá Benites da Silva			
	Sabrina Guaciana Benites da Silva			

Genealogia



ANEXO G - NOTÍCIAS - PROTESTOS E MANIFESTAÇÕES

05/05/09 - 16h48 - Atualizado em 05/05/09 - 17h50

Cinco funcionários são mantidos presos por índios na sede da Funasa em SP

Maioria dos funcionários foi liberada, mas prédio segue ocupado. Caciques pedem melhorias nas aldeias, remédios e saneamento.

Carolina Iskandarian
Do G1, em São Paulo



Índios reclamam de ausência do repasse de recursos de saneamento básico e medicamentos para as comunidades indígenas (Foto: Carolina Iskandarian/G1)

Os índios que ocupam o prédio da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), no Centro de São Paulo, resolveram permitir a saída da maioria dos funcionários que eram mantidos presos dentro do imóvel na tarde desta terça-feira (5). Até as 16h, pelo menos 30 pessoas foram impedidas de deixar o prédio, localizado na Rua Bento Fretas.

Entretanto, cinco pessoas ligadas à Funasa, que teriam cargos de chefia, eram mantidas presas no local. "Eles não são reféns. Comeram e beberam", disse o cacique Darã, um dos representantes. O cacique informou que esses cinco funcionários só terão permissão para deixar o local após o grupo receber uma

resposta de Brasília para suas reivindicações.

Participam do protesto cerca de cem índios. Eles afirmam que só deixarão o local depois de conversar com representantes do órgão. Os índios pedem, entre outras ações, a saída do coordenador da Funasa em São Paulo e melhorias nas aldeias. "Enquanto uma autoridade de Brasília não vier para dar respeito (ao movimento) não vamos arredar o pé daqui", completou o cacique.

saiba mais

Índios invadem sede da Funasa e fazem reféns na região central de SP

no Litoral Norte, e é da tribo Tupi.

A Funasa é um órgão vinculado ao Ministério da Saúde e tem recursos previstos para políticas indígenas, como informou a assessoria de imprensa. Eles cuidam da saúde do índio. Procurada em Brasília, a Funasa informou que não havia previsão da viagem de nenhum representante até São Paulo nesta terça e que reuniões estavam ocorrendo dentro do prédio ocupado com as lideranças dos dois lados. Disse ainda que Raze Rezek estaria em viagem.

O cacique Awa contou que há tribos do Litoral Norte e outras vindo do Litoral Sul e Vale do Paraíba para participar da manifestação. Entre os índios, havia até mesmo um bebê de colo dentro do prédio. A auxiliar de escritório Cássia de Araújo, de 25 anos, estava na portaria e não podia sair à rua, apesar de não ter terminado o expediente.

"Acho que eles estão no direito deles de reivindicar, mas fazer essa ignorância não tem nada a ver", afirmou ela, referindo-se aos colegas de trabalho impedidos de deixar o local. Os índios afirmaram que ainda materiam no edifício chefes de seção para ajudar nas negociações.

06/05/09 - 18h43 - Atualizado em 06/05/09 - 18h51



Índios mantêm invasão e se reúnem com representantes da Funasa

'Por enquanto, estamos na estaca zero', diz cacique Awa. Índios invadiram prédio do órgão na terça exigindo saída de diretor regional.

Do G1, em São Paulo



Representantes da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) se reúnem na noite desta quarta-feira (6) com líderes indígenas para negociar a desocupação do prédio do órgão no Centro de São Paulo.

Pouco antes da reunião, os representantes do órgão afirmaram que a principal proposta que apresentariam no encontro seria a da formação de uma comissão indígena que será recebida em Brasília se o prédio for desocupado.

O cacique Antônio da Silva Awa, um dos líderes da invasão, disse que os índios não vão deixar o prédio. Ele comunicou a decisão após ser informado que Danilo Forte, presidente da entidade, **não aceitou a demissão** do coordenador da Funasa em São Paulo, Raze Rezek.

saiba mais

Índios invadem sede da Funasa e fazem reféns na região central de SP

Cinco funcionários são mantidos presos por índios na sede da Funasa em SP

Coordenador da Funasa deixa prédio em SP e órgão divulga nota contra invasão

Apesar disso, o líder admitiu a possibilidade de prosseguir com as negociações. Os índios aguardavam a chegada de Moisés Santos, chefe de gabinete da presidência da Funasa, para retomar as conversas. "Por enquanto, estamos na estaca zero", afirmou o cacique Awa.

