UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Valéria Mendonça de Macedo

NEXOS DA DIFERENÇA

Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar

São Paulo
2009

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

NEXOS DA DIFERENÇA

Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar

VALÉRIA MENDONÇA DE MACEDO

ORIENTADORA: PROFA. DRA. DOMINIQUE TILKIN GALLOIS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título
de Doutor em Antropologia.

Banca examinadora:

Beatriz Perrone-Moysés (PPGAS/USP)

Geraldo Andrello (PPGAS/UFSCar)

Márcio Goldman (PPGAS/MN)

Maria Inês Ladeira (CTI)

São Paulo
2009

*Os valores, turas, a santidade, uma tura, a sociedade, uma tura,
o amor, pura tura, a beleza, tura das turas.*

Julio Cortazar, 1968

Resumo

Com base em trabalho etnográfico com os Guarani Mbya e Nhandeva na Terra Indígena Ribeirão Silveira, no litoral paulista, o investimento desta pesquisa foi acompanhar como meus interlocutores conceitualizam relações de alteridade e as inflexões trazidas pelo código da “cultura”. Em meio a iniciativas que vieram se multiplicando desde a década de 1980, o trabalho se volta para articulações e reivindicações políticas junto ao Estado, implementação de políticas públicas, projetos de manejo e eventos culturais. Entre estes, figuram a produção de CDs de corais infantis, apresentações públicas e a participação na festa Nacional do Índio que ocorre anualmente em Bertioga. Nessas e em outras iniciativas, a “cultura” é o signo que conecta e separa sujeitos a partir de marcadores como “índios” e “brancos”, ou “Guarani” (como esse conjunto de pessoas é chamado pelos *jurua*) e “*jurua*” (como esse conjunto de pessoas é chamado pelos Guarani). Tais marcadores, contudo, estão conectados a diferentes nexos da diferença, sintetizados no título desta tese como *cultura e afecção*. De matriz identitária e multiculturalista, nexos da “cultura” operam predominantemente por marcadores étnicos, enquanto nexos da afecção manejam tais marcadores a partir de uma matriz xamânica, associada ao parentesco (envolvendo humanos e ancestrais divinos). Nessa chave, a intenção foi atentar para redes guarani de produção de sentido articulando várias escalas relacionais, desde enunciados sobre a pessoa até discursividades étnicas.

Palavras-chave: Guarani, projetos culturais, redes ameríndias, políticas indígenas.

Abstract

This thesis departs from an ethnographical research with the Guarani Mbya and Nhandeva who live in the Indigenous Land Ribeirão Silveira, located at the coastal region of the state of São Paulo. The aim of the research is to study how my informants conceptualize relationships of alterity and the dislocations brought by the code of “culture”. Since the 1980’s legal statutes, institutional provisions and media discourses proliferated in Brazil based on the promotion of “cultural diversity”. The study focuses on the political demands targeted to the State, public policies implementation, local production projects and cultural events. Among those initiatives are the production of children choirs CDs, public performances and the participation in the National Indian Festival that happens annually in Bertioga. In these initiatives, “culture” is a sign that connects and separates persons taking into account markers such as “indians” and “whites”, or “Guarani” (as this set of persons is called by the *jurua*) or “*jurua*” (as this set of persons is called by the Guarani). These markers, however, articulate different nexus of difference, summarized in the title of this thesis as “culture” and affection. Coming from an identitary and multiculturalist frame, “culture” operates predominantly with ethnic markers, while the other uses those markers from a xamanic perspective, associated with kinship (involving both humans and divine ancestors). In this sense, this thesis focuses on the networks of meaning mobilized and performed by the Guarani in several relational scales, ranging from definitions about the person to ethnic discourses.

Key-words: Guarani, cultural projects, Amerindian networks, indigenous policies.

À minha filha Lúgia, a quem um amigo na aldeia chamou de *Kunhãju*,
menina dourada. Como Nhamandu Mirĩ no horizonte, ela é o pequeno
sol que me anima e ilumina.

Ao Kelvein (Karaí Tupã), amigo que tanto me ensinou e que tão
cedo se foi, já que nunca quisera ficar, mas cujo riso e conversas
sem fim vão estar sempre comigo.

Ao Edu, companheiro sem igual durante todo este caminho,
tornando-o menos difícil, e sempre mais bonito.

Agradecimentos

A Fapesp, pelo apoio financeiro que tornou possível esta pesquisa, tanto no âmbito do processo individual como da Pesquisa Temática (PT) Redes Ameríndias, de que participo. Também agradeço ao parecerista designado por esta instituição, pelos comentários e sugestões que muito contribuíram para o desenvolvimento do trabalho.

A meus pais, Lino e Elza Macedo, cuja generosidade e inteligência sempre me inspiraram, pelo apoio afetivo, financeiro e logístico, particularmente nos pousos em São Paulo e no litoral. E à minha família estendida, que também sempre me estimulou com seu carinho e inúmeras ajudas: Gabi, Kiko, Tom, João, Marat, Gisele, Anita, Amadeu e Marlina.

A meus amados co-residentes: Edu, Lígia e Marina. Só mesmo vocês para serem tão companheiros em meio à profunda solidão que implicou a escrita deste trabalho. Sem a alegria e a paciência de vocês, isso (e muito mais) não teria sido viável.

Além do afeto e cuidados cotidianos, a Eduardo Marques agradeço pelo interesse e generosidade com que sempre ouviu minhas experiências e inquietações trazidas do campo, bem como pelo encorajamento diante de dificuldades e descobertas durante a redação da tese. Como se isso não bastasse, ele fez os croquis do segundo capítulo, a tradução do resumo para o inglês, a revisão de textos e me ajudou muitíssimo na edição das genealogias.

As pessoas que trabalham ou trabalharam com os Guarani, com as quais tive a oportunidade de conversar e trocar experiências, bem como aquelas que me levaram pela primeira vez a aldeias e me apresentaram a pessoas, ou então disponibilizaram fotografias e documentos: Márcio Alvim (Funai), a equipe da Funasa que trabalha na aldeia, Maria Inês Ladeira, Daniel Pierri, Elisa, Leandro Mahalem, Tiago Fondello e todo pessoal do CTI, Maurício Devicsi (Cati), Adriana Calabi, Adriane Costa, grupo de extensão universitária Oim porã ma ore reko, Silvia Caiuby Novaes, Aluísio Bichir, sua mãe e sua filha Renata.

Aos amigos e colegas que sugeriram leituras, comentaram textos ou conversaram sobre esta pesquisa: Adriana Testa, Ana Beatriz Miraglia, André Toral, Beatriz Labate, Betty Mindlin, Bruno Schultze, Evelyn Schuler, Fábio Nogueira, Fernando Stankuns, Florencia Ferrari, Gabriel Barbosa, Geraldo Andrello, Íris Araújo, Joana Cabral, Leonardo Lênin, Lilia Schwarcz, Luis Donizete Grupioni, Luis Roberto de Paula, Marcos Rufino, Maira Buhler, Moreno Martins, Nadja Marin, Paula Miraglia, Paula Pinto e Silva, Pedro Cesarino, Renato Sztutman, Rose Satiko Hikiji, Rui Murrieta, Salvador Schavelzon, Silvana Nascimento, Stelio Marras, Uirá Felipe Garcia e outras a quem peço desculpas por não ter lembrado de mencionar.

Muitas das leituras e discussões de temas associados a esta pesquisa foram feitas no âmbito da PT Redes Ameríndias, no NHII (Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/USP), cujos membros agradeço pela estimulante interlocução. Outras leituras e debates igualmente importantes ocorreram durante os cursos que fiz no PPGAS/USP (Programa de Pós-Graduação em Antropologia), com os professores Beatriz Perrone-Moysés (também coordenadora da PT), Dominique Gallois, Marta Amoroso e Márcio Goldman. A este último e a Márcio Silva também agradeço pela participação em minha banca de qualificação, cujas observações de ambos ficaram ecoando durante todo o processo de redação do trabalho.

Também relevo minha participação em congressos, que ajudaram a reformular questões da pesquisa e ampliar possibilidades comparativas. Agradeço aos coordenadores dos GTs em que participei na ABA (Clarice Cohn e Priscila Faulhaber), na Salsa (Society for the Anthropology of Lowland South America – Steve Rubenstein) e na Anpocs (Márcio Goldman e Eduardo Vargas), assim como a todos os colegas que participaram dos grupos.

A Renato Sztutman, interlocutor e amigo desde a entrada na faculdade, agradeço por ter me levado ao ISA, e dali para a etnologia indígena. No ISA, sou particularmente grata a Fany Ricardo, cujo conhecimento sobre os índios é tão grande quanto sua disposição em compartilhá-lo.

A Dominique Gallois, que foi uma grande mestra na orientação deste trabalho, daquelas que nunca tornam as coisas fáceis, mas sempre estimulantes. Sua leitura dos textos ajudou a aclarar muitas idéias, tanto minhas como as enunciadas pelos Guarani, que por vezes perdiam precisão em minha tendência ao “palavreado”. Essa tese foi minha primeira experiência de campo, sendo uma honra e uma sorte ter podido contar com a sensibilidade e sagacidade etnográfica de Dominique.

Ao pessoal da Tenonde Porã e aldeias no Jaraguá, pelo modo como me receberam e muito me ensinaram. A Biguai (no Jaraguá) e Carlos Papa (no Silveira), por terem sido meus professores e tradutores de Mbya. Também sou grata a Sérgio e Fábio Macena por muitas traduções. E ainda a meus colegas no curso de Mbya, sobretudo a Jordi Ferre, da Sala Sequóia, pelas aulas e por toda a força da tradução do *paper* para Oxford.

Por fim, meu agradecimento aos amigos no Silveira, de quem estive tão próxima nos últimos meses, por meio dos depoimentos e notas de campo com que trabalhei na redação da tese, mas tão longe do contato físico. Sinto saudades de cada um: *xai* Doralice, *xeramõi* Jejoko, Paulina, Nelson e filhos, Papa, Cris e Mirĩju, Serginho, Maria e suas crianças, *xeramõi* Higino, *xai* Ana Rosa, Juliana e sua Rete, Mirĩ, Jurema, Ricardo, Edson, Mariano, Edna, Adolfo, *xeramõi* Antoninho, Miriam, Cida, Toninho, Lurdes, Fabinho, Ermenegildo, Zilda, Alexandre, Ageu, Deustina, entre muitos outros... Todos esses nomes estão carregados de histórias e afetos, que me transformaram.

Índice

Introdução	1
Capítulo I: As margens do Ribeirão Silveira e os papéis da cultura	15
1. Os donos das terras às margens do mar	17
2. Títulos das terras nos domínios da cultura	43
Capítulo II: Núcleos, trajetórias, redes	69
1. Formas e fluxos na Terra Indígena Ribeirão Silveira	74
2. Núcleos habitacionais e redes de parentesco	93
Capítulo III: Disjunções, disposições e cargos	109
1. Configurações políticas	110
2. Políticas e reconfigurações	129
Capítulo IV: Enunciados sobre a “natureza” e iniciativas da “cultura”	147
1. Territorialidades e discursividades	148
2. “Envolvimento e desenvolvimento”	164
Capítulo V: Dos cantos para o mundo	177
1. Segredo e reconhecimento	178
2. Festa na costa do redescobrimento	189
3. Intercâmbio de cantos	203
Capítulo VI: De nomes, pássaros e pedras	209
1. O lugar do nome no caminho da pessoa	209
2. Terra sem fim e errância sem fim	222
3. “Tudo não é normal”	237
Capítulo VII: <i>Hetava’e kuéry</i>. Os muitos e os múltiplos	262
1. Nas barbas dos <i>Juruá</i>	263
2. <i>Avyu</i> : palavra, afeição, afecção	277
Considerações finais	291
Referências bibliográficas	299
Anexo: genealogias	310

Introdução

Mas a transposição de contradições reais em diferentes códigos, como se, de tanto traduzi-las, fosse possível resolvê-las, a dolorosa sensibilidade do xamã às dificuldades e armadilhas dessas passagens entre códigos que jamais são inteiramente equivalentes, não é nisto que consiste o trabalho do tradutor?

Manuela Carneiro da Cunha, 1998

Era o ano de 2004 e eu trabalhava no Instituto Socioambiental (ISA), em um programa de monitoramento e veiculação da situação dos povos indígenas no Brasil. Fomos convidados a participar das inaugurações de Centros de Educação e Cultura Indígena (Ceci), iniciativa da prefeitura paulistana, em três aldeias guarani na capital. Nos discursos de abertura dos eventos, chamou-me a atenção o número de vezes em que a expressão “resgatar a cultura” foi pronunciada, tanto pela Secretária de Educação do município, como pelo Secretário de Esportes e mesmo por lideranças guarani. Essa era uma expressão com que eu vinha tomando contato com cada vez maior frequência em meu trabalho no ISA, somada a outras envolvendo ações relativas à “cultura”, tais como “fortalecer”, “revitalizar”, “preservar”, “proteger”, “afirmar”, “perder”, “recuperar”... Tais expressões integravam projetos, laudos, relatórios, reivindicações, declarações à mídia, formulação ou veiculação de políticas, entre outros enunciados e iniciativas envolvendo agentes governamentais, do terceiro setor, da iniciativa privada, da cooperação internacional, igrejas, universidades e lideranças indígenas de todo o país.

Com o reconhecimento aos povos indígenas do direito a uma *cultura diferenciada* pela Constituição de 1988¹, sucedido por dispositivos legais, institucionais e midiáticos no Brasil e em contextos internacionais, mais do que nunca a “cultura” verteu-se em uma espécie de *palavra mágica*² que conecta e separa sujeitos a partir de marcadores étnicos, engendrando recursos, alianças, conflitos e significados em intrincadas redes³. Via de regra,

¹ Em seu artigo 231, a Constituição reconheceu direitos originários – ou seja, anteriores à formação do Estado – sobre as terras que populações indígenas tradicionalmente ocupam, bem como aquelas necessárias à sua reprodução física e cultural. Assegurou-lhes ainda o respeito à sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições.

² Na medida em que é provida de agência, ou, nos termos de Bruno Latour (2008), é um *actante ideomorfo*, que vem a ser uma figuração que “faz” ou “faz fazer”, incidindo num estado de coisas, e que pode incluir múltiplas agências.

³ O reconhecimento de direitos territoriais, políticos e sociais aos povos nativos vem ocorrendo paulatinamente, com o desmantelamento de sistemas coloniais a partir da segunda metade do século XX e, na América Latina, com o crescimento de movimentos de resistência às ditaduras e a implementação de regimes democráticos. No que diz respeito à Organização das Nações Unidas (ONU), Carneiro da Cunha atenta para a passagem da posição universalista do pós-guerra, que

iniciativas sob a rubrica da “cultura” se efetivam por meio de *projetos*, identificados por Manuela Carneiro da Cunha como princípio organizador central da política indígena contemporânea e definidos como qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que envolvam ou dependam de agentes externos tanto quanto da população indígena em questão (2009: 30).

Articulada à “cultura”, não raro “natureza” opera como outra *palavra mágica* no mundo dos projetos, particularmente a partir da década de 90, quando populações indígenas vieram deixando de serem vistas como vítimas do desenvolvimento fadadas à extinção para ocuparem posições estratégicas no chamado “desenvolvimento sustentável” (Carneiro da Cunha e Almeida 2001, Ricardo 2004, Miraglia 2007)⁴. É certo que muitas vezes tais posições são mais estratégicas para os parceiros não-indígenas nessas iniciativas, que costumam ser os que definem critérios e sentidos de “sustentabilidade”. De modo que, além de novos recursos, o adensamento de redes de interlocução interétnica trouxe novos desafios a diversos coletivos indígenas. E um exemplo emblemático de difícil equacionamento de concepções e interesses é a sobreposição de áreas destinadas a diferentes usos, como Terras Indígenas (TI) e Unidades de Conservação (UC). Também no ISA, eu participei de uma publicação sobre este tema, sendo as ocupações de famílias guarani em UCs da Mata Atlântica um dos casos mais conflituosos (Macedo 2004).

Nessas circunstâncias, os Guarani são vistos por muitos ambientalistas e parte da imprensa como uma “ameaça à natureza”. Concomitantemente, são também enquadrados na mídia e por representantes de entidades públicas e privadas como “entraves ao desenvolvimento”, seja na ampliação da malha viária, na construção de portos, condomínios residenciais ou empreendimentos turísticos. Por sua vez, entre aqueles que os vêem nas estradas e praças públicas vendendo seu artesanato e plantas, não raro sua imagem é associada à aculturação, mendicância, proveniência estrangeira, falta de higiene e alcoolismo. Talvez por isso, entre os que trabalham ou pretendem trabalhar com populações guarani por meio de projetos e políticas, a retórica do “resgate cultural” seja tão recorrente⁵.

ênfatizava a não-discriminação e a participação política, tendo como emblema a declaração dos direitos humanos de 1948, para uma ênfase nos direitos das minorias a partir do final do séc XX, culminando com a declaração dos direitos dos povos indígenas em 2007 (2009: 17).

⁴ O avultamento das questões ambientais – potencializado pela emergência da “biodiversidade” como categoria-chave desde a década de 1990 (tendo como divisor de águas a Eco 92 – Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, sediada no Rio de Janeiro), tanto em razão da expansão da indústria da biotecnologia e os mercados a ela associados, como pela crescente escassez de bens primordiais à vida do planeta vem conferindo posição estratégica a muitos povos indígenas cujas terras guardam significativos estoques de biodiversidade, e, ainda, cujos conhecimentos tradicionais associados aos recursos naturais podem contribuir para sua conversão em produtos comercializáveis.

⁵ De modo análogo, os Guarani foram alvos privilegiados de “teorias da aculturação” desde a década de 1950 até meados dos 80, sendo Schaden (1974) e Cherobim (1986) dois exemplos de autores que realizaram estudos com esta orientação entre os Guarani na Serra do Mar.

Disposta a investigar usos e noções de “cultura” em enunciados e iniciativas junto aos Guarani, procurei Dominique Gallois na USP e ela estava justamente constituindo um grupo de orientandos que trabalhasse com essa temática da “cultura” e saberes indígenas. Ingressei no doutorado em 2005 e este é o início da história desta pesquisa. Num primeiro momento, a intenção era centrar meu campo nas aldeias da capital paulista, e cheguei a fazer uma série de visitas à aldeia Tenonde Porã (também conhecida como Barragem ou Morro da Saudade). Mas acabei sendo levada à beira do oceano, naquele momento não pelo itinerário mítico guarani, e sim pelo mundo dos projetos.

No final de 2005, participei de um “encontro de medicina tradicional” de aldeias guarani do Sul e Sudeste, sediado na Terra Indígena (TI) Ribeirão Silveira, na Serra do Mar, próximo à praia de Boracéia, no litoral paulista⁶. Foi a primeira vez que dormi em uma aldeia e passei dias seguidos junto aos Guarani. E guardo na lembrança várias imagens que depois deixariam de ter a novidade daquele momento, como a imensa quantidade de crianças rindo e se movimentando, ou a preferência de mulheres e homens por estarem junto ao chão e ao fogo, onde costuma haver uma chaleira esquentando a água para tomar chimarrão (-ka’y’u), e de onde retiram pedaços de brasa para acender ou reacender o cachimbo (*petyngua*). Lembro-me do ardor nos olhos no ar denso pela fumaça dos inúmeros *petyngua* durante os dias de reunião, cuja vertigem era potencializada pelas horas e horas de incompreensíveis falas em Guarani. À noite, não esqueço a primeira vez em que ouvi os *poraei* (cantos xamânicos). Eu e outros *jurua*, que é como chamam os brancos, não fomos convidados a entrar na *opy* (comumente traduzida como “casa de reza”). Naquela escuridão, vendo adiante a *opy* iluminada por dentro, ao pé de um morro da Serra do Mar, tudo que podia era ouvir aqueles cantos que pareciam querer ultrapassar o limite da voz, da humanidade. Tal cena ainda hoje sintetiza tudo que pude aprender sobre e com os Guarani⁷. Ali estavam os *jurua*, próximos e descontínuos àqueles que cantavam aos deuses e com os deuses, numa solução de continuidade entre os que moram tão distantes. No lado de fora, havia a mata e lixo acumulado, como sacos de biscoitos, salgados e refrigerantes. E os *jurua*, ali, onde também costumam estar os espíritos dos mortos (a porção agentiva que fica na terra), impedidos de ingressar na *opy*.

Nhandereko, literalmente “nossa vida” ou “nosso modo de viver”, é a expressão com que comumente traduzem “cultura” os Guarani com quem convivi, dos subgrupos Mbya e Nhandeva. Em geral, apontam como mais relevante no *nhandereko*⁸ a comunicação com os

⁶ Estive no encontro a convite de Adriana Calabi, a quem agradeço muito por essa oportunidade e pela estimulante interlocução que tivemos em diferentes momentos da pesquisa.

⁷ Reconheço nela o que Strathern (1999) chamou de *momento etnográfico*, em que afecções no campo são revividas, ou seus efeitos recriados, no momento da análise, interseccionando imersão e movimento do campo à escrita.

⁸ Podendo ser também *orereko*. *Nhande* e *ore* correspondem ao modo de conjugação na primeira pessoa do plural, sendo *ore* um “nós” que exclui parte dos interlocutores, e *nhande* um “nós” que

ancestrais divinos (sobretudo por meio dos cantos e danças, dos sonhos e da fumaça do tabaco); a convivência e geração de filhos entre *nhandeva'e* (“aqueles que somos nós”, providos de um mesmo princípio vital); as caminhadas (*-guata*) entre aldeias ou a busca de novos *tekoa* (um dos modos como traduzem “aldeia” e que pode ser entendido como “lugar em que se vive”); a proximidade da mata (*ka'aguy*) e o viver apartado dos brancos. Trata-se, contudo, de um viver perto e apartado, já que os Guaraní Mbya e Nhandeva encontram-se na região de ocupação não-indígena mais densa e antiga do país, dispersos em mais de uma centena de aldeias na região Sul e Sudeste do Brasil, além da Argentina, Paraguai e Uruguai⁹. Sobretudo entre as aldeias situadas no Sul e Sudeste, muitas estão às margens de rodovias e próximas a centros urbanos, onde os Guaraní vendem seu artesanato e por vezes espécimes da Mata Atlântica.

A despeito dessa proximidade, na maior parte dos *tekoa* (sobretudo de maioria Mbya) é raríssimo o casamento com não-indígenas, assim como o trabalho institucionalizado ou sistemático fora da aldeia. Por sua vez, a presença de *jurua* nos *tekoa* idealmente deve ser evitada, particularmente nas *opy*, onde ocorrem os cantos, as danças, as curas e as falas destinadas a *nhanderu kuéry* (os ancestrais divinos)¹⁰ e àqueles que compartilham dessa mesma ancestralidade, codificada pela língua, *nhe'e*, que também corresponde ao princípio vital que investe os sujeitos de capacidades de entendimento e agência.

Nos últimos anos, porém, a presença *jurua* em muitas aldeias vem se intensificando em razão da multiplicação de eventos, pesquisas e projetos de manejo sustentável, alternativas econômicas e fortalecimento ou revitalização cultural. E o encontro de “medicina tradicional” do qual eu participei no Silveira constitui um dos cada vez mais numerosos exemplos de iniciativas sob a rubrica “tradicional” (acompanhada de especificações como medicina, culinária, arquitetura, música, arte etc.) e formatado de acordo com um idioma institucional do Estado ou, em diferentes matizes, de instâncias da sociedade civil organizada que dele se desdobra. Por meio de tais iniciativas, a diversidade cultural é distribuída em uma grade comum, fornecendo uma gramática por meio da qual diferenças são expressas, ou, nos termos de Guattari, gerando um “sistema de equivalências” (2005 [1986]: 21).

inclui todos os interlocutores. Já *reko* é o modo conjugado da expressão *teko*, cuja tradução mais freqüente é “vida”, ou “modo de viver”.

⁹ Há indivíduos e famílias guarani em outros estados e regiões, como no sul do Pará, no Maranhão e no Tocantins. No Mato Grosso do Sul (MS) habitam milhares de Nhandeva e Kaiova. No entanto, ao menos entre os habitantes do Silveira, não há o reconhecimento de relações de parentesco próximo ou visitas que os conectem a essas famílias no MS. Nas aldeias do litoral paulista, incluindo o Silveira, os falantes de Nhandeva se identificam como “Tupi” aos *Jurua*, quando se trata de distinguir-se dos Mbya, nessa conjuntura chamados “Guaraní”.

¹⁰ *Nhande*: nós ou nosso; *ru*: pai; *kuéry*: coletivizador.

Posteriormente, colaborei na digitação da tradução das falas deste encontro para a confecção de um relatório e um DVD. A maior parte da tradução foi feita por um morador do Silveira, Carlos (Papa Mirĩ Poty), que se tornou também meu professor de Mbya. Na ocasião, ele me levou a um *ka'a nhemongarai* (ritual de batismo da erva-mate) em uma aldeia no Jaraguá (*tekoa Pyau*) e lá me apresentou a seu padraсто, Samuel (Jejoko), renomado pajé e também morador do Silveira. Um ano depois, eu começava a participar de reuniões de um grupo interdisciplinar de extensão universitária na USP, Oim porã ma ore reko, que atuava junto aos Guarani (principalmente nas aldeias do Jaraguá), quando o vice-cacique do Silveira, Sérgio (Karaí Tataendy), solicitou ao grupo apoio na elaboração de um projeto à prefeitura de Bertioga ou de São Sebastião (ambos municípios incidentes na TI). Fui até o Silveira digitar o projeto requerendo recursos para realização de uma viagem de um grupo de moradores ao Paraná para participação em um *nhemongarai* de nominação das crianças e batismo do milho. E assim começou minha amizade com Sérgio, Samuel, Carlos e outros moradores do Silveira.

Além de ter sido estimulada por essas relações pessoais, a TI Ribeirão Silveira guardava particularidades que me pareciam profícuas para o tema da pesquisa, de modo que acabei centrando minha etnografia ali. Dentre as TI Guarani no Sudeste, esta é uma das que possui maior infra-estrutura, contando com escola, posto de saúde, posto da Funai e uma série de iniciativas apoiadas por ministérios, órgãos estaduais e pelas prefeituras de Bertioga e São Sebastião. Ademais, está situada no início do litoral norte, região que experimentou um gigantesco crescimento populacional e urbano nos últimos anos. Ainda, em Bertioga vinha se realizando desde 2001 a Festa Nacional do Índio, na qual os Guarani no Silveira são oficialmente “anfitriões”. Eu estive na festa em 2005 e me pareceu um fascinante contexto de pesquisa sobre o idioma da cultura em eventos envolvendo sujeitos que se reconhecem como “brancos” e “índios”, sendo estes distribuídos em cadinhos étnicos.

Esta pesquisa volta-se assim para algumas dessas iniciativas na TI Ribeirão Silveira, atentando para inflexões promovidas pela entrada em cena da “cultura”, não apenas no discernimento entre “índios” e “brancos”, algo experimentado pelos Guarani desde a chegada dos europeus, mas na demanda crescente pela figuração da diferença por meio de marcadores étnicos, que devem ser substantivados, patrimonializados, promovidos e veiculados. No Brasil, tal inflexão tem como divisor de águas a Constituição de 88, mas particularmente na Serra do Mar remonta ao início da década de 80, no curso do conflituoso processo de reconhecimento de Terras Indígenas, em que a “cultura” operou como idioma central nos embates na mídia e nos autos dos processos, demandando traduções e veiculações da singularidade guarani, de modo que ela fosse cognoscível (e valorizável) para os não-indígenas.

Estive pela primeira vez no Silveira no final de 2005 e minha última visita, até a conclusão desta tese, foi em julho de 2009. Contudo, o trabalho de campo mais sistemático concentrou-se nos anos de 2007 e 2008. Por questões de logística familiar, fiz campos de cerca de um mês no início e em meados desses dois anos, além de aproximadamente dez visitas curtas, que oscilaram entre três dias e uma semana. A depender da ocasião, me hospedei em diferentes casas (em seu interior ou pendurando a rede no quintal), como de Sérgio e Maria, de Carlos e Cris, na *opy* de Samuel e Doralice, e na casa vizinha à *opy* de Higino e Ana Rosa. Ou então, sobretudo nos campos mais longos, dormia em uma casa próxima à aldeia.

No decorrer do campo, as relações de amizade e o acúmulo de informações avançaram num ritmo mais rápido do que meu aprendizado da língua¹¹, de modo que a maior parte do material que subsidiou esta tese foi recolhido em português, que não é a língua materna de meus interlocutores, tampouco aquela que utilizam no cotidiano, mas que a maioria domina com fluência. Assim, um desafio desta pesquisa foi tentar apreender a dinâmica conceitual desses interlocutores por meio da tradução que faziam para a minha língua de seu pensamento, muitas vezes tendo a própria tradução de palavras e expressões como tema de nossas conversas e reflexões. Ao longo da tese, também optei por citar literalmente várias exegeses de meus interlocutores, de modo que outros possam compartilhar ou não minhas próprias exegeses a respeito delas¹².

Concernente à língua, na TI Ribeirão Silveira habitam falantes dos dialetos Mbya e Nhandeva, sendo boa parte da população casada ou descendente de casamentos entre membros de ambas parcialidades guarani. A convivência entre Nhandeva e Mbya na Serra do Mar desde as primeiras décadas do século XX corroborou na formação de um repertório singular entre esses moradores mais antigos e seus descendentes. Assim, no cotidiano da aldeia, muitas expressões nhandeva são usadas pelos Mbya. Mas no cotidiano da TI o Mbya é falado com maior frequência, sendo dominado também pela maioria dos Nhandeva. Por sua vez, a despeito de ser identificado como um subgrupo na literatura sobre os Guarani, *nhandeva* é a autodesignação de ambas parcialidades, ou subgrupos guarani.

Distante cerca de 1,5 Km da rodovia Rio-Santos (SP-055) e da praia de Boracéia, em fevereiro de 2008 a TI contava com cerca de 350 pessoas. Este número, porém, está sempre mudando em razão do fluxo de indivíduos e coletivos por dezenas de aldeias nas

¹¹ Além das aulas com Carlos, posteriormente fiz um curso de Mbya com Biguai, morador do Jaraguá (*tekoa Ytu*), na Sala Sequóia, em São Paulo, com assessoria de Jordi Ferre. Também fiz trabalhos conjuntos de transcrição e tradução com moradores do Silveira, no mencionado contexto do “encontro de medicina tradicional” e depois na confecção de um relatório reivindicando a ampliação dos limites da TI.

¹² Em uma aposta arriscada, optei por manter expressões que denotam a oralidade do enunciado, bem como o fato do português não ser a língua materna de meus interlocutores, com a intenção de explicitar o contexto de enunciação, que não remete à escrita e sim a conversas.

regiões Sul e Sudeste do Brasil (com exceção de Minas Gerais), onde vivem cerca de 12 mil Guarani (Santos 2004), sendo a maioria Mbya e perto de um terço Nhandeva¹³. Assim, falar de uma aldeia guarani implica ouvir a respeito de muitas. Esta é uma particularidade de minha experiência etnográfica, em que estive centrada no Silveira, mas onde meus interlocutores viveram, visitam e têm parentes em muitas outras aldeias. De tal sorte que ali do Silveira pude apreender ou traçar de um modo singular redes de relações que transcendem em muito onde estive e a quem conheci. Meu empenho foi acompanhar conexões (de pessoas e significados) enunciadas por meus interlocutores em campo, numa tessitura relacional aberta e em rede, acordada com a orientação da Pesquisa Temática “Redes Ameríndias”, da qual participei durante esse período, e particularmente de minha orientadora Dominique Gallois. Assim, as redes estão presentes nesta pesquisa por meio do encadeamento de relações no espaço e no tempo, constituindo, reconstituindo ou desconstituindo unidades sociais e de sentido – ou, nos termos de Goldman e Viveiros de Castro, redes em que pessoas, coisas e palavras operam como objetificações de certas relações (2006: 183).

A noção de *objetificação* de que se valem os autores é um dos eixos centrais da obra de Marilyn Strathern, que também define *cultura* como *objetificação*, na medida em que condensa em imagens concretas um espectro de relações (Strathern 1999: 14). Objetificar é fazer as relações visíveis, na forma de coisas ou pessoas, por meio de operações simbólicas que a autora define como *reificação* (pessoas tomadas como coisas) e *personificação* (coisas tomadas como pessoas). No que ela chama de pensamento euro-americano, a *cultura* ganha contornos pela modalidade de *reificação*, mas Strathern propõe abordá-la em outra chave, como o modo com que pessoas fazem analogias entre diferentes domínios de seu mundo. Ou seja, *cultura* não como um conjunto de representações e instituições, mas como uma matriz produtora de significados, relações e forças em múltiplas escalas. Na síntese de Viveiros de Castro (2004) sobre essa acepção de Strathern, toda cultura corresponde a um gigantesco e multidimensional processo de comparação¹⁴.

A esse modo compartilhado de traçar analogias, fazer comparações, ou produzir significados, Roy Wagner (1981) chamou de “estilo de criatividade”. Experimentar o mundo é

¹³ A população guarani no Brasil é estimada em torno de 35 mil pessoas, sendo 8 mil Nhandeva, 7 mil Mbya e 20 mil Kaiowa. Na Argentina (na região de Misiones), estima-se haver 4.500 Mbya, e no Paraguai, cerca de 46 mil (de acordo com o censo paraguaio de 2002) pessoas de todos os subgrupos (Ladeira 2004: 235).

¹⁴ Seguindo com estes autores, construir analogias implica comparar, que constitui a operação por excelência também nas relações interculturais. Como atenta Eduardo Viveiros de Castro (2004), o exercício de *tradução cultural* que constitui a antropologia não deve tratar de comparar unidades, mas comparar comparações, estabelecendo analogias sem tentar encontrar uma base comum, e sim considerando a heterogeneidade das premissas. Tal como o perspectivismo ameríndio, a tradução cultural não deve buscar reconhecer diferentes modos de ver as mesmas coisas, mas construir analogias em modos de ver diferentes coisas.

inventá-lo, tal a idéia de Wagner ao definir a agência humana como uma máquina de símbolos que opera por meio de uma dialética sem síntese entre convenção e invenção¹⁵. Por sua vez, *cultura* corresponderia ao modo predominante entre populações no Ocidente moderno de objetificação dessa experiência sob a forma de um domínio de regras, valores e representações artificialmente estabelecidas, contrastado com um suposto fundo universal de realidade, que abarcaria tudo que preexiste ao domínio cultural. A este modo de simbolização o autor chama de *coletivizante*, em que o domínio das convenções é considerado como reino da agência humana, a ser coletivamente construído contra um fundo de individualidades inatas. Já o modo de simbolização que Wagner alega predominar em povos tribais, camponeses e religiosos é o *diferenciante*, em que as convenções ou o coletivo são da ordem do dado, ou do inato, cabendo à agência humana individualizar-se em relação a eles.

Em linhas gerais, esta é a noção de *cultura* tomada como ferramenta analítica nesta pesquisa, isto é, uma matriz de produção de sentidos e relações sociais, ou um “estilo de criatividade”. Entretanto, me valendo de uma diferenciação proposta por Carneiro da Cunha (2004, 2005, 2009), o objeto de investigação da pesquisa volta-se para a “cultura”, aqui investida de aspas por implicar uma reflexividade advinda do esforço de conferir inteligibilidade em relações cujos sujeitos não compartilham as mesmas premissas (ou estilos de criatividade) ao atribuir-lhe sentido. A autora comenta que entre povos indígenas a palavra “cultura” é cada vez mais usada sem que seja traduzida nas línguas nativas, visto que sua chave de interpretação é justamente articulada a um contexto que transcende ao de seus falantes (Carneiro da Cunha 2004: 26-7). Assim, a escolha da palavra de empréstimo “cultura” indica um contexto de enunciação cujo registro deve ser diferenciado do que predomina na vida cotidiana da aldeia. Trata-se portanto de um signo que circula em contextos em que estão em jogo diferentes regimes culturais. O investimento e as dificuldades de tradução de diferentes registros implicam a reflexividade ou objetivação da “cultura”, ou ainda, uma *metacultura* (Carneiro da Cunha 2009: 63-64).

O engajamento de Carneiro da Cunha com essa temática remonta às décadas de 1970 e 80, em diálogo com a obra de Fredrik Barth (1969)¹⁶ e contemporâneo a uma

¹⁵ Trata-se do compartilhamento de uma base relacional constituída por contextos convencionais articulados pelo tráfego de símbolos que os compõem. A cada ato de comunicação essa combinação de contextos é atualizada, de modo que cada expressão configura um ato de invenção. Na articulação de dois contextos, inerente a todo ato criativo, o caráter convencionalizado de um deles é necessariamente mascarado, sendo percebido como algo da ordem do dado, do inato, da realidade. É preciso restringir o campo de consciência a respeito da arbitrariedade do simbólico para que a ação humana seja motivada, acionando o que o autor identifica como *contexto de controle*, e que constitui o campo de agência consciente e intencional.

¹⁶ Segundo Barth, fronteiras étnicas são definidas por traços diacríticos, configurando um sistema cujas identidades são legitimadas por uma origem comum e o suposto compartilhamento de uma “tradição” ou “cultura”. A identidade étnica é então caracterizada pela seleção e combinação de

extensa produção sobre processos de construção de identidades, a exemplo de tópicos como a “invenção de tradições” (Hobsbawm e Ranger 1983) e “comunidades imaginadas” (Anderson 1983). Parte dessa literatura buscou problematizar acepções culturalistas, que circunscrevem culturas como totalidades empíricas, ou folcloristas, que essencializam culturas como patrimônios a serem preservados da história. Entretanto, muitos povos que foram objeto dessas abordagens vieram se apropriando de imagens produzidas a seu respeito e atualizando-as como formas de inserção política, econômica e simbólica nos mais diversos contextos¹⁷.

“A defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição” (1997a: 136). Tal a posição de Marshall Sahlins a esse respeito. Na mesma direção de Carneiro da Cunha, o autor aponta a “cultura” como operador estratégico de interlocução interétnica, ironizando o que chama de “pessimismo sentimental” por parte de certa produção antropológica que a considerara “um objeto em vias de extinção”. Povos indígenas contemporâneos vêm se apropriando de códigos – adequando-se e adequando-os – do que o autor chama de Sistema Mundial na formulação de enunciados culturais, entendidos como formações expressivas que respondem a um processo crescente de traduções nativas da categoria “cultura”¹⁸.

Ainda com Sahlins, “a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam” (1997b: 126). E este é o mote de parte da produção etnológica contemporânea, voltada para modos de cognição de populações nativas, em suas relações e elaborações sobre contingências históricas, particularmente aquelas protagonizadas pelos brancos. Na formulação de Bruce Albert, a criatividade analógica que caracteriza a produção simbólica promove atualizações cosmológicas em

signos como estratégia política de diferenciação no âmbito de uma determinada conjuntura, sendo portanto situacional e contrastiva.

¹⁷ Autores como Handler e Linnekin buscaram analisar alguns desses processos, produzindo artigos sobre o caráter construído da etnicidade no Havá (Linnekin 1983) e do nacionalismo no Quebec (Handler 1984, 1985). Os autores apontam que a elaboração da tradição implica um distanciamento em relação a ela, introduzindo um elemento de descontinuidade por meio da enunciação da continuidade (Linnekin e Handler 1984). Por sua vez, outros autores questionaram tais abordagens, como Asad (1986), Briggs (1996), e Kenrick e Lewis (2004). Cada um a seu modo, tais autores destacam a autoridade inerente à produção antropológica, dada a manipulação de contextos na construção analítica, por vezes descontextualizando discursos politizados e os recontextualizando na busca de desvendar significados internos ou inconscientes, a exemplo da tópica da “invenção da tradição”.

¹⁸ O autor chama de *culturalismo* à formação discursiva moderna das identidades indígenas em relação com alteridades do Estado e organismos transnacionais (Sahlins 1997: 133) e faz referência a Terence Turner (1991), que se vale deste termo ao enfatizar a articulação do processo de auto-objetivação da cultura aos desdobramentos que a legitimação dos particularismos pode ter no reconhecimento de direitos, no aporte de recursos e no estabelecimento de alianças estratégicas. Por sua vez, Arjun Appadurai (1997) também designa como *culturalismo* formas de mobilização que envolvem etnicidades em relação com instâncias do Estado, incorrendo na objetivação das diferenças.

função da história, havendo portanto uma interdependência produtiva entre cosmologia e etnicidade, ou “cultura” (2001a: 263) . Esse é o foco de trabalhos desse autor, bem como do conjunto de autores na publicação que ele organizou com Alcida Ramos sobre teorias nativas e relações com os brancos (Albert e Ramos 2001). Para essa temática também se voltam trabalhos de Dominique Gallois (1988, 1989, 2001, 2001a, 2002, 2005a), Eduardo Viveiros de Castro (2000, 2002, 2002a, 2004, 2007, 2007a), José Antonio Kelly (2005), Geraldo Andreello (2005, 2006, 2008), César Gordon (2001, 2006), Marcela Coelho de Souza (2005) e Manuela Carneiro da Cunha (1973, 1998, 2004, 2005, 2009), entre outros autores¹⁹.

Meu empenho nesta pesquisa foi ir ao encontro dessas abordagens, buscando acompanhar como meus interlocutores guarani conceitualizam relações de alteridade e as inflexões trazidas pelo compartilhamento do código da “cultura” (particularmente desde os anos 1980), numa rede de traduções, efeitos e transformações. A começar pela distinção nativa *nhandeva* e *jurua*, que em alguma medida espelha a divisão “índios” e “brancos”, ou, mais especificamente, “Guarani” e “brancos”. Entretanto, tais classificações conectam-se a diferentes nexos da diferença, sintetizados no título desta tese como *afecção* e *cultura*, respectivamente.

No que diz respeito à *cultura* – aqui sem aspas, por não se tratar do signo que circula, e sim uma matriz de produção de significado, ou um estilo de criatividade –, uma multiplicidade de abordagens caracteriza iniciativas junto a povos indígenas por parte de indivíduos e instituições não-indígenas, cuja ênfase pode se dar em produtos culturais (como ocorre na maioria dos casos) ou em processos cognitivos-criativos. Seja como for, *cultura* via de regra opera como um idioma coletivizante e identitário, atribuindo contornos aos coletivos a partir de repertórios associados ao domínio das representações, ou seja, como construções coletivas a partir de um fundo universal de natureza, tal o nosso pressuposto multiculturalista, na formulação de Viveiros de Castro (2002a)²⁰.

¹⁹ Há que se destacar outro viés de abordagem, menos voltado para singularidades da produção de sentido do que no compartilhamento de códigos, ou “matrizes interculturais”. Este é por exemplo o foco analítico de um grupo de pesquisadores no Brasil sob coordenação de Paula Montero (2006), valendo-se do conceito de *mediação* para analisar o jogo de sentidos e interesses mobilizados em contextos cujos agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios ou se apropriam de códigos alheios para significar. Assim, o grupo propõe abordar o que chama de “encontro intercultural” não em termos de culturas ou cosmologias em contato, mas como processo de produção de códigos de comunicação. Contextos envolvendo missionários e nativos são o objeto escolhido para esse exercício analítico, atentando para “o modo como se produz o acordo sobre as categorias que alarga os universos discursivos para, nas situações em que a ação assim o exige, fixar certos modos nativos ou cristãos de compreensão do mundo” (Montero 2006a: 59).

²⁰ Em contraste com o multiculturalismo das cosmologias modernas – que postula uma unicidade da natureza em contraste com uma pluralidade de culturas –, o mundo ameríndio se caracterizaria por um multinaturalismo – que pressupõe uma unidade do espírito e a diversidade dos corpos. Para os ameríndios, portanto, a cultura, ou o sujeito, é a forma do universal. E a natureza, ou o objeto, é a

Em contrapartida, entre os Guarani com quem convivi, a objetivação de alteridades parece dar ênfase aos dispositivos de afectabilidade dos seres. A exemplo de outros coletivos ameríndios, o corpo e suas afecções – a capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos – é o lugar e o instrumento da diferenciação ontológica e da disjunção referencial (Viveiros de Castro 2004). Esta última corresponde ao *devir*, conceito presente na obra de Deleuze e Guattari (1980) e desenvolvido por Viveiros de Castro e outros autores para pensar o universo ameríndio. Na síntese de Márcio Goldman, devir corresponde ao “movimento pelo qual um sujeito sai de sua própria condição por meio de uma relação de afetos que consegue estabelecer com uma condição outra. Esses afetos não têm absolutamente o sentido de emoções ou sentimentos, mas simplesmente daquilo que afeta, que atinge, modifica” (2006: 31). O autor ainda ressalva que o devir não implica uma transformação física ou identificação psicológica, mas uma convergência no plano das afecções, em que aquilo que afeta o outro pode afetar a mim.

Destarte, enquanto o código da “cultura” está associado a um estilo de criatividade de matriz identitária e multiculturalista, operando por marcadores étnicos, o estilo de criatividade que predomina no pensamento guarani maneja tais marcadores a partir de uma matriz xamânica, articulada ao parentesco (envolvendo humanos e ancestrais divinos). Assim, se num registro os Guarani se distinguem por sua *cultura*, historicamente constituída, no outro os brancos, ou *jurua*, são outro tipo de gente, com a qual não se deve gerar filhos. O equacionamento entre proximidade física e descontinuidade ontológica em relação aos *jurua* e outros sujeitos (não-humanos) confinados nesta terra tem sido um exercício incisivo entre os Guarani, cujo *nhe’e* tem origem e destino celeste/divino. O adensamento de relações engendradas pela “cultura” dentro e fora das aldeias tem promovido tensionamentos no manejo desses intercâmbios, de modo que minha intenção foi acompanhar como conceitos são performados, agenciados, adquirindo um sentido conotativo.

Como aponta Goldman (1998), ao versar sobre uma obra de Herzfeld, os valores são atuados, mais do que seguidos²¹. Numa outra abordagem, Latour releva que agregados sociais não constituem uma definição *ostensiva*, e sim *performativa* (2008: 57). É a instabilidade do social que lhe confere visibilidade, permitindo rastrear relações, de modo

forma do particular. Assim, natureza e cultura não assinalam regiões do ser, mas perspectivas móveis dadas por configurações relacionais (Viveiros de Castro 2002a: 349).

²¹ De acordo com Herzfeld, populações conceitualizam inovações a partir de *frames* culturais de referência que operam em diferentes escalas relacionais (1982: 644-645). Em seu estudo sobre o fatalismo na Grécia, o autor aponta como este diz respeito a um código retórico. De modo que a questão não é se as pessoas acreditam que o destino influencia a ação, e sim como declarações sobre destino constituem uma forma de ação. A idéia do destino é assim eficaz na performance das desculpas, como algo que escapa ao controle do sujeito (1982: 658).

que o autor propõe mapear controvérsias em vez de tentar escondê-las ou resolvê-las em nome daqueles que se estuda.

Concernente ao caráter performativo dos valores e conceitos, é preciso por fim destacar que o material etnográfico desta pesquisa resulta do convívio, de conversas e registros de falas de pessoas de diferentes idades, trajetórias e posições sociais, cujas idéias e histórias são múltiplas e muitas vezes controversas umas em relação às outras, bem como registros e análises de outros autores. Meu investimento foi em explorar conexões e homologias possíveis, comparando modos com que fazem comparações e constroem nexos, sem reduzir sua multiplicidade.

Uma vez introduzido o universo teórico e etnográfico da pesquisa, passo a uma síntese dos sete capítulos que compõem a tese. O primeiro deles, *As margens do Silveira e os papéis da cultura*, é o único com uma abordagem marcadamente diacrônica, centrada (mas não restrita) na formação da aldeia às margens do ribeirão Silveira em meados do século XX e o processo de reconhecimento da Terra Indígena na década de 1980. Como mencionado anteriormente, tal processo teve a *cultura* como mote central nos embates discursivos nos autos dos processos e na mídia, tanto por parte daqueles contrários à criação da TI – cujos argumentos consistiam em definir os moradores do Silveira como aculturados, nômades e estrangeiros – como de seus apoiadores – havendo um investimento explícito de conferir visibilidade à *cultura guarani* e aos seus vínculos cosmológicos com a Serra do Mar, sobretudo pela busca da Terra sem Mal.

O período de reconhecimento oficial de Terras Indígenas na Serra do Mar configurou assim novas redes e promoveu deslocamentos de sentido na gramática relacional pautada pelas posições de *índios* ou *brancos*. Tais redes se adensaram e se reconfiguraram no período pós-Constituinte, com a profusão de políticas e projetos fundamentados no direito a uma *cultura diferenciada*. E este é o mote do segundo e terceiro capítulos. *Núcleos, trajetórias, redes* é o nome do capítulo dois, no qual procuro fazer uma descrição etnográfica da TI no período em que estive em campo, focando nos itinerários de seus moradores nesse complexo aberto de aldeias, e em relações de parentesco e moradia, abordando ainda a incidência de projetos e políticas *jurua* em tais relações.

O terceiro capítulo, *Disjunções, disposições e cargos*, está voltado para configurações políticas e reconfigurações advindas do aumento recente de cargos assalariados, de políticas de saúde e educação na aldeia, e a relevância crescente de cargos políticos que demandam interlocução com os brancos. Nessa conjuntura, a posição de cacique foi ganhando relevo, assim como aqueles que os Guarani chamam em português de lideranças, sejam os que estão engajados na interlocução com os brancos no mundo dos projetos e políticas, sejam os que falam ou fazem em nome de um coletivo no interior da

aldeia ou em contextos interaldeias. Minha hipótese é que essas figuras atualizam e reconfiguram uma diferenciação enunciada por meus interlocutores guarani entre os *tamõi* (pajés e ou avós líderes de coletivos) e algumas modalidades de *xondáro*, que assessoram os pajés e a quem cabe manejar intercâmbios com alteridades no eixo horizontal da existência, como espíritos dos mortos, donos espirituais, brancos e outros sujeitos no domínio terrestre.

O quarto e o quinto capítulos são voltados para o mundo dos projetos. No capítulo quatro, *Enunciados sobre a “natureza” e iniciativas da “cultura”*, abordo o processo de ampliação da TI Ribeirão Silveira, a questão da sobreposição de TIs Guarani a UCs e projetos de alternativas econômicas voltados para a sustentabilidade do palmito juçara no Silveira. Tais iniciativas convergem no manejo por parte dos Guarani de discursividades associadas ao tema do “ambientalismo” e da “sustentabilidade”. Sobretudo no que diz respeito aos projetos de alternativas econômicas e autonomia alimentar, os Guarani não costumam corresponder plenamente às projeções ecológicas, produtivistas ou comunitárias de seus parceiros não-indígenas. Como abordo nesse capítulo, aos Guarani os projetos interessam menos por seus resultados ou indicadores do que pelas relações e diferenciações que engendram, tanto intra como inter-coletivos.

O quinto capítulo, *Dos Cantos para o mundo*, tematiza eventos culturais, a começar pelo advento dos corais de crianças e jovens, que se multiplicaram a partir dos anos 90, resultando na produção de CDs e em apresentações aos brancos dentro e fora da aldeia. Os corais são reconhecidos por muitos Guarani como um divisor de águas entre uma estratégia historicamente predominante de invisibilidade cultural na interação com os *jurua*, e uma estratégia de “mostrar o segredo”, ou traduzir aspectos do mundo da *opy* em produtos culturais. Em seguida, abordo a Festa Nacional do Índio em Bertioxa, procurando destacar a diversidade de interações e interpretações nesses eventos que geralmente contam com a participação de mais de uma dezena de delegações indígenas de todo o país e que têm os Guarani do Silveira como anfitriões oficiais. Ainda no quinto capítulo, abordo um intercâmbio cultural entre os Guarani e os Yudja sediado no Silveira a respeito de cantos e produção de CDs, em que busco mostrar encontros e desencontros entre gramáticas relacionais pautadas pela cultura e pela afecção (ou o xamanismo).

Já no sexto e no sétimo capítulos centro foco em noções de pessoa e nexos da diferença. O capítulo seis, *De nomes, pássaros e pedras*, reúne o que meus interlocutores contaram sobre a composição da pessoa, protagonizada pelo envio do *nhe’e* pelos ancestrais divinos, mas que inclui, de modo permanente ou temporário, outros agenciamentos, tais como a porção agentiva que fica na terra após a morte e donos espirituais de domínios terrestres. A conexão com os ancestrais divinos, fundamento das

artes xamânicas, é crucial para a manutenção do *nhe'e* na terra e no corpo, assim como para enfrentar o potencial patogênico e transformacional desses agentes.

O último capítulo, *Hetava'e kuéry. Os muitos e os múltiplos*, busca explorar posições dos brancos em redes pautadas pela alteridade discutidas no capítulo anterior. “Os Muitos”, *hetava'e kuéry*, é um dos modos alternativos à designação *jurua*, que é abordado junto a outros nomes, narrativas e concepções sobre os brancos que ouvi em campo. Além de explorar aproximações e distanciamentos entre os brancos e outras figuras de alteridade, procuro dialogar com alguns autores que versaram sobre o ascetismo guarani ou sua suposta rejeição à predação ontológica.

Ao final, como nota conclusiva, busco fazer considerações sobre como a lógica da diferença e da diversidade cultural, ou dispositivos diferenciadores e coletivizantes, respectivamente sob a égide da *afecção* e da *cultura*, se articulam nas redes guarani de produção de sentido em várias escalas relacionais, desde enunciados sobre a pessoa até discursividades étnicas.

NOTA SOBRE A GRAFIA

O texto segue, com algumas exceções, as convenções gráficas propostas no dicionário Mbya-Português de Robert Dooley (2006). Entre estas convenções, cabe destacar que a maioria das palavras na língua guarani são oxítonas, de modo que a sílaba tônica só é sinalizada nos casos de paroxítonas.

As palavras na língua guarani são grafadas em itálico, com exceção de nomes de pessoas e lugares. Na primeira menção a pessoas no capítulo, coloco o nome guarani entre parênteses, já que seu uso cotidiano é menos recorrente entre os adultos do que *jurua rery* (o nome *jurua*). Já expressões na língua portuguesa aparecem entre aspas quando se trata de enunciados de terceiros, sejam ou não guarani.

Capítulo I

As margens do ribeirão Silveira e os papéis da cultura

Povo entre todos religioso, através dos séculos preso à sua recusa altaneira de sujeição à terra imperfeita, povo de loucos orgulhosos que se estimava o suficiente para desejar colocar-se na fileira dos divinos, os índios Guarani vagabundeavam... à procura de sua verdadeira terra natal, que eles supunham, que sabiam situada lá longe, do lado do sol nascente... E muitas vezes, chegados lá, nas praias, nas fronteiras da terra má, quase à vista da meta, o mesmo ardil dos deuses, a mesma dor, o mesmo fracasso: obstáculo à eternidade, o mar indo com o sol.

Pierre Clastres, 1974

O aldeamento guarani formado em meados do século XX às margens do ribeirão Silveira, nas encostas da Serra do Mar, é o ponto de partida deste capítulo. A Terra Indígena Ribeirão Silveira, homologada em 1987, é seu ponto de chegada. Entre um e outro, o caminho percorrido se faz no tempo, que inclui períodos anteriores à existência da aldeia, e no espaço, abarcando outras aldeias e lugares. Esse itinerário foi guiado por relatos que ouvi no trabalho de campo no ribeirão Silveira, artigos e livros de pesquisadores que freqüentaram esta aldeia (também chamada de Rio Silveira ou simplesmente Silveira) ou outras no litoral paulista, notícias de jornal, relatórios, projetos, autos de processos judiciais e outros documentos²².

O manejo desse conjunto de fontes não teve como objetivo fazer uma reconstituição histórica, mas estabelecer conexões entre contextos e enunciados em que estivessem em jogo relações pautadas pelos marcadores “branco” ou “índio”, e termos homólogos. O propósito é acompanhar como tais marcadores incidem em deslocamentos físicos, sociais e de sentido, sendo veículo de alianças e conflitos em diferentes conjunturas envolvendo os Guarani (termo predominante com que esse conjunto de pessoas é chamado pelos *jurua*) e os *jurua* (termo predominante com que esse conjunto de pessoas é chamado pelos Guarani) no litoral paulista.

As duas seções que compõem o capítulo têm como marco divisório uma significativa inflexão nas posições de *branco* e *índio*. Até o final da década de 70 tais classificações eram predominantemente agenciadas sem que a “cultura”, como a identidade de “povo” ou “etnia” vinculada a um conjunto de tradições, fosse enunciada como uma categoria muito relevante

²² Boa parte dessa documentação pude encontrar no acervo do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), a quem agradeço pela oportunidade de pesquisa.

no manejo das relações naquela região. A seu turno, na década de 80 os Guarani passam a contar com apoiadores empenhados no reconhecimento oficial de um complexo de terras indígenas no litoral paulista, e então a “cultura” passa a operar como categoria-chave e motor de controvérsias. Assim, a primeira seção do capítulo se encerra no final da década de 1970, e a segunda inicia com a chegada do CTI na aldeia do Silveira, finalizando com a criação da Terra Indígena Ribeirão Silveira, em 1987, e a promulgação da Constituição no ano seguinte.

Tal inflexão na década de 80 também se efetiva na produção antropológica concernente aos Guarani, em que estudos predominantemente na chave teórica da *aculturação* vão dando lugar a trabalhos cuja ênfase não está nas perdas mas em singularidades culturais. Na monumental bibliografia sobre esse povo, contudo, são escassas as etnografias no litoral paulista no período abarcado por este capítulo. Assim, a despeito de me valer de um conjunto maior de autores, as principais referências bibliográficas deste capítulo são os trabalhos de Egon Schaden²³ – que esteve nas aldeias paulistas nos anos 40 –, Mauro Cherobim²⁴ – cujo trabalho de campo na Serra do Mar foi feito nos anos 70 e início dos 80 – e Maria Inês Ladeira²⁵ – que frequenta essas aldeias desde o início dos anos 80.

A seleção e conexão entre enunciados desses e de outros autores, assim como dos depoimentos guarani e demais fontes de pesquisa, tiveram um duplo critério, em que ora o interesse esteve centrado nas relações que descreviam, ora nas elaborações sobre estas relações que expressavam. O resultado foi um quebra-cabeça em que as peças nem sempre se encaixam, deixando lacunas e imagens de baixa resolução.

²³ Schaden trabalhou com os três subgrupos Guarani desde 1946, tendo publicado a primeira edição de *Aspectos fundamentais da cultura guarani* em 54. No litoral paulista, esteve nas aldeias Rio Branco, Bananal e Itariri, e também com indivíduos e famílias que moravam em São Vicente e São Paulo. Trabalhou no Posto Indígena Nimuendaju, em Araribá, no oeste paulista. Visitou também aldeias em Santa Catarina, Paraná e Mato Grosso do Sul, tendo ainda conhecido aldeias no Paraguai, na companhia de Cadogan. O autor comenta que suas estadias nas aldeias costumavam ser curtas, sendo a mais longa em julho de 1950, quando passou o mês em Dourados (MS). Schaden define sua abordagem como “uma visão funcionalista dos processos aculturativos” (1974:1).

²⁴ Em seu livro, Cherobim compartilha com Schaden a ênfase teórica em “processos aculturativos”, baseando-se ainda no conceito de *integração* elaborado por Darci Ribeiro (1986: 24). Diferentemente de Schaden, que não conheceu o Silveira, ele realiza trabalho de campo nesta aldeia e em outras do litoral norte e sul paulista.

²⁵ Ao contrário dos dois outros autores, Ladeira não trabalha com a noção de *aculturação*, procurando conciliar em suas publicações aspectos históricos e conjunturais, particularmente no que diz respeito a embates fundiários com os brancos, com aspectos cosmológicos, convergindo ambos em sua militância em favor do reconhecimento das terras guarani na região Sul e Sudeste. Sua dissertação de mestrado constitui o primeiro trabalho de maior densidade sobre cosmologia mbya na região. Já a tese de doutorado foi defendida na área de Geografia e é voltado a concepções guarani de espaço.

1. OS DONOS DAS TERRAS ÀS MARGENS DO MAR

a) O ribeirão e o mar

Não tinha Guarani neste lugar aqui, principalmente pra litoral. Todos Guarani que vinham, vinham mais lá da Argentina e mais lá do Paraguai. Então eles queriam encontrar alguma coisa diferente. Eles tinham um sonho em que *nhanderu* falava que eles tinham que vir de lá pra cá, aonde eles teriam contato mais fácil com *nhanderu*. Então eles faziam um grupo e vinham pra cá, uns chegavam e outros não chegavam.

Este é um trecho de conversa que tive com Kelvein Gabriel dos Santos (Karai Tupã), mbya morador da aldeia do Silveira até 2008²⁶, sobre as migrações guarani para o litoral, cuja motivação ele atribui à interlocução com os ancestrais divinos (*nhanderu*)²⁷ em sonho, e à “busca de alguma coisa diferente”. Por sua vez, o marco inicial da história da aldeia Ribeirão Silveira faz parte do itinerário de uma dessas grandes viagens.

Tendo à frente o casal Miguel Karai e Maria Tataxĩ, nascidos no leste do Paraguai, um coletivo mbya partiu do Rio Grande do Sul em 1940, numa região perto de Pelotas, onde foram acossados por fazendeiros (Guimarães 2004: 158). Quando chegaram no litoral sul paulista, ali existiam três aldeamentos guarani: Itariri (próximo à vila de mesmo nome, que hoje tem estatuto de município, mas que fazia parte de Itanhaém), Bananal (no município de Peruíbe) e Rio Branco (no município de Itanhaém). Os dois primeiros tinham maioria populacional Nhandeva e foram formados entre as décadas de 1830 e 60 (Nimuendaju 1987 [1914])²⁸. Já o terceiro tinha se constituído havia poucos anos, e sua população era predominantemente composta por Mbya vindos da região argentina de Misiones. Estes chegaram no litoral por volta de 1925 e viveram um tempo com os Nhandeva no Bananal, mas depois fundaram a aldeia do Rio Branco (Schaden 1974 [1954]).

Schaden data em 1946 a chegada do grupo mbya de Miguel e Maria ao litoral sul, que inicialmente ficou hospedado no Itariri, junto aos Nhandeva. Diz o autor que “os Nhandeva os consideravam meio ‘variados’ pela mania que tinham de querer atravessar o mar” (1974: 169). Há muito vivendo naquela região, os Nhandeva alegavam ao autor que só mesmo depois da morte se chegava no “paraíso”, o qual localizava-se no zênite e não no mar. De todo modo, nesse período de convivência os Nhandeva no Itariri aprenderam vários cantos com os Mbya que versavam sobre a travessia do oceano, que viviam a repetir, assim como faziam com marchinhas de carnaval que tinham aprendido com os caiçaras. Schaden

²⁶ Kelvein faleceu em outubro de 2008.

²⁷ *Nhanderu*, como apontado na introdução, literalmente significa “nosso pai”, sendo também usado para se referir aos ancestrais divinos e por vezes aos pajés. *Nhanderu kuéry* – sendo *kuéry* um coletivizador – remete aos ancestrais divinos de modo geral. Mas apenas a designação *nhanderu* pode tanto remeter à classe dos *nhanderu* como a um *nhanderu* específico, geralmente o criador do universo, *Nhanderu Papa Tenonde* (também chamado *Nhanderu Ete*).

²⁸ Com base em Nimuendaju, os habitantes do Itariri seriam os Tanygua, e no Bananal viveriam os descendentes Apapocuva e Oguauíva.

registra algumas estrofes (1974: 158), dentre as quais reproduzo (em sua grafia, mas com alterações na tradução):

Ore oroopota para ovai; oro u ãuã takuary-porã.

[Nós queremos atravessar o mar, para lá chupar a cana celestial].

Djaterai katu era, txeryvy, para ovai, djaa djirodjy, djaa yvy ree.

[Vamos juntos, meu irmão, atravessar o mar, vamos dançar, vamos embora da terra].

Txeretã mombyry; ndavyai. Avaka porã repoti ndautseire; djurua mbotavyve yvyguare

[Meu lugar é muito longe; não estou feliz aqui. Não quero comer estrume de boi bonito. Os *jurua* querem nos tornar poucos, nós que somos os mais antigos na terra].

Tais cantos enunciam o desejo de atravessar o mar, indo embora desta terra, e o antagonismo dos brancos, *jurua*. Ali os cantos (*mboraei*) ficaram, e Miguel e Maria partiram com os seus para formar outra aldeia na mesma Serra do Itariri (também chamada Itatins), às margens do rio Comprido. Nela ficaram por cerca de cinco anos (Guimarães 2004) e seguiram rumo ao norte no litoral paulista. Provavelmente em 1953 estavam acampados na praia de Bertioga, defronte ao mar, quando um *jurua* aproximou-se deles e se apresentou como coronel Homero dos Santos. Ele disse ter um sítio no sertão de Barra do Una, uma vila próxima dali, e os convidou para irem viver em sua “propriedade”, de modo a tomar conta das terras e não deixar que fossem invadidas.

Esse episódio na praia de Bertioga é uma versão relatada por um primo do coronel Homero chamado Gregório Brasília Gomes, cujo depoimento faz parte dos autos dos processos judiciais posteriores de disputa por essa área. Também nos autos de um dos processos, Homero dos Santos afirma que comprou a posse do sítio de aproximadamente 30 alqueires por “escrito particular”, em dezembro de 1951 (Proc. 316/68: 47).

A Serra do Mar estava entre as regiões mais despovoadas do estado de São Paulo, mas nesse período o litoral sul passou a receber migrantes de várias partes do país para trabalharem na formação do pólo industrial em Cubatão, além da construção de ferrovias e estradas de rodagem, como a Anchieta em 1947 (Cherobim 1986). Contudo, o sítio adquirido pelo coronel Homero no sertão do Una ficava no início do litoral norte, onde havia apenas alguns bananais e casas de pescadores. A região era desprovida de malha viária e tinha regularização fundiária precária, disputada por posseiros para futura valorização. Homero dos Santos era coronel da Polícia Militar paulista e morava na capital, de modo que instalou seu primo Gregório como caseiro. Ali vivia um outro sitiante chamado Antonio Gomes da Silva, que Gregório afirma ser inicialmente também caseiro do coronel.

Ocorre que esta área era incidente em um título de propriedade concedido por Aviso Régio em 1.586. Em 14 de outubro de 1952 este título fora adquirido em condomínio pelas famílias de Domenico Riccardi Maricondi e José Bastos da Silva, sendo Maricondi proprietário de uma área de 3.881 alqueires defronte à praia de Boracéia e Bastos da Silva

de uma área com 319 alqueires defronte à praia da Juréia, na divisa dos municípios de Santos (hoje Bertioga) e São Sebastião.

Em 1953, quando soube dos índios acampados na praia, Gregório conta que o coronel resolveu convidá-los a habitar o sítio de modo a reforçar sua posse da terra, talvez já ciente de que a disputaria com os proprietários desse título concedido por carta de Sesmaria. O caseiro foi então incumbido de levar Miguel Karai ao local às margens do ribeirão Silveira. Diz Gregório que Miguel gostou e resolveu ficar com seu grupo, que somava aproximadamente quinze pessoas e com o qual já vinha ocupando outros pousos na região.²⁹

Passou a circular a notícia de que o coronel havia contratado “índios bravos do Paraguai” para defender suas terras. E, em 1954, Maricondi e Bastos da Silva ajuizaram uma Ação de Interdito Proibitório contra Homero dos Santos por invasão à sua propriedade. Concomitantemente, Gregório conta que o coronel começou a ter problemas com o outro sitiante, Antonio Gomes da Silva, que se recusava a deixar as terras. Então Homero solicitou a Gregório e ao “cacique Miguel” (como a ele se referia o caseiro no depoimento) que expulsassem Antonio e seus agregados do sítio. Esse episódio foi noticiado em 17 de maio de 1957 no jornal paulistano *Última Hora*, em razão de um apelo de Antonio a este órgão, o qual solicita ao então governador Jânio Quadros que ajude o lavrador a recuperar a terra da qual fora “violentamente” expulso. De acordo com a matéria, intitulada “Índios armados expulsam os lavradores de Una do Norte”, os índios mataram galinhas e cravaram flechas e machados nas portas das casas dos familiares de Antonio, que tiveram que abandonar o local. Antonio também acusa Gregório de tê-lo ameaçado na companhia dos índios, e diz que ele é processado pela polícia, só gozando de liberdade condicional por obra de seu “comparsa” coronel Homero, “cujo estado normal é de embriaguez”.

No ano seguinte, em 1958, de acordo com depoimento de Gregório, Miguel Karai faleceu e pouco depois sua mulher, Maria, “conhecida curandeira e também líder espiritual de grande parte do grupo, liderou o êxodo da aldeia para o Estado do Espírito Santo”³⁰,

²⁹ Lillian Valle (1983) indica que a fundação da aldeia no Silveira ocorreu na década de 1940. Mas se forem verídicos os depoimentos de Gregório e Homero, o sítio fora adquirido em 1951, e o contato com os índios em Bertioga se dera em 53. Há também um depoimento de Aurora Carvalho, filha de Miguel e Maria, que consta da ata de um Encontro ocorrido em 1982 e registrada no CTI, em que ela afirma que viveram cinco ou seis anos no Silveira. Por sua vez, de acordo com uma notícia do jornal *Última Hora* de 17/05/1957, eles ainda estavam ali. Ademais, Schaden esteve na região na década de 1940 e não menciona a aldeia do Silveira, afirmando que o grupo de Miguel chegara em 1946. Portanto, é provável que a aldeia tenha sido mesmo formada na década de 1950, a despeito dos Guarani já circularem por ali e ocuparem a região antes disso.

³⁰ Maria Tataxĩ, ou Tataxĩ Yva Rete, ou ainda dona Maria de Caieiras, foi uma *kunhã karai* – como chamam as mulheres com grande potencial xamânico – amplamente reconhecida nas aldeias guarani no Sul e Sudeste do país. Segundo pesquisa de Sylvia Guimarães, com a morte de Miguel, foram para Parati-Mirĩ, depois passaram por Brakui e, entre 66 e 67, chegaram ao Espírito Santo, onde havia uma aldeia tupiniquim (Guimarães 2004: 164-5). De acordo com Celeste Ciccarone, foram transferidos com os Tupiniquim pela Funai para uma reserva em Minas Gerais em razão de conflitos

ficando o sítio esvaziado. Um atual morador do Silveira, em referência a esse episódio, conta que Miguel Karai havia dito a Maria que morreria por feitiço do coronel Homero. Outras pessoas tinham morrido de doenças naquela época e a terra ficou associada a um dono feiticeiro.

Ao convergir a posição de *dono da terra* com a de *jurua*, Homero já era alvo potencial de receio e desconforto, o que deve ter sido maximizado com a “solicitação” para que a gente de Miguel atacasse outros *jurua* em defesa de sua propriedade. No cruzamento desses relatos, é possível entrever uma série de ambivalências nas relações entre o “dono da terra” e seus “prepostos” indígenas. A começar pelo *convite* para que fossem morar e tomar conta de seu sítio, que conferia a posição de *dono da terra* à Homero e de *caseiros* ou *prepostos* para os índios, cuja contrapartida é defender a “propriedade” do dono. Na perspectiva de Homero, o fato de serem “índios” que vieram de longe, considerados nômades e estrangeiros, parecia ser uma garantia de que jamais reivindicariam o título da terra, como poderiam fazer outros caseiros. E foi por esta razão que ele “solicitou” a Gregório e Miguel Karai que expulsassem o caseiro Antônio.

Por sua vez, a matéria de jornal veicula a versão de Antonio para o acontecido, em que o sitiante é uma vítima dos “índios bravos do Paraguai”, como foram chamados por um dos advogados de Maricondi nos processos judiciais. Ao mesmo tempo, os índios aparecem na notícia como sujeitados e manipulados por Homero e Gregório. Pela restrição de fontes, é difícil saber realmente quão violenta foi essa expulsão e qual a efetiva participação da gente de Miguel. Mas é provável que a relação de cumplicidade dos índios com o coronel, sugerida pelo jornal, fosse vivida pelos Mbya com desconforto e desconfiança, reforçadas pela suspeita de que Homero fosse responsável pelos adoecimentos e mortes na aldeia, que culminaram com a morte de seu líder.

É certo que qualquer Guarani pode ser alvo ou autor de acusações de feitiçaria, o que constitui motor (não apenas guarani, mas ameríndio) de rompimentos e afastamentos envolvendo pessoas ou coletivos³¹. Também é certo que deixar um lugar em razão de uma ou mais mortes é um movimento recorrente entre os Guarani, mesmo que o acontecido não seja associado a um agenciamento *jurua*³². Mas a convergência da posição de “dono” e de *jurua*, no caso do coronel Homero, potencializava sua associação a doenças e mortes entre aqueles que estavam sob seu domínio. Maria Tataxĩ então juntou sua gente e seguiram

funditários com a empresa Aracruz Celulose. Após seis anos conseguiram voltar, e em 1978 fundaram a aldeia Boa Esperança, Tekoa Porã. Os conflitos existem até hoje, mas área foi reconhecida. Com a morte de Maria, em 1994, sua filha mais velha, Aurora, assumiu a liderança. (Ciccarone 2004: 86).

³¹ O que já fora destacado por Schaden nas aldeias do litoral sul na década de 40, onde observou “contínuas acusações de magia negra no seio da comunidade” (1974: 7).

³² Schaden testemunhou um desses movimentos em 1948, quando quase todos os moradores do Bananal abandonaram a aldeia para morar vários meses no Km 10 da ferrovia Santos-Juquiá, em razão de um episódio que ocasionou na morte de um deles.

viagem “em busca de alguma coisa diferente”, pra retomar a expressão de Kelvein (Karaí Tupã).

No itinerário desse e de outros coletivos guarani, são recorrentes as convergências entre brancos e mortes por doenças ou outras armas mais “tangíveis”. Ao comentar as trajetórias de agrupamentos guarani desde o Paraguai até o estado de São Paulo nos séculos XIX e início do XX, sempre guiados por um pajé (por vezes um “temível feiticeiro”), Nimuendaju menciona uma série de conflitos e alianças com missionários, colonos, representantes do governo, trabalhadores na construção de ferrovias, outros indígenas (como Kaigangue e Kayapó) e outros grupos guarani. O autor relata muitos casos em que esses encontros desdobravam-se em epidemias de varíola, desintéria, sarampo e febre palustre. Em razão de doenças e os violentos conflitos por terras, Nimuendaju comenta seu esforço de convencer as autoridades do recém-criado Serviço de Proteção ao Índio e Trabalhadores Rurais (SPI) a criarem a Reserva do Araribá, próxima ao município de Bauru, no oeste do estado de São Paulo. A Reserva foi criada em 1910, mas esforço maior foi o de convencer os Guarani a viverem concentrados ali. O autor afirma que os que foram para o Araribá o fizeram a contragosto, e muitos saíam em pouco tempo.

Em depoimento a Maria Inês Ladeira, o nhandeva conhecido como capitão Antonio Branco, nascido em 1909 e então cacique na aldeia do Itariri³³, conta que conheceu Curt Nimuendaju e comenta seu controvertido empenho em fixar os Guarani no Araribá:

Quando começou a Sociedade de Proteção aos Índios, ele recolheu o povo pra Araribá e coitado dos índios, morreu tudo. Foi tal do Curt. Cheguei a conhecer ele. Ele queria levar um pessoal daqui [Itariri] também, então... Então, a gente sabia da notícia, como é que tava o Araribá e o meu velho falou: – digo não, eu não vou pra lá. Se eu for pra lá, que nem o meu povo que saiu lá de Itaporanga, vão morrer tudo, como de fato que havia muita doença lá. Então meu pai quis ficar aqui (*apud* Ladeira e Azanha 1988: 50).

Itaporanga era uma missão criada em 1845 para abrigar os Oguauíva, subgrupo nhandeva, mas que nas décadas seguintes foi palco de disputas fundiárias com brancos, que incorreram em massacres e epidemias. Nimuendaju conseguiu então deslocá-los para o Araribá em 1912, porém no ano seguinte 50 pessoas, um terço da população que viera de Itaporanga, morreu em uma epidemia de varíola. Antonio Branco não acusa Nimuendaju de feitiçaria (como fizeram com o coronel no Silveira), mas o responsabiliza de ter “recolhido” o povo no Araribá, onde tinha muita doença e morte. Assim, ficar sob o domínio de um dono *jurua*, seja num sítio, numa missão ou numa reserva indígena, a despeito de poder trazer maior proteção contra ataques e disputas por terra, assim como maior provisão de comida, roupas e outros recursos, também era fonte de desconforto e perigo.

³³ Em dezembro de 1985, quando foi registrado esse relato, Antonio Branco tinha 85 anos. Após sua morte, seu filho Aniceto assumiu a posição de cacique.

Fechamento e desconfiança em relação aos brancos são dificuldades destacadas por Schaden na realização de sua pesquisa junto aos Guarani. Por exemplo, quando tentou tirar medidas das pessoas, desconfiaram que tivesse intenção de fazer “magia negra” (na terminologia do autor), ou então de alistá-las no exército, outras ainda supuseram que ele fosse doar roupas, e alguns disseram que era para acabar com eles, “já que somos pouquinhos” (1974: 17). O autor também menciona a recusa, sobretudo dos Mbya, em deixarem os brancos testemunharem seus rituais (: 143). E cita a afirmação de Miguel Karai de que na “Terra de nunca acabar” tudo que provir dos brancos é banido (: 171).

Durante alguns anos, o sítio no Silveira ficou habitado apenas pelos mortos guarani que ali foram enterrados. Mas os proprietários do título daquelas terras tinham a intenção de fazer um loteamento para futura construção de casas de veraneio. Assim, os Maricondi registraram em cartório o Parque Balneário Boracéia I e II, totalizando 290,8 ha e 1.636 lotes, em 30/06/1958 e 23/03/1960, respectivamente (Proc. SSA 173.609/77). Pouco depois, o coronel Homero solicitou a seu caseiro e primo Gregório que fosse a aldeias no litoral sul em busca de novos índios que pudessem assegurar sua posse no Silveira, agora mais ameaçada pela iminente construção do loteamento.

Conta Gregório que ele foi à aldeia do Rio Branco e depois ao Itariri, onde encontrou o Mbya conhecido como capitão Pedro do Rio Grande. “No tempo que Getúlio Vargas dava passagem pra índio” (segundo relato de seu neto Fidélis em Hartmann e Novaes 1982), Pedro liderara um grupo do Rio Grande do Sul até o litoral paulista, de onde conseguiram, por intermédio do então cacique da aldeia Rio Branco junto ao governo Vargas, uma embarcação que pudesse levá-los “ao outro lado do mar” em 1935. Em versão ouvida por Maria Inês Ladeira (Ladeira e Azanha 1988: 40) dos descendentes daqueles que participaram dessa viagem, suas expectativas foram frustradas quando o navio desembarcou na Bahia – Schaden também conta o episódio e diz que o governo lhes enviou para um aldeamento no Espírito Santo (1974: 154) –, onde os grupos se dispersaram, a maioria voltando para o litoral paulista.

Não tendo alcançado *yvy marã e’y*, a “terra de nunca acabar” além-mar, a gente de Pedro voltou para a Serra do Itariri, nas proximidades da aldeia liderada por Antonio Branco. Os dois *tamõi* [“avô”, termo alargado para os líderes de parentelas e pajés] vinham tendo diversos desentendimentos, razão pela qual Pedro resolveu aceitar o convite do coronel. Depois de cerca de um mês, conta Gregório que chegaram ao Silveira “aproximadamente vinte adultos e número indeterminado de crianças”, entre os quais Pedro, seu filho Gumercindo e o neto Fidélis (Vera), o qual faleceu em julho de 2009, no Silveira. Assim Fidélis me contou sobre essa vinda:

Naquele tempo na aldeia tinha só o finado Gregório que foi lá no Itariri buscar nós. Aí meu pai, Gumercindo, veio aqui. Foi Gregório que trouxe aqui, veio ele sozinho. Ele foi

pro Itariri outra vez e contou pra nós: lá na aldeia do Silveira tem muita casa que deixaram ali, e tem planta de mandioca, tem muita cana que plantaram e deixaram tudo. Cacique de lá morreu e foi todo mundo embora. Meu pai veio e chamou nós. Disse que lá é um lugar bonito, não é que nem aqui [Itariri] que só tem morro e pedra, lá não tem pedra, só tem cana, banana, deixaram tudo ali. Aí veio todo mundo.

O coronel deu ao capitão Pedro um papel³⁴ cujo signatário era o procurador dos herdeiros da família Nogueira dos Santos e morava em Minas Gerais, sendo o coronel Homero seu representante em São Paulo:

Autorizo ao senhor Capitão Pedro dos Santos, Murubichaba Issu Ariano, a residir em terreno de minha propriedade, denominada Fazenda [ilegível], localizada no Município de São Sebastião, no vizinho estado de São Paulo, podendo nas mesmas terras serem localizados, a morada de sua tribo (Tribo Guarani). Rio de Janeiro, 31 de julho de 1961, Catão Nogueira dos Santos (*apud* Cherobim 1986: 184).

Já que não tinham título de propriedade, a família de Homero dos Santos procurou se valer dessa carta como mais um documento que atestava sua posse sobre as terras, então concedidas à “tribo Guarani”, explicitando o nome e a posição de seu líder, tanto como “murubichaba” (na designação mbya, *mboruvixa*)³⁵, destacando sua condição indígena, como “capitão”, legitimando sua liderança na terminologia do órgão indigenista oficial.

A Ação de Interdito Proibitório contra o coronel havia sido julgada improcedente em primeira instância. Mas em 1963, com índios novamente habitando o local, os mesmos Maricondi e Bastos da Silva moveram uma Ação de Reintegração de Posse contra Homero dos Santos. Nos registros deste processo, um depoente relata que em meados de 1963 foi incumbido por Maricondi de levar

uma carta a uns índios que haviam se localizado na terra do autor, para que dali amigavelmente se mudassem, responderam que ali só conheciam a Homero dos Santos como proprietário, que estavam arranchados em construção de pau-a-pique, que 22 dos ditos índios se prontificaram a se retirarem do local, pedindo ao depoente dinheiro para a condução e mudança, tendo o depoente emprestado CR\$ 2.000,00, que o depoente arrumou um caminhão no qual os índios foram para São Vicente, onde tomariam o trem para Peruíbe, e sabe que estes mesmos índios voltaram para o mesmo local há pouco tempo (*apud* Proc. 316/68: 15).

Por sua vez, o filho de Gumercindo e neto de Pedro, Fidélis dos Santos, fez o seguinte relato desse episódio:

Quem encheu o saco foi o dono de lá da Boracéia. Chamaram polícia, veio Florestal expulsar nós. Aí fomos lá em Barra de Una, nós descemos com cachorro e tudo, acabamos com frango, que tocaram com tudo nossas coisas. Aí de noite, lá na venda da dona Catarina, aí já deram 20 contos pro finado meu pai, tocaram nós e pagaram a passagem pro ônibus. Aí finado meu pai dividiu um pouquinho, deu cinco, cinco, cinco,

³⁴ Esse papel foi guardado por Gumercindo e mostrado, já na década de 70, às antropólogas Tekla Hartmann e Sylvia Caiuby Novaes, e posteriormente a Mauro Cherobim.

³⁵ Sendo *-uvixa* “líder” e *mbo* um causativo, remetendo àquele feito ou que se fez líder, mas também podendo ser traduzido como “grande líder” (Dooley 2006: 109).

cinco pra cada. Aí chegou coronel Homero de São Paulo. (...) Chegou com espingarda, boquetão. Porque ele era o dono da terra. Aí gritou: “Ô, Gumerindo! Vamos lá dar uma espiada”. Aí mandou a gente voltar tudo pro Silveira. Aí foram lá em São Sebastião, no Juiz, e coronel falou: “É minha terra, os índios estavam lá, aí cacique morreu, foram embora, mandei Gregório tomar conta do meu sítio e ele mandou buscar os índios lá do Itariri, fugindo de lá do capitão”.

Enquanto a versão do funcionário de Maricondi relata uma saída “amigável”, com fornecimento de transporte e dinheiro, a versão de Fidélis anuncia que foram “tocados” de lá, precisando se desfazer de seus pertences e criações, assim como depois foram levados de volta por Homero com uma espingarda em punho. A saída da aldeia é relatada por Fidélis como imposição de um dono *juruá* (“o dono lá da Boracéia”), e também o retorno à aldeia como imposição de outro dono *juruá* (o dono do sítio). Ainda segundo Fidélis, Homero também atuava como provedor na aldeia:

Coronel Homero ajudou nós, também. Trouxe barquinho de alumínio com motor, ia da Barra de Una até Silveira. (...) Trazia arroz, feijão, milho pra plantar e pra comer. Aí tocamos fogo num capim ali, coronel Homero dava enxada, dava foice, roçadeira. Plantamos feijão, arroz, aí nasceu. Mas estragou feijão porque tem muita lebre do mato. Tinha preá do mato também comendo o milho.

Como no caso dos antigos moradores mbya, Miguel Karai e Maria Tataxĩ, a relação com o coronel é assim cercada por ambivalências, em que ele é fonte de favores e ameaças. No caso da expulsão, os episódios são inversos, pois no primeiro Homero solicita aos índios que expulsem o outro posseiro (Antonio), e neste são os índios que são expulsos e Homero os solicita (com uma espingarda na mão) que voltem. Mas ambos casos combinam proteção e sujeição.

Para além dos episódios no Silveira, Mauro Cherobim (1986), que fez pesquisa nas aldeias no litoral paulista na década de 1970, conta que era estratégia recorrente se valer da presença de caseiros indígenas como forma de garantir a posse de áreas em litígio ou que aguardavam valorização imobiliária, a qual veio a ocorrer no litoral norte com a construção da rodovia Rio-Santos, iniciada nos anos 70 e concluída nos 80. O autor comenta particularmente o caso do Silveira e de uma parcela de seus moradores – do núcleo familiar de Catarina, irmã de Pedro do Rio Grande – que saiu da aldeia, passando a viver em Boiçucanga, quando foi convidada pelo pretense proprietário da área a morar em seu sítio nas cabeceiras do rio Promirim, em Ubatuba, dando origem ao aldeamento de Boa Vista (1986: 76). Por sua vez, Ladeira e Azanha flagram essa dinâmica em muitas outras aldeias mbya:

É comum considerarem “protetores” os *juruá* que se dizem “donos” do lugar e que “permitem” sua ocupação por parte dos índios, pretendendo usar os *Mbyá* para legitimarem suas posses. São os casos de Yasuiko Kugo (Barragem), de Otacílio Brás Lacerda (Promirim), Fausto Ribeiro Bastos (Jaraguá), do coronel Homero Santos (Rio Silveira) e do Padre José (Mboi-Mirim) (1988: 24).

Na posição de protetores e provedores, esses donos *jurua* também podiam ser vistos como predadores potenciais, lançando mão de armas invisíveis (doenças), intangíveis (leis) ou de fogo (como o “boquetão” de Homero) para fazerem valer seu mando. Em contraste com a “terra de nunca acabar”, *yvy marã ey* (literalmente, “terra que não estraga ou em que nada perece”) na qual o mbya Miguel disse a Schaden que tudo dos *jurua* é banido, estar nesta terra em que tudo é perecível – a começar pelas pessoas –, é estar sujeito aos agenciamentos *jurua*. Mas é também buscar formas de agenciar os *jurua*, inclusive para que a duração das pessoas e das coisas seja maior e melhor. Como aponta Elizabeth Pissolato (2006), não é porque os Mbya se concebiam de passagem que não queiram durar nesta terra.³⁶

Dizem os Mbya que com os brancos não se deve gerar filhos, cujo *nhe’é* pode ficar confinado nesta terra³⁷, sendo preciso manejar sua descontinuidade ontológica com uma multiplicidade de intercâmbios. Para os Guarani que estão de passagem – em determinadas terras e, no horizonte mais amplo, em *yvy rupa* (plano terrestre), ou *yvy vai* (“terra ruim”), entre outras designações para esta terra onde se realiza a humanidade –, alianças com donos *jurua* podem fazer com que a estadia – na terra em que estão vivendo, *tekoa*, ou no plano terrestre, de modo geral – seja mais longa, segura e prazerosa. Assim, como fonte de adversidades e recursos, os brancos parecem ser a um só tempo obstáculos para a passagem nesta terra e veículos para a estadia nesta terra.

Na perspectiva dos *jurua* que almejam a posição de *dono* da terra no contexto em questão, os Guarani eram obstáculos para uns – que se empenhavam em expulsá-los – e veículos de apropriação de títulos para outros – resguardando a terra a ser regularizada ou especulada. Já os Guarani, até esse momento menos preocupados com títulos, manejavam suas relações com os brancos também como recursos diferenciadores em alianças e conflitos entre *nhande va’e*, “aqueles que somos nós”.

b) Donos e capitães

Entre os Mbya que chegavam ao litoral paulista, era comum que encontrassem pouso nos aldeamentos guarani mais antigos, onde viviam algum período e então talvez se mudavam para outra aldeia, ou formavam uma nova, ou ainda viviam um tempo acampados numa praia, ou na beira de uma estrada, ou mesmo debaixo de uma ponte em uma grande cidade, entre outras possibilidades dadas pelas circunstâncias. Nesse movimento entre

³⁶ Esse é um tema a ser abordado no sexto capítulo da tese.

³⁷ Entre os moradores do Silveira hoje, não há consenso a respeito da origem e destino do *nhe’é* – o princípio vital que define capacidades de entendimento e comunicação de cada sujeito – dos *jurua*, mas predomina a hipótese de que este seja confinado nesta terra, não tendo acesso a *Nhanderu retã*, a morada celeste dos ancestrais divinos, que vem a ser a origem e o destino de *nhe’é* dos Guarani

pousos mais ou menos provisórios, casamentos e rompimentos entre pessoas se efetivavam, assim como alianças e conflitos entre coletivos. Em razão de tais reconfigurações, as pessoas costumavam (como ocorre até hoje) ter parentes espalhados por esse complexo de aldeias, que constituíam pontos de referência onde poderiam ir, ou para onde não deveriam voltar.

A partir da década de 1950, em razão de migrações do sul, Ladeira e Azanha (1988) afirmam que a população Mbya vai se tornando mais numerosa que a Nhandeva nessa região. E com o passar dos anos foi se estabelecendo um complexo de aldeias predominantemente Mbya. Mas, pelo menos até a década de 70, pode-se dizer que havia uma grande circulação de Mbya pelas aldeias de maioria Nhandeva, e que muitos casamentos, rompimentos e outras ordens de relações conectavam essa população, sem, contudo, indiferenciá-la. Assim, os “do Rio Grande” ou “do Paraná” e os “do litoral” enunciavam essas distinções – como apontaram Schaden e Cherobim em suas etnografias – a depender do contexto.

Schaden conta que os Mbya³⁸ em São Paulo se identificavam como “Guarani legítimos”, e por isso “superiores” aos Nhandeva, a quem chamavam *txiripa í* (1974: 16)³⁹. Em relação a quaisquer índios de “tribo desconhecida”, o autor menciona que com frequência eram chamados “Tupinambá” pelos Guarani (: 4). Logo na primeira página de seu livro *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, Schaden explicita o que chama de “pouca consciência de unidade tribal” entre os Guarani:

Entre os Guarani contemporâneos a consciência de unidade tribal não chegou a prevalecer. Cada um dos subgrupos procura acentuar e exagerar as diferenças existentes, a ponto de se criticarem e ridicularizarem uns aos outros (1974: 1).

No mesmo ano da primeira edição desse livro, em 1954, Schaden publica um artigo no jornal *O Estado de São Paulo* em que descreve a organização social guarani como composta de “pequenos bandos, mais ou menos isolados e inteiramente independentes uns dos outros, cada qual dirigido por um chefe religioso que, em geral, é ao mesmo tempo chefe da família grande” (25/01/1954). Entretanto, o autor ressalva que à medida que o contato com os não-índigenas aumenta, cresce a consciência de ser “índio” em contraste com o “brasileiro” (“português”) ou “paraguaio”.

Os Guarani certamente não se concebiam como uma *unidade tribal*, mas como afins – investidos de um mesmo princípio vital e linguagem, *nhe’e* – e, com base no idioma do parentesco, podemos supor que tivessem consciência de sua *multiplicidade tribal*. Se

³⁸ Schaden grafia *Mbũá*, identificando os Mbya como um subgrupo *Mbũá*. Cherobim também adota essa terminologia. Mas optei por generalizar a grafia *Mbya*, tal como aparece na literatura contemporânea, mesmo quando me refiro a menções desses autores.

³⁹ *Txiripá*, ou *xiripa*, é um pano de algodão retangular com franjas em três lados, geralmente usado entre as pernas ou nos ombros (Schaden 1974: 31). Mas, segundo Schaden, os Nhandeva no litoral já não o usavam nos anos 40, assim como nenhuma peça do “vestuário tradicional”.

posteriormente a *unidade tribal* ou *cultural* passou a ser um mote estratégico nas relações com o Estado e outras instituições provedoras de recursos, até então não lhes parecia. A “consciência de ser índio”, no mais das vezes, era concomitante a experiências de discriminação e privações. Ademais, quando se tratava de algum agenciamento em que estivesse em jogo a condição de “índio” – como na venda de artesanato, em alianças para o estabelecimento de aldeias e em favores ou recursos em circunstâncias variadas – geralmente não se mobilizava uma identidade de “povo”.

De todo modo, intercâmbios com os brancos faziam parte da engrenagem de afastamentos e aproximações entre afins (*nhande va’e*), ou dessa *multiplicidade tribal*. Os casos dos “donos de terras” *jurua* que viabilizavam a formação de novas aldeias são exemplos, já que muitas vezes o movimento de formar outro *tekoa* advém de conflitos ou adversidades no local em que viviam. Fidélis, por exemplo, conta que foram para o Silveira porque a terra era melhor do que no Itariri, mas também para fugir do capitão Antonio Branco, *nhandeva* “dono do Itariri”:

Nós viemos [para o Silveira], mas capitão Branco cercou nós ali [no Itariri]. Veio com roçadeira na mão, e voltamos tudo outra vez. Aí nós começamos vir de um pouco em pouco, nós sumiu de lá e viemos aqui no Silveira. Cada um, cada um chegava, um atrás do outro, foi ajuntando, foi ajuntando, até que chegamos tudo ali.

Ladeira e Azanha comentam que as famílias *mbya* chegadas do Sul a partir dos anos 60 costumavam ficar curtos períodos no Itariri por se ressentirem da austeridade de Antonio Branco (1988: 41). Fidélis não detalhou as razões dos desentendimentos entre seu avô Pedro e o capitão Branco, mas é interessante o modo como ele posiciona o *nhandeva* como alguém que os “cercou” e os ameaçou com a “roçadeira” na mão, de modo que tiveram que voltar e ir fugindo aos poucos. Sua descrição da atitude de Branco guarda alguma analogia com o modo como descreveu a atitude do coronel Homero, que os fez acompanhar de volta à aldeia com a espingarda (em vez da roçadeira) na mão. Assim, não apenas os brancos pareciam querer ser “donos” de lugares e suas gentes. Para os *Mbya* recém-chegados do Sul, as relações com os “capitães do litoral”, particularmente no Itariri, eram marcadas por ambivalências e assimetrias, em grande medida associadas à rede de relações com *jurua* (de caixas a governantes) que esses *Nhandeva* haviam acumulado em sua estadia mais antiga e ininterrupta na região, e que incluía uniões conjugais, algo interdito entre os *Mbya*⁴⁰.

A posição de “capitão” fora estabelecida pelo órgão indigenista oficial para lideranças indígenas escolhidas como suas representantes junto às respectivas aldeias. Em sua

⁴⁰ Schaden comenta que era comum a ida de brancos à aldeia Bananal para jogar futebol e participar de mutirões de construção de casas ou abertura de roças. Os moradores do Bananal, a seu turno, também participavam de mutirões e festas fora da aldeia. Em junho de 1946, o autor registra 57 moradores nessa aldeia, “entre índios, caboclos casados com índias e mestiços, formando dez fogos”. No Itariri o autor registra entre oito e dez famílias *Nhandeva*, havendo apenas um “mestiço”. Por sua vez, na aldeia do Rio Branco a população era de 55 indivíduos, sendo 23 crianças e todos *Mbya*, com exceção de um velho casal *Nhandeva* e uma “mestiça” vindos de outra aldeia.

pesquisa na década de 1940, Schaden descreveu como precária a operacionalidade desse cargo no litoral de São Paulo, pela pouca autoridade que os capitães exerciam, a qual estava concentrada nos *nhanderu*, em referência aos líderes espirituais⁴¹. Por vezes, diz o autor, os capitães “tentam ser ‘chefes de polícia’ despóticos, mas em geral não obtêm êxito” (1974: 66). Já Mauro Cherobim comenta que este contraste entre capitães e *nhanderu* na década de 1970 não mais se verificava de modo relevante, pois o cargo de capitão foi sendo justaposto ao de cacique e este também tinha que ser rezador (1986: 149).

Esse era o caso do nhandeva Antônio Branco, capitão do Itariri com grande prestígio como líder espiritual e controvertida ascendência política sobre os Mbya que hospedava no Itariri, assim como um amplo trânsito junto aos brancos. Em 1984, Ladeira registrou um depoimento de Nivaldo Martins da Silva, então cacique da aldeia Barragem – também chamada Morro da Saudade, e hoje Tenonde Porã, às margens da represa Billings, no bairro paulistano de Parelheiros –, em que ele conta um episódio de fuga do capitão Antonio Branco, com muitas semelhanças com a fuga de Pedro do Rio Grande e sua gente, tal como relatada por seu neto Fidélis. A família de Nivaldo viera da aldeia Palmeirinha, na Reserva Indígena Mangueirinha, sudoeste do Paraná, liderados por sua avó, a *kunhã karai* Vitalina, na década de 60.

Ficamos três meses [em Itariri], mas nós sofremos. Porque nós tirávamos palmito, fizemos trabalho e vendemos. Antônio Branco já não queria dar de graça o cacho de banana. Tinha que comprar ou senão não come banana verde. Ele estava vendendo. E ainda mais, nós éramos bastante. Crianças também bastante. Então resolvemos sair de lá. Agora, se a pessoa contava que queria sair de lá, ele não deixava sair também, o Branco. Então, uma vez, o pai falou que ia mudar para o Silveira. Então nós já estávamos até na cidade de Itariri. Quando nós chegamos lá, ficamos esperando trem que ia pra Santos. E Antonio Branco chegou na delegacia, já conversou com o delegado para prender a gente, então ele prendeu. E os homens ficaram todos na cadeia em Itariri. E as mulheres eles levaram de volta pra aldeia, de noite (*apud* Ladeira 1984: 137).

Ao cabo de uma semana conseguiram sair, com a intervenção do nhandeva João do Itariri junto ao delegado. Voltaram para a aldeia e, após três dias, fugiram durante a noite. “Tinha que fugir mesmo, porque não dava”, conta Nivaldo, enfatizando a fuga em atitude similar à de Pedro do Rio Grande quando fora para o Silveira. Por sua vez, em outra publicação, Ladeira também registrou um extenso relato do capitão Antônio Branco, em que ele expõe uma densa rede de contatos com autoridades não-indígenas locais, estaduais e nacionais, em suas muitas viagens ao Rio de Janeiro e São Paulo⁴². Diz também ter servido

⁴¹ Hoje em dia, ao menos no contexto do Silveira e das aldeias da capital paulista, é mais recorrente a referência a esses líderes espirituais ou pajés como *xeramõi* ou *nhaneramõi* (“meu avô” ou “nosso avô”), sendo *nhanderu* mais usado em referência aos ancestrais divinos.

⁴² Segundo Ana Valéria Araújo, até a Constituição de 1967, o governo federal só demarcava terras indígenas após entendimentos com os governos estaduais e municipais, a despeito das constituições anteriores no século XX já reconhecerem a posse dos índios sobre as terras que ocupam (2004: 27).

o governo no Ministério da Guerra no tempo do Marechal Rondon e o exército de Getúlio Vargas na Revolução Constitucionalista⁴³ (*apud* Ladeira e Azanha 1988: 47). Mas, para além dessas relações de aliança, seu relato também está cheio de conflitos com não-indígenas, como um certo Nhonhô Bastos na aldeia do Bananal, o qual dava presentes mas depois se dizia dono da terra:

Nhonhô Bastos (...) chegou, alcançou os índios, perguntou, aquele lugarzinho enferrujadinho, se ele podia, deixar ele de examinar. Ele dava foice, dava machado, dava algum pedaço de facão. Os índios, naquele tempo, como não sabia falar direito o Português, dizia que podia sim. E foi, foi, e quando foi um tempo o Nhonhô Bastos dizendo que na terra dos índios, não havia aldeia ali, que a terra é dele (*apud* Ladeira e Azanha 1988: 46).

Seguindo no depoimento de Branco, quando Nhonhô Bastos quis expulsar os índios, o então líder do grupo nhandeva, Joaquim Bento, resolveu ir com sua gente para a Reserva de Araribá. E, antes de partir, ele teria dito ao pai de Antônio Branco, também chamado Joaquim: “Joaquim Branco, o senhor como sabe falar da lei português mais do que eu, querendo combater com Nhonhô Bastos, que eu não vou ficar mais aqui” (*apud* Ladeira e Azanha 1988: 46). Diz então que seu pai foi falar com o governador e conseguiu a terra, se tornando capitão do Bananal.

O manejo das relações com os brancos constituía um operador crucial nos deslocamentos físicos e relacionais dos coletivos guarani⁴⁴. Nesse relato, a expressão *saber falar da lei português* parece convergir a tradução da língua e do mundo *jurua*, sendo preciso conhecer suas regras e instituições – isto é, seus dispositivos de agenciamento – *pra combater com eles*. Mas, assim como Joaquim Bento foi para o Araribá expulso pelo *jurua* Nhonhô Bastos, o pai de Antônio Branco foi expulso do Bananal por outro nhandeva, Samuel dos Santos, que parecia também *saber falar da lei português*:

Fomos lá no Bananal, tivemos ali, aí apareceu o tal de Samuel dos Santos, que tava servindo a polícia aqui em Iguape. Apareceu lá, ele disse que o meu velho não nasceu naquele lugar, ele nasceu naquele lugar, que meu velho não era o capitão. Pegaram a demandar. Aí o Samuel dos Santos ficou, ficou, pegou, pegou, até que levou a filha no Itanhaém, mandou batizar pelo delegado da polícia, chamava-se Totó Mendes. Aí Totó Mendes botou o advogado, e o velho [seu pai Joaquim Branco] desacorçou e saiu de lá” (*apud* Ladeira & Azanha 1988: 46).

O *tal de* Samuel dos Santos, ou Bento Samuel dos Santos, manteve-se como capitão no Bananal até sua morte em 1984. É provável que ele seja filho ou parente de

Daí talvez as negociações diretas de Antonio Branco com governantes do Rio de Janeiro e de São Paulo.