Moisés Santos, acompanhado de Paulo Sella, chefe de assessoria de saúde indígena do Conselho Regional (Core) da Funasa, chegou ao prédio no final da tarde desta quarta. Desde de por volta das 18h30, eles se reúnem na sede do órgão.

Também participam do encontro Cid Marcondes, coordenador substituto do conselheiro regional da Funasa e José Antônio Ribeiro, chefe do departamento de engenharia e saúde pública da entidade.

Demissão

Antes do encontro, os índios afirmavam que só aceitam deixar o prédio após a demissão de Rezek. Danilo Forte, em coletiva em Brasília, diz ter sido "surpreendido por essa crise". "Estamos dispostos a conversar com as lideranças, mas não sob coação", disse, classificando o movimento como "político" e "uma luta entre os caciques e o coordenador regional", declarou.

BRASIL

terra

Funasa diz que posição dos índios é extravagante

06 MAI 2009 20h16 atualizado em 06/05/2009 às 22h51



Vagner Magalhães
Diretor de São Paulo

Raze Rezek (à
esq) pediu
exoneração do
cargo, que não
foi aceita

Foto: Vagner Campos / Futura Press

A invasão de um grupo de cerca de cem índios à coordenação regional da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), em São Paulo, foi descrita pelo presidente nacional da entidade, Danilo Forte, como extravagante e autoritária. Segundo ele, não é possível negociar sob coação. Ele afirmou que não aceitará o pedido de demissão do coordenador paulista Raze Rezek. Os índios deixaram o prédio nesta noite e vão acampar em frente à sede da Funasa.

"Essa posição dos índios em São Paulo é extravagante e guarda um certo autoritarismo, impondo a saída de Rezek, que não beneficiará a ninguém. Não posso demitir ninguém por uma questão política. Administrativamente, o Rezek nunca me apresentou nenhum problema", disse.

Na manhã desta quarta-feira, Rezek afirmou em frente aos índios que pediria demissão. Em novembro, também sob pressão dos índios, ele já havia feito o mesmo.

"Eu já reiterei a Brasília o meu pedido de exoneração do cargo, assim como já havia feito em novembro. Não posso deixar o cargo sem ser exonerado", disse. "Enquanto isso não acontecer, eu respondo por todos os atos à frente da coordenação regional de São Paulo", disse ele.

Os índios, de 37 etnias, que vivem em sua maioria no litoral sul e norte do Estado, reclamam que não recebem cuidados médicos adequados e que os veículos da Funasa estão em sua maioria sucateados.

"Não deixaremos o prédio enquanto essa situação não se resolver. Estamos completamente desamparados pela Funasa e vamos lutar até o fim", afirmou o cacique Awa, da etnia tupi-guarani, durante a ocupação.

O presidente da Funasa afirma que a solicitação dos índios é política e que eles querem indicar gestores da Funasa para o cargo de Rezek.

"Estamos passando por um processo de reestruturação e já na próxima semana o material começará a chegar às aldeias", disse o presidente da Funasa.

Ele se diz aberto a conversar com as lideranças, desde que elas deixem o prédio em São Paulo. "Vamos pedir a reintegração de posse do prédio. Não dá para negociar sob coação", disse.

Rezek, que permaneceu na manhã de hoje impedido de deixar o prédio foi liberado para almoçar - salu em companhia com o delegado Flávio Trivella - e não mais retornou.

06/05/2009 19h15 - Atualizado em 14/09/2013 17h08

Coordenador da Funasa deixa prédio em SP

Raze Rezek, coordenador da Funasa em São Paulo, deixou o prédio do órgão, no centro da capital paulista, no início da tarde, alegando que estava indo almoçar, e não retornou ao local. O grupo de 200 índios que invadiu o prédio na tarde de ontem o havia feito refém, impedindo que ele deixasse o local.

Os indígenas pediram a demissão do coordenador, que alegou ter ele próprio feito a solicitação ao presidente da Funasa, Danilo Fortes, em novembro. Porém, a exoneração não havia sido confirmada. Durante a tarde, a fundação emitiu nota criticando a invasão, repudiando a tentativa de coação com a restrição à liberdade de Rezek e pontuando que a pauta de assuntos enviada no ano passado pelos indígenas está sendo cumprida.

Pouco depois, Fortes afirmou, em Brasília, que não negociará até que o prédio seja desocupado, assegurando que um mandado de reintegração de posse pode ser impetrado ainda hoje.