⁴³ A esse respeito, Schaden afirma que 1932 os Guarani da Reserva de Araribá foram chamados a participar da Revolução Constitucionalista (1974: 143).

⁴⁴ Uso o termo “coletivos” por sua conotação menos estável ou fechada do que “grupos”. Ao longo do trabalho também recorro à expressão “a gente de [um líder]”, por se tratar de um coletivo associado a um líder, que corresponde à noção de *sujeito magnificado* (Wagner 1991; Sztutman 2005), isto é, aquele que condensa em sua figura um conjunto de relações interpessoais e intragrupoais.

Joaquim Bento, que fora o primeiro capitão do Bananal, conforme contou Branco. Por isso Bento teria afirmado que nascera no Bananal, ao expulsar o pai de Branco. Mas tanto os pais de Bento Samuel dos Santos como Joaquim Branco vieram do que hoje corresponde ao Mato Grosso do Sul. De acordo relato de Samuel Bento dos Santos (Jejoko), filho de Bento Samuel dos Santos e atual morador do Silveira, seus avós vieram do Mato Grosso do Sul e trabalharam na construção da estrada de ferro que liga Santos a Juquiá, no Vale do Ribeira. Schaden situa a reserva do Bananal, na época com 240 alqueires, a 14 Km do Km 77 dessa ferrovia, a qual começou a ser construída em 1913.

A aldeia do Itariri, a seu turno, também fica próxima à ferrovia, só que na altura do Km 105. Ao saírem do Bananal, foi para aquela área que Joaquim Branco se mudou com seus familiares e agregados. Nimuendaju comenta o início da construção dessa ferrovia ao longo da margem do rio Itariri e a indignação dos Guarani que moravam na aldeia pela construção dos trilhos “exatamente em cima da extensa fileira de túmulos de seus antepassados” (1987: 10). O autor, então funcionário do SPI, tentou sem sucesso convencê-los a ir para a Reserva do Araribá, como é comentado pelo próprio Nimendaju e no depoimento supracitado de Antonio Branco. Ficaram no Itariri e, contrariando o prognóstico de Nimuendaju de que seriam extintos, até hoje vivem lá seus descendentes.

Ao contar como foram obrigados a deixar o Bananal, Antonio Branco enfatiza a estratégia de Samuel dos Santos de dar a filha para ser batizada pelo delegado de Itanhaém, de modo a conseguir seu apoio e se tornar capitão do Bananal. A seu turno, no decorrer dos anos como capitão no Itariri, o próprio Antônio também tratou de se aproximar do delegado da vila próxima à aldeia, já que foi prontamente acatado em sua solicitação de prender o pessoal de Nivaldo quando resolveram sair da aldeia, de acordo com a versão deste mbya. E, ainda, Nivaldo conta que chegaram ao Itariri por obra de um delegado de São Vicente, outro município do litoral onde estavam acampados, recém-chegados do Sul. Lá encontraram o mbya Higino Castro (Xape’i), que conversou com o delegado e este arrumou um “carro de trem” para levá-los aos Itariri.

Sobretudo os capitães nhandeva e outros nascidos ou há muito tempo na região, pareciam estabelecer uma rede de interlocutores não-indígenas, como delegados, comerciantes e “autoridades locais” como fonte de favores, apoios e recursos. E o maior desprendimento daqueles “do litoral” nas relações com os brancos não dizia respeito apenas aos Nhandeva, a exemplo do mbya Higino, que estava vivendo em São Vicente quando recebeu a gente de Nivaldo, contatou o delegado e os encaminhou para o Itariri. Há que se mencionar também o caso de Francisco, liderança mbya da aldeia Rio Branco que foi ter com o governo Getúlio Vargas para reivindicar transporte marítimo para atravessarem o mar, em episódio supracitado.

Como apontam esses relatos, as redes de relações com os brancos eram parte do jogo entre parentelas⁴⁵ guarani, promovendo ou restringindo deslocamentos e reconfigurações relacionais, tanto entre os reconhecidos como “do litoral” quanto os do Sul. Assim, nos exemplos aqui mencionados, a gente recém-chegada de Nivaldo fora levada (e apoiada) por um delegado em São Vicente (por intermédio de um Mbya), presa por um delegado em Itariri (por intermédio de um Nhandeva), e depois solta por intermédio de outro Nhandeva. Já o pessoal de Pedro do Rio Grande conseguiu fugir do Itariri com apoio do coronel Homero, que por sua vez não permitiu que deixassem o Silveira quando foram ameaçados por outros *jurua* donos de terra. E o pessoal de Joaquim Branco teve que sair do Bananal porque Bento Samuel dos Santos conseguiu apoio de delegado e advogado.

Além de delegados, advogados, coronéis, donos de terra, governantes e capitães, outro cargo implementado pelos *jurua* incidente no trânsito de indivíduos e agrupamentos guarani nessa região, segundo os relatos aqui presentes, eram os chefes de postos indígenas, representantes do órgão indigenista oficial. Criado em 1910, o SPI era o órgão responsável até 67, quando foi extinto em razão de denúncias de corrupção (Araújo 2004: 28-9). A Fundação Nacional do Índio (Funai) foi então criada para substituir o SPI, mas manteve boa parte de sua estrutura e funcionários, bem como a missão institucional de tutelar os índios – desprovidos de plena capacidade civil – e promover sua integração à “comunhão nacional”, o que foi devidamente formulado no Estatuto do Índio, criado em 1973.

No contexto do litoral paulista, a orientação do SPI e posteriormente da Funai consistia em procurar concentrar a população nos postos indígenas (evitando suas “perambulações” pelas cidades), controlar sua configuração política (evitando desentendimentos, que entre os Guarani costumam incorrer em deslocamentos) e manejar conflitos fundiários, bem como promover modelos de trabalho e produtividade. Até o final da década de 1980, contudo, a presença do órgão nessa região era interminante. Em 1927, pelo Decreto Estadual n. 4.301, foi criado o posto indígena Padre Anchieta, na aldeia do Bananal. Mas Schaden comenta que este fora desativado, sem precisar o período, tendo sido restabelecido em 1949. Nos anos 1960, conforme Cherobim, foi novamente extinto, e então recriado em 1972 com o nome de Posto Indígena Peruíbe. Já no Itariri, em 28/01/1962 o governador do Estado de São Paulo delimitou uma área de 809 hectares para os Guarani sob administração do Serviço Florestal do Estado de São Paulo, e em 1967 foi criado um posto indígena, no período em que o de Peruíbe ficou inativo. Por sua vez, o

⁴⁵ Boa parte do que venho chamando de “coletivos” ou “a gente de ...” corresponde a uma ou mais parentelas articuladas sob a liderança de um *tamõi*, “avô” no sentido literal, que tem junto a si filhos e netos solteiros e casados, bem como pessoas ou famílias agregadas. Na configuração das parentelas guarani, há uma tendência uxorilocal, mas que é bastante suscetível ao prestígio do *tamõi* e de configurações contextuais.

posto de Itariri foi desativado em 1972, quando foi criado novo posto em Peruíbe, na aldeia Bananal.

Schaden menciona as queixas dos funcionários do SPI pelos fracassos de suas iniciativas de “impor aos silvícolas, no interesse destes, umas tantas ‘matrizes econômicas’, sem que eles estejam em condições de integrá-las satisfatoriamente em seu sistema de padrões de comportamento” (1974: 56). A respeito desse “sistema”, o autor destaca seu caráter assistemático, pela baixa institucionalização e o “individualismo” não competitivo. Assim, ele descreve que cada família nuclear costumava ter suas próprias plantações, mas que o consumo muitas vezes incluía uma coletividade mais fluida e abrangente. Segundo o autor, expedições de caça e o puxirão – em que o dono de uma roça convoca outros a trabalharem nela e se responsabiliza pela refeição⁴⁶ – estão entre as poucas “instituições cooperativas” pelas quais se vinculam economicamente os diferentes grupos de parentesco. “No mais, o auxílio mútuo no setor econômico, embora seja constante e não falhe nunca, se passa em plano inteiramente informal” (1974: 54).

No empenho de “diminuir a perambulação” e impor modelos de trabalho, o SPI e a Funai acabavam sendo também motor de deslocamentos, inclusive de migrações do Sul para o Sudeste. Pelo que contam os Mbya, a partir da década de 60 muitos vieram para o planalto e litoral paulistas em busca de uma vida diferente daquela dos postos indígenas, como no Rio das Cobras e Mangueirinha, ambos no Paraná. Nivaldo, por exemplo, viveu até os vinte anos na aldeia Palmeirinha (Reserva de Mangueirinha) e conta sobre as relações com o chefe de posto ali, antes de viajarem a pé, durante três meses, até São Paulo:

Às vezes trabalhávamos vinte dias. Até que o chefe mudou e o trabalho ficou o mesmo: faz isso, faz isso, faz isso. Obrigado fazer. Então, se não fazia por preguiça já vinha a polícia em cima da gente. Então tinha que ficar amarrado e depois levavam e ficava na cadeia dois, três dias. Depois tinha que tocar o serviço. (...) Fugimos por causa do chefe. Uma turma. Cinco, seis famílias, todos parentes (*apud* Ladeira 1984: 136).

Além da imposição de modelos produtivistas, os relatos apontam a participação do órgão indigenista no deslocamento de populações para os postos indígenas em contextos de conflitos fundiários. Esse foi o caso de Doralice Fernandes (Kunhã Tata), também nascida em Palmeirinha e atual moradora do Silveira:

Fui lá pra o Toledo, aldeia Campina. Depois branco invadiu nós. Eles entraram, fazendeiro, entraram mais. Não sei se falaram com a Funai, mas um dia chegou lá três parentes do Rio das Cobras, aí apanhou tudo nós e fomos embora. Tinha posto da Funai, então mandaram pegar nós lá. Lá em Pinhal [aldeia da TI Rio das Cobras] fiquei uns cinco, seis anos. (...) Fomos pra Mangueirinha [aldeia Palmeirinha] (...). Aí tinha umas pessoas que vinham embora, e eu me aprontei e vim embora [para São Paulo].

⁴⁶ Análogo ao que Gallois descreve como *pusirõ* entre os Wajãpi, em que um chefe de família é ajudado por outros, num sistema de mutirão (1988: 14).

Como conta Doralice, foram alguns mbya do Rio das Cobras, a mando do chefe de posto, que a tirou da terra em que estava (com a família de seu marido na época) e a levou para o posto. Ao longo de sua vida⁴⁷, o itinerário pelas aldeias, postos indígenas e outros pousos foi motivado por casamentos e separações (primeiro de seus pais e posteriormente seus), lutos e conflitos com *jurua*. Mas, como ela comenta a respeito de sua vinda para São Paulo, nem sempre os deslocamentos tinham motivação específica. Ela soube que um grupo ia fazer a viagem e resolveu acompanhá-lo. E esse movimento é recorrente nos dias de hoje, ao menos na minha experiência de campo no Silveira, em que viagens e estadias mais ou menos duradouras em outras aldeias podem ser movidas pela “busca de alguma coisa diferente”, como dissera Kelvin em relação às migrações, mas essa “coisa” pode ser a própria viagem. E são essas “perambulações” que os órgãos indigenistas procuravam, sem sucesso, restringir.

Em artigo intitulado “Aldeias livres no estado de São Paulo”, Maria Inês Ladeira destaca a existência independente da tutela e assistência da Funai como uma das características dos seis aldeamentos e dois núcleos familiares de maioria Mbya do litoral de São Paulo nos anos 80 (1984: 123). E, na mesma publicação, o advogado Marco Antonio Barboza aponta que os Mbya, “via de regra, vieram para as aldeias de São Paulo fugidos das aldeias onde havia funcionários do SPI ou da Funai” (1984: 147).

Na posição de tutores, os representantes do órgão indigenista acenavam para a inferioridade e a provisoriedade da condição indígena, tentando adequar os Guarani aos padrões de trabalho, moradia e outros costumes que poderiam integrá-los à “comunhão nacional”. Mas, de acordo com o que há muito vêm dizendo os Guarani, a condição de inferioridade em relação aos brancos é que é provisória e diz respeito ao seu não pertencimento a essa terra, onde estão de passagem e onde os brancos ficarão. E mais, sua inadequação ao mundo dos brancos é índice de sua proximidade do mundo de *nhanderu kuéry*, constituindo um preceito divino e uma escolha primordial⁴⁸. Nesse sentido, disse a Schaden Miguel Karai: “Nós não precisamos de dinheiro, nem de escola, porque deus assim manda. Criança não precisa de escola, porque o saber vem de deus” (1974: 62). O autor ainda menciona o que disse um Guarani a um missionário no Paraguai:

A vocês deus fez brancos e limpos, a nós fez-nos sujos, para no mato vivermos à nossa maneira e no mato ficarmos. Eu não quero ser instruído. Nada quero saber dos teus remédios, nem quero saber nada de seu deus, nem de seu batismo. Não quero morar aqui com vocês (Müller 1919 *apud* Schaden 1974: 147).

Tal aversão aos *jurua* também é enfatizada no modo como o atual cacique na aldeia Barragem (na capital paulista), Timoteo Vera Popygua, conta a trajetória de seu pai, nascido em Palmeirinha como Doralice e Nivaldo. E aqui reproduzo um longo trecho de seu relato,

⁴⁷ A trajetória de Doralice será contada em maior detalhe no capítulo seguinte.

⁴⁸ Tema do último capítulo da tese.

no qual é possível acompanhar o trânsito de seu pai por aldeias, postos, estados e países, em que as relações com parentes e com brancos operam como motores desses deslocamentos.

[Em Palmeirinha] meu pai lutava, então era perseguido pelo não-indígena. Depois ele mudou pra aldeia do Xapecó, em Santa Catarina. Ficou um tempo ali e encontrou João da Silva, que é primo-irmão dele, e que hoje é o atual cacique na aldeia de Angra dos Reis [Brakuí]. Ele ficou um tempo lá, mas não queria que os não-indígenas entrassem para impor, o SPI dizia assim: “você tem que falar somente em português, não pode utilizar a língua guarani, nós não queremos”. Ele foi contra, então foi perseguido e fugiu dessa aldeia para o Rio Grande do Sul, ficou no Posto Indígena Guarita. De novo houve confronto, diz que na época tinha guerra civil entre eles lá. E ele defendia também a aldeia, pra não chegar o não-indígena e invadir. Lá ele não era cacique, mas enfrentava. Ele era chamado “índio rebelde”. Ele se casou com a minha mãe lá, aí fugiu com a minha mãe, voltou pra Xapecó de novo. Chegando lá, diz que já tinha militares querendo pegar ele, e ele fugiu de novo, voltou pra Palmeirinha. Ficou um tempo, depois separou de novo um pouco da minha mãe, porque houve opressão. Ela ficou em Xapecó. Aí ele saiu de Palmeirinha e veio, ficou um tempo no Bananal. Quando ele chegou, conheceu o tal de Bento, que é o pai do Samuel. Depois voltou de novo a pé pro Paraná. Ele pegou minha mãe, se encontrou de novo, aí nessa trajetória teve filho com a minha mãe, o primeiro filho, que faleceu no caminho porque ficou doentinho. Eles mudavam de aldeia para aldeia. E depois ele resolveu passar a fronteira para a Argentina. Eu nasci em 1969, na província de Misiones. Aí em 1970 ele foi pego pelos militares da Argentina e ficou preso em Buenos Aires durante dois anos. Em 1971 se encontrou com minha mãe de novo. Em 1973, quando nasceu meu irmão Germano, a gente morava numa aldeia distante da cidade, aí houve também opressão, porque ele servia o exército lá na Argentina. Aí parece que em 1975, ou 74, viemos pra cá. Quando passamos para o Brasil, fomos pra Rio Grande do Sul, Posto Indígena de Guarita, ficamos lá acho que um ano. E depois viemos pra aldeia do Pipiri, divisa da Argentina com Brasil. Aí depois viemos pra aldeia de Xapecó mais ou menos em 1977, aí ele reencontrou primo dele, que é João da Silva. Aí ficamos um tempo lá, depois passamos para Palmeirinha, onde encontrou o primeiro filho, que teve com outra mulher. Hoje eles moram na aldeia de Mongaguá. Aí ficou contente, paramos ali, acho que foi em 1980. Aí ele começou novamente a acompanhar pessoal da liderança, o finado cacique Aristides Gabriel [que era seu tio]. Meu pai muito bruto, ele é violento, quando ele via branco, aí ele briga. Em 83 ele foi morto, numa emboscada mataram ele. Parece que foi próprio índio junto com *jurua*.

A “braveza” e valentia do pai de Timóteo já foi comentada por moradores do Silveira em meu trabalho de campo, inclusive por ser considerado fora do padrão mbya, para quem a melhor maneira de enfrentar os brancos é evitá-los. A fala de Timóteo pontua seu itinerário por fugas, aprisionamentos e muitos conflitos com os brancos. E aqui importa menos a precisão no relato dos acontecimentos do que as intenções do autor do enunciado em expressar essa ordem de relações. Assim, ele destaca invasões por parte dos brancos, a imposição de padrões de comportamento pelo SPI (acusando o órgão de tentar proibir o uso da língua guarani), a imposição de participar de guerras, prisões e, por fim, o assassinato de seu pai numa emboscada de autoria de “índio junto com *jurua*”. Mas Timóteo também pontua as idas e vindas de seu pai com os (re)encontros com sua mãe, ou com seu filho do primeiro casamento, ou com seu primo João da Silva, ou com seu tio Aristides Gabriel, e

mesmo com o nhandeva Bento, numa incursão até o litoral paulista. Os locais onde estavam essas pessoas, e outros locais em que viviam Guarani, constituíam pontos de referência num mundo povoado e acossado pelos *jurua*, como o relato de Timóteo faz questão de enfatizar.

Na Serra do Mar os Guarani também se houeram com conflitos em que foram expulsos ou expulsaram *jurua*, como relata Antônio Branco nas aldeias do litoral sul, e como ocorrera no Silveira, com a expulsão de um sitiante *jurua* pelo pessoal de Miguel Karai e depois a tentativa de expulsão do pessoal de Pedro pelos *jurua*, como relatou seu neto Fidélis. Já na década de 70, Cherobim comenta que vários conflitos fundiários envolvendo os Guarani e posseiros brancos repercutiam na imprensa, como o caso de um espanhol que tentou várias vezes expulsar os Guarani no Bananal e acabou tendo suas casas e plantações destruídas (1986: 72). Assim, evitados ou enfrentados nas aldeias e postos, os *jurua* precisavam ser agenciados nas vilas e cidades, aonde os Guarani iam à busca de comércio, doações, algum serviço ou “alguma coisa diferente”.

c) Aldeias e cidades

De acordo com Schaden, nos anos 1940 moradores das aldeias no litoral sul por vezes passavam temporadas em centros urbanos da região, ou saíam por um tempo para trabalhar em fazendas. Também buscavam conseguir recursos com a extração de palmito, coleta de orquídeas, obtenção de peles, apreensão de papagaios, entre outras atividades. Nas vilas e municípios, comercializavam produtos agrícolas e artefatos “com técnicas em parte tradicionais, em parte novas”, como vassouras, cestos, arcos e flechas. Conforme análise do autor, “à medida que se generalizam essas atividades, a economia perde seu caráter tribal, deixando de ser fechada e auto-suficiente” (1974: 55).

Aqui novamente Schaden se ressentia da ausência de “caráter tribal” nessas aldeias, em que os brancos cada vez mais são fonte de recursos, dos quais os Guarani cada vez menos podem, ou querem, prescindir. Mesmo os Mbya, mais fechados aos brancos, estavam sempre a viajar para cidades para vender seus produtos. Na aldeia Rio Branco, o autor descreve um sistema de produção em que vários trabalhavam durante alguns dias na confecção de arcos, flechas, bengalas e espadinhas, entre outros produtos que depois eram levados por um ou alguns do grupo para serem vendidos em Santos, São Vicente ou São Paulo. De volta à aldeia, parte do lucro era distribuída, geralmente em forma de mantimentos comprados. Nessas vilas e cidades tinham muito contato com turistas, com quem também buscavam estabelecer relações de mendicância. Schaden atribui a essas incursões uma premente tendência ao alcoolismo.

Na década seguinte, um pequeno artigo de Frank Goldman comenta a produção artesanal nas aldeias guarani do litoral sul, listando os seguintes itens:

arcos e flechas, cestas, peneiras, embira e samburás, potes e cachimbos de barro, lanças, bordunas, bengalas, facas de madeira, sarabatanas, colares de sementes, de ossos, penas e maracás, tangas e cocares, bonecas esculpidas em barro ou madeira e bonecas de nó, raiz ou galho de madeira (1959: 363).

Goldman ressalva que os Guarani não gostam de vender cachimbos – instrumento de conexão com *nhanderu kuéry* –, sendo por isso um dos únicos itens que produzem apenas para uso próprio. Também comenta que usam poucos adornos em seu cotidiano, muitas vezes se restringindo a um colar nas rezas. O autor ainda descreve a realização da “Primeira Exposição e Feira Guarani”, ocorrida em fevereiro de 1955 no município de Itanhaém, que contou com peças das aldeias do litoral sul. Segundo Goldman, a exposição fora um grande sucesso e serviu de mote para outras exposições que se seguiram, inclusive no Museu de Arte Moderna de São Paulo e em Nova Iorque. Em abril de 55, foi também inaugurada a Casa do Índio em Peruíbe, para servir de exposição e venda permanente de artesanato para os Guarani. Por fim, o autor afirma que a produção artesanal havia se convertido em sua principal e quase exclusiva fonte de sustento.

Cherobim, já nos anos 70, enfatiza a diminuição crescente das roças e de atividades como caça e pesca, concomitante a uma crescente dedicação ao artesanato. Também menciona trabalhos temporários nas cidades ou fazendas da região. Mas a principal fonte de renda era mesmo o artesanato, vendido nas proximidades das aldeias, praias, estradas e na capital paulista, inclusive para casas de ubanda. Ainda forneciam produtos para a recém-criada Artíndia, entreposto comercial da Funai, e para lojas de artesanato em cidades como Ubatuba e Itanhaém (1986: 109-110). Como já comentara Schaden, a produção não se restringia a artefatos tradicionais, mas também estava voltada para a demanda dos compradores *jurua*. Goldman igualmente menciona produtos como capas protetoras para garrafas e base para copos, enfatizando ainda as peças da exposição, que não tinham caráter utilitário ou religioso.

O nome da “Primeira Exposição e Feira Guarani” vinculava a produção a uma identidade étnica, o que até agora não havia aparecido nos relatos como uma enunciação recorrente ou relevante no manejo das relações na região. A não ser na produção de antropólogos, como Schaden e Cherobim, cujos trabalhos de referência aqui são, respectivamente, *Aspectos fundamentais da cultura guarani* e *Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo*, a condição de *índio* parecia ser a moeda corrente das relações com os *jurua*, mais do que singularidades étnicas associadas aos *Guarani*. Por serem *índios*, eram procurados para ocupar terras em litígio ou aguardando valorização imobiliária, e, sobretudo por ser *indígena*, seu artesanato despertava interesse. Ainda, por serem *índios*

que vivem próximos das cidades, onde estão sempre a vender ou pedir coisas, sua condição de *indígena* era alvo de desprezo e discriminação. Cherobim comenta que a imagem generalizada que se tinha do índio no litoral paulista era de “preguiçoso, cachaceiro, anormal” (1986: 25). E descreve um movimento pendular entre a vida nas aldeias e nas cidades do litoral. Alguns se dispunham a viver como os brancos, mas em geral não deixavam de serem vistos como índios nas cidades, retornando à aldeia “se as coisas não derem certo” (1986: 26).

Mesmo entre aqueles que estavam vivendo em aldeia, por vezes passavam a freqüentar igrejas e se apresentarem como crentes ou católicos. Diz Cherobim que os que se diziam crentes em geral deixavam de beber e começavam a pagar as dívidas no comércio. E os que se diziam católicos recorriam a ritos e sacramentos em ocasiões de nascimento, casamento e morte (1986: 123). Entretanto, o autor conta que a maioria continuava fazendo seus *poraei*, os cantos-reza aos *nhanderu kuéry*. E ainda:

Os pastores queixavam-se de que os índios não se prendiam por muito tempo na Igreja. Apesar da menor mobilidade dos índios-crentes, os Guarani quando mudam de lugar também mudam de Igreja e, freqüentemente, também de denominação religiosa. Há casos, ainda, de se pertencer a várias Igrejas ao mesmo tempo (Cherobim 1986: 140).

A começar pelo capitão do Bananal, Bento Samuel, que freqüentava três igrejas protestantes simultaneamente. De acordo com Cherobim, cada uma tinha dias específicos de realização de culto em sua casa, no Bananal. Mas certo dia ele se confundiu e marcou com os pastores no mesmo dia. Recorreu então ao chefe de posto para ajudar-lhe a sair dessa situação embaraçosa e dizer que ele havia saído a seu pedido para fazer um serviço. Diz ainda o autor que Bento também freqüentava as sessões de *poraei* na aldeia, sendo dois de seus filhos rezadores. Inclusive, Cherobim afirma que o Bananal cresceu em importância nos anos 70 por ser a única aldeia na região com uma *oga-guasú* (no dialeto mbya: *opy guaxu*), traduzida pelos Guarani como “casa de rezas”, onde se reuniam rezadores de outras aldeias para sessões coletivas.

De todo modo, o autor aponta uma grande instabilidade política nessa aldeia decorrente de conflitos entre “índios”, “mestiços” e “brancos”. Com a reabertura do posto indígena, em 72, o chefe do posto queria que um mestiço ocupasse o cargo de capitão, já que não aceitavam a liderança de Bento Samuel, sobretudo por suas bebedeiras, mas ninguém aceitou o cargo. De todo modo, conforme um relatório do CTI de 1980, os mestiços viviam separados dos outros Guarani (*apud* CTI 2004), dando a crer que mesmo entre os Nhandeva no Bananal os casamentos com brancos eram mote de controvérsias e afastamentos.

Por sua vez, controvérsias e afastamentos também se davam entre Nhandeva e Mbya – como contam os Mbya que foram hospedados por Antonio Bento no Itariri, e, ainda,

Cherobim comenta o esvaziamento da aldeia do Rio Branco nos anos 70 em razão de conflitos entre capitães Mbya e Nhandeva –, assim como entre os Nhandeva – como conta Antonio Branco sobre disputas com Bento Samuel – e também entre os Mbya – Ladeira e Azanha (1988), por exemplo, comentam que o mbya Nivaldo deixou de ser cacique na Barragem por desentendimentos com famílias mbya chegadas do Paraná no final dos anos 70, o que motivou o grupo de Nivaldo a viver um tempo nas aldeias do litoral. A diferença em relação a conflitos com os *jurua* é que Mbya e Nhandeva, mesmo que não se considerem afins ideais, se reconhecem como a mesma modalidade de gente, *nhandeva'e*. E, em razão dos casamentos, era recorrente que um líder de parentela tivesse como genro, cunhado ou cônjuge alguém de outro subgrupo.

Além da afinidade, serviços xamânicos ensejavam intercâmbios entre os *tekoa*, e Schaden comenta que os Guarani costumavam se ausentar da aldeia para “consultarem algum curandeiro de fama” (1974: 7). Posteriormente, Cherobim também destaca as rezas conjuntas na *oga-gwasu* no Bananal e nas outras aldeias, que reuniam os que moravam no planalto e no litoral paulista. Dois rezadores, ou *nhanderu*, que foram ganhando reconhecimento nesse período são José Fernandes (Karai Poty, mbya nascido na aldeia Rio Branco e que nos anos 70 morou na Barragem e no Silveira), e Samuel Bento dos Santos (Jejoko, nhandeva filho do capitão do Bananal). Dos *poraei* nos anos 70 formou-se uma amizade que é forte até os dias de hoje e que se estreitou nos anos 80, quando ambos estiveram na linha de frente no processo de reconhecimento das terras guarani pelo Estado.

Cherobim e Ladeira também põem em relevo as atividades produtivas como mote dos intercâmbios entre as aldeias. Aqueles que moravam na capital paulista iam ao litoral em busca de matérias-primas para artesanato ou de sementes para algum cultivo. Por sua vez, os do litoral iam para a capital vender seus produtos ou fazer tratamentos de saúde, entre outros serviços mais acessíveis na cidade grande. Ademais, a região de Parelheiros, no planalto paulista, onde fica a aldeia Barragem e a partir de meados dos anos 70 a Krukutu, costumava ser ponto de passagem e parada das famílias vindas do Sul (Ladeira 1984).

O complexo de aldeias no litoral e capital paulista foi ampliando-se ao longo das décadas. Assim, nos anos 40 Schaden menciona apenas o Bananal, o Itariri e o Rio Branco, estimando não haver mais do que trezentos indivíduos em 1954 (*O Estado de São Paulo*, 25/01/1954). Em artigo de 1959, Goldman também estima um contingente entre 200 e 300 pessoas. Mas o autor não se restringe a mencionar as aldeias, fazendo um mapeamento das ocupações guarani no litoral sul em que é possível perceber a dispersão das famílias naquela região. Como diz o autor, “os guarani não tentam criar comunidades grandes. Ao

contrário, a comunidade guarani quanto mais cresce, tanto mais possibilidade tem para se desmembrar e formar outra comunidade” (1959: 366)⁴⁹.

Tanto Schaden como Goldman não mencionam ocupação guarani no litoral norte, sendo Mauro Cherobim o primeiro a fazê-lo de modo sistematizado, na década de 70. Ele também comenta que muitas famílias estavam dispersas como caseiras em terrenos de propriedade particular, ou em temporadas nas cidades e em fazendas. Concernente às aldeias, menciona o Itariri, o Bananal e o Rio Branco, no litoral sul. O Silveira e a aldeia em Ubatuba, que mais tarde ficou conhecida como Boa Vista, são aquelas de que ele dá notícia no litoral norte, mencionando ainda que os moradores de Ubatuba, quando saíram do Silveira, haviam antes se estabelecido em Boiçucanga. Próximo ao Silveira, havia também o pequeno aldeamento mbya de Serrinha, em Jukeí, onde a gente de Nivaldo, Doralice e outros vindos do Paraná costumavam transitar, além do Silveira.

Em relação às aldeias do planalto, Cherobim menciona apenas a Barragem, próxima à estação da Fepasa, no sul da capital, com população entre 40 e 50 pessoas. E também M'boi Miri, sem precisar o número de pessoas, na região sudoeste. Já em 1984, Ladeira destaca o crescimento populacional da Barragem, também chamada Morro da Saudade, então com 120 a 140 pessoas, atribuindo seu aumento à liderança religiosa de José Fernandes e por ser ponto de passagem de famílias vindas do Sul ou do litoral (1984: 142). A autora também registra a formação da aldeia Krukutu em 1976, quando a família extensa de Nivaldo se estabeleceu nas proximidades da Barragem. Já o aldeamento de M'boi-Mirim existe desde os anos 60 (:128). Em publicação posterior, Ladeira e Azanha (1988) ainda relatam o histórico da aldeia do Jaraguá, estabelecida nos anos 60 na zona noroeste da capital, ao pé do Pico do Jaraguá. Por fim, descrevem a formação de duas aldeias no Rio de Janeiro – Araponga (em Parati) e Brakuí (em Angra dos Reis) – e uma no Espírito Santo, Boa Esperança, onde morava o grupo de Maria Tataxí, primeiros habitantes do Silveira.

⁴⁹ Goldman estima que cerca de oito famílias habitavam na Serra dos Itatins, na cabeceira do Rio Azeite, município de Itariri, onde “mantêm sua língua, religião e cultura” (1959: 365). No mesmo município, ele menciona uma “velha aldeia” no rio Guanhanhã com aproximadamente cinco famílias, “que já entraram na fase de quase completa aculturação”. Do outro lado da Serra dos Itatins, junto ao mar, em Itinga, já no município de Itanhaém, ele diz que havia outra aldeia com seis famílias, mas foram expulsas de suas terras em 54 e hoje trabalham em uma fazenda em Caraguatatuba. A Rio Branco é destacada como a aldeia mais populosa, com cerca de 16 famílias. A aldeia do Bananal tinha 11 famílias. Próximo dali, havia outras famílias trabalhando nas fazendas como colonos. O autor ainda menciona Piaçaguera, próxima ao mar, e uma área que diz ser conhecida como “terras de invasão”, entre Piaçaguera e o Bananal. Havia também famílias nas numerosas paradas da linha da estrada de ferro Santos-Juquiá, bem como nas fazendas e sítios espalhados no litoral sul. Goldman ainda menciona uma casa em São Vicente que tinham moradores permanentes e também servia de residência provisória aos Guarani que vinham àquela cidade vender artesanato. Em São Vicente, alguns Guarani por vezes também dormiam em uma varanda ao lado da estrada de ferro. Por fim, o autor indica alguns bares perto da Estação da Luz, na capital paulista, que alugavam quartos para os Guarani que ali chegavam para vender artesanato.

Segundo o “Censo Populacional das aldeias Guarani do Litoral do Estado de São Paulo e da periferia da capital”, realizado pela Sudelpa em junho de 1985, o contingente guarani era de 125 na Barragem: 31 no Krukutu; 14 em M'boi Mirim; 12 no Jaraguá; 36 no Rio Branco; 32 no Itariri; 67 no Silveira; 77 em Boa Vista: (*apud* Barboza e Antunha 1987: xiii). Desse conjunto de aldeias existente até a década de 80, apenas o Itariri e o Bananal eram de maioria nhandeva. Em todas as outras predominavam os Mbya. Mas nos anos 70 o Silveira passou a contar com um importante *nhanderu* nhandeva, Samuel Bento dos Santos, e partir de meados da década seguinte, com a vinda de seus irmãos e mãe, esta aldeia também passou a ter um relevante contingente deste subgrupo, como ocorre até hoje.

d) O ribeirão e a rodovia

No final dos anos 60, com a morte do capitão Pedro, algumas famílias deixaram o Silveira. A antropóloga Tekla Hartmann esteve na aldeia em 1969, quando registrou a presença de 40 pessoas, distribuídas em treze famílias e dez casas na margem esquerda do Ribeirão Silveira, além de uma na margem direita. Dois anos depois, quando retornou à aldeia, em companhia de sua orientanda Sylvia Caiuby Novaes e outros pesquisadores, verificou um despovoamento decorrente do que chamou de uma “crise de autoridade”, em razão da morte do líder, restando apenas quatro famílias no local (Hartmann e Novaes 1982).

Cherobim comenta que a liderança de Gumercindo, filho e sucessor de Pedro nos anos 70, era controvertida devido a suas bebedeiras e ao casamento com uma não-guarani, dita índia Aymoré, de Minas Gerais. Como forma de atestar sua autoridade, Gumercindo guardava consigo uma série de documentos assinados por *jurua*. Ele exibiu a Hartmann e Novaes, e posteriormente a Cherobim, o papel em que a família do coronel Homero dos Santos concedia a seu pai licença para morarem em suas terras. Mostrou também uma carta assinada pelo presidente da Funai em 23 de outubro de 1968 que legitimava sua sucessão no cargo de cacique, com a morte de seu pai. Ainda, exibiu um documento do Presidente da Sociedade Geográfica Brasileira reconhecendo sua chefia. E, por fim, uma carta da Representante do Departamento de Assistência ao Índio, também de 1968, solicitando ao chefe do Posto Anchieta (em Peruíbe, na aldeia do Bananal) a prestação de assistência aos aldeados do Silveira. Este último documento não foi encaminhado ao chefe de posto para que a ordem fosse efetivada, preferindo o portador guardá-lo para poder exibi-lo (Cherobim 1986: 184). Mas nem por isso sua liderança fora aceita pela maioria dos moradores, resultando num despovoamento da aldeia. Por sua vez, um atual morador do Silveira contou que Gumercindo queimou todos esses papéis durante uma bebedeira.

As tensões aumentaram quando Gumerindo começou preparar o filho para sucedê-lo na liderança, já que Fidélis não era bem aceito por ser “mestiço” e por acompanhar o pai e a mãe nas bebedeiras (Cherobim 1986: 75). As pessoas passaram a freqüentar cada vez menos a casa de Gumerindo para os *poraei*, preferindo concentrar-se na casa de Catarina, sua tia paterna, irmã de Pedro. No final dos anos 70, Catarina liderou um grupo que deixou a aldeia e foi para Serrinha, juntar-se a uma família que já residira no Silveira. Em pouco tempo, Catarina e seu grupo também deixaram Serrinha e formaram uma aldeia em Boiçucanga, indo depois para Ubatuba, pelo já mencionado convite de um sitiante para que cuidassem de suas terras. Outra parte dos moradores do Silveira foi para a Barragem, na capital paulista.

Sob encomenda da Funai, em 1977 foi feito um relatório por Maria Bernadete Fransisquini sobre a situação das aldeias no litoral paulista, o qual registra quatro famílias vivendo no Silveira: Gumerindo, sua mulher [Idalina] e dois filhos; o filho de Gumerindo [Fidélis], sua mulher [Margarida] e dois filhos pequenos; Samuel (“vindo da aldeia do Bananal há cerca de dois anos”), sua mulher [Teresa] e três filhas de um casamento anterior da mulher; Mario, sua mulher, um filho e uma filha pequena, “vindos da Barragem há dois meses”⁵⁰ Ainda segundo o relatório: “O líder atual é Gumerindo, mas de uns tempos pra cá, dizem os de Ubatuba, ele bebe muito e briga com os outros. Já Samuel é bastante prestigiado entre os Guarani do litoral, pois é reconhecido como *Nhanderu*. Realiza batizados na Barragem, Rio Branco e Ubatuba”.

Em 1978, com a morte de Gumerindo, sua esposa Idalina voltou para o Itariri e seu filho Fidélis foi para Ubatuba com sua mulher Margarida. Esta é filha mais velha de Teresa Luiza da Silva (Ara’i), que se separara de João do Itariri e se mudara com o novo marido, Samuel Bento dos Santos (Jejoko), para o Silveira em meados da década de 1970. Samuel é um dos filhos do então cacique do Bananal, Bento Samuel dos Santos. Assim, ficaram no Silveira Samuel, Teresa e as duas outras filhas dela com seu ex-marido, Vera e Rosa, ambas recém-casadas com não-indígenas, os quais conheceram nas obras de construção da BR-101 (Rio-Santos). Em 1976, os dois rapazes estavam vivendo no acampamento de obras próximo à Barra do Una, quando conheceram as moças. No ano seguinte, José Ailton casou-se com Rosa e Valdomiro com Vera. José Ailton e Valdomiro trabalhavam nas obras de construção civil em Barra do Una e bairros vizinhos, locais em que Samuel e as mulheres vendiam artesanato⁵¹.

De acordo com o relatório da Funai de 1977, “o grupo está bastante isolado, não recebendo assistência médica nem escolar. (...) Segundo a Irmã Isaltina, uma freira de

⁵⁰ Mário é filho de Catarina e é provável que tenha sido ele, sua esposa e filhos que Cherobim indica terem ido para a Barragem, como mencionado no parágrafo anterior.

⁵¹ Segundo testemunho de ambos nos autos de um processo de Reintegração de Posse que posteriormente moveram contra o então cacique da aldeia.

Bertioga que tem contato com o grupo, há um preconceito generalizado dos caiçaras com relação aos índios. Este preconceito se manifesta em atitudes de desprezo e até mesmo de violência”. Neste mesmo ano, houve uma audiência para julgar a Ação movida contra Homero dos Santos, em que novamente procurou-se deslegitimar a presença dos índios, alegando terem chegado lá por uma estratégia do coronel e que se tratava de “índios paraguaios”, já “praticamente civilizados” (Fransisquini *apud* Proc. 316/68).

No ano seguinte, em 1978, a Funai tentou implantar um decreto de emancipação dos índios que fossem considerados “aculturados”, em que não mais exerceria sobre eles o papel de órgão tutor⁵². Mas o decreto não foi implementado devido a uma forte reação contrária, protagonizada por pessoas que naquele contexto se reuniram em torno de instituições civis de apoio a causas indígenas, buscando sistematizar e ampliar o conhecimento sobre os povos indígenas no país, assim como veiculá-lo no país e no mundo de modo a constituir redes de apoio e recursos. Assim, em 1978 foi criada a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP) e no ano seguinte o Centro de Trabalho Indigenista⁵³. Aquele fora um período inaugural de movimentos sociais não apenas fundamentados na identidade de classe, mas também em identidades de gênero, de preferência sexual, de defesa do meio ambiente, de etnia e de cultura. Também foi uma época de inflexão nos estudos voltados para povos indígenas, com a multiplicação de monografias resultantes de trabalhos de campo de longa duração e aprendizado da língua.

Nesse período, os Guarani no litoral norte passaram a conviver com rodovias como a Rio-Santos e a Mogi-Bertioga, cujas obras foram concluídas nos primeiros anos da década de 80. Quando vivia na aldeia Serrinha, bem próxima ao Silveira, nos anos 70, Doralice (Kunhã Tata), conta que “nem estrada tinha, os ônibus andavam na beira da praia”. Mas tudo foi mudando quando a estrada antiga que passava pela Juréia virou *tapeun* (“caminho preto”, pista de asfalto): a rodovia Rio-Santos. A construção do *tapeun* trouxe aqueles que casariam com as enteadas de Samuel, e pouco depois os outros moradores do Silveira se foram. Assim, no final da década de 70 Samuel vivia ali apenas com a esposa, bem como as filhas e genros dela.

Uma jornalista de *O Estado de São Paulo*, Priscila Siqueira, esteve lá em 1979 e publicou uma matéria em 23 de janeiro com o título: “No litoral norte índios perdem identidade cultural”. A jornalista associa a “perda de identidade” a costumes adquiridos com

⁵² No contexto nacional, o governo militar, particularmente por meio do Plano de Integração Nacional, se empenhava em expandir a fronteira de exploração da Amazônia. Com a criação de um instrumento jurídico para discriminar quem é de quem não é índio, o governo pretendia excluir da tutela do Estado os que já não fossem, privando-os dos direitos estabelecidos pelo Estatuto do Índio (lei 6.001), em vigor desde 1973, e da Constituição Federal elaborada em 1967. Essa legislação garantia aos indígenas a posse sobre suas terras, de onde não poderiam ser retirados.

⁵³ Entre outras instituições surgidas na década de 1970 e início dos 80, então o Cimi (Conselho Indígena Missionário), o Cedi (Centro Ecumênico de Documentação Indigenista), o NDI (Núcleo de Direitos Indígenas), a CCPY (Comissão Pró-Yanomami) e a Pró-Uni (União das Nações Indígenas).

os brancos, como usar sabão em pó para lavar roupa, ferramentas e tinta comprada na cidade para fazer artesanato. A notícia reproduz falas de Samuel, também identificado como Caraí, tal como: “Eu já fui da igreja Assembléia de Deus, mas voltei novamente para Tupã”. A jornalista comenta que ele canta em honra a seu deus quando o sol se esconde todas as noites, mas também tem vasta coleção de discos de música sertaneja, muitas de Tonico e Tinoco. E conclui: “Não são brancos, não são índios; são algumas pessoas tentando sobreviver com a venda de cestas, flechas e outros tipos de artesanato índio”.

O artesanato, portanto, era definido como “índio”, mas as pessoas já não tanto, por comprarem corantes na cidade, além de itens de uso cotidiano. Samuel, particularmente, não seria branco por cantar a “seu deus” todas as noites, mas também não seria índio por escutar música sertaneja, ter parentes casados com *brancos* e já ter freqüentado a Assembléia de Deus. Como mencionado, Cherobim comenta que nos anos 70 muitos Guarani passaram a freqüentar igrejas como forma de mudarem o modo como eram vistos pela população regional, tentando minimizar o desprezo e a violência também destacados pela freira em Bertioga, citada no relatório de Fransisquini (1977). Mas, se ser índio em meio aos *jurua* dificultava a vida nesta terra, a partir da década seguinte não ser tão índio aos olhos dos *jurua* passou a ser um problema maior.

Assim, até a década de 70 as posições de *branco* e *índio* eram predominantemente agenciadas sem que a *cultura*, como a identidade de povo ou etnia vinculada a um conjunto de tradições, fosse enunciada como uma categoria muito relevante no manejo das relações naquela região. A partir de então, em uma conjuntura nacional que inclui a criação de ONGs de apoio a causas indígenas no final da década de 70 e os debates pré-Constituinte a partir de meados dos anos 80, os Guarani começam a contar com apoiadores articulados na reivindicação da posse regularizada das terras, e então a “cultura” passa a operar como categoria-chave e motor de controvérsias, incluindo acusações de serem *índios sem cultura*.

2. TÍTULOS DAS TERRAS NOS DOMÍNIOS DA CULTURA

a) Loteamentos, caminhos e encaminhamentos

Os primeiros habitantes do aldeamento às margens do ribeirão Silveira, em meados do século XX, eram Mbya que vieram caminhando desde o Rio Grande do Sul. A segunda leva de moradores era também Mbya do “Rio Grande”, fizera uma travessia frustrada pelo mar e chegara ao Silveira por desentendimentos com uma liderança Nhandeva “do litoral”. Ambos agrupamentos foram sucessivamente convidados a morarem ali por um *jurua* que os queria por serem *índios*, de modo a garantirem-lhe a posse da terra, enquanto ele tentava

obter o título. Os primeiros moradores se foram com a morte de seu líder (Miguel, sob suspeita de feitiçaria do dono da terra); os segundos começaram a se dissipar após a morte do líder (Pedro), e outros o fizeram após a morte de seu sucessor (Gumercendo). No final dos anos 70, com a partida da maioria dos moradores, a aldeia ficou habitada pelo nhandeva Samuel, sua esposa mbya, duas filhas dela de um primeiro casamento com um nhandeva e seus cônjuges *jurua*.

E assim estava Samuel em maio de 1981, quando recebeu a visita de José Fernandes e Nivaldo, lideranças da Barragem. Vieram acompanhados de uma pessoa que há dois anos havia participado da fundação de uma entidade não-governamental de apoio a causas indígenas, o CTI. Era Maria Inês Ladeira, que vinha desenvolvendo um projeto de educação na aldeia da Barragem, cujo volume de moradores estava aumentando com a chegada de famílias do Paraná (*apud* CTI 2004). Pelo CTI, em 1980 Ladeira e a antropóloga Lilian Valle elaboraram um projeto e conseguiram recursos de uma agência internacional (Oxfam) para o monitoramento da situação fundiária dos pequenos aldeamentos guarani entre a capital paulista e o norte do Espírito Santo, visando estimular e facilitar a comunicação entre eles, assim como fornecer apoio para a produção agrícola em algumas aldeias. Em maio de 1981, Ladeira fez uma viagem em companhia das famílias dessas duas lideranças da Barragem com o objetivo percorrer esses aldeamentos (CTI 2004). Quando estiveram no Silveira, Samuel contou que aquelas terras tinham um dono, o coronel Homero dos Santos, mas que ele permitia que vivessem ali.

Justamente naquela época, porém, a antiga disputa de terras entre a família de Homero dos Santos e os Maricondi chegou a termo, com a derrota do coronel por decisão judicial em 1978. Domenico Riccardi Maricondi havia falecido em 1971 (Proc. 316/68: 186) e, em 1980, um comerciante português que morava em Cubatão, Armando Jorge Peralta, em consórcio com seus irmãos, adquiriu 75% do espólio dos Maricondi, correspondente a uma área de cerca de 1.800 ha em frente à praia de Boracéia. O restante do espólio ficou com Joaquim Feliciano da Silva Neto e outros sócios, também herdeiros do espólio de José Bastos da Silva, cuja propriedade ficava em área vizinha, em frente à praia da Juréia. No dia primeiro de julho de 1980, obtiveram mandado de Reintegração de Posse expedido pelo Juiz de Direito da Comarca de São Sebastião contra Homero dos Santos. E, no ano seguinte, picadas começaram a serem abertas nas proximidades da aldeia.

Antes disso, em 1978, o Espólio de Maricondi já iniciara a implementação dos loteamentos Parque Balneário Boracéia I e II, pedindo a autorização para o desmatamento de 78 ha e, no ano seguinte para mais 59 ha, ambos para a abertura de ruas (Proc. S.S.A. 173.609/77). Já em posse de Peralta, em janeiro de 82 foi emitida autorização de desmatamento para mais 59 ha (URTA 8/82). O Grupo Peralta possuía uma rede de supermercados na Baixada Santista e também pretendia implantar um “projeto

agropecuário”, voltado à produção de hortaliças e criação de búfalos, nas terras que adquirira em Boracéia. Por sua vez, José Feliciano da Silva Neto era sócio da Fator Empreendimentos Imobiliários e planejava construir na praia da Juréia um loteamento com cinco mil terrenos para construção de casas de veraneio (Proc. 60.106/82; *Tribuna de Santos* 13/09/1983).

Em outubro de 1982 chegaram à aldeia do Silveira dois oficiais e entregaram uma ordem judicial para que o local fosse desocupado, em cumprimento ao mandado de Reintegração de Posse. Mas os oficiais foram recebidos por lideranças de várias aldeias, que se reuniram ali para impedir a expulsão dos moradores do Silveira. A presença dos *tamõi* foi articulada pelo CTI, com grande protagonismo de seu principal interlocutor guarani, José Fernandes, cacique na Barragem e *oporaiva* [“aquele que canta”, outra designação para “rezador”] mais reconhecido nesse complexo de aldeias no estado paulista.

O episódio foi noticiado pelo jornal *O Estado de São Paulo*, em matéria assinada por Priscila Siqueira em 25 de novembro de 1982. Ali, os oficiais de Justiça alegam que quando entregaram o mandado, “os guaranis afirmaram que vão resistir até o último homem e ficarão no sertão do rio Silveira para fazer companhia a seus mortos”. José Fernandes é chamado na matéria de “cacique geral” de todos. E quem responde como cacique do Silveira é Fidélis, filho de Gumerindo, que na ocasião retornara de Ubatuba. A jornalista ainda informa que a empresa imobiliária interessada na área ofereceu aos índios três casas do loteamento a ser construído e 500 mil cruzeiros.

Em artigo posterior, dois advogados do CTI que participaram das negociações acrescentam outras alternativas propostas pela empresa, como deslocar os índios para o alto da serra ou transferi-los para uma reserva da Funai (Antunha e Barboza 1983). As propostas não foram aceitas, e particularmente no que diz respeito a viver junto a um posto da Funai, Fidélis recusa veementemente, declarando à jornalista: “Eu sei que os índios moradores no posto da Funai em Peruíbe estão passando fome, alimentando-se de banana e café, e nem podem receber a visita de seus amigos”.

Os aldeamentos no litoral norte não eram reconhecidos pela Funai, que identificava aquela população como pertencente ao Sul do país. Nos anos 80, o CTI passa a atuar nessa região, oferecendo suporte institucional e recursos para questões fundiárias e demandas cotidianas. Entretanto, sua missão institucional era justamente inverter os vetores que orientavam a atuação do órgão oficial. Em vez de “integração à comunhão nacional”, o CTI se propunha proteger e fortalecer dinâmicas culturais daquelas populações. E assim vinha chegando à Serra do Mar um novo idioma relacional entre *índios* e *brancos*, em que a *cultura* passa a atuar como principal moeda de troca nas relações com o Estado e a sociedade civil organizada.

Para tanto, era preciso estabelecer um outro modelo de indigenismo, contrastando com a atuação da Funai. E o gesto fundador desse contraste foi uma proposta feita pelo CTI às lideranças Guarani para que lutassem pela posse das terras na Justiça representados por seus advogados, em vez de serem representados pela Funai, a despeito de sua condição de tutelados ao órgão. Os advogados do CTI eram então Carla Antunha e Marco Antonio Barboza, recém-chegados da Europa. Ambos haviam concluído o curso de direito em 1978 e em seguida foram para a França estudar antropologia social, onde entraram em contato com a obra clássica de Nimuendaju sobre os Guarani. Posteriormente, foram responsáveis pela publicação do livro na língua portuguesa, que destacam como uma das estratégias de conferir maior *visibilidade cultural* a esse povo. Na abertura do livro comentam a situação dos Guarani quando voltaram ao Brasil, em 1981:

Dentre vários outros problemas que tivemos que enfrentar, a falta de documentos e de conhecimento por parte da população paulista sobre estes índios eram significativos. As terras não estavam demarcadas, a Funai não reconhecia a maior parte destas aldeias, os governos municipais e estaduais não tinham qualquer política em relação a elas. A especulação imobiliária desenfreada e selvagem ameaçava açambarcar praticamente todas as áreas restantes sob o domínio guarani (Antunha e Barboza 1987: x).

Nesse contexto, Samuel, Fidélis e José Fernandes assinaram uma procuração para que fossem representados em juízo pelos advogados Marco Antonio Barboza, Carla Antunha e Dalmo de Abreu Dallari. Este último já era então um renomado jurista na área de direitos humanos e fundador de outra ONG indigenista surgida nesse período, a CPI-SP. A estratégia dos advogados, no caso do Silveira, foi pedir a suspensão da Ação de Reintegração de Posse movida por José Feliciano Neto contra Homero dos Santos, por meio de uma Ação de Embargos de Terceiro Possuidor – no caso, a comunidade Guarani – contra o Espólio Maricondi. Em 25 novembro de 1982 a suspensão foi efetivada pelo juiz (Proc. 640/82). E, em 20 de dezembro deste mesmo ano, o advogado de José Feliciano, Luciano Chermont, contesta a decisão, destacando a data de quatro séculos do título de propriedade de seus clientes, por carta de Sesmaria. Ele constrói seu argumento questionando a possibilidade jurídica de uma “comunidade” se apresentar como outorgante, uma vez que não corresponde a uma entidade, e tenta contrastar a condição de “índio” com a de “cidadão”, problematizando o fato dos líderes que assinaram a procuração para que os advogados os representassem terem carteira de identidade, de um deles não ser analfabeto e de terem se definido como “lavradores”:

Ora, desde quando “cacique” tem carteira de identidade e é lavrador? Desde quando o “cacique” José Fernandes Soares assina a procuração em cartório? Os outros dois “caciques” Samuel Bento dos Santos e Fidelis dos Santos foram dados como lavradores. Ora, todo mundo sabe que índio de verdade não é lavrador, pode, quando muito, ser pescador ou caçador... É o cúmulo dos cúmulos: Coram populum! (...) Ou os outorgantes são realmente “silvícolas”, e, neste caso, a procuração é NULA, “ab ovo” (...) ou tem-se que admitir que se trata de “índios” aculturados, isto é, já integrados à civilização. E, se já

aculturados, não são mais silvícolas, escapando ao regime de tutela legal (Luciano Chermont, em ofício registrado na Comarca de São Sebastião, 20/12/1982).

Em resposta à contestação, os advogados Carla Antunha e Marco Antonio Barboza foram de encontro ao argumento de que para ser índio não se pode ter RG, e que uma comunidade não possa ser representada porque não tem CGC. Em relação à condição de silvícola, defendem que todo indivíduo de ascendência pré-colombiana que se diferencia da sociedade nacional pode ser enquadrado nesta categoria, desqualificando a “aculturação” como critério classificatório. “Felizmente a lei 6001, de elaboração recente (1973), não se serviu da expressão ‘aculturação’ evitando assim os problemas que ela representa. Assim, para os efeitos da proteção das populações indígenas a que se investiu o Estado brasileiro, ela nada significa”. Procuram ainda expor a ignorância do advogado ao afirmar que “índio de verdade não é lavrador”, estando as populações Tupi-Guarani entre os maiores agricultores da América tropical.

Após obterem o embargo da Ação de José Feliciano, os advogados do CTI, e agora dos Guarani, moveram uma Ação de Manutenção de Posse contra Armando Peralta. Nos autos desse outro processo (Proc. 692/82), o advogado de Peralta, Washington de Barros Monteiro, em ofício registrado em 20 de janeiro de 1983, também investe no questionamento da indianidade dos moradores do Silveira, a quem chama de “índios aculturados”. Do mesmo modo, busca enfatizar a ocupação recente do sítio, onde viviam havia apenas algumas décadas como prepostos de Homero dos Santos, que se aproveitou da “ignorância de índios adventícios”.

Até o final da década de 80, as disputas judiciais envolvendo a área do ribeirão Silveira somavam mais de três mil páginas. E, particularmente nas ações movidas pelos advogados dos Guarani, a *cultura* era o mote central tanto na argumentação da defesa quanto da acusação. No caso dos supostos proprietários, as alegações estavam centradas na acusação de que os ocupantes eram índios aculturados, nômades e que haviam se instalado no sítio havia poucos anos, a convite de um posseiro (o coronel Homero). Por sua vez, os advogados dos Guarani procuravam desqualificar essas acusações, por exemplo apontando a inadequação do termo “aculturação” como critério classificatório e definidor de direitos.

Contudo, a legislação que fundamentava tais disputas era ambígua. O Estatuto do Índio classificava os índios em “isolados”, “em vias de integração” e “integrados”, sendo estes últimos aqueles “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos de sua cultura” (Tít. I, Art. 4º). Assim, apenas os não integrados ficavam sujeitos ao regime tutelar (Cap. 2, Art. 7º). E, a despeito de usar a expressão “integrado” em vez de “aculturado”, em algumas passagens o Estatuto se vale desta última formulação, por

exemplo quando define “colônia agrícola” como local de convivência de “tribos aculturadas e membros da comunidade nacional” (Cap. III, Art. 29), ou quando dispõe que “será proporcionada ao índio a formação profissional adequada, de acordo com seu grau de aculturação” (Tít. V, art. 52).

Destarte, a posse da terra pelos Guarani implicava a posse de uma “cultura”. E, para além dos autos dos processos, o CTI e outras entidades e pessoas nesse período passam a investir na maior veiculação da *cultura Guarani*, estabelecendo alianças com políticos e órgãos da imprensa. Em 21 de abril de 1983, o Juiz emite mandato favorável à Ação de Manutenção de Posse à comunidade Guarani. Nesse mesmo mês, a Câmara Municipal de São Sebastião convidou Dalmo Dallari para proferir palestra sobre o “índio”, e em especial sobre a aldeia guarani do Rio Silveira. Também a ONG São Sebastião Tem Alma articulou uma campanha no município em apoio aos Guarani, “na luta por sua sobrevivência e pela preservação das riquezas naturais da cidade e da Serra do Mar”. Como parte da campanha, foi feita uma exposição de fotografias sobre a aldeia do Silveira e seus moradores na quadra de uma igreja do município⁵⁴.

No Silveira e demais aldeias não reconhecidas oficialmente, foi se mostrando fundamental explicitar que não se tratavam de ocupações isoladas, mas de uma rede de aldeias interdependentes, cujos moradores vinham sendo há muito acossados pelos brancos. Isso para fazer frente a acusações, que se avolumariam nos anos seguintes, de que os Guarani eram nômades e não tinham apego às terras, assim como de que eram poucas famílias disputando grandes extensões. Nos jornais, Maria Inês Ladeira passou a dar depoimentos sobre a existência das aldeias na Serra do Mar e na capital paulista, enfatizando as redes de parentesco, atividades produtivas e religiosas que as conectavam.

Em matéria no *Estado* de 25 de novembro de 1982, Ladeira faz menção a oito núcleos guarani⁵⁵, e, em outra notícia pelo mesmo jornal, no dia 07 de janeiro de 83, destaca a grande mobilidade populacional entre esses núcleos e a decorrente possibilidade de formação de outros aldeamentos:

Outra característica dos Guarani é sua condição de permanentes ‘migrantes’ pelos terrenos pertencentes à comunidade e, eventualmente, passando a ocupar outros

⁵⁴ Posteriormente, por ocasião das audiências dos processos judiciais, a ONG São Sebastião tem Alma, confeccionava faixas divulgando a causa dos Guarani no Silveira e fornecia transporte e apoio logístico para que os Guarani de diversas aldeias pudessem estar presentes nas audiências, bem como procurava mobilizar a população para que também se fizesse presente nessas ocasiões. Entre o final dos anos 80 e início dos 90, a ONG promoveu cursos de língua Guarani com professores do Silveira em São Sebastião, apresentações de dança, canto e venda de artesanato, e até uma viagem à França, cujo representante Guarani foi Carlos Fernandes (Papa Mirĩ Poty), filho de Doralice e enteado de Samuel, o qual sucedeu na posição de cacique nesse período.

⁵⁵ Bananal (mantida pela Funai, em Peruíbe), Rio Branco (Itanhaém), Itariri (Itariri), Sertão do Promirim (Ubatuba), Vila Guarani de Parelheiros (aldeia da Barragem, na capital), na estrada M’boi Mirim (capital) e próximo ao morro do Jaraguá (também na capital).

locais. Assim, aquela aldeia integrada hoje por 30 pessoas poderá aumentar ou diminuir de população em pouco tempo.

O Silveira, nessa rede, é destacado por Ladeira como a aldeia considerada pelos Guarani como mais favorável a seu modo de vida, com terra boa para agricultura, mata nativa, palmito e caça. Além da mobilidade e conexão entre as aldeias, outro aspecto que passou a ser enfatizado são as migrações que resultaram na formação desses aldeamentos. No jornal *Cidade de Santos* de 29 de março de 1983, Ladeira também concede entrevista para subsidiar uma matéria sobre os Guarani em que atenta para esta questão:

Séculos atrás, esses índios povoavam a região sul do Brasil, do litoral ao rio Paraná e do interior paulista até a campanha rio-grandense. A agressão dos Bandeirantes, a partir do século XVI, fez com que muitos destes grupos se refugassem nas matas da margem direita do rio Paraná e, futuramente, se deslocassem para o litoral paulista. Outros fatores, como a pressão exercida pela sociedade nacional invadindo suas terras e dissidências entre lideranças Guarani, também contribuíram para a vinda de muitos grupos para a região do Estado de São Paulo.

Assim, o suposto “nomadismo” guarani é caracterizado não só por sua motivação religiosa (a busca da Terra sem Mal), mas também por processos de agressão e expropriação não-indígena, assim como minimizado pela mobilidade interaldeias. Em seus depoimentos, portanto, Ladeira enunciava uma *comunidade* guarani dispersa e interligada num complexo de aldeias. Portanto, não se tratava de uma comunidade guarani *do* ribeirão Silveira, mas da comunidade Guarani *no* Ribeirão Silveira. E esse foi o argumento central para que os advogados do CTI desistissem de entrar com um pedido de usucapião pela área do Silveira na Justiça. Esse recurso estava previsto no Estatuto do Índio quando o grupo indígena ocupasse por dez anos consecutivos um trecho de terra inferior a 50 ha. Em vez disso, resolveram investir no reconhecimento oficial das aldeias em conjunto, de modo a garantir a continuidade da circulação e intercâmbios que as caracterizavam.

Aqueles eram os últimos anos de governo militar, que procurava manter a Funai sob seu controle, designando militares para presidi-la. Entretanto, ao longo dos anos 80 o órgão também passou a contar com um quadro de antropólogos e indigenistas avessos à perspectiva integracionista que predominava até então (Araújo 2004: 31). Naquele contexto, o CTI não poderia prescindir da Funai na viabilização institucional do reconhecimento das terras guarani, mas procurou monitorar e participar do processo por meio de um convênio com o governo do Estado de São Paulo, sob a gestão de Franco Montoro (PMDB).

Em 1983, o CTI apresentou à Secretaria do Interior do Estado um programa para regularização fundiária das áreas guarani em São Paulo, que incluía levantamento fundiário, demarcação física e assistência jurídica. Foi então firmado um convênio entre a Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista (Sudelpa - órgão da Secretaria do

Interior) e a Funai para que o governo estadual patrocinasse a demarcação das Terras Indígenas no território paulista. Os advogados do CTI foram contratados pela Sudelpa para o acompanhamento desse programa (Ladeira e Azanha 1988: 9-10).

Frente ao convênio, Peralta reagiu questionando que a Sudelpa “tenha poderes ou competência para demarcar terras particulares”, conforme depoimento ao jornal *Cidade de Santos* de 13 de setembro de 83. “Esses índios, a serviço de posseiro profissional, após perderem ação na Justiça, estão sendo influenciados por ativo grupo, objetivando a invasão de terras particulares na Barra do Una, Juréia e Boracéia”. E lança sobre os aliados dos Guarani, sem nomeá-los, a mesma acusação que fizera ao coronel Homero, de que a proteção aos índios tinha como intenção apropriar-se da terra: “O que esse grupo de grileiros realmente está procurando é motivar a opinião pública, acobertados pelo falso manto de proteger interesses indígenas para apossar-se de terras particulares”.

Na mesma matéria, Peralta alega que o local habitado pelos índios, ou “descendentes de índios”, não excede um alqueire, o qual não incide na sua propriedade, e sim nas terras da Fator Empreendimentos Imobiliários, de José Feliciano Neto e sucessores do espólio de José Bastos Silva. “Não existe hoje mais de três famílias compostas de descendentes de índios, que ali vivem às custas do labor de dois trabalhadores da construção, casados com as filhas do cacique Samuel dos Santos”. Assim, ele procura difundir uma imagem da aldeia como pouco povoada e cujos moradores são “descendentes de índios” casados com brancos. Já que aos indígenas eram reconhecidos direitos fundiários, tratava-se então de questionar a todo custo sua “indianidade” ou a tradicionalidade de sua ocupação.

Na mesma data, Peralta declara no jornal *A Tribuna de Santos* que pretende “responsabilizar o Estado por estar defendendo posseiros e pretensos índios contra o interesse da propriedade privada”. Também afirma que a disputa judicial está impedindo o desenvolvimento da região. “O que eu quero é continuar a desenvolver a região e criar empregos, como fiz recentemente em Peruíbe e vou fazer agora em Praia Grande e, futuramente, no Litoral Norte”. Entre as medidas para esse “desenvolvimento”, Peralta autorizara a retirada de 700 dúzias de palmito pela empresa Palmares - Indústria, Comércio, Importação e Exportação, em área incidente à aldeia do Silveira, a despeito da proibição de uso dos recursos pela Ação de Manutenção de Posse movida pelos Guarani. Samuel, de novo na condição de cacique do Silveira, flagrou os palmiteiros nas proximidades da aldeia e, com apoio do CTI, foi feita uma denúncia à Sudelpa. A equipe de Resoluções de Conflitos de Terra do órgão fez uma vistoria e confirmou a extração de palmito na área interditada.

Concomitantemente, os advogados de Peralta elaboram um dossiê se valendo de matérias de jornal e trechos de trabalhos de antropólogos buscando respaldar seus argumentos de que os moradores do Silveira são poucos, aculturados e migrantes. O dossiê

foi encaminhado para a Câmara dos Vereadores de São Sebastião, à Sudelpa, ao diretório municipal do PMDB de São Sebastião e a jornais. Uma das matérias que constam no dossiê é a já mencionada “No litoral norte índios perdem identidade cultural”, escrita por Priscila Siqueira em *O Estado de São Paulo* de 23 de janeiro de 1979. Em contrapartida, Siqueira divulga carta em 26 de outubro de 83 em todos os locais onde Peralta fizera circular seu dossiê, afirmando já não estar de acordo com o conteúdo da matéria por ela assinada em 79, a qual foi sucedida por outras reportagens em que aqueles conceitos foram reformulados a partir de um maior contato com os moradores da aldeia e com noções antropológicas. Tal mudança de Siqueira denota a inflexão da “cultura” no trato da questão indígena na região, sendo esta jornalista posteriormente citada por Antunha e Barboza como importante aliada nas estratégias de conferir maior visibilidade aos Guarani no litoral paulista:

Ainda com muito apoio da imprensa, principalmente por intermédio da jornalista Priscila Siqueira, vários segmentos da população paulista tomaram conhecimento, pela primeira vez, desses índios, que viviam até então como que escondidos ou fugitivos em pontos da Serra do Mar. Juntamente, então, com o andamento dos processos, foram os Guarani buscando meios de se fazer mais visíveis aos olhos da população envolvente (1987: x).

Articuladas pelo CTI em conjunto com lideranças guarani, essas estratégias implicavam articulação e circulação entre as aldeias, como foi o caso da concentração de vários líderes para impedir a execução do mandato de desocupação do Silveira, antes da suspensão da Ação de Reintegração de Posse do suposto proprietário. Numa dessas viagens de articulação política, Carla Antunha e Marco Antonio Barboza contam que estavam com os líderes José Fernandes Soares e Nivaldo Martins da Silva num restaurante da Dutra quando encontraram o ator Gianfrancesco Guarnieri, que ocupava o cargo de Secretário Municipal da Cultura em São Paulo. Após relatarem ao secretário a situação em que viviam os Guarani e a necessidade de que sua história e cultura fossem mais conhecidas, conseguiram patrocínio para a publicação da obra clássica de Nimuendaju, editada na Alemanha em 1914 e até então não traduzida no Brasil.

Dessa rede de apoiadores também participavam antropólogos que haviam publicado trabalhos sobre o Silveira, como Mauro Cherobim, Tekla Hartmann e Sylvia Caiuby Novaes, sendo esta última presidente do CTI. Eles constam como testemunhas de defesa dos Guarani nos processos judiciais, a despeito de terem trechos de seus trabalhos citados e recontextualizados em argumentação desfavorável aos índios, elaborada pelos advogados de Peralta e José Feliciano Neto. Assim, novos aliados e adversários iam se configurando para os Guarani na Serra do Mar, em meio às disputas de papel na Justiça e na Imprensa. E ainda, como abordaremos a seguir, em meio às disputas de papéis na cosmopolítica guarani.

b) Os títulos de papel e os papéis do parentesco

Com os processos judiciais e o convênio da Sudelpa, a Funai também passou a participar dessa rede de apoiadores, reconhecendo a presença dos Guarani no litoral norte. Sob alegação de ser representante legal e tutor dos índios no país, o órgão requereu participar nas ações judiciais envolvendo a comunidade no Silveira, inclusive tentando transferir os processos para vara federal. E em março de 1983, um grupo de trabalho foi enviado pela Funai ao Ribeirão Silveira (Portaria n. 1486/83), composto pela socióloga Márcia Paula Fonseca e pelo engenheiro agrimensor José Jaime Mancim. Em seu relatório de identificação da terra, registraram uma população de trinta pessoas e indicaram uma área de 948,40 hectares a ser demarcada, nos municípios de Santos (atualmente Bertioga) e São Sebastião. Desse total, 40% das terras eram incidentes no Parque Estadual da Serra do Mar, e o restante nos títulos de propriedade de Armando Jorge Peralta e José Feliciano da Silva Neto. Samuel foi o guia do engenheiro agrimensor na identificação das terras de ocupação guarani e assim relembra esse período, desde que recebera o mandato de desocupação da área até a chegada do “engenheiro do Estado”:

Apareceu invasor e disse que a terra é dele e que a gente tinha que sair. Mostrou papel pra mim e disse que se saísse ele comprava a terra. Aí fiquei pensativo não sei quanto. Tinha minha mãe no Bananal, meu pai ainda era vivo. Aí veio Fidélis, falou: “Olha primo, acabou, minha mãe morreu, meu pai morreu. Eu não posso ficar de cacique porque bebo muito, você pode ser cacique e saber se vai colocar parente aqui pra morar ou não”. Mas eu falei que não ia ficar não, já estava arrumando as coisinhas para ir embora, porque o invasor já veio e me tocou. Aí chegou engenheiro do Estado e disse que ia fazer levantamento e demarcação. “Você que é da mata, índio, vai acompanhar nós pra mostrar as coisas pra fazer demarcação e acho que a terra vai ficar pra vocês”. Aí me aprontei, apanhei o facão e saí. Água do Bento primeiro, lá em cima. Então tinha índio em Serrinha, Juqueí, onde morava Doralice [sua atual esposa]. Aí levantou bandeira lá em cima e fez demarcação. Pegou divisa lá no alto. Descemos e fomos até Pedra Branca, escureceu, dormimos no mato, levamos alimento pra comer. De manhã cedinho pegamos o trabalho de novo. Aí contei a história pro engenheiro, que particular tinha um pouco de força, e ele disse para eu não sair não, senão ia perder a terra.

Nesse relato é possível entrever impasses e pressões que Samuel vinha sofrendo naquele contexto. A força do *particular* o estava tocando dali e então chega o *engenheiro do Estado* dizendo para ele ficar. Entre ambos, teve que se haver com a volta de Fidélis, que poderia querer tirar-lhe a posição de cacique por ser filho de Gumercindo e neto de Pedro, “troncos mais antigos”⁵⁶ ali no Silveira. Mas, segundo Samuel, Fidélis delegou a ele a decisão de ser cacique e “saber se vai colocar parente aqui pra morar ou não”. Naquele contexto, porém, essa decisão talvez não pudesse ser dele, sendo a terra definida pelos advogados como da *comunidade guarani*. Para garantir a terra, os *tamõi* de outras aldeias

⁵⁶ Aqui me valendo de uma expressão muito usada por Samuel em referência a si mesmo, para reivindicar a liderança no contexto atual da aldeia.

havam se reunido ali, e muitos Mbya vinham chegando pra morar. Desde a saída do pessoal de Fidélis e de Catarina para Ubatuba, Samuel estava vivendo no Silveira só com sua esposa, enteadas e seus respectivos maridos, mas agora se ficasse teria que manejar o convívio com outras parentelas.

Diz Samuel que ia saindo, com receio da força do *particular*, mas veio o *engenheiro do Estado* para demarcar a terra e Samuel mostrou onde teve aldeia e as áreas que usavam, como Água do Bento, Serrinha e Pedra Branca. Ao final do relato, Samuel menciona a indicação do engenheiro para que ficasse, sendo a ocupação da aldeia para garantir a terra algo também enfatizado pela Sudelpa e o CTI.

Há décadas atrás, quando moradores do Silveira foram expulsos e receberam uma quantia em dinheiro, coronel Homero, na posição de “dono da terra”, os fez voltar e os defendeu. Nessa nova tentativa de expulsão, quem garantiu e orientou para que ficassem foi o CTI em articulação com lideranças guarani de outras aldeias, e depois o Estado (a Funai, a Sudelpa). O *particular* queria *tocar* Samuel e seu pessoal da terra, e o *engenheiro do Estado* queria *demarcar* a terra pra eles. Mesmo reconhecendo este como aliado e aquele como invasor, talvez Samuel identificasse em ambos uma agência de confinamento que singulariza *jurua kuéry*, com suas cercas para impedir que entrassem ou impedir que saíssem. E esse sentimento, mais do que o oferecimento de dinheiro, é que deve ter orientado a gente de Gumercindo a quase sair nos anos 60, e que fez Samuel ficar *pensativo não sei quanto* sobre o que fazer naquela situação.

Como vem sendo abordado, tensões com os brancos ou entre agrupamentos guarani não raro se desdobram em expulsões, fugas ou outros motes de deslocamento. Particularmente em relação aos *jurua*, também como já dito, a estratégia de evitá-los predomina sobre a de enfrentá-los. Ao prestar apoio aos Guarani no processo de reconhecimento oficial de suas terras, o CTI se viu diante dessa postura, sobre a qual comentam Ladeira e Azanha: “São esquivos em relação a regularização fundiária e parecem sempre prontos a partir, a qualquer momento, em busca de outro lugar” (1988: 35), já que a demarcação é vista como uma deformação de seu mundo. Mas Samuel ficou, assim como a gente de Gumercindo duas décadas atrás. Estes obedeceram ao que se dizia *dono da terra*, e Samuel seguiu a orientação do “engenheiro”, ou melhor, da *engenharia do Estado*.

Numa outra conversa que tivemos sobre esse episódio, Samuel destaca que guardou o papel que o *particular* havia lhe dado atestando sua propriedade sobre a terra. Samuel não sabe ler e conta que ficou guardando o papel até a chegada de um “primo leitor”, que o auxiliou a encaminhar o documento à Funai.

Depois da minha rezinha, tocando violão, chegou Manequinho, que é meu primo e hoje mora em Krukutu. Conteí que a turma tinha morrido tudo de bebida [em referência à morte de Gumercindo e a partida de seu filho Fidélis e os antigos moradores da aldeia]. “Olha, tem um papelzinho aqui, vou mostrar pra você o que está contando,

você sabe ler e eu não sei. Peguei e estava guardando pra hora que chegasse um leitor”.

Naquela conjuntura, sua menção à incapacidade de ler talvez remetesse também à dificuldade de decodificar aquele papel para além do que nele estava escrito, ou seja, de dimensionar a agentividade daquele papel, o quanto ele valia na *lei jurua*, qual o conjunto de alianças que Samuel poderia contar para enfrentá-lo e qual seria o preço a pagar por elas. Como formulou no relato anterior, aquele papel o deixou *pensativo não sei quanto*. Em seguida, a chegada de outras famílias para ajudarem a assegurar a terra também não ocorreu sem tensões. Segundo censo realizado em agosto de 84 na aldeia, estavam ali 47 pessoas, a maioria vinda das aldeias da capital paulista Barragem e M'boi Mirim, mas nascida no Paraná, nas TIs Mangueirinha e Rio das Cobras (Aytai 1984). Samuel então deixou a aldeia e foi para a uma aldeia na capital, segundo a versão de seus genros não-indígenas porque se sentira desrespeitado com a atuação das outras lideranças recém-chegadas. Mas há versões de que ele foi embora porque vinha encontrando muita dificuldade de convívio com sua esposa, sobretudo por causa do consumo excessivo de bebida alcoólica de ambos. Com sua partida, quem assumiu o posto de cacique do Silveira foi Ilário Nunes, mbya nascido em Xapecó, no estado de Santa Catarina, e vindo da aldeia Rio Branco, no litoral sul⁵⁷.

A saída de Samuel ocorreu com auxílio de Cleusa Borges, uma religiosa da Congregação São Vicente de Paula, mais conhecida como Irmã Luizinha. Assim como Maria Inês Ladeira, ela é uma pessoa muito mencionada pelos atuais moradores do Silveira por seu apoio na questão das terras e em demandas cotidianas naquela época. Juntamente com lideranças de várias aldeias, Irmã Luizinha idealizou a Ação Guarani Indígena (Aguai) em 1983, uma associação voltada para reivindicações fundiárias, no âmbito da qual fizeram viagens a Brasília e encontros entre lideranças guarani. Na capital, Samuel assumiu o posto de presidente da Aguai. E ali também encontrou outra esposa, Doralice, com a qual retornou ao Silveira poucos meses depois, em fevereiro de 85.

Depois de viver por anos na condição de sogro de Valdomiro e José Ailton, os não-indígenas casados com suas enteadas, em sua volta ao Silveira Samuel já não ocupava essa posição devido à separação de Tereza (Ara'i). Valdomiro e José Ailton vinham tendo uma convivência tensa com os Mbya recém-chegados. Foram forçados a deixar a aldeia e moveram uma Ação de Reintegração de Posse (Proc. 579/85) contra o então cacique Ilário Nunes e o advogado Marco Antonio Barboza. De acordo com este último, a ação foi induzida por Armando Peralta, a quem ambos estavam prestando serviço. A Ação foi

⁵⁷ Ilário Nunes não consta no censo de agosto de 84, tendo chegado ao Silveira com familiares em outubro desse mesmo ano. Os depoimentos nos processos judiciais ora registram o nome Ilário, ora Ilásio. Mas mantive Ilário em todos os casos, para efeito de padronização.

recusada pelo Juiz, em sentença proferida em 30/06/86: “O pedido é juridicamente impossível, pois a lide tem objeto a área indígena e, nos termos do artigo 198 da Constituição Federal, o direito de exercício de posse sobre este imóvel é exclusivo e permanente dos silvícolas”. Assim, no histórico de disputas por aquela área, os índios deixavam de ocupar a posição de prepostos de um suposto dono, para serem considerados exclusivos no direito de exercício de sua posse.

Nesse mesmo período, outra Ação de Reintegração de Posse foi movida contra Ilário Nunes e Marco Antonio Barboza. Trata-se de Antônio José Borges, o qual afirma que no dia cinco de junho de 85 fora vítima de “violentíssimo esbulho na sua posse de mais de 20 anos, com expulsão de seus familiares e dependentes, remoção e destruição de bens de sua propriedade” no sopé da Serra do Mar, às margens do rio Una, na divisa com a propriedade de Joaquim Feliciano e com a Fazenda Água do Bento. O depoente conta que a posse da área era compartilhada com Gregório Brasília, primo e preposto de coronel Homero, mas que este deixou o local em 62, ficando somente Antônio no sítio. Nesse período, os indígenas Eduardo dos Santos e Jandira Cardoso dos Santos foram alojados “no antigo sítio do Silveira” pelo coronel Homero. Diz que sua vizinhança com os índios era pacífica, e que veio casar-se com Maria da Conceição dos Santos, uma das filhas de Jandira e parente de Tereza, que seria esposa de Samuel.

Nas fontes disponíveis e nos relatos de meus interlocutores no Silveira não ouvi menção a Eduardo e Jandira dos Santos. Mas se chegaram ao Silveira nesse período, devem ser do grupo que acompanhava o capitão Pedro do Rio Grande, já que seu neto Fidélis já era então casado com Margarida, filha de Tereza. Seja como for, Antonio alega que vivia desde 1961 no sítio. Entretanto, segundo informações dos moradores do Silveira colhidas e registradas por Marco Antonio Barboza em seu depoimento, Antonio, a esposa, a sogra e toda a família deixaram o sítio há mais de quinze anos para viver em Bertioga, “como qualquer branco”. Barboza conta que em maio de 85 Antonio retornou à aldeia e pediu à comunidade autorização para construir uma casa para sua sogra guarani. Mas, assim que a construção ficou pronta, colocou uma tabuleta no limite norte da área indígena, em que estava escrito “Propriedade de Antonio Borges da Silva, propriedade particular”. Então a comunidade pediu auxílio contra a invasão de sua área indígena e Barboza, na condição de advogado da comunidade, acompanhou as lideranças na solicitação para que o posseiro se retirasse. Também estavam presentes o fotógrafo da Sudelpa Kosei Iha, a Irmã Luisinha e dois membros da polícia florestal.

Assim, concomitantemente, foram movidas duas Ações de Reintegração de Posse contra o advogado e o cacique da aldeia do Silveira. E em ambas Barboza aponta uma conexão com Armando Peralta. No caso de Borges, um sujeito que o acompanhava mostrou

o cartão do advogado Sinésio de Sá, justamente o advogado de Peralta. Ademais, a linha de argumentação das duas ações converge em diversos pontos, por exemplo ao destacar que quando o sítio era habitado apenas pela família do cacique Samuel não havia conflitos, mas tudo começou a mudar quando o Silveira passou a ser freqüentado, nas palavras de Borges, “por indeterminados indivíduos, que se diziam descendentes de índios guaranis, muitos com mulheres e filhos pequenos, vindos da Capital e Litoral Sul. Algumas dessas famílias fixaram-se naquela área, construindo novas habitações; outras, após permanecerem algum tempo retiravam-se”. Há assim uma preocupação de enfatizar que as famílias não eram dali e muitas não se fixaram ali, assim como que “se diziam descendentes de índios guaranis”, portanto colocando em dúvida sua indianidade. Ambas ações ainda procuram destacar a participação de Barboza na chegada dessas famílias e em suas atitudes em relação aos não-índigenas.

A estratégia de Peralta, a julgar pelos depoimentos na imprensa, pelos autos dos processos e pelo dossiê elaborado por seus advogados, era questionar a condição de indígena dos moradores do Silveira, se valendo de diferentes artifícios. Assim, o posseiro Antônio se vale da condição indígena da sogra para retomar a posse no Silveira, reivindicando-a em seguida como propriedade particular e questionando a condição indígena (e a tradicionalidade da ocupação, por “virem de fora”) dos moradores da aldeia: “Não seria gente de fora – brancos e descendentes de índios (que se dizem dessa descendência só para obter vantagens) – que nunca tiveram nada daquela região, que iriam tomar o lugar dele”, como declara à Justiça.

Nesse contexto de demarcação das terras, o idioma da “cultura”, do qual também fazia parte o discurso da “aculturação”, foi promovendo contextos de enunciação da “unidade tribal” da qual Schaden se ressentia dos Guarani não terem “consciência”. Assim, a “unidade tribal” ou a “comunidade Guarani” se tornava, cada vez mais, veículo de recursos e apoios dos *jurua*. Mas não desarmava a engrenagem da “multiplicidade tribal”, com seus constantes rearranjos sociais marcados por aproximações e afastamentos entre sujeitos e coletivos. Ademais, contrariamente a Schaden, o empenho dos apoiadores dos Guarani era justamente expor essa “multiplicidade tribal” como característica da organização social guarani, ou aquilo que os unificava. De modo que a dispersão e circulação de pessoas deveria ser assegurada pela demarcação de um conjunto de aldeias, mesmo as que por um período pudessem ser ocupadas por pouca gente.

Como atenta Bruce Albert, processos de demarcação de terras indígenas nas décadas de 70 e 80 promoveram um intenso movimento de afirmação identitária e mobilização etnopolítica (2000: 198). A esse respeito, Dominique Gallois destaca o caso dos Wajãpi, povo tupi-guarani que vive na região das Guianas. Havia ali uma esparsa rede de sociabilidade que transcendia os falantes da língua Wajãpi. Com o processo de

demarcação, foi se constituindo uma rede interna, concomitante à idéia de um território comum. Assim, “nós, Wajãpi” foi algo que passou a fazer sentido apenas quando também passou a fazer sentido a expressão *jane yvy* (“nossa terra”), na conjuntura de demarcação. Como diz a autora, nesse novo contexto “foi necessário gerir novas formas de relacionamento intercomunitário, em moldes radicalmente diferentes do intercâmbio tradicional, marcado por tensões (nas trocas matrimoniais, rituais e sobretudo de agressões xamanísticas)” (2004: 39).

Diferentemente dos Wajãpi e outros povos amazônicos, cujas demarcações foram posteriores à Constituição de 88 e resultaram em grandes extensões, entre os Guarani na Serra do Mar as demarcações resultariam em terras diminutas, descontínuas e geralmente próximas a centros urbanos. O movimento entre os coletivos guarani nesse complexo de aldeias foi demandando o manejo concomitante dessa “unidade tribal”, sobretudo nas relações com o Estado e com instituições *jurua*, e da “multiplicidade tribal” nas relações cosmopolíticas entre afins e consangüíneos que circulavam em número crescente por essas terras. Tal manejo era particularmente determinante na aquisição, perda ou retomada de posições de liderança.

No caso de Samuel, aquele foi um momento em que a separação de sua esposa Teresa convergiu com o rompimento da cumplicidade com os genros *jurua* dela, para quem ele ocupava a posição de sogro, e com esse ex-caseiro *jurua* que também podia ser considerado um afim, já que era casado com uma parente consaguínea de sua ex-esposa. Nessa conjuntura, a condição de *jurua* ganha destaque como mote de controvérsia, seja pela aversão dos Mbya que vinham chegando de outras aldeias à convivência e geração de filhos com brancos, seja no estabelecimento de alianças institucionais para o reconhecimento da terra como indígena. Manter a posição de liderança, conferida pela posição de “anfitrião” no Silveira, implicava administrar esse conjunto de relações. Ele havia acompanhado as dificuldades de seu pai, como cacique no Bananal, no trato com o chefe de posto, com seus cunhados *jurua* e sobrinhos “mestiços”, e talvez essa experiência conflitiva tenha ajudado Samuel a optar pelo rompimento com a esposa Teresa e seus afins *jurua*.

Samuel nunca teve filhos, e ao chegar ao Silveira com a nova esposa Doralice Fernandes, mbya nascida no Paraná, passa a estabelecer novas alianças com a família dela e com outras famílias que vinham chegando de outras aldeias. Também passou a contar com a presença de sua mãe e das famílias de cinco de seus irmãos – em sua maioria, também casados com Mbya –, que foram se mudando para o Silveira após o assassinato de seu pai, em 84. Assim, ao reassumir o posto de cacique no Silveira⁵⁸, tomando a

⁵⁸ Nesse período, o então cacique Ilário Nunes vai morar em Ubatuba.

responsabilidade de *saber se vai colocar parente aqui pra morar ou não*, passa a lidar com seus consangüíneos nhandeva e afins mbya que tinham chegado e continuaram chegando de outras aldeias. Nessa época ele já era um reconhecido *oporaiva*, e se estabeleceu como importante (mesmo que instável) liderança política, tanto no Silveira como nessa rede guarani de sujeitos ligados pelo parentesco e xamanismo, mas também por essas novas formas de articulação envolvendo *jurua kuéry*, como o CTI, a CPI, a Aguaí, a Sudelpa e mesmo a Funai.

Em um relatório do final dos anos 80 para a agência financiadora dos projetos, o CTI assim formula sua inserção e as inovações que trouxe nos modos de organização dos Guarani naquela região:

O início da regularização jurídica das Terras Guarani no litoral de São Paulo e da capital, assumidas pelo Governo de São Paulo em 1983, trouxe alterações inovadoras no modo dos Guarani se relacionarem com suas terras e se organizarem para defendê-las. O Projeto Guarani do CTI foi responsável, nos anos seguintes, por propiciar a organização de mutirões para abertura de picadas e levantamentos topográficos das aldeias e pela articulação e viagens de índios para assistirem as audiências das ações judiciais propostas por suas comunidades (*apud* CTI 2004).

Essa descrição do CTI e o modo com que os Guarani se referem a esse período remetem a uma espécie de “confederação de *tamõ*”, na medida em que atualizam aspectos da conhecida Confederação de Tamoios descrita na historiografia do Quinhentos nessa mesma região da Serra do Mar (mais precisamente entre Bertioga e Cabo Frio). Ali, um conjunto de líderes tupi estabeleceu uma aliança com os franceses e quase lograram derrotar os portugueses, então aliados dos Temiminó e Tupiniquim, se a confederação não tivesse se desfeito em razão de rupturas internas. Perrone e Sztutman (2008), ao analisar o episódio, apontam a ausência de uma unidade estrutural que pudesse circunscrever os *tamoios* – que, aliás, não corresponde a uma unidade étnica. Tratava-se antes de um adensamento conjuntural, motivado por inimigos comuns, que trazia em si o motor de sua subsequente dispersão, numa espécie de engrenagem pendular que caracteriza o dualismo ameríndio em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss 1993). Em analogia à Confederação dos Tamoios, Perrone e Sztutman reconhecem em formas associativas contemporâneas também uma projeção de unidade política sobre povos que revelam outras modalidades de segmentação e aliança. No contexto das demarcações no Silveira, o mote da aliança era a demarcação das terras, que promoveu adensamentos relacionais e uma maior institucionalização de atividades coletivas. Os aliados *jurua* proviam recursos para reuniões e mutirões, que eram também ocasiões para rezas coletivas, sessões de cura, trocas de sementes ou peças de artesanato, casamentos, desentendimentos e feitiçarias.

Nesse processo, a Aguaí também é destacada por muitos Guarani, entre os quais Timóteo Vera Popygua, atual cacique da aldeia da Barragem. Quando era adolescente, ele

conta que foi nos encontros da Aguai, em que acompanhava o cacique José Fernandes, que foi aprendendo a importância da demarcação das terras e da luta pelos direitos indígenas. E sua descrição também se aproxima de uma *confederação de tamõi kuéry*:

Eles criaram a Aguai, que pegava aldeias do litoral sul, litoral norte e da capital, uma associação deles em que somente os pajés participavam e os caciques, porque são todos velhos. E a luta da Aguai era pra demarcação de terra indígena. (...) Não é que eles não tinham dificuldades, mas eles são fortes, a parte espiritual, então eles conseguiram. E eu acompanhava, sempre ia na reunião, depois de dois anos já conhecia todas as aldeias de São Paulo, porque eu participava com o José Fernandes.

Tal “confederação” implicava alianças com uma diversificada gama de *jurua*, demandando novas cumplicidades e enquadramentos. A começar pela demarcação de terras, que Maria Inês Ladeira aponta ser percebida pelos Guarani como uma *deformação* de seu mundo (1992: 8), uma vez que fixa domínios e restringe a busca por lugares e relações, que dão sentido à vida nesta terra. Também a fixação da “comunidade” como unidade sociológica por excelência, desconsiderando dinâmicas de diferenciação que conferem fluidez e instabilidade aos coletivos guarani, e aqui cito novamente Ladeira, que destacou tensões decorrentes da coexistência de dois líderes de grupos familiares em uma mesma aldeia (1984: 132). Como aponta Gallois, o antropólogo e a população indígena implicados na definição dos limites de uma terra estão diante da difícil tarefa de traduzir *territorialidades* em *Terra Indígena*, sendo esta um dispositivo do Estado, enquanto aquela remete a concepções cosmológicas que não se restringem aos quadros da etnicidade, do Estado e da posse de terra. Ainda assim, ressalva a autora, a participação nessa engrenagem não é necessariamente vivida como um “encapsulamento definitivo” (2004: 40) pelas populações indígenas, pois as construções que daí resultam, como a apropriação interdependente de limites territoriais e étnicos, estão sempre sujeitas às formulações nativas.

Na perspectiva dos Guarani, de novas maneiras e com diferentes desdobramentos, *jurua kuéry* seguiam sendo veículo de diferenciações e articulações entre pessoas e coletivos. Como já mencionado, pelo que contam meus interlocutores, esse período de ações judiciais, mobilizações políticas e reconhecimento oficial das terras no Estado foi também um período de memoráveis *nhemongarai*, de adensamento de serviços xamânicos, acusações de feitiçaria, assim como de outras formas de aliança e rompimento envolvendo pessoas e famílias que chegavam, cresciam e se dispersavam nesse complexo de aldeias.

c) Laudos, pareceres, dossiês e seus papéis

Como vem sendo mostrado, a “cultura” operava como moeda corrente dos embates judiciais e midiáticos envolvendo a demarcação do Silveira, tanto por parte dos “apoiadores”

como dos “adversários” dos Guarani. Não por acaso, antropólogos participavam como depoentes nos processos e na imprensa, bem como atuavam como peritos na confecção de laudos que reforçavam ou desautorizavam a argumentação dos advogados.

Diante dos questionamentos sobre a tradicionalidade da ocupação e da condição de indígena dos moradores às margens do Silveira, o Juízo de São Sebastião determinou que fosse feito um laudo pericial que arbitrasse sobre essas questões. Entregue em 27 de setembro de 84, o laudo foi assinado por Desidério Aytai, professor de Antropologia aposentado da Universidade Católica de Campinas, e teve como assistente de pesquisa a então antropóloga da Funai Regina Müller, por sua vez assessorada por Maria Cecília Wey de Brito, vinculada à Sudelpa.

Os quesitos a serem respondidos no laudo diziam respeito a informações históricas, populacionais e modos de ocupação da área, incluindo atividades produtivas e outros usos dos recursos naturais⁵⁹. Particularmente quesitos de Peralta e Joaquim Feliciano da Silva buscavam desautorizar a tradicionalidade da ocupação e dos ocupantes da área. Por exemplo, pedem para relacionar quem são os moradores, “desconsiderando os presentes somente à época da vistoria”, e discernir os que são índios dos que não são – com a intenção de destacar a presença dos genros brancos de Samuel (que ainda não haviam sido expulsos) e as famílias recém-chegadas. Em resposta, o perito argumentou:

Do ponto de vista antropológico, não tem sentido a parte da pergunta ‘se são índios ou não’. É índio todo mundo que vive na aldeia e que segue o mesmo tipo de vida que os outros seguem, possui a mesma cultura. Trata-se aqui de uma comunidade que possui uma cultura, e quem pertence a esta comunidade e sua cultura, não depende de descendência racial (Aytai 1984).

Nesta e em outras questões a argumentação é marcadamente culturalista, definindo a indianidade pelo *compartilhamento de uma cultura* e o *pertencimento a uma comunidade*, historicamente constituídas. Como aponta Carneiro da Cunha (1979), a noção de raça, em que a diferença é biologicamente dada, em meados do século XX foi perdendo terreno para a noção de “cultura”, sem que se rompesse, em muitos casos, o paradigma dos “cadinhos” na abordagem da diversidade cultural. Assim, a despeito de ser socialmente adquirida, a “cultura” nessa perspectiva é concebida como um conjunto circunscrito de traços.

Nessa mesma direção, em outro quesito solicita-se indicadores sobre o grau de “integração” dos moradores. E a resposta do perito é que “não há meios geralmente aceitos para quantificar a aculturação e integração. Duas culturas em contato prolongado sempre sofrem aculturação (passagem de traços culturais de uma na outra)”. Assim, o discurso antropológico no laudo pericial lança mão de uma concepção substantivada de cultura, a

⁵⁹ Coube ao perito (Aytai) responder quesitos propostos pelo Juiz, pela Funai, pela Comunidade Guarani, por Joaquim Feliciano da Silva Neto e sócios, e por Armando Jorge Peralta e Espólio de Domenico Maricondi.

qual inclui processos aculturativos, mesmo que não quantificáveis, mediante a incorporação e transmissão de “traços” no contato com outra cultura.

Num processo judicial que tem a *cultura* como quesito central, não basta ter advogado, e Armando Peralta também tratou de procurar seu próprio antropólogo. Alegando questionar o laudo pericial encomendado pelo Juiz, em setembro de 84 o advogado de Peralta indica como seu assessor técnico na área de etnologia e antropologia o padre José Vicente Cezar, doutor em antropologia pela Universidade de Fribourg (Suíça). Para fazer o laudo, o padre fez apenas duas visitas à aldeia, em 01/09/84 e em 13/12/84. Mas afirma que já havia tido contato com os Guarani da capital por meio de visitas para prestação de assistência, em companhia de um dentista.

Em seu relatório, o padre descreve três moradias na margem esquerda do Ribeirão Silveira e quatro na margem direita, além de haver mais duas em construção. Sobre as atividades produtivas, registra plantação “precária” de bananas e milho, coleta de palmitos e frutos silvestres, caça de pequenos animais e pássaros, e coleta de material para artesanato. Diz que a subsistência do grupo apóia-se na venda de palmito e artesanato em Barra do Una, assim como no que ganham Ailton e Valdomiro, genros de Samuel, na construção civil. Com base no laudo, o advogado de Peralta então argumenta que “não são índios porque não vivem como índios”.

O laudo do padre fora encomendado em reação ao laudo de Aytai (encomendado pelo Juiz), e, por sua vez, suscitou uma série de reações. Um parecer foi solicitado pelo Departamento do Patrimônio Indígena da Funai a Gilberto Azanha, do CTI, em 25 de setembro de 85, que avalia como imparcial o laudo de Aytai e tendencioso o de Vicente César. Posteriormente, foi solicitado pela *comunidade guarani* (por meio de seus advogados) à Associação Brasileira de Antropologia (ABA) que também emitisse um parecer sobre os laudos. O autor do parecer foi Eduardo Viveiros de Castro, então membro da Comissão de Assuntos Indígenas da ABA. Nesse mesmo período, estava sendo publicada a obra clássica de Nimuendaju sobre os Guarani, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, para a qual Viveiros de Castro escrevera uma apresentação, além de participar da revisão técnica da tradução.

Em relação ao laudo do padre, Viveiros de Castro avalia que sua linguagem não é característica de um antropólogo, destacando adjetivações pejorativas e imprecisas. Particularmente, é alvo de crítica o comentário do padre a respeito da vinda “recente” dos Guarani à região, desvinculando-os dos povos que ocupavam a costa do Brasil. Viveiros de Castro destaca que os Carijó falavam o dialeto Guarani e se estendiam por todo o litoral sul do país, bem como pelos sertões de São Vicente até o Paraguai atual. As migrações guarani entre a costa sul brasileira e a região do Paraná-Paraguai sempre foram intensas, e

os jesuítas e bandeirantes se valeram dessas rotas guarani. No que diz respeito à Serra do Mar, o parecerista destaca seu papel fundamental nas tradições históricas e na mitologia dos povos de língua tupi-guarani no Sul do país e no Paraguai. Assim, as migrações dos séculos XIX e XX na direção do mar “não fizeram senão dar seguimento a um processo imemorial, anterior à invasão européia”.

Tal parecer foi emitido num momento em que a assinatura do decreto da Terra Indígena às margens do ribeirão Silveira pelo então presidente José Sarney ainda não havia sido efetivada. Em 08 de abril de 1986, em data próxima ao Dia do Índio e três anos depois do início do convênio com a Sudelpa, o então governador Franco Montoro assinara as demarcações das terras Guarani no estado de São Paulo (Funai 2002). Foram demarcadas as Terras Indígenas Ribeirão Silveira (em São Sebastião e Santos, com 948,40), Boa Vista (em Ubatuba, com 801 ha), Rio Branco (em Itanhaém, com 2.856,10 ha), Itariri (em Itariri, com 1.212,47 ha), Morro da Saudade (ou Barragem, na capital, com 26,30 ha), Crucutu (na capital, com 25,88 ha) e Jaraguá (na capital, com 1,22 ha) (Ladeira e Azanha 1988: 43).

Por imposição do decreto 88.118/83, a demarcação das áreas foi então submetida à apreciação de um Grupo Interministerial, composto pelos ministérios do Interior e da Reforma Agrária, pela presidência da Funai e pelo Conselho de Segurança Nacional. E em 14 de abril, os decretos foram assinados pelo então presidente da República, com exceção da TI Guarani do Ribeirão Silveira, devido às contestações que vinha sofrendo pelo Grupo Peralta. Sinésio de Sá, advogado do Grupo, reafirma em ofício de 87 que “os ocupantes, ditos ‘índios guarani’, SÃO ORIGINÁRIOS DA BACIA DO PARANÁ, no Paraguai, e ESTÃO INTEGRADOS NA SOCIEDADE, não se tratando, portanto, de ‘SILVÍCOLAS’, na acepção legal do termo.” (Proc. 640/82: 3, grifos do autor). No mesmo documento, cita um artigo de Egon Schaden publicado no jornal *O Estado de São Paulo* em 25 de janeiro de 1954, em que o autor afirma que os Guarani hoje residentes no estado paulista não são descendentes das antigas populações costeiras, mas cujos antepassados imigraram do sul do Mato Grosso [hoje MS], do leste paraguaio e nordeste argentino.

O Ministro do Interior requereu pronunciamento da Procuradoria Geral da República e este foi também favorável ao reconhecimento da terra. Em seguida, novo parecer foi solicitado à Consultoria da República. Em documento publicado no dia 06 de julho de 87, o então Consultor-Geral da República, Saulo Ramos, deu parecer favorável à homologação da área. Em sua argumentação, Ramos baseia-se no relatório do GT de identificação da terra para dizer que os índios Guarani se encontram “já adaptados à civilização”, mas “conservam suas antigas crenças religiosas, tradições, cultura e modo de vida (são exímios caçadores)”. Em seguida, no dia 08 de julho desse mesmo ano, o presidente da República assina o decreto de criação da TI, com 948,40 hectares.