Fortes rejeitou o pedido de demissão feito por Rezek, o que motivou os índios a continuarem a ocupação. Desde o final da tarde, representantes da Funasa se reúnem com os líderes indígenas, inicialmente para negociar a desocupação, sendo que a principal proposta inclui a criação de uma comissão indígena, a ser recebida pelos representantes da Funasa em Brasília. Segundo o cacique Antônio da Silva Awa, as conversas voltaram ao ponto inicial com a recusa do presidente em aceitar a demissão de Rezek.

A reunião desta noite conta com a participação de Paulo Sellera, chefe da assessoria de saúde indígena do Conselho Regional (Core) da Funasa, Cid Marcondes, coordenador substituto do conselho regional da Funasa e José Antônio Ribeiro, chefe do departamento de engenharia e saúde pública da entidade, além de Moisés Santos, chefe de gabinete da presidência da Funasa.

ANEXO H - ENCONTRO INTERCULTURAL INDÍGENA

← → ↻ 📄 issuu.com/maranduba/docs/jornalmarandubaneWS62web#

Página 8

Jornal MARANDUBA News

Julho 2014

Aldeia Renascer recebe representantes indígenas do Paraná em intercâmbio

Fotos: Adelina Fernandes/Gatuchinha

EMÍLIO CAMPI

A Aldeia Renascer (YWYTY-GUAÇU) localizada no bairro do Corcovado, em Ubatuba-SP, recebeu no último dia 16/06 a visita de aproximadamente 100 integrantes de cinco aldeias de origem Caingangue e Guarani oriunda da região norte do estado do Paraná.

Segundo o cacique AWA, anfitrião do evento, este encontro teve a finalidade de promover um intercâmbio entre as etnias que pertencem ao mesmo tronco linguístico e possuem parentesco entre si.

Na abertura do evento foi realizada uma cerimônia religiosa (MBORAI-ETÉ) onde Dercílio da Silva (WURE EDJKUE) o AMÓI (pessoa mais idosa da tribo) pediu a proteção de NHANDERU, o Deus trovão e realizador de toda a criação para o bom andamento dos trabalhos.

Entre os assuntos discutidos foram relatadas experiências das diversas tribos com relação à educação, sistema de plantio, demarcações de terra, interação com a FUNAI e outros assuntos visando o bem comum da população indígena.

Todos os representantes das tribos e entidades fizeram suas apresentações e discutiram suas experiências, anseios e projetos para o futuro. As entidades oficiais também esclareceram várias dúvidas concernentes a proporcionar uma melhor condição de vida para a população indígena presente.

Entre os participantes estiveram representantes das aldeias de Laranjinha, Santa Amélia, Barão de Antonina, São Jerônimo da Serra, Pinhalzinho além de representantes do PBA (Projeto Básico



Julho 2014

Jornal MARANDUBA News

Página 9

Índios da etnia Caingangue e Guarani se encantam com a beleza de Ubatuba

Fotos: Adelina Fernandes/Gatuchinha

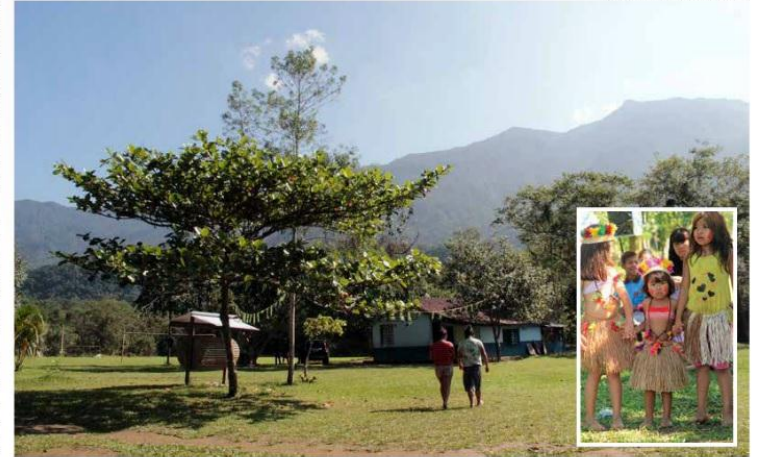
Os visitantes das aldeias do Norte do Paraná ficaram encantados com a beleza natural onde a Aldeia Renascer está localizada.