O Grupo Peralta, porém, não se deu por vencido. O dossiê que havia sido elaborado em 83 foi ampliado e atualizado por um deputado federal do PMDB, Tito Costa, subsidiando matérias em jornais como *O Estado de São Paulo* e *Diário do Grande ABC*, além de programas de televisão. “Mil hectares para 30 índios” é título da primeira matéria veiculada em *O Estado*, na data de 24 de setembro de 87. Ali, Tito Costa declara que “índio tem até em escolas de samba, mas não é destes que a Constituição trata”. O parlamentar acusa o decreto presidencial de ter destinado a área do Rio Silveira para caça, “quando, ao que nos consta, os índios que estão por lá freqüentam a feira livre de Bertioga ou o armazém do Chandoca, em Barra do Una”. Em sua argumentação de que os moradores do Silveira não têm proteção legal para estarem em terras da União, cita trechos de Mauro Cherobim em que o antropólogo relata que não moravam ali e foram convidados por Homero na década de 50. Também faz referência à já mencionada matéria escrita por Priscila Siqueira em 79, e conclui: “Ora, o índio que se veste com jeans, compra tinta para o artesanato e usa sabão em pó é diferente do silvícola e não se pode dizer que sua permanência nas terras seja imemorial”.

Em outra matéria, publicada no *Diário do Grande ABC* de nove de setembro de 87, Tito Costa afirma que a demarcação do Silveira mobilizou nos últimos quatro anos a atuação conjunta de diversas entidades indigenistas, como o CTI, a CPI, a ABA, a União das Nações Indígenas e o Cimi. “Constituíram poderoso lobby sobre os três senadores paulistas e diversos deputados do PMDB que atuaram e conseguiram, no mês passado, o decreto presidencial de criação da reserva”. A matéria traz uma fotografia de Samuel com a legenda: “Deixou a Assembléia de Deus para ser cacique no Silveira”. E Tito Costa o define como “um migrante da aldeia do Rio Branco que, entre outras coisas, já trabalhou como operário e foi membro da igreja Assembléia de Deus, em São Vicente. Depois, resolveu voltar às origens e ocupar o lugar do velho Gumerindo, um índio até há alguns anos constantemente encontrado embriagado nos botecos de Barra do Una”.

O empenho em excluir os moradores do Silveira da categoria de “silvícolas” e negar a imemorialidade de sua ocupação naquela conjuntura eram indissociáveis das controvérsias acerca da elaboração da nova Carta Constitucional, que seria votada no ano seguinte, particularmente no que diz respeito aos direitos indígenas. Não por acaso, ao criticar o decreto de criação da TI do Silveira, Tito Costa insinua que estavam “preparando terreno propício para aqueles que desejam alterar a futura carta neste capítulo”. Também nesse período, *O Estado de São Paulo* preparara um dossiê sobre o Cimi e, ao cabo de várias matérias com acusações à entidade, o congresso constituinte criou uma Comissão Parlamentar de Inquérito na Câmara Federal para investigar a atuação do órgão. Por sua

vez, Tito Costa afirma haver um “liame invisível” entre a homologação das áreas indígenas do Silveira e as denúncias de *O Estado* com relação ao Cimi⁶⁰.

Em carta de 23 de setembro de 87 ao *Estado*, o antropólogo Mauro Cherobim se diz indignado com o uso de seu trabalho no dossiê de Tito Costa e ironiza a menção do “liame invisível” vinculando o caso Guarani às acusações ao Cimi, afirmando que o liame que existe e que é bem visível é o dele com o Grupo Peralta. Assim, do mesmo modo que Priscila Siqueira, o autor experimenta essa passagem conjuntural em que textos na chave da *aculturação* passam a ser instrumentalizados de diferentes formas quando a “cultura” passa a ser menos motor de privações do que de direitos.

As declarações de Costa ainda causaram indignação entre seus colegas do PMDB em São Paulo. O deputado estadual Fábio Feldman também redige uma carta acusando o parlamentar de estar submetido aos interesses pessoais de Armando Peralta. E o acusa de veicular distinções que a Constituição e o Estatuto do Índio não fazem entre “índios” e “silvícolas”. Um pouco antes, os então senadores do PMDB Mário Covas e Fernando Henrique Cardoso, em matéria da revista *Afinal*, de 19/05/1987, também tinham manifestado insatisfação pela não homologação da TI Ribeirão Silveira pelo então presidente (Funai 2002: 9).

No dia 28 do pungente mês de setembro de 87, Manuela Carneiro da Cunha (presidente da ABA), José Albertino Rodrigues (presidente da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência - SBPC) e Wanderlino Carvalho (presidente da Coordenação Nacional dos Geólogos - Conage) publicam artigo da *Folha de São Paulo* com o título “Temporada de caça aos índios”, acusando o jornal *O Estado* de participar desse movimento por meio da publicação de dossiês e matérias tendenciosos e avessos aos índios. Mas o alvo central do artigo é o substitutivo do relator Bernardo Cabral para o capítulo constitucional concernente aos direitos indígenas. Os autores vão pontuando alterações desfavoráveis aos índios que a última versão do texto apresentava, como no tema da mineração em terras indígenas⁶¹ e na possibilidade de deslocamento (sem especificar os critérios) das populações pelo Estado.

A nova versão do artigo 264 ainda estabelecia que os “índios com elevado estágio de aculturação que mantenham uma convivência constante com a sociedade nacional e que não habitem terras indígenas” não teriam os direitos previstos no capítulo “dos índios” como um todo. Os autores da matéria na *Folha* destacam a inadequação da “aculturação” como critério classificatório, já em desuso na antropologia, mas que o Estado insiste em lançar

⁶⁰ Não ouvi menção de que o Cimi tivesse uma atuação incisiva junto aos Guarani no litoral norte nesse período, mas em 12 de julho de 85, a entidade se posiciona como aliada na campanha pela demarcação no Silveira, divulgando uma nota de “apoio irrestrito aos índios Guarani do Rio Silveira, na luta pelo reconhecimento por parte do Estado do seu direito histórico às suas sagradas terras”.

⁶¹ O substitutivo, nas palavras dos autores, “escancara as portas ao garimpo, às mineradoras privadas, nacionais e multinacionais”.

mão, inclusive se pondo no direito de arbitrar quem são os “índios de verdade” e os “índios aculturados”. E aqui mencionam o decreto 91.916/87, assinado pelo presidente Sarney em 23 de setembro, que estabelece distinções entre áreas destinadas aos índios “não-aculturados” ou “em incipiente processo de aculturação”, e colônias indígenas, voltadas para “índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação”, nas quais se poderiam instalar não-índios. Os autores associam tal decreto àquele que se tentou implementar em 1978, de acordo com o qual a Funai não mais se responsabilizaria pelos índios “aculturados”.

Ainda concernente ao substitutivo, os autores criticam o critério da ocupação imemorial como fundamento do direito a terra. “A ênfase na imemorialidade pode trazer consequências danosas: muitos grupos indígenas foram deslocados de suas terras, seja por frentes de colonização seja até, na melhor das intenções, para que ficassem mais protegidos. Poder-se-á agora argumentar que eles não estão mais em terras imemorais e terminar a espoliação já iniciada”. Por fim, o artigo menciona a campanha contra a demarcação da terra Guarani no Rio Silveira como mais um exemplo da temporada de caça aos índios.

Nos meses seguintes, contudo, o capítulo constitucional referente aos índios foi reescrito, em meio a uma grande mobilização de lideranças indígenas em todo país e várias entidades de apoio, como as representadas nesse artigo da *Folha* (ABA, SBPC, Conage), ONGs indigenistas (CPI, CTI, Cedi, Pró-Uni, CCPY etc.), organizações da esquerda católica (Cimi, pastorais), parlamentares, assim como pessoas e organizações internacionais. A Constituição promulgada em 1988 foi a primeira na história do país com um capítulo exclusivamente voltado aos direitos indígenas.

No capítulo VIII, “Dos Índios”, da carta constitucional (pertencente à seção “Da Ordem Social”), foram definidos vários temas que suscitavam controvérsia no reconhecimento de terras indígenas até então. Por exemplo, a idéia de um gradiente classificatório que inicia com a categoria de *silvícola* e culmina com a de *índio integrado* foi sepultada, e com ela o paradigma da “aculturação” como critério definidor de direitos. Também foi reconhecida a capacidade processual dos índios, bem como de comunidades e organizações indígenas, de ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, que deverão ser julgados no âmbito da Justiça federal. No caput do artigo 231, lê-se: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”. A imemorialidade da ocupação é portanto também sepultada em nome do critério da tradicionalidade, assim definida:

São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à

preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, seguindo seus usos, costumes e tradições.

Muitas das controvérsias que pontuaram os processos judiciais e a demarcação da TI no Silveira não procederiam com as disposições constitucionais de 88, tais como acusações de que sejam índios aculturados ou integrados, ou de que sua ocupação não é imemorial, ou de que não podem mover ações judiciais por não terem figura jurídica reconhecida e serem tutelados pela Funai. Entretanto, como será abordado no quarto capítulo, muitas dessas controvérsias prosseguiram no contexto pós-Constituinte centradas no critério da tradicionalidade da ocupação, seja no processo de ampliação da terra no Silveira, como em outras demandas fundiárias entre os Guarani na região.

Quase um ano depois do decreto presidencial que criou a Terra Indígena Ribeirão Silveira, foi realizada uma audiência no fórum de São Sebastião para encaminhar as ações judiciais que continuaram paralelamente ao processo demarcatório no âmbito do poder executivo. Segundo publicação de um jornal, ali se reuniram cerca de 200 Guarani das aldeias de Krukutu, Barragem, Boa Vista e Bananal, além dos moradores do Silveira. Carregavam faixas em defesa da terra, vendiam artesanato e fizeram rituais, despertando a atenção de centenas de moradores da cidade. Mas nos deixemos guiar pelo belo relato de Maria Inês Ladeira:

Março de 1988. No Fórum de São Sebastião (SP) é realizada uma audiência de um processo que reuniu quatro ações judiciais envolvendo direitos sobre a terra indígena Guarani do Rio Silveira. Na calçada, vários integrantes da comunidade Guarani entre crianças, mulheres e homens – os caciques encontravam-se na sala de audiências – com seus artesanatos expostos para venda, esperavam sob o sol. Os partidários, os simpatizantes e os opositores dos índios tiveram ocasião de presenciar, ali mesmo na calçada, uma manifestação religiosa – cantos e danças – uma demonstração pública rara porque dirigida nessas circunstâncias por uma mulher e revestida de um ar de autenticidade, apesar do local improvisado e público. (Esta manifestação distinguia-se das apresentações performáticas dos índios para os não índios em eventos urbanos). De outro lado, a parte contrária tentava desmoralizar os índios, “os falsos índios”, como, em várias ocasiões, se referem aos Guarani os especuladores de terras. À noite, no final da audiência, ainda nas escadas do Fórum, Samuel – Jejokó, cacique e líder religioso da área cobiçada para especulação imobiliária, conceituado “oporaive”, num ato espontâneo e repentino presenteia o advogado de seu opositor com seu cocar. A reação primeira do advogado atônito foi recusar, mas o gesto discreto e público do cacique impôs a sua regra, a de aceitar (Ladeira 1997).

A autora analisa o gesto de Samuel como um exemplo da tolerância e generosidade que caracterizam a postura dos Guarani, principalmente os *oporaiva* (cantadores-rezadores, literalmente “aquele que canta”), em relação aos brancos. Mas ao ler seu relato, o presente de Samuel ao advogado me pareceu também uma retribuição. Alguns anos antes desse episódio, Samuel recebera um papel com o mandato de desocupação, resultante de ação interposta por esse advogado. Aquele papel o deixara atônito, *pensativo não sei quanto*,

pela dificuldade de decodificá-lo, e portanto de agenciá-lo. Anos depois, o título da terra havia sido ganho pelos índios e, na descrição de Ladeira, igualmente atônito ficara o advogado com o recebimento do cocar. A afecção envolvida neste gesto talvez possa ser percebida como um contra-feitiço, uma vingança xamânica à la guarani, com discrição.

Ainda que discreto, esse foi também um gesto midiático, nas escadas do fórum, palco da *lei jurua*, como dizem os Guarani, diante de uma platéia de centenas de pessoas, entre defensores e opositores (estes aclamando que eram falsos índios), incluindo representantes da imprensa e lideranças de outras aldeias. A um só tempo generoso e constrangedor, aquele pode ser considerado um gesto xamânico, no sentido formulado por Carneiro da Cunha (1998), como tradução de diferentes códigos de modo a produzir um efeito. Samuel continuava sem saber ler (como quando recebera o papel do advogado), mas foi capaz de manejar os signos em jogo naquela relação, traduzir mundos e, como diz Ladeira, impor a sua regra.

Era 1988 e, retrospectivamente, aquele ainda pode ser visto como um gesto inaugural de uma nova ordem de relações, ou, diriam alguns Guarani, de novas relações a partir de uma mesma ordem *jurua*. A Constituição de 88 ampliaria e inovaria o aparato institucional de proteção e promoção da “cultura”, multiplicando as conexões entre este mundo e o mundo que aquele cocar de Samuel trazia consigo. No período que se encerra com esse episódio no fórum, os caciques eram quase todos velhos, rezadores. Como destacara Timóteo, “Não é que eles não tinham dificuldades, mas eles são fortes, a parte espiritual, então eles conseguiram”. E, recentemente, o vice-cacique do Silveira comentou comigo que passaria a levar as crianças de seu coral para cantar nos encontros políticos, pois *xeramõi*⁶² José Fernandes dissera que era porque faziam *poraei* nos encontros e audiências que conseguiram as terras. E talvez também haja aqui um duplo reconhecimento dos *poraei* como agenciadores, pela transmissão de potencialidades de *nhanderu kuéry* que efetivam, mas também da *cultura* como agenciadora, produzindo efeito, por diferentes caminhos, junto aos *jurua*.

Traduzir mundos; xamanizar a *cultura*. Esse parece ser o movimento destes e de outros Guarani, entre os quais Samuel, um tradutor que não sabe ler, assim me disse: “Todas essas coisas *xeramõi* falava e a gente não esqueceu, como se fosse uma letra no nosso pensamento”.

⁶² Flexão de 1ª pessoa do singular para *tamõi*.

Ribeirão Silveira, 1971. Fotos: Sylvia Caiuby Novaes.

Capítulo II

Núcleos, trajetórias, redes

Certamente, tanto no espaço estriado como no espaço liso existem pontos, linhas e superfícies... Ora, no espaço estriado, as linhas, os trajetos têm tendência a ficar subordinados aos pontos: vai-se de um ponto a outro. No liso, é o inverso: os pontos estão subordinados ao trajeto... É aqui que se colocaria o problema muito especial do mar, pois este é o espaço liso por excelência e, contudo, é o que mais cedo se viu confrontado às exigências de uma estriagem cada vez mais estrita.

Deleuze e Guattari, 1980

A demarcação de terras aos Guarani no estado de São Paulo esteve associada, nos anos 1980, à definição de contornos que conferissem visibilidade à “cultura guarani”. Esse foi um dos motes do capítulo anterior, com ênfase para configurações relacionais e discursivas que culminaram na TI Ribeirão Silveira, demarcada em conjunto com outras terras na Serra do Mar e no planalto paulista. Neste segundo capítulo, a intenção é etnografar aspectos dessa TI duas décadas depois de seu reconhecimento oficial (em 1987) e da promulgação da nova Constituição (em 1988), que viabilizou leis e políticas voltadas aos povos indígenas fundamentadas no direito a uma *cultura diferenciada*. No contexto do Silveira, tal inflexão da *cultura* veio acompanhada de uma vertiginosa urbanização do litoral norte paulista, que nas duas últimas décadas deixou de ser uma das regiões mais despovoadas do estado para converter-se em um de seus mais concorridos pólos turísticos.

O fluxo de pessoas e trocas entre aldeamentos guarani, destacado pelo CTI e outros agentes engajados na demarcação das terras nos anos 80 como um dos aspectos singulares de sua *cultura*, se ampliou nas décadas seguintes, já que não cessaram a formação de novas aldeias e a mobilidade entre elas, promovendo esvaziamentos e adensamentos, a depender da configuração das redes de relações. No que diz respeito à TI Ribeirão Silveira, sua população aumentou cerca de dez vezes (de trinta a trezentos indivíduos) desde a época de sua identificação, em 1983, até os dias de hoje. A TI é dividida em cinco núcleos habitacionais, segundo o desenho institucional da Funai, que em grande medida espelha adensamentos pautados pelo parentesco. Mas, em razão da construção de casas de alvenaria por meio de um projeto habitacional em 2002, a fixação das moradias contrasta com o fluxo de moradores, promovendo reconfigurações nos núcleos e a

heterogeneidade de alguns deles, que já não coindidem com uma ou mais parentelas associadas.

É para tais redes que o capítulo se volta, num viés predominantemente sociológico, com base na conjuntura atual do Silveira e em relatos de moradores sobre suas trajetórias. Atentando para a incidência de instituições e políticas *jurua*, na primeira seção são abordados alguns aspectos de relações de parentesco e moradia. A parte final compreende uma síntese dos adensamentos relacionais que caracterizam cada um dos cinco núcleos habitacionais da TI. Entretanto, antes de chegar ao Silveira, o capítulo inicia com uma pequeno prólogo a propósito de noções de *tekoa* e aspectos da organização social guarani.

Susnik (1983) sugere que a designação “guarani” tenha origem em *guará*, modo com que essa população se referia a um conjunto multicomunitário, com limites flexíveis e sem centro, ligados por relações de consangüinidade e aliança. Ao investigar a etimologia da palavra “guarani”, Ladeira cita esta autora e também Montoya (1640), que sustenta uma tese alternativa, segundo a qual “guarani” remete a “guerra”, ou “gente guerreira” (Ladeira 2001: 57). Seja como for, a dinâmica ocupacional dispersa e em rede nessa população veio se mantendo ao longo da história, a despeito do adensamento crescente da ocupação não-indígena nessa região. Na síntese de Ladeira, as aldeias guarani formam complexos sociais pautados pelo parentesco e alianças ou intervenções políticas e religiosas, bem como apoio em questões fundiárias e de subsistência. Tais dinâmicas engendram constantes deslocamentos, inclusive de jovens em busca de casamento (2001: 116).

Em relação às migrações, Ladeira destaca a identificação da Mata Atlântica como lugar ideal para a formação de *tekoa porã*, lugares em que os Guarani podem dar curso ao modo de vida seguindo a orientação de *nhanderu*. Com base em Nimendaju e em seus informantes, a autora também aponta a Serra do Mar como referência cosmológica na busca de *yvy marã’ey*, ou “Terra sem Mal”, pois ali seria a “extremidade da terra”, *yvy apy*, e o “dique do mar”, *para’i jokoá* (ver também Nimendaju 1987: 99). Em suas palavras, “até hoje, a ‘marcha para leste’ [expressão de Nimuendaju para as migrações guarani em direção ao mar] é posta em prática e levada a efeito em função do que a literatura etnográfica convencionou chamar de “a busca da Terra sem Mal” (Ladeira 1992: 40).

Importante referência na obra de Ladeira, Bartolomeu Meliá (1989) prioriza em sua análise sobre as migrações a busca por *tekoa*, que define como lugares aonde existem condições, inclusive ecológicas, que viabilizem a efetivação do *teko*, o “modo de ser” guarani, tal como definido por Montoya (1640) no século XVII, concernente a um sistema de normas, comportamentos e costumes, ou seja, a uma “cultura”. Nessa mesma chave, Ladeira afirma que “o *tekoa* deve reunir condições físicas e ambientais que lhes permitam compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência” (2001: 184).

No que diz respeito a *tekoa*, hoje sua tradução por “aldeia” é algo generalizado entre os Guarani na interlocução com os brancos. Já em enunciados *nhande py* (“dentro de nós”, como chamam sua própria língua; ou, *nhande ypy*, “nossa origem”) o termo pode ter outras conotações, e alguns autores problematizaram sua necessária vinculação a um suporte físico ou a características ecológicas. Levi Pereira (2004), por exemplo, entende *tekoha* entre os Kaiova primordialmente como uma rede de relações político-religiosas flexível e variável, geralmente articulada por um líder religioso e marcada pela fluidez das parentelas [te’yi] que a compõem. O autor reconhece a aldeia como materialização histórica do *tekoha*, indo ao encontro da abordagem de Fábio Mura e Rubens Thomaz de Almeida (2003), que associam a tradução de *tekoha* por “aldeia” devido a demandas fundiárias dos Kaiova junto ao Estado e conflitos com não-indígenas por terra. Entre os Mbya, Elizabeth Pissolato (2006) também cita Mura e Thomaz de Almeida ao relativizar o determinante espacial da expressão. A ênfase da autora está no questionamento de qualquer definição substantivada de *teko*, definindo-o como *um* (e não o) “modo de ser” cuja continuidade implica sua constante alteração, em razão do movimento incessante de aproximações e distanciamentos relacionais que caracterizam a socialidade⁶³ guarani.

Meus interlocutores ainda se referem ao local onde vivem como *tatapy rupa*, “assento de fogos”, expressão também registrada por Cadogan (1959: 105) e outros autores. De modo análogo, *tekoa* foi definido como o lugar onde vive um conjunto de pessoas, sendo a partícula “a” um sufixo indicador de lugar ou de circunstância, entre outras funções (cf. Dooley 2006: 1). Nessa acepção, o *teko* – “vida” ou “modo de viver” – é entendido em uma dimensão coletiva, tanto no sentido de que as pessoas não vivem sozinhas, como no sentido de que cada tipo de gente tem suas formas de efetivar a vida: suas aldeias ou cidades, comidas, línguas etc. Em relação a características ecológicas que caracterizariam os *tekoa*, o classificador *porã* (belo, bom) remete a locais mais propícios à comunicação com os deuses. Entre os indicadores de um *tekoa porã*, Ladeira aponta a existência de *pindo ete’i*, espécie de palmeira que é marca da criação da terra por Nhamandu e pode coincidir com os suportes do mundo (2001: 136). Formações rochosas também são mencionadas pela autora como resquícios de *yvy tenonde* (a primeira terra), ou construções de seus primeiros habitantes para sobreviverem ao dilúvio que a arrasou. Já o professor mbya Antonio da Silva Santos destaca que um relâmpago na mata pode indicar a existência de um *amba*, que é o lugar da comunicação com os ancestrais divinos na *opy guaxu* (“o interior de uma grande casa”, em tradução literal, ou “casa de rezas”, na tradução corrente). Por ser um canal intermundos, no local de queda do relâmpago deve ser

⁶³ Termo cunhado por Roy Wagner (1974) e largamente desenvolvido na obra de Marilyn Strathern, socialidade diz respeito a uma matriz relacional de produção de sentido e de coletivos, que é renovada a cada ato de comunicação.

construída uma *opy* e uma aldeia. Também sonhos e mensagens de *nhanderu* motivam a constituição de aldeias e deslocamentos em busca de novos *tekoa*.

Entretanto, como se viu no capítulo anterior, alianças com *jurua* e outras oportunidades conjunturais também viabilizam a formação de aldeias. Por exemplo, o *tekoa Pyau*, no sopé do Pico do Jaraguá, não reúne as características ambientais de um *tekoa porã*, pelo acesso restrito que se tem à mata, pela exigüidade do terreno e por estar em uma zona urbanizada da cidade de São Paulo. Mas ali vive o mais reconhecido *opita'iva'e* (“aquele que fuma”, pajé) mbya da região Sudeste e é um dos *tekoa* onde circula e vive mais gente. Assim, me parece que um *tekoa* é definido pela configuração relacional de que o lugar é suporte, podendo corresponder a diferentes arranjos. Contudo, é certo que o suporte físico não é dissociado dessa configuração relacional, que inclui intercâmbios com *nhanderu kuéry* e a identificação de *amba porã* (locais-canais propícios de comunicação), como comentado acima. A criação e manutenção de um *tekoa*, ou a vida em um coletivo, depende assim de alianças e conflitos no âmbito desse coletivo e em relação a outras agências visíveis e invisíveis (brancos, outros povos indígenas, donos espirituais, mortos, ancestrais divinos etc.), que influenciam a estadia ou partida de pessoas e agrupamentos.

Em sua tese de doutorado (defendida em 2006 e convertida em livro em 2007), Pissolato faz um mapeamento da produção etnológica recente sobre os Guaraní, destacando a predominância de trabalhos que vinculam mobilidade e religião, tanto pela ênfase no profetismo (a busca da Terra sem Mal) como na abordagem do *teko* como “sistema guarani” e a centralidade de sua dimensão religiosa. A autora problematiza em grande medida essa produção por sua ênfase entitária, em que a mobilidade é tomada como motor de uma sociabilidade que opera por unidades sociais ou de modo sistêmico. Particularmente, Pissolato questiona a abordagem da família extensa – centrada na liderança de um homem ou casal com capacidades xamânicas desenvolvidas – ou do grupo de parentes como uma “unidade” que expressa os princípios fundamentais do parentesco e que funciona como unidade de troca num sistema maior de reciprocidade. Na obra de Pissolato o plano relacional ganha proeminência, de modo que a mobilidade é entendida como motor de uma *socialidade*. A autora destaca a estrutura aberta do parentesco mbya, que não corresponde plenamente a qualquer dimensão coletiva ou de grupo (mais ou menos extenso), mas ao *movimento* das pessoas e destes mesmos coletivos (2006: 178-9). Nessa perspectiva, ela chama a atenção para o lugar-chave da autonomia pessoal e a dimensão multilocal que caracteriza o *socius mbya* (:146-7).

Pissolato define multilocalidade por meio da articulação entre as perspectivas local e supralocal. No plano local, é difícil recortar uma unidade que possa ser tomada como tal para a análise sociológica, já que o grupo nem sempre corresponde a uma única família extensa ou parentela. Casas próximas não-aparentadas podem desenvolver uma

convivência de partilha e colaboração, que define o ideal de vida entre parentes. E, por meio da perspectiva multilocal, esse plano local é desestabilizado por constituir uma possibilidade, entre outras, de vivência do parentesco. Assim, o ideal de sociabilidade é a vida entre parentes, mas os parentes são muitos e estão em muitos lugares (2006: 161-2). A circulação de pessoas, em que casamentos e rompimentos constituem uma engrenagem fundamental, promovem a dispersão de parentes por diversas localidades. Desse modo, grupos de parentesco ganham visibilidade nas aldeias e para além delas, a depender do assunto e das circunstâncias em que se comportam como coletivos. Na síntese da autora:

Se os coletivos ganham forma nos vários contextos espaço-temporais, não parece ser nos termos da reciprocidade entre grupos que o “sistema” seria melhor descrito, mas antes enquanto *processo voltado para a produção de pessoas que se realiza justo nesta dinâmica da constituição temporária de perspectivas, pessoais e coletivas, sempre em relação, que caracteriza a mobilidade e a multilocalidade mbya* (Pissolato 2006: 182).

O material etnográfico que apresento procura ir ao encontro dessa abordagem, tanto nas relações que enuncia como, em alguma medida, na metodologia implicada. Isso porque a etnografia centrada na TI Ribeirão Silveira define uma perspectiva singular para redes de relações que transcendem o perímetro dessa TI. Assim, a dimensão local, ou contextual, do trabalho de campo se articula à dimensão multilocal das genealogias e trajetórias, dada a dispersão de vínculos e o trânsito de pessoas nesse complexo de aldeias. Nesse sentido, o investimento deste capítulo é etnografar redes de relações entre os moradores mbya e ou nhandeva da TI quando estive em campo, particularmente entre os anos de 2007 e 2008, atentando para a inclusão dos brancos nessa engrenagem de pessoas e significados, e sua exclusão das redes de parentesco.

Fazendo uma *opy'i*.

1. FORMAS E FLUXOS NA TERRA INDÍGENA RIBEIRÃO SILVEIRA

a) Localização

TERRA INDÍGENA RIBEIRÃO SILVEIRA

CROQUI DOS NÚCLEOS HABITACIONAIS⁶⁴

Nas encostas da Serra do Mar, a TI Ribeirão Silveira incide nos municípios de Bertioga – a cerca de 30 Km de seu centro, onde finda a baixada santista – e São Sebastião – a cerca de 60 Km de seu centro, onde inicia o litoral norte paulista. Com acesso pela rodovia Rio-Santos (SP-55, que corresponde a um trecho da BR-101), quem vem por Bertioga, passa por diversos condomínios de alto padrão construídos a partir dos anos

⁶⁴ Imagem extraída do Google Earth em outubro de 2007 e croqui elaborado por Eduardo Marques com base em meus dados de campo.

1990⁶⁵. Quem vem por São Sebastião, passa por antigas vilas caiçaras que foram sendo convertidas em núcleos turísticos também de alto padrão nas praias de Barra do Una, Juqueí, Cambori, Barra do Saí, Maresias, Boiçucanga, Tok Tok, Guaecá, Barequeçaba, entre outras. Sobretudo nas duas últimas décadas, multiplicaram-se pousadas, restaurantes, lojas, condomínios e casas ao longo da Rio-Santos, entre o mar e a serra.

Na divisa de Bertioga e São Sebastião fica o distrito de Boracéia, com loteamentos e comércio voltados para um público menos abastado, em comparação com a maioria das vilas de São Sebastião e condomínios de Bertioga. Em parte isso se deve às características da praia de Boracéia, com aproximadamente cinco quilômetros de mar aberto às margens da rodovia. As casas e estabelecimentos comerciais de Boracéia ficam do outro lado da Rio-Santos, com exceção de alguns quiosques e campings dispostos no lado da praia. Na segunda porção de Boracéia, já incidente no município de São Sebastião, os Guarani se distribuem em alguns pontos da estreita calçada entre a praia e a rodovia para vender artesanato, palmito e plantas ornamentais, sobretudo nos finais de semana e feriados.

As últimas ruas de terra perpendiculares à Rio-Santos em Boracéia dão acesso a uma avenida chamada Tupi Guarani, também de terra, que termina na entrada da aldeia. Há nessa via algumas casas de veraneio e outras habitadas, uma igreja batista e uma católica, uma pequena venda de mantimentos e, anexada a ela, um bar com mesa de sinuca (onde está escrito ser proibido vender bebida alcoólica aos índios). Ao circular nessa região, é difícil não encontrar os Guarani indo ou vindo da aldeia, a pé ou de bicicleta, carregando produtos que adquiriram no comércio local ou que vão vender na “pista”, ou *tapeun* (“caminho preto”), que é como costumam chamar a rodovia, a qual dista aproximadamente um quilômetro e meio da aldeia.

A despeito de passarem horas vendendo artesanato na calçada em frente ao mar, é raro vê-los na praia. Alguns dizem que Guarani não gosta de ir à praia porque o mar – *ye’ë*, também chamado *para guaxu* – enfraquece o *nhe’e*, que se lembra de *yvy marã’ey* e fica com saudades, querendo ir embora, triste (*ndovai*), e por isso mais suscetível a agenciamentos patogênicos (*mboaxy*). Kelvin (Karai Tupã), por exemplo, conta que fez uma viagem à aldeia de Parati Mirim com algumas pessoas do Jaraguá (*tekoa Pyau*) e uma menina voltou muito doente. Então o *xeramõi* Kamba (apelido de José Fernandes, Karai Poty) disse que era por causa do mar. “A criança pequena não deve ir no mar. *Para guaxu* tenta levar espírito da criança, que ainda não é fortalecido”. Pissolato fez trabalho de campo em Parati Mirim e comenta que mesmo entre os moradores dessa aldeia banhos de mar em geral são pouco apreciados (2006: 39). E, de modo geral, Ladeira aponta que os Mbya não têm o hábito de nadar, apesar das aldeias serem perto do mar e banhadas por rios que

⁶⁵ Entre os quais figuram Hanga Roa, Riviera de São Lourenço, Bougainvillee, Costa do Sol, Guaratuba e Morada da Praia.

cortam a Serra do Mar. Muitos dos mais velhos nem sabem nadar, havendo por isso muitos casos de afogamento (1992:173).

A TI Ribeirão Silveira tem uma densa vegetação de Mata Atlântica, permeada por rios e cachoeiras, onde sobretudo crianças e jovens apreciam nadar em certas circunstâncias, mas a maioria diz não gostar do mar. Certa vez, perguntei a uma moradora do Silveira, Lucia, porque os Guarani viajavam de tão longe para chegar ao mar e depois não queriam vê-lo. Ela então disse que antes não se comia arroz, feijão e outras coisas do *jurua* que deixam o corpo pesado, então se conseguia atravessar o mar com o corpo, mas como hoje isso não é possível, a pessoa fica fraca e pode adoecer.

Na entrada da TI há uma porteira e uma placa da Funai indicando ser proibida a entrada de pessoas não autorizadas. Bem próximo à entrada, há um posto indígena da Funai, criado no ano da demarcação da terra (portaria n. 309/PRES/87). O posto não foi construído às margens do Silveira, no sertão de Barra do Una, onde ficava a aldeia, mas no limite sul da área demarcada, em Boracéia. Ali foi construída uma entrada, cujo acesso é facilitado por uma estrada de terra que havia sido feita pelo Grupo Peralta em razão dos loteamentos Parque Balneário Boracéia I e II. Paulatinamente, os moradores do Silveira foram se mudando para as proximidades do posto, mais próximo da rodovia e, posteriormente, da escola e da enfermaria que seriam construídas. Márcio de Arruda Alvim é o chefe de posto desde 1989 e acrescenta como argumento para o abandono da aldeia antiga a defesa do território, buscando enfatizar a não-interferência da Funai no deslocamento das famílias:

A Funai não intervém nesse processo de mobilidade. Eles mudaram porque o acesso aqui era muito mais fácil, e o espaço estava demarcado e não poderia deixar aberto porque corre o risco de ser invadido por caçadores. Na época tinha muitos acampamentos aqui de não-indígenas. Fizemos um trabalho de remoção desses caçadores que existiam na época do Peralta. A comunidade foi ocupando todos esses espaços. É um processo normal em comunidades indígenas de irem ocupando sua terra. Dentro da Terra Indígena, a mobilidade é a critério deles.

Ao destacar a expulsão de não-indígenas e a não-intervenção no processo de mobilidade, o discurso de Alvim aponta de forma emblemática uma nova orientação que passou a predominar no órgão indigenista – senão nas práticas, ao menos no discurso institucional – desde a Constituição de 88. Sobre esse período inicial de funcionamento do posto, ele conta como estavam longe de se efetivar os recém-criados dispositivos constitucionais de atenção diferenciada aos povos indígenas e a infraestrutura necessária para sua efetivação:

Quando a gente chegou aqui, era tudo muito caótico, não tinha infra-estrutura nenhuma. Encontramos muito problema até para as pessoas entenderem a questão indígena, saber que existiam índios na região, os direitos indígenas. Na época fui no INPS dizer que os índios tinham direito ao atendimento a saúde. Mas cadê a certidão

de nascimento? Tive que explicar que a certidão da Funai era válida. Depois tive que ir à prefeitura de São Sebastião para que atendessem os índios. Foi um aprendizado.

Ao longo dos anos, no contexto regional, Márcio Alvim veio firmando-se como um importante mediador de políticas e projetos na aldeia, em conjunto com lideranças guarani, tendo a *cultura indígena* como principal catalizador de recursos. Assim, se desde os anos 80 houve um grande investimento por parte de apoiadores *jurua* em dar visibilidade aos “índios na Serra do Mar”, Alvim teve uma relevante atuação na intensificação desse processo a partir da década de 90, estabelecendo uma rede de apoiadores, sobretudo junto a prefeituras locais. Estas, por sua vez, experimentaram um grande crescimento de recursos e infra-estrutura nesse período. Até 1991, Bertioga fazia parte da cidade de Santos, e a partir de então ganhou o status de município, passando a contar com um orçamento significativo, sobretudo em razão do condomínio Riviera de São Lourenço e outros construídos em seu perímetro.

Nos anos 80, Ladeira anunciara que o Silveira era considerado pelos Mbya como a melhor aldeia, por suas condições geográficas e ecológicas. E nos dias de hoje ouvi de pessoas na aldeia do Jaraguá e dos moradores do Silveira afirmações nesse mesmo sentido, mas cuja justificativa inclui a presença de infra-estrutura (escola, enfermaria, projeto habitacional etc.) e acesso facilitado a recursos (por meio de projetos, doações, comércio etc.)⁶⁶. Mariano Fernandes (Kuaray Mirĩ), por exemplo, assim comenta sobre as mudanças desde que chegou na aldeia:

Quando eu cheguei aqui, em 87, a aldeia era lá em cima, então a estradinha era a única que chegava, pela dona Adelaide [na fazenda vizinha]. O único postinho de saúde era lá em Juqueí. Era difícil. A gente levava os pacientes na rede, e quando não podia andar, pegava carona. Um ou outro dia que o chefe da Funai vinha. Ainda não era Márcio, quem trabalhava era o Ronei. Tinha aquele carrinho velho, Belina, não tinha nem freio. A escola era em Boracéia. Depois a gente foi se preocupando com as coisas, educação, saúde. E hoje melhorou muito. Uma das aldeias do litoral sul e norte mais organizada.

Como comentado acima, hoje a Terra Indígena é dividida em cinco núcleos habitacionais. O primeiro deles é chamado Porteira, e tem como primeiras construções a sede da Funai e o posto de saúde. Do outro lado da rua há um campo de futebol e, seguindo por uma trilha lateral ao campo, um viveiro de plantas ornamentais. Um pouco adiante, na mesma calçada dos postos, foi construído pela Funasa⁶⁷ um banheiro público, com seis compartimentos (três com vasos sanitários e três com chuveiros) e tanques de lavar roupas em duas laterais.

⁶⁶ Em exemplo do contraste com outras aldeias, certa vez uma menina de cerca de oito anos chegara de uma viagem com os pais à aldeia Peguao-ty, no Vale do Ribeira, e comentou comigo seu estranhamento por lá não haver eletricidade nem banheiros.

⁶⁷ Fundação Nacional de Saúde, órgão do governo federal responsável pela saúde indígena.

Ao longo do primeiro trecho da estrada principal que corta a TI de sul a norte, estão dispostas 27 casas do Núcleo Porteira⁶⁸. Depois de cerca de um quilômetro nessa estrada, há um largo onde está construída a escola e onde ocorre uma bifurcação de vias. Seguindo na mesma via do N. Porteira, se chega ao N. Morro do Cedro ou Central, composto por sete moradias, uma *opy guaxu*, dois tanques de piscicultura, um banheiro público e um campo menor de futebol. Adiante, na mesma estrada, tem início o N. Cachoeira, que vai até o limite norte da TI, demarcado por uma porteira com guarita⁶⁹. Bem próximo a essa porteira há um segundo e maior viveiro de mudas de palmito e plantas ornamentais. A segunda parte do N. Cachoeira continua por uma trilha na mata no sentido leste⁷⁰, totalizando onze casas, outra *opy guaxu* e banheiro público.

Por sua vez, o N. Rio Pequeno começa na bifurcação que ocorre na altura da escola, ao longo de uma estrada que parte dali no sentido leste, com nove habitações e um terceiro viveiro. Ao lado deste foi construída uma padaria coletiva no segundo semestre de 2008, que não chegou a funcionar de modo sistemático. Seguindo na mesma estrada, dez casas constituem o N. Rio Silveira, que acaba ao pé do morro, onde está construída uma outra *opy guaxu*, uma “cozinha comunitária” e um banheiro público. Este núcleo chama-se Rio Silveira (assim como a TI, apesar do nome oficial ser Ribeirão Silveira) por sua maior proximidade ao antigo aldeamento às margens do ribeirão com esse nome⁷¹.

b) População e subgrupos

A população da TI oscila de acordo com chegadas e partidas de indivíduos e famílias no complexo de aldeias guarani nas regiões Sul e Sudeste. Sonhos, visitas a parentes, buscas de casamento, fugas de casamento, participação em batismos (*nhemongaraî*), curas, conflitos internos, conflitos com *jurua*, projetos com *jurua*, trocas de matérias-primas e de produtos são alguns dos muitos motivos para estadias rápidas ou prolongadas em outras aldeias, assim como o gosto de viajar, ou “passear” (*-ju rive*, “ir sem motivo”), como dizem no Silveira. Segundo dados do chefe de posto Márcio Alvim, havia 384 moradores em dezembro de 2007, dos quais 18 haviam nascido naquele ano, 140 eram menores de dez anos, 89 entre 11 e 19 anos, 95 dos 20 aos 39 anos e apenas 42 acima de 40 anos. No mês

⁶⁸ Este número, e os que serão mencionados a seguir, corresponde ao levantamento que fiz em janeiro de 2008.

⁶⁹ Nos novos limites da TI, assinados pelo Ministro da Justiça e aguardando demarcação física, essa área, até então do Grupo Peralta, passará a fazer parte da área indígena, assim como a fazenda Água do Bento, citada acima como da “dona Adelaide”.

⁷⁰ No segundo semestre de 2008, uma estrada para tráfego de carros foi construída em traçado paralelo a essa trilha.

⁷¹ Para evitar confusão entre menções ao núcleo e à TI, me refiro a esta como “Silveira” ou “TI Ribeirão Silveira”, e me refiro ao núcleo como “Rio Silveira”.

seguinte a esta contagem, contudo, em janeiro de 2008, a TI teve uma baixa populacional de cerca de 50 pessoas, que partiram para Santa Catarina.

Esses números contrastam grandemente com a primeira estimativa populacional feita no aldeamento às margens do ribeirão Silveira, em 1977, quando Fransisquini registrou menos de vinte moradores. No relatório de identificação da terra, em 1983, foram estimadas 30 pessoas. E no laudo pericial realizado em 1984 registram-se 47 indivíduos. Em 1999, segundo informação do chefe de Posto da Funai publicada no site da Prefeitura de São Sebastião, havia perto de 260 pessoas. Já em 2002, em outro relatório da Funai, contabilizou-se 264 pessoas.

Concernente a essa população, uma das singularidades no Silveira é a alta incidência de moradores pertencentes aos subgrupos Mbya e Nhandeva, bem como descendentes de ambas parcialidades. Como *nhandeva* é a autodenominação de ambos, muitos Guarani desconhecem que na literatura essa expressão é associada a um subgrupo específico e seu dialeto. Os Mbya que vieram do Sul chamam os que na literatura são designados Nhandeva de Xiripa, mas os que vivem no estado de São Paulo são chamados, e se autodesignam, Tupi ou Tupi-Guarani⁷². Estes são descendentes de vários agrupamentos *nhandeva* que vieram do Mato Grosso do Sul e do Paraguai para o estado de São Paulo desde o século XIX até as primeiras décadas do XX, formando as aldeias de Bananal e Itariri, no litoral sul, e parte deles habitando na reserva de Araribá (no interior de São Paulo) ou se estabelecendo em pousos menores e mais provisórios na Serra do Mar e adjacências. Ao longo deste capítulo priorizo o uso da terminologia “Guarani” (para Mbya) e “Tupi” (para Nhandeva), por sua adoção pelos moradores do Silveira e para evitar o uso de *nhandeva* como referência a um subgrupo a despeito de ser autodenominação de ambos. Quando se trata de contextos englobantes de ambas parcialidades, menciono “Guarani”, também seguindo a terminologia local.

No Silveira há Tupi vindos das aldeias Piaçaguera (formada nos anos 80 por famílias que saíram do Bananal, em região próxima a esta aldeia) e Itariri, mas a grande parentela tupi presente na TI é a dos filhos e viúva de Bento Samuel dos Santos, cacique no Bananal assassinado em 1984. Como tratado no capítulo anterior, seu filho Samuel Bento dos Santos se mudou para o Silveira nos anos 70, e irmãos e a mãe de Samuel chegaram ao longo da década seguinte, após a morte de Bento. Os filhos de Bento no Silveira são ou foram casados com Guarani, com quem tiveram filhos, muitos também casados com Guarani (Mbya). Assim, um grande contingente na TI possui cônjuge, filhos, netos, pais ou avós de diferentes subgrupos. Mas, diferentemente da maioria das aldeias com

⁷² Ladeira alega que os Mbya reconhecem os Xiripa e os Tupi no litoral sul paulista como dois subgrupos diferenciados (2001: 66), já meus interlocutores no Silveira disseram que os Tupi de São Paulo são Xiripa.

predominância tupi no estado, no Silveira há um baixíssimo índice de casamentos com não-indígenas.

A despeito da grande incidência de Tupi e Guarani, bem como pessoas com essa dupla descendência, o Silveira participa intensamente do fluxo de pessoas, serviços xamânicos, movimentos políticos e culturais voltados ou promovidos pelos *jurua*, e outras ordens de intercâmbio que conectam aldeias de maioria mbya nas regiões Sul e Sudeste do país. Já as aldeias de maioria tupi pouco ou nada participam dos intercâmbios de parentesco e xamanismo nas aldeias guarani. Tais aldeamentos tupi em sua maioria contam com um alto índice do que os Guarani chamam de *jekupe*⁷³, ou, em português, de “mestiços”, por serem filhos de casamentos com brancos. Entre estes, muitos desconhecem a língua guarani ou não a usam nas relações cotidianas. Mas há contextos ou configurações institucionais interaldeias voltadas para reivindicações junto ao Estado brasileiro em que a identidade de “povo Guarani” é englobante desse conjunto de pessoas, ou então compartilham a identidade de “povos indígenas no estado de São Paulo”, ou “do Sul e Sudeste” – por exemplo, em demandas junto ao DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) da Funasa –, se apresentando como diferentes etnias: os Tupi (ou Tupi-Guarani) e os Guarani.

O diferencial do Silveira em relação às outras aldeias com relevante contingente tupi, como dito, é a quase ausência de cônjuges ou descendentes de *jurua*. E suponho que esta seja a razão principal da exclusão dos aldeamentos tupi do complexo multilocal mbya. Corroborar essa hipótese – de que o mote da controvérsia é a presença de “mestiços” com *jurua* e não o pertencimento a outro subgrupo – o caso da única aldeia mbya do estado com alta incidência de cônjuges brancos e filhos “mestiços”, *tekoa Ytu*, vizinha ao Pico do Jaraguá, na capital paulista. A despeito da *taryi* que lidera a parentela mbya que ali predomina ter parentes na aldeia do Rio Branco e em outras aldeias mbya – sendo prima de José Fernandes, considerado o maior pajé entre os Guarani no Sudeste e habitante da aldeia que fica do outro lado da rua, *tekoa Pyau* –, ela se casou com 12 anos com um guarani criado fora de aldeia e que freqüentava igreja evangélica, não ensinando aos filhos a língua guarani. A maioria desses filhos se casou com *jurua*, com os quais tiveram filhos. De modo que atualmente essa aldeia ocupa uma posição marginal e ambivalente nos intercâmbios entre as aldeias mbya e em movimentos coletivos interaldeias com fins políticos ou culturais. A esse respeito, um conjunto de três professoras que habitam essa aldeia escreveu em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) na Faculdade de Educação da USP:

⁷³ Como será tratado no último capítulo, Jekupe é um ancestral que cometera incesto, casando-se com sua tia paterna, ou casando-se com uma branca, a depender da versão. Mesmo assim, ele conseguiu sobreviver ao dilúvio da primeira terra (*yvy tenonde*) pela obstinação de seus cantos e danças, alcançando *nhanderu retã*, a morada divina.

Os Guarani “puros” têm dentro da cultura alguns valores muito fortes, como por exemplo, não se misturar com um não-indígena, pois segundo eles a alma Guarani é a que fica mais próxima de Deus e todos Juruá (não-indígena) não têm almas, por isso massacram muitos indígenas. Quando um indígena se casa com um Juruá, a alma Guarani se perde e, a pessoa se torna um Juruá espiritualmente (Pio, Martim e Carlos 2008: 29).

A explicação das professoras para a disposição dos “Guarani puros” de não se “misturarem” com os *jurua*, a despeito de caracterizá-la como “valores dentro da cultura”, aponta uma justificativa xamânica: a posição da alma e sua suscetibilidade. Um outro professor, Basílio Silveira, que leciona na aldeia Itaoca, conta em seu TCC que foi expulso de uma aldeia por namorar uma não-indígena (2008: 12). E no Silveira também alegam que a pessoa que resolve se casar com *jurua* deve ir para a cidade, não vivendo na aldeia.

Já a descendência Tupi ou Guarani não é impedimento para casamentos, serviços xamânicos e outras ordens de relações. Não há, entretanto, indiferenciação entre os subgrupos. O dialeto Mbya é amplamente predominante nas relações cotidianas no Silveira, mas muitos Tupi usam expressões de seu dialeto nas casas. O guarani Mariano Fernandes, por exemplo, diz que fala Tupi muito bem porque sua esposa Edna (Kunhã Tataendy) é Tupi e em sua casa se usam mais palavras desse dialeto.

Além da língua, mencionam diferenças de comportamento, como a tendência dos Tupi serem mais bravos e aguerridos, o que se espelha em seus cantos-reza e falas na *opy*, que são mais altos e incisivos⁷⁴. Já os Guarani são definidos como “mansos por natureza”. Os Tupi se dizem mais limpos e ordeiros, apontando que as casas dos Guarani são mais sujas e bagunçadas. Também comentam que Samuel, pajé tupi que por diversos períodos ocupou o cargo de cacique da TI, faz o *nhemongarai* (ritual de nomeação) das crianças, mas que não sabe fazer batismo da erva-mate (*ka’a nhemongarai*) nem do milho (*avaxi nhemongarai* ou *mbojape*, sendo este o pão de milho) porque os Tupi não o fazem.

Em geral os Mbya enunciam de modo mais altivo sua condição de “Guarani puro”, ou “Guarani legítimo”. Ladeira, a esse respeito, destaca a reprovação dos Mbya quanto aos casamentos de Tupi com os brancos (1992: 30). E mesmo entre os Tupi há os que se diferenciam dos Tupi-Guarani, alegando serem estes os que descendem de casamentos com *jurua*. Nessa direção, é relevante a afirmação de Samuel, que é um prestigiado pajé nhandeva no Silveira e nesse conjunto de aldeias de maioria Mbya, de que “Tupi-Guarani é tudo meio atrapalhado”. Ele não se identifica com esse recorte étnico, e sempre reitera aos *jurua* a quem se apresenta que é um “Tupinambá legítimo”, sendo um dos sobreviventes desse povo que vivia na costa.

As diferenças entre Guarani e Tupi não parecem ser vividas cotidianamente como um problema no Silveira, mas em várias situações de tensão codificam conflitos entre

⁷⁴ Também Cadogan afirma serem os Xiripa “gente mais aguerrida do que os Mbya” (1959: 8).

indivíduos ou coletivos. Por exemplo, como mencionado, em janeiro de 2008 cerca de 50 pessoas partiram para Santa Catarina, pouco depois morte da *taryi* de uma parentela. Além do luto pela *taryi*, alguns na aldeia disseram que eles partiram porque eram “Guarani legítimos” e não se acostumaram a viver com os Tupi⁷⁵. Contudo, muitos Mbya das gerações mais jovens dessa parentela haviam se casado com Tupi ou filhos de Tupi com Mbya, dentre os quais alguns partiram com seus cônjuges para Santa Catarina e outros ficaram no Silveira.

c) Casas (oo) e casas de reza (opy)

Casa do projeto da CDHU

Opy do Núcleo Central

Além do alto índice de casamentos entre Nhandeva e Mbya, ou Tupi e Guarani, outro aspecto mencionado que particulariza a TI Ribeirão Silveira são seus cinco núcleos habitacionais. A TI é chamada em seu conjunto de “aldeia”, mas cada um dos núcleos habitacionais é também chamado de “aldeia” pela Funai e os Guarani, sendo que estes, a depender do enunciado, também podem se referir a cada núcleo como *tekoa*, dada a dimensão relacional da expressão.

A configuração de várias aldeias em uma TI, ou de vários núcleos em uma aldeia, em alguma medida faz do Silveira uma metonímia do complexo mais amplo de aldeias de maioria mbya, dado o relativo adensamento que distingue coletivos formados por parentes e ou co-residentes distribuídos nos núcleos, os quais replicam dinâmicas e trocas de diversas ordens que ocorrem entre aldeias. Entretanto, a despeito de cada núcleo ter sua respectiva “liderança” – aquele que fala pelo grupo em determinados contextos – reconhecida junto à Funai, a configuração política da TI converge na figura de um único cacique, a quem essas

⁷⁵ Subjacente a esse comentário, havia uma antiga disputa política pelo cargo de cacique entre o genro dessa *taryi* e a mais antiga liderança Tupi da aldeia. Este último também se envolvia em uma briga de faca com um parente do outro, em que ambos estavam bêbados e saíram feridos. O genro da *taryi* era então cacique e se recusou a expulsar o parente, gerando uma inimizade explícita com o *tamōi* nhandeva que havia solicitado a expulsão.

lideranças dos núcleos são subordinadas. Assim, a proximidade geográfica dos núcleos e o desenho institucional unificado da TI implicam uma dinâmica singular em relação ao conjunto mais amplo de aldeamentos guarani no Sul e Sudeste, maximizando alianças e conflitos entre coletivos e indivíduos no âmbito do Silveira, que são equacionados como uma única *comunidade* em diversos projetos e políticas *jurua*.

Entre essas iniciativas *jurua*, cabe mencionar uma que incidiu diretamente na configuração dos núcleos habitacionais. Em 2002, as casas de pau-a-pique com cobertura de palha (folha de palmito, cipó imbé, sapé etc.), ou de madeira e telhas tipo “eternit”, foram substituídas por 59 casas construídas pela Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano do Estado (CDHU), como parte do projeto Pró-Lar Moradias Indígenas, em parceria com a Funai, Funasa e prefeitura de São Sebastião. Moradores da aldeia participaram de reuniões sobre o projeto arquitetônico (Funai 2002), que procurou não “descaracterizar a cultura indígena” (jornal *Costa Norte* 19/04/1999). Concluídas em 2003, as casas foram construídas em dois tamanhos: de 47 m² e 57m², com paredes arredondadas feitas com madeira tratada, alvenaria, chão de cimento e cobertura impermeabilizada de sapé.

[Interior de uma casa no projeto da CDHU. Croqui: Eduardo Marques]

Hoje é consenso entre os moradores a inadequação do projeto, sobretudo por sua vulnerabilidade ao vento e à chuva. Dizem que “chove mais dentro do que fora”. Também a substituição do chão de terra batida pelo acimentado acaba trazendo ou agravando problemas sanitários, já que é no chão que os Guarani costumam fazer seus fogos para cozinhar ou aquecer a água do *ka’a* (erva-mate) e do café, cuspir o pigarro enquanto fumam *petyngua* (o cachimbo usado desde a infância), estender cobertores para crianças e por vezes adultos dormirem, e onde circulam as criações, como galinhas e cães.

As casas de alvenaria também implicaram novas dinâmicas de mobilidade e residência. Outrora as casas de pau-a-pique costumavam durar o quanto durasse a estadia num lugar, ou, no caso das estadias que se prolongavam por anos, precisavam ser reformadas ou refeitas de tempos em tempos – como ocorre com a *opy* do N. Central, que precisa ser anualmente reformada, geralmente em janeiro, por ocasião do *nhemongarai*.

Hoje poucas casas na TI são feitas desse modo, e sua durabilidade é maior do que a estadia de muitos de seus moradores ou das relações que os vinculam.

Assim, em muitas casas feitas pela CDHU se observa uma grande circulação de moradores, tanto aqueles que chegam ou partem da TI, como aqueles que se deslocam de um a outro núcleo em razão de casamentos, rompimentos ou alternância na convivência junto a familiares de ambos cônjuges. Ou, ainda, entre aqueles que mudam de casa no mesmo núcleo para acomodar parentes que chegam ou se casam. Há ainda os que alternam residência entre casas de um mesmo núcleo, principalmente jovens solteiros, recém-casados ou recém-separados (às vezes com filho pequeno), que ficam uns tempos na casa da mãe, depois se mudam para a avó, e então passam a morar um tempo com um irmão, e configurações dessa ordem. É certo que esses padrões de residência em parte implicam escolhas, mas também espelham possibilidades dadas, neste caso, pelo projeto governamental. Na TI, é raro quem construa uma casa, como se fazia até o projeto da CDHU. Há construções anexas ou complementares às casas feitas pela CDHU, como cômodos para alguns rapazes em idade de casar, ou galinheiros, cômodos para confecção e armazenagem de artesanato, ou ainda coberturas de palha com estrutura aberta em madeira sob a qual fazem o fogo de chão. No mais, via de regra, as pessoas moram onde há lugares nas casas da CDHU, podendo mudarem-se quando uma casa é parcial ou inteiramente desocupada, mediante acordo (se os antigos moradores são familiares próximos), ou mediante pagamento⁷⁶.

Na medida em que as pessoas podem ir, mas as casas ficam, o projeto Pró-Lar Moradias Indígenas impôs um determinante geográfico na definição desses núcleos, que não mais espelham necessariamente um adensamento sociológico, como um agrupamento de parentes e agregados. Assim, por exemplo, a parentela da *taryi* Catarina deixou vazia a maioria das casas do N. Rio Silveira em janeiro de 2008, as quais foram posteriormente sendo ocupadas por pessoas vindas de outras aldeias ou de outros núcleos no interior da TI. Mesmo assim, o que mostram as genealogias por núcleo (em anexo no final da tese) é que nestes ainda predominam relações de vizinhança entre pessoas com vínculos de parentesco. Um núcleo pode ter mais de um adensamento, ou um adensamento pode abarcar trechos de dois núcleos, mas comumente pessoas que ocupam uma casa têm algum tipo de vínculo de consangüinidade ou afinidade com moradores de casas próximas.

Entre os que vivem na mesma residência ou em casas avizinhas, é comum que se reúnam para atividades cotidianas, como sentar num mesmo quintal para fazer cestos, colares, pulseiras e outras peças de artesanato para venda, ou preparar o *pety* (tabaco) e

⁷⁶ Em janeiro de 2008, por exemplo, um senhor recém-chegado da aldeia Piaçaguera comprou por R\$ 300,00 uma casa no N. Porteira feita em madeira (não construída pela CDHU) de um casal vindo do Jaraguá e que estava há alguns meses no Silveira. Eles tinham um orquidário muito bem cuidado, e o venderam também, por R\$ 50,00.

fumar o *petyngua* (cachimbo), fazer um fogo, esquentar água para o *ka'a* (como chamam a erva mate, bebida em cuias de chimarrão) ou para o café (com pouco pó e muito açúcar). Vizinhos também podem conciliar atividades como lavar roupa ou carpir o quintal, assim como idas ao comércio de Boracéia, ou à pista (rodovia Rio-Santos) vender o artesanato, palmito e plantas ornamentais.

A comida nas casas em geral é feita com itens distribuídos em cestas básicas, como macarrão, arroz, feijão e farinha. Há instituições que doam cestas, como a associação espírita da mãe do prefeito de Bertioga até 2008, ou o Fundo de Solidariedade do Estado de São Paulo. Já a “mistura” pode ser um tipo de carne (*xo'o*), geralmente comprada no comércio de Boracéia. Na aldeia também estão sempre circulando em carros, caminhões e bicicletas vendedores de frutas, pão e bolo caseiros, refrigerantes, salgadinhos e outros itens industrializados.

De manhã é comum que se faça *xípa*, massa frita de farinha de trigo, que antigamente dizem que era sem sal e com farinha de milho ou mandioca. Mas muitos comem de manhã aquilo que também consomem no decorrer do dia, como carne com farinha de milho (*avaxi ku'i*), ou mesmo arroz e feijão. Também comem frutas cultivadas no quintal ou da mata (havendo na área muita banana e jaca), batata doce e milho, os quais são preferencialmente assados diretamente no fogo (em vez de cozidos na água). Também já comi na aldeia *mbyta* – em que o milho ralado é cozido ou enterrado sob as cinzas de uma fogueira na folha de bananeira – e *avaxi ku'i* com amendoim. Alguns jovens, raramente, armam mundéus para pequenas caças. E, quando caçam um animal grande, este é distribuído em várias casas. Uma vez encontrei pedaços de uma mesma capivara em panelas de várias casas de diferentes núcleos da TI.

Entre as atividades que também fazem convergir pessoas de diferentes núcleos, estão idas à pista ou à cidade (Boracéia ou outro núcleo urbano). Já na aldeia, essa convergência ocorre principalmente nas *opy*, na escola, na enfermaria e ainda nas casas, por ocasião de churrascos (quase sempre de *uru*, frango) ou festas de aniversário, cada vez mais comemoradas nos últimos anos, com forró (ou “baile”), bolo, refrigerante e cerveja. Já o campo de futebol faz convergir não apenas pessoas de todos os núcleos, como de outras aldeias e moradores não-indígenas do entorno. Equipes de outras aldeias guarani são levadas por suas escolas, por outras entidades ou por sua própria iniciativa. Mas de todos os espaços da TI são as *opy guaxu* que operam como os maiores focos de adensamento e redes difusoras, produzindo e movimentando pessoas e, dentro ou fora delas, mobilizando *nhe'e kuéry*, as agências de proveniência e destino celeste. Alguns moradores do Silveira dizem que antes não existiam *opy guaxu* destinadas apenas para os *mborai*, ou *poraei*, ou *tarova*, como chamam os cantos-reza (sendo os primeiros termos referentes ao canto em geral, e o último específico do canto recebido em sonho pelo *oporaiva*, “aquele que canta”

ou “rezador”). Os cantos e sessões de cura ocorriam onde morava o *tamõi* e *taryi* com familiares e agregados. Mas hoje em dia a maior parte das aldeias de maioria mbya no estado possuem *opy*, nem sempre habitada, que é comumente mencionada como um dos principais emblemas do *nhandereko*, “nosso modo de viver”, ou “nossa cultura”, entre os Guaraní na região.

A *opy* é uma construção retangular de pau-a-pique com as extremidades no sentido do trajeto do sol, em que o *amba* (traduzido por alguns como “altar”, corresponde ao local onde são dispostos os objetos de conexão com os ancestrais divinos) fica voltado para o sol nascente, e a porta de entrada no extremo oposto. Na TI atualmente existe uma *opy* em cada núcleo, e em duas delas o *tamõi* responsável também a habita. As *opy guaxu* são por vezes também chamadas *opy’i*, cujo sufixo *i* remete a algo que tem conexão com os ancestrais divinos, mas também pode ser um diminutivo. E, mesmo com a presença do posto de saúde na TI, é incomum haver uma noite de reza em que não tenha pelo menos uma pessoa a ser tratada pelo *opita’iva’e* na maioria delas.

A despeito das especificidades nas dinâmicas em cada *opy*, as sessões de canto-reza, os *poraei*, em geral começam com o preparo do fogo ao anoitecer, pela *taryi* e outras mulheres da família do *tamõi* responsável pela *opy* (filhas, noras, netas etc.). Ali começam a ferver a água que durante a noite irá abastecer as cuias de *ka’a*, a erva mate. Se não tem *ka’a*, prepara-se café. Cobertores são estendidos próximo ao fogo, onde ficam as mulheres, seus filhos pequenos e alguns homens. Mas a maioria dos homens costuma ficar nos bancos laterais, onde também se sentam algumas mulheres e crianças. No extremo oposto desse fogo fica o *amba*, para onde todos se voltam nos *mborai* e onde estão dispostos os instrumentos musicais – *mbaraka* (violão), *mbaraka mirĩ* (chocalho), *takua pu* (bastão de ritmo) – e a indumentária do *tamõi* – como o *jeguaka* (cocar) e *mbo’y* (colares). No *amba* também fica o *apyka*, recipiente com formato de canoa onde costuma-se colocar água com a entrecasca de cedro, suspenso por uma estrutura em madeira. E em algumas *opy* há a *kuruxu*, madeira cruzada em forma de cruz.

É ao *amba* que aqueles que entram na *opy* se dirigem com o *petyngua*, soltando fumaça nos objetos ali dispostos. Também é comum soltar fumaça no alto da cabeça dos presentes, porção do corpo privilegiada para se receber o que traduzem como “benzimento”, e chamam *omoataxi*, “fazer fumaça”, ganhando assim proteção e fortalecimento espiritual (-mombaraete). A fumaça, *tataxi*, objetifica o agenciamento divino por meio da ação humana. E fumar *petyngua* é a marca distintiva dos *porãgue*, “os que vieram do que é bom”, ou, na tradução de Helene Clastres (1978), “os escolhidos pelos deuses”, que dele fazem uso cotidiano desde a infância. 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

vulnerabilidade, como em viagens ou determinados períodos do ciclo de vida, como a puberdade, a menarca e o luto.

Os cantos-reza coletivos e as sessões de cura na *opy* são tema do capítulo seis, mas aqui cabe apontar que, se os *tekoa*, “lugares onde se vive” ou “aldeias”, podem ser vistos como focos de adensamento nas redes guarani, as *opy guaxu* constituem seus pontos culminantes, operando como centros difusores e catalisadores de relações em diferentes planos, já que ali se efetiva de modo mais incisivo a experiência coletiva de interlocução com *nhanderu kuéry*, em sessões de cura, cantos, danças e modalidades discursivas. Tal posição é maximizada por ocasião dos *nhemongarai*, os rituais de batismo de crianças e de alimentos ou artefatos, também abordados no sexto capítulo. No *nhemongarai* de nomeação, o *opita’iva’e* escuta de *nhe’e ru ete kuéry* (“os verdadeiros pais das palavras-almas”, em tradução de Cadogan 1959) qual o *hery*, o nome daquela pessoa, que corresponde ao domínio de onde proveio seu *nhe’e*, e o comunica aos pais da criança. Além dos freqüentadores habituais, nos *nhemongarai* esperam-se receber parentes e *tamõi* de outros lugares, que potencializam a força e prestígio do ritual, reiterando a posição da *opy* a um só tempo como zona de convergência intra e inter *tekoa*, e de rede difusora entre os *tekoa* e *nhanderu retã*⁷⁷. Estendendo e tensionando tais redes, algumas *opy* nos últimos tempos vêm sendo também locais de ensaio dos corais e grupos de dança *xondáro*, 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.

c) Entre casas e casamentos

Pela inconstância das relações e a dificuldade de apreendê-las em modelos sociológicos, Viveiros de Castro (1987) referiu-se aos Guarani como “povo imperceptível”. Desde então, modelos foram elaborados (Pereira 2004 para os Kaiowa; Pissolato 2006 para os Mbya, entre outros), mas minha intenção aqui é destacar apenas um aspecto, já apontado por estes e outros autores, que despontou como uma engrenagem crucial nas trajetórias, genealogias e padrões de residência entre os moradores do Silveira. Trata-se da sucessão de casamentos que costuma pontuar a vida das pessoas e seus múltiplos desdobramentos, na medida em que a circulação entre aldeias muitas vezes corresponde a uma circulação entre famílias, convergindo deslocamentos físicos e relacionais.

Muitos se casam poucos anos ou poucos meses depois da primeira menstruação, no caso das moças, e, entre os rapazes, da “mudança de voz”. Nesse período inicial do

⁷⁷ *Retã* corresponde a “lugar”, sendo seu uso também bastante difundido para “cidade”, *tetã* (no modo impessoal).

casamento e da geração do primeiro filho, a mãe (da moça ou do rapaz recém-casados), a sogra ou a *taryi* (“avó” ou mulher mais velha assim chamada) da parentela com quem se vive geralmente são referências fundamentais, e não é raro que primogênitos sejam criados por uma avó ou que crianças fiquem com algum dos avós no caso da separação dos pais. Os motivos das separações, em grande parte dos casos no Silveira, são relações extraconjugais flagradas ou suspeitadas. O ciúme é um sentimento recorrente e mobiliza muitos conflitos, afastamentos ou rompimentos. Nestes casos, não há uma regra estabelecida em relação ao destino dos filhos. Todos ou alguns filhos podem acompanhar a mãe, ou o pai, ou ficar com algum dos avós, ou ainda serem adotados por outros co-residentes, a depender da conjuntura.

A monogamia é uma regra de casamento enunciada, mas a troca de cônjuges é recorrente, sobretudo até a terceira década de vida. Hoje é comum entre os jovens haver algum tipo de proximidade antes do casamento, mas qualquer contato físico de maior intimidade costuma ser clandestino ou de curta duração. Assim, as pessoas logo casam e, muitas vezes, também logo se separam. Pereira (2004) relatou ser comum entre os Kaiova haver três a quatro casamentos durante a vida. E, entre os Mbya, Pissolato (2006) comenta que muitas vezes o casamento só dura o tempo da geração de um filho. No Silveira, hoje em dia há jovens de até 17 anos que ainda não se casaram, mas entre as pessoas com mais de 25 anos é raro quem não tenha se casado pela primeira vez perto dos 14 anos e que já não esteja em seu segundo, terceiro ou quarto casamento. A partir da quarta década de vida, as uniões costumam ser mais duradouras, por vezes até a viuvez de um dos cônjuges. Contudo, a possibilidade de partir, de um lugar ou de uma relação, parece estar sempre posta, sendo por vezes enunciada, mesmo que não seja efetivada.

A literatura sobre os Guaraní em geral aponta uma tendência uxorilocal, pelo menos até o nascimento do primeiro filho do casal, com exceção de líderes de grande prestígio, cujos filhos homens podem continuar morando com o pai depois de casados (Schaden 1974, Susnik 1983, Ladeira 2001 etc.). Mas algo que se observa no Silveira, decorrente da alta incidência de casamentos e rompimentos, é que não apenas líderes de prestígio flexibilizam a uxorilocalidade, mas mulheres separadas ou viúvas que têm junto a si filhas e filhos casados, sem que essas mulheres vivam próximas a seus pais ou tenham relações cotidianas com qualquer *tamõi* (“avô” ou homem mais velho). Essas mulheres podem ser *kunhã karai* (assim chamadas por seu potencial xamânico) ou simplesmente *ha’i* e *xa’i*, respectivamente “mãe” e “avó” (sendo *xa’i* uma abreviação de *xejaryi*, “minha avó”, de uso recorrente no Silveira), cujos filhos, netos e genros ou noras as apóiam em atividades cotidianas, e a quem elas auxiliam na criação das crianças e em outras atividades.

A casa das avós é uma importante referência cotidiana para as crianças, como também para os adultos. Crianças que crescem muito próximas aos avós, principalmente

primogênitos de pais muito jovens, podem ficar com eles quando um casal ou um dos pais resolve mudar de aldeia, ou mesmo se vivem na mesma aldeia. Para além das crianças, há casos de viúvas em torno das quais orbitaram coletivos que não se dispersaram com a morte do *tamõi* (seu marido), e sim depois que elas faleceram, como ocorreu com Maria Tataxĩ (mencionado no primeiro capítulo) e no caso acima comentado da *taryi* no N. Rio Silveira, que faleceu e boa parte de seus filhos, netos e cônjuges partiu. Também se observam várias ocorrências de mulheres que seguem sendo acompanhadas por seus filhos, netos e genros quando elas se separam do marido e passam a viver com outro numa nova aldeia. Esse é o caso das *taryi* no N. Central (Doralice), no N. Rio Pequeno (Margarida) e no N. Cachoeira (Ana Rosa). Todas têm filhos e filhas casados morando junto de si e que não são filhos de seus atuais maridos, mas que as acompanharam em seus deslocamentos. Há ainda casos de mães ou casais que mudam de aldeia e seus filhos recém-casados os acompanham, por vezes desmanchando o casamento, caso o cônjuge não queira se mudar para também não se distanciar dos pais.

Também é bastante freqüente que o casal, sobretudo nos primeiros anos, viva com os pais, sogros ou avós. Ou então alterne períodos vivendo próximo aos parentes do marido e da esposa. E por vezes passam algum tempo separados, cada qual com seus parentes, distribuindo entre si os filhos, e depois voltam a viver juntos ou encontram novos cônjuges. Com a separação, nem sempre a distribuição dos filhos é acordada por ambas as partes, e por vezes os pais não deixam que as mães os levem. Além da circulação de pessoas entre famílias e entre aldeias, as pessoas, sobretudo os mais jovens (crianças, jovens solteiros, recém-casados ou recém-separados), também podem circular entre casas de um mesmo núcleo. Assim, cada moradia em geral é habitada por um casal com seus filhos, mas com eles podem viver (de modo mais ou menos provisório) filhos de casamentos anteriores, genros ou noras, sogros, enteados, irmãos ou cunhados, netos, sobrinhos ou outros agregados com quem não tenham vínculo de parentesco ou que este seja distante.

Devido a enorme incidência de pessoas casadas cujos pais vivem separados, é ainda comum que o casal jovem passe períodos com a família do pai, depois com a família da mãe de um deles, ou de ambos. E, ainda, os irmãos ou tios podem ser uma referência importante na escolha de onde morar. Um jovem que se separa, por exemplo, ou um casal que deseja mudar de aldeia, pode optar por viver junto a tios, irmãos ou primos tanto do lado materno como paterno, reconhecendo ambos como parentes consangüíneos, *-etarã*.

Como destacou Pissolato (2006), *-etarã* na maioria dos enunciados diz respeito à consangüinidade bilateral, apenas incluindo os afins quando se trata de estabelecer contraste com os brancos⁷⁸. Assim, na terminologia de parentesco, primos paralelos e

⁷⁸ Como pude observar no Silveira, em falas na *opy* e em contextos como a Festa Nacional do Índio (em Bertioga) ou visitas de outros índios à aldeia (como os Yudja, em 2008), todos os Guarani, ou

cruzados são chamados como irmãos: *-yke'y* para irmãos e primos mais velhos de ego masculino; *-yvy* para irmãos e primos mais novos de ego masculino; *-yke* para irmãs ou primas mais velhas de ego feminino; *-kypy'y* para irmãs ou primas mais novas de ego feminino. A diferenciação, portanto, só ocorre em referência ao gênero e à idade do sujeito. Mas, segundo Susnik, a união matrimonial preferencial entre os Guaraní outrora fora entre primos cruzados ou avuncular (da moça com o irmão da mãe) (1983: 85). E ainda hoje há aspectos terminológicos que remetem ao modelo dravidiano, por exemplo a diferenciação em relação aos irmãos do pai e da mãe: *-jaixe* é tia paterna ou prima do pai e *-xy'y* é tia materna ou prima da mãe (sendo *-xy* mãe); *-tuty* é tio materno ou primo da mãe e *-uvy'í* tio paterno (sendo *-u* pai).

A fluidez de co-residentes e a dispersão das famílias corroboram para a imprecisão e flexibilização dos que são identificados como consangüíneos e afins, ampliando possibilidades de casamentos (Pissolato 2006: 156). Em contrapartida, Pissolato destaca que não se costuma cognatizar os afins com os quais se convive, tampouco se referir a eles por termos de consangüinidade (:152). Nesse sentido, a etimologia de *tovaja*, “cunhado”, remete aos “que estão do outro lado” (Dooley 2006: 134). Em sua etnografia, entretanto, Mello (2006) dá notícia de cunhados que passam a se referir mutuamente como irmãos (*rike'y*). No que diz respeito a outros termos para afins, como sogro(a), nora e genro, são na maioria descritivos, como *-me ru*: “pai do marido (*-me*)”; *-me xy*: “mãe do marido”; *-memby me*: “marido da(o) filha(o) (*memby*)” para ego feminino; *-ay ra'yxy*: “a mãe dos filhos do meu filho (*-a'y*)” para nora de ego masculino; *-pi'a ra'yxy*: “a mãe dos filhos do meu filho (*pi'a*)” para nora de ego feminino. A exceção ocorre com sogra e sogro de ego masculino, respectivamente *-aixó* e *-atyú*.

Em razão da frequência de casais com filhos de uniões anteriores, a relação com padrastos e madrastas é bastante relevante nas composições familiares, cujos termos são os mesmos usados para o irmão do pai, *-uvy'í*, e para a irmã da mãe, *xy'y*. Ou então são chamados pelos próprios termos de pai e mãe, porém acrescidos do classificador *anga*, que remete ao que imita ou substitui algo. Assim, *-xy* é mãe (ou *ha'í*) e *-xy ranga* é madrasta; *-u* é pai (ou *pa'í*) e *-u ranga* padrasto; e, ainda, *-ajy* é filha e *-ajy ranga* é enteada; *-a'y* é filho e *-a'y ranga* é enteado. Assim, “ocupam a posição” de filhos ou pais, sem que essa terminologia se estenda para os parentes daquele que ocupa tal posição, ou seja, os sobrinhos de *xeru ranga*, “meu padrasto”, não são “meus primos”. A terminologia também expressa a potencial provisoriedade dessa condição, que se efetiva nos casos de casamentos entre pessoas que ocuparam a posição de padrastos e enteadas; ou no caso

todos os índios, a depender do enunciado, foram incluídos na categoria de *nhaneretarã*, “nosso parente”, ou, como dizem os Tupi, *nhandere'yi*.

de pais adotivos que se tornam sogros, com o casamento com aquele que outrora ocupava a posição de irmão.

Outro desdobramento de casamentos de pessoas com filhos de uniões anteriores é a frequência de casamentos entre pessoas que ocupariam a posição de primos paralelos ou cruzados, sendo ambos considerados incestuosos. Como os sobrinhos do padrasto ou madrasta não são considerados primos, abre-se possibilidade de novos casamentos, inclusive conciliando a co-residência com afins e consangüíneos tanto por parte da esposa como do marido. E outra recorrência que se observa no Silveira é o casamento entre respectivos irmãos de duas famílias⁷⁹. Há, inclusive, casos de irmãos cujos cônjuges são irmãos e que vivem próximos, compartilhando atividades cotidianas sem que tenham junto a si pai, mãe, sogro ou sogra. Assim, se a busca de casamentos é mote de deslocamentos interaldeias (Schaden 1974, Ladeira 2001, Pissolato 2006, Mello 2006 etc.), também os casamentos engendram novos casamentos intra-aldeia, dada a convivência entre pessoas viabilizada por uma nova união.

Também ocorre no Silveira de pessoas morarem próximas a seus sogros, mas tenham seus pais e irmãos em outro núcleo da mesma TI, vivendo a poucas centenas de metros. Isso torna possível viver com os afins e freqüentar casas de consangüíneos, vender artesanato com estes na pista e freqüentar a mesma *opy* para os cantos-reza coletivos ou tratamentos de saúde. Algo que pode ocorrer também é que o vínculo de uma pessoa (nos dois casos que observei eram moças) com seus sogros e co-residentes faça com que, na separação do casal, essa pessoa continue vivendo com os sogros e o filho mude de aldeia. Também é de se mencionar que em algumas famílias com problemas graves de alcoolismo ou outro fator que dificulte a convivência cotidiana, as moças tendam a ir morar com as famílias de seus esposos.

A despeito dos termos específicos para sogro e sogra, acima descritos, é comum que genros e noras usem os termos *xeramõi* e *xejaryi*, “meu avô” e “minha avó”, nesse caso “consanguinizando” afins. Muitas pessoas são avós antes dos 40 anos, e não costumam ser chamados de *xeramõi* ou *xejaryi* por outros que não seus netos. Mas a partir de uma certa idade, principalmente entre os rezadores, *oporaiva*, mas não só, passa-se a ser assim chamado por todos, ou então pela forma abreviada dessas expressões: *xamõi* e *xa’i* (ou *xaryi*). Dooley, inclusive, define essas expressões, respectivamente, como “velhinho” e “velhinha”, ou, acrescido do sufixo diminutivo *i*, “vovôzinho” (*xamõi’i*) e “vovózinha” (*xaryi’i*) (2006: 193-4).

⁷⁹ Nesse sentido, Mello destacou ser “muito comum e desejável que os grupos domésticos unam-se através do casamento entre dois ou mais de seus membros. A aldeia de Cacique Doble é um exemplo desta estrutura social que reúne todos os membros de uma aldeia em uma única família extensa (2006: 72). No Silveira, há vários casos de casamentos entre conjunto de irmãos.

Por sua vez, os pajés são também chamados *tamõi*, mesmo aqueles que não são avôs. Exemplo disso é um rapaz de 14 anos que vive em uma aldeia de Santa Catarina e a quem chamam de *xeramõi* por sua performance na *opy* nas rezas, discursos e curas. A terminologia de parentesco é assim indissociável da cosmopolítica guarani, em que se chama de avô aquele a quem se segue as palavras ou os passos. E, na mesma direção, *nhanderu*, “nosso pai”, é outro termo com o qual se referem ao pajé e, com maior frequência, aos ancestrais divinos (sendo *nhandexy* “hossa mãe”). *Nhanderu mirĩ* são os antigos que foram com o corpo à *yvyju mirĩ*, a terra dourada onde tudo retorna e nada tem fim (*marã e’y*), e em relação a eles também, por vezes, os Guaraní se posicionam como *ijapyre*, “irmãos caçulas”, espelhando a mencionada diferenciação terminológica entre irmão mais velho e mais novo que opera no domínio humano (Ladeira 1992).

Mas não apenas aos ancestrais divinos e aos líderes espirituais são destinados termos de parentesco consangüíneo. Entre as muitas designações para os brancos figuram *karai* (“líder espiritual” e também o nome de um ancestral divino) e *nhanderu* (“nosso pai”), e, para as mulheres, *xaryi* (abreviação de “minha avó”). Narrativas e aspectos cosmológicos de relações e designações para os brancos são tema do último capítulo, mas aqui cabe destacar sua dimensão sociológica, já que o uso dessa terminologia “consanguinizante” não espelha uma solução de continuidade ou um devir branco, como ocorre com os ancestrais divinos. Ao contrário, como foi abordado, o casamento com os brancos é um interdito, ou ao menos mote de grande controvérsia, na maioria das vezes implicando a saída da aldeia. E, a despeito do uso desses termos de parentesco em alguns contextos, da proximidade física e das incursões freqüentes às cidades, a descontinuidade das aldeias em relação a *jurua tetã* (cidades e outros lugares dos brancos, como parques e fazendas) costuma ser um exercício incisivo entre os Guaraní, particularmente os Mbya. Assim, em meio a inconstância dos coletivos, a frouxidão e exigüidade de regras de casamento, a provisoriedade de muitas uniões, entre outros aspectos que conferem grande plasticidade à socialidade guarani, os brancos operam como uma espécie de ponto fixo, um horizonte de alteridade a ser construído em meio à proximidade ou mesmo contigüidade física e os múltiplos intercâmbios.

A despeito das relações cotidianas de comércio, doação e prestação de serviços, muitos moradores do Silveira são extremamente reservados no manejo com pessoas *jurua*. O trabalho sistemático fora da aldeia é muito raro e, com exceção de alguns indivíduos que atuam na “linha de frente” na interlocução com não-indígenas e o “mundo dos projetos”, a postura de reserva ainda prevalece dentro da aldeia, mesmo com o aumento crescente de *jurua* que lá circulam. Para além do Silveira, a maioria dos autores que trabalham ou trabalharam com populações guarani destacam o desprezo e as críticas recorrentes ao “modo de vida” *jurua* (Schaden 1974, Ladeira 2001, Mello 2006, Pissolato 2006 etc.). As

aldeias, contudo, estão espalhadas em *jurua tetã*, que são fonte de privações e provimentos, os quais também constituem vetores de deslocamento e de fixação, assim como a busca de parentes, participando da engrenagem multilocal guarani.

Nos últimos anos, além da proliferação dos projetos e políticas, e do aumento das cidades no litoral norte, as incursões no mundo dos brancos também se ampliaram enormemente com a televisão e o DVD, que hoje existe em quase todas as casas no Silveira, muitas vezes ligados a maior parte do dia, mesmo que ninguém esteja assistindo⁸⁰. Assim, se essa engrenagem guarani exclui os brancos do parentesco e da co-residência, ela inclui uma grande avidez pelas coisas dos brancos, seja por meio de doações ou por comércio e, mais recentemente, também por meio de projetos, atualizando o desafio de agenciar os *jurua*, sem se indiferenciar em relação a eles.

2. NÚCLEOS HABITACIONAIS E REDES DE PARENTESCO

Nesta seção, busco sintetizar configurações relacionais que singularizam cada um dos cinco núcleos habitacionais da TI no período em que estive em campo, acrescidas de trajetórias de vida de alguns de seus moradores. Para que o relato não resultasse exaustivo, optei por discorrer sobre histórias e vínculos envolvendo apenas algumas pessoas e famílias. Também por receio de excesso de dados, dispus as genealogias no final do volume.

a) Núcleo Porteira

Como mostra a imagem a seguir, este núcleo é prioritariamente composto por fileiras de casas paralelas à estrada que inicia na porteira de entrada da TI. É o maior dos cinco núcleos e onde circula mais gente, já que é preciso atravessá-lo para ir à cidade, ao posto de saúde, ao posto da Funai e ao campo maior de futebol. Também passam por ali os *jurua* que entram e saem a trabalho ou turismo, entre outras razões.

No que diz respeito a relações de parentesco, o N. Porteira é marcado pela presença de descendentes (e respectivos cônjuges) de Ana Júlia e Bento Samuel dos Santos – cacique tupi da aldeia Bananal mencionado anteriormente –, entre os quais quatro irmãos de Samuel Bento dos Santos, morador do N. Central e mais antiga liderança político-

⁸⁰ Os programas preferidos são novelas, noticiários, desenhos animados e o show do Silvio Santos. Também se ouve muito rádio ou CDs com músicas como as da banda Calipso, forró românticos, sertanejo, pop internacional, entre outros. Muitas famílias também têm aparelhos de DVD, e compram em Boracéia cópias de produções japonesas ou americanas.

espiritual da TI. Na primeira metade do núcleo moram esses quatro irmãos e alguns de seus filhos casados. Dois dos filhos de Bento e Ana Júlia casaram-se com dois irmãos da família mbya Macena, vindos do Paraná, e nesse núcleo ainda vivem três sobrinhos desses irmãos, um deles também casado com uma neta de Bento e Ana Júlia. Os dois casais de irmãos Samuel dos Santos e irmãos Macena tiveram muitos filhos, de modo que a presença dessas duas famílias é bastante pronunciada no N. Porteira. Tanto os irmãos Macena como seus filhos e sobrinhos têm um grau de escolarização maior do que a grande maioria dos outros moradores da TI, assim como da média dos Mbya na região. É provável que essa característica, associada a relações de afinidade com famílias de lideranças (as irmãs de Samuel no Silveira e, no Jaraguá, as filhas do *tamõi* e cacique José Fernandes), tenha corroborado para a predominância dos Macena na ocupação de cargos em instituições *jurua* (como a escola, o posto de Saúde e empregos nas prefeituras da região), ou ocupações que demandam maior interlocução com *jurua*, como projetos, encontros políticos e apresentações ou produtos culturais.

A viúva Ana Júlia (Jegua'i) mora com seu filho Euzébio Samuel dos Santos (mais conhecido como Pibá), que sofreu um derrame cerebral há cerca de cinco anos. Uma das três esposas que teve Pibá foi Deustina Evaristo (Ara Mirĩ), filha de Aniceto Francisco Evaristo, que acompanhou Pedro do Rio Grande quando este saiu do Itariri e veio viver no

Silveira no início da década de 1960. Mas ela conta que seus pais logo voltaram ao Itariri, onde seu avô fora cacique e onde seu pai ocupa esse cargo até hoje. “Mas eu fiquei porque aqui é melhor, vende mais coisas. Às vezes ia [para o Itariri], mas voltava”.

A despeito da separação, Deustina e Pibá vivem em casas próximas, e ali também moram alguns de seus filhos casados e filhos dela com o marido anterior a Pibá (que não vive na aldeia). O atual marido de Deustina, Ricardo Fernando, a despeito de viver no N. Porteira desde que se casou com ela, há alguns anos, continuou ocupando a posição de liderança do N. Rio Silveira, onde vivia e onde estão seus irmãos.

Próximo a Deustina vive seu irmão, Ageu Francisco Evaristo, o qual passou a maior parte de sua vida no Itariri. Sua esposa, Cleonice Almeida Evaristo, é nascida no Bananal, e alguns de seus parentes vieram de aldeias do litoral sul (Piaçaguera e Aldeinha) morar junto a ela, como um irmão, uma irmã e, mais recentemente, seu pai. As casas dos irmãos Ageu e Deustina, com as casas dos filhos desta e dos consangüíneos da esposa daquele, podem ser consideradas um subconjunto pela maior proximidade em atividades cotidianas.

Outro subconjunto, também vizinho da casa de Ana Júlia, é habitado por sua filha Maria Samuel dos Santos e alguns filhos desta. Entre estes, uma filha e um filho são casados com dois irmãos vindos do Paraná e que antes viviam em Sapukaia. Como apontado, são recorrentes casamentos entre respectivos conjuntos de irmãos, que se tornam vizinhos e assim podem conciliar a convivência com afins e consangüíneos em ambas as partes. E este também é o caso dos irmãos Antônio e Sérgio Macena com as irmãs Cida e Miriam Samuel dos Santos.

Vizinha de Ana Júlia no lado esquerdo, sua filha Aparecida Samuel dos Santos (Kunhã Yrataju, mais conhecida como Cida) é casada com Antônio Macena (Karai Guyra, mais conhecido como Toninho), que são as figuras centrais de outro subconjunto de casas. Antônio conta que nasceu em Cascavel (PR), quando seus pais, Rosa (Jaxuka) e Francisco (Vera), estavam vivendo fora de aldeia, trabalhando numa fazenda⁸¹. Quando Antônio tinha perto de dois anos, passaram a viver na TI Rio das Cobras (PR, aldeia Pinhal). Depois foram para outra TI no Paraná, Palmeirinha, onde ficaram até Antônio ter oito anos de idade, quando vieram para São Paulo, em companhia de Manuel Lima, casado com uma de suas irmãs e que viria a ser cacique da aldeia Barragem no início da década de 1990. Eles primeiramente ficaram na Barragem, onde até hoje moram duas de suas irmãs. Outras irmãs casadas ficaram no Paraná. Quando Antônio tinha perto de 12 anos foram para a aldeia do Bananal, onde seu pai faleceu, no início da década de 80. Já sua mãe veio a falecer quando morava no Jaraguá (São Paulo/SP), em 2006. No Bananal, os irmãos

⁸¹ Segundo pesquisa de Fábio Nogueira da Silva (2008: 65) junto a irmãos de Antônio que vivem na aldeia do Jaraguá (Pyau), seus pais trabalhavam em fazendas no Paraguai, e mudaram-se para a aldeia de Ocoi (PR) em meados dos anos 1960.

Antônio e Sérgio Macena casaram-se com duas filhas de Bento, Cida e Miriam. E assim Antônio conta sobre sua vinda do Bananal ao Silveira:

Primeiro vieram os irmãos da Cida, depois minha sogra veio, e a gente foi por último. No Bananal aconteceram muitas coisas. Problema com *jurua*, invasão de terra, essas coisas. Tinha espanhol que tinha um canavial grande na aldeia. Aí foi indo, foi indo, e meu sogro veio a falecer. Aí não teve como a gente ficar lá. Pessoal já estava de olho nele. Até próprios parentes iam contra ele. *Jurua* que matou ele.

Nas casas próximas a Cida e Toninho, moram seus filhos e filhas casados ou separados, assim como um filho e uma filha de Cida com um primeiro marido (José Lima, que veio da TI Rio das Cobras/PR e hoje mora na Barragem), sendo a filha casada com um sobrinho de Toninho.

Retrocedendo ao início da rua, em seu lado esquerdo há outro subconjunto de casas, onde vive com seus filhos Miriam Samuel dos Santos (Takua), filha de Ana Júlia separada há cerca de uma década de Sérgio Macena (Karaí Tataendy), o qual vive no N. Rio Pequeno junto aos parentes de sua atual esposa. Assim, essa pode ser considerada a primeira metade do N. Porteira, com quatro subconjuntos de casas constituídos por três filhas e um filho do casal Ana Júlia e Bento, e seus respectivos netos e cônjuges. No caso do filho Pibá, contudo, pode-se reconhecer a presença de sua ex-esposa como a figura central desse primeiro subconjunto, pelas relações cotidianas com seus filhos e pela presença do irmão dela, além de parentes da esposa do irmão.

Já a segunda metade do núcleo é mais heterogênea, e se modificou bastante durante o período em que estive em campo. Mas entre seus moradores figuram cinco netos (todos casados) de Ana Júlia e Bento. Ali também vive, sozinho, o *tamõi* Antoninho, cuja *opy'i* é freqüentada por muitos moradores deste núcleo. Ele é sogro de um neto de Ana Júlia e Bento Samuel dos Santos, não ocupando posição de liderança em uma parentela.

b) Núcleo Central

Menos populoso do que o Porteira, no N. Central também circula muita gente, como aqueles que vão rumo ao N. Cachoeira, os que vão jogar no campo menor de futebol que ali fica ou que vão à *opy* onde se dão os *poraei* (cantos-reza) e *-moataxi* ("pajelança") liderados por Samuel, mas também apresentações culturais para escolas e outros que visitam a aldeia, reuniões das lideranças às segundas pela manhã e muitas reuniões de caráter político e concernente a projetos com participação ou não de *jurua*.

Enquanto no Porteira descendentes de Bento e Ana Júlia constituem nós com maior densidade na rede de relações, sendo muitos desses descendentes casados ou frutos de casamentos com Macena, aqui no N. Central o primeiro filho de Bento a chegar no Silveira, Samuel Bento dos Santos (Jejoko), é a figura-chave, em conjunto com Doralice Fernandes

(Kunhã Tata), com quem está casado desde meados dos anos 80. Como Samuel não tem filhos, são os descendentes de Doralice e seus afins que constituem o contingente populacional desse núcleo, com exceção de Marcos Samuel dos Santos (filho de Pibá, irmão de Samuel que mora no N. Porteira) e de Clarice Samuel dos Santos (filha de Ermenegildo, outro irmão de Samuel que mora no N. Cachoeira), sendo esta casada com um neto de Doralice.

Desde o final dos anos 1970, Samuel veio se firmando como grande (e controvertida) liderança na aldeia, inclusive nos períodos em que não ocupou o cargo de cacique, dado seu reconhecimento como *opita'iva'e* (pajé) e “tronco antigo” (para usar uma expressão sua) ali. Por essa razão, Samuel protagonizou boa parte do primeiro capítulo, e aqui retomo sua trajetória no que diz respeito a relações de parentesco.

Samuel alega ter nascido em Água do Bento, região que passou a ser incluída nos novos limites da TI Ribeirão Silveira, já que seus pais estiveram em vários pousos antes do Rio Bananal, aonde ele e seus irmãos foram criados e aonde seu pai era cacique. Samuel viveu no Itariri com sua primeira esposa, que morreu durante o parto, e o único filho que teve morreu no dia seguinte.

Na década de 70, Samuel alternou períodos vivendo no Rio Bananal e no Silveira, onde também morou por um tempo seu grande amigo e *opora'iva* José Fernandes⁸². Em meados dos anos 70, Samuel casou-se com Teresa Luísa da Silva (Ara'i), dez anos mais velha do que ele e com três filhas de seu ex-marido, conhecido como João do Itariri. A mais velha dessas filhas é Margarida, que foi casada com Fidélis, filho do então cacique

⁸² Sobre trajetória de José Fernandes, ver Ladeira e Azanha 1988 e Nogueira da Silva 2008.

Gumercindo e moradora do N. Rio Pequeno. Como relatado no primeiro capítulo, as duas outras filhas de Teresa se casaram com *jurua* que conheceram nas obras de construção da rodovia Rio-Santos em 1976. Desde a morte de Gumercindo e a partida da maioria dos moradores do Silveira, em 78, até o início do processo de reconhecimento oficial da Terra Indígena, em 83, Samuel e Teresa viviam com as filhas e genros praticamente sozinhos no Silveira. No curso do processo de reconhecimento da TI, em meados dos anos 80, novos moradores vieram de outras aldeias e Samuel separou-se de Teresa, viveu um período na Barragem e outro no Bananal, ausentando-se do Silveira por cerca de um ano.

Pelo que conta Samuel, a separação ocorreu por problemas de alcoolismo de Teresa, dele mesmo e de seu irmão Pibá, que também saíra do Bananal e fora morar no Silveira na primeira metade da década de 80. Após problemas conjugais e extraconjugais, que culminaram numa briga com o irmão Pibá em que Samuel saiu ferido, ele deixou a aldeia e passou um curto período na Barragem, onde José Fernandes morava. Samuel conta que Kamba (apelido de José Fernandes e que significa “moreno” ou “preto”) insistiu em lhe arranjar uma nova esposa, e depois de algumas tentativas frustradas casou-se com Doralice, que é prima de Rosa (filha de sua tia materna), esposa de José Fernandes. Samuel e sua nova esposa foram para o Bananal e ali viveram perto de um ano, segundo ela estima. Nesse período, o cargo de cacique no Silveira foi alternado, ou dividido, entre Pibá Samuel dos Santos e Hilário Nunes, vindo da aldeia Rio Branco.

Parte da trajetória de Doralice também foi contada no primeiro capítulo, mas aqui reproduzo uma versão mais detalhada em suas próprias palavras:

Eu nasci em Mangueirinha [PR]. Quando eu era pequena, minha avó veio lá de Canoinha [PR] me buscar. Eu vivi em Canoinha, mas minha mãe não foi. Ela separou de meu pai, que foi viver com outra mulher, e minha mãe estava com um outro. Aí não achou cabimento de ir pra lá. [Em Canoinha], a minha tia tinha um neném, três anos, uma menina grandinha já, ela já falava um pouco. Ela morreu. E eles acharam falta da menina e se aprontaram pra viajar pra cá de lá. A pé nós chegamos lá em Duque de Caxias [aldeia Itajaí]. Aí ficamos lá, fizeram roça, cantaram. Plantaram milho, mandioca, batata doce, abóbora. O [rio] Itajaí passa pela aldeia. Eu ia brincar de canoa, sabia remar. A gente comia peixe, bastante, fazia cerva, armadilha pros peixes. É feita de taquara, faz uma trança que nem um tapete, e vai amarrando as pontas. Aí veio um rapaz lá de Cascavel [PR], mais adiante ele morava, lá no Toledo, mais adiante. Aí casei com ele, com 17 anos. Ele queria ir embora, eu fui com ele. Fui lá pra o Toledo, aldeia Campina. Ele quis morar com o pai dele. Depois branco invadiu nós. Eles entraram, fazendeiro, entraram mais. Não sei se falaram com a Funai, mas um dia chegou lá três parentes do Rio das Cobras [PR], aí apanhou tudo nós e fomos pra lá. [...] Lá [na aldeia do Pinhal, TI Rio das Cobras] fiquei uns cinco, seis anos. Separei. E lá casei com o Mário, tinha dezenove anos. Ficamos por lá, tivemos três crianças. Depois o Mário variou a cabeça. Fomos pra Mangueirinha, aí ficou meio atrapalhado. Ele era meio mulherengo. Aí tinha umas pessoas que vinham embora, e eu se aprontei e vim embora. Aqui [em São Paulo] morei em M'boi Mirim, perto de Santo Amaro [na capital]. Quando Mário me deixou, o Carlos estava com três meses. Depois arrumei um homem que queria viver comigo. Mudei lá em Rio Branco, com o pai da Lucia. Aí ele morreu. Aí voltei lá pra M'boi Mirim. Também morei na Barragem.

O pai do Dinarte deixou eu grávida e foi morar com uma menina. Ganhei ele sozinha. Morei também um pouco lá em Bananal também. Depois fiquei lá na Barragem, o Dinarte tinha sete anos. Aí Jejoko separou da mulher dele, foi lá na Barragem, casou com outra, a Anita, ela mora lá em Jaraguá. Não sei que deu, brigaram, aí casou comigo. Me trouxe pra cá. Até hoje nós estamos aqui.

É possível pontuar o itinerário de Doralice desde seu nascimento atentando para os motes de deslocamento por ela enunciados. Assim, a primeira mudança (da reserva de Mangueirinha para a aldeia Canoinha) se deu pela separação dos pais, e sua adoção pela avó. A segunda mudança (de Canoinha para a aldeia de Itajaí) ocorreu em razão de um luto, com a morte da filha pequena de sua tia. A terceira mudança relatada (de Itajaí para aldeia Campina) foi motivada pelo casamento, em que o esposo quis ir morar com o pai (e ela não vivia com os seus). A quarta mudança (de Toledo para a aldeia Pinhal) foi por invasão de *jurua* na aldeia em que viviam e a imposição da Funai de levá-los até a TI Rio das Cobras. Ali ela se separou e casou com aquele que seria o pai de três de seus filhos, Mário Fernandes (Karai Tataendy). A quinta mudança (de Rio das Cobras para Mangueirinha) se deu por conflitos conjugais. A sexta mudança (de Mangueirinha para M'boi Mirim, aldeia na capital paulista) pela separação e a decisão de acompanhar um grupo que vinha para São Paulo. A sétima mudança (de M'boi Mirim para a aldeia Rio Branco, no litoral sul paulista) por um novo casamento, que resultou no nascimento de sua filha Lúcia. A oitava mudança (de Rio Branco para M'boi Mirim) pela morte do esposo. A nona mudança (de M'boi Mirim para Barragem) pela conquista de um novo cônjuge, de nome Júlio, que a abandonou grávida de Dinarte. O filho nasceu na Barragem e ela conta que passou um tempo no Bananal. Não consta deste relato, mas Doralice também viveu um tempo em Serrinha, aldeia próxima ao Silveira. Por fim, ela estava novamente na Barragem quando se casou com Samuel e foi morar no Bananal e depois no Silveira.

Entre as razões para os deslocamentos, figuram separações de seus pais e posteriormente de seus maridos, luto (de sua prima) e conflitos com brancos. Assim, seu itinerário de lugares espelha, em grande medida, um itinerário de relações, composto por uniões, rompimentos ou afastamentos. Quando saiu do Paraná, Doralice lá deixou sua filha Paulina Fernandes (Ara), que se casou com Horácio Bonantin (Tataendy, muitos anos mais velho do que ela e já falecido) aos dez anos e teve quatro filhos. Doralice já estava vivendo no Silveira quando recebeu a visita de seu ex-marido, que contou que sua filha Paulina estava muito doente, sentindo a falta da mãe. Doralice então foi buscá-la, e com ela vieram seus filhos menores. Já as duas filhas mais velhas de Paulina moram nas aldeias de Santa Catarina Imbé e Morro Alto.

Além de Paulina, seu atual marido e filhos, no N. Central também mora outro filho de Doralice, Carlos (Papa Mirí Poty), com sua esposa Cristine (Takua) e o filho deles. Dinarte (Tupã) era outro filho de Doralice que morava nesse núcleo, mas em 2008 se mudou com a

esposa para o N. Porteira, onde também mora a filha de Doralice, Lucia, casada com o sobrinho de Samuel, Mauro, atualmente vice-cacique na TI. Já Clementina, filha mais velha de Doralice, morava no N. Central, mas em 2007 se mudou com o segundo marido para o Jaraguá para viver próxima à sogra. Uma filha de Clementina ficou na casa, mas em 2009 perderam uma filha durante uma visita ao Jaraguá e não voltaram mais ao Silveira.