Eloy Jacinto (AWA NBOADU) e o Cacique Marcio da aldeia Laranjinha comentaram sobre o privilégio que a Aldeia Renascer estar localizada em meio a mata nativa, muito diferente da sua região onde o desmatamento descaracterizou toda a paisagem.

O ancião Dercílio da Silva (WURE EDJAKUE) e sua esposa Maria de Lourdes Lourenço (REROKAIDJU) também elogiaram a região fazendo menção de como é importante a preservação das matas e a importância da preservação da cultura indígena.

Os representantes do PBA (Projeto Básico ambiental), Maicon, Aloísio e Diego também elogiaram a forma como a Aldeia Renascer vem trabalhando em sua infraestrutura, enaltecendo as conquistas que o Cacique AWA e seu filho, o Vice Cacique Cristiano Lima trouxeram para o local.

Uma apresentação de dança típica foi realizada pelas crianças e jovens da aldeia, o que enriqueceu ainda mais esse maravilhoso intercâmbio entre os descendentes de um povo genuinamente brasileiro.

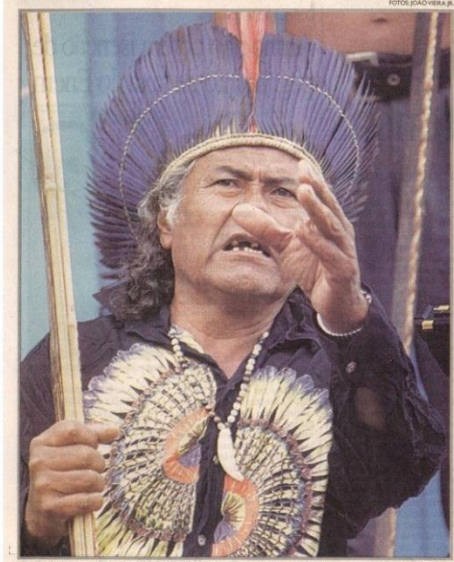


ANEXO I - ENTREVISTA COM JOÃO GOMES

Arquivo ISA

Documentação
 Função: Tribuna
 Data: 29/6/2000 B 8
 Class: 101.1

2ª JORNAL SÃO PAULO
 Guarani e P + 1 Periube
 Peruíbe
 88 ♦ A TRIBUNA 190
 FOTOS: JOÃO VIEIRA JR.
 Santos, QUINTA-FEIRA, 29 de junho de 2000



Dizendo-se o legítimo cacique da tribo, João Gomes defende as tradições indígenas

Impasse
Cacique diz que religião gerou conflito em aldeia
 João Gomes quer impedir imposição de evangélicos

CARLOS LATTON
Da Sucursal

Acusado de, com a ajuda de seu grupo, expulsar 18 famílias, destruir barracos e implantar terror na Aldeia Bananal, em Peruíbe, o cacique João Gomes resolveu dar sua versão sobre o conflito na área que já dura seis dias. Conforme explicou à *A Tribuna*, o impasse deve-se à postura do cacique nomeado pela Funai para substituí-lo, Davi Honório Cardoso, que vem tentando impor a religião evangélica na aldeia, destruindo a cultura e tradição da tribo.

Cercado por seus filhos — todos pintados e armados de arco e flecha — no interior da aldeia, que fica a 18 quilômetros do centro de Peruíbe, o cacique Kiristen, como é conhecido pela comunidade tupi-guarani, revela um lado da história que até então não conseguia ultrapassar os 200 alqueires da reserva, até ontem isolada do resto da Cidade em função do confronto.

Segundo o cacique, a religião evangélica, seguida pelo grupo de Davi Honório Cardoso, é a responsável pela divisão dos grupos e pela briga interna se arrastia há anos na Aldeia Bananal.

"O centro das discussões é a imposição do grupo liderado por Davi Cardoso, com o respaldo do ex-chefe da Funai, José Maurino Kirsten, de impor a religião e instalar uma igreja evangélica na aldeia, o que eu e meu grupo não concordamos pois, além do estatuto dos índios proibir, a religião dos brancos extermina nossa cultura, origem e identidade. Além disso, divide a tribo e prega uma política que só interessa a quem segue a religião evangélica".

Segundo ele, a religião promove conflitos e divide interesses quando parte da aldeia não concorda com as determinações impostas e a maneira de pensar e agir dos evangélicos. "O grupo de Davi chega a ir para a beira da estrada, que dá acesso à aldeia, para zingar e jogar pedra nos índios que não fazem parte da religião deles, causando uma rivalidade muito grande, que hoje se tornou insustentável".

Terra — O cacique João Gomes também desmente boa parte da versão apresentada pelo grupo que saiu da aldeia, sob a alegação de que foi expulsos violentamente porque João Gomes estaria interessado na posse das terras da reserva.

"Essa versão apresentada por Davi e seu grupo não tem fundamento. As terras da reserva são da União e não minhas. Eles (grupo de Davi) jamais foram expulsos da aldeia. Meu problema é com o Davi, que é um cacique escolhido por José Kirsten e imposto pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Outra coisa que precisa ser enfatizada é que eu sou o real cacique da Aldeia Bananal, pois isso é uma tradição que passa de pai para filho. Um cacique indígena não pode nunca ser nomeado".

Acusação de violência é contestada

O cacique João Gomes assegura que toda a violência ocorrida na aldeia partiu, primeiramente, do grupo de Davi. "Na verdade, através da religião, esse grupo quer dominar a aldeia. O grupo de Davi vinha fazendo reuniões às escondidas, com o objetivo de me tirar o controle da tribo. Eu faço parte de cinco gerações de índios que vivem aqui e não aceito imposições".

Conforme salientou, todos os índios que não aceitam ingressar na religião evangélica são perseguidos e menosprezados por Davi. "Até a minha família já foi ameaçada de morte. Temo pela segurança de uma das minhas filhas, que cursa Magistério na Cidade e chega à noite".

O cacique negou ser responsável pelo clima de terror imposto na aldeia e do incêndio de algumas casas. Disse, também, que não tomou a força o posto da Funai, instalado com muito estorvo, e o pessoal da Funai, da Polícia Federal e da Procuradoria da República e constatou que estão no posto por sugestão da própria Funai, tendo em vista que minha casa está sendo reformada, cujo material de construção, que foi prometido pelo órgão, ainda não chegou. Além disso, se eu ssesse do imóvel, quem me garante que o grupo de Davi não o ocuparia e adequaria para fins religiosos?".

Ex-chefe — Gomes mantém a posição de não aceitar e rejeitar o grupo de Davi, José Maurino Kirsten. "Ele tinha espaço dentro da aldeia. Mas, com o tempo, percebeu que ele começou a tomar algumas atitudes que contrariavam nossos costumes e tradições, como por exemplo, lilar madeira, arca e fazer carvão dentro da reserva. O Tupi-Guarani é muito ligado à natureza e não aceita qualquer tipo de devastação. Outro problema, é que a primeira coisa que Kirsten fez foi morar fora da aldeia. E o posto da Funai, que foi construído com muito estorvo, desde 1970? Desde que Maurino veio para cá a situação vem piorando, porque ele não vinha, sequer, cumprindo uma de suas obrigações, que é fiscalizar a aldeia".

Taxico — O cacique se diz "um praticante de Pajé" e, por isso, nunca pregou a violência. Ele confirmou a existência de armas, mas disse que esse é um costume também de fazendeiros e sítios das imediações. Quanto ao consumo de tóxico, especialmente a maconha, o cacique revelou: "Antigamente, o consumo de maconha era comum em algumas aldeias. Hoje, o consumo vem diminuindo gradativamente. Eu, particularmente, não sou contra, desde que não prejudique o próximo e cause problemas para a comunidade indígena. Nossa maior preocupação, na verdade, é quanto à preservação de nossas crenças, tradições e identidade. Os evangélicos vêm para cá em ônibus de excursão lotados, jogam sujeira e detritos por todos os lados, causando danos ao meio ambiente. Eles vêm tentando acabar com nossas raízes, nossa tradição e cultura, que é muito rica. E isso eu nunca vou aceitar".



Os integrantes do grupo liderado por João Gomes negam ter tomado à força o posto da Funai



Os índios rebeldes destruíram algumas casas e a igreja que vinha sendo erguida no local

Aldeia mostra vestígios do confronto

Agredido na última sexta-feira. Eu estava voltando da feira e, ao chegar próximo da aldeia, vi um carro parado, de onde saiu um homem, acompanhado de Davi, que se identificou como policial federal. Esse homem jogou minha bolsa no chão e começou a me espancar, junto com o Davi. Enquanto me batiam, Davi falava que quem mandava na tribo era sua mulher. Guaraci disse ainda mais. "Eu quero que minha filha seja uma indígena, que cresça com nossa cultura. Essa igreja vem tirando toda a cultura do nosso povo. Eles distribuem cestas básicas para uns e para outros não. Eu perdi um filho porque uma verba, destinada a ajudar os índios, ficou nas mãos de Davi e não foi repassada para a comunidade".