Há tempos Doralice expressava o desejo de passar uns tempos no Sul, e no início de 2009 ela foi para uma aldeia em Ibirama (SC), onde mora uma de suas irmãs cujo filho se tornou cacique. Paulina, Nelson e filhos solteiros foram com ela, assim como Dinarte e seu filho mais velho (que sempre morou com a avó). Samuel os acompanhou, mas depois voltou para o Silveira. Contudo, após um curto período retornou à Ibirama. De lá, eles foram para outra aldeia em Santa Catarina, Araquari, em que vive outra irmã de Doralice. Samuel nunca tinha vivido fora do estado de São Paulo, e em julho de 2009 voltaram.

c) Núcleo Cachoeira

[a porção de casas fora da estrada não é visível]

O primeiro trecho do N. Cachoeira é composto por casas enfileiradas paralelamente à estrada. Já no segundo trecho as casas estão distribuídas em dois pontos ao longo de uma trilha pela mata, que parte da estrada e chega à Cachoeira das Antas.

O primeiro bloco de casas é habitado pelo casal Ermenegildo Samuel dos Santos (Karai Mirĩ) e Ezilda dos Santos (Kerexu, mais conhecida como Zilda) com seus filhos. Ermenegildo é irmão de Samuel e Zilda é filha da *taryi* Ana Rosa e enteada do *tamõi* Higino, que habitam na segunda porção do N. Cachoeira. O pai de Zilda, falecido, é José dos Santos, nascido no Rio Grande do Sul e que se mudou com Ana Rosa para o Silveira acompanhando o capitão Pedro do Rio Grande, no início da década de 60. No Silveira tiveram dois filhos, Zilda e Vando, e cerca de seis anos depois Ana Rosa e seus filhos foram para o Bananal. Nesta aldeia Ermenegildo nasceu, e ali se casou com Zilda, com quem teve três filhos. Com a morte do cacique Bento, foram para a aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP), e desde 1987 estão no Silveira, onde tiveram os outros cinco filhos. Com Ermenegildo e Zilda moram seus filhos menores. O casal tem também dois filhos que não moram junto a eles no N. Cachoeira: Clarice, casada com Vadico (neto de Doralice) e moradora do N. Central, e Gilson, que está morando na aldeia de Paranapuã (São Vicente/SP) com a esposa.

A despeito da maior proximidade física da *opy* de seu irmão Samuel, Ermenegildo e seus filhos costumam freqüentar mais a *opy* de Higino, enteado de sua esposa. Mas em *nhemongarai*, no caso de doenças que estão custando a curar, luto, entre outras ocasiões, ele também recorre à *opy* de Samuel.

De frente para a porteira que delimita a fazenda do Grupo Peralta, à direita inicia um trilha por dentro da mata de onde se chega até a casa de Vando dos Santos (Karai), casado com Glória Samuel dos Santos. Vando é irmão de pai e mãe de Zilda. Glória é filha de Pibá com a falecida Maria dos Santos. Bem próximo a esse casal e cinco de seus filhos, mora seu filho mais velho, Renato dos Santos (Mirĩ), casado com Íris Tibe (Ara Mirĩ). Continuando pela trilha na mata chega-se a um largo, onde se encontra um conjunto de casas feitas pela CDHU e uma *opy guaxu* em pau-a-pique, onde mora Higino de Castro (Xape'i) e sua esposa Ana Rosa dos Santos. Com eles vive uma população flutuante de netos, filhos de sua filha Sandra e de seu filho Alexandre. Como as casas de ambos são muito próximas, há os que dormem com os pais e os que dormem na *opy* com os avós.

Higino nasceu na aldeia do Rio Branco (Itanhaém/SP), em 1945. Seu pai é Odair Castro (Xape), falecido há cerca de quinze anos, cujos pais vieram da Argentina e ele nasceu no Paraná. Sua mãe, Ana, nascida no Itariri, morreu quando ele tinha seis anos. Os pais dela eram de Itaporã (SC). Com nove anos, em 1954, Higino e seu pai foram os primeiros moradores da Barragem, e sua irmã Ilsa ainda mora lá. Sua outra irmã, Gilda, mora na aldeia Rio Branco e é também separada. Com 17 anos Higino conta que saiu da Barragem e viveu por um curto período no Rio Branco, e depois foi para o Bananal, onde viveu por quinze anos⁸³.

⁸³ Durante o período que viveu no Bananal, Higino conta que também passou temporadas vivendo em cidade. Por exemplo, trabalhou seis anos em Itapevi. Ele teve uma primeira esposa chamada

A poucos metros desse largo com as casas fica a Cachoeira das Antas, onde moradores de todos os núcleos, principalmente jovens e crianças, nadam. O local também atrai turistas. Essa área do N. Cachoeira, que corresponde ao segundo bloco de casas, está fora dos limites da TI decretados em 1987, mas está incluída na área ampliada, que aguarda demarcação física.

d) Núcleo Rio Pequeno

De volta ao largo em que está construída a escola, há uma estrada à direita, em sentido perpendicular à via de entrada na TI. Cerca de 200 metros por esse caminho, se chega a um conjunto de cinco casas que constitui o primeiro bloco do N. Rio Pequeno. Ali vivem aqueles que são conhecidos como os “moradores mais antigos” da TI, tendo um deles falecido em julho de 2009, por problemas de saúde decorrentes de alcoolismo. É Fidélis dos Santos (Vera), neto de Pedro do Rio Grande, o qual foi convidado pelo coronel Homero a reocupar a aldeia em 1963, que havia sido abandonada por Maria Tataxí após a morte de seu marido Miguel em 1957. A outra moradora antiga é sua ex-esposa Margarida dos Santos (Para Poty), filha de Teresa (que viria ser esposa de Samuel) e João do Itariri, nascida no Itariri e casada com Fidélis aos 12 anos. No Silveira, tiveram três filhos. Com a

Teresa, que hoje mora no Paraná. Ana Rosa, sua atual esposa, também nasceu no Paraná. Eles deixaram o Bananal e foram para Boa Vista (Ubatuba/SP) após a morte de Bento, onde passaram três anos e depois se mudaram para o Silveira, de onde nunca mais saíram.

morte de Gumerindo, em 78, Margarida foi com os filhos para a aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP). E em 79 teve o primeiro dos três filhos com outro marido, Nelson de Paula. Anos depois, retornaram ao Silveira e Nelson faleceu.

Em Ubatuba, uma de suas filhas, Maria (Ara Poty) se casara com João da Silva e tiveram três filhos. Com 22 anos, ela se separou e foi viver no Silveira, para onde já tinham voltado seus pais e irmãos. Ali ela se casou com Sérgio Macena (Karai Tataendy), que havia se separado de Miriam Samuel dos Santos. Com Sérgio teve outros três filhos.

A trajetória de Sérgio e sua família foi relatada por seu irmão Antônio, no N. Porteira, que conta que no período em que nasceram seus pais alternavam sua morada em fazendas e nas aldeias do Paraná, até virem para o estado de São Paulo, onde viveram na Barragem e depois no Rio Bananal, onde Antônio se casou com Cida e Sérgio com Miriam, ambas filhas do cacique Bento. No Bananal, Sérgio teve dois filhos e, quando ele tinha 22 anos, mudaram-se para o Silveira e tiveram mais quatro filhos. Separaram-se há cerca de uma década e ele casou-se com Maria.

Na casa do outro lado da rua moram os dois filhos mais jovens de Margarida com Nelson de Paula, ambos separados. Ao lado da casa de Maria e Sérgio foram construídas três casas paralelas. Numa delas mora Margarida e na outra estava Fidélis. A despeito de não terem reatado o casamento depois da morte do marido de Margarida, eles eram vizinhos e se ajudavam em várias atividades cotidianas. Com cada um moravam filhos separados e netos. Na terceira casa vivia um filho que se separou-se em 2008 e deixou a aldeia em razão de um sério conflito com o cunhado e a irmã. Seus filhos estão sendo cuidados pela avó (sua mãe).

Esse primeiro bloco do N. Rio Pequeno é portanto constituído pelos filhos e netos de Margarida, com seus respectivos cônjuges. Segue um trecho de mata de aproximadamente 300 metros, até o segundo conjunto de casas incluídas no N. Rio Pequeno, mas cujos laços de parentesco as vinculam ao N. Rio Silveira, logo adiante. Até 2008 tais casas eram habitadas pelo casal Albino (Vera Miri) e Lúcia Fernandes Albino, com seus filhos, a mãe de Lucia e outros filhos dela. Albino é um dos filhos do casal Catarina e Gregório Fernandes, sendo esta habitante do N. Rio Silveira até seu falecimento, no final de 2007. Ele nasceu em Paranaguá, onde se casou, teve filhos e viveu até perto de 1988, quando se mudaram para a aldeia Sapukaia (RJ) e depois para a aldeia Boa Esperança (ES).

Com exceção de uma filha de Albino, que possui cargo de professora, no dia 15 de janeiro de 2008 todos partiram para a TI Tijucas, em Santa Catarina, adquirida pela Funai como medida compensatória pela duplicação da rodovia próximo às aldeias em Palhoça. Porém, estão querendo retornar ao Silveira, onde Adolfo, cunhado de Albino, voltou a ser cacique.

e) Núcleo Rio Silveira

Até o início de 2008, a maioria dos moradores do N. Rio Silveira correspondia aos filhos, netos e cônjuges do casal Catarina, ali falecida em dezembro de 2007 aos 88 anos, e Gregório Fernandes, falecido anteriormente e em outra aldeia. Gregório nasceu na Argentina, de onde também vieram os pais de Catarina. Os filhos de Gregório e Catarina nasceram em Paranaguá (PR), e em meados dos anos 60 o casal com alguns dos filhos foram para a aldeia Sapukaia (Angra dos Reis/SP), segundo estimativa de seu filho Albino, que conta ter ido para lá perto dos seis anos. Ele calcula que oito anos depois se mudaram para o Espírito Santo, na aldeia Boa Esperança, onde ficaram duas décadas, até virem para o Silveira.

Outra filha de Catarina e Gregório, Cecília (Kerexu) é casada com Adão Mariano (Karai Mirĩ) e morava na TI Xapecó (SC) até 2002, quando Albino foi buscá-los para viver no Silveira. Adão nasceu em Nonoai (RS), mas desde os sete anos de idade viveu em Xapecó. E assim conta sobre sua trajetória e chegada ao Silveira:

Eu nasci no Rio Grande do Sul, no Nonoai. Tinha bastante meu parente lá. Meu tio mora lá no Nonoai. Quando eu era pequeno, não segurava meu pai. Quando nasci minha tia me segurou, minha mãe desapareceu, morreu. Minha tia que me criou. Com seis anos, mudei lá pro Xapecó. Fiquei lá até vir pro Silveira. Já faz cinco anos [depoimento de 2007] que estou morando pra cá. Meu pai ficou lá [em Xapecó] também, agora está pra cá de novo. Agora casou de novo, meu pai, está no Brakui

[aldeia Sapukaia]. Agora tem bastante minha irmã. E minha irmã e meu outro cunhado estão lá no Brakui.

Adão é rezador e pajé na *opy guaxu* onde morava sua sogra Catarina. Ele e Cecília vivem com um filho, um neto e uma sobrinha. Seus três filhos casados moram próximos a eles. Por sua vez, outra filha de Gregório e Catarina é Juliana Fernandes (Para), casada com Adolfo Timóteo (Vera Mirĩ), que é a figura-chave desse núcleo, ao qual os demais moradores se referem como “lá no Adolfo”. Nascido na aldeia Limeira Xapecó (TI Xapecó/SC), Adolfo viveu lá com seus pais até perto de cinco anos, quando foi morar com a avó materna no Rio Grande do Sul, e então passou cerca de três anos vivendo na periferia de Porto Alegre em razão de uma operação que fez no pé, tendo que ficar muito tempo tomando medicação na Santa Casa dessa cidade. Nesse período ele aprendeu a falar português e fez vários amigos brancos, entre os quais um advogado que queria que ele freqüentasse a escola. Mas ele conta que preferiu voltar a viver na aldeia. Casou-se então com Juliana, com quem está até hoje. Inicialmente viveram em Paranaguá/PR, depois foram para São Paulo e ficaram um tempo no Itariri, depois na aldeia Rio Branco, e nessa época estiveram no Silveira. Adolfo conta que acompanhou seu tio paterno, Hilário Nunes, quando este assumiu o posto de cacique enquanto Samuel foi para a Barragem e Rio Bananal.

Depois Adolfo e Juliana foram para Boa Esperança, no Espírito Santo, e lá viveram com Catarina por uma década. Adolfo conta que foram atrás da *kunhã karai* que ficou conhecida por sair do Rio Grande do Sul e ir a pé até o Espírito Santo. Ele diz que seu avô acompanhou o grupo de Maria Tataxĩ e esteve entre os primeiros moradores do Silveira. No Espírito Santo, Adolfo se estabeleceu como uma liderança por tomar a frente em conflitos fundiários da aldeia e a empresa Aracruz Celulose, que reivindicava a área para plantação de eucaliptos. “A terra lá é da empresa Aracruz Celulose, que é uma empresa muito forte no Brasil e em outros países. E a gente fez movimento pra recuperar as terras indígenas, lá é Guarani e Tupi Guarani, também é Tupiniquim. Então nós organizamos um grande movimento e as terras foram ampliadas”. Mas após uma década resolveram mudar-se para o Silveira, porque “o pessoal de lá casa muito com Tupiniquim, que é muito misturado com os brancos”. Depois de viverem alguns anos na aldeia antiga do Silveira, mudaram para onde estão hoje, preferindo viver em uma casa construída por eles mesmos em vez das moradias da CDHU. Essa casa fica na subida de um morro, escondida da rua que termina no largo onde está a *opy*, a cozinha comunitária e os banheiros coletivos.

Na *opy* vivia Catarina, uma filha e seu neto (bisneto de Catarina). Nas casas ao lado da *opy*, moravam filhas de Catarina, que também foram para Santa Catarina. Outras casas deste núcleo são ocupadas pelos netos casados de Catarina e Gregório. Quando os irmãos de sua esposa partiram para a TI Tijucas, somando 65 pessoas em um ônibus de dois andares, Adolfo e sua esposa ficaram, em razão dos cargos de Adolfo como presidente do

Instituto Teko Arandu – Memória Viva Guarani e do Conselho dos Povos Indígenas do Estado de São Paulo. No início de 2009, ele retomou o cargo de cacique (que já havia ocupado entre 1995 e 2005) e depois disso os irmãos de sua esposa têm voltado a viver no Silveira. Adão e Cecília retornaram este ano, e Albino e outros estão em vias de voltar.

f) Configurações internúcleos

Os itinerários acima relatados pontuam afastamentos e aproximações de sujeitos entre casas de um núcleo, entre núcleos de uma TI, entre aldeias de uma região do país e entre as regiões Sul e Sudeste. No caso de outros países, as menções à Argentina e ao Paraguai dizem respeito a trajetórias de pais ou avós de moradores do Silveira, mas viver nestes países não é algo enunciado no mapa de possibilidades de nenhum daqueles com quem conversei.

Entre os agrupamentos que poderíamos reconhecer como parentelas, é de se notar a ocorrência de duas migrações para Santa Catarina no espaço de um ano, modificando substancialmente a configuração populacional na TI. Filhos, netos, bisnetos e respectivos cônjuges da *taryi* Catarina partiram em janeiro de 2008, menos de um mês após a sua morte. Cerca de um ano depois, entre o final de 2008 e o início de 2009, partiram o *tamõi* Samuel e a *taryi* Doralice com filhos dela, netos e cônjuges. Também é de se notar que ambos agrupamentos estão retornando ao Silveira, sugerindo que o Sul não é mais primordialmente ponto de partida de migrações, mas cada vez mais inclui pontos de paradas e passagens.

Em razão do descompasso gerado pelo fluxo de pessoas e a fixação das casas pelo projeto da CDHU, desde 2002 os núcleos habitacionais não coincidem necessariamente com adensamentos relacionais, como já mencionado. Mas é possível ainda reconhecer a predominância de um ou alguns casais-chave, no sentido de concentrarem um maior escopo relações, em cada núcleo. O N. Porteira constitui exceção, devido a sua maior heterogeneidade, mas há clara predominância daqueles que descendem de famílias Samuel dos Santos e Macena. No N. Central, a predominância é de Fernandes (descendentes de Doralice) e Samuel dos Santos (o próprio Samuel e sobrinhos). No N. Cachoeira, predominam Samuel dos Santos e Santos na primeira metade (descendentes de Ermenegildo e Gilda, assim como do irmão desta e a sobrinha daquele, Vando e Glória), e na segunda metade Castro e Santos (descendentes de Higino e Ana Rosa). No N. Rio Pequeno predonima Macena (Sérgio e filhos) e Santos (Fidélis, Margarida e filhos). E no N. Rio Silveira predominam Timóteo (Adolfo e filhos) e Fernandes (sua esposa Juliana e irmãos dela). Há portanto uma predominância mbya em dois desses núcleos (Rio Pequeno e Rio Silveira) e a mistura com nhandeva (ou Tupi) nos demais (Porteira, Central e Cachoeira).

No que diz respeito à procedência das pessoas, há um significativo contingente nascido ou criado nas aldeias do litoral sul paulista. Da aldeia Rio Bananal vieram Ana Júlia Samuel dos Santos e seis filhos, bem como os filhos desses filhos nascidos na primeira metade da década de 1980. Também do Bananal vieram Ana Rosa dos Santos, esposa de Higino, dois de seus filhos do primeiro casamento e dois do segundo casamento. Ainda, Cleonice de Almeida Evaristo viveu no Bananal antes de se mudar para Piaçaguera e depois para o Silveira, com seu marido Ageu Francisco Evaristo. Este figura entre os que vieram do Itariri, além de sua irmã Deustina e o outrora casal Fidélis e Margarida dos Santos.

Um grande contingente também nasceu ou viveu nas TIs Rio das Cobras e Mangueirinha, ambas no Paraná, como os irmãos Macena, Doralice e filhos (Paulina e Clementina, sendo que ela veio grávida de Carlos), Gumercindo Rocardio, Janine, Maurina e filhas, Armindo Gabriel, entre outros. Há ainda os que nasceram em Paranaguá, como Albino e Ricardo Fernando, e os irmãos Dionísio e Elizabeth Euzébio.

De Santa Catarina, a maioria da TI Xapecó, vieram Adão Mariano, Íris e Mauro Tibe, Adolfo Timóteo, Nelson Gonçalves, as filhas de Antonio Natalício (e este lá viveu a maior parte da vida), além de Lurdes Benites e seus irmãos. Antes de vir para o Silveira, Lurdes viveu em Sapukaia (Angra dos Reis/RJ), onde também morou Ivanilda Natalício (filha de Antonio), e os irmãos Shirley e Anísio da Silva. Por fim, nasceram no estado do Rio Grande do Sul Antônio Natalício (em Nonoai), Lurdes da Silva (em aldeia próxima à de Ocoí), Tito Buarque e filhos (em aldeia próxima à capital Porto Alegre), Ana Rosa (que vive no Bananal antes do Silveira) e Fidélis (que vive no Itariri antes do Silveira).

Na geração com menos de trinta anos, muitos nasceram na Barragem. E entre os que vieram do Sul, muitos viveram um período nessa aldeia, como Íris e Mauro Tibe, os irmãos Macena e filhos, Márcia Pires e Higino de Castro. Os que têm pais ou irmãos morando na Barragem ainda freqüentam essa aldeia, como Mauro Tibe, Edson Pires Macena, Márcia Pires e Higino de Castro. Mas em grande medida a conexão com a Barragem foi deslocada para o Jaraguá com a mudança de José Fernandes e vários irmãos Macena para lá. Tal conexão com o Jaraguá também se efetivava pelas relações de parentesco de Doralice com a esposa de José Fernandes, suas duas irmãs que ali moram e sua filha Clementina. Ainda, pela grande amizade e intercâmbios xamânicos entre os *tamõi* José Fernandes e Samuel, e também entre José Fernandes e Higino, além dos irmãos Macena (e filhos dos irmãos) em ambas as aldeias e outros que freqüentam ambas aldeias.

Assim, tais redes apontam conexões dos moradores do Silveira num complexo de aldeias nas regiões Sul e Sudeste do país. Mas também apontam como esse modelo multilocal é replicado na relação entre os núcleos, não só pelo grande número de casamentos entre moradores da TI, como pelo grande número de novos casamentos

dessas mesmas pessoas ainda no interior da TI. Por exemplo, Sérgio Macena separou-se de Miriam Samuel dos Santos e deixou o N. Porteira, indo posteriormente viver com Maria de Paula no N. Rio Pequeno. Armindo, num outro exemplo, hoje é casado com Clementina (filha de Doralice), com quem vivia no N. Central. Anteriormente, fora casado com Maria Luiza Rocadio, moradora do N. Porteira. Também Mariano Fernando foi casado com Clarinha Samuel dos Santos (filha de Emernegildo), moradora do N. Cachoeira, e hoje vive com Edna (filha de Cida Samuel dos Santos) no N. Porteira.

Como destacado, a alta incidência de casamentos e separações na vida das pessoas parece ser uma engrenagem crucial. Se na etnologia ameríndia a relação entre afins dá relevo à relação entre sogro/a e genro/nora, ou entre cunhados, as redes no Silveira também apontam uma grande relevância (e ambivalência) da relação entre padrasto/madrasta e enteado/a, entre meios-irmãos e entre irmãos de criação ou filhos de criação. Ainda, é de se destacar a maior ambivalência na relação entre jovens rapazes que se casam e vão viver junto à sogra e alguém em posição de sogro mas que não é o pai de sua esposa, e em alguns casos não a criou (como Samuel e os filhos de Doralice).

Separações e novas uniões, assim como a geração de filhos entre pessoas muito jovens, resultam numa alta incidência de pessoas que não foram criadas pelos pais, mas por avós, tios ou foram adotados por outros com quem não tinham vínculo de parentesco. Entre aqueles que não foram criados pelos pais, estão Deustina, Ana Júlia, Mariano, Adão, o neto gêmeo de Deustina, Edna, Doralice, o neto que vive com Doralice, o neto que vive com Maurina, Kelvein, Adão, entre muitos outros. Em vários casos, filhos se reaproximaram dos pais em períodos posteriores, passando a viver numa mesma casa ou numa mesma aldeia por algum período. Mas a alta incidência desses afastamentos não implica que sejam considerados como padrão ou naturalizados. Ao contar sobre suas vidas, muitos expressam ressentimentos por terem sido abandonados pelos pais, ou pelo pai ter abandonado a mãe, por exemplo. Também expressam com frequência saudade e desconforto por estar longe de um parente. A saudade me foi traduzida com a mesma palavra com que traduzem infelicidade, *ndovyai*, e está na categoria dos desejos não satisfeitos, fragilizando o corpo frente a agentes patogênicos. Com frequência a saudade é diagnosticada como a causa da suscetibilidade a alguma doença. Assim, muitas vezes o esgarçamento dessa rede interaldeias, por afastamentos e separações, opera como vetor de adensamento dessa mesma rede, multiplicando conexões entre distantes, por meio da saudade, da doença e de viagens em sonho ou em vigília.

Disjunções, disposições e cargos

*Nhandervixa tenonde gua'i tove katu ta'imbaraete,
ta'ipy'a guaxu nhande're'raa tape mirĩ rupi.*

[“Líder à nossa frente, tenha força e coragem para
nos levar pelo caminho divino.”]

Mborai (cântico) no Silveira

Cargos políticos e técnicos, assalariados ou não, vieram aumentando nos últimos anos no interior da TI, bem como em instituições e comissões interaldeias ou interétnicas de que participam moradores do Silveira. Tais cargos estão associados à implantação e ampliação das chamadas *políticas diferenciadas* (voltadas para povos indígenas) e projetos nas áreas de educação, saúde, alternativas econômicas, questões fundiárias e culturais, entre outros. Neste capítulo, me proponho acompanhar como esses cargos participam de configurações políticas na aldeia, partindo de uma disjunção enunciada por meus interlocutores entre relações prioritariamente voltadas aos eixos vertical e horizontal da existência. Não sendo dicotomizadas, ambas espelham disposições diferenciadas que foram sintetizadas por meus interlocutores por meio das figuras do *tamõi* (pajés) e do *xondáro* (guerreiros, guardiões e mensageiros no domínio humano). Após discorrer sobre essas figuras (isto é, sobre as disposições que elas personificam), procuro abordar a posição de cacique em relação a elas, bem como de outras lideranças – aqui entendidas como aqueles agem ou que falam por um coletivo – surgidas com a ampliação das redes de relações com os brancos e instituições do Estado e da sociedade civil, particularmente no Silveira, com base em minha experiência de campo.

Já na segunda parte do capítulo, inicio abordando o caso específico da confecção de documentos de identidade para pensar como instituições e a burocracia do Estado se equacionam com dinâmicas guarani. Tal questão é aprofundada ao relevar enunciados sobre a escola e o posto de saúde no interior da aldeia, apontado ainda como políticas nessas áreas operam como vetores de deslocamento e fixação de pessoas e coletivos, participando da dinâmica multilocal que conecta um complexo aberto de aldeias. Por fim, me volto mais especificamente para a questão dos cargos assalariados e alguns de seus desdobramentos cosmopolíticos na TI.

1. CONFIGURAÇÕES POLÍTICAS

a) Posições e disjunções

Hoje a designação mais recorrente para xamã ou pajé é *tamõi*, que no domínio do parentesco significa “avô”, mas é usada para os mais velhos de modo geral ou para jovens com poder xamânico destacado⁸⁴. *Xeramõi*, “meu avô”, a despeito de ser o modo conjugado na primeira pessoa do singular de *tamõi*, é uma expressão usada com frequência para se referir a qualquer *tamõi*, ou então *nhaneramõi kuéry*, “nossos avós”, em referência aos mais velhos. A expressão *nhanderu*, “nosso pai”, além do uso literal, é utilizada para os ancestrais divinos e também para os pajés. A estes ainda chamam *karaí*, sobretudo àqueles com discursos eloqüentes e poder de antevisão do que está longe ou está por vir. Aos que realizam curas com sopros de tabaco chamam *opita’iva’e*, “aquele que fuma”. E aos que cantam no *amba*, chamam *oporaiva* (ou *oporaiva’e*), “aquele que canta”. Nem todos que receberam seu canto em sonho fazem tratamentos xamânicos com tabaco, mas todos *opita’iva’e* são *oporaiva*, já que tanto o canto como o sopro de tabaco são caminhos ou canais de comunicação por onde as capacidades de combater os agentes agressores são transmitidas pelos *nhanderu*. Há por fim a expressão *yvyraiia*, “os donos do bastão”, sendo este um instrumento musical de comunicação com os deuses, que no Silveira associam ao *popygua*, uma clave de som. *Yvyraiia* corresponde a uma posição que pode ser ocupada por um divino ou humano, como o pajé, o cantador, aqueles que os auxiliam ou acompanham e também os espíritos auxiliares, *nhe’e kuéry*, que vêm de *nhanderu amba* para participarem dos cantos, danças e pajelanças. Os pajés, em geral, são chamados *yvyraiia yma*, sendo *yma* “antigo”, denotando sua posição superior àqueles *yvyraiia* que o ajudam na *opy*.

Exegeses que ouvi dos moradores do Silveira e parte da literatura sobre os Guarani indicam que as modalidades de sujeito que povoam o mundo são definidas pelo *nhe’e*, a um só tempo linguagem e princípio vital, traduzido por Cadogan (1959) como “palavra-alma”⁸⁵. Como formulado por Carneiro da Cunha (1998), os xamãs são tradutores de mundos, e entre os Guarani o manejo de alteridades remete ao manejo de linguagens. Os *tamõi* guarani são assim reconhecidos por sua capacidade de comunicação privilegiada⁸⁶ com *nhanderu kuéry* (os ancestrais divinos) e, por meio de potencialidades transmitidas por estes, de combates e alianças com diferentes *-jara* (ou *-ja*, entre os Mbya), donos espirituais de diversos domínios de *yvy rupa*, o plano terrestre. Para tanto, os *tamõi* dominam a

⁸⁴ Por exemplo, chamam de *xeramõi*, “meu avô”, a um rapaz de 14 anos que é um reconhecido xamã em uma aldeia de Santa Catarina, como mencionado no capítulo anterior.

⁸⁵ Como já mencionado e a ser aprofundado no sexto capítulo.

⁸⁶ Privilegiada porque acentuada, sobretudo no que diz respeito à transmissão de capacidades de cura. Mas a comunicação com *nhanderu kuéry* é potencialmente acessível a todos os Guarani, dada a presença do *nhe’e*.

linguagem divina, *nhe'e porã* ("belas palavras", "palavras plenas") que se distinguem das expressões cotidianas e ganham forma nos *poraei*⁸⁷ e no repertório singular usado em discursos na *opy*. É esta comunicação privilegiada com os habitantes da morada celeste que abre caminhos e possibilidades para viver nesta terra, em meio aos outros sujeitos que aqui estão, desprovidos de vínculos com *nhe'e ru ete*, os pais das almas-palavras que singularizam os Guaraní.

É também esta comunicação privilegiada que promove a *magnificação* dos *tamõi* que têm junto a si filhos, genros, netos e parentelas ou indivíduos agregados. Expressão cunhada por Wagner (1991) ao discorrer sobre a *pessoa fractal* entre os melanésios, magnificação remete à capacidade maximizada de um sujeito conter outros sujeitos e causar ações. A seu turno, Sztutman conferiu grande rendimento a essa acepção também no âmbito das cosmopolíticas ameríndias, estabelecendo analogias entre processos constitutivos de pessoas e grupos sociopolíticos. O autor reconhece o domínio político como momento de objetivação de um coletivo enquanto tal, de modo que um líder é aquele capaz de eclipsar – sem jamais anular – a multiplicidade imanente a todo grupo, numa aparência de unidade, que possibilita a enunciação de um "nós" (Sztutman 2005: 255). Ainda segundo Sztutman, o domínio político parece se colocar sempre de maneira esboçada, de modo que tal unidade personalizada pelo chefe não é senão uma pausa no movimento incessante de constituição de unidades inconstantes (2005: 261).

Como comentado no primeiro capítulo, Nimuendaju (1914/1987) deu notícia de que agrupamentos guarani que migravam do Paraguai rumo à costa brasileira no século XIX e início do XX eram sempre liderados por um pajé, por vezes um "temível feiticeiro". Esses pajés, ou *karai*, que se estabeleceram na Serra do Mar eram *mboruvixa*⁸⁸, exercendo a liderança política entre as famílias que os acompanhavam em caminhadas e na formação de aldeias. Tal convergência entre liderança política e potência xamânica nesses agrupamentos Guarani é posterior a uma disjunção histórica entre chefes de guerra e profetas, ou *mboruvixa* e *karai*, segundo análises de Pierre ([1974] 2003) e sobretudo Hélène Clastres (1978). A centralização crescente do poder por chefias de guerra teria incorrido nos movimentos proféticos tupi desde antes da chegada dos europeus, quando populações abandonavam aldeias e seguiam os *karai* (profetas) em busca da chamada Terra sem Mal. Os autores atribuíram o "fracasso" dos movimentos proféticos à conversão dos *karai* em líderes políticos, levando, entre os Guaraní, à interiorização ascética do tema da Terra sem Mal e ao individualismo radical na religião a partir do século XX. Segundo H. Clastres, em seu movimento de desterritorialização, o profetismo guarani correspondia à

⁸⁷ Contudo, se pode ser *oporaiva'e* (cantador) sem ser *tamõi* (pajé e ou avô).

⁸⁸ -*uvixa*: líder; *mbo*: causativo.

recusa deste mundo, tendo no horizonte a terra divina sem regras e restrições sociais, em que a abundância faz prescindir a necessidade de trabalho e enseja festas sem fim.

A seu turno, Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) apontaram no canibalismo e no profetismo não a negação da sociedade, mas os motores da produção de pessoas, engendrada pelo devir-outro, em que o interior e a identidade estão subordinados à exterioridade e à diferença⁸⁹. Na mesma chave, Sztutman aponta a conectividade entre os domínios que H. Clastres definiu como “político” e “religioso”. O autor reconhece os discursos dos xamãs como vetores da “sociedade contra o Estado”, ou da “máquina de guerra”, formulação clastreana retomada por Deleuze e Guattari (1980), a qual corresponde a uma disposição à segmentaridade de tipo flexível, isto é, a inibição de poderes estáveis pela reconfiguração constante de alianças e inimizades.

Entre os Guarani, Susnik (1983) discorre sobre a configuração em rede dos grupos locais desde o período colonial, formando conjuntos multicomunitários, ou *guará*, com limites flexíveis e sem centro, correspondendo a essa disposição à segmentaridade (ver também Fausto 1998). Concernente aos grupos locais, Ladeira comenta que a presença de dois *yvyraija*, ali definidos como “lideranças político-espirituais”, em um mesmo *tekoa* contradiz um preceito divino, sendo por isso fonte potencial de conflitos ou migrações (1992: 85-6). E o que vimos no primeiro capítulo desta tese foram sucessivos deslocamentos e formação de aldeias na Serra do Mar em razão de tensões entre “anfitriões” e “hóspedes” chegados do Sul, posições não raro sobrepostas a diferenças dialetais e de costumes entre Nhandeva e Mbya. De modo que talvez o que tenha sido formulado como “preceito divino” entre os informantes de Ladeira corresponda a essa “máquina de guerra”, ou a uma disposição diferenciante – nos termos de Roy Wagner (1981) – de individuação de sujeitos (pessoas e coletivos) em meio a redes de parentesco e co-residência. A essa recusa (ou instabilidade) da unidade em favor da multiplicidade, como dito, P. Clastres chamou de “sociedade contra o Estado”, e poderíamos designá-la, num idioma wagneriano, “socialidade contra o estável”. Entre os Guarani, ela espelha a inconstância de pessoas e coletivos, por meio de deslocamentos físicos e reconfigurações relacionais, em que sujeitos magnificados, ou as “lideranças político-espirituais”, assim chamadas na literatura referente aos Guarani contemporâneos no Sul e Sudeste por convergirem disposições de chefe político, xamã (aquele que vê e combate o agente agressor no corpo) e profeta (aquele que pode ver o que está longe ou o que está por vir).

⁸⁹ Em detrimento da acepção clássica na tradição do pensamento ocidental, que remete à oposição ser/devir, Viveiros de Castro atribui ao devir o sentido que lhe foi dado por Gilles Deleuze e Felix Guattari, qual seja: como processos anteriores à distinção realidade/representação, de modo que a alteridade constitui uma qualidade do verbo, não um predicado do ser. Assim, o ser Tupi-Guarani é um devir-outro, seja qual for o objeto desse devir (deus, jaguar, inimigo, cristão...), o acento se dá no ato e não no sujeito. O cerne está na diferença, e não nas propriedades do diferente (Viveiros de Castro 2002: 195).

No Silveira, meus interlocutores reiteram a magnificação cosmopolítica e o potencial para a liderança dos *tamõi*, mas enunciam uma sorte de disjunção que se efetiva no manejo de alteridades nos eixos vertical e horizontal da existência. Ao comentarem as primeiras migrações mbya para o litoral, dizem que os *karai* tinham sempre consigo os *xondáro*, expressão derivada da palavra “soldado”, que eram responsáveis pela caça, por aplicar sanções violentas, por enviar mensagens ou acompanhar pessoas, e por proteger o agrupamento contra ataques de brancos, outros indígenas ou animais selvagens nas aldeias ou nos caminhos. Kelvein (Karai Tupã) assim conta:

Na época eles [os *tamõi*] tiveram aquela idéia de colocar jovens pra ser *xondáro*. Eles sonharam isso. Então num *xamõi* os deuses colocavam em sonho todas as coisas que ele tinha que fazer. Tinha a casa de reza onde viviam os pajés e os *xondáro* tinham uma casa própria deles, que era mais afastada. Era como se fossem uns soldados. O *xamõi* dizia ao líder, *xondáro ruvíxa*: “amanhã eu quero que os *xondáro* saia na mata e pega três antas”. E de manhã eles iam caçar. Tudo em grupo. De repente pajé fala: “quero que você manda os *xondáro* lá em outra aldeia pra buscar um parente”. No tempo antigo não tinha estrada, só umas trilhas de mata fechada, perigoso. Então nessa viagem os *xondáro* morriam, assim tipo duas pessoas, mas o restante voltava, porque eles tiveram conhecimento que a **força de um animal poderia tirar e colocar neles**. Então essa força de um animal eles usavam muito. Eles iam em cada aldeia, naquela época várias aldeias eram muito longe, e algumas partes das aldeias eram muito atacadas por vários animais da mata, por exemplo a onça, coisas assim, então quando não tinha *xondáro* nesse lugar, morria muito parente. Até hoje umas partes das aldeias é perigoso ainda.

Nessa configuração, o *xamã* é o portador das “belas palavras”, ou da linguagem divina, e é o líder político quando ocupa posição de avô/sogro e exerce liderança sobre parentelas ou indivíduos agregados. Sob seu comando estão os *xondáro*, idealmente caçadores e ou guerreiros e ou mensageiros e ou guardiães responsáveis por conseguir recursos e combater animais, brancos e outros inimigos. O tio de Kelvein, Sérgio Macena (Karai Tataendy), cujos pais nasceram no Paraguai e migraram para o Paraná, conta que na aldeia Pinhal (TI Rio das Cobras/PR) os *xondáro* jamais moravam na *opy*, e uma casa separada era construída para abrigá-los. Suas danças e treinamentos ocorriam também fora da *opy*, antes do anoitecer.

Como disse Kelvein, os primeiros *xondáro* dispunham da “força de um animal”, que podiam “pôr e tirar” de si mesmos. No mesmo sentido, Timóteo (Vera Popygua), cacique na aldeia Tenonde Porã (Barragem), assim relata:

Antigamente, os *xondáro* eram treinados para cuidar da *opy*. Viviam em treinamento [ou em danças: *jeroky*], passavam ervas medicinais em seu corpo e saíam à procura de alimentos nas matas. Essa era uma das danças que eram tão perigosas, que chegavam até a morte, pois os *xondáro* eram treinados com os espíritos dos mortos. E existiam muitos na floresta, eles até desafiavam, entravam em conflitos, quando eles estavam em *nhetangara’i* (...). Antigamente os Guarani não falavam *xondáro*, e sim *tangari* ou *tangara’i*, e quando iam fazer essa dança, diziam *nhatangara’i vi*, “vamos dançar na preparação de guerreiros” (...). Esses costumes não são mais utilizados, os

próprios pais têm medo de seus filhos crescerem agressivos (*apud* Delane, Almeida e Oliveira 2008: 34).

Kelvein me disse que a dança do *tangara*, que é um pássaro, é a mais bonita e difícil das *xondáro jeroky* (dança de *xondáro*), as quais costumam estar associadas a diferentes animais (mas não só), incluindo diversos tipos de pássaros. Ele conta que para aprender mesmo a dança do *tangara*, em que se reproduz seus pulos e passos cruzados, é preciso capturar um desses pássaros⁹⁰. Então eu perguntei se ele tinha feito isso e ele disse que não podia porque era agora *oporaiva*, cantava no *amba*, condição que não permite a captura do pássaro para incorporar sua dança. Cabe, portanto, aos *xondáro* agenciar forças – de animais, segundo Kelvein, e de espíritos dos mortos, segundo Timóteo – que eles e outros alegam que devem ser alheias aos cantadores-rezadores e excluídas da *opy*, onde *nhe'e kuéry* (os “espíritos” que vêm de *nhanderu retã* e que auxiliam nas curas e cantos) participam. Por sua vez, pajés e outros que não sejam *xondáro* devem evitar o contato com forças ligadas à animalidade, sob pena de não adquirir *aguyje* (perfeição advinda da destituição da parte carnal do corpo) e o acesso com o corpo à Terra sem Mal (*kandire*). Como apontou Cadogan (1959), o consumo de carne crua impede a transfiguração divina.

Nos anos 1980, época das primeiras demarcações no estado de São Paulo, se formaram grupos de *xondáro* no Silveira e na Barragem. No Silveira, eram responsáveis pela defesa do território contra caçadores, palmiteiros e as motosserras daqueles que queriam implantar loteamentos na área. E na Barragem eram também solicitados a fazer “trabalhos comunitários” (Nogueira da Silva 2008). Kelvein vivia na Barragem quando participava do grupo de *xondáro*, e conta que os treinamentos eram intensos e que adquiriam grande leveza do corpo – o que constitui um ideal para os Guarani, como será desenvolvido no sexto capítulo –, sendo capazes de se mover com rapidez, pegar uma flecha em movimento e se tornar quase invisíveis na mata. Adílio, mbya morador da aldeia Morro dos Cavalos em depoimento a Moreno Martins, também equivaleu *tangara* a *xondáro*, e conta que antigamente os *xondáro* tinham que tirar dente de onça “para pegar a alma dela” e assim ficarem leves e rápidos. Ele ainda associa os movimentos do *xondáro* à capoeira e às artes marciais, com objetivo de “andar na mata e escapar dos perigos” (*apud* Martins 2007: 74).

Deise Lucy Montardo também ouviu dos Mbya que os *xondáro* de antigamente eram tão leves e rápidos que se esquivavam “até de bala” (2009: 128). “No treinamento da dança, os jovens passavam pelo mestre e ele atacava como *jagwarete* (onça) e outros bichos, e os jovens tinham que se defender” (: 219). No Silveira esse tipo de treinamento ou jogo é

⁹⁰ No encarte do CD *Ñande arandu pyguá*, *tangara* é definida como modalidade de dança feminina, mas Kelvein comenta que sabe dançá-la e Timóteo, conforme citação acima, diz que *tangara* era o nome de toda dança do tipo *xondáro*.

bastante apreciado, em que um “mestre” (*xondáro ruvíxa*: líder dos *xondáro*) propõe desafios com bastões e chicotes, demandando rapidez e destreza dos dançantes para não serem acertados pelos objetos.

Como atenta Montardo, essa modalidade de *xondáro* corresponde à preparação de jovens guerreiros, de modo que podemos reconhecer alguma analogia com as disposições dos chefes de guerra (*morubixaba*, na grafia de P. Clastres) antigos. Contudo, quando os Guaraní de hoje descrevem os *xondáro*, há uma ênfase no papel de “guardiões” e “mensageiros” (*tembiguai*), assim como na habilidade de se esquivar (*-jeavy uka*) – de onça, de bala, de flecha... – e tornar-se invisível. Mesmo na análise dos movimentos da música e na dança, Montardo destaca a centralidade do “esquivar-se”:

A análise do movimento coreográfico dá pistas sobre o significado da música que está sendo dançada. O “esquivar-se”, enfatizado como o objetivo da dança, é gerado por uma tensão provocada pela música, a qual joga com intervalos de terça menor e maior alternadamente. O ritmo cheio de contratempos também colabora para a criação da tensão (2009: 195).

Como dito, a carne impede a transfiguração divina, devendo os *tamõi* evitá-las e cabendo aos *xondáro* a atividade de caça e outras ordens de manejo da “animalidade”, de onde tiravam sua potência, por exemplo ao “tirar a alma” da onça ou do *tangara*. Entretanto, a relevância do “esquivar” é muito mais destacada do que a do “atacar”, assim como a leveza do corpo é um ideal tanto do *tamõi* como do *xondáro*. Assim, a disjunção entre ambos não espelha uma dicotomização absoluta, pois também cabe aos *xondáro* se despojarem do peso da carne; e, nas pajelanças, os *tamõi* enfrentam nos corpos das pessoas doentes aquilo que os *xondáro* enfrentavam na mata: espíritos desta terra (dos mortos, dos animais e outros donos espirituais).

Nos dias de hoje, dizem que quase não se tem mais esse tipo de *xondáro* por causa do peso do corpo pelo consumo cotidiano da comida dos brancos. Mas, se os *xondáro* de outrora ficaram raros, o uso do termo *xondáro* hoje compreende diversas modalidades. Há os *xondáro* que atuam dentro, fora e na porta da *opy*. No Silveira, também chamam de *xondáro* e *xondária* aqueles que dançam e cantam no interior da *opy*, acompanhando o *oporaiva*. Há os *xondáro oka’igua* (“do terreiro”), que devem ficar na porta *opy* para vigiar entradas e saídas, cuidando para que ela esteja sempre fechada durante os cantos-reza, impedindo assim a entrada de espíritos agressores. Há os que são designados para trabalhos coletivos, como reformar a *opy*, limpar os banheiros na véspera de visita de uma escola, capinar um terreno, entre outras atividades. Esses mesmos *xondáro* em geral são responsáveis por vigiar se uma norma está sendo cumprida, por exemplo, não trazer bebida alcoólica para a aldeia; ou por executar uma sanção, como amarrar em um poste, cortar o cabelo e eventualmente aplicar outros castigos a alguém que fez algo reprovado pelo *tamõi* e demais lideranças. Talvez estes últimos correspondam ao que no passado tinham função

guerreira e eram chamados *xondáro vai* (“ruim”). Em analogia ao sistema policial, Edson (Vera Mirĩ) descreve as atividades dos *xondáro* como se fossem “comandos”:

Na verdade, antigamente já existia *xondáro*. Tinham várias funções, vários comandos. O primeiro comando só cuidava da guerra, a parte externa, contra outras aldeias e contra os brancos também. O segundo comando é para cuidar do pessoal que vive dentro da aldeia, para eles não saírem muito. Tem horário de saída e horário de entrada, quando o sol está começando a sair e a se pôr. O terceiro comando cuida da casa de reza, se alguma criança está passando mal na casa de alguém eles que vão buscar. Se alguma criança está com comportamento muito difícil, então eles também são chamados. Ficam fora e na porta da *opy*. Mas os *xondáro* que cuidam de fora da aldeia não podem entrar na *opy*, porque já foram para guerra, são autorizados a matar, são eles que cuidam da parte feia da aldeia. Então não são autorizados a entrar na *opy*. Eles são protegidos por vários espíritos, têm a habilidade e a inteligência própria para isso. Desde de criança são treinados pra isso. Geralmente são protegidos por *itaja* e *kaguyja*, porque *itaja* dá a eles o poder da proteção e *kaguyja* o poder de camuflar na floresta.

Assim como Timóteo os associa aos espíritos dos mortos e Kelvein aos dos animais, Edson reconhece nos *xondáro* que não entram na *opy* a potência dos donos das pedras (*itaja*) e da mata (*kaguyja*). Por sua vez, as lideranças políticas de cada um dos cinco núcleos da TI são também chamadas *xondáro* – quando o *tamõi* Samuel era o cacique, me disseram que as lideranças eram os “*xondáro* do *xeramõi*”. E, por fim, são *xondáro* os grupos e a modalidade de dança e jogos coletivos que figura na maioria das apresentações aos *jurua*, e que é também divertimento coletivo de jovens e crianças na aldeia.

Em cada aldeia, o *ruvixavepe*, “líder maior”, era quase sempre o xamã, a quem estava submetido o *xondáro ruvixa*, “líder dos *xondáro*”. Assim, os depoimentos não apontam um antagonismo, mas uma relação de complementaridade e assimetria entre xamãs e *xondáro*. Como diz Edson, os *xondáro* “cuidam da parte feia da aldeia”, o que é necessário para a vida nesta terra. Nos últimos tempos, porém, com a consolidação de “caciques” à frente das aldeias, essa configuração de agências vem sofrendo deslocamentos. A esse respeito, Samuel comenta que “antes quem mandava era o pajé, mas com o branco veio capitão, cacique”.

Nos anos 1950, Schaden (1974) contrapôs o posto de capitão ao de líder espiritual⁹¹. O capitão era alguém com maior domínio da língua portuguesa designado pelo SPI para representar o órgão junto à comunidade, assim como a comunidade junto ao órgão. Mas o autor comenta a pouca eficiência desse cargo devido à sua falta de autoridade. Nos casos de disposições conflitantes, o capitão era subjugado pela autoridade do *nhanderu*, como eram mais frequentemente chamados os pajés naquela época. Já nos anos 70, Cherobim (1986) alega que dificilmente o capitão não era rezador, e já menciona o cargo de cacique, que passa a ser justaposto ao de capitão. É, portanto, de se supor que os próprios *karai*

⁹¹ Como citado no primeiro capítulo.

kuéry, ou *nhanderu* (líderes espirituais) passaram a tomar a frente nas relações com os brancos, particularmente com o órgão indigenista e outras instâncias governamentais. E hoje em dia, quando os moradores do Silveira mencionam grandes lideranças do passado que eram também rezadores, *karai*, usam o termo “capitão”, como foi o caso do capitão Pedro do Rio Grande (no Silveira), do capitão Bento (no Bananal), do capitão [Antonio] Branco (no Itariri) e do capitão Gregório (marido da *xaryi* Catarina).

Por sua vez, nos anos 80, são também os *tamõi* os principais articuladores guarani no processo de demarcação de terras no estado de São Paulo. Em grande medida, ocupavam a posição de “cacique”, termo que veio substituir o de “capitão” e que não concerne somente ao papel de mediação com os brancos, mas à liderança política interna à aldeia. Assim, se a liderança dos *tamõi* diz respeito sobretudo a um coletivo, independente do suporte físico no qual se assenta no momento, a liderança do cacique remete a uma aldeia, a despeito de sua fluidez populacional. A convergência das posições de cacique e *tamõi* no contexto das demarcações nos anos 1980 é explicitada no comentário de Timóteo citado no primeiro capítulo: “eles são fortes, a parte espiritual, então eles conseguiram [as demarcações]”. A agência, ou “força” desses *tamõi*-caciques (cuja convergência de papéis não era necessária, mas esperada) estava vinculada tanto à capacidade de constituição de alianças com os brancos como com *nhanderu kuéry*. Contudo, no que diz respeito aos *jurua*, sua interlocução estava voltada sobretudo para membros do CTI, CPI, Sudelpa, Irmã Luizinha e outros apoiadores. Tais parceiros eram os porta-vozes dos interesses e discursos dos Guarani na mídia e nos autos dos processos judiciais. Assim, cabia aos apoiadores *jurua* enunciar a “cultura guarani”, que passou a ser a estratégia predominante na reivindicação das terras. De modo que o processo de reconhecimento oficial das terras indígenas nos anos 80 levou à cena sobretudo *enunciados sobre os Guarani*, por adversários e aliados, mas quase não contou com *enunciados guarani* nos autos dos processos, na mídia e em outras publicações, a não ser por meio de seus porta-vozes advogados, antropólogos ou indigenistas, ou então em breves e raras citações em matérias de jornal.

Entretanto, alguns *kunumĩgue* – como chamam aqueles saídos da infância (*kyĩĩgue*) e ainda não considerados adultos (*tuja*), geralmente traduzido como “jovens” – que acompanhavam os mais velhos em reuniões e articulações políticas nesse período se converteram em lideranças importantes na elaboração e veiculação de discursos no âmbito das demandas fundiárias e das políticas públicas que foram se ampliando nas décadas seguintes. Muitas dessas lideranças ocuparam ou ocupam posição de cacique das aldeias em que hoje vivem, como Timóteo Vera Popygua na Barragem, Marcos Tupã no Krukutu (e antes em Boa Vista), Adolfo Timóteo no Silveira e os irmãos Macena, hoje no Silveira e no Jaraguá. Além de acompanharem *tamõi* como José Fernandes, Altino (pai de Marcos Tupã

e líder na aldeia Boa Vista, em Ubatuba/SP) e Samuel nas reuniões e articulações políticas, a maioria dessas lideranças teve alguma experiência escolar, o que ampliou suas possibilidades de agenciamentos no *mundo jurua*.

Alguns desses que passaram a ocupar posições de liderança nas duas últimas décadas tomam a frente no *amba* como cantadores-rezadores (*oporaiva*), e também fazem “benzimentos” (como chamam em português os sopros de tabaco que protegem o corpo e combatem males) com o *petyngua* (cachimbo). Mas nenhum deles é reconhecido como pajé. Há os que almejem sê-lo – como Sérgio Macena, que em 2009 construiu sua própria *opy'i* –, e outros não enunciam qualquer investimento nesse sentido. De modo geral, a condição de *tamõĩ* vem sendo cada vez mais desvinculada da posição de cacique. E, nos casos em que o cacique é um *tamõĩ*, como ocorre com José Fernandes no Jaraguá e Samuel durante alguns períodos entre 2005 e 2008, essas lideranças mais jovens atuam como assessores ativos e imprescindíveis, tomando a frente na interlocução com os brancos na maioria dos contextos, atuando portanto como uma espécie de *xondáro* – como dizem no Silveira, *xondáro do xeramõĩ*.

Quando perguntei por que hoje muitos *tamõĩ* já não são chamados a assumir a posição de cacique nas aldeias guarani, Sérgio Macena alegou que antes não era preciso saber muito do mundo dos *jurua* para ser cacique, já que a Funai ou as igrejas vinham e davam comida, roupa, remédios. Mas hoje em dia é preciso saber fazer projeto, falar bem o português, saber mexer com dinheiro, documentos, associação, enfim, com *kuaxia* (“papel”). Dessa maneira, na atual conjuntura o cacique pode ter acesso limitado à linguagem divina, *nhe'e porã*, mas tem que dominar, muito mais do que a língua portuguesa, a retórica da “cultura” na comunicação com os brancos, já que é a enunciação das diferenças reconhecidas no âmbito cultural (costumes e tradições) que fundamentam o acesso a muitos recursos. Assim, se as “belas palavras” conferem aos homens a perspectiva divina, uma outra discursividade precisa ser manejada na perspectiva institucional do Estado e da sociedade civil. De modo que, se o xamã é um tradutor de mundos (Carneiro da Cunha 1998), os caciques e lideranças políticas, de modo distinto, também precisam ser.

Gallois destaca que entre povos Tupi, particularmente entre os Wajãpi, o poder dos xamãs constrói-se na exacerbação das tensões entre grupos residenciais, razão pela qual, na interação com os brancos e na institucionalização dessas relações por meio de marcadores étnicos, não são os xamãs, mas os líderes políticos que atuam como profetas, cujas estratégias de enfrentamento incluem discursos sobre a tradição (2001: 210). Entre os Guarani, os xamãs eram com frequência líderes políticos e profetas, mas o manejo do código da cultura, ou da discursividade étnica, cada vez mais demandada pelo chefe na interlocução com os brancos, vêm promovendo uma disjunção crescente entre chefia e xamanismo.

Mas, se os *tamõi* não são aqueles que tomam a frente na enunciação da “cultura” para os brancos, são eles os principais portadores desse conhecimento a ser traduzido pelas lideranças mais jovens. De modo que a atuação ou a referência a *nhaneramõi kuéry*, “nossos avós” ou “nossos sábios mais velhos”, tem grande relevância em diversos contextos, sendo convidados ou protagonizando encontros ou publicações de temas como “medicina”, “culinária”, “educação”, entre outros, sempre seguidos da rubrica “tradicional”. E, para além da interlocução com os brancos, no cotidiano das aldeias muitos coletivos – por vezes coincidentes, ou parcialmente, com os chamados “núcleos habitacionais” no Silveira e em outras TIs – ainda orbitam em torno de *tamõi* e ou *taryi*, que têm consigo descendentes com cônjuges e agregados, e ainda mais quando têm sob sua responsabilidade uma *opy guaxu*. No âmbito das aldeias ou em encontros políticos interaldeias, dificilmente as decisões dos caciques contrariam ou desconsideram orientações, ressalvas ou presságios dos *tamõi*. Durante um encontro de lideranças mbya, Leonardo, da aldeia Morro dos Cavalos (Palhoça/SC), assim comparou a divisão de poderes entre os Guaraní e os *jurua*⁹²:

Podemos considerar que quem funciona como o Poder Judiciário nas aldeias é o pajé. Às vezes, o cacique e a comunidade se perguntam: “O que vamos fazer?”. E, quando as coisas não vão muito bem, alguém diz: “Vamos perguntar para o pajé”. Quando perguntam para o pajé o que ele acha, ele vai explicar como a comunidade tem que fazer para dar tudo certo. É como se estivéssemos consultando nosso Poder Judiciário. É assim que fazemos para não errarmos o caminho e fazermos as coisas certas. Na aldeia, é como se o cacique fosse nosso Poder Executivo e as lideranças fossem nosso Poder Legislativo, já que são elas que fazem as leis.

Se pensarmos o “poder executivo” como a administração de relações nesta terra e o “poder judiciário” como a conexão com as divindades, tal analogia atualiza a disjunção das posições de *xondáro*, responsável pelo manejo de potências animais, dos mortos e dos brancos, e de *tamõi*, cuja relação privilegiada com os deuses implica uma relação regrada e minimizada com as agências desta terra. A posição de cacique viria então deslocando a liderança política do pólo-*tamõi* para o pólo-*xondáro*, sem estancar a conectividade inerente a ambos domínios. Estes, como dito, não podem ser dicotomizados pela existência de diferentes modalidades de *xondáro* (incluindo acompanhantes do *oporaiva* no interior da *opy*), e pela extração de agentes agressores nos corpos efetivada pelos *tamõi*.

No Silveira, durante um período de instabilidade política, em que o *tamõi* Samuel deixou e retomou diversas vezes o cargo de cacique, Edson assim justifica sua saída:

O pajé tem várias regras que ele tem que seguir na parte de como agir, como falar e também na alimentação. Tem alimento forte que o pajé não pode comer. Então por

⁹² Essa fala integra um documento disponibilizado – apenas em sua versão traduzida para a língua portuguesa – no website do CTI, que constitui uma versão de um Encontro da Comissão de Terras Yvy Rupa, constituída por lideranças guarani do Sul e Sudeste para tratar questões fundiárias. Nesse encontro, os participantes guarani receberam os advogados Carlos Marés e Theo Marés, que discutiram sobre o Estado brasileiro e sua legislação, principalmente aquela referente à questão indígena.

isso ele não pode viajar muito. Então Samuel pediu pra outra pessoa assumir essa parte. Mas ele continua sendo forte, porque o pajé é o maior líder que tem na aldeia, o cacique é só uma parte.

Portanto, se seguirmos o comentário de Edson, o pajé é considerado o “maior líder na aldeia”, enquanto o cacique “é só uma parte” (como os *xondáro*...). Mas a condição de pajé impõe restrições à interlocução com os brancos, cuja posição guarda alguma homologia com os animais e os espíritos dos mortos, sendo todos habitantes desta terra e nela confinados. Porém, diferentemente dos *xondáro* de outrora, o cacique não deve ser violento, e sim conciliador na orquestração das relações internas à aldeia. No Silveira, por exemplo, um sujeito foi destituído do cargo de cacique em 2008 sob alegação de que é “muito nervosinho”, com facilidade grita com as pessoas e isso o desabilita a exercer a liderança, que implica fala comedida, autoridade e, nos dias de hoje, capacidade de atrair recursos dos brancos. Nesse sentido, Montardo cita que um informante de Garlet (1997) afirmou que um *nhanderu* (pajé) não pode perder a calma e o equilíbrio, de modo que o trato com os brancos é feito com o *mburuvixa* (*apud* Montardo 2009: 44). Aqui, portanto, a convergência de *mburuvixa* e *nhanderu* já não é enunciada, como ocorre nos registros de Nimuendaju e em outras fontes sobre os Guaraní na Serra do Mar até os anos 80.

Manter a posição de cacique nos dias de hoje, particularmente no Silveira, onde coexistem cinco núcleos e seus adensamentos relacionais, implica o exercício retórico constante de equacionar interesses e mundos, como a “socialidade contra o estável” guarani e o Estado brasileiro. Entre um e outro, a “cultura” entra em cena, por meio de dispositivos legais e discursivos, como fonte de direitos e recursos junto aos brancos, sobretudo após a Constituição de 88. E posições de liderança cada vez mais demandam o equacionamento de disposições diferenciadas – de individuação de pessoas e coletivos, sempre a promover deslocamentos físicos e relacionais entre as aldeias – com enunciados e iniciativas coletivizantes, em que a *comunidade* é reconhecida como alvo ou sujeito da ação, sendo definida por recortes étnicos e ou físicos/geográficos, como “aldeia” ou “TI”. O exercício dessa liderança, portanto, implica destreza retórica para os de dentro e os de fora, manejando códigos das redes de parentesco e xamanismo, e também da “cultura” e da “comunidade”. Desta feita, atualmente, a disjunção *tamõi-xondáro* se atualiza nas relações (sobretudo as institucionalizadas) com os brancos, que devem ser evitadas pelos *tamõi* e protagonizadas pelos caciques e lideranças que os assessoram, *xondáro* e de preferência oradores – de belas palavras, *nhande py* e *jurua py* (na língua guarani e na língua portuguesa). É certo que tais “belas palavras” não correspondem ao mesmo gênero narrativo dos *karaí* e demandam diferentes retóricas. Nesse sentido, entre os Wajãpi, Gallois destaca os discursos políticos como gênero oral surgido no âmbito de relações interétnicas, que qualificam como “nossas falas duras” (2001: 212). E entre as diferenças que pautam as

narrativas míticas e a oratória política interétnica está o caráter dialógico da primeira e o predomínio do monólogo na última (: 213).

Retornando à definição de *domínio político* de Sztutman, como a percepção de um “nós”, ou a enunciação de um coletivo, talvez possamos pensar a enunciação da “cultura” como análoga ao eclipsamento da multiplicidade que dá contorno ao chefe, ou à captação de relações que dimensiona sua magnificação. Entre os Guarani, há muito a diferença em relação aos brancos é tema de reflexão no discurso dos *karaí*, como registraram missionários no século XIX e autores como Nimuendaju, Métraux, Schaden e Baldus. A enunciação de um coletivo então já passava pela exclusão dos brancos nas relações de parentesco, mas não era voltada aos brancos nem pautava a interlocução com estes, em que predominava, ao contrário, uma estratégia de invisibilidade. Tampouco a enunciação da diferença em relação aos brancos eclipsava diferenciações entre coletivos guarani, sempre a se atualizar em razão de alianças e inimizades. É quando a “cultura” passa a incidir no domínio político que a diferença passa a ser enunciada aos brancos e sob demanda dos brancos, eclipsando multiplicidades guarani em diversos contextos, e por vezes orquestrando, por meio do cargo de cacique e de seus assessores, a convivência entre diferentes *tamõi* numa mesma TI, contradizendo assim o preceito divino registrado por Ladeira. Ou, talvez, não contradizendo, mas (novamente) eclipsando, sempre de modo precário e provisório.

b) Posições e disposições no Silveira

O período em que frequentei a TI Ribeirão Silveira, entre o final de 2005 e o final de 2008, foi marcado por uma grande instabilidade política, em que membros de ONGs ou órgãos públicos que atuam na aldeia nunca sabiam ao certo quem era o cacique da vez. Samuel Bento dos Santos (Jejoko) foi cacique durante a maior parte dos anos 1980 e depois reassumiu essa posição por alguns períodos nesta década de 2000. Nos anos de 2007 e 2008, Samuel alternou o posto de cacique com Mariano Fernando (Kuaray Mirĩ, casado com a sobrinha de Samuel e sobrinho-neto de sua esposa) e Sérgio Macena (Karaí Tataendy, ex-marido da irmã de Samuel e casado com a filha de sua ex-esposa). Antes disso, Adolfo Timóteo (Vera Mirĩ) havia estado no cargo por cerca de uma década e, no final de 2008, retomou o posto.

Foi comentado no item anterior que o líder de um agrupamento não raro convergia reconhecimento xamânico (em curas e ou na oratória profética das “belas palavras”, *nhe’e porã*) com a posição de avô/pai/sogro junto a uma parentela (podendo haver outras a ela associadas). A nomeação de “capitães” pelo órgão indigenista instituiu um posto de mediação entre interesses do órgão e os *tamõi*, que não logrou exercer, senão muito

precariamente, alguma liderança política, dada a centralidade dos *tamõi*. Com o tempo e o aprendizado da língua portuguesa, os próprios *tamõi* na Serra do Mar foram sendo nomeados capitães. Por fim, com a criação do posto de cacique, a partir do final da década de 70, este também via de regra era ocupado pelos *tamõi* na região em foco (Cherobim 1986). A demarcação das terras e o crescimento populacional dos Guarani na região incorreram em casos de coexistência de grupos locais em uma única TI, passando a demandar do cacique a articulação com esses diferentes grupos, de modo a ser reconhecido e poder falar por eles em contextos envolvendo política indigenista (frente à Funai e outras instituições *jurua*) ou “indígena” (encontros e comissões inter-aldeias ou interétnicas).

No Silveira, um contexto crucial em que se desenvolve a articulação entre lideranças são reuniões que idealmente ocorrem todas as segundas-feiras de manhã. Cada um dos cinco núcleos habitacionais da TI tem um líder⁹³, que nessas ocasiões se reúnem com o cacique e outras lideranças – sejam *tamõi* ou pessoas da “linha de frente” na interlocução com os brancos – para discutir temas como conflitos internos (de natureza familiar, conjugal e outras), demandas de diversas ordens, questões fundiárias, projetos e negociações com os brancos, chegadas ou partidas de moradores, entre outros. Nessas reuniões, a atuação do cacique também é discutida, podendo incorrer em questionamentos e destituições.

Não discorrerei sobre tais processos, evitando a exposição de intrigas e arranjos políticos concernentes ao período que estive em campo. Mas é possível reconhecer características naqueles que ocuparam o posto de cacique nessa época e que vão ao encontro das ponderações da primeira parte do capítulo, concernente a um deslocamento do pólo-*tamõi* para o pólo-*xondáro* na posição de cacique. Samuel é um *tamõi* Tupi com a peculiaridade de não ter descendentes diretos, já que não teve filhos e sempre viveu junto aos parentes (filhos, cônjuges e netos) das esposas mbya, primeiramente Teresa e depois Doralice. Já Adolfo, Sérgio e Mariano são Guarani Mbya de uma geração mais jovem (entre 35 e 45 anos) e que vivem junto a seus cunhados e sogros, assim como filhos (casados ou não) e netos pequenos. Diferentemente de Samuel, eles têm alguma escolarização e estão na linha de frente nas atuais relações institucionalizadas com os *jurua*.

Samuel é reconhecido como o “tronco mais antigo” na TI⁹⁴, e aqueles que chegaram antes geralmente têm precedência sobre o local, o que é expresso no Silveira e também nas fontes relativas a outras aldeias na Serra do Mar durante o século XX, apontadas no primeiro capítulo, quando se tratou de tensões entre “anfitriões” e “hóspedes” chegados de outras aldeias. Entre estes últimos, figuraram sobretudo Mbya, que vieram chegando desde

⁹³ Como mencionado no capítulo anterior.

⁹⁴ Apenas Fidélis e Margarida chegaram antes dele ao Silveira, mas ambos pouco participam da vida política, ou interagem com outros além dos filhos e netos.

nos anos 80, quando ele morava ali apenas com sua esposa Teresa, enteadas e cônjuges (estes *jurua*, como abordado no primeiro capítulo). Então Samuel se separou de Teresa e se casou com Doralice, cunhada mbya de José Fernandes, principal liderança político-espiritual na região. Samuel também recebeu irmãos e cunhados vindos do Rio Bananal, com os quais as relações vieram alternando cumplicidades e conflitos.

Em relação aos filhos e genros de Doralice, foi comentado no capítulo anterior que alguns acompanham Samuel nos *poraei* e em atividades cotidianas. No final da década de 80, um dos filhos de Doralice, Carlos (Papa Mirĩ Poty), com apenas 19 anos substituiu Samuel no posto de cacique. O argumento, segundo me contaram, foi o mesmo para as destituições de Samuel nos últimos anos: ele é pajé e por isso não pode fazer muitas viagens nem comer “todos os tipos de coisa” para não enfraquecer a comunicação com *nhanderu kuéry*, o que dificulta sua atuação como cacique.

Em 1995 a posição de cacique passou a ser ocupada por Adolfo Timóteo, no âmbito do início do processo de reivindicação pela ampliação da TI, que ele protagonizou. Como abordado no capítulo anterior, ele veio da aldeia Boa Esperança (ES) no final da década de 1980. Primeiramente, se instalou com seus cunhados e sogra na antiga aldeia às margens do ribeirão Silveira. Mas Carlos, então cacique, comentou que o melhor lugar para fazer roça era “pros lados do Peralta”. Ele e seus cunhados começaram a fazer uma roça grande, quando “homens do Peralta” os expulsaram dali, ensejando a reivindicação pela ampliação da terra. Na aldeia em que vivia anteriormente, no Espírito Santo, Adolfo conta que já havia se tornado uma liderança pelos enfrentamentos com os donos da empresa Aracruz Celulose. E o protagonismo no processo de ampliação da TI no Silveira esteve associado à constituição de uma rede de apoios junto a indivíduos e instituições *jurua* ao longo dos últimos anos. Assim o chefe de posto comenta sua atuação:

Adolfo tem um esclarecimento muito maior em relação às relações políticas, já tem todo o traquejo em lidar com as autoridades, com a burocracia do Estado. É uma pessoa muito simpática, inteligente. Ele sempre teve essa presença e curiosidade de entender a burocracia. Às vezes ele chegava aqui lamentando que a comunidade fica pressionando porque tal projeto não sai, porque não entendem. Muitas coisas aqui na aldeia conseguimos em parceria com ele, como o projeto de moradia, escola, enfermaria. É um líder muito atuante.

A gestão de Adolfo coincide com o período de implantação de uma série de projetos e políticas de apoio aos povos indígenas⁹⁵. Ele é presidente do Instituto Teko Arandu,

⁹⁵ Um dos mais importantes interlocutores *jurua* de Adolfo é Maurício Fonseca, que na década de 1990 trabalhava no Programa Comunidade Solidária, vinculado ao governo federal. Em 1999, fundou o Projeto de Apoio aos Povos Indígenas (Papin), no âmbito do Cepam – Fundação Prefeito Faria Lima, órgão estadual de apoio às prefeituras paulistas, com objetivo de articular políticas públicas voltadas a comunidades indígenas (Tupã, Fonseca e Biase 2002). Posteriormente, o Papin foi convertido em Núcleo de Assuntos Indígenas (NAI) e esteve envolvido em várias iniciativas com os Guaraní no estado, tendo como principais interlocutores as lideranças mbya Adolfo (no Silveira), Timóteo (na Barragem) e Marcos (no Krukutu). Tais iniciativas são temas dos próximos capítulos, e

inaugurado em outubro de 1999 por lideranças das aldeias do estado de São Paulo e que constituiu um dos desdobramentos do Projeto Memória Viva Guarani, que intensificou a articulação política entre essas aldeias por meio de iniciativas conjuntas, como a produção de CDs (em 1999 e 2004) e os encontros de “educação tradicional” (em 2001 e 2002), pelo projeto *Nhemboaty Ñande Reko Ete’i Pygua*. Na síntese de Adolfo, o Instituto Teko Arandu é voltado primordialmente para a “preservação da cultura guarani”. Adolfo também é presidente do Conselho Estadual dos Povos Indígenas, em sua segunda gestão, e assim contou sobre essa entidade:

O governo do Estado tem interesse em apoiar e acompanhar algumas áreas que estão em conflito, principalmente a Secretaria do Meio Ambiente, que tem medo que o povo guarani acabe com a Mata Atlântica. Eu fui eleito pelos caciques do Estado de São Paulo. Antes o Estado nem queria ouvir a opinião do índio, então hoje através do Conselho a gente consegue encaminhar algumas coisas pro governo dar atenção pra gente. Conseguimos moradias indígenas, hoje temos energia elétrica, melhoria nas estradas, na escola tem merenda onde as mães possam ir almoçar, os pais também podem ir. Tem atendimento de saúde de boa qualidade, tem motorista indígena, tem agente de saúde indígena, tem agente de saneamento básico indígena, hoje estamos pedindo contratação de médico, então tudo isso é um trabalho nosso. A gente trabalha todo mundo junto, por isso a gente consegue. Através do Conselho também a Funai vem dando mais atenção. Hoje a Funai não paga as passagens das lideranças, mas o Estado paga a despesa de viagens. Então hoje qualquer projeto do Ministério do Meio Ambiente, no Ministério do Desenvolvimento Agrário, no Ministério da Cultura, eu tenho participação efetiva. A gente faz um contato político, então isso ajuda muito pra nós. Também hoje ajuda muito que eu sou presidente do Instituto Teko Arandu, onde eu trabalho só com povo guarani. Isso ajuda muito o contato. Viajo nas aldeias, converso com cacique, converso com jovens, converso com as mulheres, o que é que está passando, o que é que tem. Porque liderança não pode ficar só na aldeia, é preciso fazer intercâmbio de informação com outras aldeias. É isso que eu tenho feito.

Estando à frente dessas duas instituições, Adolfo pôde adensar sua rede de interlocutores nas aldeias Guarani, junto a outros povos no Estado e com pessoas e instituições *juruá*. Como cacique no Silveira, Adolfo também construiu relações sólidas e continuadas com ONGs e diversas instâncias de poder público, como nas prefeituras de São Sebastião e Bertiooga, em secretarias estaduais e órgãos federais, cujas iniciativas na aldeia ampliaram-se nas duas últimas décadas, tal como mencionado anteriormente. Entre os moradores da aldeia, Adolfo sempre teve como suporte político a parentela constituída por consangüíneos de sua esposa e respectivos cônjuges, assim como seus próprios filhos e netos com ela. Mesmo entre os demais moradores, muitas pessoas comentam a capacidade

entre elas figuram o manejo de espécies de palmito, gravação de CDs, apoio à formação de organizações indígenas e participação na criação, em 2004, do Conselho Estadual dos Povos Indígenas (Cepisp). Fonseca também é assessor no Instituto Teko Arandu - Memória Viva Guarani, presidido por Adolfo, e da Associação Tenonde Porã, presidida por Timóteo e parceira do Ministério da Cultura na realização das duas primeiras edições do Prêmio Culturas Indígenas - trata-se de uma premiação concedida a iniciativas de fortalecimento cultural protagonizadas por comunidades indígenas no país.

de Adolfo em engajar as pessoas em atividades coletivas, atraindo sobretudo jovens solteiros ou recém-casados de vários núcleos.

A saída de Adolfo do posto de cacique esteve associada a um conflito de um de seus familiares com Samuel e às muitas viagens que precisava realizar pelos postos que ocupa no Instituto Teko Arandu e no Conselho Indígena de São Paulo. Por não poder atender a demanda de estar mais presente, Adolfo deixou a posição de cacique e manteve os outros cargos. Em janeiro de 2008, após a morte da sogra de Adolfo, a grande maioria de seus cunhados foi embora para Santa Catarina, e ele ficou sozinho na aldeia com sua mulher e alguns filhos. Já em 2009, quando Adolfo torna-se novamente cacique, muitos desses cunhados voltaram ao Silveira e outros manifestaram a intenção de voltar.

No período em que Samuel foi cacique nesta década, grande parte das funções de interlocução com brancos foi delegada ao vice-cacique Sérgio Macena e outras lideranças que o assessoravam. Samuel tem um sério problema de audição e dificuldade de se expressar na língua portuguesa. Ademais, para além da língua, não domina a retórica e posturas demandadas no mundo dos projetos e de certas instituições *jurua*, sendo preferencialmente assessorado ou representado quando se trata de discursos para a mídia ou para essas instituições. No que diz respeito a relações interpessoais, contudo, ele tem uma extensa rede de relações com *jurua*, seja em serviços xamânicos, venda de artesanato, doações e amizades. Diferentemente de outros *tamõi*, ele recebe com frequência *jurua* em sua *opy*, seja para tratamentos, para participarem da reza ou para receber nomes guarani.

Também no Jaraguá, no Krukutu e em outras aldeias de maioria mbya o batismo de brancos vem se tornando cada vez mais recorrente. Mas nos casos em que pude presenciar, tanto no Silveira como no *tekoa* Pyau (no Jaraguá), o procedimento é separado no ritual e diferente para os brancos. No Jaraguá, em 2008, aproveitaram os recursos doados pelos *jurua* que seriam batizados para receber os parentes Mbya, mas realizaram os rituais em dias diferentes. Mesmo quando ocorrem no mesmo dia, os batismos são em momentos diferenciados. É provável que dar um nome guarani a um *jurua* não implique ouvi-lo de um *nhe'e ru ete* (o pai divino de sua alma-palavra)⁹⁶, como entre *nhandeva*, mas tal gesto é fonte de outra sorte de intercâmbios, centrados no domínio terrestre, já que os afilhados de um *tamõi* devem apoiá-lo e provê-lo em suas demandas. Eu, por exemplo, recebi de Samuel o nome *Takua*. Ele me chama de “afilhada” e faz solicitações na aldeia e quando está com Kamba (José Fernandes) no Jaraguá, onde por vezes envia recado para eu levar fumo, transportar alguém ou fazer outros favores.

Além de afilhados *jurua*, outra fonte de intercâmbios é ter padrinhos *jurua*. Quando brancos estão presentes em um *nhemongarai*, é comum que alguém convide um deles para

⁹⁶ Como será desenvolvido no sexto capítulo, os nomes provêm de diferentes domínios onde habitam os “verdadeiros pais das almas-palavras”, *nhe'e ru ete*.

ser madrinha ou padrinho de um filho seu, para o qual ganha legitimidade de pedir recursos, roupas, fraldas etc. Aqui os termos se invertem, mas, seja na posição de padrinho ou afilhado, a posição de provedor ou apoiador por parte dos brancos se mantém.

Nas relações institucionalizadas, seja por meio de cargos ou projetos, em geral há uma “linha de frente” constituída pelas chamadas lideranças, que fazem a mediação entre os recursos dos brancos e os moradores. Logo que o conheci, Sérgio me disse que Samuel, o cacique, era responsável pela “parte espiritual” e assuntos internos da aldeia. E que ele, vice-cacique, cuidava mais da relação com os brancos, com as ONGs, prefeituras e conselhos. Por ser o representante da aldeia junto à Funasa, Sérgio é a pessoa que solicita transporte a qualquer momento para levar doentes para tratamentos com *tamõi* nas aldeias ou em hospitais. Também consegue com frequência ônibus junto à prefeitura de Bertiooga para viagens de motivação política ou cultural. Também requisita junto à Funasa recursos para comprar alimento e fumo (ou os recebe em espécie) nas viagens a outras aldeias ou quando recebem parentes na TI. E, além de assessor nas relações com os brancos, Sérgio apoiava Samuel em demandas internas à aldeia, como na organização de trabalhos coletivos, na aquisição de meio de transporte ou mantimentos para viagens ou recepção de pessoas, na mediação de brigas, entre outras.

No final de 2007, Samuel deixou de ser cacique e Mariano foi nomeado para ocupar o posto. Ele é sobrinho de Doralice, esposa de Samuel, e é também casado com uma sobrinha dele, sendo ainda *yvyraija* de Samuel na *opy*, auxiliando-o em algumas sessões de cura. Nascido no Paraná, Mariano vive no Silveira desde 1989, onde viveu com seu tio Sérgio Macena até se casar⁹⁷. Desde 2007, Mariano trabalha como motorista do período noturno e emergências da Associação Rondon, conveniada da Funasa. Antes disso, estava trabalhando na Secretaria de Turismo de Bertiooga e ajudou na organização de várias edições da Festa Nacional do Índio. Mariano também já trabalhou na Secretaria de Apoio aos Povos Caiçaras em São Sebastião. Ao virar cacique, Mariano passou a acumular tal posição com o cargo de motorista da Funasa. Mas, após alguns meses, passou a sofrer pressões para abandonar o emprego ou abdicar do posto de cacique, já que ficava muito ausente pelas viagens que precisava fazer para transportar pacientes a hospitais dos municípios mais próximos ou à Casa do Índio de São Paulo. Então Mariano foi nomeado representante da aldeia no Grupo de Trabalho de Terras no Conselho Indígena do Estado. E, em meados de 2008, Sérgio foi nomeado o novo cacique da TI em uma das reuniões semanais das lideranças. Mas alguns meses depois, Adolfo voltou a ser o cacique da TI. Nesse período, Samuel e Doralice foram viver em Santa Catarina, tendo ficado alguns

⁹⁷ Nascido na aldeia Tapiti, na TI Rio das Cobras (PR), com dez anos Mariano mudou-se para a aldeia da Barragem, onde vivia sua mãe Anita Macena (que hoje mora no Jaraguá) e onde vive um de seus irmãos, Alceu. Seu pai, Gumercindo Fernandes, vive no Krukutu (São Paulo/SP), aldeia vizinha à Barragem.

meses em duas aldeias junto a irmãs e sobrinhos de Doralice. Em julho de 2009, retornaram ao Silveira e no final desse ano se mudaram para o Jaraguá.

Além de disputas e arranjos concernentes ao posto de cacique, Samuel participa da rede de disputas e intercâmbios dos pajés, na qual Sérgio também vem se inserindo desde que construiu sua *opy'i*, em 2009. No período em que estive em campo, havia (não todo o tempo) um pajé vivendo em cada núcleo habitacional: Antonio Natalício no Porteira; Samuel no Centro; Higino Castro no Cachoeira; Sérgio no Rio Pequeno e Adão Mariano no Rio Silveira.

Também não cabe aqui esmiuçar conflitos, mas destacar que alguns desses pajés personificam a ausência de dicotomia entre disposições de *tamõi* e *xondáro*. O *tamõi* Higino, por exemplo, exerce liderança bastante consolidada na parentela do N. Cachoeira. Ali ele também lidera o grupo de coral e *xondáro*, com o qual viaja bastante, apresentando-se em escolas, shoppings e outros lugares de vários municípios da região e mesmo da capital paulista. Higino tinha boas relações com o secretário de Turismo de Bertioga (que em 2009 foi destituído, com a troca de prefeito), e muitas vezes esse secretário agendava apresentações para seu grupo em diversos locais. Seu Higino é também, há alguns anos, o protagonista das apresentações dos Guarani na Festa do Índio em Bertioga. Os ensaios dos *xondáro* e do coral na *opy* de Higino acontecem nos primeiros dias da semana, quando em geral não há reza. São noites alegres e animadas, que atraem *kunumĩgue* (jovens) de outros núcleos.

Higino é também um *opita'iva'e* (pajé) muito conceituado, sendo solicitado para tratamentos e batismos em outras aldeias. Em relação aos *jurua*, ele construiu uma rede de relações que não passa por sua posição institucional na TI, mas por sua condição de *tamõi* e líder de um grupo de coral e danças. Portanto, em alguma medida, Higino convergiu duas modalidades de *ruvixa*: *tamõi* e *xondáro*, manejando relações engendradas pela “cultura” (nas apresentações aos brancos) e por outros nexos da diferença (como *tamõi*, nas relações de parentesco e xamanismo). Por sua vez, Adão Mariano, no N. Rio Silveira, é também mestre *xondáro*, ou *xondáro ruvixa*, reiterando a flexibilidade da polarização *xondáro-tamõi* dada pelas diferentes modalidades tanto de *tamõi* como de *xondáro*. Adão realiza curas, mas me disse que não faz batismo, e é *xondáro oka'igua*, “do terreiro”, tendo acesso à *opy*.

Há ainda um *tamõi* no N. Porteira, o mbya Antônio Natalício (Karai Tataendy)⁹⁸, que constitui um exemplo que alguém considerado *tamõi* não é necessariamente um líder de

⁹⁸ Nascido em Lagoa Vermelha (RS), a mãe de Antônio veio da Argentina e seu pai veio bem pequeno do Paraguai. Aos sete anos, Antônio mudou para a TI Xapecó (SC), onde viveu por 45 anos. Ali se casou e teve três filhas: Jurema (Kerexu), que hoje mora no N. Central, Ivanilda (Para), que mora em frente à sua casa, e Marta (Kerexu), que vive na aldeia Barragem. Após 19 anos de casado, Antônio ficou viúvo. Passou então nove anos numa fazenda de colonos, onde aprendeu o idioma italiano. Depois voltou a Xapecó, onde passou mais alguns anos. Então viveu dois anos na aldeia Morro dos Cavalos, próxima a Florianópolis (SC) e às margens da rodovia. Também viveu em na

parentela, podendo viver sozinho ou próximo a poucos parentes. Como foi comentado no capítulo anterior, esse *tamõi* tem próximo de cem anos, mora sozinho numa pequena casa de pau-a-pique e não almeja qualquer participação política na TI, onde chegou há cerca de oito anos sozinho, vindo de Santa Catarina para morar próximo a duas de suas filhas (mora em frente a uma delas). Nos últimos anos, seu Antoninho tem sido cada vez mais reconhecido como *opita'iva'e*. Boa parte das pessoas no N. Porteira recorre a ele em casos de doença e freqüenta sua casa para os *poraei*. Na última vez em que estive na aldeia, alguns tinham anunciado a intenção de construir uma *opy guaxu* “casa de reza grande” para ele ali, já que a *opy* onde morava era bastante pequena. O reconhecimento de seu Antoninho também vem ocorrendo entre os *jurua*, e certa vez eu o encontrei preparando uma “garrafada” por encomenda de um que estava com reumatismo. Ele disse que está ficando conhecido como “curandeiro” e até gente de São Paulo lhe pede remédio. No início de 2009, seu Antoninho fez o batismo do milho (*avaxi nhemongara*), segundo alguns, pela primeira vez celebrado na TI.

Assim como a posição de cacique pode gerar tensões, o mesmo se passa com disputas entre os pajés. No Silveira, essas tensões são acirradas sobretudo entre dois *opita'iva'e*, em que, segundo comentário de um morador, “um quer ser mais que o outro, só que é no poder espiritual”. No passado, tais disputas incluíram acusações de feitiçaria, e uma delas dizia respeito ao desejo que um dos *tamõi* passou a ter em relação à filha do outro, reconhecendo tal sentimento como *ipaje*, feitiço. Em casos de doenças, o mais comum é que as pessoas recorram a um dos pajés da TI, e, se não obter sucesso na cura, procurem outros, ou sejam mesmo encaminhados por um pajé a outro. Há também várias ocorrências de tratamentos conjuntos de dois ou mais pajés na aldeia, mesmo entre esses dois cujas relações são mais tensas, em casos de agentes agressores mais fortes e resistentes no corpo da vítima.

Diferentemente de Samuel, Adolfo não participa nesse campo de disputas. Por isso, assim como os *xondáro*, ou *tangara'i*, Adolfo pode e sabe manejar forças interditas aos pajés, não mais nas matas, mas nas cidades; não com donos espirituais de animais ou de mortos, mas com *jurua kuéry* e, particularmente, com o Estado. Por sua vez, como vimos, a disjunção *tamõi-xondáro* não corresponde a uma dicotomia substantivada, mas disposições diferenciadas que são inclusive experimentada no interior de cada pessoa, constituída por agências de origem e destino celeste (*nhe'e porã*) e outras de itinerário terrestre (*nhe'e vai*, convertido em *ãgue* depois da morte), conectadas e diferenciadas⁹⁹. Há assim uma

aldeia do Marui (SC). Então ele resolveu vir a São Paulo para reencontrar suas três filhas. “Fazia 17 anos que eu não tinha nem notícia. Aí eu vinha vindo, vinha vindo, de lá que eu soube que elas estavam pra cá. Daí eu vim”.

⁹⁹ Tema do sexto capítulo.

diferença escalar entre composições de indivíduos e coletivos, as quais replicam uma disjunção de disposições mais do que de seres ou posições.

2. POLÍTICAS E RECONFIGURAÇÕES

Entre os cargos e políticas indigenistas formulados ou reformulados após a Constituição de 88, aqueles voltados para a educação e a saúde estão entre os que receberam maior investimento de recursos humanos, logísticos e financeiros. Até então, cabia à Funai administrar os recursos e implementar políticas nessas áreas, mas a partir da década de 1990 ficaram, respectivamente, a cargo do Ministério da Educação (MEC) e da Fundação Nacional de Saúde (Funasa), órgão do Ministério da Saúde. Pela lei 9.836, de 23/09/1999, foi criado o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, articulado com o Sistema Único de Saúde (SUS). Este foi organizado em 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dsei), cuja abrangência, segundo enfatizado pela Funasa, “se pautou não apenas por critérios técnico-operacionais e geográficos, mas respeitando também a **cultura**, as relações políticas e a distribuição demográfica tradicional dos povos indígenas, o que necessariamente não coincide com os limites de Estados e/ou Municípios onde estão localizadas as terras indígenas” (www.funasa.gov.br/internet/dsei.asp; ênfase minha)¹⁰⁰. Por sua vez, na área de educação, o Decreto Presidencial n. 26 de 1991 transfere a responsabilidade pela educação escolar indígena da Funai para o Ministério da Educação (MEC), criando a Coordenadoria Nacional de Educação Indígena. Em 1999, foram definidas as diretrizes curriculares nacionais específicas da Educação Escolar Indígena (Pio, Martim e Carlos 2008: 34).

Nesta última parte do capítulo, a intenção é relevar enunciados guarani sobre instituições e políticas vinculadas à escola e à saúde, destacando sua atuação como vetores de fixação e de deslocamentos na engrenagem multilocal guarani. Antes, contudo, trato como a confecção de documentos de identidade – requisito de acesso a recursos, inclusive na escola e na enfermaria – opera como vetor identitário que não dá conta dos deslocamentos (de nomes, lugares e almas) entre os Guarani. Tratam-se portando de diferentes dimensões de instituições *jurua* que incidem na produção de pessoas e relações nesse complexo guarani de aldeias.

¹⁰⁰ Cada Dsei é administrado por uma instituição conveniada à Funasa e é constituído por um conjunto de pólos-base, cuja sede pode ser em uma aldeia ou sede de município, com uma equipe multidisciplinar, composta principalmente por médico, enfermeiro, dentista e auxiliar de enfermagem. Esta equipe deve ainda incluir Agente Indígena de Saúde (AIS) e Agente Indígena de Saneamento (Aisan). Cada Dsei tem conselhos locais e um distrital, aos quais cabem a identificação dos problemas e o acompanhamento das atividades bem como da aplicação dos recursos.

a) Identidades de papel

Segundo o chefe de posto da Funai, a questão dos documentos de identidade entre os Guarani na região Sul e Sudeste é bastante complexa, em razão da alta incidência da troca de nomes pelas pessoas ao longo de sua vida. Há aqueles que fazem um documento no cartório civil cuja identidade não corresponde à sua carteira da Funai, ou então perdem o documento e fazem outro com um nome diferente, e então não se pode comprovar que se trata da mesma pessoa, quando registros (por exemplo em escolas ou em postos de saúde) haviam sido feitos com o nome anterior. Uma vez em que eu estava na aldeia do Jaraguá, uma liderança responsável por encaminhamentos sobretudo na área da saúde, comentou que esse hábito de mudar de nome dava muito problema no recebimento de recursos, pois “na lei *jurua* ter mais de um nome é crime”. Na ocasião, ele estava tentando resolver o problema de uma moça recém-chegada à aldeia e que tinha acabado de ter um filho. Ele disse que a moça não estava conseguindo receber o seguro-maternidade por ter mudado de aldeia e feito documentos com diferentes nomes. No Silveira, houve também o caso de um sujeito que veio da TI Rio das Cobras (PR) para se casar com uma moça na aldeia, e trouxe consigo um filho. Porém, no documento da criança constava como pai alguém com nome diferente, e o chefe de posto da Funai não pode atualizar a documentação, o que só poderia ser feito na própria TI.

Há também casos em que a identidade não é alterada no documento, mas as pessoas passam a se apresentar com novo nome. Muitos no Silveira me contaram sobre mudanças em seus nomes, entre os quais Samuel era Sebastião, Edna era Luana, Miriam era Jurema, Valéria era Ingrid, e Kelvin tinha outro nome mas não quis relatá-lo. Assim como os primeiros nomes das pessoas podem ser substituídos no decorrer da vida de cada um, os sobrenomes seguem critérios variados. Na confecção das genealogias apresentadas em anexo nesta tese, ficou evidenciado que não há regra rígida em relação aos sobrenomes, cuja definição depende da conjuntura no momento do registro. Assim, irmãos de pai e mãe nem sempre têm o mesmo sobrenome, como Mariano Fernando¹⁰¹ e Cláudio Macena. Este recebeu o sobrenome da mãe e aquele do pai.

Ademais, algumas pessoas me disseram um sobrenome diferente daquele que está na documentação da Funai e da Funasa. Por exemplo, Deustina de Paula foi como ela se apresentou, incorporando o sobrenome da mãe, Justina de Paula, mas na Funasa seu nome está registrado como Deustina Evaristo. Já seu pai, Aniceto Francisco Evaristo, incorporou

¹⁰¹ Por sua vez, seus parentes do lado paterno são “Fernandes”, e assim aparece na documentação da Funasa o sobrenome de Mariano. Mas na aldeia todos o conhecem como Mariano “Fernando” e é assim que ele se apresenta. O mesmo ocorre com Ricardo “Fernando”, cujos irmãos e a mãe são “Fernandes”.

como seu sobrenome o nome e sobrenome de seu pai, Francisco Evaristo, e o transmitiu ao seu filho Ageu Francisco Evaristo. Com Samuel se deu algo semelhante, mas ali o segundo nome foi convertido em primeiro. Assim, seu pai é Bento Samuel dos Santos e ele é Samuel Bento dos Santos. E, no caso de uma filha de Mariano Fernando, o primeiro nome deste foi convertido em sobrenome, e ela foi registrada como Estefani Mariano.

Algumas mulheres adotam o sobrenome do marido, sobretudo se o documento é produzido quando ela já está casada. Por sua vez, os filhos de um casal podem ser registrados com sobrenomes do pai e da mãe, mas às vezes as moças ficam com o sobrenome da mãe e os rapazes com o sobrenome do pai. Algo que também ocorre é o padrasto registrar filhos de sua esposa com seu sobrenome.

Há ainda uma tendência por parte de vários chefes de postos da Funai de incluir o nome guarani no documento do sujeito, de modo a valorizar sua identidade indígena. Assim, o nome guarani está incluído em boa parte dos Registros Gerais (RG) dos moradores do Silveira. Ocorre que em muitos casos de doença grave os Guarani mudam seu nome. Tema do sexto capítulo, os nomes guarani podem ser compreendidos como a objetificação do *nhe'e* inscrito no sujeito, fazendo com que ele possa circular por essa terra sem perder de vista (ou a perspectiva) de onde é e para onde vai em *nhanderu retã* (onde vivem os ancestrais divinos). Mas situações de doença, em que o *nhe'e* quer deixar o corpo, não raro são diagnosticadas como um descompasso entre o sujeito e seu nome, que pode não ter sido bem compreendido pelo *opita'iva'e* e não corresponder ao *nhe'e* do doente. A revelação do nome certo pode trazer de volta sua alegria e vontade de ficar na terra.

São muitas as pessoas com quem conversei em campo que mudaram de nome guarani ao longo da vida, sempre em razão de doenças. Por vezes, quem muda o nome guarani muda também o nome de branco, mas nem sempre tais mudanças são concomitantes ou estão implicadas. Alguns mudam o nome de branco quando mudam de aldeia, o que pode ou não ser acompanhado de uma mudança de cônjuge. Outros, como Kelvein, encontram um nome que acham mais bonito ou condizente com sua pessoa, e resolvem adotá-lo. Assim, para além do plano sociológico, concernente às relações de parentesco e residência, a “imensa capacidade de desterritorialização” guarani (expressão de Viveiros de Castro 1987) também opera no plano dos nomes, ou dos registros de identidade, desafiando a operacionalidade da burocracia do Estado. Ou seja, assim como as pessoas circulam por lugares e por famílias, numa constante reconfiguração populacional das aldeias e das casas, também os nomes podem ou não acompanhá-los nesse itinerário, estando igualmente sujeitos a reconfigurações, tanto aqueles nomes relativos aos *nhe'e* como os do RG.

b) Escola e escolhas

Por iniciativa dos próprios moradores, foi feita uma escola em uma casa de tábuas nos primeiros anos da década de 1990, ainda na aldeia antiga, tendo como professor um mbya formado na TI Rio das Cobras (PR) pela Sociedade Internacional de Linguística. Segundo Ferreira Neto (1994, 1995), que fazia trabalho de campo no Silveira nesse período, o professor pouco utilizava a construção destinada à escola, e as aulas consistiam principalmente em leituras para crianças e adultos que se aglomeravam em torno dele.

Em abril de 1996, a prefeitura de Bertioga inaugurou uma escola provisória na aldeia, já na região de Boracéia, instalada em dois *containers* e por isso chamada “escola de lata” pelos moradores. Ela contava com cerca de 70 alunos matriculados, desde a pré-escola até a quarta série do ensino fundamental. Havia três professores não-indígenas, um professor auxiliar indígena, um auxiliar de serviços gerais e uma merendeira. Em dezembro de 2000 foi inaugurada, em alvenaria¹⁰², a Escola Municipal Indígena Nhembo’ea Porã¹⁰³, de responsabilidade do município de Bertioga em parceria com a Secretaria Estadual de Educação. Cinco moradores da aldeia iniciaram o curso de magistério na USP nesse ano de 2000 e foram contratados pela Associação de Pais e Mestres, tendo concluído o curso em 2003 (Martim e Macena 2008: 14). Em 2005, a escola tinha 127 alunos matriculados, desde a educação infantil até a 7ª série do ensino fundamental. Em 2006, foi aberta a primeira turma de 8ª série. Em 2007, a escola somava 140 alunos matriculados. E em 2008 começaram aulas do primeiro ano do ensino médio, com 27 alunos. Nesse ano a escola possuía uma diretoria, dez professores não-indígenas, cinco professores indígenas, merendeira e auxiliares de serviços gerais, e, ainda, um laboratório de informática com 15 computadores. Em 2009 foi aberta a primeira turma do segundo ano do ensino médio.

Em outubro de 2008, os professores indígenas na aldeia concluíram o curso de Formação Intercultural Superior do Professor Indígena (Fispi), sediado na Faculdade de Pedagogia da Universidade de São Paulo e que incluía 81 indígenas do estado das etnias Kaingang, Terena, Krenak, Tupi-Guarani e Guarani¹⁰⁴. Todos já tinham feito o Magistério

¹⁰² Na época de sua construção, a escola contava com uma sala de almoxarifado, uma sala de diretor, uma sala dos professores, três banheiros, três salas de aula (com TV e vídeo) e um bebedouro com três torneiras (Funai 2002: 58). Nos anos seguintes, outras três salas de alvenaria foram construídas para abrigar novas turmas. E o container da antiga sede se converteu em biblioteca e sala de informática.

¹⁰³ Uma possível tradução para *nhembo’ea porã* é “lugar de bons estudos”, já que *nhembo* é um termo tradicionalmente usado para práticas de comunicação e aquisição de conhecimento junto a *nhanderu kuéry*, sendo traduzido como “rezar”. Com a introdução da escola, a expressão também passou a ser usada para a aquisição dessa modalidade de conhecimento, sendo traduzida como “estudar”. A partícula “a” no final do termo indica o lugar em que se realiza a ação. E “porã” é um classificador daquilo que é belo e bom.

¹⁰⁴ O curso teve duração de 36 meses, havendo atividades presenciais uma semana por mês, e atividades não-presenciais no restante do período. Os módulos tiveram duração de quatro meses, com seis disciplinas cada um (Domite 2008: 9).

Indígena, também pela USP, e já eram professores até 4ª série do ensino fundamental. Com o diploma do Fispi, foram habilitados a lecionar da 5ª à 8ª séries.

Em 2009, por uma divisão administrativa na escola do Silveira, o município de Bertioxa ficou responsável pelas turmas até a 4ª série, contando com 52 alunos matriculados. Para as séries posteriores foi criada a Escola Estadual Indígena Txeru Ba'e Kuai¹⁰⁵, com 78 alunos matriculados. Até 2008 havia uma diretora não-indígena, Salete Traversin, então esposa do chefe de posto da Funai, e o vice-diretor era o mbya Antônio Macena¹⁰⁶. Com a mudança administrativa e o curso superior, Antônio tornou-se o diretor, e a escola estadual até 2009 contava apenas com uma vice-diretora.

A orientação teórica que predomina no curso do Fispi/USP, segundo material institucional a que tive acesso, é da *interculturalidade*, em que, na síntese de sua coordenadora:

Os conteúdos a serem tratados nos processos de ensino e aprendizagem devem partir da realidade da criança/jovem indígena e incluir as demais realidades regionais e da sociedade nacional com a finalidade de que os alunos conheçam as diferenças e as similaridades de distintas formas de viver, de compreender, assim como os diferentes comportamentos (Domite 2008: 8).

Tal *interculturalidade*, ou o trânsito por diferentes códigos culturais, é algo cercado de ambigüidades entre os moradores do Silveira. A escola figura entre as “coisas boas” mencionadas sobre a aldeia por seus moradores e aqueles de outras aldeias, podendo vir a poupar os filhos de dificuldades que muitos experimentam por não saber ler e escrever. Sérgio, por exemplo, diz que é preciso que existam Guarani formados em direito para que possam defender os direitos guarani junto aos brancos. Entretanto, a escola também é freqüentemente identificada, em conjunto com a televisão, como aquilo que “abre caminhos errados” para crianças e jovens, sobretudo quando estas deixam de freqüentar ou diminuem a frequência na *opy*. Na medida em que não se fortalecem (-*mombaraete*) nem adquirem conhecimentos (*kuaa*) na *opy*, ficam mais suscetíveis a doenças e infortúnios.

Sobre a escola, assim falou o *tamõi* Agostinho, da aldeia de Araponga/RJ, em versão traduzida para a língua portuguesa:

No meu sonho estava mostrando a Casa de Reza e a escola. Tinha uma pessoa que estava falando comigo lá de cima, mas eu não a enxergava. Ela falou assim: “Olhe para lá”. Então, eu olhei para a Casa de Reza e a escola, e essa pessoa perguntou: “Qual você acha que é mais importante: **a Casa de Reza ou a escola diferenciada e bilíngüe, como dizem os não-indígenas?** Se vocês pensarem em viver só da escola, a Casa de Reza vai acabar. Mas, se vocês acreditarem na força da cultura, vocês

¹⁰⁵ A tradução pode ser “Nosso sábio pai”, ou “A sabedoria de nosso pai”.

¹⁰⁶ Quando a primeira turma do curso de magistério da USP terminou, iniciou o processo de autonomia das escolas indígenas, em que um dos professores que havia participado do magistério deveria assumir o cargo de vice-diretor da unidade existente na aldeia, e todos seriam contratados como funcionários públicos (Lima 2008: 27). Antes de assumir o cargo no Silveira, Antônio Macena morou dois anos na Barragem, onde foi vice-diretor da escola.

ensinarão as crianças na Casa de Reza”. Foi isso que a voz me disse. Estou contando isso para vocês, não sei porquê. Mas, no sonho, começaram a aparecer imagens como na TV e a voz me falou para olhar para o lado da escola. Então, eu vi as crianças todas de gravata e com maletas de advogado. A pessoa me disse: “Essas pessoas não estão mais vivendo na cultura”. Quando eu olhei para a Casa de Reza, em cada seqüência, ela diminuía enquanto a escola crescia. Aí a voz me disse: “A Casa de Reza já acabou e agora vai sumir da Terra”. Ela me mandou olhar para o céu e, quando eu olhei, vi uma fogueira gigante vindo em direção à Terra. A voz então me disse: “Se acabar a Casa de Reza, esse fogo enorme vai atingir a Terra e destruir tudo”. Eu acordei e fiquei com medo.