Essa igreja vem tirando toda a cultura do nosso povo
 Guaraci Souza Gomes

ele e que a igreja seria erguida no local. Minha esposa, que está grávida, veio me socorrer e também foi agredida. Esse episódio foi que originou nossa revolta, que acabou fazendo com que minha família, inconformada, queimasse a igreja que estava sendo construída", revela o índio, mostrando os ferimentos no corpo.

Apontando para um bebê que estava nos braços de

Encontro — O administrador regional da Funai, Rômulo Siqueira de Sá, disse, por telefone, que esteve ontem no Ministério Público, em Santos, acompanhado do atual chefe da Funai da região, Aurino Januário, o cacique Davi Honório Cardoso e lideranças indígenas, para explicar a situação e encontrar uma forma de solucionar o impasse criada na Aldeia Bananal.

Ele disse que foi marcada para hoje, às 8 horas, em local não definido até o início da noite de ontem, um encontro com o cacique João Gomes, com objetivo de resolver definitivamente a questão.

ANEXO J - PROIBIÇÃO DE CASAMENTOS COM NÃO-INDÍGENAS



Biblioteca Pública Municipal Arêneas Ubatubense
Arquivo de Recursos (História N.º)

Artigo: *Cacique proíbe casamento de índios com brancos.*
Fonte: *Vida Ubatubense* Data: *20/10/1991*
Assunto: *Índios Ubatuba*

Folha n.º

08

F

Comportamento

Cacique proíbe casamento de índios com brancos no litoral

Gláucia César de Souza
Lorete

Com o objetivo de preservar suas tradições, o cacique da Terra Indígena Benuscar, Arêneas da Silva Awá, 48 anos em Ubatuba, proibiu o casamento dos índios com brancos.

A preservação da etnia e dos costumes são as principais preocupações dos 321 índios do Vale do Paraíba e Litoral Norte, que vivem confortavelmente seu dia.

A Benuscar abriga 45 índios tupi-guarani, sendo 10 mestiços — casamentos da miscigenação entre brancos e índios quando a tribo ocupava terra em Paraíba.

Eles chegam à Ubatuba há seis anos e ocupam 24 hectares em área no bairro Condomínio Arêneas em processo de demarcação pelo governo federal.

No Litoral Norte, existem outras duas terras indígenas guaranis — Boa Vista, em Ubatuba, e Ribeirão Silveira, na divisa entre São Sebastião e Bertioga. O Vale do Paraíba também abriga uma tribo xavante, em Jacareí. Na Boa Vista e no Ribeirão Silveira, o casamento com brancos não é proibido, mas atualmente as

duas tribos não abrigam mestiços. No entanto, se algum dos membros da aldeia decidir se casar com brancos será obrigado a deixar a comunidade indígena e ir morar na cidade.

"Não temos nada contra os brancos e até gostamos deles, mas essa proibição tem como objetivo preservar nossa etnia. Já estou com 48 anos e não sei até quando vou viver, por isso quero que orientar os jovens neste sentido. Com essa medida, vamos fortalecer cada vez mais nossa etnia", disse o cacique.

ORIENTAÇÃO - Segundo ele, seus conselhos matrimoniais têm sido seguidos pelos membros da aldeia. "Uma filha me procurou e disse que queria se casar com um branco. Após ouvir meu conselho, ela decidiu da índia e hoje namora um índio. Tenho ido a outras tribos defender a lei".

Awá disse que instituiu a proibição depois que seu filho se casou com uma branca. "Eles continuam morando na aldeia, já que minha filha aceitou viver com um de nós, mas não podemos aceitar o caso de pedintes na nossa comunidade".

REACÇÃO - Para o antropólogo José Rogério Lopes, da Unicamp (Universidade de Campinas), a restrição é positiva.

"Essa medida não pode ser criticada pelos brancos como um preconceito, mas como uma forma do índio lutar pela preservação de sua etnia".

A opinião é compartilhada pelo representante da Funai (Fundação Nacional do Índio) em Ubatuba, Marcos Siqueira de Almeida. "Não nos importamos nessas questões de casamento, mas todas as medidas que tiverem como objetivo preservar a etnia dos índios na região têm nosso apoio".

INFRA-ESTRUTURA - As terras indígenas da região já possuem infra-estrutura como escolas e postos de saúde, mas apenas agora estão tendo acesso a energia elétrica e água tratada.

Os investimentos em infra-estrutura são fruto de parcerias entre a Funai, a Fundação de Amparo à Pesquisa (Fundação Nacional de Saúde) e os governos municipais e do Estado.

Leia na página 6 o anúncio 3 caso da Cultura Brasileira



Aldéias da Região

TERRA INDÍGENA BENUSCAR

- Localização: km 2,3 da Roca-viz, Rio Santos, no bairro Condomínio, em Ubatuba
- Área: 24 hectares (terra em processo de demarcação)
- Etnia: Tupi-guarani
- Língua: Guarani
- Índios: 45, sendo 10 mestiços

TERRA INDÍGENA BOA VISTA

- Localização: km 18 da Roca-viz, Rio Santos, no bairro Condomínio, em Ubatuba
- Área: 920 hectares (terra demarcada em 1986)
- Etnia: Guarani
- Língua: Guarani
- Índios: 1-15

TERRA INDÍGENA DO RIBEIRÃO SILVEIRA

- Localização: Bairro Hiraçófia, na divisa entre São Sebastião e Bertioga
- Área: 948 hectares (terra demarcada em 1967)
- Etnia: Guarani
- Língua: Guarani
- Índios: 320

ALDEIA ETARÉ

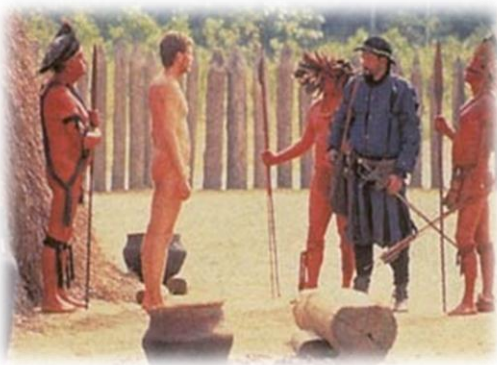
- Localização: Bairro Bom Jesus, zona rural de Jacareí
- Área: 11 hectares (terra em processo de demarcação)
- Etnia: Xavante
- Língua: Xavante
- Índios: Sete

CADERNO DE IMAGENS

Ywyty Guaçu (Aldeia Renascer)



Cenas do Filme Hans Staden



Artesanatos





I Reunião da Comissão Étnica (DE Caraguá)



Reunião - VII Encontro dos Povos Indígenas em Guarulhos

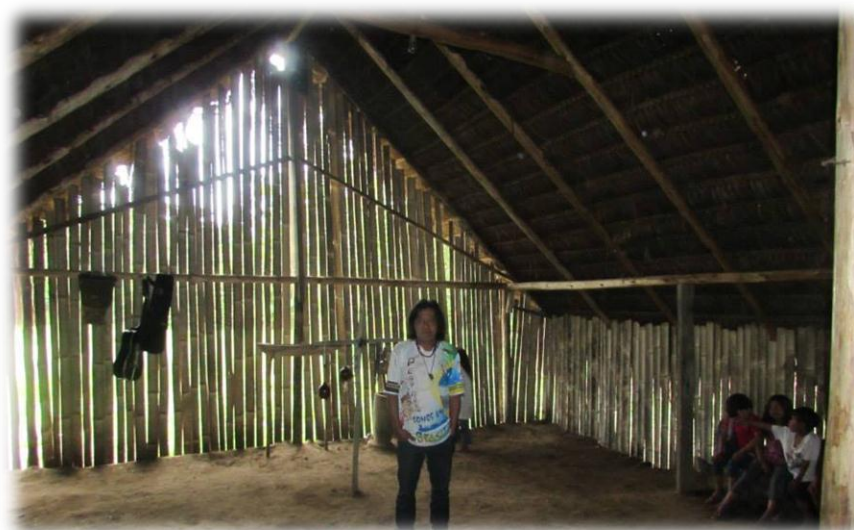


Reunião sobre a PL 249/2013 (Fotografias de José Márcio C. Cruz)



Reunião na SESAI (Fotografia de Donizete da Silva)

Reuniões com a comunidade na oca





Casas



Limpeza da aldeia



Ka'á (erva-mate)

Café