Este enunciado foi proferido em um encontro da Comissão de Terras Yvy Rupa, em que se discutia demandas fundiárias e a legislação *jurua* reunindo lideranças de diversas aldeias. Ali a escola se prestou a codificar contrastes e escolhas em relação aos brancos, seu modo de vida e conhecimentos. No sonho do *tamõi*, quem falou “lá de cima” não parecia conciliar o mundo da *opy* com a “escola diferenciada e bilíngüe”. Para Agostinho e outros, o fortalecimento da escola é correlacionado ao enfraquecimento da *opy*, atualizando a disjunção entre o manejo de relações no plano terrestre e com os domínios celestes.

Em encontros inter-aldeias com motivação política, são abundantes acusações, ressalvas e outros enunciados contrastivos aos brancos. Além desta dimensão política contextual, tais ressalvas em relação à escola não são raras entre *tamõi* no âmbito de suas aldeias, tanto pela valorização e veiculação dos saberes e modos de saber dos brancos, a cargo dos professores e jovens lideranças escolarizadas, quanto pela inadequação do ambiente escolar para o exercício cotidiano e o aprendizado do *nhandereko*. Nesse sentido, Adriana Testa comenta que no Jaraguá alguns *tamõi* e outras lideranças preferem que a escola tenha apenas conteúdos *jurua*, pois o *nhandereko* é algo que se aprende em outros contextos, enquanto um grupo de jovens professores procura trazer “a cultura guarani” à escola. Nas palavras da autora: “Enquanto muitos professores estão preocupados em criar escolas que se diferenciam daquelas que eles mesmos freqüentaram, tornando os conhecimentos e a língua guarani objetos de ensino, eles batem de frente com a idéia de que tais conhecimentos não podem ou não devem ser transmitidos pelos meios e agentes escolares” (Testa 2007: 10).

A autora também comenta que, em contraste com o ambiente escolar, muitos conhecimentos não se destinam a uma circulação mais ampla e carregam a ambivalência de trazerem recursos e perigos. “A busca por sabedoria é marcada por perigos e provações, quem a possui e experimenta é também alvo e suspeito de periculosidade” (Testa 2007: 44). Tais ponderações, o sonho de Agostinho e a ambivalência de muitos pais e avós em relação ao conhecimento adquirido na escola vão ao encontro do que Peter Gow observou entre os Piro, em que os conhecimentos estrangeiros aos quais a escola dá acesso são valorizados como armas para a defesa do parentesco e para evitar a escravidão tal como sofrida pelos

antigos. Mas essas armas são potencialmente perigosas, de modo análogo aos conhecimentos xamânicos, que podem evitar ou levar à morte (Gow 1991: 241).

Já o *tamõi* Samuel formula sua recusa à escola como uma escolha de não se integrar no mercado de trabalho e na vida dos brancos, e a essa escolha pela condição de *indígena* atribui a conquista das terras, constituindo uma via de conexão com os brancos, de modo a agenciá-los sem se indiferenciar em relação a eles:

A sabedoria da escola não veio pra mim. Por isso eu falei para os meus parentes: “nós temos terra sabe por quê? Eu não decepcionei *nhanderu* e fiquei aqui pra contar a história”. Nem escrever não sei, nem leitura não sei. Apanhei bastante da professora. Naquela época eu era chamado Bastião. Ela falou: “Bastião, assunta aqui as letras direitinho que você vai aprender muita coisa”. Mas eu falei assim pra professora: “Se eu aprender aqui, vocês vão pegar tudo as nossas terras. E se eu não aprender, vocês vão pegar só um pouquinho, e nós vamos ficar com a terra”. *Nhanderu* ensinou falar isso para a professora. Aí ela falou: “esse diploma que vai sair pra você, se você aprender, você vai servir exército e vai viajar pra guerra; e se aprender isso aqui vai ser enfermeiro, vai tratar da injeção; e outro, vai virar garçom, vender coisinha, aprender dar troco, e assim vai se passar; e outro, motorista de trem, motorista de carro, avião, essas coisas vêm tudo para você”. Aí que é que deu, nem assinar meu nome não sei. Mas *nhanderu* dá decisão pra gente pra conhecer.

A vida próxima das cidades, estradas e fazendas é uma constante entre os Guarani. E em grande medida constitui uma fonte de recursos por meio do comércio de artesanato e plantas, assim como de doações dos brancos. Mas, como vem sendo comentado, a despeito das incursões às cidades, os Guarani na Serra do Mar em geral vivem em aldeias, sendo bastante residual a inserção no mercado de trabalho sistemático e casamentos com brancos entre os Mbya. No capítulo anterior destacou-se o parentesco como principal recurso para manter a descontinuidade a despeito da contigüidade com os brancos. Por sua vez, Samuel viveu no Bananal, aldeia de maioria tupi com grande incidência de casamentos com *jurua*, e experimentou conflitos decorrentes do convívio com *jekupe* (“mestiços”), que incorreram no assassinato de seu pai. E o modo como ele elabora sua incursão na escola guarada alguma analogia com o mito da escolha primordial, em cuja versão (a ser abordada no último capítulo) o Guarani escolheu o *petyngua* (cachimbo) e o *jurua* optou por um saco de dinheiro. Este objetifica as subjetividades – poderes e vulnerabilidades – dos brancos, enquanto aquele objetifica as subjetividades *nhandeva*. No relato de Samuel, o diploma (saber ler e escrever) seria a inserção no mercado de trabalho, e optar pelo vínculo com *nhanderu* seria a garantia das terras. E talvez essa escolha também esteja associada à “cultura” como estratégia para o reconhecimento dos direitos sobre as terras, processo que Samuel acompanhou intensamente nos anos 80. Como vimos no primeiro capítulo, todo o debate no processo judicial e na mídia esteve centrado em acusações de “aculturação” por parte dos supostos proprietários das terras e na busca de dar visibilidade à “cultura guarani” por parte dos apoiadores da causa indígena.

A ampliação crescente dos direitos indígenas trouxe a escola para dentro da aldeia, sendo hoje freqüentada por boa parte das crianças e, na hora do almoço, pelos adultos. Na escola as crianças também são medidas e, conforme o resultado do peso e altura, são doadas cestas básicas para complementação alimentar. Assim, a grande maioria da comida consumida provém de cestas básicas fornecidas pela escola e, principalmente, do almoço oferecido para todas as crianças e seus familiares adultos, de segunda a sexta-feira. A escola é portanto provedora de um conhecimento valorizado e temido, por espelhar o pensamento confinado dos *jurua*, como também da comida saborosa e que não demanda esforço, mas que reproduz o corpo confinado [no patamar terrestre] dos *jurua*. Como já comentado, o excesso de sal e óleo da comida *jurua* deixa o corpo pesado, e por isso há muito já não se consegue *kandire*, a ida com o corpo à *yvyju mirĩ*, a terra dourada e indestrutível, a exemplo dos antigos *karai kuéry*, que conseguiam fazer seu corpo tão leve por meio da dança exaustiva na *opy*, consumo de tabaco e jejuns, que não precisaram passar pela morte e a putrefação.

Outro vetor de confinamento operado na escola diz respeito às mudanças de aldeia que pautam a multilocalidade guarani. Certa vez, presenciei a reclamação de um sujeito junto ao chefe de posto da Funai por não estar mais recebendo o Bolsa-família. O chefe explicou que o programa de transferência de renda do governo federal implica a freqüência dos filhos em uma escola, de modo que o recurso foi interrompido porque sua filha estava matriculada em outra aldeia e ele não fez a transferência de matrícula quando a criança voltou a morar no Silveira. Na capital paulista, essa questão também gerou polêmica no processo inicial de implementação do Programa Renda Mínima, já que os Guarani recusaram a contrapartida da freqüência escolar para o recebimento do recurso, alegando que as crianças e jovens estão envolvidos em atividades cotidianas tradicionais, e são considerados estudantes em qualquer espaço, não só escolar (Ladeira 2002: 24 *apud* Paula e Calegari 2004: 12).

Contudo, se dificulta, a escola não estanca o fluxo dos moradores, como sugere uma relação de alunos por série da escola estadual da aldeia em 2008, na qual são indicados os alunos “ausentes”, definidos como aqueles que “estão em outra aldeia e podem retornar”. Assim, a 5ª série tinha 11 alunos matriculados e dois ausentes; a 6ª série também possuía 11 alunos e dois ausentes; a 7ª série tinha nove alunos e dois ausentes; a 8ª série tinha oito alunos e três ausentes; a 1ª série do ensino médio tinha dez alunos e um ausente; e a 2ª série do ensino médio tinha 29 alunos e dez ausentes. É significativo que haja mais ausentes entre os alunos nesta última turma, constituída por aqueles em fase de buscar casamento, sendo portanto o período em que mais circulam por outras aldeias.

Como sugerem esses apontamentos, o contato com os brancos e suas coisas incide no corpo, na continuidade do *nhe'e* (princípio vital) nesta terra e, no limite, na continuidade

desta terra, tal o sonho do *tamõi* Agostinho. Mas, como ele disse na mesma ocasião: “para nos fortalecermos, vocês mais velhos que estão aqui, não olhem só para essas coisas ruins. Vamos olhar para o que vale pra nós. Quando *nhanderu* nos trouxe ao mundo foi para crescermos e alcançarmos nosso objetivo que é envelhecer”. E este é o desafio xamânico posto pela escola e pela vida nesta terra, *yvy rupa*, de agenciar perigos e desfrutar os prazeres, confortos e poderes que as coisas e saberes dos brancos e outras figuras de alteridade podem trazer.

c) Enfermaria, burocracia e enfermidades

Antigamente a gente vivia mais no mato. Não tinha apoio do branco. A gente não comia tanto as coisas dos brancos, então não ficava tão doente. Hoje as crianças não querem nem comer mandioca assada, batata assada, e já nasce tudo doente. Antigamente era mais difícil e era melhor.

Esta fala de Deustina (Ara Mirĩ) sintetiza o sentimento de muitos na aldeia, em que a doença ocupa um lugar central, na medida em que o “apoio do branco”, principalmente na escola e no posto de saúde, diminuiu a fome, a mortalidade e algumas doenças. Mas multiplicou outras, principalmente aquelas que chamam de “doenças espirituais”, *mboaxy*. Como dizem, “há doenças que são próprias do nosso povo”, e a essas os médicos não conseguem dar jeito¹⁰⁷. Nas palavras de Sérgio:

Todas as coisas, tosse, febre, tudo não é normal. Algumas vezes você leva a criança no médico e ele interna sem saber o porquê. Então fica lá uma semana, 15 dias, 20 dias, dá remédio, mas em vez de ir melhorando vai piorando. Então índio é assim, qualquer tosse ou febre vai no pajé, ele tira pedra e no outro dia já está melhor. Aí nem precisa tomar remédio.

A TI Ribeirão Silveira faz parte do Dsei Sul, que abrange os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. A instituição conveniada à Funasa que o administra é a Associação Rondon Brasil¹⁰⁸. No posto de saúde da aldeia, há um ambulatório médico com enfermeira padrão, auxiliar de enfermagem, dois AIS¹⁰⁹,

¹⁰⁷ Adoecimentos são tema do sexto capítulo.

¹⁰⁸ É uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip), inicialmente chamada Associação Estadual dos Rondonistas de Santa Catarina. Em 2007 mudaram sua razão social para Associação Rondon Brasil, já que atuavam em outros estados em razão do convênio com a Funasa. Tal entidade segue a mesma orientação institucional do Projeto Rondon, criado em 1967 e coordenado pelo Ministério da Defesa para atividades voluntárias de universitários junto a comunidades carentes. Em seu boletim eletrônico n. 6, de fevereiro de 2008, está publicado: “os rondonistas não se deixaram abalar com a extinção, em 1989, da Fundação Projeto Rondon, pelo Governo federal. Criaram em 1990 a Associação Nacional dos Rondonistas, com sede em Brasília, e nos Estados as Associações Estaduais dos Rondonistas, autônomas administrativamente, porém inteligadas pelo mesmo ideal”. A de Santa Catarina foi fundada em 1999, compartilhando do lema “integrar para não entregar”. Já no primeiro mês de atividade, firmaram convênio com a Funasa

¹⁰⁹ Segundo o website da Funasa, cabe aos Agentes Indígenas de Saúde acompanhar o crescimento e desenvolvimento de crianças, acompanhar gestantes, atendimento aos casos de doenças mais

motorista, médico em dois dias semanais e dentista. Os hospitais a que mais recorrem são os de Boiçucanga (no município de São Sebastião/SP) e o de Bertioga. Quando é necessário fazer tratamento na capital paulista, os moradores do Silveira ficam hospedados na Casa de Saúde do Índio (Casai)¹¹⁰.

Segundo publicado no website da Funasa, a orientação dos Dsei é “considerar os próprios conceitos de saúde e doença da população e os aspectos intersetoriais de seus determinantes”. Nesse sentido, um AIS na aldeia afirmou que “já foi falado na reunião que quando uma criança ou pessoa fica doente aqui, a primeira coisa é encaminhar para o pajé. Esse é o procedimento, primeiramente o pajé depois vai com nós [Funasa]. A gente respeita muito essa parte”. Por outro lado, esse mesmo AIS comentou:

O Guarani é diferente dos brancos. Então a dificuldade que o povo branco tem com o Guarani é entender a tradição, a língua. Muitas vezes eles obrigam o índio a fazer isso, então até chegar o entendimento tem muita luta. Inclusive em termos de casamentos. Muitas Guarani casam muito novinhas e têm filhos, e os brancos acham que isso é um absurdo, têm filhos e não sabem como cuidar porque os pais são crianças. (...) Tem alguns que não gostam do atendimento do branco. As mães, quando chegam na enfermaria quase não procuram muito as *xaryi* [as brancas, no caso as enfermeiras]. Procura a gente [AIS] primeiro, se sente mais à vontade. Tem aquela discriminação da comunidade, porque os brancos não conhecem a realidade da comunidade e acham que é do jeito que eles pensam. Acham que as crianças têm que ter mais higiene, às vezes chega um pouquinho suja, de qualquer jeito. As enfermeiras falam um pouquinho mais bravas e temos que discutir que aqui é uma aldeia e não uma cidade, em que as crianças brincam na terra. Agora que [as enfermeiras] estão começando a aprender.

Concernente a essa questão, uma das enfermeiras disse que os principais problemas de saúde na aldeia são respiratórios e intestinais (vermes e parasitoses), e que o maior desafio no atendimento é a “conscientização” em relação à higiene. “Não pode andar sem sapato, tem que ter unhas asseadas, deixar sempre tudo limpo”. Como disse o AIS, por vezes as enfermeiras ficam “bravas” e essa é uma reclamação que testemunhei em relação ao atendimento nos hospitais, em uma reunião da equipe de saúde na aldeia, com a participação da coordenação da Funasa em São Paulo. Mas, mesmo que haja ressalva de muitos em recorrer aos hospitais e à enfermaria, por ali estão sempre circulando pessoas, sobretudo mães e crianças. E os partos cada vez mais são feitos no hospital, sendo muito raro quem prefere ter filhos hoje com parteiras (*kyri'i va'e rexaa*) na aldeia. E, assim como muitos moradores do Silveira preferem almoçar na escola, mas reconhecem que o peso do corpo pela ingestão de comida *jurua* atrapalha a comunicação com *nhanderu kuéry* e

freqüentes (infecção respiratória, diarreia, malária), acompanhar doentes crônicos, prestar primeiros socorros, acompanhar vacinação e supervisionar tratamentos de longa duração.

¹¹⁰ De acordo com o website da Funasa, as Casai são locais de recepção e apoio, segundo demandas do pólo-base, para agendar serviços, continuar tratamento após alta hospitalar até que tenha condições de voltar para a aldeia, dar suporte a exames e tratamentos especializados, fazer serviço de tradução para os que não falam português e viabilizar retorno à aldeia.

aumenta a vulnerabilidade a doenças, alguns comentam comigo que as crianças de hoje vivem doentes por causa do parto nos hospitais, em que não se tomam as medidas necessárias para o fortalecimento do *nhe'e* da criança, como o enterro da placenta com cinza, a alimentação da mãe, e a abstenção de trabalhos pesados por parte do pai. Outra prática que não mais se faz é pendurar o umbigo num cordão para a criança usar e assim “crescer calma”. Assim diz Sérgio:

Hoje mulher já ganha neném na cidade e come comida que nem deve comer. O certo é comer mais coisa de milho, canjica, palmito, caldo de coxa de jerová. Hoje a gente não respeita mais. Nasceu seu filho e você vai fazer o que quiser, cortar madeira, jogar bola. Aí começa vingança na criança. Criança fica com dor no corpo, se contorcendo, parece de dor, mas não é de dor, é de raiva do pai. Pai não pode fazer trabalho, coisa pesada.

Em razão de reclamações da mesma ordem por moradores de várias aldeias, a Funasa tomou medidas para tentar adequar os procedimentos do parto e pós-parto nos hospitais conveniados às tradições de seus pacientes indígenas. A placenta, por exemplo, passou a ser devolvida aos pais para que seja enterrada (Agência Brasil 19/09/2008). Por meio do Vigi-SUS, a Funasa também promove encontros para discutir questões relativas à saúde indígena. E entre os Mbya houve um encontro em 2005 e outro em 2008 reunindo *tamõi*, *taryie*, caciques, AIS, AISAN, conselheiros locais e distritais de saúde, professores, estudantes, lideranças e outros, com o objetivo de propor ações para fortalecer a saúde e as práticas tradicionais de medicina guarani. Eu participei do primeiro desses encontros e tive acesso aos relatórios de ambos¹¹¹. E uma série de descompassos foi se evidenciando entre os modos de conhecer e transmitir conhecimentos entre os Guarani e dinâmicas inerentes ao desenvolvimento desse tipo de projeto. A começar pelo investimento inicial no convite aos participantes, que deve ser feito com antecedência e seguir uma etiqueta muitas vezes incompatível com a temporalidade do projeto e meandros burocráticos da liberação de recursos. Isso é explicitado no relatório da segunda edição desse encontro, realizado na aldeia de Itaoca em 2008:

No sistema guarani, a mobilização para um encontro desse tipo tem que começar com muita antecedência. (...) Foi falado sobre os problemas que os coordenadores enfrentaram com a burocracia para conseguir fazer o encontro e dos problemas que ainda estavam sendo negociados, referentes ao recurso do projeto que seria perdido caso não fosse utilizado antes do final do ano. Esse assunto gerou uma dúvida nos participantes, se haveria esse recurso assegurado no ano seguinte ou não, mas como os próprios coordenadores estavam ainda incertos, ficou um pouco confuso. Isso gerou uma dificuldade para os coordenadores, gerou críticas e reclamações, e consumiu um certo tempo (Tupã, Karai, Euzébio e Vergínia 2008: 15).

Vários *tamõi* também fizeram ressalvas à confecção de materiais impressos ou registro de imagens que pudessem dar aos brancos acesso a conhecimentos que só

¹¹¹ Agradeço novamente a Adriana Calabi, uma das coordenadoras de tais encontros, pelo convite para participar, pela disponibilização dos relatórios e pelas conversas que tivemos a respeito.

deveriam ser acessíveis (de modo diferenciado) aos Guarani, como é explicitado pelos redatores do relatório:

Os velhos explicaram que alguns remédios não adianta nem contar o segredo porque, se contar o segredo, os jovens vão tentar fazer pra ver se funciona, mas não adianta porque, para funcionar, uma pessoa mais velha tem que dar o remédio. Se a própria pessoa preparar o remédio para si mesma não funciona. Não basta apenas conhecer a planta que serve para determinado fim. Para funcionar tem que ter a capacidade de respeitar e pedir para os espíritos das plantas. Tem que ter a capacidade e saber trabalhar com isso, ser acostumados, saber trabalhar com os espíritos das plantas, saber rezar, pedir, chamar com respeito (Tupã, Karai, Euzébio e Vergínia 2008: 15).

O conhecimento sobre as plantas implica um saber especializado e vinculado a distinções sociais que vão de encontro à proposta de se fazer um inventário, com o registro em cartilha e vídeo dos remédios e procedimentos medicinais ou xamânicos associados. Esse conhecimento não pode e não deve ser divulgado de forma indiscriminada aos brancos nem a todos os *nhandeva*, na medida em que confere autoridade e exige um preparo que muitos jovens não têm. Como disse um dos *tamõi*, “é preciso rezar o remédio, senão não funciona”.

Além dos encontros, sob a orientação de “considerar os próprios conceitos de saúde e doença da população e os aspectos intersetoriais de seus determinantes”, a Funasa promove o transporte de pajés ou pacientes que queiram fazer tratamentos com pajés em outras aldeias. E esse recurso vem sendo apropriado pelos Guarani nessa região como maximizador da multilocalidade, pondo em movimento indivíduos, coletivos e agências invisíveis. A Funasa fornece carro e motorista, ou então passagem de ônibus para pajés ou pacientes. E, como acompanhantes, podem vir familiares e outros que queiram viajar ou se mudar. Já presenciei, por exemplo, uma caminhonete da Funasa carregando fogão, geladeira e móveis de um casal que estava se mudando do Silveira para a Barragem. E também dois rapazes recém-separados foram de carona com um pajé que estava indo para Santa Catarina, sendo que um deles encontrou uma nova esposa e ali ficou¹¹².

Ainda, com frequência é solicitado à Funasa o fornecimento de fumo, por ser fundamental para o trabalho de cura dos pajés. Isso pode abastecer a aldeia tanto no cotidiano como nos *nhemongarai*, em que muitas vezes se recebem convidados de outras aldeias. Sem os recursos da Funasa ou de outras instituições ou indivíduos *jurua*, é difícil conseguir tabaco (que quase não é cultivado no Silveira) e mantimentos para os convidados *nhandeva*. Num *ka'a nhemongarai* de agosto de 2007, por exemplo, Sérgio, então vice-cacique e conselheiro da Funasa, pediu à Associação Rondon 19 K de fumo, dos quais

¹¹² No mesmo sentido, César Gordon aponta que entre os Xikrin também se solicita a atendentes de saúde para que consigam vãos de emergência para a cidade. Tais atendentes alegam que por vezes isso é feito mesmo quando os índios não estão doentes, ou o tratamento poderia ser realizado na aldeia. E, quando o avião chega, várias pessoas querem embarcar, de modo que os recursos anuais para passagens aéreas geralmente se esgotam no primeiro semestre (2006: 226).

foram entregues cinco. A comida, contudo, não veio e acompanhei a preocupação dos anfitriões porque não tinha “mistura para o *xeramõi* Kamba”.

Assim, mesmo que de modo intermitente, já que as solicitações nem sempre são prontamente atendidas e há um limite para as despesas, a Funasa atua como promotora ou provedora de encontros, tratamentos xamânicos e mudanças entre os Guarani nessa região. Entretanto, mudanças de aldeias são de difícil equacionamento com algumas políticas. Além dos exemplos já citados do Bolsa-família e dos “ausentes” nas salas de aula, a secretária do posto de saúde na aldeia comentou que o banco de dados integrado da Funasa, Siasi (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena), foi criado em razão de dificuldades no monitoramento dos pacientes que mudavam de aldeia e cujos tratamentos eram descontinuados. Com o banco de dados, o problema teria sido resolvido. Não resolveu, porém, o caso das muitas pessoas que mudam e se apresentam com outros nomes, como comentado anteriormente.

d) Cargos e cargas da “cultura”

Sérgio e outros que ocupam cargos de representação da aldeia viajam bastante para participar de encontros, conselhos e comissões, o que constitui outro exemplo de projetos e políticas que maximizam o fluxo de pessoas pelas aldeias. Já os postos de trabalho assalariados se concentram na escola e na enfermaria. Há cargos voltados para a limpeza dos edifícios, como os de faxineira(o) ou copeira(o), e aqueles que implicam a formação ou capacitação de quadros indígenas que façam jus às diretrizes constitucionais de *saúde e educação diferenciadas*. A tabela abaixo elenca os moradores que ocupavam cargos assalariados na TI no período de meu trabalho de campo:

Cargo	Nome	Data de nascimento	Guarani ou Tupi	Moradia	Parentesco	Local de nascimento
Motorista Associação Rondon-Funasa	Mariano Fernando	19/02/1975	G	N. Porteira	Sobrinho de Sérgio e Antônio Macena. Casado com enteada deste último.	TI Rio das Cobras (PR)
Motorista da Associação Rondon-Funasa	Ageu Francisco Evaristo	18/02/1968	G	N. Porteira	Era AIS até 2008. Casado com outra AIS.	Itariri (litoral sul/SP)
Agente Indígena de Saúde	Cleonice Almeida Evaristo	8/12/1978	T	N. Porteira	O marido Ageu era AIS e é motorista do órgão.	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)

Agente Indígena de Saúde	Gelsinho Macena	30/10/1989	T + G	N. Porteira	Filho de Miriam S. Santos e Sérgio Macena	TI Rio Silveira (litoral norte/SP)
Agente Indígena de Saúde	Liliam Macena	13/03/1985	T + G	N. Porteira	Filha de Miriam S. dos Santos e Sérgio Macena	TI Rio Silveira (litoral norte/SP)
Agente Indígena de Saúde	Renato dos Santos	02/02/1984	G	N. Cachoeira	Filho de Vando dos Santos e Glória S. dos Santos	TI Rio Silveira (litoral norte/SP)
Agente Indígena de Saneamento	Liveis de Lima	30/09/1977	T + G	N. Porteira	Filho de Cida Samuel dos Santos e enteado de Antônio Macena	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)
Agente Indígena de Saneamento	Delcinho Gonçalves	22/01/1977		N. Porteira		
Auxiliar de Consultório	Clarice S. dos Santos	24/10/1983	G + T	N. Central	Filha de Ezilda e Ermenegildo S. dos Santos. Esposa de Vadico, neto de Doralice Fernandes	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)
Faxineira do posto de saúde	Iris Tibes	20/06/1987	G	N. Cachoeira	Esposa de Renato, filho de Vando, que é enteado de Higino.	Santa Catarina (viveu na Barragem)
Diretor da escola	Antônio Macena	15/11/1964	G	N. Porteira	Marido de Cida Samuel dos Santos	Paraná
Auxiliar administrativo da escola	Mauro Samuel dos Santos	07/10/1974	G + T	N. Porteira	Filho de Ezilda e Ermenegildo Samuel dos Santos. Marido de Lucia, filha de Doralice	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)
Auxiliar administrativo da escola	Fábio Samuel Macena	10/01/1989	T + G	N. Porteira	Filho de Antonio e Cida. Casado com	TI Rio Silveira (litoral norte/SP)

					filha de Adão e Cecília, cunhada de Adolfo.	
Auxiliar administrativo da escola	William Macena	18/02/1987	T + G	N. Porteira	Filho de Antonio e Cida. Casado com Marina Fernandes Timóteo, filha do Adolfo.	TI Rio Silveira (litoral norte/SP)
Professor	Adriana Macena (em 2008 dava aula no 2º ano do ensino fundamental)	16/02/1982	T + G	N. Porteira	Filha de Antonio e Cida. Casada com um terena que mora no Araribá. Mora com irmãos e filhos.	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)
Professor	Edson Macena (em 2008 dava aula no 4º e 5º anos do fundamental)	29/06/1984	T + G	N. Porteira	Filho de Sérgio Macena e Miriam Samuel dos Santos. Separado.	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)
Professor	Cláudio Samuel dos Santos (em 2008 dava aula no 3º ano do fundamental)	17/07/1982	G + T	N. Cachoeira	Filho de Ezilda e Ermenegildo, portanto sobrinho de Cida S. Santos. Casado com Lucilene Gomes, filha de Maurina, também do N. Cachoeira.	TI Rio Bananal (litoral sul/SP)
Professor	Maria Fernandes (em 2008 dava aula no 1º ano do fundamental)	06/02/1984	G	N. Rio Pequeno	Filha de Lucia e Albino Fernandes, cunhado de Adolfo. Casada com filho de Deustina Evaristo.	Paranaguá (PR)
Auxiliar	Higino de	11/01/1945	G	N.	Líder de	TI Rio

técnico Projeto Guri	Castro			Cachoeira	parentela no N. Cachoeira. Casado com Ana Rosa	Branco (litoral sul/SP)
Professor de língua Tupi- Guarani na escola estadual	Valdecir Fernandes dos Santos	26/05/1985	T	N. Cachoeira	Mudou-se para a aldeia em 2009, quando se casou com Camila, neta de Higino.	TI Barragem (capital/SP)

Como pode ser observado na tabela, a maioria dos cargos é ocupada por pessoas vinculadas às famílias Macena e ou Samuel dos Santos, respectivamente dos subgrupos Guarani e Tupi. Dos quinze cargos elencados, oito são de moradores do Núcleo Porteira. Há quatro cargos do N. Cachoeira, vinculados à parentela de Higino e Ana Rosa (sendo um deles também S. dos Santos), e um do N. Central, mas que também está associada a esta parentela (sendo neta de Higino casada com neto de Doralice). Há ainda um cargo do N. Rio Pequeno, pertencente à filha do cunhado de Timóteo, cujo marido é Samuel dos Santos. A maioria dos ocupantes destes cargos tem entre 20 e 30 anos, com exceção de Antonio Macena (nascido em 1964), diretor da escola, e de seu sobrinho Mariano Fernando (nascido em 1975), motorista da Funasa.

Particularmente na escola há uma grande concentração de cargos na família Macena e Samuel dos Santos. Antônio Macena é o diretor, sua filha Adriana é professora, dois de seus filhos (Fábio e William) são auxiliares administrativos, o sobrinho Edson é professor (filho de seu irmão Sérgio e cunhada), o sobrinho de sua esposa Cláudio (filho de Ermenegildo) é também professor, e a professora Maria é casada com outro sobrinho de sua esposa. Em 2009, a limpeza foi terceirizada na escola e nenhum morador da aldeia passou no concurso. Por sua vez, na enfermaria também os Macena e Samuel dos Santos predominam, com exceção do casal Ageu e Cleonice. Sérgio Macena, irmão de Antônio, é conselheiro de saúde da Funasa e dois de seus filhos com Miriam Samuel dos Santos são AIS, dois sobrinhos de sua ex-esposa Miriam (Delsinho e Liveis) são AISAN e seu sobrinho Mariano Fernando é motorista da Funasa¹¹³.

¹¹³ No Jaraguá (Pyau), a família Macena também exerce papéis de liderança política, cargos assalariados ou funções remuneradas, assim como são interlocutores privilegiados junto aos *jurua*. Os Macena ali também são muito presentes na *opy*, alguns sendo ligados ao *tamõi* José Fernandes por parentesco (William, irmão de Sérgio e Antônio, é seu genro), auxílio em curas xamânicas (Mário, outro irmão, é um de seus principais auxiliares) e alvo de tratamentos xamânicos (como foi o caso de Pedro, outro irmão). A forte conexão entre o Silveira e o Jaraguá (e a Barragem, de modo menos incisivo desde meados dos anos 90, quando José Fernandes deixa a aldeia) em parte se deve a relações entre esses irmãos e sobrinhos Macena, que trocam favores, presentes e se hospedam mutuamente em encontros políticos ou culturais, nos *nhemongarai*, viagens para tratamentos, entre outras razões.

Entre os assalariados da escola e da enfermaria há um grande contraste que diz respeito à remuneração. A começar pelos dois irmãos Antônio e Sérgio, em que um ganha salário próximo de quatro mil reais e o outro ocupa uma função não remunerada. Os agentes indígenas de saúde e saneamento, segundo me informou um deles, recebem salário mínimo, e os professores na rede municipal ganham cerca de R\$ 2.500,00. Em contrapartida, há maior incidência de (alguns) dos moradores na escolha dos cargos na enfermaria. Os filhos de Sérgio, por exemplo, passaram a ocupar postos de AIS em 2009. Já para ocupar cargos administrativos na escola é preciso prestar concurso e os docentes precisam ter diploma. No caso dos concursos para os cargos de auxiliares administrativos na escola, foi exigido fluência em guarani, garantindo que as vagas não fossem ocupadas por não-indígenas. Mas entre os Guarani que prestaram o concurso não houve ingerência de lideranças no resultado. De todo modo, os que conseguiram a vaga são dois filhos do diretor e um sobrinho de sua esposa. Em relação aos cargos de docente, diante do alto valor dos salários, uma das lideranças manifestou intenção de ser professor na escola, mas deparou-se com a necessidade do diploma para ser contratado.

Na relação de assalariados no Silveira, há que se notar a ausência de familiares de Adolfo – com exceção de seu genro William e da filha de seu cunhado, Maria –, o que talvez em parte se deva em parte à questão do diploma, que requer um investimento prévio, o qual foi feito sobretudo pelos Macena e S. dos Santos. A fonte de renda dos demais moradores da aldeia são aposentadorias e o programa federal Bolsa-família, além do dinheiro obtido no comércio de plantas e artesanato, apresentações e como guia de turistas pelas matas e cachoeiras. Como dito, são raríssimos os casos de pessoas que tenham trabalho sistemático fora da aldeia, e apenas tenho conhecimento de Alexandre, filho de Higino, que trabalha como guia no fórum de Bertioga.

O recebimento de salário, principalmente entre os professores e o diretor, vem gerando um acúmulo de dinheiro e pertences, principalmente de equipamentos eletrônicos. Entre os Guarani e outros ameríndios, a avareza é algo condenável, de modo que tal concentração de recursos financeiros vem incorrendo em pressões por parte de familiares, cujas solicitações nem sempre são atendidas, constituindo fonte potencial de conflitos. A começar pela posse de carro por parte de alguns deles, que são com frequência solicitados a transportar parentes e vizinhos. Um desses assalariados comentou que há muita inveja por parte das pessoas, e isso fez com que muitas coisas ruins acontecessem à sua família. Em um mesmo período, sua filha de 13 anos teve um tumor na garganta e precisou fazer uma operação; sua neta de um ano morreu de causa desconhecida (provavelmente uma queda) e os pais foram acusados por alguns moradores de terem ido ao médico (que não conseguiu reconhecer sua doença) em vez de levá-la ao pajé; também ele próprio foi acometido de uma doença espiritual, sendo tomado por uma forte melancolia. Muitos de sua

família estavam freqüentando as *opy* de Samuel e de Antoninho quase todos os dias de janeiro e fevereiro de 2008. E, nesse mesmo período, um outro professor, sobrinho deste sujeito, também estava com doença espiritual (*mba'eaxy*).

Retomando o paralelo de Gow, a escola e a enfermaria lidam com conhecimentos perigosos vindos dos brancos – como a leitura, a escrita, os remédios industrializados e um amplo repertório de técnicas e saberes –, que conferem poder, mas também têm potencial destrutivo, assim como os xamãs, a quem são atribuídos curas e feitiços. No Silveira, além dos conhecimentos, essas pessoas estão associadas a um maior poder de aquisição de mercadorias, levando uma vida mais confortável, mas por vezes mais vulnerável a doenças, seja por inveja/feitiço de outros, seja pela subida do *nhe'e* (aumentando a chances de entrada de outros agentes agressores) por causa da proximidade indiscriminada com os brancos e suas coisas¹¹⁴.

No caso da escola, a traduziram como *nhembo'ea* no Silveira e em outras aldeias, sendo *nhembo'e* um termo usado para “rezar”, e agora também para “estudar”, como já comentado. Tal termo sugere um paralelo entre a escola e a *opy*, como locais de produção de conhecimento, e, por extensão, de pessoas. Tal paralelo é também explícito no sonho relatado pelo *tamõi* Agostinho, cujo receio é que não possam coexistir, na medida em que o fortalecimento da escola pode enfraquecer a *opy*. Os mecanismos de atribuição de cargos na escola e em outras instituições podem ainda gerar assimetrias e tensões por seu descompasso com arranjos políticos pautados pelo parentesco e alianças que não têm como critério diplomas, concursos e o mundo do *kuaxia* (papel e seus derivados).

Postos assalariados, de cacique e as outras chamadas lideranças geralmente implicam maior manejo nas relações com os brancos e suas instituições, sua burocracia e sua retórica da “cultura”. Esse é um idioma que pajés e alguns mais velhos, a depender do contexto, têm dificuldade de traduzir. Mas, a despeito do poder político estar se deslocando do pólo-*tamõi* para o pólo-*xondáro*, foi comentado que cabe às lideranças ter desenvoltura retórica (como os *karai*, mas dominando outros gêneros discursivos) para enunciar a “cultura” aos brancos e manejar tensões internas às aldeias, principalmente naquelas em que convivem várias parentelas em razão de políticas de demarcação. Já entre os *tamõi*, cada vez mais destituídos de cargos políticos institucionalizados pelos *jurua*, seguem ocupando posições políticas centrais em vários contextos, tanto no cotidiano das aldeias (quando exercem liderança junto a grupos de parentesco), como no mundo dos projetos (na medida em que são os principais detentores do conhecimento valorizado em iniciativas sob a rubrica “tradicional”) e na vida da *opy*.

¹¹⁴ Teorias nativas sobre dinheiro, papéis e mercadorias dos brancos vêm sendo trabalhadas por diversos autores (Albert, Andreello, Coelho de Souza, Gallois, Gordon, Gow, Kelly etc.) e são tema do último capítulo.

Enunciados sobre a “natureza” e iniciativas da “cultura”

*O tempo dos parques é íntimo, inadiável, imparticipante, imarcescível.
Medita nas altas frondes, na última palma da palmeira
Na grande pedra intacta, o tempo dos parques.
O tempo dos parques cisma no olhar cego dos lagos
Dorme nas furnas, isola-se nos quiosques
Oculta-se no torso muscular dos ficus, o tempo nos parques.
O tempo nos parques gera o silêncio do piar dos pássaros
Do passar dos passos, da cor que se move ao longo.*

Vinícius de Moraes, 1946

O investimento em alternativas de geração de renda e auto-sustentação alimentar têm mobilizado iniciativas no Silveira desde a década de 90¹¹⁵, por meio de parcerias entre Funai, ministérios (Justiça, Meio Ambiente, Desenvolvimento Agrário, Desenvolvimento Social, Cultura), secretarias estaduais (Cultura, Agricultura) e municipais (Promoção Social, Turismo, Educação, Saúde etc.) de São Sebastião e Bertioga, além de ONGs, igrejas e indivíduos. No âmbito nacional, tal a síntese de Beto Ricardo:

Centenas de projetos foram desenhados e implantados nos últimos trinta anos no Brasil para fomentar “alternativas econômicas para povos indígenas”, via de regra entendidas vagamente pelos técnicos de ONGs de apoio e agências donantes como um conjunto articulado de iniciativas que garanta às comunidades/povos recuperar sua “autonomia”, entendida caso a caso como a somatória entre segurança alimentar e a produção de excedente comercializável que lhes permita acessar bens e serviços externos considerados indispensáveis (2004: 125-6).

Este capítulo se volta para o desenvolvimento de algumas dessas iniciativas, buscando acompanhar a relevância da enunciação da “cultura” e, associada a ela, discursividades relativas à “natureza”. Desde a Constituição de 88, ambas se consolidaram como categorias-chave nas relações dos povos indígenas com o Estado e instituições provedoras de recursos. Assim como os direitos indígenas (artigo 231 e outros), a carta constitucional define uma série de dispositivos de proteção do meio ambiente (artigo 225 e outros), que foram ganhando projeção sobretudo após a Eco-92. No contexto mundial, foi crescendo a relevância de pautas ambientais e a legitimação de um mundo pluriétnico em políticas públicas, na destinação de recursos e nas legislações de estados nacionais e fóruns internacionais. Conseqüentemente, como destaca Albert, esteve em curso junto a muitas populações indígenas um processo de “ecologização do discurso político”, em que temas ambientais mais e mais vieram catalisando formas de auto-afirmação étnica (2001a: 240).

¹¹⁵ Além de um projeto de apoio agrícola desenvolvido em parceria com o CTI nos anos 80.

Entre os Guarani na Mata Atlântica, contudo, a partir dos anos 90 tal “ecologização do discurso político” foi concomitante a um antagonismo crescente em relação a ambientalistas e gestores de Unidades de Conservação (UCs) pelo ingresso ou permanência de famílias em algumas dessas unidades. A extração e comércio de palmito juçara (*euterpes edulis*), espécie em extinção, é também mote de controvérsias envolvendo os Guarani na região, estimulando a elaboração de uma série de projetos nos últimos anos.

Na abordagem desses temas, a primeira parte do capítulo está centrada no processo de ampliação dos limites da Terra Indígena Ribeirão Silveira, destacando enunciados de seus moradores no contexto das reivindicações. Diferentemente da primeira demarcação, aqui a proteção da “natureza”, bem como conhecimentos e vínculos com ela, desponta como recurso retórico fundamental. Associada às ampliações e novas demarcações na Serra do Mar, também é abordada a questão das sobreposições entre TIs e UCs, em que são sobrepostos diferentes discursos e concepções acerca da “natureza”.

Já a segunda parte do capítulo se volta para projetos de manejo de palmito e plantas ornamentais. Desenvolvidos no Silveira desde meados dos anos 90, tais projetos são também mote de discursividades sobre “natureza” e “sustentabilidade”. Muitos moradores parecem estar sempre dispostos a participar de novos projetos e pedindo ajuda para elaborá-los. Contudo, não raro se mostram menos engajados em seu desenvolvimento efetivo, de modo que indicadores desses projetos via de regra frustram as expectativas dos financiadores e apoiadores *jurua*. O que este capítulo busca apontar é que projetos de manejo interessam aos Guarani menos por seus resultados do que pelo manejo de projetos, como fonte de recursos e distinções, tanto internas como em relação aos *jurua*.

1. TERRITORIALIDADES E DISCURSIVIDADES

a) Ampliando limites de terras e de discursos

O processo de ampliação da TI Ribeirão Silveira teve início poucos anos depois de sua homologação e esteve fortemente associado a parentelas que chegaram ali e buscaram estabelecer seus *tata ypy rupa* (“base de seus fogos” ou “aldeias”) guardando alguma distância de Samuel e seus irmãos e familiares. Também vindos do Bananal, a parentela liderada por Higino (Xape’i) e Ana Rosa chegou quando todos ainda viviam na antiga aldeia, às margens do Silveira, mas segundo o chefe de posto da Funai já moravam mais afastados do pessoal de Samuel. Com a construção do posto da Funai e a mudança do sertão do Una para Boracéia, o pessoal de Higino e Ana Rosa ficou morando em frente ao posto, onde hoje é o campo de futebol. Já no início dos anos 1990 chega a parentela liderada pela *taryi* Catarina, vinda da aldeia Boa Esperança, no Espírito Santo.

Inicialmente, o pessoal de Catarina viveu na antiga aldeia próxima ao ribeirão Silveira, então já desocupada pelos demais moradores. Mas seu genro Adolfo (Vera Mirĩ) conta que resolveu fazer uma roça para posteriormente se mudarem para uma região às margens no rio Vermelho¹¹⁶. Antes que pudessem concluir a queima da área, Adolfo e seus cunhados foram expulsos pelo Grupo Peralta, que tinha sido expropriado de parte de seu terreno com a demarcação da Terra Indígena, mas ainda possuía o título de propriedade daquela área, na direção do limite norte da TI. Próximo a essa região onde Adolfo tentara fazer a roça, seria construída uma estação de tratamento de água da Sabesp para abastecimento dos loteamentos de Boracéia, mas, para que não houvesse novos desmatamentos, a adutora que transportaria a água teria que passar pela estrada no interior da TI. Nesse mesmo período, o pessoal de Higino e Ana Rosa mudou-se para uma nova área, próximo à Cachoeira das Antas, também dentro dos limites da propriedade dos Peralta, em sentido noroeste da TI.

Nesse contexto, com apoio do CTI, as negociações para a passagem da adutora ensejaram o início do processo de reivindicação de revisão de limites da TI. O grande crescimento populacional foi a principal justificativa na carta escrita em 13 de setembro de 1992 solicitando a ampliação, de modo a garantir o direito constitucional – como mencionado, a primeira demarcação se deu às vésperas da Constituição de 88 – de reprodução física e cultural daquela população indígena. Destinada ao então presidente da Funai Sidnei Possuelo, o documento foi assinado pelo vice-cacique Antonio Macena, Samuel Bento dos Santos e outros, sendo ainda subscrita por Maria Inês Ladeira, do CTI.

Em 1995, as negociações sobre a passagem da adutora chegaram a termo por meio de um convênio (002/95) entre Funai, prefeitura de Bertioga e Sabesp. Ladeira foi contratada como consultora pela Funai e, como medida compensatória, foram feitos pontos de distribuição de água ao longo da estrada no interior da aldeia (CTI 2004). Com o problema da água resolvido, no entorno da TI prosseguiram as solicitações de desmatamentos para a constituição de loteamentos de veraneio. De um lado (à leste da TI), o Parque Balneário Boracéia I e II, e, do outro lado (no limite oeste da TI), o Juréia de São Sebastião¹¹⁷.

Em 1997 é realizado o “Encontro Guarani Mbyá das aldeias da grande faixa litorânea da Mata Atlântica brasileira”, organizado pelo CTI e realizado na aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP), em que o principal tema foi a ampliação das terras (Vianna e Brito 2004: 275). E, ao longo dos anos 90, várias solicitações de revisão de limites da TI Ribeirão

¹¹⁶ Episódio relatado no capítulo anterior.

¹¹⁷ Este último, da empresa Maitá Empreendimentos Imobiliários, pretendia usar os 30% do terreno sobreposto à TI como Reserva Legal, mantendo ali a região florestada e construindo no total da área restante. Mas o requerimento foi rejeitado na Justiça de São Sebastião e, em 2007, desistiram de reivindicar as glebas sobrepostas à TI.

Silveira vinham sendo enviadas à Funai. Adolfo se torna cacique em 1995 e faz viagens a Brasília, acompanhado do então vice-cacique Mauro Samuel dos Santos (Ava Jaxya)¹¹⁸. Sobre esse período, assim comenta Samuel: “Adolfo chegou e depois entrou de cacique. Como ele tem muita família, ele quis mais terra”. Adolfo conta que já no Espírito Santo “aprendeu a ser uma liderança”, por ter participado de disputas pela terra com a empresa Aracruz Celulose, como já comentado.

Em 1998, o Grupo Peralta inicia novo litígio judicial para retirada dos habitantes da área próxima à Cachoeira das Antas (parentela de Higino e Ana Rosa), por meio de um processo de reintegração de posse movido individualmente contra os índios. Ainda, o Grupo instala uma guarita vigiada 24 horas por dia, na divisa com o limite norte da TI. E, em 1999, o Ministério Público Federal (MPF) recomenda à Funai (OFÍCIO/PRM/SANTOS/SOTC n. 00/99) que constitua um GT para identificar novos limites para a TI Ribeirão Silveira, devido a intenção de grupos econômicos de fazer um condomínio residencial em área incidente na TI e em áreas reivindicadas para ampliação¹¹⁹.

Em agosto de 2000, o presidente substituto da Funai assina a portaria 867, constituindo o GT de identificação, sob coordenação de Carlos Alexandre Plínio dos Santos e com participação de Adriana Felipim, ambos contratados pela Unesco, na confecção do relatório ambiental. O laudo foi entregue em 2002¹²⁰, indicando uma ampliação da área de 948 ha para 8.500 ha, incidentes nos municípios paulistas de Bertioga, São Sebastião e Salesópolis. O relatório é então aprovado pelo presidente da Funai, Arthur Nobre Mendes (Despacho 204/PRES) e encaminhado ao Ministro da Justiça. Uma assessora do ministro, contudo, redige parecer de que no relatório “não ocorre fundamentação técnica voltada ao questionamento quanto à ocupação tradicional do grupo indígena, limita-se a indicar a observância às disposições constitucionais, porém refere-se de forma vaga e imprecisa ao artigo 231 e 231” (despacho CEP/CJ 116/2004/MJ).

Com tal parecer, este sim vago e impreciso¹²¹, os autos retornaram à Funai para que fosse feita uma diligência sobre o processo. Um funcionário recém-contratado do órgão, foi enviado ao Silveira, Piaçaguera e outras áreas de ocupação guarani na região para escrever os relatórios de diligência, os quais foram entregues em 2007 à Funai. Esta havia então

¹¹⁸ Eles contam que viajavam com recursos doados por alguns deputados. Em Brasília, encontraram muita resistência por parte da Funai para atender às solicitações. Assim conta Mauro: “Aí a pergunta que eles sempre fazem: por que a gente quer mais terra? A gente explica, reexplica, fala, refala, mas parece que aquela coisa não entra, a pessoa não entende”.

¹¹⁹ O Ministério Público, de acordo com a Constituição (art. 129), tem como missão a proteção do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos e a defesa judicial dos interesses e direitos das populações indígenas (Valle 2004: 316).

¹²⁰ Posteriormente, assinou a portaria 1041/00, em outubro de 2000, prorrogando os trabalhos do GT. O relatório foi entregue apenas em 2002, porque durante o processo terminou o convênio da Funai com a Unesco (em março de 2001), ao qual Carlos Alexandre estava vinculado. A nova contratação só ocorreu quase um ano depois, em janeiro de 2002 (Funai 2002).

¹²¹ Por exemplo, a inexplicável dupla menção ao artigo “231 e 231”, voltado aos direitos indígenas.

passado por uma reformulação de quadros e a nova coordenadora do Departamento de Assuntos Fundiários (DAF) não aprovou os relatórios por carecer de fundamentos antropológicos¹²².

Nesse período, a insatisfação no Silveira vinha crescendo com a sucessão de antropólogos que por ali passavam e faziam relatórios sem nenhum resultado efetivo. Durante uma reunião de lideranças da aldeia com Maria Inês Ladeira, do CTI, e Paulo Santilli, da Coordenação Geral de Identificação de Delimitação (CGID) da Funai, surgiu a idéia dos próprios moradores fazerem um relatório em resposta ao relatório de diligência, em que justificariam os novos limites com base em suas histórias, nas demandas cotidianas da TI e suas perspectivas de futuro, sem termos antropológicos ou técnicos.

Como eu vinha freqüentando a aldeia em razão da pesquisa de campo, fui solicitada a assessorar a confecção desse relatório, registrando e transcrevendo os depoimentos dos moradores. Tais depoimentos foram filmados ou gravados em áudio, alguns em português e outros em Guarani, posteriormente traduzidos com a colaboração de Sérgio Macena (Karai Tataendy) e seu sobrinho Fábio Macena (Tupã Mirĩ). Pessoas de diferentes idades, trajetórias e núcleos habitacionais deram depoimentos. Também fizemos caminhadas às áreas reivindicadas, em que moradores foram mostrando matérias-primas ou plantas que só se encontravam ou que eram mais abundantes nesses locais, vestígios de invasões *jurua* e histórias que ali se passaram¹²³.

Em sua fala para o relatório, o então ex-cacique Adolfo destacou sua tentativa de fazer a roça e o impedimento de Peralta como mote para o pedido de ampliação:

A gente fez uma roça fora do limite demarcado, que para o povo Guarani não é fora da aldeia. Só o branco que faz limite, pra nós todo mato é nosso nessa região. Então foi o empresário de loteamento, o fazendeiro que limitou pra nós. O Governo do Estado que fez essa divisão, então hoje vivemos quase confinados aqui na aldeia. Os jovens que estão vindo, crescendo, precisam ter espaço. (...) Com a ampliação vamos retomar essa área que reconhecemos como área tradicional. Vamos formar nova aldeia onde vamos reunir os jovens, fazer a roça, o plantio tradicional, porque não queremos só comer a comida industrializada. Muitas vezes a gente quer plantar milho, mandioca, batata doce, amendoim, outras plantas comestíveis, árvores frutíferas, e não tem terra boa pra isso. A gente tem que comprar produto pra comer e isso prejudica muito. Às vezes a gente fica muito triste, principalmente os mais velhos ficam tristes de não ter onde plantar.

¹²² O procedimento administrativo de reconhecimento oficial das TIs está sob orientação da DAF, que, por meio da CGID, cria os GTs de identificação e delimitação, de acordo com o Decreto 1775, de 08/01/1996 (Santos 2004: 227).

¹²³ Na época, Mariano (Kuaray Mirĩ) ocupava o cargo de cacique, mas com freqüência precisava se ausentar por ser também motorista da Funasa. Adolfo, como presidente do Conselho Estadual dos Povos Indígenas do Estado de São Paulo, também viajava muito. Já Sérgio (Karai Tataendy) era vice-cacique e teve grande protagonismo na organização das caminhadas e do registro dos depoimentos. O grupo também contou com a participação de Thiago Fondello, do CTI, nas caminhadas e registros para o relatório.

Este depoimento expressa a habilidade de Adolfo em elaborar a demanda por mais terras em um discurso fundamentado na tradicionalidade dessas demandas, o que as legitimam na lei *jurua*. E tal tradicionalidade passa justamente pela enunciação da exterioridade da lei *jurua*, isto é, da imposição de um ordenamento jurídico e fundiário que lhes são alheios. “Só o branco faz limite”, o empresário, o fazendeiro, o governo. Conseqüentemente, “vivemos quase confinados”. A ampliação dos limites da TI passa assim pelo destaque do caráter impositivo do conceito de “limites”. Ainda, Adolfo dá ênfase ao desejo, principalmente dos mais velhos, de poder plantar e não ficar tão dependente da comida industrializada, em mais um argumento ancorado no direito constitucional a uma *cultura diferenciada*. Nas áreas mais próximas ao mar, onde atualmente estão, a terra é muito úmida e arenosa, dificultando o cultivo de roças. Na aldeia antiga, onde viviam no início dos anos 1990, a terra era propícia ao plantio, mas, como comenta seu cunhado Albino (Vera Mirĩ), ali é muito longe da pista onde vendem artesanato e plantas, do posto e da escola.

No mesmo sentido, Sérgio comenta, em depoimento para o relatório, como o significado de Terras Indígenas demarcadas foi um aprendizado, particularmente para os mais velhos: “O índio já não podia mais viver tranquilamente, então começou se falar de demarcação de terra. A gente não sabia o que era isso. Até hoje os mais antigos não entendem o que é demarcação de terra porque para nós isso é uma novidade”. E ainda Edson (Vera Mirĩ): “Eu já ouvi muito *xeramõi* falando sobre terra, e antigamente não tinha essas linhas divisórias. Então fico pensando como vai ser, está certo que tudo vai mudar, mas a gente espera ter uma área para continuar vivendo do nosso jeito”. Mauro também destaca a imposição de limites como algo alheio à “lei guarani”, marcada pela mobilidade e a conexão com *nhanderu*, e que as primeiras demarcações não contavam com a necessidade, posteriormente assegurada pela Constituição, de garantir a reprodução física e cultural das futuras gerações:

Pela nossa lei a terra é livre e moramos num lugar porque é bom e porque *nhanderu* mostrou o caminho daquele lugar. A gente andava muito por toda essa região do litoral norte e litoral sul. Por isso na época das primeiras demarcações de terra não sabíamos que precisava pensar nos netos e nos filhos dos netos que iam nascer, nem nos parentes que iam chegar de outras aldeias.

Por sua vez, Adolfo, também questiona a imposição do ordenamento fundiário *jurua* no que diz respeito à divisão de países, já que o território de ocupação guarani abarca vários deles, sendo por isso acusados de “estrangeiros” e ficando à mercê de diferentes legislações. “Muitos anos atrás, antes de 1500, não se falava em território brasileiro, de território da Argentina, de território do Paraguai. Antes da colonização era uma única terra vista pelo Guarani”. Este e outros enunciados também reagem a acusações de que os Guarani são nômades ou estrangeiros, feitas principalmente por aqueles com interesses

conflitantes em áreas ocupadas por população guarani até os dias de hoje. A mesma sorte de comentário fez Timóteo (Vera Popygua), em publicação do ISA:

Na minha infância acontecia muita cerimônia religiosa na casa de reza. Na minha infância não faltava, tudo era feito com mel e saído da mata. Tudo isso não tem mais hoje. Por mais que não tinha demarcação, tinha uma mata suficiente pra sobreviver. O Guarani chamava de *Yvy rupa*, que significa “terra é uma só”, não tem a divisão geográfica. Não tinha também as fronteiras: Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai, Bolívia... é uma coisa dos *jurua*. Dentro da cultura guarani não existe (2006: 33).

Além dos limites impostos pelo ordenamento fundiário, destacam que o confinamento decorre da ocupação cada vez mais intensa da região. Tal a observação de Mariano (Kuaray Mirĩ):

Em 87, quando eu cheguei, era tudo mato. A única casa que tinha era uma merceariázinha aonde o turista parava. Não tinha outras casas. E tudo é cidade agora, bairro. Se a gente não se preocupar, o não-índio, os progressos, vai apertando o índio. Quando os progressos chegaram, então índio saía correndo, sempre se afastava. Mas daqui não dá pra ir mais pra cima, por isso ficamos aqui e hoje aqui está concentrada a aldeia. Então Boiçucanga hoje é uma vila bem movimentada, mas não tinha nada. Em menos de 30 anos o progresso tomou conta do espaço. O crescimento dos povos brancos é muito rápido. O índio é um povo pequeno, mas o progresso dos brancos é muito rápido. Daqui mais 30 anos você nem sabe como vão estar essas vilas aqui. Para onde os índios vão correr? Então a demarcação é o mais importante.

Nesse contexto de reivindicação pela ampliação da terra, Mariano e outros identificam a demarcação com o único modo de impedir o acúmulo crescente diante do avanço “do progresso”, associado ao crescimento rápido dos brancos, que tomam conta do espaço, *apertando* os índios. Nas palavras de Adolfo: “Hoje a comunidade se sente ameaçada porque existem grandes empresas de loteamento, condomínio, rede de turismo, então isso que levou a gente pleitear sentir seguro com a terra”.

Há nos depoimentos menções de que houve outras aldeias na região do litoral norte, também documentadas por autores como Ladeira e Azanha (1988) e Cherobim (1986). Em Juqueí ficava a aldeia Serrinha e em Boiçucanga viveram aqueles que deixaram o Silveira por desentendimentos com o cacique Gumercindo nos anos 70, e que posteriormente formaram a aldeia Boa Vista, em Ubatuba. Hoje ambas são vilas turísticas e os Guarani não reivindicaram seu reconhecimento como TI. Mas Doralice (Kunhã Tata) assim conta sobre a época em que existiam essas aldeias:

Eu não vivia na aldeia Rio Silveira e sim na aldeia Serrinha. Quando cheguei do Sul me casei com uma pessoa de lá. A família do Leandro e do José Bonifácio tinha aldeia lá em Boiçucanga. (...) Nem estrada tinha, o ônibus andava na beira da praia, numa estrada antiga pela Juréia. Essa estrada antiga virou a rodovia. Antes de Boracéia existir como vila, só existia uma vendinha em Barra do Una, para comprar alimento. Quando a gente morava na Serrinha, vinha pescar do outro lado do rio Silveira, em Água do Bento [área pleiteada para demarcação]. Não tinha fazenda, não tinha ponte, só umas madeiras para atravessar o rio. Assim eu vi há muito tempo. A gente vinha da Serrinha de manhã pescar no rio Água do Bento. Hoje todo lugar já é uma vila. Em Serrinha todos viviam numa *opy guaxu*. Depois todos tiveram que sair por causa dos

jurua. Hoje a aldeia em que eu vivia virou pista e tem caminhão passando no meio da aldeia antiga. A gente vinha de Serrinha até Itatins [cachoeira Pedra Branca, também pleiteada para demarcação], tudo era onde a gente vivia. Tudo isso queremos que volte para nós. Estamos aumentando as famílias. Nossos netos já cresceram e esta aldeia está ficando pequena para viver.

A urbanização da região e a ocupação de uma ampla área são aqui mais uma vez destacadas como justificativa para a ampliação das terras, ainda mais com o aumento das famílias e o crescimento dos netos. Doralice e outros também enfatizam a importância de garantir a mata, a despeito da multiplicação de casas, carros e comércio. Diz ela que “*Nhanderu* fez os campos para os *jurua* e as matas para os índios”. Assim, ter a Serra do Mar sob sua responsabilidade parece ser um modo de amenizar o confinamento e o definimento de seu mundo. Como diz Mauro:

A gente está vivendo mesmo com a civilização, mesmo com a tecnologia avançando, cada vez botando o índio numa rodelinha, num mato pequeno, mesmo assim a gente tem aquela força, aquele pensamento que a gente um dia vai encontrar um local que a gente vai viver em paz.

As falas ainda indicam que viver longe da mata é deixar de viver como Guarani. Um bom lugar para se viver, *tekoa porã*, implica a proximidade da mata. E é ali que coletam matéria-prima para artesanato e reforma ou construção de *opy*, e ainda plantas ornamentais e palmito, cuja venda é hoje a base da economia dos moradores do Silveira. Nas palavras de Carlos (Papa Mirĩ Poty), “não gostamos da vida em caixotinhos como na cidade, por isso não destruímos a floresta”. Ou segundo seu padraсто Samuel:

Quando *jurua* entra, já faz casa, vende lote, vende isso, vende aquilo, então isso que acaba com a floresta. E nós índios não, faz uma barraquinha, faz uma ocazinha, e a mata está vindo. Vem passarinho, vem papagaio, maritaca, periquito. E se acabar com a floresta, acabou tudo.

A destruição da mata pelos *jurua*, e a responsabilidade guarani de protegê-la, é algo recorrente nos discursos envolvidos no processo de confecção desse relatório dos Guarani para a Funai. Isso se deve a ocupação intensa do litoral norte pelos brancos, que os moradores do Silveira vêm presenciando nas últimas décadas. Mas também corresponde ao reconhecimento da legitimidade crescente do discurso ecologista junto ao Estado, sendo este um argumento que reforça a possibilidade de conquista das terras. E, particularmente, pode ser visto como uma reação às críticas *jurua* pela extração de palmito na TI para venda aos próprios *jurua* e, no contexto mais amplo do complexo de aldeias guarani no Sul e Sudeste a partir dos anos 1990, pela sobreposição de aldeamentos a Unidades de Conservação da Mata Atlântica¹²⁴. Como destacou Gallois (2001a), cada vez mais lideranças indígenas vêm percebendo e se valendo do caráter performativo e da dimensão retórica da “cultura”, do “ambientalismo” e do “desenvolvimento”.

¹²⁴ Assunto a ser desenvolvido adiante.

Nas caminhadas que fizemos pela área a ser reconhecida como TI – de que participaram uma média de 15 adultos e dez crianças –, os moradores contaram episódios para o relatório em que flagraram não-indígenas em atividades ilícitas e denunciaram à polícia florestal. Nas trilhas, vimos garrafões de cachaça e algumas roças, como de milho e café. E mostraram picadas de não-indígenas que entram ali para caçar, pescar, tirar palmito, areia e madeira. Assim explicou Antônio (Karaí Guyra):

A areia nas margens desses rios são muito boas para a construção civil, e perto da cachoeira Morrote um *jurua* tinha feito uma barraca e construído um barco de embiruçu, um tipo de árvore com o tronco grosso e leve, que flutua na água. Ele queria fazer outros barcos para transportar areia até a ponta do Guaratuba para vender para a construção de casas dos veranistas. Também ia usar os barcos para trazer gente para caçar e pescar. Mas avisamos a polícia florestal e o sujeito foi preso.

Numa área incidente no Parque, encontramos uma barraca equipada com camas, pia, fogão, lamparinas, vara de pescar, tonéis com comida, pôster de mulher nua e até uma placa em xilogravura com o escrito: “Aqui reúnem-se caçadores, pescadores e outros mentirosos”. Então os Guarani comunicaram o chefe de posto da Funai, que avisou a guarda florestal e a barraca foi incinerada. Sobre o episódio, comentou Antônio:

Com o aumento cada vez maior dos *jurua* nessa região, essas barracas vão ser cada vez mais numerosas. E o pior é que tem gente que diz que os Guarani é que acabaram com o palmito e os animais da mata. Ninguém conhece a mata melhor que a gente e podemos ajudar na proteção. Como das outras vezes, vamos pedir que a Funai avise os florestal.

Nessas caminhadas para a confecção do relatório, a familiaridade com a “natureza” também era parte da enunciação da “cultura”, como o conhecimento sobre a mata e atividades que evidenciam uma “identidade indígena”. Por exemplo, o uso – comedido – dos recursos da mata para caça, confecção de artefatos e casas, assim como para fins medicinais¹²⁵.

A proposta do relatório, de acordo com o que ficou acertado entre os moradores do Silveira e a Funai, era justificar a ampliação da terra sem acessar uma terminologia

¹²⁵ Mostraram *yvyra paje*, árvore boa para fazer o alinhamento da casa, e *yvyra jipiro*, boa para o esteio. Disseram ainda que a casca de *yvyra jipiro* serve para as mulheres grávidas tomarem banho na lua nova, ou então quando o bebê está bem novinho. “Tiramos a casca, colocamos na água e no outro dia a criança ou a grávida toma banho com aquilo. Isso deixa a pessoa forte, não deixando espíritos ruins entrarem. Quando essa árvore está molhada ninguém consegue subir no tronco, ele fica muito escorregadio e, desse mesmo jeito, o corpo da pessoa fica liso e nada pega”. Mostraram também guaricanga e outros tipos de fibras bons para cobrir casas e fazer artesanato. O cipó imbé é um deles, que solta uma tinta preta usada para fazer a pintura da cesta, do arco e para a amarração das penas na flecha. Já a taquara é usada na confecção dos cestos, e *jaxypara*, ou guatambu, é uma árvore de tronco amarelo muito utilizado para fazer arco e flecha. Em uma das caminhadas, encontramos uma casa de abelha jataí no tronco de uma árvore. Comemos o mel e Sérgio explicou às crianças um costume que hoje já não se faz, em que o própolis da jataí é passado no rosto das moças quando ficam menstruadas pela primeira vez e no pulso dos rapazes que estão mudando a voz. Esse própolis protege contra dores, cansaço e ataque de espíritos na mata. “Hoje já não se usa e por isso a gente fica logo cansado”. Sérgio disse ainda que a cera da jataí também é muito boa para fazer as velas nos *nheemongarai* e como cola no arco e flecha.

antropológica e técnica. Mas implicava uma retórica voltada para os brancos, portanto a busca de argumentos que encontrariam eco em valores e modo de pensamento *jurua*, explicitando usos tradicionais e ambientalmente “sustentáveis”. O texto foi muito bem sucedido em conciliar essa retórica com conteúdos que fazem sentido para seus autores¹²⁶. Em julho de 2008, novos limites da TI foram reconhecidos pelo Ministro da Justiça, de acordo com o que havia sido indicado pelo GT de 2002, correspondente a uma área de 8.500 ha. Mas, até o momento desta redação, ainda não foram fisicamente demarcados tampouco homologados por decreto presidencial.

b) Terra sem Mal e Terra sem Gente. Mitologias sobrepostas

Além do Silveira, a partir dos anos 90 outras TIs na região da Serra do Mar reivindicaram ampliação das terras ou sua regularização como TI, algumas porque não haviam sido reconhecidas no conjunto de terras demarcadas em 87, outras cuja formação é posterior, em razão de deslocamentos¹²⁷. Ocorre que muitas dessas ocupações incidem em Unidades de Conservação da Mata Atlântica, de modo que as controvérsias na questão fundiária se deslocaram, no período posterior à nova Constituição, em grande medida de acusações aos Guarani de “invasões de propriedades privadas” para acusações aos mesmos de “invasões de parques”. A Sudelpa (Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista), órgão do estado designado para coordenar as demarcações em São Paulo nos anos 80, foi convertida em Secretaria do Meio Ambiente no final da década, e muitos que participaram do reconhecimento das terras guarani nesse órgão se converteram em adversários por causa da ocupação de UCs desde a década de 1990. Segundo Carlos Alexandre P. dos Santos, então antropólogo da Funai, em 2004 havia 16 TIs guarani sobrepostas a UCs na área etnográfica designada pela Funai como Corredor Mbya (Santos 2004: 228)¹²⁸.

O Sul e Sudeste incluem a mais densa malha urbana do país, que culminou no desmatamento de mais de 90% da Mata Atlântica existente nessa região. Para proteger parte de seus remanescentes, muitas UCs foram criadas a partir dos anos 1990, boa parte em áreas descontínuas e de extensão insuficiente¹²⁹. Este é o argumento central para que

¹²⁶ A despeito da confecção do relatório assinado pelos moradores do Silveira, tal documento foi acompanhado de um parecer técnico de minha autoria.

¹²⁷ Sobre histórico de demarcações na região, ver Ladeira 2001: 38ss. E, sobre as demarcações a partir dos anos 1990, ver Ladeira 2000: 783.

¹²⁸ Tal área etnográfica “abarca parte do território Guarani ao longo de um corredor litorâneo que começa no estado do Espírito Santo e passa pelo Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e finalizando no Rio Grande do Sul. (...) Esse espaço é habitado por cerca de 12 mil Guarani Nhandeva e Mbyá” (Santos 2004: 227-8).

¹²⁹ Nas décadas de 80 e 90, a quantidade de UCS na Mata Atlântica dobrou, chegando a 205, aumentando quase cinco vezes a soma de suas áreas (para 48.307 Km²) (Ladeira 2004: 235).

ambientalistas, pesquisadores e funcionários que trabalham nessas unidades aleguem que os impactos da presença humana, mesmo que para atividades de subsistência, comprometem o equilíbrio dos frágeis ecossistemas que abrigam (por ex., Olmos, São Bernardo e Galetti 2004). Ocorre que várias unidades foram criadas em locais de ocupação fixa ou intermitente de índios e caiçaras, incorrendo numa série de conflitos.

Com a presença de famílias guarani em áreas reconhecidas (não por estas famílias) como UCs a partir da década de 1990, começou a se configurar um antagonismo extremamente polarizado entre ambientalistas defensores da necessidade de proteção integral dessas unidades e os Guarani, em conjunto com apoiadores. Tal debate foi amplificado na mídia, por meio de uma série de reportagens em que, com algumas exceções, ora os Guarani foram chamados de “invasores” de UCs¹³⁰, ora sua condição indígena foi folclorizada a ponto de serem retratados como incapazes de qualquer impacto à Mata Atlântica, ou de terem uma relação inexoravelmente harmônica com a natureza.

Os primeiros casos que vieram à tona remetem à chegada de famílias mbya ao Parque Nacional Superagui (PR), em 1990, e ao Parque Estadual da Ilha do Cardoso (Cananéia/SP), em 92. Ambos contextos suscitaram uma reação incisiva por parte de pesquisadores e ambientalistas que trabalhavam nas áreas¹³¹. Em 1998, uma das famílias que estavam na Ilha do Cardoso deslocou-se para a Estação Ecológica Juréia-Itatins (Iguape/SP). Dois anos depois, famílias tupi-guarani vindas da aldeia Rio Bananal chegaram a outra região da Juréia, até então ocupada por um posseiro não-indígena, no município de Peruíbe. Conflitos com ambientalistas e a Procuradoria do Estado foram acirrados por acusações de venda de palmito em feiras no litoral sul paulista e envolvimento com de palmiteiros não-indígenas.

No mesmo ano de 2000, outra família saiu da Ilha do Cardoso – composta pelo irmão do Mbya que fora para Juréia, na região de Iguape – e ingressou no Parque Estadual Intervales (Sete Barras/SP). Desta vez o embate com o órgão responsável pela unidade teve desdobramentos mais severos. A Fundação Florestal moveu uma ação judicial de reintegração de posse contra a Funai e os Guarani. Em reação, os índios passaram a reivindicar que esta UC fosse oficializada como Terra Indígena.

Pouco antes, fora a vez do Parque Estadual Serra do Tabuleiro (Palhoça/SC), que já contava com a presença dos Guarani quando a UC fora criada. Há uma aldeia mbya num trecho bastante íngreme do Morro dos Cavalos, às margens da BR-101. E os Guarani

Contudo, dentre os cerca de 7% de remanescentes de Mata Atlântica, menos da metade está protegida por UCs.

¹³⁰ Por exemplo, “Entidades ajudaram índios a invadir parques estaduais” (*Oesp* 19/11/2001 *apud* Ladeira 2004: 242).

¹³¹ Enquanto em Superagui declarou-se uma guerra aberta entre Funai e Ibama, na ilha do Cardoso em 1996 o Ministério Público nomeou uma comissão para estudar o caso, em que foi deliberado que os Guarani podiam ficar sem que a área tivesse que ser necessariamente convertida em TI.

passaram a ser acusados pelo atraso nas obras de duplicação dessa rodovia, cuja definição do traçado dependia de um acordo com as comunidades indígenas impactadas pela obra e com órgãos representantes de seus interesses¹³².

No início de 2004, outra intensa polêmica foi suscitada pelo ingresso de famílias Guarani e Tupi-Guarani no Parque Estadual Xixová-Japuí (São Vicente/SP). Há anos os Guarani das aldeias de Aguapeú (Mongaguá/SP), Piaçaguera (Itanhaém/SP) e Itaoca (Peruíbe/SP) costumam ir a São Vicente e outras cidades do litoral sul paulista vender seu artesanato. No entanto, no último aniversário de fundação de São Vicente reivindicaram ampliar sua participação, tomando parte da encenação da chegada de Martim Afonso de Souza e a fundação da primeira vila do país. Trata-se de um espetáculo envolvendo mais de 800 atores e um público de cerca de 40 mil pessoas. Como o espetáculo já estava ensaiado e prestes a acontecer, não puderam fazer o papel dos índios no período do “Descobrimento”, sendo encaminhados pelo Secretário da Cultura do município a um alojamento no interior do Parque Xixová-Japuí, na praia de Paranapuã.

Assim que foram informados da ocupação, representantes do Instituto Florestal, órgão da Secretaria do Meio Ambiente responsável pela administração do Parque, foram ao local e ouviram dos índios que a intenção era permanecer na UC e lá constituir uma aldeia. Os ocupantes manifestaram ainda a intenção de construir um “Parque Cultural Indígena” no local, o que teria sido recebido com interesse pela administração municipal (Pedro Cunha, *A Tribuna*, 26/01/2004). Por solicitação da Secretaria do Meio Ambiente, em 11/02/2004, a Procuradoria Geral do Estado (através da Procuradoria Regional de Santos) deu entrada a uma Ação Civil Pública contra a Funai, acusando a instituição de omissão no caso e requerendo a retirada dos índios do parque. O processo ainda está correndo na Justiça.

Já no caso da TI Ribeirão Silveira, a primeira demarcação de limites tinha uma sobreposição de 40% da área com o Parque Estadual da Serra do Mar¹³³, assim como outras TIs demarcadas na ocasião. Mas até então isso não era visto como um problema, mesmo porque era reconhecida a presença das aldeias antes da criação do Parque, em 1979. A sobreposição foi ampliada com a revisão dos limites, e ambientalistas manifestam preocupação pela extração de palmito, cuja população já foi exaurida dentro do atual perímetro da TI. Contudo, a sobreposição com o Parque não suscita muita polêmica na área do Silveira, e sim na área da aldeia Renascer, no sopé do morro do Corcovado, em Ubatuba. Em uma propriedade particular, nas imediações do parque, foi construída uma

¹³² Essas informações sobre a presença de famílias guarani em UCs estão presentes em Macedo 2004, com correções apontadas por Maria Inês Ladeira (em comunicação pessoal), a quem agradeço.

¹³³ Trata-se do maior parque paulista, com 315.390 ha, abrangendo 26 municípios. Foi criado pelo Decreto 10.251/79, quando foram incorporadas a seus limites várias reservas florestais já existentes, criadas entre as décadas de 1940 e 60 (Vianna e Brito 2004: 270).

aldeia cenográfica para o longa-metragem *Hans Staden* (dirigido por Luis Alberto Pereira em 1999). Após a conclusão das filmagens, porém, a aldeia passou a ser efetivamente habitada por uma população de maioria Tupi (com alta incidência de casamentos com brancos) em 1999. A administração do parque acusa os índios de depredarem seus recursos naturais, comercializando palmito e animais silvestres (Vianna e Brito 2004)¹³⁴.

Este último caso guarda alguma semelhança com o de Xixová-Japuí, já que em ambas aldeias se formam em contextos de encenação de episódios do período do “Descobrimento” protagonizados por índios e europeus. Mas, se na tela e na festa os índios são anfitriões, no perímetro dos parques os papéis indígenas passam a ser considerados de invasores, predadores, mendigos e aculturados. Como declarou Auá Dju (sic), um dos ocupantes tupi do parque em São Vicente e proveniente da aldeia Piaçaguera, ao jornal santista *A Tribuna* (26/01/2004): “Usam nossa imagem em eventos, mas quando um grupo vem à cidade para vender produtos artesanais é tratado como mendigo”. Sobretudo no caso dos Tupi, habitantes mais antigos do litoral paulista e com maior abertura aos brancos nas relações de parentesco do que os Mbya, pode-se repetir o comentário feito no primeiro capítulo, em que ser índio era um problema, mas quando a “cultura” entra em cena não ser tão índio aos olhos *jurua* é um problema muito maior. E aqui a dimensão performativa da “cultura” é mais incisiva, já que ela “entra em cena” em duplo sentido, por meio da apropriação (ou “invasão”) indígena de espaços em que a invasão não-indígena (ou “descobrimento”) é encenada.

No caso dos Mbya, sua ocupação é igualmente deslegitimada. Quando trabalhava no Instituto Socioambiental (ISA), participei de uma reunião com a diretora da Fundação Florestal, na época o órgão responsável pela gestão de UCs no Estado de São Paulo. Ela pediu apoio do ISA na mediação do conflito em razão da “invasão” de cerca de 40 Mbya no Parque Estadual de Intervales. Na ocasião, alguns de seus comentários foram muito semelhantes àqueles de Armando Peralta registrados na mídia e nos autos dos processos do caso Silveira nos anos 80. Por exemplo, argumentava que estavam aculturados, pois consumiam bebida alcoólica, usavam relógios e celulares. Outras acusações desta e de outras instituições e indivíduos também guardam alguma continuidade com a retórica de Peralta e seus aliados nos anos 80, como a alegação de que os Guarani nunca viveram na Serra do Mar e que sua chegada nos parques é recente e artificial – só que em vez de serem “prepostos” de um “posseiro”, alegam ser ONGs que carregam os índios em “vans”, negando aos índios a autoria de suas próprias escolhas, diante das escassas possibilidades

¹³⁴ Outra sobreposição iminente a essa UC corresponde à TI Tenonde Porã, que deverá resultar da ampliação (e junção) das TIs Barragem e Krukutu, no extremo-sul do município de São Paulo. Caso concluída a ampliação, boa parte da TI também deverá incidir na Área de Proteção Integral (APA) Capivari-Monos, assim como em posses irregulares e propriedades particulares.

em um mundo cada vez mais esquadrihado pelas cercas *jurua* – e compromete a missão institucional das UCs de proteção integral da natureza.

Em contrapartida, apoiadores dos Guarani seguiram apontando a mobilidade como ocupação tradicional entre essas populações, destacando ainda que o abandono de aldeias na costa atlântica se deu por obra dos colonizadores. Ladeira, por exemplo, citando Pierre Clastres, menciona que os Guarani que escaparam dos colonos e missões jesuíticas se estabeleceram num território que durante muito tempo permaneceu inacessível, sendo denominados caaiguás ou cainguás, “gente da floresta” (2004: 234). Mas o principal foco da autora não está na busca de uma continuidade histórica entre os Guarani contemporâneos e os cainguás, até porque a imemorialidade da ocupação não equivale à tradicionalidade e deixou de ser um critério determinante no reconhecimento do direito às terras, a partir da Constituição de 88. A interdependência entre as aldeias em razão de redes de parentesco e trocas, ao lado de pressões e conflitos fundiários com os *jurua*, foram argumentos centrais para a demarcação das terras nos anos 80. Na década seguinte, a estes argumentos se somou um maior investimento no fundamento cosmológico das migrações em curso e das novas ocupações, sob o mote da busca da Terra sem Mal.

Em 1987, ano da demarcação desse primeiro conjunto de TIs na Serra do Mar, foi publicada a tradução para a língua portuguesa da obra clássica de Curt Nimuendaju sobre os Guarani, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, em que o autor associa as migrações para a costa paulista à busca da Terra sem Mal. Em 88, ano da promulgação da nova Constituição, é publicada a obra de Maria Inês Ladeira e Gilberto Azanha, ambos do CTI, *Os índios da Serra do Mar*. E, em 1992, Ladeira conclui sua dissertação de mestrado, *O caminhar sob a luz*, em que desenvolve e amplia questões históricas e cosmológicas abordadas na publicação de 1988. Nessas obras, em relatórios de identificação fundiária e outros laudos, bem como em depoimentos à mídia, Ladeira e outros parceiros dos Guarani na região destacam a relevância mítica da Serra do Mar para os Mbya, de onde teriam partido os primeiros habitantes da terra nova, *yvy pyau*, após o dilúvio que destruiu a primeira terra, *yvy tenonde*, e por onde deveriam passar aqueles que pretendem alcançar *yvy marã e’y*, a terra sem mal que se encontra além da “grande água” (*para guaxu*).

Assim, ruínas e formações rochosas são relevantes menos porque atestam uma ocupação indígena anterior, do que por serem preferidas para formação de novos *tekoa*, já que ali reconhecem que estiveram os antigos. E alguns dos Mbya que, em suas migrações, passaram a ocupar áreas situadas em UCs, enunciam tais nexos. Por exemplo, o cacique Marcílio, na ilha do Cardoso, declarou a um jornal que os de mais idade sonharam e por isso foram para lá. “Eles sabiam que tinha uma ilha na mata para viver” (OESP 27/03/2001).

De sorte que, mesmo com as mudanças constitucionais, os Guarani continuaram a desafiar o ordenamento fundiário e conceitual *jurua*. Ladeira comenta que a aplicação das normas administrativas oficiais para demarcação de TIs é ineficaz diante do universo sociocultural guarani e sua complexa situação territorial (2000: 782). A autora destaca como delimitações territoriais são historicamente fixadas por meio de estratégias de poder e controle político do Estado:

A dinâmica de expropriação-concessão de terras e limites, através da qual se supõe, ou se induz a crer, estar propiciando aos índios a liberdade e o exercício de gestão (dentro dos limites impostos e fixos) é a contradição inerente e latente do conceito de *território indígena* e de políticas e legislações indigenistas (Ladeira 2001: 89).

Tal impasse é agravado no caso das sobreposições com UCs, em que os Guarani ficam à mercê não apenas de políticas e legislações indigenistas, mas também ambientalistas, incluindo a desarticulação entre órgãos governamentais (Funai, Ibama, Funasa, Incra, órgãos ambientais e indigenistas estaduais e municipais etc.), Ministério Público (em suas instâncias federal e estaduais, que nem sempre estão de acordo nos procedimentos relativos ao tema), procuradoria dos estados, funcionários de UCs, seus conselhos gestores, polícia ambiental, ONGs, entre outros atores.

Para além dessa desarticulação institucional e os paradoxos postos pela legislação, estão em jogo diferentes pressupostos em relação à “natureza”, de modo que os Guarani precisam se haver não apenas com os limites das terras, mas com a imposição de definições substantivadas e definidas *a priori* de “natureza” e “cultura”. Como atentou Bruce Albert, entre populações indígenas a preocupação com o espaço físico e seus habitantes corresponde antes a uma “preocupação com a trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos” (2001a: 248) – e, no caso dos Guarani, marcadamente uma preocupação com retaliações de donos espirituais de animais, plantas ou minerais.

A despeito de interesses táticos comuns entre populações indígenas e movimentos ecologistas, Philippe Descola (1998) destacou que seus pressupostos são via de regra distintos. Por exemplo, enquanto estes últimos não põem em causa a separação entre natureza e sociedade, cabendo aos humanos zelar pelos direitos da fauna e da flora – o reconhecimento desses direitos sendo crescente de acordo com a proximidade da espécie aos humanos, sobretudo os mamíferos –, para muitos povos indígenas os animais não são sujeitos de direito tutelado, mas pessoas morais e sociais plenamente autônomas¹³⁵. Ladeira menciona este artigo de Descola ao pôr em relevo como práticas de gestão e ordenamento territorial definidas pelas políticas públicas implicam a submissão a padrões e modelos de conservação não-indígenas (Ladeira 2004: 242). Por outro lado, ressalva Gallois (2001a), a

¹³⁵ Como atentou Tânia Lima (1999) entre os Yudja, isso não quer dizer que não haja distinções e englobamentos entre o que poderia ser definido como “natureza” e “cultura”, mas tais distinções não são definidas *a priori*, e sim dependem da configuração relacional em jogo.

supervalorização das formas de manejo ditas tradicionais pode representar uma armadilha, reforçando estereótipos sobre a relação entre povos indígenas e a natureza.

Seja como for, Henyo Barretto Filho destaca a estreita correlação entre meio ambiente e ciência que predomina nos discursos conservacionistas:

Cada vez mais os problemas ambientais são vistos como problemas científicos, suscetíveis a respostas científicas, como se os modos de investigação das ciências naturais não fossem eles próprios processos sociais, como se o manejo ambiental não fosse um processo sócio-cultural e político pelo qual não apenas a natureza é transformada, mas também o nosso entendimento do que ela é (1997: 9).

Ainda segundo o autor, a definição de “populações tradicionais” construída a partir do campo do conservacionismo também estabelece uma estreita correlação entre estas e a “natureza”, como se fizessem parte dos ecossistemas com os quais supostamente vivem em harmonia, sendo objeto de preservação em algumas modalidades de UCs, “como museu aberto e zoológico humano”, frente à expansão da ocupação humana e transformações cada vez mais incisivas na biosfera e em nós mesmos (Barreto Filho 2001: 148). Assim, além de se haverem com pressupostos sobre a “natureza”, populações indígenas precisam se haver com idealizações feitas pelos brancos sobre sua “cultura”, como se errassem quando não espelham nossas utopias, tal a ponderação de César Gordon:

Se nossa sociedade é tida por mercantilista, individualista, baseada num sistema de produção industrial em massa, cujo efeito é a degradação sistemática e planetária do meio natural, os índios seriam seu contrário: coletivistas, anticapitalistas, ecológicos, exemplo de harmonia entre sociedade e natureza, talvez porque estejam, pensamos nós, mais próximos dela em todos os sentidos, ou até indistintos dela (2001: 125).

Caso não correspondam a tais projeções, muitos discursos lançam populações indígenas ao pólo oposto, como “selvagens aculturados”, e, no caso dos Guarani na Mata Atlântica, como se fosse eles os principais responsáveis por sua devastação. Tal a observação de Adolfo (Vera Mirĩ):

Quando índio Guarani caça alguma coisa o homem branco já pensa que o Guarani está acabando com a caça. Quem realmente acabou? Esta pergunta fica: quem realmente acabou com a mata, quem realmente acabou com as caças, com os pássaros, exploração de minérios, águas... onde teve grandes indústrias? O Guarani nunca teve essas coisas. O Guarani quer um pedaço de terra para morar na mata, do jeito que ele entende, do jeito que ele quer. É isto que o Guarani quer, não é destruir a mata, não é cortar árvore sem necessidade. A gente usa aquilo que é necessário. (...) Nunca o Guarani teve serraria para cortar madeira. Índio Guarani nunca teve motosserra para cortar as árvores. Hoje o Guarani está na Mata Atlântica; formou um grupinho de aldeias. Então pensam que é o índio Guarani que está acabando com a Mata Atlântica, está acabando com a caça, está acabando com o passarinho. É uma visão completamente errada (2004: 262-3).

Longe de ficarem reféns dessas projeções, populações indígenas têm aprendido a manejar tal repertório dos brancos e seus pressupostos a partir de seus próprios esquemas cognitivos. No Silveira, por exemplo, ouvi em diversas ocasiões exegeses articulando

discursos sobre mudanças climáticas, poluição, desmatamentos, guerras, violência, terremotos e furacões à cataclismologia dos *tamõi*, isto é, como indícios do já previsto fim do mundo a ser efetivado pelos deuses. Assim comentou Kelvin:

Só sei que a gente está tendo uma visão que os deuses estão tendo uma conversa entre eles pra poder já acabar com o mundo. Por que a mata já não está mais daquele jeito que eles deixaram, umas partes do mundo já foram muito destruídas, umas partes dos rios também já foram destruídas, muitas coisas foram sumindo. Por causa dessa destruição, o clima do mundo está se aquecendo bastante e o mar já não está mais como era antes, está mais a procura de outros espaços maiores. Então o medo da gente é que não aconteça do mar se levantar e acabar essa parte aqui. Mas nós sabemos que pode acontecer isso aqui, não só do mar vir pra cá, mas até mesmo um furacão pode aparecer. Nós tivemos já vários sonhos sobre isso, e até os próprios deuses pediram pra gente fazer *opy* lá pro alto do morro.

Nessa direção, ao analisar discursos *wajãpi* relativos ao apodrecimento da terra por obra de garimpeiros, Gallois (1989) expõe como desastres ambientais promovidos pelos brancos são lidos à luz dos cataclismas míticos, numa sorte de profetismo moderno. A extração do ouro é responsável pela proliferação da lama, por sua vez associada à podridão da terra, em oposição a *mairi*, a ilha de pedra que o demiurgo gerou para salvar alguns da primeira humanidade por ocasião do dilúvio. Enquanto *mairi* é um signo da imortalidade entre os Wajãpi, em oposição à lama, onde abundam as sombras dos mortos. Em contraste com a lama e em continuidade a *mairi*, a manutenção do ouro remete à água limpa e à terra dura, garantia de continuidade para a atual humanidade. Ainda de acordo com Gallois, o que atualiza a questão do fim do mundo é a putrefação do ambiente, mas cuja renovação é garantida logicamente. “A idéia da Terra sem Mal está presente como um ciclo que envolve a Terra, uma degradação inexorável que vai dar lugar sempre a algo novo” (Gallois 2001b: 105-6). Ainda nas palavras da autora, “a argumentação dos profetas wajãpi, qualquer que seja, continua mantendo intocada a perenidade da Terra sem Mal” (1989: 466).

Também para os Yanomami, segundo Bruce Albert, os xamãs são os que seguram o céu, e a ameaça apocalíptica de sua queda é promessa de uma nova gênese. O autor aponta a transferência desse simbolismo fundador para um projeto de resistência étnica por meio de uma *xamanização do ambientalismo* empreendida pelo líder e xamã Davi Kopenawa Yanomami. Fundamentado na teoria etiológica da fumaça, Davi logra validar uma visão de mundo e um projeto político yanomami na cena nacional e internacional (2001: 250). O poder patogênico da poluição industrial é apontado por Albert como uma extensão do campo semântico de *xawari wakéxi*, a “epidemia-fumaça” dos primeiros contatos, num deslizamento neológico que a conduziu de uma interpretação epidemiológica da alteridade dos brancos – que ainda persiste – a uma crítica cosmológica de sua atividade econômica: de uma metáfora tradicional da hiperpredação pela feitiçaria guerreira a uma tradução xamânica do efeito estufa (2001a: 252). Assim, “a figura do *xawari*, do ouro canibal, seria

uma crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou ‘o deus das mercadorias’” (: 254). Ainda com o autor, “representações etiológicas provenientes da história yanomam do contato escapam à abordagem mitológica ou taxonômica por sua dinâmica cognitiva, sua contextualidade histórica e sua estratégia cultural” (1992: 181).

Por sua vez, os Guarani que ouvem na mídia notícias sobre o iminente colapso do planeta em razão de mudanças climáticas potencializadas pela produção industrial e os desmatamentos reconhecem no discurso de ambientalistas e cientistas algo que os *tamõi* já previam. O aquecimento e incêndio ou alagamento da terra por obra dos deuses, mas em reação a um mundo protagonizado pelos brancos, com seu excesso de gente, de fumaça, de construções e de destruições. Na aldeia do Jaraguá (Pyau), por exemplo, um *tamõi* mbya contou na *opy* que *nhanderu* Ete chamou os outros deuses e disse que já não dava mais para ficar no comando, transferindo-o a Tupã, que é o mais forte e intempestivo. O *tamõi* contou também que a situação vai piorar cada vez mais, até chegar um tempo em que não vai mais ter comida e sobreviverão apenas os mais fortes. E, aqui, novamente a palavra de Adolfo (Vera Mirĩ):

Eu vou dizer bem claro. Esta minha palavra vai ficar. Vai chegar um dia que não vai valer nada também... dinheiro não vai valer mais... não vai ter água... não vai ter comida. Nós sabemos isto. Por isso que hoje acontece muitas coisas. Ninguém respeita mais ninguém (2004: 263).

2. “ENVOLVIMENTO E DESENVOLVIMENTO”. A QUESTÃO DA SUSTENTABILIDADE.

Na nossa aldeia Ribeirão Silveira temos um projeto de manejo e reflorestamento de palmito juçara, palmito açai, palmito pupunha. Nós temos um projeto desenvolvido junto com o Ministério do Meio Ambiente. Conseguimos um recurso no Ministério do Meio Ambiente. Nós estamos fazendo o plantio do palmito. Não só de palmito, também espécies de helicônia, várias espécies de plantas nativas... Hoje nós temos viveiros organizados onde produzimos mudas, sementes para reflorestamento e também comercialização (Timóteo 2004: 262).

Esse depoimento de Adolfo Timóteo (Vera Mirĩ) faz parte do livro publicado pelo ISA sobre conflitos advindos de sobreposições entre UCs e TIs. Sua preocupação em apresentar os projetos de palmito e plantas ornamentais se justifica por ser a extração para venda aos brancos de espécimes em extinção na Mata Atlântica o maior mote de controvérsia ambiental envolvendo os Guarani no Silveira.

O corte exaustivo de palmito juçara por não-indígenas vem ocorrendo pelo menos desde a década de 1950, com a implantação de fábricas de conserva desse produto, sendo proibido em 1992, com a elaboração do Código Florestal (Lei 9.519/92) (Cf. Funai 2002: 120). Mas já nos anos 1940 Schaden (1974) comenta que havia uma demanda dos brancos por palmito e orquídeas junto aos Guarani no litoral sul. Emernegildo (Karaí Mirĩ), um dos

filhos de Bento Samuel dos Santos, contou que ele, seu pai e seus irmãos trabalharam muito na extração de palmito para os *jurua* quando moravam no Bananal, nas décadas de 60 e 70, e também na abertura de covas para demarcar os limites entre as fazendas.

Além do artesanato, a venda de palmito e plantas ornamentais aos veranistas na Rio-Santos, em feiras, pousadas e restaurantes da região é a principal fonte de renda da população no Silveira. No período em que acompanhei o comércio das famílias nesta atividade na rodovia, entre janeiro e fevereiro de 2008, a média que se ganhava nos finais de semana era de R\$ 40,00 por família nuclear, e nos feriados o dobro. Entre os artigos mais vendidos, estão palmitos de diferentes tamanhos e preços¹³⁶, bromélia (R\$ 5,00), bastão do imperador (outra planta ornamental, por R\$ 10,00) e, no caso do artesanato, os preços variam em função do tamanho, do artesão e do trabalho implicado. Em geral vendem cestos (*ajaka*, de R\$ 5,00 a 50,00), brincos, colares, leques, chocalhos, arco-e-flechas, paus-de-chuva, machadinha (de R\$ 5,00 a 15,00) e esculturas de animais em caixeta (de R\$ 10,00 a 35,00, podendo chegar a R\$ 300,00, no caso das com cerca de meio metro).

Costumam chegar na “pista”, como chamam a rodovia, entre oito e nove horas da manhã, e vão embora antes de escurecer. Havia então seis pontos ocupados por familiares, geralmente co-residentes ou vizinhos, mas também alguns irmãos, primos ou cunhados moram em diferentes núcleos da TI e compartilham o mesmo ponto. Há pessoas que vão com mais frequência à pista, e vendem a produção de seus familiares. Também muitos *jurua* vão à aldeia em busca de artesanato, palmito ou animais silvestres que são criados nas casas, como tucanos ou papagaios.

O engenheiro agrônomo Maurício Devicsi, que trabalha na Casa da Agricultura (Cati – Coordenadoria de Assistência Técnica Integral), órgão da Secretaria de Agricultura e Abastecimento do Estado com escritório em São Sebastião¹³⁷, conta ter sido procurado em 1992 pelos moradores do Silveira, em conjunto com o chefe de posto Márcio Alvim. Os Guarani contaram a Maurício que o palmito estava acabando, sendo preciso ir cada vez mais longe para encontrá-lo. Com a participação da Funai, prefeitura de São Sebastião e duas ONGs, em 1996 elaboraram o projeto “Peguaó Poty - A flor do caeté”¹³⁸, de corte e comercialização da *heliconia vellosiana* (conhecida como bananeira de jardim ou caeté), com a intenção de substituí-la pelo corte do palmito juçara. O projeto ainda incluía a produção de um viveiro – construído no N. Cachoeira – de mudas de palmito juçara e outras

¹³⁶ Quatro pequenos então custavam R\$ 10,00; três médios o mesmo valor; e um grande custava R\$ 5,00, podendo chegar a R\$ 8,00 e, na temporada a R\$ 10,00.

¹³⁷ A missão institucional da Cati é assessorar populações rurais (no caso de São Sebastião, principalmente caiçaras) em iniciativas produtivas.

¹³⁸ *Peguaó*: caeté; *poty*: flor

espécies exóticas, de crescimento e reprodução mais rápidos, como o açaí anão (*euterpe oleracea*) e o pupunha (*bactris gasipaes*)¹³⁹.

Segundo um programa produzido pela TV Cultura sobre o projeto em 1998, havia no viveiro cinco mil mudas de pupunha. Mas, conforme depoimento de Sérgio à TV, a pupunha só é vendida por encomenda, já que os turistas na Rio-Santos não compram muito, preferindo o juçara. O projeto vinha sendo bem sucedido na venda de helicônias, com 40 clientes em pousadas e restaurantes do litoral norte, que pagavam R\$ 20,00 mensais por um maço de helicônia entregue todas as sextas-feiras numa Kombi fornecida pela prefeitura de São Sebastião. Mas apenas algumas pessoas ou famílias se engajaram, e com o tempo muitos foram se desinteressando, principalmente com a ausência da Kombi em várias sextas-feiras, sob alegação de que a prefeitura precisou utilizá-la para outros fins.

De todo modo, o projeto foi rebatizado de *Jejy* (“palmito”), com maior ênfase nos viveiros e mudas de palmito, e concorreu ao prêmio Gestão de Cidadania de 2002, oferecido pelas fundações Ford e Getúlio Vargas¹⁴⁰, ficando entre os cinco primeiros classificados, segundo o chefe de posto da Funai, Márcio Alvim:

A premiação chamava “o Brasil que dá certo”, e nós levamos o projeto *Jejy*. De 998 projetos foram selecionados 100, de 100 selecionou 30, e de 30 selecionou 20. Aí fomos eu e o Vando para o Rio de Janeiro, na sede do BNDS, fizemos a apresentação do projeto, e dos 20 selecionaram cinco. E São Sebastião ficou conhecido no Brasil inteiro, o prefeito de São Sebastião foi, o presidente da Funai foi. Foi importante pra mostrar que os índios tinham projetos dentro das áreas que pudessem traduzir a questão da ecologia, da sustentabilidade. O projeto foi divulgado em rádio, televisão, jornal, revista, tudo, e a auto-estima do pessoal ficou muito boa.

Vando (Karaí), mencionado por Márcio como aquele que o acompanhou para receber o prêmio, foi a pessoa que efetivamente se engajou na produção do viveiro, com a ajuda de um de seus filhos. Por isso ficava com o dinheiro da maioria das vendas e ficou com o valor do prêmio, de R\$ 20 mil. Então surgiu a demanda de construção de um outro viveiro. E em 1998 o Papin (Projeto de Apoio aos Povos Indígenas, do Cepam, depois convertido em Núcleo de Assuntos Indígenas e hoje extinto), até então envolvido na entrega de cestas básicas a aldeias no estado, elabora, com moradores do Silveira e da aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP), dois projetos financiados pelo PD/A (Projetos Demonstrativos Tipo A), no âmbito do PPTAL (Projeto Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil) e

¹³⁹ O plantio dessas espécies exóticas gerou polêmica, segundo Márcio Alvim: “Tem órgãos ambientais que não concordam que o pupunha seja plantado no litoral porque não é nativo daqui. Só que tem 400 pessoas que precisam sobreviver, e vai esperar o juçara dez anos pra produzir, enquanto o pupunha produz em cinco? A preocupação é que o pupunha influenciasse no nascimento do juçara. Mas não vi absolutamente nada, o pupunha fica na área dele e não vi prejudicar outras espécies. Segundo ponto, onde tem pupunha a quantidade de animais silvestres que retornaram é muito grande, pássaros, capivara, anta”.

¹⁴⁰ O prêmio é parte do Programa Gestão Pública e Cidadania, da FGV, e tem como objetivo premiar e disseminar iniciativas inovadoras introduzidas pelos poderes públicos estaduais e municipais, bem como organizações indígenas.

vinculado ao Ministério do Meio Ambiente¹⁴¹. Com recurso de 40 mil dólares para ambos, os projetos eram de produção de viveiros de mudas com espécies nativas e uma minoria de exógenas. No âmbito dessa iniciativa, outro viveiro foi construído no N. Rio Pequeno, voltado à produção de mudas para venda e para reflorestamento do juçara. A prestação de contas ocorreu no final de 2002 e posteriormente deveriam dar continuidade ao projeto de forma autônoma, já que o caráter *participativo* e a perspectiva de *auto-sustentação* são pressupostos nas iniciativas financiadas pelo PPTAL (Fonseca 2004).

No Silveira, o projeto foi enviado pela Associação Guarani Tjeru Mirim Ba'e Kaa'i, criada em 1998 com esse objetivo. Durante um período, o viveiro do N. Rio Pequeno foi bem cultivado, principalmente por obra de Adolfo e Sérgio, então cacique e vice-cacique da TI. Na Festa Nacional do Índio de 2004, apresentaram o projeto dos viveiros e ofereceram ao público suco de polpa de açaí, com a máquina que haviam adquirido. Uma grande fila formou-se e despertou interesse dos presentes. Mas depois disso a máquina não foi mais usada porque ainda não há produção de açaí suficiente.

Em 2005, um terceiro viveiro foi construído, desta vez no N. Porteira, com apoio financeiro da Igreja Católica e apoio técnico da Casa da Agricultura (Cati). Ali chegaram a ser produzidas cerca de mil mudas de pupunha. Mas tanto este como o viveiro do Rio Pequeno, no período em que estive em campo, entre 2006 e 2008, ficaram boa parte do tempo descuidados, sendo o viveiro do N. Cachoeira, cultivado apenas por Vando, o único com compradores fixos e produtividade continuada¹⁴².

Após o término do PD/A, em vez de prosseguir de maneira autônoma, como previsto, o projeto dos viveiros passou a ser apoiado pelo Programa Fome Zero – Carteira Indígena. Trata-se de uma iniciativa do Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) e do Ministério do Meio Ambiente (MMA) que começou a ser construída em 2003 e cujo objetivo principal é o financiamento de projetos que viabilizem um atendimento diferenciado do programa Fome Zero às comunidades indígenas em situação de insegurança alimentar, conciliando auto-sustentação nutricional e gestão ambiental. Para a elaboração dos projetos, foi feita uma oficina de capacitação por técnicos do MMA e do Nai/Cepam. Posteriormente, segundo

¹⁴¹ No início da década de 1990, após reunião do chamado Grupo dos Sete países mais ricos do mundo, o Banco Mundial cria um fundo para financiar o Programa de Proteção às Florestas Tropicais Brasileiras (PPG-7). Como parte do PPG-7, o objetivo do PPTAL é incentivar populações indígenas a se organizarem legalmente e buscarem recursos e meios de sustentabilidade para suas comunidades, garantindo a preservação das florestas. Um de seus subprogramas é o PD/A, iniciado em 1995, voltado para a gestão de recursos naturais por populações nativas. Em 2000, o PD/A passou a ter uma linha específica para populações indígenas, chamada Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI) (Pimenta 2004; Miraglia 2007).

¹⁴² Assim Vando descreve sua clientela: "Para flores, cliente que eu tenho é mais de pousada. O pessoal encomenda muito, cada sexta-feira o pessoal quer fazer decoração. O palmito é mais em restaurante, eu entrego em Maresias, entrego em Tok tok Pequeno. O pessoal também vem e pega aqui". Em 2009, Vando conseguiu outro importante comprador, já que a prefeitura de Bertioga se comprometeu a adquirir mudas de palmito do Silveira para plantar na cidade o equivalente ao carbono que produzirem.

contou Sérgio, a engenheira agrônoma Adriana Felipim, em nome do Carteira Indígena, visitou as lideranças na aldeia e os ajudou a elaborar o projeto de acordo com suas demandas.

Com o nome de *Mbae ty ã porã* (“roça boa” ou “bonita”), o valor total do projeto foi de 50 mil reais, divididos em duas etapas, uma delas de novembro de 2006 a abril de 2007, e outra de maio de 2007 a junho de 2008. Segundo a associação, os beneficiários somam 220 pessoas, em 74 famílias. Além dos viveiros de palmito e plantas ornamentais, a iniciativa incluiu apoio para roças familiares, criação de peixes, criação de galinhas, reforma da *opy*, plantio de frutíferas e bananas, fornecimento de ferramentas, entre outros.

Concomitantemente, a Fundação Slow food para Biodiversidade também se tornou parceira dos moradores do Silveira por meio do projeto Fortaleza do Palmito Juçara, com objetivo de promover o manejo sustentável, agregar valor e comercializar o produto¹⁴³. Um outro projeto foi desenvolvido entre 2006 e 2007, patrocinado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), também sob responsabilidade da associação indígena: “Elaboração do plano de manejo de rendimento sustentado de palmito juçara na Terra Indígena Guarani do Ribeirão Silveira”. Foi feito um inventário florestal do palmito disponível na TI, coordenado pelo Idesc (Instituto para o Desenvolvimento Sustentável e Cidadania do Vale do Ribeira) e com participação dos Guarani. Altura e diâmetro de árvores de palmito juçara foram medidas, numeradas e classificadas como “jovens”, “adultas” ou “plantas-mãe”. O resultado do inventário e a descrição da iniciativa foram publicados em uma cartilha em 2007, com o título *Manejo sustentável do palmito juçara na Terra Indígena Guarani do Ribeirão Silveira*. Pela ausência de matrizes de juçara no perímetro da TI, e o número de jovens e adultas inferior ao que indica a legislação, segundo o inventário os moradores deveriam parar de cortar palmito por cerca de uma década para que a mata se regenere.

Para atingir o “desenvolvimento sustentado” a que se propõe¹⁴⁴, a etapa seguinte do projeto seria o reflorestamento do palmito, a interrupção total do corte e soluções alternativas de geração de renda. Mas, segundo o chefe de posto da Funai, até meados de 2009 não havia um posicionamento dos moradores em relação a quais medidas seriam

¹⁴³ Fundada em Florença (Itália) em 2003, essa fundação se propõe defender a biodiversidade alimentar e tradições gastronômicas de cerca de 50 países financiando projetos nas categorias que designou como Arca do Gosto (de catalogação), Fortalezas (de desenvolvimento da qualidade dos produtos envolvendo populações locais) e Prêmio Slow Food. O Projeto Fortaleza do Palmito Juçara foi criado em 2004, com mediação de Maurício Fonseca. Em fevereiro de 2008, a Slow Food promoveu um encontro de culinária tradicional, organizado por Adolfo e Maurício. Com convidados de várias aldeias e representantes italianos e brasileiros da Slow Food, no encontro foi servido *mbyta* (milho ralado e cozido, envolto em folhas de *pegua* e assado em brasa debaixo da terra), sopa de *jejy* (palmito) e *uru* (frango), *jejy* com mel de jataí e *ka'aguyjy* (mingau de milho cozido, mastigado e fermentado).

¹⁴⁴ A cartilha assim define o “manejo florestal sustentável”: “conjunto de técnicas e práticas usadas no processo de exploração dos recursos florestais, sem comprometer o ciclo de regeneração destes recursos. O grande desafio do desenvolvimento sustentável é proteger os recursos naturais, para as futuras gerações e ao mesmo tempo gerar alternativas de renda”.

tomadas. Assim, o projeto foi encerrado na etapa de confecção do inventário e da cartilha. Márcio Alvim comenta que também houve dificuldades de cumprimento de prazos:

Todo projeto tem um prazo para iniciar e terminar. O MDS já entendeu que a questão guarani demanda um tempo maior, então eles vão renovando a ampliação do projeto. O MDA por outro lado não entendeu. Teve que terminar o projeto antes da hora. Então depende do ministério. Quando pedimos da comunidade uma definição do que vai comprar, o pessoal fica quase um mês discutindo. E quem está lá em Brasília no gabinete não entende isso.

Enquanto isso, como alternativa de renda, Alvim vem tentando, junto à prefeitura de São Sebastião, conseguir financiamento para a construção de uma “Casa da Cultura” na entrada da TI, em que pudessem expor artesanato e receber turistas para apresentações de canto e dança, palestras e visitas guiadas às matas e cachoeiras. Márcio Alvim também assessorou a elaboração de uma “proposta de desenvolvimento sustentável do turismo Reserva Indígena Rio Silveira”, enviada pela associação Tjeru Mirim à Funai. Um grupo de 20 pessoas da aldeia fez um curso de turismo com o Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (Senar), em parceria com a prefeitura de São Sebastião, com o objetivo de “instruir a população indígena para a atividade de turismo em áreas rurais, valorizando sua cultura, resgatando hábitos e costumes, possibilitando uma nova oportunidade de renda e emprego”, segundo o projeto. Sérgio, um dos alunos do curso, destacou que tinham aprendido que era preciso se preocupar mais com o visual da aldeia, não deixando lixo na frente das casas nem nas trilhas e cachoeiras. Mas, pelo que me contou, o curso acabou não sendo concluído e a Funai ainda não havia autorizado atividades de turismo na aldeia, que ocorre informalmente há décadas.

Várias outras iniciativas não prosperaram no Silveira, como de produção de mel de abelha jataí. Houve um projeto em parceria com o Cepam (Fonseca 2004) e outro, segundo me contou o chefe de posto da Funai, de um senhor que trouxe caixas para a criação de abelhas e distribuiu entre as famílias, mas a produção ficou aquém do esperado e ele desistiu. Também houve dois projetos de horta comunitária, de roça comunitária e de viveiro de capivaras, sendo que este último nem chegou a ser implementado por uma série de exigências do Ibama. Ainda, a prefeitura de Bertioga havia adquirido um forno para a produção de pão na escola, e em 2008 a prefeitura de São Sebastião, por meio da Secretaria de Promoção Social, financiou a construção de uma “padaria artesanal” e um curso de capacitação a vários moradores. A padaria foi instalada no N. Rio Pequeno, mas, assim como a padaria da escola, só funcionou na semana de inauguração. Quando a farinha acabou, a prefeitura não se dispôs a pagar novo estoque, já que a idéia é que o projeto fosse *auto-sustentável*. Por sua vez, os moradores dizem não ter recursos para comprar mais farinha.

Além de dificuldades no cumprimento dos prazos, na confecção dos relatórios, na prestação de contas e no financiamento ou aprovação de algumas iniciativas, nem sempre o objetivo dos projetos vai ao encontro de expectativas ou interesses dos moradores, por exemplo, no que diz respeito à “auto-sustentação” e “segurança alimentar”. Não cabe aqui detalhar supostos fracassos dos projetos¹⁴⁵, mas de modo geral não prosperam quando o plantio ou a produção é associada pelos parceiros à perspectiva diminuição de fornecimento de alimento ou recursos e doações pelos brancos (como cestas básicas), ou a uma rotina sistemática de acordo com um cronograma pré-estipulado de trabalho. Quando especulávamos sobre o porquê desses supostos fracassos dos projetos, o chefe de posto Márcio Alvim sugeriu que os Guarani buscam suprir apenas as demandas do dia-a-dia. “Você atendendo a demanda imediata, não tem mais porquê. Eu me supro diariamente, então está suprido... o amanhã não importa tanto”. E a indisposição dos Guarani a modelos de trabalho sistemático e imposto já era algo observado pelo SPI. Schaden, nos anos 1940, diz que os Nhandeva no Posto Indígena em Araribá (Bauru/SP), mesmo após décadas submetidos a “tentativas de educação para o trabalho regular e a eficiência econômica”, tinham “resultados insatisfatórios” se comparados aos Terena¹⁴⁶. Ainda segundo o autor:

Sem que sejam violentos, (...) esses índios sempre acham um jeito de fugir aos regulamentos (...). No Araribá o SPI tentou enquadrá-los no sistema econômico-administrativo do posto, dando-lhes cafezais já formados. Dentro de poucos anos estava tudo arruinado. Não têm disciplina de trabalho, que ninguém lhe ensinou em criança. E o chefe para o qual converge sua noção de identidade é sobretudo o chefe religioso, *nhanderu*, bondoso como um pai, diretor espiritual que quer levar os súditos ao Paraíso do herói civilizador (1974: 65).

Schaden associa essa postura à grande autonomia das crianças e o respeito à vontade individual desde a infância, já que tendências de comportamento não devem ser moldadas, pois são manifestação da “natureza inata” de cada um (1974: 60). Por sua vez, no mundo dos adultos “o auxílio mútuo no setor econômico, embora seja constante e não falhe nunca, se passa em plano inteiramente informal” (: 54), de modo que conclui: “poucas serão por certo as tribos em que é tão acentuada como na Guarani a incapacidade de desenvolver um espírito econômico com a noção do lucro e um correspondente pensamento finalista” (: 55).

Por sua vez, Pissolato reelabora esse aspecto sem o tom pejorativo de Schaden, reiterando que o que se planeja é facilmente alterado ou abandonado entre os Mbya, em

¹⁴⁵ Informações sobre o encaminhamento de projetos obtidas em campo foram omitidas aqui de forma a preservar os informantes, entre parceiros *jurua* e moradores do Silveira.

¹⁴⁶ Um exemplo posterior a Araribá é a reserva de Mangueirinha (no sudoeste do Paraná), em que uma serraria foi criada pela Funai em 1976, na qual a maioria dos índios empregados no corte de madeira eram Kaingang, havendo poucos Guarani. Nesse período, muitos Mbya da aldeia Palmeirinha, situada nessa reserva, vieram para São Paulo fugindo do jugo da Funai, segundo comentam moradores do Silveira (Sérgio, Doralice e outros) e das aldeias da capital (Timóteo, Nivaldo e outros).

razão das disposições diárias e o respeito às vontades e autonomia de cada um. “Não se deve fazer ou continuar fazendo o que não se quer” (2006: 42). E ainda: “Cada dia tem seu próprio movimento, a começar pelas impressões que traz consigo cada Mbya quando acorda” (: 40). A autora ainda destaca a busca moderada de satisfação das necessidades momentâneas do sujeito e dos parentes que deseja atender, sendo comuns expressões como “plantar alguma coisinha” ou “trazer um bichinho do mato”, e que se deve comer com os parentes e “um pouquinho de cada vez” (: 44). Pissolato associa tal ideal de moderação à noção de que, mais do que fruto de esforço individual, as coisas se põem ou não no caminho de cada um, ou são postas por *nhanderu*.

Tais disposições renovadas diariamente parecem gerir a relação com os recursos da mata e atividades produtivas em geral. No Silveira, a produção de artesanato e extração de palmito são intermitentes e em pequena escala. Novamente de acordo com Pissolato, esta parece ser uma alternativa interessante para famílias nucleares que se comportam como unidades de produção. “O artesanato permite uma discrição na produção e comercialização que resulta em certa independência em relação ao grupo de parentesco mais amplo, do qual não se pode desvincular completamente” (2006: 51). E, em vez do plantio e manejo em áreas destinadas a isso por meio de projetos, parece mais significativo e instigante entrar na mata para buscar o palmito ou materiais para artesanato. Entretanto, percebem que cada vez é preciso ir mais longe para encontrá-los. E que a demanda *jurua* pelo palmito na Rio-Santos é concomitante a uma demanda crescente de que parem de vendê-lo. Como comenta o chefe de posto Márcio Alvim:

A questão do palmito virou uma questão nacional. Hoje Ministério Público, Polícia Florestal, DRPN e os órgãos ambientais são contrários a esse tipo de exploração. Essa preocupação já existe há muitos anos, como encontrar uma alternativa para a extração pura e simples do palmito. O cerco está se fechando. Já tivemos situações em Peruíbe e Itanhaém de mandar recolher todos os palmitos que estavam na feira, em São Sebastião também, alguns índios já foram processados. As soluções já foram propostas há muitos anos, que é o viveiro, o trabalho de plantas ornamentais, o palmito pupunha. O pupunha dá certo, basta que tenha interesse em plantar. Quando nós iniciamos o projeto, se todo mundo tivesse plantado um palmito por dia, hoje não teria problema. Vai ficar a vida inteira dependendo de assistencialismo, de cesta básica? Acho que já passou da hora de parar com isso, e vai chegar uma hora em que as coisas vão ficar cada vez mais difíceis. Se tivesse caminhões de pupunha, teria caminhões de compradores. Tem fábrica de Registro que já ligou aqui querendo pupunha. Agora o cara não quer três, quatro dúzias, ele quer caminhões de palmito. E palmito pupunha é aceito pelo Ibama, registrado.

Contudo, como reconhece o próprio Márcio, essa produção em grande escala careceria de um investimento que até o momento não tem interessado aos Guarani na TI. Tampouco os ideais de “autonomia” entre os moradores parecem ser os mesmos dos financiadores de projetos. Daí ter o ocorrido um incêndio da roça de mandioca que vinham fazendo diante da ameaça de suspender as cestas básicas, ou a suspensão da produção de

pão quando a prefeitura não doa a farinha, entre outros exemplos. Nesse sentido, Gallois comenta que aquilo que executores ou idealizadores de projetos vêem como dependência pode consistir no modo como muitas populações indígenas entendem sua autonomia, ou seja, a partir da conexão que conseguem estabelecer com outros. Em suas palavras:

Às vezes, quando um índio nos pede algo, ele insiste não nesse algo, mas em usar esse algo pedido como instaurador de uma relação social. É feio pedir? Para eles não parece ser. Ver, conhecer, entender, pedir para receber é, por exemplo, um único conceito na língua wajãpi. O discurso das ONGs parece, mais uma vez, fechar esses grupos em uma autonomia interna que é impossível, porque eles nunca viveram em autarquia e sempre trocaram (Gallois 2001b: 121).

César Gordon, a seu turno, destaca no “consumismo xikrin” uma despreocupação em conservar as mercadorias que tanto se solicita (2006: 303). Segundo o autor, o valor dos objetos não é dado por sua utilidade ou por qualquer critério que não seja a subjetividade que portam, conectada a seus ‘donos’ originais, como animais ou kubẽ (brancos) (: 389). Nessa chave, Gordon estabelece uma distinção no modo como bens operam como signo relacional entre parentes e entre não-parentes. No idioma do parentesco, estes itens denotam oferta de alimento (e outras dádivas) e cuidado; já com os brancos e outros estrangeiros, troca e predação se fundem, devendo evidenciar o caráter assimétrico da relação, por meio da maximização do fluxo de bens e dinheiro. O autor ainda comenta a relativa falta de engajamento dos Xikrin em empreendimentos “produtivos” que exijam treinamentos ou capacitação, como é o caso dos projetos econômicos. Seu foco está em implementar as técnicas de obter dinheiro, e conseqüentemente, objetos dos brancos (:278).

Esse idioma da predação, de modo distinto, pode ser reconhecido na expressão “caça à ajuda”, de que se valem os Nhandeva do Paraguai, segundo Dominique Perrot (2008: 224). Já entre os Mbya, Moreno Martins comenta que durante sua estadia em campo, na aldeia catarinense de Morro dos Cavalos, havia demanda por sua ajuda nas menores tarefas, mesmo que não precisassem efetivamente de auxílio (2007: 117). Comigo se passava algo similar no que diz respeito ao uso do carro, sendo eu a todo tempo solicitada a transportar pessoas em pequenas distâncias dentro da aldeia ou comprar alguma coisa no comércio logo na saída da TI. Em relação aos *jurua* menos próximos, por exemplo visitantes na TI, percebo que a solicitação de dinheiro muitas vezes se presta a pautar uma relação em que os brancos são provedores, sendo a doação (sem retribuição) uma forma de denotar a descontinuidade entre os sujeitos em questão.

Do mesmo modo, talvez porque sejam indissociáveis do mundo *jurua* e de sua posição de provedores e privadores junto aos Guarani, predomine uma postura de exterioridade em relação aos projetos. Mesmo no comércio de artesanato e plantas na Rio-Santos, pelo que pude acompanhar, a postura predominante dos Guarani é de uma certa displicência misturada com timidez, em que não parecem fazer questão de vender ou

mesmo se comunicar com aqueles que param o carro no acostamento para ver os produtos. Estes muitas vezes precisam insistir para ouvir os preços ou barganhá-los. E alguns *jurua* não se privam de fazer perguntas bastante constrangedoras aos Guarani, que por vezes não são respondidas, como uma grávida a quem ouvi perguntarem como se faz o parto indígena de crianças, ou outro que perguntou se vieram da Bolívia, e outro ainda que pediu para o filho tirar uma foto com os índios.

No desenvolvimento dos projetos, por sua vez, muitos parceiros *jurua* se vêem indignados pelos Guarani não raro se comportarem como se estivessem fazendo um favor ou obrigação em trabalhar nos projetos que visam sua auto-sustentabilidade, ou então exigirem cestas básicas e outras remunerações para realizar plantios e outras atividades que haviam sido acordadas e em benefício deles próprios. “Quando acaba o recurso, ficam esperando novo recurso, sem reinvestir em sua autonomia”. A esse respeito, talvez os Guarani concordassem com Dominique Perrot, de que os projetos correspondem antes de tudo a uma necessidade das ONGs (e poderíamos acrescentar alguns órgãos do Estado), sendo por meio deles que justificam sua ação e se reproduzem (2008: 223).

Como analisa Ana Beatriz Miraglia, a partir da década de 90 passou a predominar uma *orientação participativa* no desenvolvimento e financiamento de projetos junto a populações indígenas, sobretudo no que diz respeito à cooperação internacional. Em detrimento da tendência desenvolvimentista que predominava até então no Banco Mundial e em outras agências financiadoras, ganha força o discurso da auto-determinação dos povos, o desenvolvimento a partir de seus próprios parâmetros culturais e o investimento em capacitação e fortalecimento organizacional. Os projetos no âmbito do PDPI são um exemplo dessa inflexão, devendo ser formulados pelas comunidades ou associações indígenas e estar relacionados às áreas temáticas “proteção das TIs”, “atividades econômicas sustentáveis” e “resgate e valorização cultural” (Miraglia 2007: 144). A autora destaca que tal dimensão participativa busca contrastar com o paternalismo/assistencialismo tradicionalmente associado à Funai, mas incorre no paradoxo de querer estimular a autonomia dos beneficiados sem deixar de exigir adequação aos seus padrões e discursividades eleitas como prioritárias. Protagonizadas pelo que Márcio Silva (2004) chamou de “formas elementares da vida participativa”, como ONGs, fundações e associações, tais discursividades tendem a importar pautas globais para questões locais.

Nessa direção, Dominique Perrot ressalva que projetos de desenvolvimento não podem ser pensados como uma caixa vazia a ser preenchida com conteúdos culturais específicos, já que a própria idéia de desenvolvimento está fundamentada em uma visão de mundo específica, ligada à história das nações industrializadas e uma série de pressupostos (2008: 222). De modo que o mercado dos projetos, mesmo aqueles que se propõem participativos, tem como contrapartida a adequação dos beneficiados a uma série de

dispositivos de controle, tais como a lógica burocrática na administração de figuras jurídicas, confecção de relatórios, prestação de contas, entre outros. E, como atenta Miraglia, cada vez mais, inclusive por meio de cursos ou oficinas de capacitação, as populações indígenas são estimuladas a se apoderar da linguagem oficial e de “discursividades que são rentáveis” (2007: 149). Também Perrot afirma haver um dialeto, uma sorte de *esperanto* da modernidade, que confere legibilidade e legitimidade às iniciativas. “A fraseologia do desenvolvimento demarca um campo no qual os atores indígenas e não-indígenas podem investir juntos sem correr os riscos de uma ruptura na comunicação” (2008: 230). Marcadores étnicos, ações comunitárias e a temática ambiental se destacam em tal fraseologia. Essa fala de Sérgio Macena sobre o palmito é um exemplo da apropriação de discursividades ecologistas por lideranças indígenas:

O palmito juçara está muito em extinção e, como somos índios, somos protetor da natureza, a gente tem que ver a possibilidade de estar salvando os palmitos da Mata Atlântica. Então a gente na aldeia está querendo plantar pra venda e plantar pro reflorestamento mesmo.

De modo análogo, também os “parceiros” *jurua* nessas iniciativas por vezes se apropriam de discursividades supostamente indígenas. Um exemplo é a notícia de 01/11/2006 publicada no site da Embrapa, em que se registra o que é definido como uma “lenda” contada pelo índio Kuaray Mirim, da aldeia Ribeirão Silveira:

Quando *nhanderu* colocou o índio na terra, já colocou plantas para sobreviver... Um dia, um índio encontrou um lugar bem grande, um aberto na mata... o índio foi lá no lugar que ele tocou fogo e encontrou os milhos nascendo. Nasceu também melancia, nasceu abóbora, nasceu um monte de coisa. Foi *nhanderu* Tupã que tinha derramado para ele. Aí o índio começou a guardar e gerou outras plantas, e essas nunca podem se perder.

Diz a reportagem que a Embrapa está ajudando os Guarani a recuperar suas sementes tradicionais, “parte de seu patrimônio sagrado”. É certo que sementes tradicionais e temas relativos à roça despertam interesse dos Guarani, mesmo que as práticas de plantio não sejam recorrentes em razão ao regime de chuvas e mudanças de hábitos alimentares. Como observou Pissolato, a despeito da agricultura ser um tema relevante para os Mbya por seu vínculo com *nhanderu*, que deu aos seus escolhidos diversos cultivos, muitas aldeias já não se dedicam ao trabalho na roça como o faziam no passado (2006: 42-3). Ladeira (com. pess.) acrescenta que as roças nunca tiveram uma produtividade suficiente, espelhando a qualidade do vem de *nhanderu*, como os próprios guarani: é o pouco que nunca acaba ou se corrompe, *marã e’y*.

Para boa parte dos agentes da política indigenista, como destaca Gallois, o que é diferenciado pressupõe um aglomerado étnico – supostamente indiferenciado –, mas para os Wajãpi e outras populações indígenas as diferenças valorizadas são justamente aquelas que marcam distâncias entre seus subgrupos, enfatizando distinções ou afirmando

autonomia nas alianças políticas que cada subgrupo estabelecer com não-indígenas (2005a: 115). Nessa direção, Pissolato comenta que projetos de desenvolvimento em áreas indígenas frequentemente expressam um objetivo “comunitário”, tomando como coletivo os habitantes de uma área e desconsiderando princípios que orientam o parentesco e a subsistência. Mas o que geralmente acaba ocorrendo é que o projeto não se efetiva de forma “comunitária”, havendo uma reapropriação dos recursos disponibilizados e a redefinição dos objetivos iniciais, muitas vezes incorrendo em conflitos e acusações na disputa pelos recursos e, em alguns casos, em reconfigurações políticas (2006: 47).

Dessa feita, assim como o desenvolvimento não é uma caixa vazia, tampouco os modos de envolvimento das populações nativas em tais projetos o são. E em alguma medida os fracassos econômicos, ou a “insustentabilidade” de muitos projetos sugerem que seus executores indígenas os apropriam de acordo com dinâmicas próprias (Ricardo 2004). No Silveira, somando-se às históricas relações de comércio e doações, o mundo dos projetos aparece como nova frente de agenciamento *jurua* e de agenciar os *jurua*, importando menos pelos resultados e indicadores do que pelas configurações relacionais que engendram, tanto em distinções internas (entre indivíduos e várias ordens de coletivo), como no manejo entre descontinuidade e proximidade com os *jurua*, que é um exercício incisivo entre os Guarani.

Assim, sua autonomia parece estar associada ao provimento de recursos dos brancos via comércio ou doações, sem que isso implique sujeição a atividades programadas ou controladas pelos brancos. No Silveira, as cestas básicas e o almoço na escola podem ser vistos pelos brancos como dependência, e, pelos próprios Guarani, como produção de um corpo pesado/confinado como o *jurua*. Mas são também um recurso para terem autonomia em decidir quando e como ir à mata buscar o palmito, bem como produzir e vender o artesanato, ou viajar para visitar parentes ou encontrar um cônjuge. E mesmo para cultivarem seus orquidários e plantarem em seus quintais e em áreas da TI, banana, palmito, plantas ornamentais, algumas leguminosas e frutíferas de modo assistemático e não programado pelos *jurua*. Assim, talvez a tradição em que os Guarani no Silveira estejam interessados tem menos a ver com viveiros e roças do que com o cultivo da proximidade física e da descontinuidade ontológica em relação aos *jurua*, manejando as ambivalências e perigos desses intercâmbios.

Cada vez mais hábeis na fraseologia dos projetos, algumas lideranças também vêm logrando problematizá-la, como faz Timóteo:

Muitas vezes o branco fala que tem que preservar a natureza, mas muitas vezes só fala e não faz. (...) Porque a cidade muitas vezes traz bastante recursos, então diz que o progresso traz desenvolvimento, mas também traz destruição. Nosso futuro, nosso desenvolvimento, para os Guarani significa nosso conhecimento. Respeitar a natureza significa desenvolvimento. É diferente do branco. Eu já fico com receio quando fala

desenvolvimento sustentável, desenvolvimento não sei o quê... Eu falaria na minha língua envolvimento. No território do Brasil, antes dos portugueses, quando tinha milhões de indígenas, era uma área de uso, mas tinha época certa de caçar e de coleta. Já tinha plano de manejo antes do português (Vera Popygua 2006: 32).

Propondo uma ênfase no *envolvimento* em vez do *desenvolvimento*, Timóteo não se furta a problematizar os discursos ligados à preservação e mesmo ao desenvolvimento sustentável, que muitas vezes não se desdobram em práticas e sim em destruição. É o que expressa nesse depoimento, que constitui um trecho de três sessões de conversas que tivemos, entremeadas por outras demandas de cacique da aldeia Tenonde Porã (Barragem), no bairro paulistano de Parelheiros, que incluíam gravações de entrevistas e direção do coral infantil para dois canais de televisão, reuniões com representantes da Funasa e do projeto de recuperação ambiental patrocinado por Furnas, além de solicitações de seu filho mais novo para que fossem logo almoçar (Macedo 2006).

Artesanato para venda aos *jurua*.

CAPÍTULO V

Dos cantos para o mundo

*Kyrĩgue'i peju katu
nhamonhendu mborai
jajerojy, jajerojy
nhanderu, nhandexy ete
oexa água
jajerojy
nhanhembo'e'i*

*[Venham crianças, vamos cantar, dancemos,
dancemos para que nosso pai e nossa mãe divinos nos
vejam, dancemos, vamos reverenciar¹⁴⁷]*

Mborai [canto] mbya

O canto que apresenta este capítulo integra um dos CDs de corais guarani, majoritariamente compostos por crianças (*kyrĩgue*) e jovens (*kunumĩgue*), que vieram protagonizando o ingresso dos Guarani nas regiões Sul e Sudeste no mundo dos eventos e produtos culturais a partir da década de 1990. A apresentação desses cantos aos brancos constitui uma significativa inflexão em uma postura histórica que predominava até então, em que passar despercebido aos *jurua* era um modo de viverem próximos e descontínuos em relação a eles, captando recursos sem se deixarem capturar. Como apontou Ladeira, “a ‘tradicionalidade guarani’ não é totalmente traduzível, sendo antes explicitada pela negação da incorporação do modelo econômico de produção do branco, apesar de todas as dificuldades em que se encontram” (2001: 107).

A primeira parte deste capítulo se propõe acompanhar deslocamentos nessa postura de “invisibilidade cultural”, por meio dos corais que se multiplicaram a partir dos anos 90, resultando na produção de CDs e em apresentações aos brancos dentro e fora da aldeia. A segunda parte aborda a Festa Nacional do Índio, que ocorre anualmente em Bertioga desde 2001, contando com a participação de delegações indígenas de todo o Brasil e conferindo aos Guarani do Ribeirão Silveira o título de “anfitriões” do evento. Por fim, a terceira parte comenta um intercâmbio cultural entre os Guarani no Silveira com os Yudja, a respeito de cantos e produção de CDs.

¹⁴⁷ *Nhanhembo'e'i* pode ser traduzido também como “rezemos” ou “aprendamos”. Neste e nos demais cânticos citados no capítulo, fiz alterações em relação às versões das letras registradas nos CDs, tanto de grafia como na escolha de algumas palavras na tradução para o português. As traduções dos dois primeiros CDs abordados foram editadas por Maurício Fonseca; e no último CD foram feitas por Cristine Matias.

1. SEGREDO E RECONHECIMENTO

Em 1992, teve convite de Portugal e eu fui representar os Guarani nos 500 anos de resistência. E lá em Portugal eles estavam comemorando os 500 anos de descobrimento da América. Eu estive em Lisboa, e depois em Algarves, onde partiram na caravela com Cabral. Lá estavam em torno de 10 mil pessoas participando da festa, estava ministro lá, e eu estava lá. Aí fui e me apresentei. A partir de quando me levantei ali, me lembrei de um canto, um canto que meu avô, que ainda é vivo, pai da minha mãe, cantava quando eu tinha cinco, quatro anos. Eu levantei, peguei o microfone e cantei. E na hora dez mil pessoas, ficou tudo caladinho. Eu estava sozinho ali. E no alto subi, cantei. Parece que tudo parou ali. Eu cantei. Aí depois eu falei sobre a minha tradição, de qual etnia eu era. Falei um pouco também em guarani com eles (Vera Popygua 2006: 32-33).

Nesse depoimento, Timóteo Vera Popygua, atual cacique da aldeia Barragem, conta um episódio que em sua versão precedera o início dos corais guarani, em que o canto ensinado pelo avô calou uma imensa platéia *jurua*, justo no local de partida das caravelas que chegariam ao continente americano 500 anos antes daquela data. Timóteo conta ter novamente lembrado deste canto, e de seu impacto junto aos *jurua*, em 1996, quando foi organizado um encontro dos povos indígenas do estado de São Paulo no Ginásio do Ibirapuera, que incluía um campeonato de futebol e por isso foi chamado Intertribol. Ele fazia parte da comissão organizadora e estavam discutindo o que fazer na abertura do evento, quando resolveu ensinar o canto a dez crianças para se apresentarem na ocasião. Mas enfrentou grande resistência por parte de alguns mais velhos:

Os mais velhos falaram: “Não! O canto das crianças é uma coisa muito relevante, uma coisa sagrada, por que você fez isso?”, me cobrando. Só que, nisso, já veio na minha cabeça que o Guarani é considerado um Guarani no passado, Guarani é uma lenda, aculturado. Não só *jurua*, as outras nações indígenas também falam. Aí eu dizia assim que era importante pelo menos divulgar a língua, divulgar o canto das crianças para mostrar que o Guarani está vivo, o Guarani está presente, que o Guarani também é século XXI. Tive essa discussão. Aí os mais velhos começaram: “Acho que tudo bem, acho que ele tem razão”. De repente, na abertura do evento, tocou aquilo no estádio. E todo mundo ficou surpreso. O João [da Silva, *tamõĩ* na aldeia Brakuí, em Angra dos Reis/RJ] falou assim: “Puxa, que lindo. Eu também sei essa música, cantava quando criança”. Parece que aquele instante despertou todo mundo. Todos mais velhos falaram: “Eu cantava também quando criança”. Aí todo mundo voltou para as aldeias e já falava: “Vamos fazer um grupinho, eu posso ensinar as crianças”. Dentro de um ano, muitas aldeias já tinham um grupinho. Antigamente, quando estava descendo o dia, as crianças se reuniam, cantavam para ir purificando. Depois isso não acontecia mais, e de repente veio acontecer o CD e os corais (Vera Popygua 2006: 33).

Independente de ter sido este ou não o marco inicial dos corais¹⁴⁸, foi desde então que passaram a se multiplicar nas aldeias guarani do Sul e Sudeste, configurando uma alternativa à comercialização de artesanato para obtenção de recursos junto aos brancos. A demanda por apresentações culturais indígenas vinha crescendo por parte dos *jurua*, de modo que Timóteo argumentou, diante das ressalvas dos *tamõi*, que os cantos poderiam mostrar que os Guarani não existem “só no passado” nem são “aculturados”. Ademais, para além do efeito que poderiam surtir nos *jurua*, conta Timóteo que o cântico na abertura do evento fez com que os *tamõi* se lembrassem de cantos de sua infância e muitos se animaram a organizar grupos em suas respectivas aldeias. A partir de então, o advento dos corais parece ter intensificado, nas aldeias, a circulação e ampliação do repertório de acalantos e outros cantos entoados em ocasiões cotidianas. No Silveira, por exemplo, as crianças sabem uma imensa quantidade de *mborai*, incluindo todas as faixas dos CDs que levei. Já os cantos-rezas – também chamados *poraei* ou *mborai*, ou então *tarova* – dos *oporaiva* continuaram restritos às *opy* e às *oo* (residência das pessoas), não sendo incluídos em apresentações aos brancos.

Em sua maioria, os corais são compostos por crianças e jovens, que também costumam apresentar *xondáro jerokey*, danças e desafios de destreza, nas apresentações para os brancos. Tais danças também fazem parte da vida cotidiana nas aldeias, tanto na *opy* como no terreiro em frente a ela, *oka*. As *xondáro jerokey* foram tematizadas no terceiro capítulo, onde se enfatizou seu objetivo de preparar o corpo para ter leveza e agilidade a ponto de se fazer invisível na mata. Já neste novo contexto, o objetivo é se fazer visível nas cidades, por meio das apresentações. Para além destas, vários *tamõi* e caciques passaram a levar corais para encontros políticos (inter-aldeias ou com os brancos) ou visitas a outras aldeias (como nos *nhemongaraí*), segundo Sérgio (Karai Tataendy), porque isso os fortalece espiritualmente (*-mombarete*).

Os cantos, por sua vez, são marcados pela afinação aguda e acompanhamento de *mbaraka* (violão), *mbaraka mirĩ* (chocalho), *rave* (rabeca) e *ãgua pu* (tambor). Nesse conjunto de instrumentos, o violão fornece suporte rítmico e harmônico. Como define o produtor musical José Henrique Mano Penna, responsável pela gravação dos CDs *Ñande reko arandu* e *Ñande arandu pygua*, “é uma harmonia que funciona ritmicamente”. Lênin e Mazer (2004) destacam que as cordas ficam soltas no violão guarani, dando ritmo para melodia que sai da rabeca. E, segundo Coelho, autor que se dedicou à análise musical das canções mbya, as melodias se constroem num ambiente harmônico invariável, determinado pelo acorde que resulta da afinação específica do *mbaraka* (violão) (2004: 158). Mano Penna também alega que o contato com instrumentos de corda remonta ao período colonial,

¹⁴⁸ Há quem diga que já se apresentava o canto das crianças em algumas aldeias para *jurua* visitantes. E na aldeia Boa Vista dizem que já havia um coral formado na escola.

mas as cordas e a afinação do violão mbya são específicas. Como destaca Timóteo, a afinação da voz e dos instrumentos guarani vem de *nhanderu* e é inacessível aos brancos.

Montardo comenta haver uma afinação diferenciada do violão quando usado na *opy*. Para o *xondáro*, “é um toque e três diferentes”, em que o músico usa a mão que está no braço do violão para mudar a tonalidade. Já música de reza toca-se direto com a mão toda na parte central do violão (2009: 168). A autora ainda destaca que os instrumentos são gente, sendo sua aquisição de agentividade comparada pelos Guarani ao processo de uma criança que aprende a falar (: 164). Tal comentário me remeteu a um episódio na aldeia, em que um *oporaiva* (cantador-rezador) reclamava por não ter seu próprio violão, tendo que usar o do cunhado, e então eu o presenteei com um. Mas ele não usava o violão que eu dera na *opy*, apenas no coral com as crianças, e depois me explicou que era preciso esperar um tempo até ele “pegar espírito”.

No encarte do CD *Ñande reko arandu*, Timóteo diz que antes da chegada dos portugueses os Guarani já fabricavam um violão feito de casca de tatu, em que cada uma das cordas é de uma divindade: Tupã, Kuaray, Karai, Jakaira e Tupã Mirim (ou *nhanderu* Mirĩ). Segundo um professor mbya na aldeia Itaoca, as cordas eram feitas de fibra de palmeira trançada, depois foram substituídas por pelos de macaco, e atualmente são de nylon (Silveira 2008: 21). Já *rave* corresponde a um violino de três cordas, confeccionado em cedro, com corda de pelos de animais, feito por Mbya (como na aldeia Boa Vista) ou adquirido dos *jurua* (Montardo 2009: 168). O *mbaraka mirĩ* é feito de porongo (*lagenaria*) com sementes de *yvaun* (preta e pequena), com um cabo de madeira (2009: 163).

Em 1998 foi realizada a gravação do primeiro CD no estado de São Paulo, como parte do projeto Memória Viva Guarani, *Ñande reko arandu*. Participaram corais das aldeias Barragem (ou Morro da Saudade), Sapukaia (ou Brakui), Silveira e Boa Vista (ou Jaexa Porã, na tradução guarani). A gravação foi feita nesta última aldeia, onde se montou um estúdio dentro da *opy*. A TV USP editou um documentário sobre o processo de gravação do CD e as primeiras apresentações. Timóteo assim se pronuncia nesse documentário, durante a gravação: “Está na hora da gente mostrar nosso segredo, que é nosso canto, assim como os *jurua* mostram o canto deles. Vamos torcer para que a gravação do CD nos fortaleça”. Na mesma direção, Luiz Karai, então liderança na aldeia Sapukaia, afirma:

Nós temos a língua, nós temos tudo que deus deixou pra nós. Mas estava em segredo. Agora não tem mais como esconder. Muita gente fala que os Guarani perdeu tudo porque não está mostrando, não está em público. Então as pessoas que trabalham na aldeia, que acompanham a comunidade, vêem que tem reza, as crianças dançam, cantam, tem som que é diferente desse som da cidade. Então tudo isso eu tenho certeza [a produção do CD] que vai abrir a cabeça de muita gente que está envolvido com questão indígena.

De acordo com tais falas, mostrar os cantos corresponde a “mostrar o segredo”, e assim romper uma certa invisibilidade cultural que vinha predominando como estratégia histórica nas relações com *jurua kuéry*. Mostrar o “segredo” seria mostrar a “cultura”, mostrar que “não perderam tudo”. A despeito da proximidade com as cidades e o uso das roupas *jurua* serem vistos por muitos como índices de aculturação, entre os Guarani a língua é que constitui uma roupa no sentido ameríndio, por definir uma perspectiva, o *nhe’e*. Daí a relevância dos cantos, que inscrevem no corpo a roupa (as belas palavras, *nhe’e porã*) dos deuses. Desprovidos dessa perspectiva, dizem os Guarani que ficariam confinados nesta terra, como *jurua kuéry* e outros seres sem acesso (e entendimento) a *Nhanderu amba*, a morada celeste dos ancestrais.

O CD *Ñande reko arandu – Memória viva guarani*¹⁴⁹ foi lançado em 1999, às vésperas do marco dos 500 anos de chegada dos europeus. No encarte, há um depoimento de Timóteo com o seguinte trecho: “O índio também é século XXI. Então, neste sentido, através da gravação dos cânticos, a gente vai estar apresentando, também, 500 anos de resistência à dominação dos povos brancos”. E ainda: “Nós temos nos preocupado não em resgatar, mas em preservar a nossa cultura. Que a gente tem e mantém. Mesmo sofrendo muita pressão”. O depoimento também destaca temas que vêm pautando as relações entre os Guarani e os *jurua* no contexto contemporâneo, como a preservação da natureza, a harmonia entre povos e o elogio da diversidade cultural.

O CD foi primeiramente lançado em Ubatuba, em janeiro de 1999, na Fundart. No mês seguinte, houve um lançamento em São Paulo, com show e exposição no Sesc Pompéia. Nestas e em outras apresentações que se seguiram, além dos cantos dos corais, eram apresentadas as *xondáro jeroky* (danças *xondáro*). Os corais também passaram a se apresentar separadamente, tanto nas aldeias, para escolas e outros visitantes, como em locais públicos e outras instituições, quando vendem os CDs e artesanato.

Para as apresentações, buscou-se produzir um figurino que os *jurua* pudessem associar ao “universo indígena”, geralmente saias e calças de algodão com grafismos pintados ou bordados, ou então de palha. Muitas vezes também usam enfeites e cocares, ou uma faixa de palha trançada com grafismos na cabeça, que os antigos faziam de fibra de palmito trançada com urtiga. Também usam e confeccionam colares e pulseiras de miçanga, ou então colares feitos de uma semente preta chamada *yvaun*, por vezes alternada com uma semente clara chamada *kapi’i’a* (em português, rosário). Dizem que *nhanderu kuéry* usam este último tipo de colar atravessado no peito. Por isso, além de usá-lo no corpo, costumam deixar alguns no *amba* da *opy*. Ainda, nos últimos tempos, alguns jovens

¹⁴⁹ Expressão que também pode ser traduzida como “nosso conhecimento ou sabedoria de vida”.

voltaram a usar o *tembeta* (fino pedaço de bambu em uma perfuração no queixo), marca tradicional daqueles que saíram da infância, sobretudo nas apresentações.

Tal estratégia de “mostrar o segredo”, conferindo visibilidade à “cultura”, intensificou e promoveu deslocamentos no movimento iniciado nos anos 80, protagonizado pelo CTI, Sudelpa e outros apoiadores, primordialmente voltado para reivindicações fundiárias e apoio às aldeias em demandas cotidianas. Para além do caso guarani, Bruce Albert (2001) aponta uma virada no movimento indígena brasileiro na passagem da década de 1980 para 90, com a conversão de uma forma de etnicidade estritamente política, baseada em reivindicações territoriais e legais, para uma “eticidade de resultados”, voltada para o “mercado de projetos”, em que a afirmação étnica se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado nacional e internacional aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento.

Como as demandas fundiárias guarani estão longe de serem resolvidas, o que se deu foi um movimento concomitante de pautas políticas e produção cultural voltada aos brancos. Não por acaso, como veremos a seguir, líderes desses corais se converteram em jovens caciques. De todo modo, podemos reconhecer uma inflexão no advento dos corais, em que produtos e apresentações culturais passam a pautar relações e novas demandas guarani junto aos *jurua*. Além da ênfase na veiculação midiática, por meio de shows e CDs, cada vez mais estes passaram a serem vistos como fonte alternativa na obtenção de renda e apoios.

Tal inflexão, como comentado no quarto capítulo, em muitas agências financiadoras objetivava conferir maior autonomia e participação indígena na formulação e desenvolvimento de projetos. De modo que o CD *Ñande reko arandu* é assinado como uma realização do Programa Comunidade Solidária (por meio de Maurício Fonseca) e das recém-criadas associações indígenas das quatro aldeias que participaram. O patrocínio ficou a cargo do banco Caixa Econômica Federal e da Secretaria de Cultura do Estado.

O projeto *Ñande reko arandu* – Memória Viva Guarani desdobrou-se na criação do Instituto Teko Arandu, sob direção de Adolfo Timóteo (que também era cacique recém-empossado no Silveira) e assessoria de Maurício Fonseca¹⁵⁰. Este Instituto foi responsável pela produção do segundo CD, que incluiu a participação de dez aldeias nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, reunindo cerca de 300 crianças e jovens. Os coordenadores de ambos CDs e eventos associados eram Adolfo Timoteo, Timoteo Vera Popygua e Marcos Tupã, além de Fonseca. Os três mbya eram os líderes dos corais das aldeias Silveira,

¹⁵⁰ Aqui cabe ressaltar o protagonismo de Maurício Fonseca nessa nova vertente de atuação, primeiramente vinculado ao Programa Comunidade Solidária, responsável pela organização do Intertribol e a produção do primeiro CD, e depois ao Cepam – Fundação Prefeito Faria Lima. Como abordado no terceiro capítulo, o Cepam contava com o Papin (Projeto de Apoio aos Povos Indígenas), posteriormente convertido em Nai (Núcleo de Assuntos Indígenas).

Barragem e Boa Vista, respectivamente. E esse foi também o período que passaram se firmar como lideranças políticas em suas aldeias e em demandas que incluíam uma rede de aldeias no Sudeste. No período de gravação do primeiro CD, em 1998, Marcos Tupã havia recentemente assumido o posto de cacique na aldeia Boa Vista, em substituição a seu pai Altino. Pouco depois, mudou-se para o Krukutu, na capital paulista, e no início da década de 2000 tornou-se cacique ali. Adolfo torna-se cacique no Silveira em 95. E Timóteo contou-me ter se tornado cacique na Barragem em 2003.

No encarte do segundo CD, Fonseca destaca que ele “resulta de um **amplo movimento cultural** intensificado a partir da gravação do CD *Ñande reko arandu* – Memória viva guarani. Esse movimento motivou a revitalização dos corais infantis, a composição de novos cânticos e a recuperação de modalidades que estavam sendo esquecidas como os acalantos e os temas de flauta feminina” (ênfase minha). Chamado *Ñande arandu pygua*¹⁵¹, o segundo CD foi lançado em 2004, incluindo quatro modalidades de música: *mitã monguea*, acalanto; *kyrĩgue mborai*, cantos infantis; *kunhã mimby*, dueto de flautas de bambu tocadas só por mulheres; *kunhã jekorya* ou dança do tangará, que acompanha uma modalidade de dança feminina inspirado no pássaro tangará. O CD ainda inclui a fala do reconhecido *tamõi* João da Silva (Vera Mirĩ), de 90 anos e morador de Sapukaia (também chamada Brakui), em que ele se dirige às crianças e lhes ensina cantos, brincadeiras e costumes. A fala é pronunciada em guarani, e editada no encarte em português.

O CD foi gravado em estúdios móveis montados nas *opy* da Barragem¹⁵² (com gravação em julho de 99), no Silveira (em dezembro de 99) e no Krukutu (quando Marcos Tupã já havia se mudado para lá, em novembro de 2002). Produzido pelo Instituto Teko Arandu, este CD também foi patrocinado pela Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo e apoiado pela Associação Tenonde Porã, pelo Fundo de Solidariedade (responsável pelo oferecimento de cestas de alimentos a aldeias guarani nesse período) e pelo Cepam.

O encarte desse segundo CD também procura destacar informações sobre os cantos e outros aspectos culturais. Por exemplo, registra que os cantos provêm de “regiões cosmológicas”: do leste (sol nascente), morada de Nhamandu; do oeste (sol poente), morada de Tupã; do sul, morada de Jakaira; e do norte, morada de Jekupe. As músicas da *mimby*, flauta, vêm de Nhamandu ou de Tupã, sendo destacado que devem ser feitas na lua minguante com taquarinha do mato. Uma das únicas mulheres que ainda sabiam tocá-las é Juliana, esposa de Adolfo. Já as letras dos cânticos, assim como no primeiro CD, são publicadas em guarani e em português¹⁵³.

¹⁵¹ Pode ser traduzido como “nosso conhecimento” (ou “nossa memória”) atual ou daqui.

¹⁵² No encarte do 1º CD esta aldeia era designada como Morro da Saudade e no 2º CD como Tenonde Porã, modo como é mais conhecida nos dias de hoje, além da designação Barragem.

¹⁵³ As transcrições e traduções são de Marcos Tupã, mas Maurício Fonseca assina a recriação e edição das letras na língua portuguesa.

O lançamento desse CD em São Paulo, em julho de 2006, se deu por meio de um show no teatro do Sesc Pinheiros dirigido por Timóteo. Este reuniu, sob um grandioso cenário e sofisticada iluminação, doze corais de aldeias nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, incluindo a encenação de rituais e personagens na *opy*, como o pajé (interpretado por Carlos Papa, morador do Silveira) com seu *petyngua*, e a *kunhã karai* (interpretada por Gilselda Jera, moradora da Barragem) que lhe auxilia, acende e também fuma o *petyngua*, além de preparar o *ka'a*. Posteriormente, Adolfo foi o responsável pela edição de um videoclipe com cenas desse show.

Do total das vendas dos CDs, 50% vão para os participantes. O dinheiro é depositado nas contas das respectivas associações indígenas das aldeias e de lá é distribuído para as crianças e jovens que participaram do coral. O retorno financeiro dos CDs ficou aquém do que esperavam seus participantes, o que acabou gerando desconfianças e acusações em relação à distribuição dos recursos. Também houve acusações de favorecimento de alguns corais em detrimento de outros nas apresentações que se seguiram ao lançamento dos CDs. No Silveira, o coral sob coordenação de Adolfo, designado Kunhã Arandu Mirim¹⁵⁴, não incluía apenas jovens e crianças de seu grupo de parentesco, contando com filhos de casais Macena e Samuel dos Santos, entre outras famílias. Mas até hoje parece haver ressentimentos de pessoas na aldeia em relação a esse período, com acusações de favorecimento de alguns corais, que se apresentavam em diversos locais e programas de televisão, em detrimento de outros.

Quando fiz campo, havia ainda outros três corais na TI, um deles liderado por Sérgio Macena (com integrantes do N. Rio Pequeno, Central e Porteira, sobretudo seus filhos dos dois casamentos e sobrinhos, além de Jurema e filhos), outro por Higino Castro (com integrantes do N. Cachoeira, composto por seus netos e respectivos cônjuges) e outro por Cláudio Macena (com integrantes de diversas famílias, em sua maioria do N. Porteira). Dentre esses líderes de corais, Cláudio é o mais jovem, com 25 anos, sendo o único em que os componentes do coral não são em sua maioria seus filhos, sobrinhos, netos e cônjuges.

Um outro CD foi produzido no Silveira em 2008, apenas com o coral de Cláudio. Carlos (Papa Mirĩ Poty) inscreveu, por meio da associação da aldeia, o projeto de confecção de um CD em um edital do Programa de Ação Cultural (PAC), da Secretaria de Cultura do Estado, no valor de R\$ 20 mil. As gravações foram iniciadas em outubro de 2006 e concluídas em março de 2008, na *opy* de seu padraço Samuel (Jejoko). Houve, contudo, problemas na gravação porque no período em que ela iria ocorrer, Cláudio mudou-se para o Jaraguá, e quase o CD foi produzido com o coral de Sérgio. Entretanto, Cláudio retornou ao Silveira e em março de 2008 foi concluída a gravação, com a participação de 18 jovens e

¹⁵⁴ Pode ser traduzido como “Sabedoria divina das mulheres”, sendo *arandu* “sabedoria” ou “memória”, *mirim* “pequeno” ou “divino” e *kunhã* “mulher”.

crianças. Os recursos do CD, que teve mil cópias, foram disponibilizados via associação indígena, e a remuneração aos moradores se deu pela distribuição de CDs para venda.

Carlos havia me dito que o CD iria chamar *Tembiguai*, “Mensageiro”, mas depois ele e o outro produtor do CD (o *jurua* José Alberto Mendes) acabaram dando-lhe um título na língua portuguesa: “Mensageiros Guarani. Cânticos sagrados da aldeia guarani de Rio Silveira”. Segundo o encarte, as melodias dos cânticos são tradicionais e as letras compostas por Cláudio Macena. A novidade deste CD é que, além dos cânticos compostos por Cláudio, ele inclui cinco cantos de pajé, executados por Samuel (Jejoko). Como dito, os cantos-reza são chamados *poraei*, *mborai* ou *tarova*. Já os cantos em geral são mais comumente chamados *mborai*. E, se os cantos das crianças já foram apresentados aos brancos com ressalvas iniciais dos mais velhos, o registro em CD dos cantos xamânicos é ainda mais controverso, mas não tive oportunidade de acompanhar sua repercussão.

Com exceção desses *poraei* de Samuel, há uma proeminente reiteração temática no repertório dos três CDs, bem como em outros CDs de corais que vieram sendo produzidos nas regiões Sul e Sudeste. E esta reiteração se verifica mesmo em relação aos cânticos registrados por Schaden nos anos 1940, como observou Coelho (2004). Um dos temas mais recorrentes é a travessia do oceano para se chegar à morada divina. Por exemplo, na canção:

Orema
roje'oi água
yy guaxu rovai
roaxa mavy
yvyju mirĩ
roexa mavy
rovy'a água
rovy'a água

[“Vamos para o outro lado do oceano. Quando atravessamos para a terra dourada nos alegramos”].

Ou então a caminhada guiada pelos *nhanderu* (podendo ser os mais velhos ou os ancestrais divinos) rumo a essa morada divina. Por exemplo:

Oreru tenonde
emombe'u'i
ma rupi pa roiko'i aguã

[“Nosso primeiro pai (ou pai que está à frente), mostre-nos o lugar aonde iremos viver”].

Também muito freqüente é a metareferência ao canto e a dança como momentos de encontro e celebração com *nhanderu kuéry*, produzindo alegria e fortalecimento, tanto entre aqueles que estão na terra como entre os *nhanderu*, que se expressam por meio dos raios de sol e de relâmpagos. Aqui um exemplo:

Nhamandu ouare
nhama'e reve

nhamonhedu'i
mborai'i
mborai'i
jajerojy'i
jajerojy'i
Tupã retãre
nhama'e ma ramo
overa Vera
joguerovy'a
joguerovy'a

[“Nhamandu surge no céu, nós olhamos em sua direção. Fazemos com que ouça nossos cantos, nossos cantos. Dançamos, dançamos. Da morada de Tupã vemos as luzes dos relâmpagos. Eles se alegram, eles se alegram”].

Os Guarani em geral dizem que os cantos não são aprendidos, mas reconhecidos. Tal aceção vai ao encontro do que Garlet e Assis comentam sobre a capacidade intrínseca mbya de conhecer, e por isso de criar, por se conceberem investidos de potências de proveniência divina (2002: 105). Enquanto os *tarova* (cantos-reza) são transmitidos em sonho para alguns sujeitos com maior potencial xamânico, todo guarani pode cantar os *kyrĩgue mborai* que constituem o repertório dos corais, os quais circulam pelas aldeias, por vezes associados a um sujeito (que o sonhou e ensinou), a um lugar ou a um coletivo. Assim, a despeito de se reconhecer por vezes a proveniência de um canto, sua fonte é *nhanderu*, mesmo que hoje em dia alguns assinem a autoria das letras nos encartes. Em relação aos corais, mesmo que cada qual tenha seu repertório, há muitos cânticos em comum, e, como comentei, as crianças no Silveira sabem todas as músicas dos dois primeiros CDs. Concernente à formação dos corais, apesar de em boa parte espelharem grupos de parentesco, sua composição costuma ser fluida, havendo crianças e jovens que participam de mais de um deles, ou que passam um período mais próximo de um e depois de outro.

Desde 2007, há ainda um outro coral no Silveira formado pelo Projeto Guri, da Secretaria de Cultura do Governo do Estado de São Paulo, que às segundas e quartas-feiras dá aulas de canto, percussão e violão para as crianças na escola da aldeia¹⁵⁵. O repertório ensinado é sobretudo peças do cancionário popular, como *Mulher Rendeira* e *Asa Branca*, entre outros. Com o Guri, as crianças guarani aprendem o modo *jurua* de tocar violão e de cantar. E já se apresentaram na aldeia para autoridades de Bertioga e São Sebastião, além de o fazerem diversos locais do litoral e da capital paulista.

¹⁵⁵ O Projeto Guri nasceu em 1995, com a missão institucional de “promover a inclusão sociocultural de crianças e adolescentes, por meio do ensino musical”, segundo escrito em seu website. Além da aldeia, o projeto oferece aulas em diferentes locais da capital e municípios do estado para crianças carentes.

Entretanto, para escolas e grupos de turistas que visitam a aldeia quem costuma se apresentar são os corais de cânticos guarani, que apresentam também danças *xondáro*. Na ocasião, há monitores (geralmente Edson e Ricardo) que contam aspectos históricos e culturais da aldeia e dos Guarani em geral, além de responderem a perguntas, por exemplo sobre o que comem, se caçam, pescam, como moram e como casam. Algumas vezes os monitores contam a história dos irmãos Kuaray (Sol) e Jaxy (Lua), ou sobre as divindades que povoam o céu (“Tupã, o trovão”, “Vera, o raio”, “Nhamandu, o sol”¹⁵⁶ etc.) e enviam nomes. No período em que estive em campo, tais apresentações costumavam dar-se na *opy* do N. Central, e na véspera alguns são escolhidos para fazer a limpeza da área e dos banheiros próximos a essa *opy*.

Como comentado no terceiro capítulo, além dessas apresentações diurnas para escolas e turistas, a *opy* também vem despertando cada vez mais interesse de *jurua* nas sessões noturnas de *poraei*. E, nos *nhemongarai*, muitos brancos querem receber um nome indígena. Em outras aldeias, por exemplo no Vale do Ribeira, a presença de *jurua* continua sendo interdita na *opy*, como fora na maioria das aldeias desde pelo menos o início do século XX, de acordo com registros Nimuendaju, Cadogan e Schaden, entre outros. Mas no Silveira, a despeito de gerar controvérsia, ela é permitida e o *nhemongarai* de Samuel é anunciado no site da Secretaria de Turismo da prefeitura de São Sebastião. Também diversos programas de TV registraram rituais, inclusive o Fantástico (na *opy* de Higino). Dessa feita, os cantos e o mundo da *opy* passaram cada vez a ser objeto de veiculação midiática, em CDs e na TV.

Os corais também fazem apresentações em escolas, shoppings, instituições e locais públicos de diversos municípios. Em geral os contratantes pagam transporte e alimentação, e os Guarani recebem pela venda de artesanato, mas por vezes também alguma remuneração pelos cantos. Os convites podem ser feitos através da Funai, ou então pela escola, e também por contato direto com os líderes dos grupos, através do celular. O *tamõi* Higino, por exemplo, é bastante próximo de um funcionário da secretaria de turismo de Bertioga até a gestão encerrada em 2008, e fez apresentações mediadas por ele em municípios como São Paulo (nas estações rodoviárias Tietê e Jabaquara), Mogi das Cruzes e Santos¹⁵⁷. Por fim, além dos corais, há pessoas na aldeia que passam temporadas em sítios turísticos, parques temáticos e no Sesc de Bertioga, onde dão palestras e oficinas, como de artesanato e arco e flecha.

¹⁵⁶ Tanto Nhamandu como Kuaray são traduzidos como “Sol”. Segundo Cadogan (1959), o demiurgo que se auto-engendrou no universo e que tinha uma luz em seu peito é Nhanderu Nhamandu Papa Tenonde. Seu filho, também conhecido como Kuaray, é chamado nos registros de Cadogan de Nhamandu Papa Miri. No Silveira, me disseram que Nhamandu é o nome com que passou a ser chamado Kuaray quando ele deixou a terra e foi para sua morada celeste.

¹⁵⁷ Algo comentado no terceiro capítulo.

Quando se trata de receber turistas na aldeia, o lixo acumulado na frente de algumas casas é algo apontado como um problema pelos assessores de turismo da prefeitura de São Sebastião, segundo me contou Sérgio. Há também uma pessoa que frequenta a aldeia há vários anos e que menciona o lixo como motivo de constrangimento quando leva visitantes brasileiros e estrangeiros em excursões na mata, com alguns Guarani (geralmente da parentela de Higino) servindo de guia e carregadores de mala.

Também em breve as casas devem perder seu apelo turístico, pois, como dito no segundo capítulo, os moradores querem que sejam refeitas totalmente de alvenaria por causa do regime de chuvas na região e a pouca durabilidade do telhado de sapé. Para resolver o problema, surgiu a idéia de fazer um “parque temático indígena” em região vizinha à TI, na Juréia, para que os turistas não entrem mais na aldeia de verdade. O projeto foi idealizado em parceria com uma *jurua* que mora em São Paulo e se define como “xamã e produtora cultural”. O parque teria uma aldeia cenográfica, com casas tradicionais, animais silvestres num viveiro, comida típica, artesanato e dança. Também está prevista a abertura de uma trilha até a aldeia antiga e as cachoeiras. A idéia é que os Guarani saíssem de suas casas de manhã, fossem para o parque temático trabalhar e de noite voltassem para a aldeia, segundo me descreveu Mariano (Kuaray Miri).

Para captar recursos, essa *xaryi* (como chamam as mulheres *jurua*) e alguns moradores do Silveira abriram uma ONG chamada Filhos da Terra. Mas, até onde soube, não estavam logrando conseguir financiamento. Mesmo que não saia do papel, porém, o projeto expressa de modo emblemático uma compreensão da “cultura” como jogo de efeitos, em que se encena o *orereko*, “nosso modo de vida”, aos brancos, para que se possa efetivá-lo longe dos brancos, já que a ausência de *jurua* é talvez o aspecto mais enunciado do *mbya reko*, o modo de viver mbya. Assim, a presença constante de brancos na aldeia é motivo de incômodo e receio, e não as casas de bloco ou o acúmulo de lixo não-orgânico.

O projeto do parque temático me remeteu a um comentário de Schaden de que os Mbya nunca deixavam os brancos assistirem suas cerimônias religiosas, por isso estranhou quando um dos *nhanderu* da aldeia Rio Branco, nos anos 40, manifestou a ele a intenção de ir ao Rio de Janeiro promover um *nhemongarai* durante o carnaval, “com exibição de todos os apetrechos rituais” (1974: 143). De algum modo, é disso que se trata a Festa Nacional do Índio, tema da próxima seção. Ali são exibidos rituais, costumes e artefatos de populações indígenas as mais diferenciadas. Distanciados dos respectivos contextos em que são produzidos, tais rituais via de regra são entendidos pelas populações na Festa como algo de outra natureza e agentividade, não mais voltada aos espíritos, aos parentes ou aos afins, mas que se presta a causar efeito nos brancos.

Diferentemente desse desprendimento, em janeiro de 2007 presenciei um *nhemongarai* no Silveira em que o *tamõi* José Fernandes (convidado do Jaraguá) se dirigiu

ao centro da *opy* e repreendeu os vários *jurua* presentes por estarem se comportando como se aquilo fosse uma festa qualquer. Disse que caso quisessem continuar ali, teriam que deixar de conversar e rir durante os *poraei*, tampouco poderiam ficar entrando e saindo da *opy*, pois os *xondáro* avisam a hora certa dos homens e das mulheres saírem. Assim, quando se trata de fazer os cantos-rezas de comunicação com *nhanderu kuéry* na *opy*, o *nhandereko* não se presta à conversão em “cultura”, ou em espetáculo, o que atrapalha ou mesmo impede *nhamonhendu mborai*, o “nos fazermos ouvir” pelos deuses por meio dos cantos. Já nos corais, as falas de Timóteo e Luis Karai não deixam dúvida quanto ao investimento recente de se fazer ouvir, perceber (e respeitar) pelos brancos também por meio dos cantos. Trata-se de outra ordem de relações, efetivadas em diferentes contextos e códigos, mas que se interseccionam nos *mborai*.

2. FESTA NA COSTA DO REDESCOBRIMENTO

“Minha gente, vamos receber com carinho os representantes da etnia nhammm-biiiii-quaraaaaaa!”. Ouve-se a música *Assim falava Zaratrusta*, famosa pelas cenas iniciais do filme *2001 – uma odisséia no espaço*, quando aparecem os ancestrais da espécie humana. Em uma arena com cerca de 10.500 mil espectadores, aparece então a delegação de cerca de 30 Nhambiquara. O público se levanta e passa a gritar: “É Nhambiquara, eba! É Nhambiquara, eba!”, à moda das torcidas de futebol ou programas de auditório. Assim também se passa com outras delegações indígenas na arena circular montada na praia da Enseada, ao lado da praça dos Tupiniquins, em Bertioga, primeira cidade acessada pela rodovia Rio-Santos (vindo de São Paulo), de onde se vê um *outdoor* anunciando a Festa Nacional do Índio desde 2001, durante quatro dias em data próxima a 19 de abril¹⁵⁸.

A grande atração da festa é a convergência de povos indígenas provenientes de diversos e muitas vezes longínquos lugares do Brasil. Idealizado pela prefeitura de Bertioga, por meio da Secretaria de Turismo, comércio e assuntos náuticos, em parceria com o Comitê Intertribal da Funai (capitaneado pelos irmãos Marcos e Carlos Terena, entre outros), o mote do evento é expor a riqueza e a diversidade das “culturas indígenas”, ou “etnias”, que é como classificam os convidados indígenas. Assim uma revista local se refere à festa: “Bertioga vem fazendo história com um importante passo em direção à garantia de preservação e divulgação da cultura indígena no país” (*Beach&co* 34 2006: 26). Na mesma direção, o *reliése* oficial da festa em 2008 anuncia seu objetivo de “resgatar a história dos primeiros habitantes do país e valorizar a cultura indígena”. Em 2005, a festa recebeu o

¹⁵⁸ Segundo dados da prefeitura de Bertioga de 2008, a festa nesse ano ocupou uma área de 14 mil m², com cerca de 4 mil m² de área coberta para exposição e venda de artesanato. A arena principal contava com 290 m lineares de arquibancada, comportando 10.500 pessoas.

título de “maior evento indígena do mundo” pela Organização das Nações Unidas (ONU), cujo representante brasileiro na articulação dos povos indígenas é Marcos Terena. E, nesse mesmo ano, a festa passou a integrar o calendário oficial da Embratur.

O número de etnias e de participantes varia a cada edição, mas em média supera dez etnias e soma cerca de 500 indígenas. Ao longo dos anos, por ali já passaram os Ashaninka (AC), Asurini (PA), Avá Guajá (MA), Bororo (MT), Cinta Larga (MT), Enawenê Nawê (TO), Gavião Kykatejê (PA), Guarani (RJ e SP), Iranxe (MT), Javaé (TO), Juruna (PA e MT – Xingu), Kalapalo (MT – Alto Xingu), Kanela (PA), Karajá (TO), Kayapó (PA), Krahô (MT), Kuikuro (MT – Alto Xingu), Makuxi (RR), Manoki (MT), Matis (AM), Munduruku (AM), Nhambiquara (MT), Paresi Haliti (MT), Pataxó (BA), Rikbatska (MT), Shanenawa (AC), (MT – Xingu), Suruí (RO), Tapirapé (TO), Terena (MS), Wauja (MT – Alto Xingu), Xavante (MT), Xerente (MT), Xikrin (PA), Yanomami (RR e AM), Yawanawá (AC), Yawalapiti (MT – Alto Xingu), e Yekuana (RR e AM). Entre os convidados internacionais, estiveram os norte-americanos Hopi, Apache, Navajo, Comanche, Kaw/Muscogee e Zuni, e os Inkayku do Peru. Todos são alojados em Bertioga, tendo custeados o transporte, alimentação e hospedagem¹⁵⁹. Durante a estadia dos indígenas, cerca de cem voluntários da cidade são responsáveis por assessorá-los e acompanhá-los.

Os Guarani têm o título de “anfitriões da festa” e são representados pela “comunidade da Terra Indígena Ribeirão Silveira”, responsável pelas apresentações. Para a venda de artesanato, contudo, vêm famílias de várias aldeias dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, que ficam hospedadas nas casas dos parentes no Silveira, diferentemente das demais etnias, que ficam em Bertioga. Por sua vez, como a festa ocorre em abril, considerado “Mês do Índio”, grupos de coral e alguns moradores do Silveira estão fora da aldeia porque são solicitados a fazer apresentações em outros locais, como em São Sebastião (SP), Arujá (SP), Brasília (SP) etc.

Sobretudo nos eventos diurnos, há muitas excursões de escolas, e, de modo geral, o público é composto por moradores de Bertioga e municípios da região, além de turistas, em sua maioria paulistas, mas também alguns estrangeiros. Certa vez, Mariano (Kuaray Mirĩ) comentou que não se vende muito CD porque “só quem compra é professora e

¹⁵⁹ No primeiro ano da festa estimou-se a presença de 300 índios de sete etnias: Guarani, Terena, Xavante, Bororo, Karajá, Wauja, Kalapalo e Yawalapiti. Não obtive dados sobre 2002, mas em 2003 contou-se com 400 índios de nove etnias: Guarani, Suruí, Paresi Haliti, Yawalapiti, Xerente, Bororo, Xikrin, Inkayku e Munduruku. Em 2004, o mesmo montante com outras etnias: Guarani, Bororo, Tapirapé, Karajá, Javaé, Rikbatska, Xavante, Yawalapiti, Gavião kykatejê e Paresi haliti. Em 2005, foram estimados 650 índios de 11 etnias¹⁵⁹. Em 2006, com o mesmo montante, 17 etnias estiveram presentes: Guarani, Asurini, Gavião, Kayapó, Bororo, Iranxe, Manoki, Paresi Haliti, Terena, Karajá, Ava Guajá, Enawenê Nawê, Yanawaná, Matis, Suyá, Xerente e Yawalapiti. Em 2007, contaram com a presença dos mencionados índios norte-americanos e mais 12 etnias: Guarani, Cinta Larga, Juruna, Karajá, Krahô, Kayapó, Paresi Haliti, Pataxó, Rikbatska, Xavante, Yawalapiti e Kuikuro. Já em 2008 vieram 14 etnias, somando cerca de 900 indígenas: Guarani, Ashaninka, Kalapalo, Kuikuro, Yawalapiti, Bororo, Xavante, Paresi Haliti, Karajá, Gavião, Makuxi, Yanomami, Yawanawa e Yekuana.

antropóloga”. Já não se pode dizer o mesmo dessa festa, em que o público é bastante diversificado e o que eu menos vi foram antropólogos ou pessoas com perfil supostamente “intelectualizado” nos anos em que participei.

A abertura do evento costuma contar com discursos de autoridades e o acendimento de uma tocha por um indígena, chamada pelo locutor de “ritual do fogo sagrado”, seguido do hasteamento das bandeiras do Brasil, de São Paulo e de Bertioga, executada por políticos, indígenas e eventualmente celebridades. No ano de 2008, por exemplo, uma das bandeiras foi hasteada pelo deputado Clodovil, em companhia de Mariano (Kuaray Mirĩ), então na posição de cacique do Silveira. Crianças e jovens do Silveira já cantaram o hino nacional e o hino de Bertioga na abertura de algumas edições da festa, ensaiados pelo já mencionado Projeto Guri, que ensina música clássica e popular a crianças carentes do estado e aos indígenas na aldeia. Em 2008, abriram o evento apresentando peças do cancioneiro popular, como as já mencionadas *Mulher rendeira* e *Asa branca*. Já em 2009, uma versão em guarani do hino nacional foi executada por Robson Miguel, que se define como mestiço de Guarani e afro-descendente, nascido no Espírito Santo e que não vive em aldeia.

Como mencionado acima, as delegações indígenas iniciam desfilando e são ovacionadas pelo público, posicionando-se em seguida em bancos ao redor da arena em que estão estampados o nome de cada etnia. No decorrer das três noites da festa, as apresentações incluem danças, cantos, jogos, lutas e trechos de rituais. Assisti ao evento nos anos de 2005, 2006, 2007 e 2008, sendo as atrações que costumam fazer mais sucesso o futebol de cabeça dos Paresi (também jogado pelos Nhambiquara), a luta xinguanas Huka-Huka, a corrida de tora dos Xavante, Xerente, Krahô e outros, disputas de arco e flecha envolvendo várias etnias, ou então cabo de guerra (em que uma corda é puxada em ambas extremidades para medir o grupo mais forte), assim como os cantos e danças com a exuberante indumentária dos Karajá, dos xinguanos, dos Kayapó, Xikrin, entre outros. Único grupo do Nordeste a participar da festa, os Pataxó também fazem muito sucesso junto ao público, investindo bastante em sua paramentação, que inclui peças de inspiração de índios norte-americanos.

Durante o dia, as apresentações acontecem num espaço menor e coberto, chamado de “tenda do *talk show*”, já que ali os eventos são bastante interativos. A platéia participa não apenas batendo palmas, torcendo e gritando, como ocorre na edição noturna, mas também faz perguntas, degustação culinária e participa de jogos, danças e cantos. Há ainda atrações no pavilhão de venda de artesanato, na área externa da Praça dos Tupiniquins, e na praia da Enseada (como campeonato de canoagem e de futebol).

Nos *talk shows*, as perguntas costumam ser sobre o que comem, como casam e outros aspectos de como vivem. Há também muitas questões sobre a relação com os brancos e sua influência na “cultura”. Nas vezes em que presenciei os Guarani do Silveira

serem sabatinados, percebi que, assim como em outras apresentações que fazem a escolas e instituições ao longo do ano, quando o assunto é “cultura”, entendem que as questões dizem menos respeito a como efetivamente vivem na conjuntura atual, e mais sobre o que é tradicional, ou ideal, no *nhandereko*, “nosso modo de viver”. Por exemplo, quando a pergunta é sobre o que comem, destacam o palmito com mel, que hoje em dia quase só comem quando há visitantes brancos, já que sua venda é uma importante fonte de renda para a população. Também mencionam batata doce, mandioca, milho, entre outros cultivos, e a necessidade de serem “rezados”, ou batizados, por serem coisas de *nhanderu*. Sobre o *xípa*, massa de farinha de trigo frita que consomem cotidianamente, preferem descrever seu preparo no modo dos antigos, assada e feita com farinha de milho ou mandioca.

Em relação aos instrumentos musicais, como comentado no item anterior, nessas apresentações destacam que já existiam instrumentos de corda antes da chegada dos portugueses e que a afinação do violão e da rabeca é sagrada, não sendo a mesma dos brancos. Também enfatizam muito a resistência dos Guarani nesses mais de 500 anos de colonização, já que estiveram entre os primeiros contatados e ainda mantêm sua língua e religião. Em relação a esta, costumam mencionar um só deus, por meio da categoria *nhanderu*, sob o qual estão as forças sagradas da natureza, como Tupã (o trovão), Nhamandu (o sol), Vera (o relâmpago), entre outros. Sobre a relação com os brancos, certa vez perguntaram se pode haver casamento com não-indígena, e Sérgio (Karaí Tataendy) respondeu que pode, mas a pessoa tem que viver na cidade e se afastar da aldeia. Também perguntaram porque os Guarani usam roupas como os brancos, e foi respondido que moram perto da cidade e todo mundo em Bertioga ia ficar assustado se andassem pelados por aí.

O clima e a estrutura da festa remete a quermesses e festas de peão de boiadeiro que já assisti em cidades do interior de São Paulo. O locutor, até 2008, era um apresentador de programa de auditório em uma emissora de TV local (TV Tribuna), Luís Pacífico. Durante a festa, ele anima e coordena as atividades praticamente o tempo todo, sempre falando ao microfone. Ao fazer piadas ou comentários durante as apresentações, não raro ele interrompe ou sobrepõe sua voz a falas ou cantos dos indígenas, encerrando as atrações que se alongam mais do que ele julga adequado ou que começam a desinteressar o público. Como diz Pacífico, muitos daqueles rituais nunca tinham ocorrido fora do espaço da aldeia, e a adaptação ao *timing* da festa nem sempre é bem sucedida, sobretudo quando é preciso articular um número grande de eventos e pessoas envolvidas.

Alguns entendem e se adequam com mais facilidade à proposta da festa do que outros. Os Paresi, por exemplo, participaram de praticamente todas as edições e são um dos sucessos do *talk show* pela comunicação que conseguem estabelecer com o público, sobretudo um de seus representantes, Rony, que faz comentários espirituosos, propõe brincadeiras e não se constrange com quaisquer perguntas ou observações, por exemplo

sobre sua afirmação de que sua cultura “deixa” que se casem com mais de uma mulher, causando um alvoroço no público. Já os Yanomami, que vieram pela primeira vez em 2008, também pareciam estar muito à vontade, mas de um modo completamente diverso. Em uma dessas apresentações diurnas, foi impressionante ver um pajé yanomami com uma lança em punho se relacionando com espíritos da floresta, segundo anúncio do animador. Seus olhos e seu gestual o mostravam efetivamente na floresta interagindo com um ser invisível, a despeito da multidão ruidosa ao redor e o locutor ao seu lado fazendo comentários ao microfone, como: “minha gente, olha só que manifestação de espiritualidade!”.

Em outra ocasião, um grupo yanomami se apresentou na tenda e provavelmente estava sob efeito de *parika*¹⁶⁰, uma espécie de rapé. Eles ficaram durante um longo tempo pulando, se abraçando e gritando, após o que o líder Davi Yanomami fez um discurso igualmente longo sobre a “terra” e a “natureza”. O locutor estava ao lado, e então o pajé da outra apresentação se aproximou dele e começou a abraçar e acariciar esse locutor. Neste momento, uma assessora veio até ele dar uma informação sobre a próxima atração a ser anunciada, e Davi Yanomami, com o microfone em mãos, repreendeu a mulher, dizendo que ela não podia interromper sua fala daquele jeito. Mas esta é uma atitude rara, já que em geral os índios são bastante tolerantes em relação a cenas e procedimentos que apontam inadequação ou ignorância por parte dos organizadores e do público.

Pelo que conversei com Pacífico, a equipe organizadora da festa não conta com qualquer assessoria antropológica. A assessora de imprensa disse que extrai de sites como o Instituto Socioambiental (ISA) as informações sobre as etnias publicadas nos folders, *relieses* e para os textos lidos pelo locutor durante o evento. Como eu trabalhei na edição da Enciclopédia dos Povos Indígenas do ISA, reconhecia trechos inteiros sendo lidos sobre as etnias, mas também informações incorretas ou imprecisas. No folder da edição da festa de 2005, por exemplo, na apresentação dos Guarani lia-se:

A principal característica na aldeia é a presença de muitas crianças, que aprendem com os mais velhos os costumes e tradições de seu povo. Para eles, as crianças são sagradas, pois reencarnam parentes mortos. Vivem da venda de artesanato e reverenciam os ciclos da agricultura, como a colheita do milho. Já as crianças têm como obrigação participar do Coral Guarani, que é acompanhado por instrumentos musicais.

Entre as incorreções, nem todas as crianças são tidas como reencarnações de parentes mortos (há muitos *nhe'e* que nunca tinham estado na terra, segundo me disseram no Silveira), e não são “obrigadas” a participar do coral guarani, que, diga-se de passagem, é uma instituição recente, a despeito da antiguidade dos cantos e de sua prática no cotidiano. Há também diversos erros de pronúncia na leitura de palavras indígenas durante

¹⁶⁰ Segundo informação pessoal de Luis Fernando Pereira, antropólogo os acompanhava na festa.

as apresentações, o que foi agravado na edição de 2009, quando a equipe da festa foi mudada e o locutor não tinha qualquer familiaridade com o léxico e a temática indígena.

Pacífico enfatiza que seus comentários procuram ser instrutivos, apontando particularidades sobre cada “cultura”, e que as pessoas que acompanham a festa por diversos anos passam a perguntar pelas etnias especificamente. Mas o locutor faz também diversos comentários generalizantes, afirmando por exemplo que os índios são incapazes de qualquer atitude violenta. Em seguida, ele anunciou a entrada em cena dos Shanenawa, vindos do Acre, que apresentaram uma brincadeira em que alguns homens se sentam em fileira no chão, um abraçando com força o outro por trás. Então cabe às mulheres ir soltando um a um, por meio de cócegas, beliscões, safanões e o que for preciso¹⁶¹. O público ficou exultante e passou a gritar “Porrada” Porrada!”. Quando o último homem não resistiu às mulheres, o locutor repetiu a brincadeira convidando pessoas da platéia para participarem.

Em muitos momentos da festa eu me sentia numa espécie de “circo romano” e ficava imaginando quão bizarra toda aquela gente devia parecer a diversos convidados indígenas. Mas fui percebendo que em geral eles se sentiam muito menos agredidos ou constrangidos do que eu, mostrando, ao contrário, estarem se divertindo muito e se sentindo prestigiados. O público costuma ser mesmo alegre e caloroso, além de comprar um grande volume de itens de artesanato. A seu turno, a descaracterização dos rituais não parece ser um problema para muitos indígenas, ao contrário, sua performance naquele contexto já pressupõe que sejam de outra natureza, como comentado na seção anterior. A despeito da espetacularização e do consumismo predominantes na relação que o público estabelece com as “culturas indígenas”, há diversas ocasiões em que algo de outra ordem se impõe, e pessoas se surpreendem e se comovem, de modo que não discordo inteiramente quando Pacífico diz que muitos transformam sua visão dos índios com a festa.

Um exemplo de momento impactante e comovente foi o batismo de um bebê bororo, em 2008, na tenda do *talk show*. Ele havia nascido há menos de um mês e resolveram dar-lhe o nome durante a festa, o que foi anunciado com solenidade pelo locutor, em meio às palmas e gritaria da platéia. Depois de cantos entoados por homens e mulheres, a criança foi embebida em uma resina e então completamente revestida de plumas brancas. Depois, foi-lhe colocado um exuberante cocar. A platéia foi ao delírio e ao final formou-se uma imensa fila de pessoas que queriam tirar uma fotografia com o bebê. Kelvein (Karaí Tupã) estava comigo e fez questão de entrar na fila, dizendo que eles quiseram preparar a criança como um pássaro para receber o “anjo” dele (sendo “anjo” um dos modos como os Guarani chamam o *nhe’e* em português).

¹⁶¹ As crianças guarani têm uma versão menos violenta dessa brincadeira, que chamam *manio ranga*, “brincadeira da mandioca”.

Nessa tenda há também demonstrações de culinária indígena, como beiju e peixe. Uma vez uma delegação indígena trouxe um jabuti vivo e o assou, despertando reações controvertidas na platéia. Em 2006, como comentei anteriormente, os Guarani trouxeram uma máquina de processar polpa de açaí que tinham acabado de adquirir, e ofereceram suco de açaí para o público, que fez uma enorme fila para experimentar e ouvir sobre o projeto de manejo e comercialização do produto. Já em 2009 foi feito um estande dedicado exclusivamente à culinária, onde os Guarani ofereceram palmito pupunha com mel, venderam mudas de pupunha e juçara, assim como distribuíram a cartilha sobre o inventário e o manejo de juçara na TI, divulgando a iniciativa.

Concernente ao artesanato, até 2008, um grande pavilhão era construído com um estande para cada etnia vender seus artigos. Como não há atravessadores, em geral os preços são menores do que em lojas de artesanato indígena. E, conforme vai chegando o final da festa, as coisas são ficando cada vez mais baratas, de modo a dar cabo no estoque trazido por cada delegação. Mais numerosos e anfitriões, os Guarani ocupam uma parte maior e separada, havendo diferentes pontos de venda divididos por famílias ou aldeias. Os Tupi de Piaçaguera, nas últimas edições passaram a adotar uma paramentação bastante ostentativa (próxima à dos Pataxó) e por isso se diferenciam dos demais Guarani, mas apresentam um artesanato semelhante, como cestos coloridos, colares e brincos de penas e sementes, pulseiras de miçanga, paus de chuva, zarabatanas etc. O artesanato guarani é o que apresenta preços mais baixos, em comparação com os outros povos, à exceção dos animais esculpidos em caixeta, que podem chegar a R\$ 300,00, a depender do tamanho.

Sobretudo no final de semana e no período noturno, o pavilhão de artesanato fica repleto de pessoas consumindo, tirando fotos, pagando por pinturas corporais com jenipapo e interagindo com os indígenas. Enquanto alguns ficam nos estandes, outros indígenas circulam pelos lugares com suas câmeras, filmando ou fotografando a festa. Nas caixas de som do pavilhão, podem-se ouvir as falas do locutor na tenda do *talk show*, ou então músicas com temática indígena, sendo reproduzido *ad infinitum* a canção de Jorge Ben interpretada por Baby Consuelo em que se diz que “todo dia era dia de índio”, o que também ocorre nos intervalos das apresentações noturnas na arena.

Para além do consumo dos brancos, o comércio ou troca de produtos entre os convidados indígenas é bastante intenso e segue outras regras e preços. Estes costumam ser bem menores, e as trocas não são necessariamente equivalentes aos respectivos preços dos produtos. Por exemplo, uma Guarani adquiriu uma tipóia de uma Ashaninka cujo preço anunciado era de R\$ 200,00 em troca de algumas penas de pavão e peças para confecção de brincos. Outro exemplo é de um rapaz xavante que queria adquirir o DVD *Manoa*, do mbya Carlos (Papa Mirĩ Poty), e acabou trocando-o por seu relógio. As relações com os brancos, ao contrário, são bastante monetarizadas. Muitos xinguanos e Pataxó, por

exemplo, cobram para tirar fotografias. Em uma ocasião, vi um indígena solicitar a um branco que lhe pagasse um lanche após receber deste elogios. Mas os Guarani comentaram comigo que também há muitos índios que não sabem mexer com dinheiro nem falar português direito, e acabam sendo enganados pelos brancos e por outros índios.

No que diz respeito ao comércio entre os indígenas, os corares e braceletes paresi, que são exuberantes e de menor preço que outros, ou então os chocalhos de cabaça dos Karajá, estão entre os produtos mais comprados pelos Guarani e outros índios. Além de serem adquiridos para uso próprio, também pude acompanhar pessoas comprando artigos de uma etnia e levando a seus próprios estandes para revendê-los. Ou então estocam os produtos para vendê-los ao longo do ano. Por exemplo, na pista da Rio-Santos ao longo do ano, junto aos Guarani, é possível encontrar artigos adquiridos na Festa do Índio de diversas etnias.

Para além do espaço da festa, nas ruas, bares e restaurantes, os brancos circulam com cocares e braceletes que adquiriram, além de tatuagens com grafismos, crianças com arcos e flecha, zarabatanas etc. Concomitantemente, muitos indígenas circulam nesses mesmos lugares desprovidos desses paramentos. Um deles, por exemplo, que encontrei em um restaurante, disse que não agüentava mais comer o frango servido pela organização da festa, por isso tinha resolvido pagar para comer peixe. A cerca de trezentos metros do pavilhão de artesanato, há uma avenida repleta de camelôs, onde os convidados indígenas adquirem um grande volume de itens, tanto para consumo próprio como para presentear os parentes que ficaram na aldeia. Trocas de outra ordem também são intensas, segundo me contaram algumas moças da aldeia. Uma delas tinha beijado um yawalapiti e sua irmã um karajá. E quando escurece, na praça dos Tupiniquins é possível, com alguma indiscrição, ver casazinhos de diferentes etnias ou jovens guarani de diferentes aldeias.

Por tudo isso, fui desfazendo a impressão que tive na primeira vez em que fui à festa, cuja disposição das etnias por estandes me remeteu às exposições universais que ocorriam no século XIX, em que diferentes sociedades ao redor do mundo eram representadas em pavilhões. Ao mesmo tempo, como comentei, o conjunto da festa me fazia lembrar das quermesses e festas de peão de boiadeiro que presenciei na infância, em férias junto a meus parentes no interior de São Paulo. E o cadinho de “culturas” que o evento se propõe apresentar vai se desfazendo numa densa trama, em que os artefatos de uns vão parar nos estandes ou corpos de outros, incluindo no circuito os camelôs ali adiante. No decorrer do evento, os cronogramas nunca são cumpridos e a impressão que se tem é que pouca coisa sai como planejada. Os participantes se vêem assim enredados em situações embaraçosas, outras divertidas, ou inquietantes, numa troca de coisas e palavras que se prestam a diferentes usos e sentidos.

Em 2003, segundo divulgado pela imprensa, um grupo de convidados indígenas passeou de escuna e ficaram assustados por ser seu primeiro contato com o mar. Também foram ao circo, onde as crianças ficaram maravilhadas com animais que não conheciam, como camelos, dromedários e avestruzes. É ainda dito em uma matéria que todos se encantaram com os palhaços e particularmente com um anão, ao lado do qual tiraram fotografias para mostrar aos parentes nas aldeias (*Beach&co* 16 2003: 24). Ao ler esta reportagem, fiquei pensando que, pouco depois, ao voltarem para a festa, eles próprios ocupariam a posição do anão, despertando curiosidade e sendo solicitados para fotografias.

O encerramento da festa é particularmente apoteótico, com o público invadindo a arena e dançando de mãos dadas com os participantes indígenas. Há então uma imensa queima de fogos, e no encerramento de 2008 Carlos (Papa Mirĩ Poty) me contou que foi para a praia, um pouco distante da arena, e ali encontrou uma criancinha perdida, cuja língua ele não compreendia, e que chorava desesperada com o que via no céu. Ele então a pôs no colo e a amparou.

Em seus primeiros anos, a festa tinha homenageados, como Orlando Villas-Bôas, Milton Nascimento, José de Anchieta e as crianças kaiowa que vinham morrendo de subnutrição. Além do cadinho de “culturas”, ou a “exposição da diversidade do patrimônio cultural indígena”, a festa também conta com o que foi chamado de um “fórum social indígena”, com palestras, oficinas e debates sobre política indigenista e temas afins¹⁶². Tais encontros, porém, não costumam ter grandes desdobramentos ou suscitar mobilizações. Nos anos em que acompanhei a festa, a mobilização política mais significativa que pude presenciar ocorreu em 2008, quando fiscais do Ibama tentaram apreender o artesanato feito com restos de animais silvestres na festa e foram acudados com flechas apontando em sua direção. No dia seguinte, lideranças indígenas fizeram uma manifestação na praça, em frente ao forte São João. Entre estas, Moisés Ashaninka, bastante afinado com o discurso da sustentabilidade ambiental no estado do Acre, disse que o Ibama não tinha direito de fazer isso porque os índios são os principais responsáveis pela “riqueza biodiversa” do país. Já o líder paresi Rony foi mais pragmático e disse que os índios tinham o direito de vender o que quisessem. Diante das ameaças e da intervenção da procuradora da República, nada foi apreendido. Mas a gerente regional do Ibama em Santos disse à imprensa que autuaria a Funai e a prefeitura de Bertioga pelo descumprimento do acordo de não permitir esse tipo

¹⁶² Em 2005, quando estive pela primeira vez na festa, o fórum chamou-se “Tradição, globalização e novas perspectivas”. No ano seguinte, “Juventude e ecologia: perspectiva do século XXI”. Já em 2007 e 2008 a água foi o tema central, além de projetos de geração de renda, autonomia indígena, criação de universidades interculturais e acesso à internet. Por fim, em 2009, os temas foram “A força da história, cultura e seus direitos como povos indígenas” e “o valor cultural e educativo dos jogos, o ser índio e os povos indígenas”. Todos os anos há também uma oficina sobre prevenção a Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST/Aids), que no último ano incluiu a distribuição de um folder com desenhos de personagens indígenas e um preservativo de brinde.

de comércio, o qual desqualificou por não ser algo da “cultura indígena”, e sim como “coisa do branco”. Em suas palavras: “não se pode permitir que haja estímulo ao comércio, com uma caça além do necessário, por conta de um comércio que não é da cultura deles, que é uma coisa do branco” (*O Globo* 21/04/ 2008).

Naquele mesmo local, há cinco séculos, outra sorte de embates e política se passava. Em 1531, o português Martim Afonso de Souza aportou naquela costa e fundou a vila de São Vicente, mas deixou alguns homens na praia da Enseada, onde veio a ser Bertioga, para que ali construíssem um fortim, que foi feito de madeira e paliçada. Mas devido aos ataques dos Tupinambás e outros indígenas, o forte foi reconstruído em pedra e cal em 1547. Já em 1553, os jesuítas José de Anchieta e Manuel da Nóbrega estiveram ali por cinco dias, vindos de Santos e a caminho de Ubatuba, com a intenção de selar a paz com os Tupinambá que dominavam de Bertioga até Cabo Frio. Foi também do forte que Estácio de Sá partiu com sua armada em 1565, para combater os franceses e fundar a cidade do Rio de Janeiro. Tais informações estão disponibilizadas no forte São João, entre a praia e a praça dos Tupiniquins. Ali também se pode ver, além de espadas, arcabuzes e armaduras, a reprodução de uma cena, com bonecos em tamanho real, de um grupo de indígenas assando e devorando membros humanos esquartejados.

O forte encontrava-se bastante deteriorado, mas ao assumir a prefeitura de Bertioga, em 2001, Lairton Gomes Goulart se propôs a restaurá-lo. A primeira edição da festa foi nesse mesmo ano e contou com uma encenação pelos indígenas participantes da invasão do forte de São João, na época da Confederação de Tamoios. Segundo declaração do prefeito, a idéia era refazer a história, “convertendo um local de guerra em local de conagração”¹⁶³. Em 2003, em frente ao forte, houve a inauguração da Praça dos Tupiniquins, com uma estátua em cobre do tupinambá Cunhambebe. Já em 2006 a praça passou a contar com outro monumento em que um jesuíta lê a bíblia para alguns indígenas ajoelhados aos seus pés, em alusão a José de Anchieta e Manuel da Nóbrega. Nova estátua foi erguida em 2008, dessa vez do viajante alemão Hans Staden, que por ali também esteve, acompanhado de um índio.

Ocorre que o montante de investimentos na realização das festas e dos monumentos veio sendo extremamente criticado por muitos moradores, políticos e imprensa local. O prefeito é espírita e há um difundido boato na cidade de que ele encarna um índio timbira, por isso sua obsessão pelos indígenas. Dizem ainda que ele sai a cavalo durante a noite e fica horas na praça conversando com a estátua de Cunhambebe. Para além dos boatos,

¹⁶³ Essa mesma idéia foi exposta por uma revista de Bertioga, em 2003, ao comentar as apresentações na arena montada na praia da Enseada: “Nas mesmas areias, hoje, da praia da Enseada, que no passado foram palco de guerras entre portugueses e índios, eles dançaram, cantaram e rezaram, promovendo uma grande confraternização entre povos” (*Beach&co* 16 2003: 22).

que não pude averiguar porque não consegui entrevistar o prefeito (apesar de muitas tentativas), sua mãe é fundadora de uma atuante instituição espírita em Santos, que realiza muitas doações a populações carentes da região. No Silveira, por exemplo, os Guarani me contaram que ela doa uma cesta de alimentos para cada família duas vezes por ano. Os moradores também dizem que o prefeito vai com frequência aos *nhemongarai* na aldeia e que ajuda muito, tanto na parte da educação como na manutenção da estrada e no fornecimento de transporte para viagens a outras aldeias. Já os moradores da cidade em boa parte não pareciam satisfeitos com essa atenção especial (obsessão, segundo alguns) à causa indígena, e ameaçaram derrubar a estátua de Cunhambebe quando foi inaugurada. A alegação principal era que, enquanto o prefeito investia todo o dinheiro público na festa e no parque, as ruas estavam esburacadas e a cidade à mingua.

Entre 2006 e 2007, a Funai propôs tomar a festa sob sua inteira responsabilidade e ir em busca de patrocinadores, pois o Comitê Intertribal já organizava vários eventos indígenas no país, como os Jogos Indígenas em diversos estados, que contavam inclusive com a participação de Pacífico como locutor¹⁶⁴. O prefeito se recusou a abrir mão da organização da festa, suscitando um rompimento com os irmãos Terena. Marcos, inclusive, passou a divulgar críticas contundentes ao evento, por seu caráter exotizante e pouco reflexivo. Concomitantemente, a Câmara dos Vereadores passou a investigar outras razões, menos espirituais, para o interesse do prefeito na festa. O Ministério Público abriu um processo investigativo sobre suposto desvio de verbas destinadas à festa, culminando com a cassação do prefeito, que só conseguiu terminar seu mandato mediante liminares.

Após duas gestões de Lairton, em 2009 assume um novo prefeito, e o Comitê Intertribal assume a organização da festa, que deixa de chamar-se Festa Nacional do Índio para ser o Festival Nacional da Cultura Indígena. Na cerimônia de abertura, um dos membros do Comitê, Lísio Lili, declara que a festa vai deixar de ser apenas um entretenimento para os brancos para ser um movimento de reflexão e congraçamento entre os indígenas. Para diminuir os gastos, o evento diminuiu seu porte, com a construção de uma arena menor e a participação de menos etnias, excluindo aquelas cujo transporte até São Paulo é mais caro. Com o objetivo de melhor espelhar o ambiente indígena, o pavilhão de artesanato foi substituído por ocas com estrutura em madeira e cobertas de sapé.

O locutor dos anos anteriores foi substituído por outros dois, de postura mais sóbria e discreta. Mas, como dito, ambos com nenhuma experiência junto aos índios e incapazes de pronunciar corretamente a maioria das palavras indígenas. Também os espetáculos na arena procuraram adotar um tom supostamente mais educativo, por exemplo distribuindo camisetas para quem respondesse perguntas do tipo “quem foi o primeiro deputado

¹⁶⁴ Pacífico contou que era contratado da Secretaria de Turismo de Bertioga, mas que faz esse trabalho com o Comitê Intertribal à parte, já que os índios conhecem e gostam muito dele.

indígena do país?”. Com a mesma intenção, o encerramento dos espetáculos noturnos foram feitos com shows “dos brancos para os índios”. Na primeira noite houve a apresentação do grupo de música étnica Mawaca, e na segunda o grupo de teatro de bonecos Espaçonautas, que apresentou a peça “Em busca da terra sem males”. Mas nenhum dos eventos mobilizou o público, cuja maioria foi embora quando se encerraram as apresentações indígenas.

Tanto os eventos diurnos como os noturnos de 2009 deram grande destaque à delegação terena. A abertura contou com uma senhora terena cantando e tocando maracá. Em seguida, ela declarou que estava muito feliz porque pela primeira vez uma terena havia ganhado o título de miss Mato Grosso do Sul. Então surgiu na arena um círculo fechado de homens, que ergueram os braços e foram suspendendo uma moça que estava oculta no centro do círculo. Era a miss Mato Grosso do Sul envolta numa bandeira do Brasil. Ela ficou suspensa pelos braços estendidos dos homens e pendurou a bandeira em um varal, que em seguida se deslocou até o mastro, para o hasteamento.

No que diz respeito aos Guarani, pelo que alguns deles me contaram, as negociações relativas à festa com a nova prefeitura foram tensas, já que a nova equipe quis cortar gastos com alimentação e transporte¹⁶⁵. Adolfo argumentou que usam os Guarani para fazer propaganda como “anfitriões” da festa, mas são tratados com desprezo e desrespeito. Adolfo não faz menção ao folder da festa, mas ali há maior destaque do que nos outros anos para o título de anfitriões aos Guarani, e no texto sobre a etnia há o seguinte trecho: “apesar do constante contato com os não-índios, eles mantêm suas características físicas, pois muitas aldeias não admitem a miscigenação”. Assim, a nova organização da festa se propôs trazer mais debates e informação, mas apresenta esse texto, em que destaca a manutenção de “características físicas” entre os Guarani, em detrimento das “culturais”¹⁶⁶.

Para além de desconfortos gerados na última edição da festa, nas demais a posição dos Guarani também parecia bastante ambivalente. Os Guarani valorizam a venda de artesanato, mas na ocasião se sentem desvalorizados em relação aos outros convidados. Já ouvi comentários na aldeia de que os outros índios têm sempre mais tempo para se

¹⁶⁵ Adolfo, no posto de cacique, marcou posição e não aceitou a proposta que fizeram de dispor apenas um ônibus para o transporte dos moradores e hóspedes na aldeia até Bertioga. Exigiu e conseguiu que quatro ônibus fossem disponibilizados. Já nos anos anteriores a questão dos ônibus era um problema, pois só permitiam que fossem aqueles que iriam vender artesanato, e esta atividade entre os Guarani não costuma ser individual, mas compartilhada entre os co-residentes ou outros familiares. Adolfo também demonstrou insatisfação quanto à alimentação, que até o ano anterior era liberada e na prefeitura, e em 2009 passou a ser em Indaiá (fora da sede do município) e com fornecimento de apenas 50 marmitex no almoço e 50 lanches à noite.

¹⁶⁶ Também em relação à programação houve diversos desencontros, em que no dia marcado para a apresentação no *talk show* do coral de Sérgio eles não foram chamados, e no dia seguinte, quando foram solicitados, Sérgio tinha ficado na aldeia em represália, de modo que a apresentação acabou só acontecendo no último dia.

apresentar e responder perguntas. Em 2008, alguns disseram que tinham preparado várias coisas que não puderam apresentar porque não deram espaço. Em relação aos outros índios, também reclamam que sempre escutam que os Guarani são fracos, e por isso no ano seguinte iriam desafiar outras etnias para um *xondáro*¹⁶⁷.

Não conversei a respeito com outros indígenas, mas é provável que desconfortos, disputas e insatisfações se coloquem, em alguma medida, para todos. Contudo efetivamente predomina um tratamento destinado aos Guarani como aqueles de “contato mais antigo” e muitas “perdas culturais”. Em 2008, durante a festa houve um abaixo-assinado de apoio à ampliação de suas terras, e em geral a conotação dos comentários me parece mais “piedosa” do que exotizante, como em relação a outras etnias. O locutor Pacífico, ao comentar comigo sobre a participação dos Guarani, diz que eles “melhoraram muito” desde a primeira edição da festa, e passaram a “se preocupar mais com a aparência”. Nos primeiros anos, não usavam figurino, e então ganharam um conjunto de “roupas indígenas” (de algodão branco com grafismos) da prefeitura de Bertioga, que é usado na festa e em outras apresentações. Em relação aos Tupi, Pacífico comentou que “nem pareciam índios [em razão de muitos serem descendentes de casamentos com “brancos” e ou “negros”], e hoje muita gente quer tirar foto do lado deles.

Mariano, antes de ser contratado pela Funasa como motorista, trabalhou cerca de cinco anos na Secretaria de Turismo de Bertioga e participou na preparação de várias edições da festa, incluindo viagens ao Xingu. Ele comenta que os Guarani são muito diferentes das outras etnias, pois não se interessam muito pela festa e não conseguem se organizar. “Eles vão porque são chamados, mas não dão muita importância”. Apesar disso, diz que “na festa do índio todo mundo fica em pé no canto das crianças”.

Em uma apresentação de *xondáro* posterior à festa do índio de 2008, observei que Ricardo (Karai Poty) estava liderando um grupo de crianças fazendo um passo diferente, com oscilação lateral do corpo e acompanhado de sons similares aos povos do alto Xingu. Ele então me confirmou que gosta do jeito de dançar dos xinguanos e aprendeu na Festa do Índio, resolvendo incorporar no *xondáro*. Em diferentes medidas, esses aprendizados e incorporações devem acontecer com os demais participantes da festa, e vão na contramão de um certo purismo na conversão de cantos, rituais e tradições em produtos culturais a serem *veiculados* e *protegidos*. Assim, a Festa do Índio é uma expressão dessa tendência crescente de valorização por meio da espetacularização da diversidade cultural, com toda

¹⁶⁷ Antes da partida dos convidados, a prefeitura costuma oferecer um churrasco só para os índios. Eu estava na aldeia em 2008 quando chegaram desse churrasco extremamente insatisfeitos. Disseram que tinha uma mesa para cada etnia, mas os Guarani não cabiam todos na mesa, de modo que alguns tiveram que comer no chão porque não deixaram eles sentarem nos espaços vagos das outras mesas. E ainda disseram que a mesa era tão alta que tinham que comer ajoelhados.

singularidade do contexto em que foi forjada, em meio a políticos locais de Bertioga e uma equipe indígena há muito tempo entranhada na burocracia da Funai.

Em uma das Festas do Índio, após uma apresentação do coral, o *tamõi* Higino usou a expressão *nhemboete* para se referir ao efeito que causaram no público. E traduziu - *nhemboete* como “dar respeito”, referindo-se ao modo como fizeram-se respeitar pela beleza do canto. E em outros contextos, quando contam histórias sobre *jepota*, a transformação de alguém em animal pela captura de seu *nhe*’é, dizem que o espírito dono do animal - *nhemboete*, impôs respeito e então a pessoa *jepota*, passando a ver o animal como parente e os parentes como presa. Impor respeito, nesse sentido, pode ser então impor uma perspectiva. E a “cultura”, no curso de projetos e eventos, tem sido percebida por alguns moradores no Silveira como um modo novo e desafiante de continuar vivendo conectado e separado dos *jurua*. Pode ser uma forma de *onhemboete*, impor uma perspectiva, ou uma forma de *ojepota*, ser sujeitado à perspectiva do outro. Ou, ainda, um modo de experimentar ambas posições.

Kelvein (Karaí Tupã) à frente da estátua de Cunhambebe na Festa do índio de 2008.

Higino e alguns de seu grupo de coral na Festa do Índio de 2007.

Venda de artesanato guarani na Festa do Índio de 2009.

3. INTERCÂMBIO DE CANTOS

Para finalizar este capítulo, relato brevemente um projeto de “intercâmbio cultural” de que participei no Silveira em setembro de 2008, e que me parece convergir questões anteriormente apontadas sobre a inserção de seus moradores no mundo dos projetos e apresentações culturais. Tal encontro se deu com os Yudja, também conhecidos como Juruna, habitantes do médio Xingu, no interior do Parque Indígena. Foi uma experiência muito rápida, que duraria três dias e foi abreviada porque nada saiu como planejado.

O que motivou o projeto de intercâmbio foi o CD *Ñande reko arandu*, dado por Adolfo aos Yudja em uma visita que fizera ao Parque Indígena do Xingu no início desta década. Em parte sob inspiração desse CD, os Yudja passaram a desenvolver um projeto de registro de suas músicas e festas, com apoio do ISA, ONG que trabalha com eles há muitos anos. Também conseguiram, junto ao Ministério da Cultura, verba para um projeto de intercâmbio com os Guarani para troca de experiências de registro de músicas e confecção de CDs.

Eu e uma pessoa do ISA fizemos uma reunião na aldeia para combinar o encontro, quando ficou acertado que os Yudja ficariam hospedados ali mesmo na *opy* do N. Central, onde poderiam pendurar suas redes, como ocorre em situações de visitas de parentes. Duas cozinheiras seriam designadas e remuneradas para fazer a comida, o ISA as pagaria e traria os ingredientes. Quando os Yudja chegaram, porém, era um final de tarde de domingo e havia acontecido um jogo de futebol na aldeia, seguido de churrasco patrocinado por um candidato a vereador, que lá ficou até a noite com a família esperando pela chegada dos “índios do Xingu”¹⁶⁸. Quando entraram na *opy*, ela estava razoavelmente cheia, e os

¹⁶⁸ Vieram sete Yudja de quatro aldeias do Parque, sendo um senhor e uma senhora mais velhos e que falam Português com dificuldade, três homens entre 35 e 40 anos, e um rapaz e uma moça de menos de 20.

Yudja puderam ouvir os famosos cânticos das crianças que os haviam encantado há alguns anos. Eles também apresentaram o que chamaram de “canto dos guerreiros”, que antigamente faziam quando havia inimigos à espreita para atacar a aldeia, mas agora fazem nessas ocasiões de encontros culturais, segundo me contou um dos Yudja. Então o cacique recém-empossado do Silveira, Sérgio, anunciou os eventos do dia seguinte. Para nossa surpresa, incluíam equipes de filmagem do Guarujá e da rede Tribuna (de Bertioga), que queriam fazer reportagens sobre a aldeia. Disse ainda que depois de amanhã teriam que ir a São José dos Campos se apresentar em uma escola, mas os “parentes do Xingu” podiam ir junto no ônibus participar da apresentação e vender seu artesanato. Fez então uma saudação ao candidato a vereador ali presente, agradecendo pelo churrasco e dizendo que tinha esperança de que “vamos para a vitória”. Por fim, ofereceu aos convidados café e pão. Ao final de um dia inteiro de viagem, porém, os Yudja queriam carne. Chegassem durante o dia e teriam desfrutado o churrasco do candidato a vereador. Mas àquela hora só havia pão. Então o rapaz do ISA foi com eles em busca de um restaurante e acabaram numa pizzaria.

No dia seguinte, bem cedo chegou à aldeia um ônibus com cerca de 50 adolescentes vestindo camisetas em que se lia “Projeto Querô”¹⁶⁹. A aldeia do Silveira foi escolhida para a confecção de três documentários sobre o que é ser um “adolescente indígena”. Os Yudja, logo que acordaram, se enfeitaram e se pintaram com jenipapo. Enquanto isso, o cacique Sérgio e seu grupo de coral foram com os jovens do “Querô” até a Cachoeira das Antas para as filmagens dos cantos, danças e entrevistas. Os “monitores” guarani que haviam sido designados para acompanhar os Yudja foram junto com o cacique, pois faziam parte de seu coral, de modo que os Yudja ficaram apenas comigo, com duas pessoas do ISA e algumas *kunhatai* (moças guarani) que nos acompanhariam por todo o dia¹⁷⁰.

Fomos até a casa de Carlos (Papa Mirĩ Poty), enteado de Samuel (Jejoko), que estava finalizando a confecção de um CD gravado na aldeia com o coral de Cláudio. Ele mostrou um CD com capa dura e encarte de várias páginas dos Mehinako (povo do alto Xingu) e disse que queria fazer algo igual. O rapaz do ISA ressaltou que os Mehinako tinham ficado muito bravos com aquele trabalho, pois não tinham ganhado quase nada com as vendas. A mesma insatisfação pelo não-recebimento de dinheiro das vendas, e ainda pelo favorecimento de algumas famílias em apresentações, tinha também sido expressa por

¹⁶⁹ Trata-se, vim saber horas depois, de um projeto de oficinas de cinema na baixada santista e Guarujá, que surgiu após a produção do longa-metragem “Querô”, baseado na peça de Plínio Marcos e que trabalhou com jovens atores não-profissionais.

¹⁷⁰ Uma delas havia beijado um Yudja na Festa do Índio de Bertioga, e estava decepcionada por ele não ter vindo desta vez. Mas havia ali outro jovem que despertou o interesse de várias delas, algumas ainda de cabelos curtos porque acabaram de ficar menstruadas pela primeira vez. Muitas foram as brincadeiras e cochichos durante o dia por conta desse clima de “paquera” entre elas e os Yudja, principalmente esse rapaz.

alguns Guarani em relação aos dois CDs anteriores de que participaram moradores do Silveira.

Enquanto estávamos ali conversando chegou à casa de Samuel, vizinho de Carlos, o chefe de posto e então candidato a vereador e o candidato a prefeito de seu partido, que é dono de uma emissora de TV, rádio, jornal e revista em Bertioga. Estavam ali para apresentar seu plano de gestão, e convocaram uma reunião na *opy*. Os Yudja se mostraram pouco interessados, de modo que fomos fazer uma caminhada até uma das cachoeiras. Durante o caminho, um dos Yudja comentou que os pés de banana dali parecem diferentes das bananas do Xingu. Disse então que a banana é “muito sagrada” para eles porque dela fazem um suco que deixa a pessoa forte para resistir ao efeito da “raiz do pajé” que tomam. Depois comentou que hoje em dia eles têm receio de tomar essa raiz porque já não existem pajés grandes, só alguns pequenos, e esses podem não agüentar a força da raiz. Os pajés grandes foram acabando, os últimos subiram junto com suas casas para o céu. Hoje muitas vezes recorrem a pajés de outras etnias do Parque, mas o serviço é muito caro. Eu disse então que os Guarani não costumam cobrar pela pajelança, quando muito pedem fumo. Ele então ficou muito interessado e perguntou se não poderia ver um desses pajés.

Já na cachoeira encontramos Sérgio, com um grande cocar adquirido na Festa do Índio e apressado para voltar à *opy* para participar da reunião com o chefe de posto e o candidato a prefeito. Mais tarde, quando voltamos para o almoço, estávamos famintos e perguntamos ao cacique pela comida. Além de nós, havia vários Guarani aguardando para comer e mais os 50 adolescentes do “Querô”. Os Yudja foram então para dentro do ônibus para descansar enquanto a comida não chegava, já que chovia e a *opy* estava tomada de gente.

Vim então saber que os ingredientes trazidos pelo ISA não estavam sendo utilizados, tampouco as cozinheiras contratadas estavam fazendo a comida. O coordenador do projeto Querô me disse que a comida estava demorando porque eram os jovens que estavam cozinhando e deviam estar um pouco atrapalhados, pois fazia parte da oficina passar por todas as etapas da produção de um filme. Perto das três da tarde chegaram as panelas de salsicha em molho vermelho, arroz e macarrão. Os Yudja pegaram a longa fila para comerem num pratinho pequeno de isopor. Como não havia onde todos sentarem, voltaram para o ônibus.

Perguntei ao filho do cacique como seria a programação à tarde e ele disse que as filmagens iam ser com os Yudja e depois com os outros corais da aldeia. Fui então conversar com Sérgio e disse que ele poderia ter avisado sobre aquelas filmagens, pois assim os Yudja poderiam escolher se iam querer viajar tão longe, já que o motivo da viagem era mostrar as músicas e trocar experiências com os Guarani e não com os brancos. Entramos então na *opy* para o “intercâmbio”, e o pessoal do Querô não foi convidado a

entrar. A *opy*, porém, voltou a se esvaziar depois do almoço, ficando só o grupo de coral de Sérgio. Ocorre que, muito mais que a presença de tantos brancos, o que parecia realmente incomodar os Yudja era a ausência de velhos e adultos. Perguntaram se seria mesmo só o cacique e as crianças que verias a apresentação, e Sérgio confirmou que só tinha ele ali, mas depois apareceu o ex-cacique e motorista da Funasa Mariano, que também participou da conversa.

Minha hipótese para o desinteresse das outras famílias da aldeia é que vinculavam esses eventos ao cacique recém-empossado, cuja ocupação do cargo vinha sendo controversa. E, no que diz respeito à postura de Sérgio, é provável que diante dessa história de intercâmbio com os Yudja, ou Juruna, mediada pelos *jurua* (ali aproximados mais do que pelo nome), patrocinada e ministrada pela Cultura (o Ministério, a ONG, a antropóloga...), aos seus olhos nada mais coerente do que aproveitar a ocasião para juntar candidatos, rede de televisão e estudantes de cinema. Tal convergência, porém, demanda a habilidade de agenciar a “cultura”, traduzindo diferentes códigos e interesses. No caso do documentário, a tradução parece ter sido bem sucedida, pois queriam filmar a adolescência na “cultura indígena” e o coral serviu a esse propósito. Já os candidatos queriam angariar votos de indivíduos, e nas gravações para a imprensa bastam alguns deles para se apresentar a “cultura indígena”. Já os Yudja vieram em busca de registros e cantos, mas estes deveriam estar conectados aos velhos e convergidos em cerimoniais. Isso talvez fosse possível num *nhemongarai*, ou em um momento em que a configuração cosmopolítica na aldeia estivesse menos esgarçada por disputas de cargos e acusações de ordem xamânica¹⁷¹.

Sérgio organizou suas crianças e novamente apresentou os cânticos. Em seguida foi a vez dos Yudja. Eles já tinham se paramentado desde manhã e mostraram algumas danças e cantos. Depois comentaram que trouxeram flautas, que só são tocadas em ocasiões especiais porque trazem os espíritos. Após as conversas, eles iriam apresentá-las. Depois de contarem sobre políticas de saúde e de educação em suas respectivas aldeias, Sérgio perguntou “como é a cultura de vocês? Tem pajé? Como é a vida de vocês na aldeia?”. E um dos Yudja contou:

Lá não está tendo pajé. Tem pajé. Só que faleceram tudo. Tem nossos velhos que contam o que os pajés falam. Os pajés passam pra eles e eles passam pra nós. A gente tem dança com bambu, taquara. A gente se pinta. Peneira a gente faz, tipiti, tipóia. É mulher que trança tipóia. Flecha para matar peixe, para matar caça também.

¹⁷¹ Eu estava na aldeia na semana anterior a esse intercâmbio, quando ocorrera um *ka'a nhemongarai* (batismo da erva mate). O cacique recém-empossado agendara uma viagem para um *tamõi*, alegando que ele havia sido solicitado para uma pajelança. Contudo, a viagem foi desmarcada por problemas logísticos da Funasa e esse *tamõi* estava na aldeia durante o *nhemongarai*. De todo modo, ele se recusou a participar do ritual porque não entraria naquela *opy*, reconhecendo ali a presença de *anhã*, sendo este o mesmo agente patogênico que estava acometendo Kelvein, já então bastante adoentado. Aquela *opy* onde rondava *anhã* era tanto o cenário do *nhemongarai* do qual sua participação fora anteriormente dispensada (pela viagem que não aconteceu) como da reunião de lideranças que recentemente o tinham destituído como cacique.

E outro complementou:

Temos festa pra pajé, mesmo que não temos pajé. Fazemos festa para os *ãwã*, tocamos a flauta deles. Fazemos festa para *ĩ'anay*, que é mais poderoso e mora no céu, a gente chama Nosso Pai. Tem as flautas dele. A gente prepara caxiri, comida. Macaco preto, trairão, os espíritos comem junto com nós, farinha. Os pajés grandes, que enxergam mesmo, estamos tentando recuperar.

Assim como no caminho da cachoeira algumas horas antes, essas falas buscavam formular a presença-ausência dos pajés yudja, que já não moram entre eles mas estão presentes nas festas, nas flautas, nas falas dos velhos. Por sua vez, Sérgio enfatizou a presença dos pajés nas aldeias guarani, mas também o perigo de perdê-la:

Nossa tribo guarani usa mais cachimbo. Com fumaça de cachimbo a gente invoca espírito de *nhanderu*. Pajé usa cachimbo, solta fumaça, pega pedra, bicho que está no corpo da pessoa e mostra o que esta fazendo mal. Pajé tem visão, ele vê onde tem bicho ou pedra. (...) Tem aquele que já nasce com espírito de pajé. Mas se você não reza, não sabe que é pajé. Por isso nossa preocupação é que os jovens têm que ir na casa de reza. Quando reza, espírito vai e conversa com você no sonho. Algumas aldeias guarani não tem mais pajé. Isso enfraquece muito.

O desinteresse dos jovens é também uma preocupação expressa por Mariano: “Aqui nós estamos quase no meio da cidade. Os jovens hoje já nascem no meio da tecnologia, e querem ver novela, o desenho pica-pau, e não querem mais ouvir o pajé na casa de reza. Nossa preocupação é que nossos netos já nasçam falando português”. Em seguida, após cerca de uma hora de conversa, Mariano disse que tinha acabado de chegar de São Paulo e precisava ir para casa ver suas crianças. O cacique aproveitou a deixa e disse que uma liderança o estava chamando na outra aldeia (núcleo). Os Yudja comentaram comigo que era uma pena o tempo ser tão curto, pois ainda tinham muitas perguntas a fazer. E tinham ficado sem mostrar as flautas... E sem janta! Então um deles se aproximou de mim e perguntou se eu tinha o telefone da Tânia (Stolze Lima, antropóloga que trabalha com eles há muitos anos), pois queriam encurtar a viagem para ir ao Rio de Janeiro visitá-la.

Precisávamos de um lugar para fazer a comida ou teríamos que ir novamente com eles a um restaurante. Fui então à casa de Carlos, que se prontificou a cedê-la para fazermos um macarrão. Ao lado morava Samuel, e fui ter com o *tamõi* para perguntar se ele poderia fazer pajelança em um Yudja que sofre com dores crônicas na barriga. Ele aceitou e, assim que chegamos em sua casa, sua esposa Doralice preparou o *petyngua* (cachimbo) e deu para ele. Começou então a pajelança, com o esfregar de mãos no corpo do doente e os sopros com tabaco. Samuel tirou uma pequena pedra do Yudja e a deu à Doralice, que a jogou no fogo. Depois começou o *poraei*, canto xamânico de interlocução com *nhanderu*.

No final da reza, outro Yudja se aproximou de mim perguntando se o pajé poderia tratá-lo também. E a ele seguiu-se um terceiro, que também pediu para Samuel fazer o canto-reza de novo para eles gravarem e mostrarem para os parentes no Xingu. Depois

Samuel ainda fez um discurso inflamado. Explicou que não era Mbya nem Nhandeva, mas um dos últimos Tupinambá do litoral. Sua mulher era Mbya do Rio Grande e agora estavam todos misturados. Fez um breve histórico da luta pela terra, que “assuntou muito pra conseguir”, tendo que brigar com os brancos, mas acabou ganhando. Ele falava em português e se dirigia principalmente para um senhor mais velho, que era justamente quem não entendia quase nada da língua portuguesa, mas que fazia gestos de concordância com a cabeça.

Então os Yudja pediram para mostrar suas flautas. E, depois das pajelanças (sessões de cura) e cantos guarani, com as flautas chegaram os espíritos yudja para participarem do encontro. Juliana (Ara), ao meu lado, comentou que antes tocava *mimby* com sua mãe, que é uma flauta muito parecida com as que eles usaram, feitas de vários canudos de taquara, sendo porém um instrumento feminino, e não interdito às mulheres como entre os Yudja. Ao final Doralice me abraçou comovida e disse que a casa estava cheia de espíritos (*nhe'e kuéry*), e que todos estavam com alegria. Lá fora, a caminho da casa de Carlos, uma das pessoas do ISA disse, aliviada, que o intercâmbio estava salvo. Pensei comigo que em vez de um intercâmbio sobre registro de músicas e produção de CDs, o que acabou acontecendo foi um intercâmbio de cantos de pajé, que não são os que costumam estar nos CDs guarani. De um modo enviesado, não previsto pelo projeto, foi um encontro de espíritos, de pajés visíveis e invisíveis, presentificados nos cantos e sopros. Os Yudja e Guarani pouco conversaram, interagiram ou contaram, mas os espíritos cantaram.

Na casa de Carlos, o macarrão tinha grudado todo... Diferente do desconforto do almoço servido pela equipe de cinema, porém, todos comeram rindo e conversando. As moças guarani faziam questão de servir os visitantes, os quais insinuaram jocosamente que deixariam a moça solteira yudja lá e levariam uma das Guarani para o Xingu. E saí dali achando que os Yudja estavam felizes com aquelas moças bonitas e risonhas servindo um péssimo macarrão. Pelos comentários ao longo do dia, talvez a impressão com que tenham ficado é que os Guarani ali são “fracos” de “cultura” – não se pintam, não recebem bem os visitantes, não têm roça, não pescam, não caçam, só comem pão, salsicha, arroz, macarrão –, mas são fortes de pajé. De todo modo, é provável que o encontro tenha frustrado a expectativa da equipe do ISA e a minha – pois pouco se discutiu sobre registros e produção de CDs, assim como os visitantes não foram recebidos como havia sido combinado –, mas não a dos Yudja. Algum deles talvez tenha se lembrado de seus pajés grandes que subiram com suas casas. É no mesmo sentido que vão os cantos do pajé guarani, e para onde também foram os antigos pajés guarani que subiram com seus corpos e casas. Só não sei se as câmeras poderão levar aos que ficaram no Xingu a força daqueles cantos ecoando numa pequena casa de pau a pique na noite da Mata Atlântica. Ali não há muito o quê se ver. Há muito sem que se veja.

De nomes, pássaros e pedras

*O que (já) é não é (ainda) – eis a surpresa.
O que não é (ainda) (já) é – eis a espera.*

Paul Valéry (1871-1945)

Muito do que espero abordar neste capítulo já foi introduzido ao longo do trabalho, e diz respeito a concepções de meus interlocutores guarani sobre a constituição da pessoa e a diferença entre modalidades de gente. Na parte inicial, o *nhe'e* é abordado como nexo crucial entre os sujeitos, com ênfase nas conexões entre homens e ancestrais divinos, bem como sua objetificação nos nomes enviados por *nhe'e ru ete* (“pais das almas-palavras”). Na segunda parte o foco recai sobre a porção agentiva dos humanos que fica na terra e outras figuras de alteridade definidas por seu potencial patogênico. Por fim, a última parte do capítulo versa sobre doença, metamorfose e artes xamânicas.

1. O LUGAR DO NOME NO CAMINHO DA PESSOA

Entre os Guarani, o estatuto de sujeito é dado por capacidades de entendimento e agência codificados em suas respectivas falas, ou linguagens, chamadas *nhe'e* ou *avyu*. Cadogan (1959) traduziu como “alma-palavra” o *nhe'e*, por significar fala (língua, linguagem) e princípio vital que define modalidades de gente. Como aponta o autor, *nhe'e* é tanto a linguagem humana como o cantar das aves, o ruído dos insetos e todas as formas de linguagem de animais e plantas, que são portanto providos de *nhe'e* (1959: 25). E entre *nhandeva* (*nhande va'e*, “aqueles que somos nós”), *nhanderu kuéry* (ancestrais divinos) são a matriz provedora de seu *nhe'e*, sendo por isso chamados *nhe'e ru ete* (“pais verdadeiros do *nhe'e*”). Assim, *nhandeva* são os que falam a mesma língua dos ancestrais divinos, o que estabelece uma solução de continuidade entre eles. Na formulação de Hélène Clastres, “Mortais e imortais não são incomensuráveis: a palavra, que é precisamente sua medida comum, funda os primeiros a quererem a imortalidade” (1978: 88-9).

Segundo alguns *karaí mbya* contaram a Cadogan, o demiurgo¹⁷² tinha em seu peito a única luz que brilhava “em meio às trevas primevas” (*petun yma mbyte re*), e sua primeira

¹⁷² Cadogan refere-se ao demiurgo como Nhamandu *ru ete*, “verdadeiro pai Nhamandu”, sendo Nhamandu “sol” ou “sol nascente”. Ele é também chamado Nhamandu Papa Tenonde, cujas duas últimas expressões Cadogan traduz como “último-último primeiro”. *Tenonde* é aquilo que “está na frente”, ou “primeiro”. O autor define *papa* como “último-último”, e Dooley como “contar, enumerar”,

criação foi a linguagem (*avyu rapyta*), seguida de um canto, antes da criação da terra e dos homens (1959: 23). Posteriormente, criou Karai *ru ete* (“verdadeiro pai” dos Karai) na região leste do cosmos, Jakaira *ru ete* na região central e Tupã *ru ete* na região oeste¹⁷³, conferindo-lhes o encargo das “almas-palavras” dos futuros Guarani. Na versão de Sérgio (Karai Tataendy), assim se deu:

No começo do mundo era um grande espaço, um espaço bem grande, só que na época não tinha luz, era só escuro no espaço. Então *nhanderu* Papa só tinha a luz dele, onde ele andava. Aí *nhanderu* pensou: quem vai cuidar do espaço que ele fez? Aí ele resolveu fazer alguns tipos de gente. Não sei se é verdade, meu avô que falou.

Nhanderu, “nossos pais”, também chamados *nhandejara*, “nossos donos”, habitam regiões do cosmos em que nada é limitado (*opa va'erã e'y*) ou perecível (*marã e'y*). É de lá que provém o *nhe'e* dos Guarani, e é para onde deverá voltar após sua incursão nesta terra, chamada *yvy rupa* (“a terra onde pisamos”, “o suporte da terra”), *yvy vai* (“terra ruim”), *yvy pyau* (“terra nova”), entre entre outras designações já mencionadas. Diferentemente, outras modalidades de sujeito têm o *nhe'e* confinado no patamar terrestre, onde habitam seus donos espirituais, *-jara*. Aos Guarani que aqui nascem, os *nhe'e ru ete* enviam nomes que codificam a proveniência do princípio vital daquela pessoa, isto é, de que região celeste é seu *nhe'e*, que corresponde ao pai ou dono de sua “alma-palavra”. Saber de onde veio é fundamental para que se possa voltar após a estadia nesta terra, e para aqui transitar em meio a múltiplos itinerários e adversidades. Como diz o *tamõi* Kamba (Guyra Poty): *Nhande mbogueju re haema nhanemombarete*: “Os que nos enviaram [para a terra] nos dão força”.

O nome, *-ery* – ou, como registrado por Cadogan, *ery mo'ã a*: “aquele que mantém erguido o fluxo do dizer” (1959: 42) – corresponde a um lugar e a um vínculo de filiação. O nome é a objetificação do “espírito”, o qual me foi traduzido no Silveira como *jaiko vaekue*, que literalmente significa “de onde vem a vida (*-iko*)” – daí a tradução que venho privilegiando de *nhe'e* como “princípio vital”. Associados a regiões celestes e configurando um repertório sempre aberto a incorporações, alguns exemplos de nomes masculinos são Tupã, Karai, Kuaray, Jakaira, Vera etc.; e entre os nomes femininos estão Poty, Yva, Takua, Jera, Para, Kerexu etc. Muitas pessoas possuem nomes compostos, por exemplo, há os que se chamam Karai, assim como há aqueles cujo nome é Karai Tataendy, ou Karai Mirĩ, ou Karai Poty, ou Karai Tupã, entre outros. Foi-me explicado que o primeiro nome corresponde ao pai/dono do *nhe'e*, e o segundo a “forças” que ele “pegou” antes de chegar ao corpo do sujeito, conferindo uma modulação agentiva ao primeiro nome. Essa designação complementar pode corresponder a outros domínios ou subdomínios, sendo os últimos não

além de ser o nome de uma divindade (2006: 136). Por sua vez, o filho de Nhamandu é chamado Kuaray, que também significa “sol”, ou Nhamandu Papa Mirĩ (sendo este último termo “menor”).

¹⁷³ Ainda segundo Cadogan, Karai é o “deus” do fogo, Jakaira é o “deus” da primavera e da neblina, e Tupã é o “deus” das águas (1959: 27).

regiões mas coisas ou tipo de coisas, como velas (*tataendy*) e flores (*poty*)¹⁷⁴. Assim conta Sérgio (Karai Tataendy) a respeito dos nomes e de seu nome:

Sempre primeiro nome é da onde veio *nhe'e*. Se tem outro nome, o outro deus deu poder para ele. Karai Tataendy é o deus que acende as velas, porque em *nhanderu amba* também tem *opy* e *nhemongarai*. No barquinho em que acende a vela é onde ficam os espíritos.

Ladeira, em sua dissertação de mestrado (1992), faz um mapeamento de nomes e potencialidades a eles associados. Cadogan (1959) também faz um inventário de nomes, apontando os diferentes domínios em que estão agrupados. Entre os moradores do Silveira com quem conversei, não parece haver consenso em relação às potencialidades e regiões de proveniência de todos os nomes, mas sim de que os nomes investem seus portadores de potencialidades singulares em relação a outros nomes, ou, como disse Ricardo (Karai Poty), “cada nome tem um modo de ver”¹⁷⁵. Sobre a relação entre os nomes, assim diz Kelvin:

Para, Kerexu, Jaxuka e Yva se dão muito bem com Karai, porque vêm do mesmo lugar, do lado do sol. Xape também é de lá, o brilho do sol. E Tataĩ também vem do lado do sol. Jera é mais pro centro, Ara também. Vera é no centro. Lá em casa tem um moleque, Karai Tataendy, que é bem quietinho, fica sempre na dele. Comigo ele já se acostumou, porque a gente vem do mesmo lugar. A gente já se conhecia lá, então é mais ligado. Agora se eu tentar ser amigo de outro parente, Vera, Tupã, Tupã Mirĩ, Tupã Guaa, aí a gente acaba brigando, discutindo, umas palavras não encaixa. Por isso que lá em casa tem um rapaz que chama Tupã Mirĩ, e eu e Karai Tataendy temos vontade de ficar longe dele. Porque ele é mais agressivo, e a gente é mais calmo. Lá em casa tem eu [Karai Tupã], Karai Tataendy, Karai Popygua, nós três somos do mesmo lugar. Karai já são próximos, irmão do Nhamandu. Vera já fica mais perto de Tupã, raio e trovão. Jekupe fica mais pro centro.

Meus interlocutores também compartilham o princípio de que aqueles que vieram de uma mesma região de *nhanderu amba* (“o lugar dos *nhanderu*”) se dão melhor aqui nesta terra. Conforme apontam as genealogias, não é raro que mãe e filha(s), ou pai e filho(s), venham da mesma região, ou então irmãos. Em contrapartida, diz Edson (Vera), pelo fato de virem de diferentes regiões, “têm pessoas da mesma família que não se dão, e têm alguns que vêm de família diferente e se dão muito bem” porque o nome veio do mesmo lugar. Dessa feita, há uma justaposição de redes de parentesco, uma delas no eixo horizontal (sociológico) e outra no eixo vertical (entre aqueles que têm o mesmo *nhe'e ru ete*), numa trama de vínculos que ainda sobrepõe parentes e *tekoa* distribuídos numa vasta

¹⁷⁴ Já para mulheres, Poty é um primeiro nome e há casos em ambos os sexos em que o primeiro nome diz respeito a um subdomínio, por exemplo Popygua (instrumento usado na opy), Jeguaka (cocar) etc.

¹⁷⁵ Sobre seu próprio nome, ele assim comenta: “Karai é mais medroso. Dizem os *xeramõi* que Karai fica mais na dele”. Já sobre o nome de seu irmão, Jeguaka Mirĩ [literalmente, “cocar pequeno”, ou “cocar divino”, já que *mirĩ* tem essa dupla conotação], ele diz: “Jeguaka é bem mais extrovertido, não fica desconfiado. É conhecido pessoa forte, veio na terra para enfrentar qualquer coisa. Jeguaka está diariamente se fortalecendo”.

região, separando próximos e conectando distantes, incluindo aqueles dispersos nesta terra ou nos diferentes patamares cósmicos.

Em relação às regiões celestes em que se distribuem os nomes, também não parece haver consenso. Cadogan, como mencionado acima, identifica o leste, o oeste e o zênite. Muitos no Silveira também fazem menção ao lado em que o sol nasce (leste), o lado do sol se pôr (oeste) e o “alto” (zênite). Outros mencionam a *kuruxu* (“cruz”, também chamada *yvyra joaça*: “madeira cruzada”) do *amba* para indicarem não três, mas cinco domínios. Edson (Vera Mirĩ), por exemplo, fez um desenho de cruz no chão e assim contou:

A cruz que a gente tem na casa de reza veio dos jesuítas, só que a gente se apegou muito a essa cruz porque a gente se orientava pela cruz. Por exemplo, *Kuaray oua*, sol nascente [lit., “de onde o sol vem”], e *kuaray ooa*, quer dizer sol já se pondo [lit., “onde o sol vai”]. E dos lados *kuaray oua ke ombojea* [“onde o sol volta”]. De cada lado tem uma aldeia sagrada de onde a gente vem e os nomes que a gente recebe. Mas geralmente só pajé que sabe qual é. Cada lugar tem um conjunto, por exemplo no centro, se o pajé fala que essa criança veio dali, então sabe que vai ser nome Tupã (*nhandereko mbtê...* [lit., “vivemos no centro”]). Só Tupã veio do centro. Geralmente nome de moça não tem no centro. Kuaray e Vera vem daqui [leste]. E Jeguaka e Jaxuka vem daqui [oeste]. Só os pajés que sabem.

Cadogan menciona Tupã, Karai e Jakaira como os primeiros pais/produtores de palavras-almas/nomes. Depois de ter engendrado essas divindades, Nhamandu Papa Tenonde, ou simplesmente *nhanderu Ete* (“nosso pai verdadeiro”), criou uma esposa e Kuaray foi gerado, o Sol (que por sua vez criou seu irmão menor, Jaxy, Lua). Entre aqueles que mencionam cinco domínios de onde provêm os nomes, geralmente identificam os *nhanderu* Tupã, Kuaray, Karai e Jakaira, tendo *nhanderu Ete* no centro. “Cada um comanda uma parte de *nhanderu retã*” [sendo *retã* relativo a lugar ou cidade: *tetã* no modo impessoal] (Santos 2008: 15). Um conjunto aberto de outros nomes é associado a cada uma dessas regiões, geralmente chamados “irmãos” ou “irmãs” de uma dessas divindades.

Além da menção à *kuruxu*, também fazem referência às cinco cordas do *mbaraka* (o violão com que fazem os *poraei*, cantos-reza) como materializações dessas divindades, as quais enviam nomes, mas também cantos. No encarte do CD *Ñande reko arandu* também explicitam essa conexão, mas a quinta corda não é associada à *nhanderu Ete* e sim a *nhanderu Mirĩ* (ou Tupã Mirĩ, como dizem no CD). *Mirĩ* é um classificador que indica “menor”, mas também aquilo que faz parte do domínio celeste ou divino. O nome *mirĩ* geralmente remete a uma posição inferior na hierarquia dos deuses, que corresponde a uma proximidade maior da terra. *Nhanderu mirĩ* são aqueles humanos que adquiriram *aguyje*, estado em que o corpo se torna tão leve que deixa de ser perecível (*marã*), podendo acompanhar o *nhe’e* à *yvyju mirĩ*, a terra dourada onde nada acaba, por isso também chamada *yvy marã e’y*. Em algumas falas, esta terra equivale a *nhanderu amba* como um todo, mas muitas vezes é identificada como o patamar mais baixo de *nhanderu amba*, cuja

descontinuidade com *yvy rupa*, esta terra, é dada pelo mar, *para guaxu*. Assim, diferentemente de outras moradas celestes, *yvy marã e'y* é onde moram os que foram divinizados em vida, os *nhanderu* Mirĩ. E, segundo Ladeira, “entre as funções de *nhanderu* *Mirim* está a indicação de que caminho seguir para atingir igual feito” (2001: 142).

Além do trajeto do sol, outra referência na cosmografia guarani são as distâncias em relação à Terra, que espelham uma hierarquia de divindades provedoras de princípios vitais, sendo os mais próximos os que ocupam posições inferiores. Como diz Antônio Natalício (Karai Tataendy), “que nem essa terra aqui tem um governador, chefe maior, *nhanderuvixavepe*, depois os menores, nossos deuses são também assim”. Sérgio diz que o “espírito mais forte é Tupã, trovão. Embaixo dele, relâmpago, Vera. Temos outro mais baixo, Karai, filho do relâmpago. *Nhanderu Mirĩ* é espírito mais fraco”. Ainda, ouvi de Pedro Macena (Karai Tataendy) que tanto *nhanderu* Ete como Tupã vivem no centro (o que também foi afirmado por Edson na fala acima citada), mas *nhanderu* Ete vive mais distante da terra do que Tupã, tendo delegado a este os cuidados com a terra.

O aspecto não canônico ou substantivado do mundo guarani espelha o que Dominique Gallois chamou de *movimento cósmico*, em sua pesquisa junto aos Wajãpi¹⁷⁶. Por sua dinâmica transformacional, sempre sujeita a novas conexões e alterações, as cosmologias ameríndias são irredutíveis a uma taxonomia, devendo ser apreendidas “na multiplicidade das classificações espaço-temporais as quais recorrem para explicar o universo” (Gallois 1988: 84)¹⁷⁷. Assim, em meio às suas muitas versões, no *movimento cósmico* guarani parece predominar uma estética cartográfica, em que os nomes são lugares, e estes são potências geradoras de princípios vitais. Assim conta Kelvein:

Cada deus está tudo dividido. Por exemplo, *nhanderu* [Ete] tem num local que é no centro, como se fosse a *opy* lá do Jejoko. Então ele está ali no centro, e cada dia vem deus de todo lugar. *Nhanderu* Tupã vive nesse lado aqui, e os filhos de Tupã. Takua são as irmãs do Tupã. Quem vive mais no centro da terra, vamos dizer assim, no centro do céu, é Jaxuka, Jera. Pro lado de cá tem os deus Karai, e tem deus Nhamandu, tem deus Jaxy. Tem um ponto tudo dividido, pra onde vive somente aquele que tem nome de Jaxy. E aquele que tem nome de Kuaray vive num canto só. Quem tem nome de Karai, Karai Tataendy, Karai Popygua, Karai Tupã, então vêm tudo junto.

Nessa cartografia móvel, os habitantes do cosmos se encontram dispersos e conectados, como nas aldeias guarani no Sul e Sudeste, em que parentes estão espalhados num vasto território, por onde circulam, se visitam e fazem rituais coletivos. E é assim que Kelvein descreve *nhanderu amba*:

¹⁷⁶ A respeito do *movimento cósmico* na cosmologia tupinambá, ver Pierri 2006.

¹⁷⁷ Ademais, entre os Guarani, a mobilidade individual e coletiva interaldeias, e sua dispersão num vasto território, acentua a singularidade do repertório de cada sujeito, que resulta dos lugares onde viveu, experiências por que passou e aqueles a quem ouviu.

Os deuses têm dia pra eles se encontrarem, até mesmo no céu. Então quando vêm todo mundo e se junta, só sei que outros pajés que já morreram falaram que o centro, quando todos se encontram, tem um tamanho do estádio lá do Maracanã, mas que mesmo tendo aquele tamanho não cabiam todos. Então no encontro eles dançam, as irmãs de Tupã, as irmãs de Kuaray, as irmãs do Karai, ficavam tudo junto, cantavam. Então encontravam, dançavam, já dançando mesmo, cumprimentavam. Até hoje isso acontece.

Em tal descrição, *nhanderu amba* mais parece um *nhemongarai* sem fim. Como já comentado, os *nhemongarai* são rituais de nominação em que se recebem convidados e se dança e canta idealmente durante toda a noite. Nessa ocasião são anunciados os nomes (*nhe'e*) dos sujeitos recém-chegados à esta terra, objetificando a conexão entre mortais e imortais, ou das porções perecível e imperecível do sujeito. Ao indicar quem é seu *nhe'e ru ete*, toma-se conhecimento “de que parte você faz parte”, na expressão de Carlos (Papa Miri Poty):

Nhemongarai é uma descoberta de quem é você, quem é o filho seu, ou quem é a filha. Por que antes de vir ao mundo, você fazia parte de alguma parte, em alguma parte você era espírito. Então esse espírito seu tinha nome, e o pajé vai chamar o espírito seu pelo nome que já tinha. Então é a descoberta de onde você veio, de que parte você faz parte.

Além de ser um ato voluntário do *nhe'e*, que se identifica comumente a um pajé, a comunicação do nome e a conexão com *nhanderu kuéry* em geral é mais propícia durante o período do ano a que chamam *ara pyau*, “tempo novo”, quando “o deus *nhanderu* Tupã já abriu as portas do céu” (Silva 2008a: 20). Esse período coincide aproximadamente com a primavera e o verão. *Ara yma*, o “tempo velho”, corresponde mais ou menos ao outono e o inverno, quando os *nhanderu* estão recolhidos – alguns dizem que todos ficam numa *opy* fechada, outros dizem que apenas Tupã e Jekupé tomam conta de tudo. Nesse período é mais perigoso sair de casa e realizar viagens, já que a conexão com *nhanderu* está enfraquecida e é quando os espíritos dos mortos se renovam, “porque são frios”, *yro'yxãva'e*. Mas é também o tempo mais propício para caça.

A nomeação das crianças costuma se dar entre dezembro e fevereiro, coincidindo com o período de colheita do milho. Este cultivo, particularmente a espécie que os Mbya chamam *avaxi ete'i*, é tradicionalmente “batizada” em um *nhemongarai*, quando se reitera seu vínculo com *nhanderu kuéry* (que os gerou para os Guaraní) em uma noite de *poraei* (canto) e *-moataxi* (sopro de fumaça de tabaco) junto a exemplares do milho levados à *opy*, quando também são anunciados os nomes das crianças. Na Serra do Mar, contudo, por razões sobretudo climáticas, a produtividade dessa espécie de milho é menor do que no Sul. No Silveira, dizem que o primeiro *avaxi ete'i nhemongarai* ocorreu em 2008, pois o *tamõi*

Antoninho conseguiu cultivá-lo. Já os Tupi no Silveira dizem desconhecer qualquer modalidade de batismo que não seja a atribuição de nomes¹⁷⁸.

Com a *opy* idealmente cheia de parentes e *oporaiva* (rezadores-cantadores) de outras localidades, a nomeação costuma ser precedida por horas e horas de *poraei* (cantos) e *jeroky* (danças). Antes de amanhecer, ao chamado do *opita'iva'e* ("aquele que fuma", pajé), o pai ou mãe de cada criança a ser nominada a leva até a frente do *amba*, geralmente dispondo as meninas de um lado e os meninos de outro¹⁷⁹. A revelação do nome é feita a uma criança de cada vez, e há variações nos procedimentos de cada *opita'iva'e*. Mas em geral a cabeça da criança recebe a fumaça do *petyngua*, em seguida o *opita'iva'e* canta e toca o *mbaraka* (violão), ou toca o *mbaraka mirĩ* (chocalho) e um *yvyraija* (assistente) toca o *mbaraka*. O pajé então invoca *nhe'e ru ete kuéry* pelo canto, indagando a procedência daquele *nhe'e*. Quando *lhe* é revelado, o pajé comunica o nome no ouvido do pai ou mãe, e molha a cabeça e por vezes o peito da criança com água da *karena*, ou *apyka*, o recipiente em forma de canoa com água da entrecasca de cedro (*yary*, também chamado *apyka mirĩ*). Aqui a explicação de Kelvein:

Antes de fazer o batizado, o *xamõĩ* já se prepara um mês antes. Ele reza bastante. Já não come comida de *jurua*, pra deixar o corpo mais limpo, mais leve. Só o que a gente tem que ficar correndo atrás é de *ei* [mel] pra fazer velinha [com cera de abelha]. Como diz o *xeramõĩ*, aquela luz da velinha abre o caminho dele. Na hora do batismo, as mães levam as crianças, ou os padrinhos com a mãe junto. O anjo da criança ajuda o padrinho. O nome vem através daquela água na *karena*. O pajé sabe o nome da criança na mesma hora que vai dar o nome pra ela. Vai fumar *petyngua* e ir soltando aquela fumaça na cabeça da criança. Aquela fumaça que saiu da cabeça dá o toque pra ele, como se fosse um "o nome dele é assim..."

Durante a gestação o bebê já tem seu *nhe'e*, só que ele está longe do corpo, ficando junto aos pais, os quais devem tomar uma série de cuidados, tanto na alimentação como em atividades que possam ferir o *nhe'e* da criança ou fazê-lo se perder, e entre as que ouvi estão caçar, cortar madeira e jogar futebol. Quando a criança nasce, o *nhe'e* continua mais próximo dos pais, e dizem que por isso ela tem o olhar perdido, não tem discernimento das coisas, e também fica se contorcendo. Os pais não devem viajar ou se ausentar por longos períodos, pois o *nhe'e* do filho pode subir muito alto, adoecendo e, caso não volte, matando a criança. Segundo Carlos:

A criança, quando nasce, seu espírito vive com o pai ou a mãe. Então todas as coisas que você vai fazer é como se fosse para ele também. Ele está com você, só que você não vê. Então você pode carregar uma lenha e bater nele, por isso tem cólica, a criança se machuca. Ou quando não falou nada na hora de atravessar o rio, não

¹⁷⁸ Os moradores do Silveira vindos do Paraná dizem que nas aldeias de lá outros cultivos e frutas silvestres são também "batizados" em *nhemongarai*, como se assim deixassem de fazer parte desta terra, *yvy vai*, e pudessem ser consumidos sem que isso implicasse o confinamento nesta terra, como a comida *jurua* ou de origem animal. Nos últimos anos, vem sendo celebrado o *ka'a nhemongarai*, batismo da erva-mate no Silveira, que será comentado adiante.

¹⁷⁹ Também adultos podem ser batizados ou rebatizados.

ensinou, a criança se perde. Aí precisa pedir para o pajé trazer de volta o filho. Algum mensageiro vai lá buscar seu *nhe'e*. O pajé pede e fica esperando. Às vezes ele viaja também, no sonho¹⁸⁰.

O *nhe'e* vai se aproximando da criança conforme ela vai crescendo, e então vai conseguindo falar e se sustentar na posição vertical, indicando que adquiriu capacidade de agir e se expressar com alguma autonomia. Nesse sentido, Nimuendaju comenta que o falar é concebido como “sopro que brota da boca” e a palavra circula no esqueleto, parte do corpo associada à divindade e responsável por manter o corpo de pé. E, devido à ligação entre palavra, ser animado e verticalidade, convergidos na noção de *nhe'e*, somente quando a criança consegue ficar de pé e começa a andar é que o *nhe'e* já está próximo ao seu corpo, devendo então lhe ser atribuído um nome¹⁸¹. Para tanto, é preciso ouvir esse nome do *nhe'e*, o que comumente é feito pelo pajé no *nhemongarai*. Mas o *nhe'e* também pode se anunciar em sonhos e mesmo antes da criança nascer, ao pajé ou a um dos pais, ou ainda a outra pessoa que não seja considerada xamã. Aqui a explicação de Edson:

Nome e *nhe'e* são um só. Quando *nhe'e ru ete* escolhe para mandar para a terra, [por ex.] ele escolhe, “você vai, Vera”. Aí pajé já escuta que é Vera. Enquanto o *nhe'e* não chega até a cabeça o pajé não consegue dar o nome. Quando chega na cabeça, a criança já começa a falar um pouco. Se o nome não vem no batizado [*nhemongarai*], pode vir antes ou depois. Por exemplo, Jejoko deu prazo de três dias para o nome do meu filho. Ficamos na *opy*. Mas não veio e ele disse que o nome ia escolher para quem seria revelado, e não seria para Jejoko. Aí Higino conseguiu descobrir.

No período inicial da vida, a conexão entre corpo e *nhe'e* ainda é bastante frouxa. Além de medidas para que o *nhe'e* não se perca ou sofra agressão, é preciso vários cuidados para que ele goste desta terra, se acostume aqui e não queira voltar logo para *nhanderu amba*. Um exemplo já mencionado é o perigo de deixar a criança ver e entrar no mar, porque o *nhe'e* pode se enfraquecer pela lembrança de sua antiga morada, logo adiante de *para guaxu* (“mar”, “grande água”). A professora mbya Giselda (Jera) também comenta que existem canções apropriadas para acalanto, já que as mães não podem embalar as crianças com cantos da *opy*, “pois como são ensinadas e enviadas aos *Yvyra'i* [assistentes ou dirigentes espirituais], a criança, em sua pureza, poderia se recordar da morada sagrada e assim retornar para lá antes de cumprir sua missão” (Lima 2008: 40). Além da saudade (*ndovyai*) da morada celeste ou dos pais ausentes, uma criança pode

¹⁸⁰ Para evitar que isso aconteça, uma medida descrita por Sérgio é a seguinte: “Quando nasce o filho e eu for sair, vou ter que deixar um grão de milho na saída da casa. Porque o espírito da criança sai e vai se perder. Com aquele grão de milho ele vai entender que ali que é a casa dele”.

¹⁸¹ Mas no Silveira muitos bebês de colo, alguns recém-nascidos, recebem nomes nos *nhemongarai*. A isso Samuel (Jejoko, que se identifica como Tupinambá) atribui uma displicência dos Mbya (ou Guarani): “Guarani põe nome, vamos dizer, de qualquer jeito, aí tem que ter luz pra poder pegar força. Então quando menino nasce assim [mostra os dois braços do tamanho de um bebê] já chama Mirĩ, Jeguaka, Takua, Jera... é assim no Guarani. Agora Tupinambá já é mais respeitado. Tem que nascer, tem que aguardar, aí quando um ano, por aí assim, aí vai dar o nome pra ele”.

adoecer se lhe for atribuído um nome errado. Daí a ressalva em lhe dar o nome precipitadamente. Nas palavras de Edson:

Quando criança está bem novinha, pajé não consegue ouvir direito nome dela. É mais dedução deles, por isso às vezes criança adoece, às vezes fica tristonho. Aí ela cresce e tem que mudar o nome no próximo *nhemongarai*. Quando é novinha, não consegue falar bem.

Quando a criança está doente, muitas vezes dizem que seu *nhe* é “não quer ficar”, e uma causa provável é que seu nome não esteja certo, sendo preciso “assuntar” com os *nhanderu*, como diz Samuel, para que seja revelado seu verdadeiro nome. O potencial patogênico desse equívoco muitas vezes não se expressa na infância, havendo muitos adultos que trocam de nome em razão de um forte adoecimento. Uma moradora do Silveira, por exemplo, assim conta sobre a mudança de nome de seu filho mais velho:

Primeiro foi batizado por *xeramõi* Jejoko [Samuel]. Mas ele esteve muito tempo doente, e a gente passou em pajelança lá em Ubatuba, com *xeramõi* Marcelino, passamos daqui pra lá. Primeiro nome era Vera Mirĩ. Depois ficou Vera Ruvixa. *Xeramõi* Marcelino falou que *xeramõi* Jejoko tinha errado um pedacinho do nome.

Numa outra ocasião, uma filha dess mesma moradora tinha menos de um ano e estava muito doente, com a boca cheia de feridas e “só pele e osso”. Os médicos *jurua* lhe disseram que ela teria que fazer tratamento no Rio de Janeiro, mas *xeramõi* Jejoko revelou que ela tinha ganho o nome errado e por isso estava com o espírito fraco. Ele fez batismo de novo e o nome mudou de Kerexu à Para Mirĩ. “Aí espírito ficou forte e saúde melhorou”. Outro exemplo é contado por um morador do N. Cachoeira, que com 12 anos ficou muito doente, “não lembrava quem era, não lembrava das coisas. Também não comia e não conseguia me levantar. Revirava e repuxava os músculos”. Seu avô materno de criação (que é pajé) e seu pai cuidaram dele, e ficou curado quando trocou o nome de Karai Mirĩ para Vera Mirĩ.

E aqui um exemplo do que se passou com outro morador: “fui batizado por meu avô, pai do meu pai, ele era pajé. Depois fui batizado pelo Higino. Ele que batizou pra segundo nome. Eu chamava Jekupe e hoje chamo Kuaray Mirĩ”. E ainda outro: “Meu nome era Vera Popygua Mirĩ, depois que comecei adoecer, quando vim pra cá Jejoko tirou o Popygua e só deixou Vera Mirĩ”. Por fim, outro exemplo:

Primeira vez fui batizado como Karai Tataendy em passeio lá no Paraná. O segundo pajé que me batizou foi meu pai. Eu estava doente e com esse nome eu não parava, só andava, e andava mais de noite. E dizem que esse nome em português seria “o anjo da noite”¹⁸², e eu só ficava à noite andando. Acho que eu tinha uns dez anos. Através disso fiquei doente. Eu sentia dor de cabeça, dor no estômago, não levantava de dia, não me alimentava direito. Aí fui batizado de novo pelo meu pai e recebi o nome de Karai Papa Mirĩ. Deu certo e era o nome que já era meu, por isso hoje tenho saúde.

¹⁸² *Tataendy* é a luz da vela.

Esta última formulação, em que cabe ao pajé “dar o nome que já era da pessoa”, sintetiza os agenciamentos envolvidos na nominação. Há assim a agência do *nhe’e*, que escolhe a quem anunciar seu nome/proveniência; a agência dos pais e posteriormente da própria pessoa a quem cabe criar condições para que o *nhe’e* goste desta terra/corpo e queira ficar; e, em relação ao pajé, cabe ouvir e transmitir o nome. Se ele anunciar o nome errado, a pessoa pode adoecer, explicitando a dimensão agentiva do nome¹⁸³. Se ele foi entendido errado, a pessoa adoece em razão do descompasso do nome com o *nhe’e*. Com a revelação do nome certo, o problema se resolve. Sem um nome, ou com um nome que não é o seu, dizem os Guarani no Silveira que a pessoa fica perdida, não sabe quem ela é nem quem são os seus. E, mesmo em posse do nome certo, o *nhe’e* jamais é totalmente fixado no corpo, deixando a pessoa suscetível a doenças quando ele se afasta, o que ocorre por exemplo nos sonhos. Assim, a medida do sujeito é dada como afecção, em que o nome não representa, mas afeta, podendo adoecer o sujeito ou abrir-lhe os caminhos nesta terra.

De todos que conheci no Silveira, Kelvin é o exemplo mais emblemático da nominação como codificadora de caminhos e descaminhos da pessoa. Kelvin faleceu em outubro de 2008, aos 31 anos, e sua vida foi marcada pela saúde vulnerável e por uma grande instabilidade de relações. Seus pais são Mário Macena, morador do Jaraguá (*tekoa* Pyau, na capital paulista), e Erundina Gabriel dos Santos, que vive na aldeia de Paranapuã (São Vicente, litoral sul paulista). Com poucos anos de vida, seus pais se separaram e ele passou a viver com sua avó paterna, na Barragem. Depois viveu com a irmã do *tamõi* Higino na aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP). A primeira vez em que fui ao Silveira, no final de 2005, ele estava morando na aldeia do Jaraguá, onde vive seu pai (com quem ele pouco se comunicava) e duas de suas irmãs (de quem era bastante próximo). Mas no ano seguinte mudou-se para o Silveira e lá viveu até seu falecimento. Até o final de 2007, Kelvin vivia junto ao *tamõi* Higino e a *taryi* Ana Rosa, no Núcleo Cachoeira, e em 2008 se mudou para o Núcleo Central, passando a ser hóspede do *tamõi* Samuel e da *taryi* Doralice. Ele nunca se casou, mas há cerca de uma década, teve uma filha quando morava na Barragem, porém a mãe da moça saiu da aldeia com filha e neta porque não queria que casassem¹⁸⁴.

Kelvin tinha problemas cardíacos e na primeira metade da década de 2000 fez uma cirurgia no coração. Dizem que ele tinha grande resistência a tomar os remédios indicados pelos médicos e sofria com diversos sintomas. Como mostra o relato a seguir, a

¹⁸³ Há quem diga que existem casos em que a doença não espelha um equívoco na escuta do nome, mas que a cura pela troca de nome implica a chegada de um novo *nhe’e*, sendo preciso se tornar outra pessoa. No mesmo sentido, há quem diga que quando o *opita’iva’e* que deu seu nome morre, você pode mudar de nome. Há aí uma controvérsia – se a troca de nome é uma troca de *nhe’e* ou apenas uma correção para o nome certo – que sugere que a agência do pajé vai além da comunicação do nome, já que o vínculo da pessoa com sua alma-palavra se desfaz ou afrouxa com a morte daquele que objetificou a conexão.

¹⁸⁴ Disseram-me que ele tem outro filho em outra aldeia, mas o próprio Kelvin nunca me contou.

busca de Kelvein por solucionar seu mal estar no mundo está fortemente associada à troca e acúmulo de nomes:

Por que eu tenho quatro nomes não sei explicar. O primeiro nome é Karai, segundo nome é Tupã, o terceiro nome é Poty e o último é Mangaju. No primeiro nome meu tio fez batismo e me deu esse nome Karai. Eu já tinha 22 anos. De criança eu tinha outro nome, mas não era um nome ideal pra mim. Mas, como vários pajés falavam pra minha mãe, eu não tinha aquela vontade de vir e ficar. Por isso o anjo¹⁸⁵ não queria revelar esse nome esse tempo todo. Eu tinha um nome, mas era muito fraco pra mim. Era Vera. Eu era um pouco triste, não tinha vontade de viver, não conversava com meus parentes, não brincava com meus parentes, fui crescendo sem conversar muito. Durante o tempo que eu vivia com a minha avó, ela que me ajudou bastante. *Xeramõĩ* Gino, quando ele me batizou, me deu esse nome de Karai Poty. Aí fui pra aldeia no Espírito Santo e quando voltei aqui passei mal. Eu já não estava querendo mais nada, ficar aqui, eu sabia que alguma coisa estava faltando. Eu tinha saudade da minha mãe. E falta do meu pai, que meu pai não ligava pra mim. Quando vim pra cá já estava fraco, bem magrinho, aí a filha da minha tia me trouxe aqui [na *opy* do Higino]. O parente mais próximo aqui é a minha tia, mulher de seu Gino. Ela é parente da minha mãe. É quase prima. O seu Gino levou um tempo, levou uns dois, três meses pra que o anjo meu pudesse revelar pra ele o nome. Nenhum dos pajés conseguiu tirar esse nome lá de cima. Então *xeramõĩ* Gino foi buscar. Mas quando deu esse nome pra mim, falou assim “esse é o primeiro nome, mas está faltando algumas coisas, eu não sei o que é, daqui em diante você é quem vai buscar esse nome”. Aí fiquei aqui morando com eles. Sempre rezava, dormia pra ver com *nhanderu* se o nome estava completo ou se estava faltando alguma coisa. Uma vez eu tive um sonho com um anjo da minha avó e ela me falou que o nome era Karai Tupã. Mas hoje em dia todo mundo me chama só de Karai Poty, já está acostumado. Mas eu não gosto, queria que todo mundo me chamasse de Karai Tupã. Mangaju quem me deu pra completar foi *kunhã karai* que mora lá em São Vicente. Ela falou assim, “está faltando mais um nome aí”, agora pra completar vou te dar esse nome. Mangaju é quando eles estão brincando na casa de *nhanderu* Tupã, com os filhos dele, os guardiões dele, quando eles estão brincando lá fora, então eles usam *mangaju*. *Mangaju* é peteca.

A despeito de seus quatro nomes, Karai Poty Tupã Mangaju, Kelvein preferia ser chamado de Karai Tupã. Ele também tinha outro nome não-indígena, mas quando viu o nome Kelvein escrito em uma revista, achou muito bonito e pediu ao chefe de posto da Funai no Silveira para alterar seus documentos. E assim foi feito. Em seu itinerário de nomes, lugares e relações, a busca pelo nome é concomitante à busca por um núcleo relacional, e a dificuldade em identificar o nome se devia, conforme pajés disseram, à sua falta de vontade de “vir e ficar”. Kelvein relatou conflitos com moradores da aldeia Boa Esperança (ES), teve problemas com a recusa da mãe daquela que engravidou em lhe confiar a filha e, no Silveira, suas relações com os co-residentes em um e outro núcleos sempre fora ambígua, incluindo gestos ou relações de amizade e colaboração, e outros de desprezo e até de ridicularização. Isso talvez se deva a ele nunca ter casado, ou por ser um homem com gestos femininos, ou pela saúde frágil, entre outros possíveis aspectos.

¹⁸⁵ É comum o uso da expressão “anjo” como tradução para *nhe'e*.

No período em que freqüentei a aldeia para a pesquisa, nos tornamos muito amigos, e ficávamos por horas sentados nas pedras da Cachoeira das Antas conversando¹⁸⁶. Mas a alegria com que ele costumava me receber por vezes contrastava com um grande silêncio e a recusa a qualquer interação. O sentimento de ser diferente dos outros e a angústia decorrente era interpretada por Kelvein como uma potencialidade xamânica:

Eu tenho uma coisa que aconteceu comigo, com 15 anos, que levei um tempão para poder entender. Comecei a entender com 20 anos, que o dom que eu tenho comigo, se eu pudesse entender desde os 15 anos, já era para estar fortalecido muito. Agora vai levar um tempão pra mim fortalecer. Pra poder colocar tudo numa prática. Eu já expliquei pro *xeramõi* Gino, eu já expliquei pro *xeramõi* que já faleceu já faz uns dez anos, ele também não soube explicar pra mim, o *xeramõi* Gino não soube explicar pra mim, outros pajés não soube explicar. Por que dentro de mim eu tenho uma luz muito forte que veio através de Kuaray. Quando ia acontecer isso, eu tive um sonho com Kuaray. Aí o sol me deu uma luz dele do tamanho de uma bola de tênis, que vinha do céu voando e descia até a minha cabeça, aonde acabei pegando essa bola. Hoje, todo o dia, noite e dia, essa luz fica dentro do meu olho. Fechando o olho posso enxergar tudo. E às vezes eu fico com medo porque eu não sei para o que vem essa luz. Às vezes na reza eu pergunto isso pra *nhanderu*, eu brigo um pouco com eles, eu pergunto “mas pra que vocês me deram isso se eu não sei usar?”. Se eu for andar à noite, eu não preciso estar usando lanterna. Às vezes essa luz me faz fazer coisas que as outras pessoas não fazem, por exemplo, eu gosto de desenhar bastante por causa dessa luz. Essa luz que mostra tudo o formato das coisas que eu quero fazer. Não preciso estar pegando um livro lá da cidade pra fazer desenho de um índio, só basta fechar o olho e começar a imaginar. Às vezes até no corpo de uma pessoa normal, se eu for usar essa luz pra ver o que é que ela tem dentro dela, eu consigo enxergar, ver uma parte escura, uma coisa que aparece no corpo. Algumas vezes eu tento ajudar essas pessoas, na conversa, dando conselho, “você precisa rezar um pouco mais pra que *nhanderu* possa clarear um pouco mais a sua alma, pra poder afastar essa parte escura do seu corpo”. Isso que às vezes é um pouco difícil para os jovens de hoje. Hoje os jovens estão um pouco perdidos, não encontram mais as pessoas pra poder explicar das coisas ruins da mata, não só da mata mas do rio, coisas do mundo do *jurua* também, o que é que vem. Então estão muito perdidos.

Essa ressalva em relação aos jovens espelha o comentário de muitos *tamõi*, mas também a dificuldade de Kelvein de se relacionar com jovens solteiros. Ele comentava que a *taryi* Ana Rosa vivia dizendo que ele precisava casar, mas seu Higino falava que quanto mais tempo ele vivesse sozinho, mais força teria para ser pajé. Kelvein também era conhecedor de plantas curativas na mata, sabendo fazer remédios, *ka'aguy moã*.

¹⁸⁶ Sua rede de relações era mais densa com mulheres, crianças e com *jurua*. Kelvein sempre demonstrou muito interesse pelo mundo *jurua*, sobretudo pela música. Gostava de Michael Jackson e dançava muito bem ritmos como *funk* e *street dance*. Ele me mostrou uma pasta com anotações das aulas de inglês que teve com uma professora com quem fizera amizade, me contou de planos de escrever um livro com outra amiga *jurua*, e também me solicitou que fosse buscar um retrato seu feito por uma pintora que conheceu no Trianon, na avenida Paulista, em São Paulo. Ele também era um exímio desenhista e tinha grande habilidade na confecção de artesanato, se interessando e aprendendo técnicas e grafismos de outros povos indígenas. Após de suas internações na Casai em São Paulo, ele sempre voltava com vários produtos (colares, cocares, flechas, enfeites etc.) que tinha aprendido a fazer com pacientes de outras etnias na instituição. Também o contato com as etnias participantes da Festa Nacional do Índio em Bertioga era fonte de aprendizado e inspiração, sendo grande seu investimento sobretudo em sua própria paramentação por ocasião da festa.

Em nossas últimas conversas, quando ele já estava muito doente, contava que tinha alguma coisa que comia sua garganta e os *tamõi* não davam jeito. Os remédios *jurua* conseguiam fazer a coisa sair da garganta e ir para o ouvido, mas um tempo depois aquilo voltava para a garganta. Eu não estava na aldeia quando um *tamõi* de Mbiguaçu, uma aldeia em Santa Catarina, que usa cipó (*ayuaska*, cujo uso não é tradicional entre os Guaraní) nas pajelanças, tirou duas baratas do corpo de Kelvin e contou a ele quem tinha lhe mandado *mbaje* (feitiço). Mas o *tamõi* de quem ele esteve mais próximo nos últimos tempos de sua vida foi Samuel, em cuja casa ficou hospedado e cuja relação foi marcada por tensões e ambigüidades que não cabem ser detalhadas. A última vez que vi Kelvin com vida foi no *ka'a nhemongarai* (batismo da erva mate) de agosto de 2008. Encontrei-o pálido, com os pés muito inchados e completamente catatônico. Doralice contou que há dias ele não falava nem comia, e vinha cuspidando sangue. Em seguida ele foi internado, mas acabou falecendo. Algumas pessoas na aldeia disseram que ele escolheu morrer.

Kelvin foi uma pessoa capaz de intensa alegria e que gostava de desfrutar prazeres terrenos, como brincar com as crianças, comer balas, dançar, cantar, rir, conversar. Ao mesmo tempo, ele dizia que seu *nhe'e* nunca se acostumara com esta terra, por descuido de seus pais, inveja de alguns com quem convivera, por feitiços que lhe enviavam¹⁸⁷ e pela angústia gerada pela “luz” acima mencionada. Assim, o sentimento de desgarramento pela instabilidade relacional e a imprecisão da origem e destino expressa nessa busca por nomes desdobra-se na percepção de uma maior vulnerabilidade e potencialidade xamânica.

Com diferentes intensidades, essa potencialidade está posta para todos que receberam um nome, e mais ainda para aqueles que receberam um canto, e mais ainda para aqueles que podem extrair pedras dos corpos com a fumaça do tabaco. Nomes, pássaros (também objetificação do *nhe'e*, como será visto adiante) e pedras (objetificação de doenças, também abordado a seguir) são algumas das figurações de princípios agentivos que circulam por lugares e pessoas, conferindo-lhes uma irreduzível multiplicidade. Assim, a vida nesta terra implica o trânsito por domínios e o uso dos recursos de outras modalidades de sujeitos, manejando intercâmbios e proximidade física com uma descontinuidade ontológica sempre posta à prova.

¹⁸⁷ Ele segredara acusações envolvendo moradores do Silveira e do Jaraguá.

2. TERRA SEM FIM E ERRÂNCIA SEM FIM

a) Nas asas do outro

Além do *nhe'e* que corresponde ao nome, os Guaraní possuem uma porção agentiva que fica na terra por ocasião da morte do sujeito¹⁸⁸ e é chamada, entre outras designações, *ãgue*, que me foi traduzido como “aquilo que já teve sombra [ã], já teve corpo”, ou simplesmente o “espírito dos mortos”. Enquanto o *nhe'e* retorna para *nhanderu amba*, o *ãgue* fica vagando nesta terra, sendo identificado por suas modalidades de afecção, podendo ser *yro'yxãva'e*, “aquele que faz esfriar”, causando calafrios e no limite a morte, ou *petun rupigua*, “o que vive no escuro” e não deixa a pessoa dormir, entre outros. Aos *ãgue* também chamam *yvy regua*, “os que vieram da terra” ou “fazem parte da terra”. Kelvein contou que eles se movem na escuridão porque não conseguem sobreviver na presença de *kuaray*, o sol.

Entre os Apapocuva (do subgrupo Nhandeva), Nimuendaju comenta que por vezes o próprio *nhe'e*, chamado no dialeto dessa população *avyukue* (sendo *avyu* correspondente a *nhe'e* e *kue* a origem), não consegue encontrar o caminho para a morada celeste, geralmente em casos de mortes repentinas ou violentas. Ele então também erra por esta terra, sendo prejudicial aos vivos (em menor grau do que *ãgue*), até que um pajé possa encaminhá-lo por meio do canto e da dança (1987: 37ss). No Silveira, pude observar que as velas (*tataendy*) são fundamentais por ocasião da morte de alguém, sendo elas que iluminam e guiam o caminho do *nhe'e* até *nhanderu amba*. Do mesmo modo, como comentado em depoimento acima, as velas também são indispensáveis no *nhemongarai*, guiando o caminho dos *nhe'e* recém-chegados à terra.

Mesmo em vida, segundo Nimuendaju, os Apapocuva reconheciam uma composição dual da pessoa, com uma porção de proveniência e destino celeste – associada à palavra, à comunicação com o plano divino, à respiração e aos ossos – e uma porção de proveniência e destino terrestre – associada a um animal, ao temperamento individual (geralmente à inquietação e à agressão), à sombra, ao sangue e à carne (ver também Viveiros de Castro 1986). Já Cadogan, cuja pesquisa esteve centrada entre os Mbya, afirma que para estes a *porção imperfeita* da alma só é associada à animalidade depois da morte, quando se converte em *ãgue*.

Meus interlocutores no Silveira em sua maioria são casados ou têm pais em diferentes subgrupos. E penso não haver um conhecimento sistematizado ou uma ortodoxia em relação à composição da pessoa, tendo cada um acumulado conhecimento a partir daqueles com quem conviveu, ouviu ou experiências por que passou. Mas em geral os

¹⁸⁸ Como é comum entre povos Tupi e outros ameríndios.

moradores do Silveira reconhecem seus corpos como suporte de outra modalidade de *nhe'e*, que qualificam como *vai*, “ruim”, ou *vaikue*, “veio do que é ruim”, enquanto o outro é chamado *porã*, associado a belo e bom (sendo *nhe'e porã* também a designação das “belas palavras”, a linguagem dos deuses). O contraste entre *porã* e *vai* é recorrente na menção à dualidade de princípios dos *nhe'e*, mas por vezes a expressam como *nhe'e mirĩ* e *nhe'e guaxu*, sendo aquele correspondente a *porã* (o princípio vital que veio e voltará para *nhanderu amba*) e este último correspondente a *vai* (o que ficará na terra após a morte, sob a forma de *ãgue*). Como já dito, *mirĩ* é um classificador que remete a “pequeno”, ou “menor”, mas também muito usado para se referir a coisas ou sujeitos vinculados à morada celeste, do mesmo modo que o sufixo *-ĩ*. Por sua vez, *guaxu* é o nome dado ao animal veado e qualifica o que é grande, corajoso, impetuoso, ligado aos desejos e conquistas mundanos, e, ainda, aos cadáveres, *mbae guaxu* (“coisa grande”)¹⁸⁹.

Entre meus interlocutores, há controvérsia entre aqueles que reconhecem a coexistência no sujeito de *nhe'e porã* e *nhe'e vai* e aqueles que apontam a incidência ocasional de *nhe'e vai*, aqui concebido como algo alheio à pessoa, cuja “alma” é de *nhanderu retã*. Por exemplo, o mbya Sérgio reconhece a agência de ambos durante a vida: “temos dois espíritos, mas um é *nhe'e porã* e outro é *nhe'e vai*. Quando tem pesadelo é que o ruim está tentando atacar o bom, mas enquanto estamos vivos ele não faz mal. Todo mundo desprende espírito mau quando morre”. Ricardo também menciona ambos: “Na gente tem duas coisas, uma parte bom, que vai embora. E a parte ruim fica na terra. Fica uma sombra negra. Faz mal para as pessoas, *ãgue*. Todo mundo quando morre tem. Mesmo pessoas boas têm parte ruim. A parte boa chama-se *nhe'e porã*”.

A seu turno, pela explicação de Mariano, a agência maléfica (*vaikue*) corresponde a *anhã*, que associam ao demônio do repertório cristão. E, segundo Kelvein, “*ãgue* são como se fosse animal do Xaniã”, que ele diz ser o nome mbya para *anhã*¹⁹⁰.

Algumas almas ficam na terra, outras vão, outras não vão. Por que nós temos duas. Os que ficam são aqueles anjos maus. A gente sabe que a gente tem dois anjos, a parte ruim a gente fala assim Anhã. Você ouve bastante Jejoko falar assim Anhã, os Guarani falam mais Xaniã. Algumas vezes a gente vai ter uma briguinha com o irmão, com a mãe, com o pai, com os parentes. Quando você morrer aquele anjo que fica pra trás vai fazer mal pra eles.

Nas menções a *anhã* que ouvi na aldeia, ora é referido como uma pessoa específica, por vezes classificado como irmão de *nhanderu* Papa, por vezes como uma classe de seres

¹⁸⁹ Nimendaju sugere que para os Apapocuva o *acyingúá* [em sua grafia], ou *axygua*, [lit. “o que tem dor” ou “raiva”, a porção terrena da alma] tinha qualidades de algum animal que contribuiu para a formação da pessoa. Assim, por exemplo, uma pessoa serena pode ter *acyingúá* de borboleta. Já uma pessoa raivosa pode ter *acyingúá* de macaco, ou, nos casos mais incisivos, o *acyingúá* é de um predador, predominando totalmente sobre o *ayvukué*. Meus interlocutores no Silveira, porém, jamais disseram nada nesse sentido.

¹⁹⁰ Ver também Cadogan 1959: 82, que menciona Charíã.

mais ridicularizados do que temidos que existiram na primeira terra, *yvy tenonde* (Cf. Cadogan 1959 e Nimuendaju 1914); ora ele corresponde ao que autores como Gallois (1988) e Viveiros de Castro (1986) chamaram de “efeito-espírito”, ou seja, uma agência agressora espiritual, seja ela qual for¹⁹¹. Nesse sentido, as figuras acima indicadas poderiam ser consideradas personificações desse princípio agentivo. Gallois destaca a associação privilegiada de *anhã* com os mortos e a doença nas cosmologias tupi, correspondendo à intersecção de domínios cosmológicos normalmente separados. “A aproximação entre categorias distintas provoca a retaliação, que se manifesta no efeito *anã*” (1988: 241).

A primeira vez que tomei contato com *anhã* no Silveira foi em janeiro de 2007, quando morreu um neto de Doralice na véspera do *nhemongarai* na *opy* de Samuel. Seu falecimento resultou de uma briga com o avô, ex-marido de Doralice, com quem ele vivia na aldeia Capoeirão, no Vale do Ribeira (SP). Dizem que esse rapaz bebia muito e ficava agressivo com a esposa do avô. Até pouco tempo atrás ele morara no Silveira, onde também insultava pessoas e, segundo Samuel, maltratava gatos e outras criações quando bebia. Certa vez ele fora punido e aconselhado por Samuel a mudar sua conduta, pois do contrário ia acabar morrendo ou ia “ser matado”. O rapaz então se mudou para a outra aldeia, dizendo que voltava no *nhemongarai*, e, como disse Samuel, “acabou voltando morto”. Samuel então alegou que não estava mais podendo entrar na *opy* por vários dias, pois *anhã* estava atrás dele. Era o espírito do rapaz querendo vingar a morte. Ele conta que é preciso ficar impermeável a *anhã* por meio da reza, da “força espiritual” (*-mombaraete*), então *anhã* “repassa” até encontrar alguém mais suscetível para atacar:

Karai bebia muito. Pra mim parece que ele está lá [aponta adiante]. Ele está procurando o que quer fazer, então ontem eu expliquei um pouquinho pra avó dele [Doralice] assim, “olha, nós temos que assuntar uma coisa, mas é lá em cima, pra não acontecer nada”. Então repassa. Esse *anhã* vai repassando. Se ele não tiver força comigo, ele repassa na minha mulher, se a minha mulher tiver força também, então repassa pra outro. Então onde repassar no meio, é onde ele pega. Que nem o filho dela [Doralice], cortaram o pé dele ontem, não matou porque não sei¹⁹².

Assim, depois da morte o espírito que fica na terra sob a forma de *anhã* pode percorrer o mundo com anseio de vingança, mas sem destino certo, “repassando” pelos mais fortes e atingindo os mais fracos. Como diz Samuel, é preciso “assuntar lá em cima” para se proteger.

¹⁹¹ Particularmente entre os Wajãpi, cujo xamanismo é marcadamente horizontal, *anã* é uma expressão associada à ação terapêutica ou agressão, remetendo a entidades sobrenaturais e aos xamãs. “*Anã* é ao mesmo tempo o alvo e a força dos xamãs, representando os inimigos, como os espíritos auxiliares. Essa ambivalência é característica da atividade xamanística” (Gallois 1988: 240)

¹⁹² Doralice explicou que na noite anterior esse seu filho tinha saído e se envolveu em uma briga, fazendo um talho no pé.

Por sua vez, em outras objetificações desse princípio, na chave mítica, Nimuendaju conta vários episódios em que os irmãos Sol e Lua zombam e enganam os “*añay*”, ou *anhã*, mas “*Ñanderyquey*”, o “irmão mais velho” (Sol) acaba ensinando-lhes a dança de pajelança e eles partem desse mundo, à exceção de um, que estende sua rede na trilha para as moradas celestes, ameaçando “destruir as almas que para lá se dirigem” (1987: 54). Reiterando essa versão, Mariano conta que *anhã* já se põe no caminho do *nhe’e* para esta terra, de modo que ele já chega contaminado: “Quando você nasce, também passa por *anhã*. E quando você morre também vai ter que passar por ele. Todo mundo tem um pouquinho de *anhã*”. Uma fala de Kelvein aponta a mesma direção:

Quando *nhe’e* vem na terra, tem que passar pela porta de Xaniã [*anhã*]. Teria que tocar na mão dele. Quem não tocar na mão dele se torna uma pessoa bonzinha. Agora quem pegar na mão dele já traz *nhe’e vai*, que é um anjo do Xaniã. Então com quatro, cinco anos já começa ter maldade. Tem criança que você vê que tem *nhe’e vai* é assim porque pegou na mão dele.

Nas falas de Samuel também parece haver a idéia de que todos têm *nhe’e vai* e *nhe’e porã*, mas a presença ou a agência de *nhe’e vai* não é constante, ela chega e pode ir embora:

Na parte da manhã, você acorda, está com corpo mole, não quer levantar, não quer comer nada, não tem alegria, é ele, o mau trabalhando. Quando está mais ou menos assim, então vem o bom, aí vem em tudo, aí almoça alegria, aí já vai conversar, “mamãe, papai!”, um amigo vai receber bem, aí o outro que é mau já se mandou.

Se a condição de sujeito implica ocupar a posição de um *eu* em um enunciado (Viveiros de Castro 1996), os Guarani com frequência lançam mão da terceira pessoa (“é ele, o mau trabalhando”) incidente no corpo da pessoa, reconhecendo pessoas dentro da pessoa. Na formulação de José Antonio Kelly, a pessoa é tomada como ponto de encontro entre um eu reflexivo e a perspectiva do outro (2001: 100), e tal jogo de perspectivas entre os Guarani (e outros ameríndios) pode ser intracorporal, num embate entre *nhe’e porã* e *nhe’e vai*, que tem seu ponto culminante na bifurcação da morte. Quando perguntei o que acontecia com esse bom e esse mau depois que a pessoa morre, Samuel respondeu: “Quando morre, os dois estão junto com nós. Depois o bom vai embora. O mau fica aqui e pode fazer o que quiser”. Já a explicação de Edson explicita que existem múltiplos espíritos (ou anjos) atuando na pessoa a partir desses dois princípios:

Conforme a gente vai crescendo, a gente vai juntando espíritos. Meu pai disse quando eu era criança que quando a gente fica diretamente perto da luz aparecem quatro sombras. Uma que é preta, outra mais clarinha, outra mais clarinha e a clara. Essas sombras que se desprendem quando a gente morre, e cada espírito vai pegando espaço. Um vai ser o lamento, que na nossa língua diz *jaje’oi’va’e*. A gente escuta ele chorando, passando. Um vai ser *yro’yxãva’e*, que é o do frio. E outro que a gente chama *kejiopã*¹⁹³, paralisia, que dá à noite. Sonha ruim e não consegue acordar nem mexer o corpo. Eu mesmo passo muito por isso, tenho pesadelo e não consigo

¹⁹³ Não pude encontrar essa expressão em nenhum dicionário e não sei se esta é a grafia correta.

acordar nem mexer o corpo. Por isso Guarani quando acorda, logo pega o cachimbo. Fala com espírito que não quer nada mal para ele, quer cuidar dos filhos só, precisa levantar. E tem outro que chama *petun*, é o escuro. Ele sozinho não faz mal, só passeia. Mas traz espírito mal pra casa. É o mais negro. Essas quatro sombras já fazem parte da gente. Quando a gente morre, eles saem. Eles que dão o caráter da gente. Se a pessoa é malvada, ou se é bonzinha, se tem um pouco de inveja. A gente não é perfeito, tem falhas, e é nessas falhas que as sombras dominam. *Nhe'e porã* protege dos espíritos maus. Já as sombras podem trazer os espíritos da rua pra casa. Você pode adoecer, ficar com dor de cabeça, pesadelo. Por isso às vezes você sonha e começa a se contorcer, se virar, *nhe'e porã* não está deixando o espírito mal entrar. *Nhe'e porã* sai também, mas deixa um guardião dentro de casa, é um *xondaro marã e'y*. Quando a pessoa morre essas sombras saem e *nhe'e porã* vai de volta. E as sombras ficam chorando, com espírito mal que dá paralisia, ou que dá frio, e um vulto. Quando a gente lembra de alguém que morreu vem o vulto e vem tudo, você já fica doente, se sentindo mal.¹⁹⁴

Segundo Edson, portanto, as sombras que ficam quando a pessoa morre, em vida abrem espaço para os espíritos dos mortos, nos quais elas serão posteriormente convertidas. Sua descrição nos leva a entender *porã* e *vai* menos como valores substantivados do que como princípios duais ou disjunções. Assim, a pessoa parece existir sob o signo da multiplicidade e da mobilidade, sendo atravessada por agenciamentos de toda sorte, que vêm e vão, protegem ou adoecem, entram e saem. Há quem diga que o *nhe'e* já vem para a terra impregnado por *anhã*, outros dizem que é aqui na terra que os espíritos agressores entram e saem, agem ou se aquietam, influenciando em comportamentos e temperamentos. Por sua vez, o *nhe'e mirĩ* ou *porã* também circula por outros lugares, seja quando a pessoa adocece (porque seu *nhe'e* sobe por não estar feliz aqui), seja durante os sonhos (quando os *nhe'e* saem do corpo rumo a outras aldeias e lugares)¹⁹⁵. Novamente com Edson:

Por isso quando sonha a gente vê a gente mesmo, *nhe'e* sai do nosso corpo à noite e vai passear, encontrar outras pessoas. Eu acredito nisso porque às vezes eu sonho que estou numa aldeia com pessoas que nem conheço. É ele que vai em outras aldeias vendo pessoas diferentes, e você no sonho vai vendo.

Alguns Guarani ainda contam que pode haver *nhe'e kuéry* por toda parte, vindos de *nhanderu amba* para participar de cantos-rezas ou sessões de cura, e podendo estar presentes em qualquer situação, a despeito de serem “invisíveis”, *jaexa e'y va'e*, aos humanos comuns. *Nhe'e kuéry* são por vezes traduzidos como “espíritos” ou “almas”, contudo a tradução mais recorrente que ouvi no Silveira é que são “anjos” ou “pássaros”. As crianças costumam dizer que todo mundo tem passarinho. E os adultos também fazem com frequência essa menção. Por exemplo, nesta fala de Samuel:

¹⁹⁴ Tal teoria sobre as sombras se assemelha a um registro de Maria Inês Ladeira em sua dissertação de mestrado (1992).

¹⁹⁵ Diferentemente do *ãgue*, que entra e sai dos corpos, o *nhe'e porã* apenas sai e volta para o corpo ao qual ele está ligado, não entrando em outros corpos, segundo me explicaram.

A gente tem irmão lá em cima. Tudo anjo. Tudo passarinho. Então deus não vai mostrar que nem corpo e alma. Vem um pombinho, rolinha, assim, vem descendo assim pra cima, amostrando, aí se for pra falar, ele vai falar pra você. Aí quando no seu sonho *nhanderu* se amostra, não é corpo e alma, só é rolinha ou pombinha¹⁹⁶.

Ricardo disse que *nhanderu* Ete primeiro veio ao mundo na forma de um *maino'i*, beija-flor. E Kelvin contou que "*parakau* [papagaio], *kaireru* [periquito], *gua'a* [arara] foram primeiros *nhandeva*". Ainda, o *tamõi* José Fernandes é chamado *ava pepo*, "homem com asas", ou *guyra pepo*, "asa de pássaro", e dizem que antes todos os pajés costumavam ser assim chamados. Por sua vez, Montardo destacou a relevância dos pássaros na cosmologia Guarani. Um de seus informantes, por exemplo, afirmou que não se pode matar papagaio "porque ele é o corpo da gente" (2009: 266). Também lhe disseram que os pássaros circulam nas aldeias terrestres e divinas, e que o sol vê os humanos como pássaros, assim como os humanos vêem almas e espíritos guardiões como pássaros. O espírito auxiliar do pajé, *yvyraija*, por exemplo, toma forma de beija-flor (: 264).

Como comentou Samuel acima, vários tipos de pássaros também com frequência protagonizam sonhos, que é um poderoso operador xamânico entre os Guarani e outros povos ameríndios, possibilitando a comunicação com *nhe'e kuéry* que estão fora dos corpos. Uma mulher grávida, por exemplo, me contou que sonhou com um *parakau* (papagaio) que pousava na perna dela e ela o alimentava, depois ele voava. E esse *parakau* era o *nhe'e* de sua filha. Em outro exemplo, após saber que seu tio morreu afogado por ter caído da ponte na entrada da aldeia Boa Vista (Ubatuba/SP), uma moça me contou que sonhara com um passarinho se afogando. Há ainda um exemplo dado por Montardo, em que sua informante, assim que a autora chegou à aldeia, lhe disse que sabia que ela viria porque uma pomba tinha lhe contado em sonho (2009: 264).

Também é freqüente a tradução de *nhe'e* por "anjo", como mostram muitas falas aqui citadas. Tais figurações, pássaros ou anjos, remetem a uma existência relativamente autônoma em relação à pessoa. São pessoas dentro de pessoas, ou fluxos, potências, agentes alados atravessando pessoas. Diz Nimuendaju que o nome é um pedaço inseparável de seu portador, de modo que o Guarani não se chama um determinado nome, mas ele é esse nome (1987: 31). Entretanto, como vimos, a pessoa pode não ser só o nome, pois nem sempre é o *nhe'e* que corresponde ao nome a matriz de todos os seus atos e desejos. Circulando por corpos e lugares, existem inúmeras agências, ou "milhões de anjos", na versão de Kelvin:

¹⁹⁶ Não pude saber como é "rolinha" na língua guarani, mas uma das designações para "pombinha" é *apykaxu'i*, sendo *apyka* também é a canoa e o banco ritual na *opy*, por onde viajam os *nhe'e* para a terra e daqui para *nhanderu amba*. A chegada do *nhe'e* no corpo é também chamada com a expressão *guemimbo-apyka*, "tomar assento", assim como ser concebido ou engendrado é *nhemboapyka*, "ser dado assento". Tais questões serão retomadas adiante.

Tem milhões de anjos maus aqui. À noite, começa escurecer um pouquinho, e eles já estão rondando o mundo todo. Então se você está sozinho, vai pensar numa coisa ruim, como “eu quero estar em outro lugar, não quero ficar, não quero viver mais”, aí ele está ali ouvindo e é onde ele se coloca dentro de você. Aí começa a acontecer coisas ruins, quer se matar sozinho, porque eles estão empurrando você. Esse anjo mau que fica pra trás é como se fosse um deus também, pra ele é tudo fácil. Ele pode se colocar até nos sonhos. Pro anjo mal não tem escolha, você pode estar na mata ou na cidade. Na cidade pode ser um local mais fácil pra ele, porque se você pensa em coisa ruim, vai querer beber. Ou mesmo que não beba, você vai andando, onde pode acontecer um acidente, um carro te atropelar, porque você vai andando sem estar naquele mundo, vai andando num mundo escuro.

Há milhões de anjos rondando, e há sempre o imponderável no caminho de cada um. Mas os Guaraní não erram pelo mundo quando têm no horizonte Nhamandu (o Sol), Tupã (Trovão), Vera (Relâmpago) e os outros *nhe'é ru ete* (“pais dos *nhe'e*”), abrindo e iluminando caminhos, apontando “de que parte você é parte”, por entre os *tekoa* espalhados com parentes e novas possibilidades de parentesco.

Uma história do começo do mundo que no Silveira gostam muito de contar (também registrada por diversos autores, como Nimendaju e Cadogan) integra o complexo mitológico ameríndio dos gêmeos dessemelhantes analisado por Lévi-Strauss (1993)¹⁹⁷. *Nhanderu* Nhamandu Papa, após criar o mundo, engendra (inventa ou encontra, a depender da versão) um irmão e com este passa a compartilhar uma esposa, *nhandexy* (“nossa mãe”). Ela se desentende com *nhanderu* Papa porque se recusa a colher o milho na roça, conforme ele havia pedido. Como comenta Nimuendaju, *nhanderu* então age como “um autêntico guarani”, pois não briga com ela tampouco a agride, e sim vai embora, abandonando a terra rumo à morada celeste. *Nhandexy* estava grávida de Nhamandu Papa Mirĩ, ou Kuaray (o Sol), que foi orientando-a no caminho, de dentro da barriga, para ir ao encontro de seu esposo. Contudo, a todo momento que via uma flor, Kuaray pedia para que sua mãe parasse e a colhesse para ele brincar. Numa das vezes a mãe foi picada por uma abelha (*eiru*) e se recusou a pegar-lhe mais flores, batendo com raiva na barriga. Então Kuaray também se recusou a continuar mostrando o caminho. Numa encruzilhada, ela tomou o rumo errado e foi parar na morada das onças (*xiví*), que a devoraram. Kuaray sobreviveu e foi cuidado pela avó onça. Ele também criou um irmão, Jaxy (Lua), para fazer-lhe companhia no mundo.

Há assim uma disjunção de caminhos, ou devires, entre a vida sem fim e a morte sem fim. *Nhandexy* é devorada pelos jaguares, mas, segundo algumas versões, depois *nhanderu* Papa a revive e a leva para morar com ele. Há também a bifurcação de pessoas, em que o demiurgo engendra um irmão, e seu filho Kuaray faz o mesmo. A assimetria entre esses irmãos, na célebre análise de Lévi-Strauss, é que põe em movimento a máquina do

¹⁹⁷ A despeito de meus interlocutores não os reconhecerem como gêmeos, são parte desse complexo mitológico.

universo, cuja lógica transformacional é sempre atualizada, impedindo que a produção simbólica entre em inércia (1993: 66)¹⁹⁸.

Depois de Kuaray e Jaxy viverem muitas aventuras na primeira terra, que seria destruída pelo dilúvio, há uma nova disjunção de caminhos, em que os irmãos se afastam, engendrando a noite (caminho de Jaxy) e o dia (caminho de Kuaray). E, numa versão que não ouvi no Silveira, mas que é relatada por Nimuendaju, o demiurgo – a quem ele chama Ñanderuvuçu – dá ao filho Ñanderyqueý (“nosso irmão mais velho”, no caso o Sol) as armas e objetos de pajelança, delegando-o o cuidado com a terra e os homens. E o demiurgo mais uma vez vai embora, passando a habitar “os confins das trevas eternas”. Ali, no registro de Nimuendaju:

Criador da terra, ele passa a ser também seu potencial destruidor. As várias desgraças (*mbaemeguá*) estão em suas mãos. Sua casa está envolta na noite eterna, mas ele, deitado em sua rede, tem no peito a luz resplandecente que já lhe brilhava quando criou a si mesmo e a terra. O Morcego Originário, *Mbopi Recoypy*, que devorará o sol, também habita a casa. O que poderá vir a ser destruidor dos homens, *Jaguarovy*, o Jaguar Azul, está deitado debaixo da rede. E uma grande serpente está na entrada da casa (1987: 49-50).

Assim, há aqui uma convergência do caminho outrora bifurcado entre a morada dos jaguares e a morada de *nhanderu*, ou a luz que engendrou a terra sem restrições e as trevas eternas, ou o escuro sem fim. O morcego e o jaguar, predadores “originários” (*roikopy*), são familiarizados pelo demiurgo, e aqui talvez haja uma homologia entre a rede do jaguar e a rede de *anhã*, disposta no trajeto dos *nhe’e* entre *nhanderu amba* e esta terra. Tais predadores originários são os potenciais destruidores da nova terra, *yvy pyau*¹⁹⁹, construída depois do dilúvio e morada dos humanos, chamados de “filhos”, mas também de “irmãos caçulas” das divindades, numa nova bifurcação na cascata de dualismos que constitui a máquina cosmológica ameríndia, voltando a Lévi-Strauss. Aqui, deuses e homens ocupam as posições de gêmeos dessemelhantes, tendo os primeiros gerado os segundos, como Kuaray criou Jaxy, e *nhanderu* Papa criou seu irmão. De modo análogo, o dualismo no interior da pessoa, em que *nhe’e guaxu* (ou *vai*) e *nhe’e miñ* (ou *porã*) têm diferentes origens e destinos, pode ser reencontrado na sazonalidade de *ara pyau* (tempo de rezar/cantar/nominar/festejar) e *ara yma* (tempo de caçar/adoecer/se recolher) acima

¹⁹⁸ Ouvi várias histórias sobre Kuaray e Jaxy em campo que versam sobre a insensatez ou inabilidade de Jaxy. Uma delas conta que Anhã estava pescando e Kuaray entrou no rio e roubou a carne de seu anzol. Jaxy tentou imitar o irmão e foi pescado por Anhã, que o devorou. Então Kuaray pediu a Anhã que lhe devolvesse os ossos, com o qual fez reviver o irmão. Nas noites em que aparece uma luz colorida circundando a lua, dizem que é *anhã kuéry* devorando ou tentando devorar Jaxy. Há também uma história em que Kuaray estava criando os seres desse mundo, então jogava varinhas no rio e elas eram transformadas em peixinhos, pegava argila e fazia outros seres. Anhã, então identificado como seu tio (irmão de Nhanderu Papa), ficava olhando e tentando fazer igual, mas sempre esquecia alguma coisa. No caso das galinhas, esqueceu de colocar pena em seu pescoço.

¹⁹⁹ Na versão mbya registrada por Cadogan é o *nhe’e ru ete* Karai, dono do fogo, o potencial destruidor de *yvy pyau*, a “terra nova” em que estamos (1959: 62).

comentada; e também na dualidade entre *tamõi* (responsável pela *opy* e pelas almas-palavras) e *xondáro* (responsável, em uma de suas modalidades, pela mata e pelas carnes/caças), abordada no terceiro capítulo.

A condição humana, ponto intercalar entre o devir-divino e o devir-animal (Viveiros de Castro 1986), é exercitada de modo emblemático no trecho da narrativa protagonizada por Kuaray e Jaxy, quando, após terem sido familiarizados pelos jaguares, buscam vingar a morte da mãe, exterminando-os. Aqui, na versão contada por Kelvein:

É uma história muito longa, mas pra ficar mais curta vou dizer assim: Quando *Nhanderu* foi embora desta terra, pediu para o filho que estava na barriga de sua mulher explicar para ela o caminho até *yvy marã e'y*. No caminho, quando ela já estava querendo ir, o filho ia pedindo pra mãe colher as flores que via no caminho. Aí chegou numa parte que tinha umas flores bem bonitinhas, *kuaray rangá* (em forma de sol), o filho pediu e a mãe apanhou, mas tinha uma abelha na flor que acabou picando a mãe e ela ficou brava e disse que não pegava mais flor. Aí o filho também resolveu parar de ensinar o caminho. E chegou uma hora que tinha um caminho que dividia. Ela pegou o caminho mais limpo e chegou numa casa grande, tipo esta daqui [estávamos na *opy*]. Nessa casa morava uma velhinha, e nessa casa a velhinha não era uma pessoa, seria como se fosse *xivi* [onça]. A véia falava pra ela voltar por onde veio porque os netos foram caçar e ela ia morrer. Mas a mulher ficou e à tarde foi chegando um monte de *xivi*. A véia então escondeu ela numa panela bem grande. E cada um que entrava falava “hummm, *xejaryi* [minha avó] tem carne escondida!”. Ela respondia: “É vocês que foram caçar e não trouxeram nada!”. Reviraram a casa e acharam a mãe, comeram. Aí a velhinha pediu pra deixar a criança para ela comer. Ela jogou Kuaray no fogo, mas ele dava um salto e saía, várias vezes. O tempo foi passando e com cinco anos a velhinha fez um arco e flecha pra ele brincar. Ele caçava borboleta e trazia um monte de borboleta morta e a velhinha comia. Quando foi chegando na idade de menino pra rapaz, ele fez um arco maior e sentiu vontade de ir mais para longe. Aí foi passando o tempo e ele viu uma mata grande, e sempre ia nesse lugar e caçava. Pegava cipó imbé e amarrava um montão de passarinho e levava pra velhinha comer. Um dia ele falou que estava sozinho e que queria alguém. Aí gerou o irmão dele, Jaxy. Os dois iam juntos caçar. Foram os dois na mata maior. Chegando lá, tinha uma árvore maior e nessa árvore um monte de *parakau* [papagaio]. Kuaray pegou o arco, colocou a flecha e queria matar *parakau*. Esticou e soltou, mas não acertou. E foi a primeira vez que errou. Uma segunda vez ele tentou e não acertou. Jaxy chegou, também tentou e não acertou. Aí *parakau* começou falar: “vocês não sabem que estão tratando as pessoas que comeram sua mãe?”. Kuaray começou a entender, e chorar, chorar bastante. Jaxy veio e começou a chorar também. Resolveram acabar com *xivi*. A primeira coisa que Kuaray fez foi armadilha de sabugo de milho, *monde*. A onça veio e falou: “nossa, é bem pequenininho, não vai matar ninguém”. Kuaray disse para ela entrar, então. Ergueu o *monde* e *xivi* entrou. Foi matando assim todas as onças. Sobrou só pouquinho. Tinha uma parte que era tipo um lago grande e do outro lado tinha uma ilhazinha. Na ilha encontraram um monte de árvores frutíferas e *xivi* gostava de comer algumas frutas. Kuaray convidou todo mundo para ir até lá. Cortaram uma árvore grande e fizeram uma ponte. Levaram todo mundo para o outro lado, juntou um monte de fruta. Na volta, ele disse para Jaxy ir na frente, e quando *xivi* estivessem tudo lá bem no centro a gente vira a ponte e elas morrem na água. “Eu vou dar um sinal”. Kuaray disse que ia fingir que ia coçar a cabeça. Jaxy foi pro outro lado e ficou esperando. As *xivi* foram passando tudo calma. Mas sem querer Kuaray mexeu na cabeça e Jaxy achou que era o sinal, virando a ponte antes da hora. Conseguiu sobreviver um casal, que sumiu no mato. E o mundo

voltou a ter bando de onça. Por isso que ainda hoje vivem as onças. Aí Kuaray e Jaxy foram embora viver com *Nhanderu*. Foram caminhando pra chegar até lá.

“O mundo voltou a ter bando de onça”²⁰⁰, diz o mito, em decorrência de uma falha dos ancestrais dos homens²⁰¹. Aos descendentes humanos coube viver num mundo engendrado pela vingança e a predação, em que o animal está sempre próximo, ou dentro. A pessoa guarani se faz nesse duplo movimento, em que a animalidade se contrapõe à divindade, o comer ao falar, o canibalismo ao canto (Viveiros de Castro 1986: 628). E Viveiros de Castro aponta que tal dualismo oculta um triadismo mais fundamental, composto por uma ordem animal, uma ordem humana e uma ordem divina. Nesse mito, os sujeitos transitam numa espécie de triangulação cujos vértices são a terra, o céu e as trevas. Na terra, o desentendimento entre Nhandexy e Nhamandu (ou Nhandervuçu, na versão apapacuva) por conta do trabalho na roça e seu envolvimento com o pai de seu outro filho remetem ao desconforto da ordem social, em que os humanos estão sujeitos ao trabalho e às regras matrimoniais²⁰². A morada celeste remete à ausência de privações e conflitos. As trevas, por sua vez, são o lugar da morte (experenciada por Nhandexy) e da angústia por sua iminência entre os homens, com a chegada de Nhandervuçu aos confins, numa aproximação máxima de divindade e jaguaridade, a um só tempo contrastando e permeando perspectivas. Assim, sob o signo da ambivalência, a pessoa constitui um ponto aleatório ou elemento paradoxal que conecta-separa os dois pólos do extra-social – o animal e o deus –, sendo portanto constituída pela dessemelhança a si: pela morte e o devir (Viveiros de Castro 1986: 113ss).

²⁰⁰ No Silveira, quando contam o mito se referem à *xivi*, “onça”. Mas no registro de Cadogan (1959: 85) os seres que são traduzidos por jaguares aparecem no original como *mba’e ypy*, que literalmente significa “seres primitivos”, ou “da origem”, sendo uma expressão específica do repertório diferenciado de *avyu porã tendonde*, as “belas palavras”, também chamadas *nhe’e porã*. Nessa chave mítica, referente ao começo do mundo, não apenas as onças são *mba’e ypy*, mas outros sujeitos que dela participam.

²⁰¹ De modo análogo, num episódio mencionado acima, Kuaray e Jaxy quase lograram conduzir os *anhã* para fora do mundo, mas um deles restou, o qual pendurou sua rede na trilha dos *nhe’e* entre o plano terrestre e celeste, onde tenta destruí-los ou transformá-los. Como aponta Levi-Strauss (1993), a falha de um demiurgo é uma temática privilegiada em praticamente todas as mitologias ameríndias.

²⁰² Além da falha dos irmãos Kuaray e Jaxy, em uma versão de Sérgio, também uma falha de *nhandexy*, a mãe de Kuaray que era esposa de *nhanderu* Papa e de *Anhã*, definiu a incompletude dos humanos em relação aos deuses: “Na época da história do *nhanderu* Papa teve um desafio, a própria mulher dele desafiou. Aí ficou grávida. Aí *nhanderu* Papa deixou espírito já falando dentro da mãe. Mas o irmão dele, que tinha mais poder, *anhã ruvíxa* (“líder dos *anhã*”), demônio mais forte, desafiou ele. Se não fosse ele, as criancinhas ainda estavam falando dentro da barriga da mãe. E por isso até hoje existe pajé bom e ruim, porque a esposa do Papa não obedeceu a ordem dele. Quando deu meio-dia em ponto, deu aquelas trovoadas bem forte, aí que ela lembrou. Quando ela chegou, só tinha a casa e ele já tinha subido pro reino dele. Ela ficou na terra”.

b) Nas dobras do mar

Entre os Guaraní, como vem sendo comentado, a morte corresponde a um movimento de dispersão da pessoa, por meio do devir-deus (num eixo vertical da existência) e devir-animal (num eixo horizontal). Por sua vez, o horizonte daqueles que adquirem a perspectiva divina é uma terra sem finitude, onde nada perece (*marã*) e tudo se renova, tal a definição de *yvy marã e'y*, cuja tradução mais recorrente na literatura é “terra sem mal”. Na definição de Sérgio:

Os pajés falam que a Terra sem Males é uma terra sagrada, quando você passa pra lá não vai sentir fome, vai se alimentar espiritualmente, não vai morrer nunca, você envelhece e depois renova, envelhece, renova, é assim que vai ser. Lá tem mata, água, mas é tudo diferente, sagrado. Fruta você pega uma agora e já nasce outra.

E aqui a definição de seu filho Ricardo:

Xeramõi diz que tem outro mundo, *yvy marae'y*, uma terra sem males, lá não tem coisa ruim. É igual uma terra, mas quando tira uma fruta, já nasce outra. Tem mandioca, batata, nem precisa plantar. *Jaguyije* é quando vai para esse outro lugar. Da mesma forma que a gente vive aqui, eles vivem lá, só que eles não comem, não dormem, não sentem dor. Mandioca é só quando aqueles que tiveram *jaguyije* vão visitar. Chego lá e tenho comida, depois se transforma em imortal.

E aqui num *mborai* entoado na aldeia:

Orema roguata mavy
Para ovai roupity mavy
Rou aguã manduvi'ju'i
Jaa katu para ovai
Jaa aguã manduvi'ju'i
Jaa aguã manduvi'ju'i
manduvi'ju'i

[Caminhemos, alcancemos o outro lado do oceano, onde apreciaremos o amendoim divino, vamos para o outro lado do oceano, vamos apreciar o amendoim divino, vamos apreciar o amendoim divino, amendoim divino].

Nas descrições tupi-guarani, a Terra sem Mal é um lugar de abundância, imortalidade e ausência de trabalho. Como menciona Jean de Léry, nas primeiras incursões européias no Brasil seiscentista, os nativos acreditavam que depois da morte “vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós” (1980: 207). Este trecho foi citado por Carlos Fausto, que situa a Terra sem Mal tanto num eixo horizontal e espacial como em outro eixo vertical e temporal, isto é, tanto um destino pós-morte como um “paraíso terreal” que pode ser alcançado em vida (1998: 385). E, na formulação de H. Clastres, “o pensamento da Terra sem Mal não se reduz, portanto, ao pensamento de um alhures estritamente espacial. Trata-se de pensar um outro do homem, absolutamente isento de coerção: homem-deus” (1978: 68).

No caso dos Guaraní contemporâneos, Montardo está entre os autores que apontam a verticalidade do caminho aos deuses, mas também a horizontalidade na localização dessas aldeias além do mar (2009: 191). Desde pelo menos a primeira metade do século XIX vieram ocorrendo migrações do leste paraguaio rumo à costa atlântica, cujas motivações são tema de uma extensa literatura²⁰³. Como abordado nos dois primeiros capítulos desta tese, as migrações dos moradores do Silveira (ponto de partida e foco central deste trabalho) e de seus pais ou avós incluem a busca por *yvy marã e'y*, fugas ou conflitos com brancos, busca de recursos junto aos brancos e conflitos ou alianças de parentesco.

Celeste Ciccarone define a concepção mbya do mundo terreno como uma sucessão de círculos concêntricos, a partir do que identificam como centro da terra, localizado no Paraguai oriental. A delimitação dos círculos é dada pelas águas dos rios Paraná e Uruguai, até o oceano Atlântico, que rodeia o mundo terreno, percebido como uma ilha (2004: 86). E, de acordo com Ladeira, existe uma ilha – *yy pau*, “um espaço na água”²⁰⁴ – que corresponde ao último resquício de *yvy tenonde*, a primeira morada divina inundada pelo dilúvio²⁰⁵. Daí as migrações até *yvy apy*²⁰⁶, a extremidade desta terra, à beira do oceano, de onde podem acessar *yva pau*, um “espaço no céu” (entre o céu e a terra), na direção de *nhanderu retã*, “como uma ilha no céu” (Ladeira 2001:133).

Nesta ilha, que faz convergir o mar e o céu, vivem os deuses menores, *nhanderu mirĩ*, aqueles humanos que foram com o corpo, e por vezes com suas casas e aqueles que nela estavam, os quais também fizeram convergir vetores verticais e horizontais de deslocamento: a caminhada rumo ao mar e a ascensão rumo ao domínio celeste. Esses *karai* (dirigentes espirituais, pajés) alcançaram a condição divina por meio de cantos e danças obstinados, consumo de tabaco e abstinência de carne. Seus corpos se tornaram tão leves que alcançavam a morada divina sem apodrecer sob a terra. Nimuendaju foi quem primeiramente registrou a existência de numerosas histórias sobre esses pajés. Em contrapartida, conta o autor, aqueles que durante as danças quebraram o jejum vegetariano foram transformados em urubus, “para assim fartarem-se de carne e devorarem o que quisessem” (1987: 62). De modo análogo, Cadogan registra passagens da mitologia mbya em que na primeira terra “os que rezaram em boa forma, que possuíram entendimento e alcançaram a perfeição” puderam ascender a suas futuras moradas celestes e ficaram

²⁰³ Para um histórico e análise dessa literatura, ver Sztutman 2005.

²⁰⁴ *Pau*: “espaço”, “lugar entre”; *Yy*: água (Ladeira 2001: 133).

²⁰⁵ Mais uma vez recorro aos Wajãpi para destacar que esse complexo mítico é tupi-guarani (Gallois 1989). No caso dos Wajãpi, *mairi*, a casa de pedra criada pelo demiurgo no alto de um morro para salvar uma parte da primeira humanidade do dilúvio, é homóloga a essa ilha mencionada pelos Guaraní. Uma e outra foram a superfície sólida dos que sobreviveram às águas e alcançaram a imortalidade. E também entre os Guaraní a base desta terra nova, *yvy pyau*, é de pedra, *yvy ita*.

²⁰⁶ *Yvy*: terra. *Apy*: borda, extremidade.

imunes ao Dilúvio. Mas os outros sofreram metamorfose, transformando-se em pássaros, rãs ou escaravelhos (Cadogan, 1959: 57). Houve, contudo, o caso do “Senhor Incestuoso” [Karai Jekupe], que se casou com sua tia paterna, transgredindo uma regra imposta pelos “Primeiros pais” [*nhanderu tenonde kuéry*]. Veio o dilúvio e o Sr. Incestuoso nadou com sua mulher. Na água dançaram, oraram e cantaram, conseguindo alcançar a imortalidade (Cadogan 1959: 58).

H. Clastres destaca dois incestos na mitologia mbya: a mãe que faz sexo com o filho e povoa o mundo de jaguares (no caso da onça sobrevivente em uma das versões do mito dos gêmeos), e o deus que casa com a tia paterna, mas depois têm acesso à eternidade. O primeiro institui a ordem da Natureza e outro reafirma a ordem Sobrenatural. Portanto, ambas transgressões sociais desdobram-se, num extremo, na vida sem fim e, no outro, na morte sem fim. No mesmo sentido, assim como a transubstanciação divina implica atravessar “a grande água” (*para guaxu*, o mar), a condição animal também se estabelece, na narrativa da falha dos gêmeos em exterminar as onças, na travessia bem sucedida de uma à outra margem de um rio (pela ponte os irmãos que construíram).

Já Ciccarone analisa ambas passagens como matrizes de dois vetores de movimento. O primeiro deles é vertical e diz respeito à destruição pelo dilúvio de *yvy tenonde*, a primeira terra, provocado pela transgressão do tabu do incesto, em que aqueles que se mantiveram nas normas de conduta prescritas perdem peso e sobem para a morada eterna. “A figura do movimento é de ascensão/levitação, simbolizando a condição da imortalidade” (2004: 84). Já a criação da segunda terra, *yvy pyau* (“terra nova”), “estabelece outra forma de movimento, a caminhada, inaugurada por uma mulher na condição humana e grávida, futura mãe de *kwaray*, o Sol” (: 85).

Podemos então identificar nesses *karai* que chegaram a *yvy marã e’y* sem passar pela morte uma convergência de vetores, em que a caminhada rumo ao mar – por meio de migrações em que o grupo abandona a aldeia, comumente motivado por sonhos do pajé que apontam o caminho da Terra sem Mal ou perigos iminentes da continuidade naquele local – é conciliada com o curso espiralar da dança e dos cantos, cujo movimento enreda tempo e espaço numa espécie de circularidade rumo ao alto. Mas, seja qual for o percurso (migração por terra ou ascensão), entre a terra imperfeita e a Terra sem Mal há, inexorável, o mar. Destarte, nas danças, cujo vetor aponta para o alto, não se pode desviar, na dobra dos mundos, da travessia na “grande água”. Por sua vez, nas andanças o vetor aponta para a costa atlântica, mas seu destino é o alto do céu. Assim, na medida em que dilui verticalidade e horizontalidade, o mar pode ser dessubstantivado para encontrar seu lugar na estética guarani como passagem, desassossego, movimento, devir.

Ao movimento de alcançar a imortalidade, acessando a morada divina e, portanto, a perspectiva divina, os Mbya chamam *aguyje*, traduzido como “estado de perfeição” ou

“alcançar a perfeição” (1959: 58) por Cadogan. O autor também define *ijaguyje amboae* como “sofrer metamorfose” (: 57). E Dooley traduz o termo como “ser transformado, sublimado; madurecer” (2006: 5), tomando-o não como estado ou substantivo, mas como processo ou verbo. Devir-deus, ou *aguyje*, implica passar por jejuns prolongados, danças e cantos exaustivos, consumo excessivo de tabaco, abstinência sexual etc. Tudo isso tem como horizonte despir-se da carne (ou do peso) do corpo, para vestir a roupa dos deuses, tomar sua perspectiva²⁰⁷. A esse processo também chamam *onhemokandire*, ou seja, adquirir imortalidade sem passar pela morte (Cadogan 1959: 59).

Para os Guaraní Mbya, *-poyi* significa tanto pesado como penoso. E, como destaca Dooley, *-eropoyi* é estar magoado com alguém. *Tekoaxy poyi* é definido pelo autor como sofrimento penoso (2006: 152), já Cadogan define apenas *tekoaxy* como “a vida corruptível das paixões e dos apetites” (1959: 107). Para *-aguyje* é preciso *-vevui*, “estar leve”. Por sua vez, *vevuikue* significa “pulmão” (lit., “de onde vem a leveza”, ou o ar), podendo a leveza ser entendida como a conversão do corpo em puro sopro, como o são as belas palavras, os cantos e a fumaça do tabaco. Esse movimento rumo à leveza é gerador de força e alegria, o que é tematizado em diversos cantos, a exemplo deste: *Nhande mbararaete’i katu, pave’i, jupivegua’i nhamonhendu’i katu, mborai javy’a aguã, javy’a aguã*: “Nos fortalecemos todos juntos, vamos nos fazer ouvir, vamos cantar para nos alegrarmos, para nos alegrarmos”.

O ideal de leveza guaraní contrasta com outros povos tupi-guaraní, como os Araweté e os Wajãpi. Para estes últimos, por exemplo, a afirmação da condição humana, coletiva e terrestre, se manifesta no peso. Assim, a alegria e a plenitude da pessoa são pesadas (Gallois 1988: 217). Gallois destaca que estados mórbidos como o sonho, a tristeza e a morte são leves (*ñipãwyj*), já que quando a pessoa se torna leve há uma atração para a alteridade, sempre pensada no eixo horizontal entre os Wajãpi (: 220). Já entre os Araweté a alteridade também se coloca no eixo vertical, por meio dos Maï, deuses canibais. E a autora cita Viveiros de Castro: “Se a leveza é um perigo constante, é porque é um desejo latente. A alma araweté é essencialmente leve e anseia por subir” (1986: 454).

Com os Guaraní talvez se passe o inverso, já que o peso é um perigo e um desejo latente. Um perigo de ficar confinado nesta terra após a morte e um desejo de aqui durar. Nesse sentido, Elizabeth Pissolato (2004; 2006) problematiza a interpretação da busca entre os Guaraní de um devir divino da pessoa em vida futura, propondo que a busca é pela capacidade divina que faz (per)durar a vida terrena. A vida remete a uma incessante busca de permanência na terra do estado dito *-vy’a* (alegrar-se). O ascetismo é então menos uma prática voltada para a superação dessa vida, com a passagem para um outro domínio, e mais um exercício diário de controle sobre o que é próprio dela, a corrupção.

²⁰⁷ Como apontou Viveiros de Castro (1996), na paisagem ameríndia o que se vê depende do corpo que se tem. Corpos são como roupas e roupas são como capacidades, ou feixe de afecções.

Em relação às migrações, Pissolato sugere que, mais do que uma orientação religiosa, há uma idéia-valor de movimento, de pôr-se em movimento, que constitui o modo de realização do parentesco. Noções de viver (-iko) e andar (-guata) aparecem indissociáveis. Assim, a questão para os Mbya é menos achar um lugar definitivo e ideal para um modo tradicional de vida, do que buscar sempre esse modo melhor, em tempos e espaços alternativos ao atual. A busca por lugares não se desvincula da percepção da terra como condição precária de existência, ao mesmo tempo não deixa de valorizá-la como meio possível de realização desta experiência, a “procura continuada das melhores condições de durabilidade à condição de vivente” (Pissolato 2006: 100-1).

Com essa abordagem, Pissolato propôs uma nova ênfase à literatura sobre os Guarani, até então prioritariamente voltada para a melancolia e a cataclismologia dos discursos²⁰⁸. Mas, assim como a busca de alegria é uma constante, sua contraface, *ndovya*, também o é. A enunciação de não estar feliz, estar saudosos ou “não estar se acostumando”, formas como traduzem *ndovya*, é recorrente, podendo ser um indivíduo em um coletivo, um coletivo em um lugar, ou um *nhe’e* em uma pessoa. Como vimos e seguiremos vendo no decorrer do capítulo, a “doença espiritual”, *mba’eaxy*, é um tema premente, sendo o acento pessimista ou melancólico bastante comum nas falas guarani, tanto aos pesquisadores e a outros brancos, como nas falas entre eles na *opy*. De modo que o desconforto ou pessimismo não se reduzem a uma ênfase da literatura, mas algo que podemos ver nas aldeias e nas falas na *opy*, juntamente com manifestações cotidianas de alegria e prazeres terrenos. E aqui menciono algumas expressões recorrentes na *opy* e que Sérgio e Fábio (Tupã) me auxiliaram a traduzir: *Ãgue kuéry ha’e ramigua nhande mboriau*: “Por causa dos espíritos dos mortos estamos fracos”; *Opambae nhandevy rupare, opambae petein guigua regua e’y ma*: “Estamos suscetíveis às coisas que acontecem neste mundo, todas as coisas nos atacam”; *Yvyregua kuéry nhandere onhea’ã*: “Os espíritos desta terra estão fazendo força contra nós”; *Yvy rupare nhandembarete uka porã ãgua rami ey tein mamo mamo tataipy rupa ejavi rupi*: “Nesta terra muitas coisas tentam nos enfraquecer em todas as aldeias”. Além do enfrentamento dos espíritos desta terra, é recorrente o comentário que também *nhanderu kuéry* colocam para todos, e principalmente aos pajés, muitas “provas” (*pende rekora’ãva’erã*), que se somam às adversidades (*opa mba’e mbytegui*) que precisam enfrentar, e o alcoolismo é comumente associado a essas provações.

²⁰⁸ Por exemplo, nessa síntese de Ciccarone: “Nas narrativas míticas de criação e destruição do mundo e na experiência histórica de uma sociedade ameaçada na realização de seu projeto de fortalecimento de seu modo de ser e viver, distinto e separado do mundo dos brancos, pela progressiva escassez de florestas como espaços de vida e as repercussões na coletividade e nos indivíduos das relações com os não-índios, cada vez mais próximas e agressivas, os Mbya – parcialidade do povo Guarani – concebem sua existência terrena no horizonte do infortúnio, de uma ordem social sempre sujeita a desabar sob o peso das crises recorrentes” (2004: 84).

Retornando ao tema do peso do corpo, para os Wajãpi e outros povos o corpo pesado estabelece uma perspectiva diferenciante em relação aos mortos e demais espíritos (Gallois 1988). Entre os Guarani, o corpo leve estabelece uma perspectiva diferenciante em relação aos animais e os brancos. A condição de estrangeiro, ou de não-pertencimento, é que dita o jogo de perspectivas pelas quais os Guarani percebem a si em contraste aos outros, que são confinados nesta terra. Daí talvez a força dos discursos pessimistas e a recorrência das doenças. São estas que fazem com que “se perceba” os espíritos e que engendram a atuação dos pajés, e, por meio destes, a conexão com os agenciamentos divinos. Assim, como tão bem mostrou Pissolato, -*vya*, o alegrar-se, é uma preocupação sempre presente, mas cujo estado é marcado pela inconstância, algumas vezes se pondo no horizonte ou além dele, como uma busca, mais do que um estado, como a Terra sem Mal.

Kelvein me disse que as pessoas pensam que é preciso ir muito longe para chegar à *yvy marã e’y*, mas para os pajés que conseguem ver, só tem um riozinho separando-a da terra em que estamos. Assim, não se trata apenas de ir, mas de ver. E, para ver, é preciso mudar a perspectiva. Então não se trata apenas de ir, mas de devir. Na perspectiva humana, como ensinou Kelvein, a Terra sem Mal é uma inquietação. Sua busca está no corpo (de pessoas e coletivos), pela dança e pelas andanças. E também no corpo incidem os males desta terra, *mbae’axy*, como definem a doença.

3. “TUDO NÃO É NORMAL”. DISPERSÃO, ALTERAÇÃO E CONCENTRAÇÃO DA PESSOA

a) Descaminhos (fuga, captura, transformação)

A medida do outro é dada por suas afecções potenciais, que podem incidir na fuga ou captura do *nhe’e*, fazendo com que a pessoa adoça e, caso uma intervenção xamânica não recupere sua alma-palavra, incorrendo em morte ou metamorfose. O já mencionado *ãgue*, princípio agentivo que fica na terra por ocasião da morte do sujeito, está entre aqueles com forte potencial patogênico, podendo alterar temperamentos e temperaturas do corpo.

Gallois, entre os Wajãpi, define *ay* como a dor causada pela presença de corpos estranhos (1988: 244), que corresponde ao *axy* entre os Guarani. A autora identifica dois processos de doença, aquelas provocadas pela presença de corpos estranhos e as que são provocadas pela expulsão de princípios vitais, ou seja, por invasão ou esvaziamento do corpo. Em um e outro caso, podendo ambos serem concomitantes ou sucessivos, as doenças são diagnosticadas como relações inadequadas entre um indivíduo ou coletivo e um determinado domínio de alteridade cosmológica e/ou sócio-política (: 246).

Assim como entre os Wajãpi e outros ameríndios, os Guaraní reconhecem espíritos responsáveis por diferentes domínios desta terra, que não são necessariamente ruins, mas podem ser perigosos. Animais (*koxija*, dono dos porcos-do-mato; *tapi'ija*, dono das antas; *guyraja*, dono das aves etc.), plantas (*ka'aguyja*, dono da mata; *yvyraja*, dono das árvores), águas (*yakãja*, dono dos rios e cachoeiras), pedras (*itaja*) e outros têm seus donos (-*ja*, ou -*jara*), e conseqüentemente *nhe'e*. Boa parte destes seres tem potencial patogênico, mas são também provedores de recursos de que os Guaraní precisam para viver.

Retomando a acepção desenvolvida por Sztutman (2005) abordada no terceiro capítulo, os donos podem ser pensados como sujeitos magnificados, na medida em que se configura uma relação fractal entre indivíduo e coletivo, havendo a um só tempo assimetria (individação) e continuidade (desindividação) entre o dono e suas criaturas. Na mesma direção, Viveiros de Castro atentara para o caráter múltiplo e fractal das relações de domínio, produzindo pessoas internamente compósitas, “diferentes de si mesmas” (2002a: 377). Entre os Wajãpi, segundo Gallois (1988), os donos dos diferentes domínios costumam se manifestar na forma de certos animais para os humanos comuns (que não têm *pajé*). Por exemplo, o dono da chuva é percebido na forma da rã (*morua*) e o dono do vento se manifesta como um tamanduá. Estes donos transmitem substâncias aos xamãs, que constituem sua força, ou capacidade agentiva, e que são materializadas em miniaturas dessas entidades carregadas em minúsculas tipóias dependuradas ao torso do xamã. Há também fios ou caminhos invisíveis, chamados *tupasã*, que ligam os donos a suas criaturas e aos xamãs.

De acordo com Tânia Lima, o conceito de “dono” entre os Yudja reveste a ação coletiva em ação pessoal, equivalendo ambas. Diz a autora que *iwa* define a relação com aquilo que se possui, que se cuida, que se criou, ou que se afetou (tanto no plano sociológico como cosmológico). Existe *iwa* de pessoas e de coisas, de ambientes e de seres, de humanos e de animais. “É-se *iwa* do que se faz existir: seja um outro ser humano, seja um artefato. Assim como aquilo do que se protege ou garante a existência. Mas não menos do ser de que se tira a vida” (Lima 2005: 95).

Por sua vez, Carlos Fausto identifica na relação de maestria ou domínio uma centralidade equivalente à afinidade na compreensão das sociocosmologias indígenas (2008: 330). O universo ameríndio é definido pelo autor como um “mundo de donos”, e o dono como o modelo da pessoa magnificada, capaz de ação eficaz sobre esse mundo. Assim, numa análise próxima à da chefia ameríndia proposta por Sztutman, o dono é definido como singularidade plural, contendo em si outras singularidades, isto é, corresponde a uma forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. Ainda segundo Fausto, a relação de maestria é concebida como filiação adotiva, operando desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do cosmos (: 348).

O dono, aos olhos de seus filhos-xerimbabos, é um pai protetor, mas aos olhos de outras espécies é um afim predador. Assim, na medida em que todo mestre é um jaguar, o dispositivo principal de produção de englobamento, ou magnificação da pessoa, é a incorporação canibal.

Ainda com Fausto, a relação de domínio, por ser pautada pela adoção, difere da transmissão vertical de substâncias (: 349). Mas, dizem os Guarani, o dono e suas criaturas compartilham a mesma modalidade de *nhe'e*, ou princípio vital. E chamam de *nhandejara*, “nossos donos”, os ancestrais que lhes enviam *nhe'e*. Em contrapartida, dizem que os porcos do mato são *xerimbabo* (animal domesticado) de *nhanderu mirĩ* (Ladeira 2001:179)²⁰⁹. Também ouvi no Silveira que criaturas da mata são como “gado” do seu dono. Kelvein, nesse sentido, identifica os *ãgue* como “animal de *anhã*”, o que equivale a dizer que *anhã* é dono dos espíritos dos mortos. Também ouvi versões de que os donos de domínios desta terra são seres que não conseguiram chegar às novas moradas depois da destruição da primeira terra pelo dilúvio, e sofreram metamorfose em animais, ficando confinados neste patamar terrestre.

Os Guarani com quem conversei sobre o assunto dizem que nem sempre o uso de algum recurso desta terra – ao caçar, pescar, caminhar na mata, nadar no rio, andar pelas pedras – implica reação de um dono, mas sempre que um não-humano está investido de agência é por obra de seu dono, ou do princípio vital (*nhe'e*) que ele lhe proveu. Assim como *nhe'e mirĩ* (ou *porã*) não é fixado no corpo dos Guarani, podendo circular nos sonhos e em outras situações, nem sempre há um *nhe'e* anexado a coisas e animais. Assim Carlos (Papa Mirĩ Poty) discorre sobre os donos:

Cada ser que existe no mundo aonde a gente vive hoje, cada lugar, cada pedrinha tem o seu dono. E se você tem um relógio bem valioso, não gosta que mexe. Ou até mesmo a carteira, só você que pode mexer. Então às vezes sem saber a gente pode pisar em cima da pedra, ou mexer, ou pegar a pedra, ou passar onde não devia. Então o dono fica bravo, não se sente bem. Só isso pode te adoecer porque eles são muito fortes. Só de fazer um gesto, nosso corpo, nossa carne, é sensível e sofre doença espiritual. Tem lugar que o espírito é bom, tem lugar que não. Tem uma pedrinha que joga e adoecer nosso corpo. E essa pedra é invisível, e só o pajé pode tirar do nosso corpo. Às vezes a doença é dor de cabeça, ou tosse, febre. E aí você vai no médico e ele não descobre, fala que está tudo bem, mas você sente dor, mal estar. Ou até mesmo pode chegar a certa loucura. Tem pessoa que não sente nada e não consegue dormir, tem algum problema, que pode ser pensativo ou algo que está incomodando.

Por vingança, abuso de alguém ou simples desejo, estes agentes podem produzir doença, que chamam de *axy* ou *mbae'axy*, “aquilo que causa dor”, ou *jepota*, “metamorfose” (ou “encantamento”, como traduzem no Silveira). Tais agentes agressores em geral

²⁰⁹ Ouvi no Silveira que em *Yvy marã e'y* tem uma cerca cheia de porcos do mato, sendo um animal feito por *nhanderu Mirĩ* para alimentar os Guarani. Já o porco doméstico não deve ser consumido pelos Guarani porque foi feito para os *jurua*.

introduzem algo no corpo da vítima, que o pajé extrai sob a forma de pedras, insetos e outros pequenos objetos, os quais podem inclusive serem invisíveis aos olhos daqueles que não são pajés. A inserção de “armas” de espíritos perigosos pode ser reconhecida como causa ou como efeito do distanciamento do *nhe’e* do corpo da pessoa. E quando *nhe’e* vai embora de vez a pessoa morre, seu corpo apodrece e o *ãgue* vaga pela terra, ou então ela *ojepota* e o corpo ganha forma e ou afeto (afecção) animal.

Como outros povos indígenas, no Silveira muitas vezes se discerne o que chamam em português de “doença de branco” de “doença espiritual”. Sendo estas últimas as que “o médico não descobre”, como formulado acima. Seus sintomas podem ser dores, falta de memória, falta de desejo, melancolia ou agressão desmedida, entre outros. O adoecimento ocorre quando o *nhe’e* não quer ficar nesta terra, não está feliz aqui, *ndovyai*, demandando a intervenção xamânica para trazê-lo de volta ou convencê-lo a ficar. Mas, na língua guarani, a expressão *axy* ou *mbae’axy* engloba qualquer doença ou produção de sofrimento. Como disse Sérgio, “tudo as coisas, tosse, febre, tudo não é normal”.

Uma causa frequente para a fuga do *nhe’e* é o comentado erro do *opita’iva’e* na revelação do nome. Nos exemplos citados, quando em posse do nome certo, o *nhe’e* volta e o problema se resolve. A pessoa constitui assim uma composição instável de agências, que podem enfraquecê-la (*-mokangy*) ou fortalecer-la (*-mombaraete*). O contato com agentes agressores é facilitado em ambientes externos, durante a noite e na ausência do *petyngua* (cachimbo), bem como em determinados períodos do ano (*ara yma*, inverno ou “tempo velho”) e da vida (menstruação, menarca, puberdade). Mas também pode se dar pelo sonho, sendo comum pessoas comentarem seus sonhos, muitas vezes com apreensão, ou então contarem que sonharam com algo que prenunciava algo ruim que aconteceu. Kelvein, por exemplo, quando já estava muito doente contou que sonhou com anta e o *tamõi* Antoninho disse que foi *tapi’ija*, o espírito dono da anta, que o adoeceu.

O fechamento da *opy*, com suas paredes barreadas e a guarda de um ou mais *xondáro*, visa impedir a entrada desses agentes agressores, incorrendo na dispersão da pessoa, pela fuga ou captura do *nhe’e*. Em um *nhemongarai* de janeiro de 2008, durante um *poraei*, uma moça que estava sentada no fundo da *opy* começou a urrar e pular, parecendo estar totalmente inconsciente. Vários homens tentaram contê-la, mas ela não parava de se contorcer. Enquanto isso, a reza continuava. Depois de soprarem-lhe muita fumaça de tabaco (*omoataxi*), ela caiu desmaiada e então foi levada embora. O canto foi ficando cada vez mais forte e a dança evoluiu da modalidade em que os passos para frente e para trás são voltados para o *amba* (mais suave), para outra em que as pessoas dão as mãos e pulam em círculos ininterruptamente. Era Sérgio quem cantava, mas depois Samuel discursou na frente do *amba*. Disse que tinha recebido mensagem que *anhã* vinha para vingar a morte de uma criança que tinha falecido há pouco (e os pais foram acusados de

levar a filha primeiro ao médico, antes de passar no pajé). Ele pretendia não deixar *anhã* entrar na *opy*, mas *anhã* “é danado” e conseguiu entrar, fazendo mal à moça. “Os *jurua* ficaram tudo olhando, com medo que fosse morrer, mas o pajé é forte e vocês vão ver que amanhã ela já está boa”.

Essa moça passara por uma grande decepção, pois seu marido havia ficado com outra mulher em um baile que ocorrera na aldeia. E quando a pessoa está triste, sentindo falta de alguém ou desejando algo que não tem, o *nhe’e* pode subir muito alto e ela fica mais suscetível à agência de outros espíritos. Tal moça tinha 14 anos e um dos que estavam na *opy* comentou que isso aconteceu porque ela não foi bem preparada. “Hoje a menina quando fica menstruada não faz o que tem que fazer”, por exemplo, não passa própolis no rosto e braços e não fica por dias no quarto, suspensa numa armação de madeira a que chamam *nhimbe*, para que seu cheiro não atraia os espíritos. No Silveira já não se tem esse costume, mas as jovens que menstruam cortam os cabelos para se tornarem menos atraentes aos espíritos. Assim disse Sérgio sobre esse período da vida:

Quando está mudando a voz, o corpo fica mais aberto para receber coisa. Doze, treze anos, já está preparado para mudar a voz. Desde quatro horas da tarde não pode correr, gritar. Tem que dar respeito pro seu corpo. No nosso costume a mulher quando menstrua primeira vez fica até uma semana fechada no quarto, sem sair. Depois de uma semana ela fica na casa varrendo, lavando roupa, cozinhando. Se sobrar tempo, carpindo. Hoje, algumas vezes a mãe faz isso, mas outras já não faz. E as meninas começam a crescer sem aquele entendimento. Antigamente, as crianças respeitavam mais, hoje não estão nem aí.

Tuja kuéry, os adultos, se ressentem que os jovens de hoje não ligam muito para as palavras dos *tamõi*, só quando ficam doentes. E mesmo jovens solteiros ou recém-casados fazem comentários nesse sentido. Por exemplo, um morador do Silveira com 23 anos disse que “muitos hoje em dia não acreditam em nada, acham que os pajés são mentirosos. Mas quando ficam doentes percebem os espíritos e procuram ajuda na *opy*”. Assim, os doentes e os pajés são aqueles que “percebem os espíritos”, ou percebem que “tudo não é normal”, pois tudo é sujeito e objeto de agenciamento. Ocorre que a frequência de “doenças espirituais” na aldeia é bastante grande, inclusive acometendo pessoas de uma mesma família. Por exemplo, em fevereiro de 2008 havia um casal com *mbae’axy*, em que o marido ficou muito agressivo, e a esposa dele ficou só ouvindo vozes e agitada. Fiquei sabendo que esse rapaz já tinha sido acometido por doença espiritual antes e fora o pai dele, que era vivo e era pajé, que o tratou. O pajé conseguiu curar o filho, mas os espíritos acabaram entrando no pai, que ficou mais de uma semana indo de um lado para outro da aldeia, possuído por *ãgue*. Depois melhorou um pouco, mas dois meses depois morreu²¹⁰.

²¹⁰ O outro filho desse pajé, que mora em outro núcleo da TI, é bem jovem (21 anos), mas é um dos principais auxiliares (*yvyraija*) de um outro pajé (avô de sua esposa) e vem sendo formado por ele, possuindo performance destacada na *opy*.

Em outra família, a mãe vinha sentindo dores no ventre, que me descreveu como se estivesse parindo um filho. Ela disse que dois de seus filhos, ambos separados há pouco tempo, também não estavam se sentindo bem, e não iam mais caçar nem pegar palmito pra ela. Eles já tinham passado por vários pajés, inclusive um da aldeia de Mbiguaçu (em Santa Catarina) e outro do Krukutu (na capital paulista) que haviam feito visitas ao Silveira. Um desses filhos assim comentou sobre sua doença: “À noite a gente não dorme, fica com muitos pensamentos. Aí tem que fazer pajelança. Passei com Jejoko, com Antônio. Até agora estou passando”. A separação, como comentado, é um momento de maior suscetibilidade à doença. E não apenas a separação conjugal. Uma mulher que se casara com dez anos e ficara em Santa Catarina quando a mãe veio para São Paulo, nos anos 70, ficou muito doente, e disseram à mãe que era por falta dela. Então ela foi buscar a filha, que hoje vive no Silveira com ela. E assim essa filha conta sobre sua experiência: “De manhã cedo já não tem mais alegre. Ficava pensando... Não queria comer nada; fraqueza. Doença vem do cemitério, por isso a gente fica ruim, não pode dormir direito. Tem medo. Dá vontade de correr”.

Como comentado no terceiro capítulo, também houve uma pessoa que ficou com doença espiritual e a atribuiu à inveja dos outros pelo salário que ele e alguns familiares recebiam pelos cargos que ocupavam. Sua filha mais nova, nessa mesma época, teve um tumor na garganta e precisou fazer uma cirurgia. E outro de seus filhos perdeu uma filha com um ano de idade, cuja morte não foi diagnosticada pelos médicos, havendo suspeita de uma queda. Nesse período, toda família freqüentou diariamente a *opy* de Samuel, e soube que estavam também indo à *opy* de Antoninho.

Num outro episódio que não acompanhei, mas me foi contado pela mãe, uma menina tinha três anos começou a comer seu próprio cabelo, “ficou até meio careca”. Primeiro levaram-na para o *tamõi* Higino, que rezou por vários dias. Então ele disse que tinha que fazer o tratamento junto com *tamõi* Samuel, para se fortalecerem mais. Durante quatro noites dormiram na *opy*. Então Samuel sonhou que o pai da menina teve relações sexuais com outra mulher, na aldeia Sapukaia, quando sua esposa estava grávida. A menina nasceu para fortalecer o pai, e por isso ela estava daquele jeito, como uma “provação”. Depois de diagnosticado o problema, a menina ficou boa e o pai hoje tem uma forte ligação com ela²¹¹.

A doença, retomando Gallois, corresponde a uma retaliação ou um desequilíbrio entre um sujeito e um determinado domínio de alteridade cosmológica e/ou sócio-política. No caso acima, tratou-se de uma relação sexual com outra mulher durante a gravidez da esposa. Mas também pisar, cortar ou manejar recursos da mata, do rio e de outros domínios

²¹¹ O reconhecimento de que pessoas nascem para outras pessoas é freqüente.

pode ofender seus respectivos donos espirituais e provocar retaliações, cujo extremo é o *jepota*, a transformação de alguém em animal pela captura de seu *nhe'e*. Dizem que o espírito dono do animal *onhemboete*, impõe respeito, e então a pessoa *ojepota*, passando a ver o animal como parente e os parentes como presa.

Nhemboete, segundo uma conversa que tive com Carlos, é “impor respeito”, e também “tomar forma de humano”. E ele disse que *nhemboe* é “se saciar, ficar pleno, gozar”, usando-se essa expressão também para uma fruta que esteja bem madura e saborosa. Nesse sentido, *nhemboe* é o oposto da falta – pela fuga ou captura do *nhe'e* – que caracteriza o verbo *jepota*, “metamorfose” ou “encantamento”, que o próprio Carlos associa a *-pota*, “desejo”. No mesmo sentido, Cadogan define *ojepota* como “prender-se”, isto é, “enamorar-se” (1959: 161). Assim, a falta, ou o desejo, leva à transformação em animal, enquanto a plenitude ou o gozo leva à transformação em humano (ou divino)²¹².

Como dispositivo canibal, *jepota* não implica necessariamente uma transformação fenotípica, mas uma transformação do corpo-afeto, nos termos de Deleuze e Guattari, que é algo da ordem da intensidade e não da extensão²¹³. Pelo consumo cotidiano da comida dos brancos, com muito óleo e sal, dizem que hoje quase não se tem mais *jepota*. A comida deixa o corpo pesado, e, assim como não se chega mais em vida a *yvy marã e'y* por essa razão, também não se sofre mais *jepota*. “Mas antes a gente se encantava com qualquer coisa”, disse Sérgio. Sua esposa Maria contou que ouviu um *tamõi* de outra aldeia dizer que não vai mais ter mais muito *jepota* em onça. O que vai acontecer é gente falando sozinho, agressivo, atacado por *jaexa e'y va'e kuery*, “aqueles que não vemos”, um dos modos com que chamam os mortos. “Por isso que parece que está todo mundo ficando biruta”, diz ela.

Várias situações fazem a pessoa estar mais suscetível “a receber coisa”. Como comentado, o cheiro é um atrativo para os espíritos, podendo ser perfume ou, principalmente, o sangue menstrual e de carne crua. Por isso não se deve andar muito à noite nem comer ou assar carne. Assim diz Kelvin:

Por causa dos espíritos da mata, atraídos pelo cheiro da carne, espíritos animais penetram no corpo de um jovem e ele começa a se alimentar de outro jeito. Não come carne bem frita, bem assada, ele se alimenta do jeito do animal, come carne crua, não

²¹² Perguntei a Carlos sobre a conexão de *nhemboe* com *nhembo'e*, “rezar” ou “aprender”, e ele disse que são palavras diferentes e sem relação. Mas Montardo cita Cadogan para definir *nhemboete* como “grande reza” [também poderia ser “reza verdadeira”] (2009: 134). Talvez possa haver um paralelo entre as rezas na *opy*, em que se busca *aguyje*, plenitude, com *nhemboe*, que é justamente esse estado de gozo e satisfação plena.

²¹³ De modo que o comentário dos autores sobre o “homem dos lobos” (em que discordam da interpretação freudiana de que o sonho de um sujeito com lobos “representa” o medo da castração), pode ser estendida aos jaguares ameríndios: “Os lobos designam uma intensidade, uma faixa de intensidade, um limiar de intensidade sobre o corpo sem órgãos do homem dos lobos. (...) O lobo como apreensão instantânea de uma multiplicidade em tal região não é um representante, um substituto, é um *eu sinto*. (...) O lobo, os lobos são intensidades, velocidades, temperaturas, distâncias variáveis e indecomponíveis. É um formigamento. Uma inflamação” (2004e: 45).

quer mais arroz e feijão. O anjo dos Guarani não vai para o céu se morre com espírito da mata. Ele amarra o anjo.

Há portanto casos de fuga ou abandono do *nhe'é*, que volta para a morada celeste, e outros de captura do *nhe'é*, em que ele é “amarrado” nesta terra por um dono espiritual. Ainda segundo Kelvein:

Tem um deus mau querendo pegar os jovens de 13, 14, 11, 12 anos pra poder trocar o corpo deles. É um modo de tirar um anjo da gente, e colocar outro anjo diferente. Então aquele anjo vai fazendo o corpo da pessoa mudar. Ele ficaria uma coisa muito mais perigoso. Não teria mais corpo de gente. Tem várias coisas que eles poderia ficar, por exemplo uma onça muito mais perigoso, uma coisa muito maior, pra poder se alimentar somente de sangue, seria um morcego muito grande, não teria como combater. Então a gente sabe que os jovens estão esquecendo de vir na casa de reza ouvir o que *xeramõi* tem pra falar, ouvir o que *xejaryi* tem pra falar, eles não estão interessados em perguntar o que pode vir de dentro da mata pra eles. É um anjo de um animal. Vários parentes que já teve isso não viveram porque já teve vários pajés, agora é pouco pajé que a gente encontra. Teve outros que conseguiram salvar, fazer eles voltarem, teve outros que não tinha jeito de fazer eles voltarem, então eles matavam. Eles matavam com arco e flecha, é o único jeito de acabar com isso. Porque outros tipos de arma não matavam. E o arco e flecha não era só fazer e colocar, eles faziam e colocavam na *opy*, aí todos que entravam ali e iam rezar, colocavam fumaça.

Como dito, um estado particularmente perigoso é aquele em que os rapazes estão mudando a voz e as moças ficam pela primeira vez menstruadas. Assim, “quando a mulher está menstruada não pode nadar no rio. Pode ser apanhada por *yy regua* [“os que são do rio”] e não querer mais voltar para a família. Sai um pouquinho, quer voltar ao rio, e acaba sumindo”. E, quando os rapazes mudam a voz, também podem ver *piragui*, sereia. Ou *xivi*, onça. Nas histórias sobre *jepota* que me contaram no Silveira, foram animais que as vítimas passaram a ver como gente, geralmente do sexo oposto.

O desejo insatisfeito ou desmedido amplia o perigo de *ojepota*, e talvez por isso esteja associado ao verbo “querer”, *-pota*. Assim, por exemplo, não comer o que está com vontade pode ter sérias conseqüências. Doralice conta que chegou a ficar grávida de Samuel: “Mas fiquei com inveja de comer as coisas. Então perdi na barriga, pequenininho”. Doralice estava passando em frente à casa de uma pessoa e sentiu cheiro de feijão. Ficou com vontade de comer, mas não disse nada e foi embora passando vontade. “Aí já na metade do caminho comecei a sangrar”.

Algumas histórias de *jepota* que ouvi – a maioria delas no quintal de Sérgio, na hora do *káujo*, quando alguns se reúnem para contar histórias –, também remetem a um desejo de comida, potencializado pela condição de grávida. Por exemplo, uma esposa que queria comer peixe e seu marido foi abordado por *piragui* (mulher-peixe, sereia), que tomou o filho do casal que ia nascer. Na versão contada por Sérgio:

A mulher ficou grávida e pediu ao marido pra comer peixe. Ele foi para o rio e via um montão de peixe, mas não conseguia pescar nenhum. Ficou o dia inteiro ali. Quando

mulher está desejando alguma coisa quando está grávida pode acontecer de você se encantar. Para ir pro mato, tem que ter uma regra, você mesmo tem que saber. O rapaz foi embora e contou pra esposa. Ela não acreditou e ficou brava, dizendo que queria peixe. No outro dia o marido foi de novo e aconteceu o mesmo, um monte de peixe e ele não conseguia pegar nada. Aí ouviu uma voz falando pra ele: “se você quiser comer peixe, vamos fazer uma troca: eu te dou peixe e você me dá seu filho que vai nascer”. Ele chegou em casa e contou pra mulher. Ela ficou brava, achou que ele estava mentindo. Aí o rapaz voltou lá e trouxe dois sacos de peixe. A mulher ficou alegre. Toda vez que ele ia lá a voz perguntava se tinha nascido. Ele falava não. A voz falou, quando ele fizer dez anos eu levo seu filho. Nasceu um filhinho homem. Viu o filho grande, forte, saudável. Mas não falou nada pro filho. Quando estava chegando dez anos do menino, no sonho o menino viu uma mulher querendo pegar ele. O menino contou pro pai o sonho. E o pai disse que não era nada. Aí ele sonhou com alguém dizendo pra ele correr quando a mulher vir, e se você escapar desta não entrar nunca no rio, nem morar perto do rio. Naquele dia, naquela noite, ouviu uma voz e saiu correndo. E o rio, que ficava perto da casa dele transbordou e levou toda a família, sobrou só ele. Ele ficou sozinho. Depois casou. Tomava banho na soleira da casa, nunca no rio. Um dia a mulher dele o convidou para tomar banho no rio. Ele disse que não, que não podia. Ela não entendia porque, nem na beiradinha. Ele ficou na margem do rio em pé, olhando. Mas ele se distraiu e ela o empurrou na água de brincadeira. Aí veio a sereia, abraçou e pegou. A mulher só viu o rabo do peixe, *piragui*²¹⁴.

Parece haver, nessa história, uma homologia entre a mãe, a sereia e a esposa do rapaz como portadoras de um desejo desmedido. A mãe queria peixe, a despeito das ressalvas do marido. A sereia queria o menino em troca do peixe. E a esposa queria que ele o acompanhasse no rio, também desconsiderando suas ressalvas. Em sua dissertação de mestrado, Maria Inês Ladeira conta uma versão dessa história relatada pelo mbya Davi, e também sobre a origem da *piragui*, em que um grupo de antepassados estava em uma ilha tentando atravessar o mar, mas havia uma mulher muito fraca que não conseguiu passar pelas provas (jejuns, abstinência, dança etc.). “O corpo dessa pessoa, que virou outra coisa, foi deixado naquele lugar. Esse corpo foi comprado pelos peixes para ser sua ‘rainha’. E se chamou *Piragui*” (apud Ladeira 1992: 163).

Várias histórias de *jepota* explicitam o desejo por outro como mote da transformação em outro. A paixão, por exemplo, é lida em muitas situações como uma forma de feitiçaria, e Schaden traduz *ojepota* como “vítima de encantamento sexual” (1974: 84). Como dito no terceiro capítulo, no Silveira, há anos um *tamõi* se apaixonou pela filha de outro, e o acusou de feitiçaria por isso. Por sua vez, o pai de um desses *tamõi* (o pai daquela por qual o outro se encantou) teve *jepota* com *piragui*, mas conseguiu ser curado por outros pajés. Dizem que depois ele contou que o rabo de peixe é só uma roupa, que ela tira e vira uma mulher normal, só que ela não fala *nhande py*, de modo que só se comunicavam por gestos.

Os informantes de Cadogan chamavam *ãgue* de *tupichua*, que o autor define como o “princípio vital da carne crua” (e do sangue em geral), que pode acarretar transfiguração em

²¹⁴ Uma versão dessa narrativa foi também registrada por Cadogan (1959: 170ss).

jaguar. “Para evitá-lo, nunca se deve comer carne crua nem cozinhar e comer na floresta” (1959: 107). Alguns mbya garantiram a Cadogan que aquele que tomar sangue de jaguar sem coagular adquire coragem e se enfurece com seus semelhantes, sendo essa prática estritamente proibida²¹⁵. H. Clastres acrescenta que o *tupichua* pode assumir outras aparências, como a de uma mulher que no momento da copulação começa a rosnar e unhar, tomando feições de jaguar (1978: 94).

Não ouvi a expressão *tupichua* no Silveira, mas ali contam histórias ocorridas há anos, ou em *ymaguare* (no tempo antigo) de pessoas que “se encantaram” e namoraram com onça pensando ser mulher. Uma dessas histórias se passou na aldeia da Barragem (capital paulista) em 1976. Naquela época, a cidade ainda ficava longe da aldeia e eles iam para a mata extrair palmito, na direção da aldeia Rio Branco. “A gente fazia uma casinha para passar uma noite, depois voltava pegando o trem que vinha de Santos e tinha a estação Barragem”. Numa dessas vezes, um rapaz, que hoje já tem cerca de 40 anos e mora no Silveira, deixou de voltar. Sua mãe mandou quatro *xondáro* atrás dele e não o encontraram. Depois mandou seu sobrinho e ele o viu, mas o rapaz não queria ir embora, dizendo estar à espera de uma moça que via na margem do rio Cubatão, acenando pra ele. “Nisso passou um ano dele sumido no meio do mato, só vinha de vez em quando e já voltava”. Então, no meio da noite, sua mãe ouviu de levinho alguém bater na porta. Era ele, “com cabelo comprido até a cintura”. Os *xondáro* amarraram o rapaz e o levaram para a *opy*. Dizem que ele urrava como um lobo e arranhava as paredes, “com a força de 20 homens”. Como o *tamõi* Zé Fernandes morava lá, cuidou dele e o rapaz foi ficando bom. Essa moça que ele via na margem do rio Cubatão desconfiam não ser humana, e o rapaz já estava quase convertido em fera.

Tal episódio guarda alguma semelhança com uma história contada por Sérgio:

Vou contar história de nossos antepassados. Na época existia um senhor que tinha uma filha e um filho. Ele fez armadilha de manhã e pegava tatu, outros bichos. O filhinho dele começou crescer e andava junto com o pai, ia para o mato, caçar. Chegou a época de mudar a voz. A mãe disse para ele não levar mais o filho. Mas um dia o pai disse que estava doente e pediu para o filho ir visitar o laço. Ele foi longe, quase duas horas andando no mato. Antigamente não fazia uma, mas um monte de armadilha. Numa armadilha tinha pego tatu, em outra quati. Pegou as caças, amarrou e trouxe. Aí na encruzilhada ele viu uma moça bem bonita, cabeluda, índia. Mas perto dali não tinha aldeia. Conversou com ela e voltou pra casa, mas não disse nada pro pai. Quando o pai ficou bom, disse que ia ele mesmo visitar o laço, mas o filho disse que podia deixar que ele ia. E toda vez o filho passou a ir e via a moça, bem bonita, cheia de colar. Foi indo, foi indo, começou se abraçar, namorar mesmo. Aí a moça falou que estava gostando dele e que iam casar. Só que não quis que ele contasse

²¹⁵ O autor registra uma narrativa mbya em que o filho de Kapitã Chiku foi possuído pela “alma” de um predador (um “tigre”, na tradução de Cadogan). O pai estava disposto a matar o filho, mas Tupã envia um granizo com o qual a mãe afugenta a “alma” do animal, de modo que a “alma” do menino pôde voltar. Entre os Apapocuva, Nimuendaju também presenciou um caso bem sucedido de um pajé atacado por um espírito animal que tinha a forma de um grande cão e que foi eliminado (1987: 43ss).

para o pai. O rapaz era forte e alegre e começou ficar triste, sem vontade de fazer nada, só queria deitar na cama, dormir. Ele só pensava na hora de visitar o laço. O pai quis saber o que estava acontecendo com o filho, ele voltava do laço sem caça e disse que não tinha encontrado nada, que a onça tinha comido tudo na armadilha. O pai resolveu ir vigiando para saber o que estava acontecendo. Chegou no laço e tinha pego um tatu. Vinha vindo o filho com o tatu, e quando chegou na encruzilhada ele viu uma onça bem grande, e ela ficou em pé e começou a abraçar o filho, os dois começaram a rolar, um tipo de namoro. O rapaz e a moça começaram a comer o tatu ali mesmo. O pai viu que o filho estava encantado. Mas pensou, como posso matar meu filho? Voltou e contou pra mãe. Eles tinham que matá-lo, porque se a gente não mata a pessoa que se encanta, ela vai e te mata, pode demorar um tempo, uns anos, aí ele retorna. A onça que ataca pessoa é essa que já foi gente. A onça de verdade não ataca gente, só se caçoar dele, não respeitar. Porque ele tem sabedoria muito forte. Aí quando ele chegava na casa, ficava diferente. Tinha uma irmãzinha dele, e ele falava “nossa, a criancinha já está gordinha, já dá pra comer”. Já estava querendo comer a irmã, a mãe. O pai resolveu ir em outra aldeia ver se alguém tinha coragem de matar porque ele não tinha. Aí pajé foi lá. Aí ficou três dias benzendo o rapaz. Como é um rapaz inocente que foi se entregar à onça porque sofreu perturbação, dá para matar só a onça. Se ele sobreviver, *nhanderu* que vai querer. Foram atrás dele na mata. Ele vinha trazendo o tatu e a onça vinha correndo para abraçar o rapaz. Mas antes disso jogaram a flecha e mataram a onça. O rapaz ficou louco, chorando com a morte da namorada ele. Mas o rapaz conseguiu sobreviver, foi melhorando e se salvou.

Como destacou Viveiros de Castro, o animal nas cosmologias ameríndias corresponde ao protótipo extra-humano do outro, flagrando a “exterioridade interna” do inimigo. O autor também aponta a relação privilegiada do animal com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins (1986: 669; 2002a: 357). E as narrativas sobre *jepota* exercitam essas conexões. Na história acima, o rapaz púber caça o tatu e é caça da onça, a qual encontra em uma encruzilhada, como a mãe de Kuaray quando ia em busca do marido e foi parar na casa das onças. Kuaray foi domesticado e alimentava a avó onça, assim como esse rapaz alimentava a noiva onça e passou a ver a mãe e a irmã como caça.

No episódio de Kuaray e Jaxy, a relação com a onça era de avó (ou aquela que não é, mas está no lugar de avó, *xaryi ranga*), já nesta história de *jepota* a relação é sexual. Contudo, há uma outra versão para o nascimento de Kuaray que não ouvi no Silveira, mas foi registrada por Cadogan, que explicita a associação entre afinidade (ou sexo) e predação também entre deuses e homens. Uma mulher humana fez um mundéu e capturou uma ave de rapina noturna (uma coruja), transformando-a em animal doméstico. Ela então ficou grávida da coruja, que se mostrou ser o demiurgo, o qual retornou à morada celeste, levando sua mulher (que de início relutou) com seu filho na barriga (1959: 71). Aqui, o protótipo do afim é uma ave de rapina (predador), que é primeiramente aprisionada, então domesticada/familiarizada e posteriormente afinizada²¹⁶. E um outro exemplo é dado pelo

²¹⁶ Tal enredo remete ao percurso do guerreiro tupinambá, que, uma vez capturado pelo inimigo, passava a viver na aldeia como um xerimbabo sob responsabilidade de uma mulher (não raro filha ou irmã de seu captor), que então era convertida em sua esposa. O desfecho, porém, aponta para

professor mbya João Lira da Silva, segundo o qual a primeira menstruação corresponde ao relacionamento sexual de Jaxy (Lua, irmão de Kuaray) com a moça, que se repetirá a cada mês até uma certa idade (Silva 2008: 16). Os deuses, portanto, são ancestrais – *nhanderu* (“nosso pai”), *nhanderyke’y* (“nosso irmão mais velho”) –, mas também podem ocupar a posição de afins, assim como de presas/xerimbabo (no caso da coruja no mito registrado por Cadogan) e de predadores (no trecho sobre Nhandervuçu com o morcego e o jaguar no mito registrado por Nimuendaju). João Lira da Silva também ouviu do *tamõi* José Fernandes que as moças, após a primeira menstruação, podem ver os espíritos como figuras humanas bonitas, ficando mais suscetíveis a *ojepota*:

Quando os espíritos estiverem em contato com a moça, o mesmo [espírito] se apresenta em forma humana, como pessoa mais bonita. Desse modo, ele consegue enganar as mulheres. Se o contato for impedido pelo líder espiritual, a moça pode ser salva. Se não for descoberto, a alma feminina pode ser levada em meio à natureza, causando sua morte. E, ainda, há possibilidade de acontecer uma transformação sobrenatural, com o corpo, *ojepota*, se metamorfoseando (Silva 2008: 16).

Foi dito anteriormente que o período da menarca é também perigoso para o pai da criança, pois é a ele (e a mãe) que o *nhe’e* acompanha. Schaden, a esse respeito, comentou que “sofre *odjepotá* quem não resiste à tentação de sair para a caça quando a esposa teve um bebê. O primeiro animal que encontra afigura-lhe como gente, atraindo-o e torna-o *odjepotá*” (1974: 84). E cita um nhandeva do Bananal: “o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida” (: 84). O autor relata uma história que se passa com uma jovem menstruada, que *odjepota* em anta por não cumprir o resguardo (1974: 84). Por sua vez, Carlos (Papa Mirĩ Poty) fez um filme chamado *Manoa*, em que conta justamente uma história de *jepota*, em que um rapaz vai caçar a despeito da esposa ter acabado de parir. Ele então encontra um grupo de mulheres lindas na mata, que o levam embora. Tais mulheres são na verdade queixadas e ele não consegue mais retomar a condição humana.

A pessoa “encantada” vê as coisas como seu novo dono, mas, como dito, tal transformação não implica necessariamente uma manifestação fenotípica. Esta, por vezes, pode ocorrer depois que ela morre, debaixo da terra, de onde ela sai para atentar os vivos. Neste caso, geralmente é pelo sonho que algum vivo fica sabendo, ou então por observar a sepultura afundada. É preciso então desenterrar a pessoa e queimar todos os seus ossos ou atravessar uma flecha seu coração. Um caso destes ocorreu no Silveira há anos, e vários moradores atuais participaram do desenterramento de uma mulher, cujo corpo foi

limites opostos da uxorilocalidade, já que o guerreiro tupinambá não levava a mulher consigo, mas era devorado pelos seus novos afins, constituindo o que Viveiros de Castro (1986) caracterizou como grau máximo da uxorilocalidade. No caso do mito acima, subverte-se a regra uxorilocal (não sem alguma contrariedade da mulher), e o deus com sua roupa de rapina leva consigo a esposa e seu descendente. Tal possibilidade estava dada, na série sociológica tupi-guarani, no caso dos homens de status mais elevado, como os mais velhos e os grandes guerreiros, que possuíam muitas esposas.

encontrado imune à putrefação, com as mandíbulas e mãos já em forma de fera. De acordo com Sérgio:

A pessoa que está encantada, ela morre primeiro, depois que vira bicho. Porque troca. Nunca vira bicho se *nhe'e* está na pessoa. A pessoa tem que morrer para ele entrar. *Nhe'e porã* pode estar longe, mas ainda estava lá, brigando com espírito ruim. Se *nhe'e* porã perder, a pessoa vai morrer. *Nhe'e* larga ele e vai embora.

A afirmação de que “nunca vira bicho se *nhe'e* está na pessoa” vai ao encontro do comentário de H. Clastres, baseada em Cadogan, sobre a verticalidade como condição de circulação da alma-palavra. Enquanto a pessoa consiga ficar de pé, a transfiguração pode ser revertida. Caso contrário, a pessoa já sucumbiu à animalidade e é preciso matá-la e queimá-la para que seus ossos (parte do corpo associada à divindade) não sobrevivam (Clastres 1978: 94). Assim, por meio do *jepota*, o dispositivo canibal opera redobrando a angústia pela descontinuidade entre as ordens – o anseio pela divindade – e por sua permeabilidade – o receio da jaguaridade, sendo preciso as artes xamânicas para inverter vetores.

b) Caminhos (retorno, expulsão, conexão)

A fumaça, o trovão, raios de tempestade, raios de sol, a dança, o canto e a palavra são caminhos por onde circulam dádivas e demandas entre deuses e homens. A alma-palavra estabelece esta conexão, que pode ser alargada ou obstruída a depender da composição de agências no caminho do *nhe'e* até chegar na pessoa (em parte objetificada no nome), e de escolhas e agenciamentos *da* pessoa ou *na* pessoa nesta terra. Repetindo o *tamõi* Antoninho, “tem que rezar no nosso idioma para nós passar bem”. Por sua vez, os raios e trovões também objetificam essa conexão, indicando um *amba* onde deve ser construída uma *opy*. “Onde há relâmpago que se mostra no meio da mata são *amba*, são os lugares de encontro na terra entre *nhanderu kuéry* e os líderes espirituais” (Santos 2008: 16)²¹⁷. Disseram-me que quando está chovendo muito, a reza fica mais forte porque Tupã e Vera *kuéry* (respectivamente, espíritos do trovão e do raio) participam e protegem contra espíritos desta terra, mas é bom não sair da *opy* nessas ocasiões. E Schaden, nos anos 1950, registra o seguinte canto que os Mbya recém-chegados do Paraguai ensinaram aos Nhandeva do Itariiri (litoral sul/SP) (que reproduzo em sua própria grafia): *Eguedjy, tupã-ray, djadjapo pieta porã, djadjapo pieta, overa*: “Desce, filho do trovão, vamos fazer uma festa bonita, vamos fazer uma festa, está relampejando” (1974: 158). Um relato de Kelvein também aborda os raios e trovões como brincadeira dos deuses, e também como combate e proteção:

²¹⁷ Tema abordado no segundo capítulo.

Quando os *nhanderu* estão brincando com *mangaju* [peteca], vai trovejar a quilômetros. Agora quando eles vêm avançando é porque não estão jogando, estão usando outra coisa. Por que os Tupã têm *mangaju* [peteca], que é pra brincar, e tem outra coisa que eles usam somente pra proteger, que é um tipo de um chicote que roda e estoura, então aquele raio que sai é que protege. Por isso que *nhandeva* não temos medo de raio como *jurua*, sabemos que o raio é uma coisa boa. Então quando eles estão avançando, quando estão vindo com raio, com trovão, a gente pega *petyngua* e começa a rezar, pedindo para que eles possam ver em volta de casa toda se tem alguma coisa ruim.

Assim como o raio, a fumaça do tabaco objetifica o vínculo com *nhanderu kuéry* pela capacidade de proteção e expulsão de agentes agressores. Nos casos de dores ou desconforto, além de fumar, alguém sopra em seu corpo a fumaça, ao que traduzem como “benzer”²¹⁸. Poucos são pajés, mas muitos são benzedores e quase todos fumam *petyngua*, tendo em si, portanto, potencial xamânico. E, na ausência do *petyngua*, só o tabaco também tem efeito protetor²¹⁹.

O uso do *petyngua* e o “benzimento” são práticas disseminadas tanto na *opy* como nas casas das pessoas. Mas geralmente é na *opy* que ocorre o que os Guarani no Silveira traduzem como “pajelança”, em que *omoataxi* – soltar fumaça – é acompanhada do *jepixy*, em que o *tamõi* esfrega (-*pixy*) as mãos pelo corpo do doente, particularmente onde está identificado o foco da doença. Antes de começarem as rezas (os cantos voltados para o *amba*), um banco ou caixa de madeira, chamado *guapya* ou *apyka*, é colocado em frente ao *amba* e a pessoa doente ali senta, tira a parte de cima da roupa e fica aguardando de olhos fechados a fumaça do *petyngua* de alguns presentes, sobretudo parentes mais próximos, que soltam *tataxi* (fumaça) antes da aproximação do *opita’iva’e* (“aquele que fuma”, pajé). Este soltará baforadas vigorosas enquanto massageia com as mãos o corpo da pessoa, com ênfase na parte adoentada (peito, garganta, costas, perna etc.). Segundo me foi explicado, por meio da mão o pajé pode ver a doença no corpo e assim combatê-la com a *tataxi*, a fumaça do tabaco, e extraí-la com o lábio. Outra explicação que ouvi é que o pajé tem um *popygua* invisível na mão, que espanta e constrange o agente agressor. O *popygua* é uma clave de som, usado em viagens para comunicar que um *tamõi* está chegando em uma aldeia, e na *opy*, para espantar os espíritos desta terra e atrair *nhe’e kuéry*, os espíritos

²¹⁸ Um exemplo de Sérgio: “Fui pegar uma taquarinha pra fazer artesanato, subimos o morro e eu estava descendo quando senti uma pontada bem aqui [nas costas], de uma pedra que entrou. Já cheguei bem mal em casa, daqui a pouco começou a febre, febre, febre, febre. Fiquei três dias sem comer. No terceiro dia, o Armindo chegou. Eu estava doente, disse que não estava legal. Ele fez cachimbarada e no outro dia fiquei melhor. O Armindo benze bem”.

²¹⁹ Uma pessoa, quando morava na Barragem, conta que certa vez foi para o mato e foi acometido de uma forte doença espiritual. Por não ter levado o *petyngua*, ele entrou em desespero, mas achou um punhado de tabaco no bolso e começou a esfregá-lo por todo o corpo, tentando se proteger. Disse que não conseguiu sair dali, mas foi ficando quieto, quieto, sem se mexer, até que deve ter dormido. Sonhou com duas *kunhã* (“moças”, que ele traduziu como “deusas”), e uma delas carregava uma criança no colo. No dia seguinte acordou bom e voltou para a aldeia, quando soube que uma moça estava grávida dele (mas a mãe da moça não quis o casamento e levou-a para morar em outra aldeia).

da outra terra. Alguns usam o *popygua* enquanto discursam na *opy*, e dizem que “dá mais força, como se tivesse mais gente ajudando”.

Numa conversa sobre o significado de *yvyrai*, “donos do bastão”, Carlos disse que esse bastão (*yvyra*) é o *popygua*. Meliá comenta que cantar e rezar com o bastão ritual é um modo de impedir o desmoronamento do mundo (1991:68). No mesmo sentido, Montardo (2009) ouviu de seus informantes que durante a noite, na ausência do sol (Nhamandu ou Kuaray), é preciso cantar, dançar e usar os instrumentos para segurar o mundo. Ladeira (2001) comenta que o *popygua* idealmente é feito de cedro, considerada a árvore que o demiurgo utilizou para escorar a terra (*yvy rupa*, que literalmente significa “suporte da terra”). Segundo registro de Nimuendaju, o demiurgo fez uma pedra para servir de escora para a terra (*yvy ita*: “pedra da terra”), e por cima dela colocou uma cruz de madeira, denominada *yvyra joaça*, que permanece sendo o suporte da terra (1987: 67; 143)²²⁰. Essa cruz, também chamada pelos Guaraní *kuruxu*, deve ser feita de cedro, assim como o *petynga* (cachimbo), a *rave* (rabeça) e o *apyka* (Ladeira 2001: 180).

Além de ser uma das designações para o banco da pajelança (as sessões de cura), o *apyka* corresponde a um recipiente em forma de canoa que fica suspenso numa armação no *amba* e onde se coloca a seiva da entrecasca do cedro nos *nhemongarai*. Também chamado de *karena*, é por esse recipiente-canoa que chegam *nhe'e kuéry* para participar das pajelanças e dos *poraei*, e é por ele que é possível ser conduzido à *yvy marae'y*. Silvia Guimarães também ouviu dos Mbya na aldeia Boa Esperança (ES) que *nhanderu* Ete enviará Tupã para destruir a terra. Ela será consumida pelo fogo e, no momento da destruição, *nhanderu* enviará um *apyka* para levar aqueles que cantam diariamente e vivem de acordo com seus preceitos. Os que forem abandonados na terra imperfeita serão comidos pelos bichos que *anhã* irá soltar no momento da destruição (Guimarães 2004: 155; 187). Ainda, outro nome pelo qual é chamado é *bayru marãe'y*, sendo *bayru* como chamam o “carro” *jurua*. Dooley, a seu turno, traduz *apyka* como “condução sobrenatural que leva, ou até arrebat, pessoas para a habitação divina” ou “pequeno banco” (2006: 16). Aqui a explicação de Kelvein:

Na história que já aconteceu há muitos anos, alguns parentes nossos, *pajés*, conseguiram atravessar, e *nhanderu* mandava tipo um barquinho. Então os *pajés*, quando foram vindo mais pra cá [para o litoral], tiveram sonho, visão, aí fizeram aquele formato de barquinho, aonde toda reza, toda comunicação de *pajés* com outros *pajés* vem tudo naquele barquinho. Como diz o *xeramõi* Higino, é um jeito de eu me comunicar aqui, do *amba*, lá no Jaraguá, como se fosse um telefone, mas através do

²²⁰ Nas *opy* de Samuel, Higino e Kamba (esta no Jaraguá e aquelas no Silveira), e em muitas outras *opy mbya* nas aldeias do Sul e Sudeste, o *amba* inclui a *kuruxu*, onde o cocar e colares usados pelo *tamõi* no *poraei* são pendurados. Mas alguns no Silveira dizem que os Mbya não tinham *kuruxu* e que isso é “coisa de Tupi, que sempre foi mais misturado com *jurua*”. Entretanto, Samuel alega que a *kuruxu* existia “desde o princípio, antes de existir crente”.

sonho. Isso acontece muito porque em volta daquela *karena* tem *nhe'e* de todo lugar, de todos os Guarani, está tudo ali.

Não apenas os *nhanderu* que participam dos rituais são transportados pelo *apyka*, mas a inscrição do *nhe'e* no corpo de uma pessoa que nasceu é também expressa como “tomar assento”: *guemimbo-apyka*, assim como ser concebido ou engendrado é *nhemboapyka*, “ser dado assento” (Cadogan 1959: 42). Nessa mesma chave, o corpo dá assento à palavra por meio do *nhe'e* (: 101). Há portanto uma homologia entre canoa, banco e corpo como suportes do *nhe'e*, ou como operadores xamânicos, transportando e transformando sujeitos e significados.

Na vida de cada um, *nhanderu kuéry* “abrem” ou “iluminam” os caminhos. E isso também vale para as sessões de pajelança, em que o trabalho do *opita'iva'e* é análogo aos cantos e danças, tendo por objetivo extrair o peso do corpo, por meio da extração de pedacinhos de terra, bichinhos ou pedrinhas minúsculas, que são dadas para a *taryi* (sua esposa) ou uma parente próxima, a qual deve envolver o objeto num tanto de fumo e jogar no fogo, ou então num tanto de *ka'a* (erva-mate), ou mesmo jogar diretamente no fogo. Por vezes, a sessão de pajelança demanda tanto esforço do *opita'iva'e* que ele acaba vomitando e quase desfalecendo. Outras pessoas então o amparam, soltam fumaça e massageiam suas pernas, sua cabeça, até que ele se restabeleça. Estes são os *yvyraija*, seus auxiliares. Como comentado, também ocupam essa posição espíritos que chegam de *nhanderu amba* para participar das curas. Assim explica Kelvein:

Os pajés muitas vezes andam com um protetor, onde eles vão, está junto. No momento que vai rezar uma pessoa, vai *apixy*, o protetor está ali ajudando ele, porque *xeramõi kuéry* falam assim: “eu estou fumando, fazendo *apixy*, mas não estou fazendo por mim, quem está fazendo é *nhanderu*, ele que está dando a mão dele”. Por que de cada canto vem um guardião, um deus diferente.

Os instrumentos musicais (*mbaraka*: violão, *mbaraka mirĩ*: chocalho, *takua pu*: bastão de taquara) e artefatos (*mbo'y*: colar, *jeguaka*: cocar, *popygua*: vara bifurcada) usados na *opy* também potencializam a agência divina, assim como o canto. E o próprio corpo opera como um canal de comunicação. Nas palavras de Sérgio:

Você fica concentrado, quando está rezando você não sente nada. Aí espírito guia seu pensamento. Você não está pensando, espírito pensa em você. Então um dia você está rezando e sabe o que vai acontecer lá na outra aldeia, você só não sabe quando. Você não tem que pensar em nada. Fechou os olhos ali.

Na época em que viveu junto aos Apapocuva, entre 1905 e 13, Nimuendaju comenta que numa pequena aldeia, com 50 índios, dificilmente se passava uma noite sem que um ou outro entoasse seu canto, que adquiria maior gravidade quando acompanhado de taquara (*takua pu*, bastão de ritmo de uso feminino) e maracá (*mbaraka*). E nas questões de interesse geral, como sonhos e presságios sobre amaeças ao coletivo, todos se congregavam em torno do pajé na *opy* (“casa de reza” ou, na tradução do autor, “casa de

dança”) e a dança deveria durar até o alvorecer, sendo mel e *ka’aguyju* (bebida fermentada de milho) os únicos alimentos permitidos (1987: 34ss).

No Silveira as noites de canto e dança são acompanhadas de *ka’a* (erva-mate) e café, e quando se fica a noite inteira é comum o preparo do *xipa* (massa de farinha de trigo moldada em círculos achatados e frita). Nunca presenciei o consumo de *ka’aguyju*, que me parece ser também inexistente ou residual nos rituais de outras aldeias no Sudeste. O fundamental é mesmo o consumo de tabaco (*pety*), presente do *nhe’e ru ete* Jakaira aos homens, juntamente com o fogo (*tata*) e o cachimbo (*petyngua*), em algumas versões (Cadogan 1959: 62).

Nimuendaju não menciona o violão, que hoje em dia é chamado *mbaraka* (e o chocalho passou a ser designado *mbaraka mirĩ*) e é usado por quase todos os *oporaiva* (cantadores-rezadores), sempre na posição vertical – segundo explicação de Carlos, porque assim devem estar todos que cantam na *opy* – e com cordas de nylon que correspondem a fios usados para vara de pescar (nas lojas). Já o chocalho é usado pelos homens que acompanham o canto e dançam (*xondáro*), e os bastões de taquara (*takua pu*) pelas mulheres que também cantam e dançam (*xondária*).

O canto é recebido em sonho na maioria dos casos por pessoas do sexo masculino²²¹. Os cantos mais calmos vêm de Nhamandu e os mais agitados, em que o *oporaiva* pode xingar, chorar e se exaltar, vêm de Tupã. Tanto o canto como o sonho são vistos como caminhos, ou meios de transporte nos eixos vertical e horizontal do mundo, assim como o *apyka*. Nas palavras de Kelvein:

Quem está começando ainda não tem sonho, e todo ano que vai passando a gente vai reparando, se durante um ano ele não falar nada, é porque ele não está totalmente ligado com *nhanderu* ainda. É como se fosse uma pessoa de um nível baixo ainda.

Aquele que sonha e canta no *amba*, *oporaiva*, tem um caminho aberto até *nhanderu*, e se for um pajé bastante forte pode vir a trazer de volta um *nhe’e* que não quer ficar. Novamente com Kelvein:

O anjo não quer ficar, não gostou das palavras de algum parente e quer ir embora. Tem anjos que são mais frágeis, ele vai embora e o corpo da pessoa fica doente. A única pessoa que pode ir embora e conversar com o anjo é o pajé. E não são todos os pajés. Eles conversam através do sonho.

Ao destacar o canto e o sonho como caminhos até *nhanderu amba*, Montardo comenta que os Guarani por vezes chamam de “sonho” às visões que tem durante o *jeroky* (as danças na *opy*) (2009: 266). Em depoimento citado acima, Kelvein diz algo nesse sentido, de que por meio do *apyka* os *tamõi* de diferentes aldeias se comunicam, “só que em sonho”. Já nesta última fala, a partida do *nhe’e* é explicada por não ter gostado das

²²¹ Como mostra pesquisa de Montardo (2009), entre os Kaiova há mulheres que também recebem cantos.

“palavras de algum parente”, o que remete ao movimento de *nhanderu* Papa no mito, quando fica desgostoso com as palavras da esposa e vai embora²²². Mas Kelvein diz que os *tamõi* quando sonham só chegam até o portal de *nhanderu amba*, junto aos “guardiães”, porque se entrassem lá “nunca iam querer mais voltar”. E persuadir o *nhe’e* a voltar às vezes leva muito tempo. Em outubro de 2008, por exemplo, uma mulher me contou que sua filha estava doente e muito inchada. O *tamõi* Antoninho cuidou dela e só depois de sete meses o anjo dela voltou.

Há aqueles que já nascem ou cedo são identificados como tendo pajé (o potencial de ser pajé), e outros que podem adquirir ou reconhecer essa potência ao longo da vida, o que implica o enfrentamento de “provas”, como dizem no Silveira, que geralmente incluem sonhos, doenças, infortúnios, jejuns, danças e cantos cotidianos e prolongados. A capacidade expandida de comunicação do pajé com as divindades é exercitada na visão de agentes agressores, que então podem ser combatidos com a fumaça do tabaco, o som do *mbaraka* ou do *popygua* e o canto. Mas, assim como o *apyka*, o relâmpago, o *mbaraka*, o *popygua* e o *petyngua*, o pajé é tanto um suporte (ou um canal), como é também um agente transformador, podendo tanto curar como adoecer alguém. Assim conta Sérgio:

Tem pajé bom e tem pajé mau, que faz feitiço em você ou mata você. Algumas doenças eles mandam pro corpo. Assopra lá e bate na pessoa. Aí acerta, mas é só o vento que bate, depois vai ficar doendo na perna. Aí quando pajé vai ver alguma vez tem beronha, vai apodrecendo com seu corpo. Nós, Guaraní legítimo, fala *ipajeva’e* [“aquele que tem ou faz feitiço”]. *Ipajava’e* também pode fazer bem, curar você. Mas também pode te matar. Criancinha, se quiser matar, mata na hora. Hoje os pajés bom e ruim desafia um o outro, manda feitiço. Aqui não sei... mas lá pro Paraná tem. Nós Guaraní chama de pajé o cara que é feiticeiro, nós não chama de pajé o *xeramõi*. É *xeramõi* ou *karai*, ou senão *opita’iva’e*. Se fala pajé eles entende diferente, pensa que é pajé feiticeiro.

Gallois, ao discorrer sobre o xamanismo wajãpi, também comenta que os que têm pajé, *i-pajé*, podem tanto agredir como curar, e que todo diagnóstico xamânico é uma acusação, que pode ou não incluir outros humanos (1988: 244). Nesse sentido, assim disse Kelvein: “Tem espírito da mata que é bom e outros são ruim. Igual às pessoas. Também acontece de um mandar doença pro outro. Próprios parentes, fazer bruxaria”. Para os Guaraní, *-exakuaa* é um atributo do pajé, sendo aquele que “sabe ver”, e também uma expressão para “conhecer”²²³. Outro atributo é *-monhendu*, “fazer ouvir”, também traduzido como “rezar”. Cabe àqueles que rezam se fazerem ouvir pelos ancestrais divinos. E Higino certa vez disse em depoimento ao programa de televisão “Fantástico” que o *amba* é como um celular, pelo qual ele se comunica “pelo ar” com outras aldeias, nesta terra e no céu.

²²² Na série sociológica, também é recorrente esposa, marido, filho ou irmão irem embora, levando ou não parentes consigo. E não raro lideranças da aldeia ou parentes vão atrás de pessoas que partiram e tentam trazê-los de volta, assim como *nhandexy* foi atrás de *nhanderu*, ou o pajé atrás do *nhe’e* descontente.

²²³ *-exa*: ver; *kuaa*: saber, conhecer.

Como já mencionado, Samuel também dissera a um jornalista que há um cabo que se sai de seu ouvido até o céu, e também em aldeias no Paraguai há registros de xamãs que fazem esta analogia com o telefone para explicar sua relação com *nhanderu* (Abou 1993: 254). Por meio desse recurso, que implica saber ver/conhecer e se fazer ouvir/saber ouvir, o pajé alcança o que está longe ou que está por vir. O que ocorre primordialmente pelo sonho e pelo canto.

Finda a sessão de pajelança, o *apyka* (banco) é retirado e têm início os *poraei*, cantos xamânicos, que podem ser precedidos ou alternados com cantos das crianças e com discursos em frente ao *amba*. Boa parte do que se fala são evocações aos *nhanderu kuéry* e aos *nhaneramõi* (“nossos avós”, os mais velhos) presentes e outros ausentes. Também se contam experiências vividas em sonhos ou em outros lugares, presságios e, no caso dos mais velhos, aconselhamentos e repreensões em relação a acontecimentos cotidianos. Ainda, os discursos podem tratar de temas como encontros políticos e questões envolvendo os *jurua*, como demandas fundiárias ou obtenção de recursos. E, particularmente, *jurua kuéry* são mote constante dos discursos, seja sobre o modo como são e agem, seja nas adversidades que produzem, e outros temas geralmente pejorativos²²⁴.

Minha pouca fluidez na língua, sobretudo na compreensão de falas longas, não permite qualquer precisão analítica em relação aos discursos, mas é possível perceber a existência de uma etiqueta, associada à faixa etária e ao prestígio do sujeito naquele contexto relacional. Assim, o *tamõi* responsável pela *opy* e *tamõi* convidados, que possuem plena legitimidade junto aos presentes, costumam falar com a cabeça erguida e voltada para todos. O tom com que falam também permite maior exaltação. Já os *yvyraija mirĩ*, aqueles que cantam no *amba* há pouco tempo, ou que apenas acompanham os cantos com o *mbaraka*, falam com os olhos baixos e num tom baixo e monocórdio²²⁵. E todos costumam falar se movimentando de um lado para outro, ou andando em círculos em frente ao *amba*.

Nos discursos e ao final dos cantos, são recorrentes as expressões *aguyjevete!* e *porãete!*, respectivamente “perfeição verdadeira” e “beleza/bondade verdadeira”, em sentido literal. As pessoas costumam traduzir essas expressões como agradecimento aos deuses e demais presentes ou ausentes²²⁶, mas elas também remetem à busca da condição divina (plena, perfeita, bela). Nos discursos ainda é comum a enunciação da descontinuidade com os deuses e da condição imperfeita dos homens. Particularmente entre os mais jovens, e entre as poucas mulheres que discursam, mas também entre os *tamõi*, se pode encerrar

²²⁴ Os *jurua* são tema do próximo capítulo.

²²⁵ A depender da conjuntura, porém, pode ocorrer de jovens se pronunciarem de maneira exaltada e comovida, por vezes gritando e precisando ser contidos, como já presenciei, por exemplo, com um neto do *tamõi* Higino.

²²⁶ Também fora da *opy* cumprimentos ou agradecimentos podem ser feitos com essas expressões.

uma fala com expressões do tipo: *Havea rupi ae porãima xee ayvu. Have'i*. “Não sei se estou falando o certo. Obrigado”.

Seja qual for o assunto, os discursos são mais freqüentes e prolongados em *nhemongarai* e encontros de outra ordem (como políticos ou culturais, promovidos ou apoiados por *jurua*) entre pessoas de diversas aldeias. Há uma performance hierarquizada não apenas na forma de falar e se movimentar, mas também nas palavras escolhidas. Existe um repertório de palavras e expressões adequado para a *opy*, ou para se dirigir aos mais velhos. Como mencionado, à modalidade de fala na *opy* chamam de *nhe'e porã*, ou *ayvu porã tenonde*, “belas palavras do início”, e Cadogan destacou a especificidade de sua pronúncia e vocabulário mais metafórico em relação aos da fala cotidiana. Nos exemplos selecionados por H. Clastres, fumaça de tabaco é a “bruma mortal”; cachimbo é o “esqueleto da bruma”; flecha é a “florzinha do arco”; e deuses chamam a plantação de “o que os vossos dedos afloram”. Contribui para a qualidade de “belas e enfeitadas” ainda o fato de que a voz que as pronuncia deve redobrar as vogais, como para acentuar sua musicalidade (Clastres 1978: 87).

Como comentado, no Silveira chamam “nossa língua” de *nhande py*, que remete ao que está “dentro de nós”, ou que é “nossa origem”, “nossos primeiros” (*nhande ypy*). Ladeira, entre outros autores, destaca a relevância da retórica entre os mbya, e que o aperfeiçoamento do sujeito passa pelo aperfeiçoamento de seu discurso (1992: 66). Há sempre uma expressão solene entre aqueles que se dirigem ao centro da *opy* para falar aos presentes, assim como o respeito daqueles que ouvem, em geral com o rosto abaixado e por vezes expressando cumplicidade pela expressão *anheté, ko!*, “isso é verdade!”.

Contudo, há ocasiões em que o orador entra num estado de concentração tamanho que o fluxo de suas palavras é contínuo e de difícil compreensão não apenas para mim, mas aqueles a quem eu perguntava o que ele estava dizendo. E é recorrente o comentário que os mais jovens já não compreendem muitas expressões que se só se usam na *opy*. Mas talvez a agentividade de *ayvu porã*, as “belas palavras”, esteja não apenas em seu conteúdo do que no fato de conferir aos homens a perspectiva dos deuses. H. Clastres, nessa direção, diz que as palavras dos cantos são desprovidas de sentido pragmático, uma vez que sua razão de ser é “celebrar a própria divindade” por meio da beleza, sendo a língua uma marca distintiva dos “escolhidos dos deuses”, *porangue* (1978: 92). Não por acaso, a autora vincula as “palavras enfeitadas” com os adornos com que homens e mulheres eram chamados nos cantos: *jeguakava* (“os que usam cocar”) para homens e *jaxukava* (enfeite) para as mulheres (1978: 92). E, assim como pessoas percebem os espíritos desta terra quando adoecem fora da *opy*, elas percebem os espíritos da outra terra quando dançam e cantam na *opy*. Ao fazê-lo, estão em busca de *aguyje*, o devir divino, e Montardo destaca que com a dança o corpo adquire radiância, *hendy* (2009: 276).

Os cantos em geral começam com a invocação de muitos *nhanderu*, mas sua maior parte constitui vocalizações não textuais num crescente de exaltação, alternando o canto do *oporaiva* e o acompanhamento dos demais que dançam com passos para frente e para trás, no caso das mulheres, e para um lado e outro, no caso dos homens. *Poraei*, literalmente, significa “canto bom/belo/divino”: *porã hei*. A despeito de Cadogan e Clastres se referirem às narrativas mbya como cantos, no contexto contemporâneo, ao menos no Silveira, as narrativas ou discursos são alternados com os cantos. Como aponta Mauro Cherobim, o canto “faz parte de um mundo simbólico que se expressa não por verbalização, mas por expressão sonora” (1986: 127). Ao comparar os diferentes subgrupos, Montardo comenta que nos cantos kaiova a letra é clara, já entre os nhandeva e mbya não é possível identificar palavras (2009: 160). A autora propõe um significado estendido de *nhe’e* que abarca tanto palavras como o canto, de modo que sua tradução não seria apenas alma-palavra, como definiu Cadogan, mas alma-palavra-canto (: 143).

Se aquele que discursa é um *oporaiva* (cantador/rezador), é comum que ao concluir sua fala dirija-se ao *amba* e pegue o *mbaraka* (violão) para dar início a uma reza. Manejando o instrumento na posição vertical, o *oporaiva* fica de costas para os presentes e próximo à parede em que está o *amba*. Como dito, a origem de um canto costuma ser o sonho, sendo depois executado por aquele que sonhou e acompanhado pelos *xondáro* e *xondária*. Como atenta Montardo, há também cantos que são aprendidos com outros *oporaiva*. Logo que este inicia o canto, homens (incluindo crianças) se levantam e pegam o *mbaraka mirĩ* (chocalho) no *amba*. Formam uma fila lateral atrás do cantador, um ao lado do outro e todos virados para o *amba*. Atrás fica a fila das mulheres, em que algumas vão até o *amba* e pegam *takua pu* (instrumento de tora de taquara que batem no chão, marcando o ritmo); outras só cantam e ficam de braço dado. O canto feminino responde ao do *oporaiva*, e é sempre muito agudo, segundo Montardo, uma oitava acima do solista (2009: 133). O acompanhamento masculino no canto é menos destacado do que o feminino. Em geral os parentes mais próximos são os primeiros que se levantam para acompanhar o *oporaiva*, mas quanto mais gente o fizer, mais forte será o canto-reza.

Os cantos podem ser destinados a todos *nhanderu*, ou serem específicos a algum deles. Dizem que os cantos de Nhamandu são mais calmos e os de Tupã mais fortes, podendo fazer com que o *oporaiva* grite e fique mais agitado. Há também cantos próprios para o *nhemongarai*. E, como dito no capítulo anterior, Timóteo (Vera Popygua) conta que apenas os Guaraní conseguem afinar seus instrumentos. “Os *jurua* jamais conseguem porque não é sua altura de voz. Essa afinação é iluminada através de *nhanderu*” (*apud* Delane, Almeida e Samuel dos Santos 2008: 35).

O *oporaiva* vai aumentando seu grau de exaltação no canto e na dança, no que é acompanhado pelos demais. Por vezes a reza adquire tal ponto que o *oporaiva* deixa de

andar de um lado para outro e passa a pular, e aí vai se dirigindo para o centro da *opy*, de olhos fechados. Os outros, homens e mulheres (com exceção das que estão com os *takua pu*) fazem uma roda em volta dele e começam a pular de mãos dadas, modalidade a que chamam *nhanhembojeare*. Assim ficam enquanto ele estiver no centro. Quanto mais forte a reza, mais tempo dura. O *oporaiva* pode entrar numa espécie de transe e ter que ser amparado por alguém. O mesmo ocorre com os que estão pulando/dançando. Já vi moças ficarem desarcordadas, mas continuarem pulando amparadas por outras até desfalecerem completamente. Às vezes, quando penso que chegaram no limite das forças, o *oporaiva* volta para a posição inicial, assim como os *xondáro*, exclama o “*haeve’i*” (agradecimento que pontua o começo e o fim de uma performance), mas em seguida continua o canto por mais um bom tempo. Ao final, há ocasiões em que tiram as camisetas e as torcem, de tão encharcadas de suor. De acordo com Kelvein, a energia que sai dos corpos na dança se chama *tukumbo*:

Dançando em volta, os próprios deuses, se eles quiserem, se estão dando força pro *yvyraiija*, eles jogam um *tukumbo*, que cria uma energia do calor que cai do corpo da gente. Mesmo você não dançando, estando em volta, você sente o calor caindo na sua pele. *Tukumbo* é a força de todos que estão dançando, formando a energia. O *yvyraiija* dançando ali junto acaba sendo pego por aquele fogo e é derrubado. Os deuses estão limpando a alma dele. Ele precisa se entregar de corpo e tudo pros deuses.

Também chamam *tukumbo* ao chicote feito de varinhas com um furo na ponta, por onde passa uma corda feita de embira. Na ponta dessa corda tem quatro fios de couro bem finos e, conforme gira o *tukumbo*, ele faz um som de estouro, que afasta os maus espíritos. Dizem que só os *xondáro* podem usar o *tukumbo* (Santos 2008: 12). E que os raios do sol são também *tukumbo*. Contaram ainda os Apapocuva a Nimuendaju que um pajé conseguiu uma corda, chamada *tukumbo*, diretamente do céu, então a pendurou na *opy* e ensinou que devereriam segurá-la para que seus corpos se tornassem leves mais depressa (1987: 62).

Já Montardo ouviu que quando as mulheres cantam na afinação certa, o grupo sobe em um fio, *sã*, elevando-o, de modo que acertar a afinação implica acertar o fio (2009: 146-7). Talvez este *sã* seja uma transformação dos *tupasã* entre os Wajãpi, que configuram fios ou caminhos invisíveis que ligam os donos a suas criaturas e aos xamãs. Como atenta Gallois (com. pess.), porém, *tupasã* é um identificador de relações, delimitando um domínio na visão do pajé, sem que tenha agência como *sã* ou *tukumbo* entre os Guarani.

Numa noite na *opy*, a sessão de *poraei* pode se repetir com outros cantadores, dependendo do número de *oporaiva* e da disposição das pessoas na noite. Em ocasiões em que estão presentes só os membros mais próximos da família do *tamõi*, o ritual pode durar pouco mais de uma hora. Mas quando a *opy* está cheia, costuma durar perto de quatro horas, e nos *nhemongarai* geralmente só termina com o nascer do sol. Durante esse

período, crianças dormem e acordam no fundo da *opy*, mulheres picam o fumo e ascendem os *petyngua* para elas e para os *oporaiva*, assim como vão acrescentando água na chaleira para o *ka'a* ou o café, além de se revezarem na participação nos cantos.

Já foi comentado que o caráter exaustivo da dança tem como objetivo último deixar o corpo leve a ponto de subir à *yvy marãe'y* sem passar pela morte e putrefação do corpo. E, segundo me contou Maria (Ara Poty), na *opy* eles rezam junto com *nhe'e kuéry*, que é o espírito dos parentes que “partiram com o corpo, não perderam”. E assim diz Basílio Silveira (Karaí Tataendy), professor mbya em Itaoca:

A música serve para chamar a atenção dos deuses, que responderão enviando seus mensageiros (*yvyra'ija kuéra*). Eles vêm assistir aos cantos e as danças e retornam para informar aos deuses que os Guarani estão chamando por eles. Sendo assim, nos rituais Guarani, os cantos e as danças realizados são utilizados pelos índios para se encontrar com os deuses, para reencontrar seus ancestrais e também para ser encontrados por eles (Silveira 2008: 17).

A *opy* é um ponto de encontro privilegiado entre homens e deuses, com a expectativa que *nhe'e kuéry* venham de *nhanderu amba* participar dos cantos e danças. Mas, no limite, todos os dançantes poderiam retornar a *nhanderu amba*, inclusive os humanos. Como dito, Nimuendaju conta que ouviu numerosas histórias sobre pajés que, por meio de jejuns (à base de milho e hidromel) e danças rituais, conseguiram fazer corpos tão leves que a “alma animal” (o *acyingua*, na terminologia apapocuva) fora subjugada, enquanto a “alma divina” (o *ayvucué*) tomava o caminho da Terra sem Mal durante as danças (1987: 61). Hoje em dia isso é pouco provável, e esta é a explicação de Kelvein:

Deus colocou o corpo do Guarani... vamos supor que eu comecei a rezar desde os dez anos, vou rezando, vou rezando, quem sabe daqui seis anos eu já posso estar pronto para *nhanderu* levar embora. Mas aí o próprio deus também acabou colocando vários obstáculos pra gente. Então hoje em dia não temos mais a comida típica, está sumindo. Então a comida comprada do *jurua* pega muito o corpo da gente. Agora hoje é mais complicado porque a gente tem que comprar açúcar, óleo, então isso acaba pesando muito no nosso corpo, atrapalha muito. Então hoje em dia a gente fala assim: eu estou rezando não é porque eu quero que deus me leve embora, estou rezando para que eu possa continuar, para que eu seja forte, saudável e passando meu conhecimento pra outra pessoa. Essa é a obrigação nossa agora.

Tal comentário de Kelvein vai ao encontro da ênfase dada por Pissolato à preocupação mbya de prolongar a duração da pessoa nesta terra. Para tanto, a conexão com os ancestrais divinos segue fundamental. Só ela pode impedir a fuga ou captura do *nhe'e mirĩ*, fazendo com que ele imponha sua perspectiva frente a outros que povoam o mundo. Como dito, esses encontros entre homens e deuses são mais intensos por ocasião dos *nhemongarai*, quando costumam vir pessoas de outras aldeias e a reza se prolonga até o nascer do sol. Além da nominação das crianças, no início do ano, nos últimos anos no Silveira vem sendo celebrado também o *ka'a nhemongarai*, o batismo da erva-mate, entre os meses de agosto e setembro. Algumas pessoas dizem que esse é um costume dos

Mbya, e por isso não se fazia na *opy* de Samuel. Mas por dois anos seguidos, em 2006 e 2007, José Fernandes veio do Jaraguá ajudar na celebração da festa. E em 2008 Sérgio tentou promovê-la sozinho.

Assim como os nomes objetificam o vínculo dos homens com as divindades no *nhemongarai*, o *ka'a* personifica vínculos e protege pessoas que estão distantes. No primeiro dia do ritual, homens pegam folhas de *ka'a* na mata ou onde foi plantado, fazem feixes e os penduram numa estrutura de madeira no *amba*. Depois dos sopros de fumaça, cantos e danças durante toda a noite, no dia seguinte as mulheres retiram o *ka'a*, o sapecam no fogo, moem no pilão e colocam o pó em cuias. A noite seguinte também é toda dedicada aos *poraei*. Cada feixe e cada cuia de *ka'a* estão ligados a um *nhe'e*, de modo que, conforme orientação de José Fernandes, cada homem que estava com um feixe da folha e, no dia seguinte, cada mulher que estava com uma cuia do pó, se dispunha em fila e dizia *kovae xemba'e*, “esse é meu”, ao depositá-lo no *amba*. Em seguida, se voltavam para os presentes e diziam com as mãos abertas e esticadas para cima “*porãete, aguyjete!*”. Na descrição de Kelvin:

O pajé durante a noite, depois que todo mundo vai fumar, vai rezar. A folha e a fumaça do cachimbo faz com que *xamõi* possa saber como estão os parentes da gente que estão em outro lugar. O maço é como se fosse a vida dele que está ali. No outro dia de manhã é a vez das meninas. Todo mundo pega o que estava ali, põe no fogo, pica. Se ela tiver uma irmã, uma mãe, uma vó, ela vai separando os montinhos e é cada um, e o *xamõi* vai contando da vida de cada um. Se ela tomar, pode ter uma visão, um sonho. E as pessoas mais velhas, *xejaryi*, gosta de deixar uma jarriinha guardada. Por que dia que estiver chovendo muito, muito mesmo, pega um pouquinho e vai colocando no fogo porque *nhamandu* está pedindo fumaça do *ka'a*. E daquela fumaça que está subindo ele vai tomar. E aquele vento forte, que pode derrubar árvore, casa, então pega *petyngua*, fuma, e vai jogando *ka'a* no fogo, então afasta, acalma. O dia que a gente levanta com vontade de lavar roupa, mas está sem sol, já pega um pouquinho do *ka'a* e põe no fogo.

Assim, o *ka'a* é consumido por deuses e homens, personificando-os na *opy*. Como os feixes do *ka'a*, as *opy* podem ser pensadas como nós de uma rede, pelos adensamentos relacionais que promovem, ligando corpos e mundos. Tal exercício de continuidade é concomitante ao exercício de descontinuidade com figuras de alteridade, que devem permanecer do lado de fora. Neste aspecto, as *opy* podem ser pensadas em analogia aos corpos, sendo ali que o pajé restitui a concentração ou integridade das pessoas que sofreram agressão, ou dispersão do *nhe'e*. Na *opy* todos devem estar concentrados (*japyxaka*, que literalmente significa “escutamos”, mas que no Silveira traduzem por “nos concentramos”) para atrair *nhe'e kuéry* e afastar *ãgue*. Dizem que quando se está na *opy* pensando ou desejando outras coisas, *ãgue* podem se aproximar. Também o abre e fecha da porta na *opy* é desaconselhável, e esta foi outra justificativa que ouvi para o já comentado ataque espiritual à moça durante o *nhemongarai*. As pessoas ficavam saindo, e um espírito

conseguiu entrar. A esse respeito, Sérgio ressalva que a vida na *opy* tem muitas regras, e segui-las corretamente é muito difícil. Por exemplo, diz que não pode se limpar o suor depois da reza, que precisa secar sozinho. Também não se pode sair lá fora com o corpo muito quente, senão atrai os *yro'yxãva*. Ainda, não se pode abandonar a dança no meio da reza, que desconcentra o grupo.

Assim, como transformação da *máquina de vingança* tupinambá, a *máquina de dança* guarani pode ser pensada como um operador de perspectivas, ou de devir. Nesse itinerário, ir adiante é ir para cima; ir para cima é ir ao futuro; ir ao futuro é ir ao espaço primordial. Nesse horizonte, o céu é contíguo ao mar. Ou melhor, o céu é *depois* do mar, não no espaço, mas no tempo.

Amba em uma opy

Apyka

Petyngua

Hetava'e kuéry. Os muitos e os múltiplos

*... como se amar não fosse um raio que quebra os ossos
e nos deixa paralisados no meio do pátio.*

Júlio Cortázar, 1968

A intenção neste último capítulo é articular modos com que os *jurua* são inseridos em redes de traduções pautadas por figurações da alteridade e afecções tematizadas no capítulo anterior. A despeito de não haver uma concepção unívoca sobre os *jurua*, via de regra são reconhecidos como uma modalidade de sujeito cuja singularidade não é apenas de ordem histórica, mas ontológica, dada pelo *nhe'e* e por diferenciações engendradas na chave mítica, a qual é da ordem da intensidade e não da extensão, ou do processo.

A primeira parte do capítulo é dedicada a designações, histórias e idéias sobre os brancos que ouvi em campo, em que o *nhe'e* dos *jurua*, seu princípio vital ou agentivo, é reconhecido em diferentes escalas da pessoa *jurua* (nos modos de conhecer, de comer, de morar etc.). Entre as objetificações desse princípio, uma das mais mencionadas por meus interlocutores é o *kuaxia* – papel e seus derivados –, expressão do pensamento e de agenciamentos *jurua*, sobretudo nos últimos tempos, com a multiplicação de projetos, relatórios e documentos como mediadores no acesso a recursos e direitos.

A última parte está voltada para aspectos destacados na literatura sobre os Guarani, tais como a moralidade, o ascetismo e o “amor” (*mboravyu*) como princípio orientador na relação com a alteridade. Busco dialogar particularmente com três autores, os quais basearam suas análises em pesquisa bibliográfica, de modo que relevam aspectos prementes na literatura sobre os Guarani. Dois desses autores, Viveiros de Castro (1986) e Sztutman (2005), situam os Guarani num grupo de transformações em que a predação ontológica tupi desdobra-se em um anticanibalismo entre os Guarani. Já Fausto (2005) reconhece uma ruptura com o dispositivo canibal de produção de pessoas e sentido, em que o “amor” na chave cristã teria “apagado as pegadas do jaguar”. Pelo que aprendi no Silveira, contudo, o amor não é entendido a partir de uma matriz cristã da afeição e da piedade, correspondendo antes a um dispositivo de afecção, no sentido de Deleuze e Guattari (1980), como projétil, velocidade, inflamação. *Avyu*, que os Guarani traduzem por “amor” (ou *mboravyu*, sendo *mbo* um causativo, como algo que se faz ou que faz fazer), é o mesmo termo que usam para “palavra”, e ainda “alma-palavra”, constituindo entre os Mbya um sinônimo de *nhe'e*. Não penso que se trate de um mesmo termo para sentidos totalmente diversos, e sim uma mesma chave de significação.

1. NAS BARBAS DOS JURUA

Já foi comentado que a designação mais recorrente para os não-indígenas, além de “brancos”, é *jurua*, que literalmente significa “com cabelo na boca” ou “com barba”, denotando um marcador de diferença incidente no corpo. Ladeira (1992) aponta que *jurua* provavelmente diga respeito aos europeus barbados dos primeiros contatos, mas esse sentido para a maioria dos Guarani já se perdeu. Já outras designações para os brancos – como *yvyo kuéry* e *hetava’e kuéry*, também mencionadas por Ladeira (1992) – são explicitamente carregadas de significados, sendo mais usadas nas falas dentro da *opy*, cujo tom é solene e incisivo, em comparação às falas cotidianas.

Ao especular sobre o *nhe’e* dos brancos junto aos moradores do Silveira, o suposto mais recorrente (mas não consensual) é que este não provém de domínios celestes, como ocorre entre os Guarani. Os *jurua* seriam confinados nesta terra, o que traz uma série de implicações e situa-os em posição análoga aos espíritos dos mortos e aos donos espirituais de múltiplos domínios de *yvy rupa* (o plano terrestre). Nessa direção, uma das designações para os brancos, freqüentemente usada na *opy*, é *yvyo*, ou *yvyore*, que literalmente significa “habitantes da terra”, ou “gente da terra”, ou ainda “gente que veio da terra”²²⁷.

Cadogan indica o significado de *yvyo* como sendo “não mbya”, estrangeiro (1959: 50). Já Schaden afirmou que a maioria das designações com que os Guarani se referiam aos brancos era pejorativa, e aponta como exceção *yvyore* (1974: 94), que significaria apenas “gente desta terra”. No Silveira me disseram que para os Tupi (falantes do dialeto Nhandeva) *yvyo* é aquilo que se reproduz muito na terra, tipo mato, ou lagarta. Já para os Guarani (Mbya) é um dos modos como se referem aos *jurua* na *opy*, e quer dizer “aqueles que vieram do nada”, também sendo formulado como “deuses do nada”. Uma outra menção é que *yvyo* seria uma espécie de “monstro da terra”, com mãos enormes e cheias de articulações, com as quais vai se apossando e devorando tudo que encontra.

Quando perguntei por que eram “deuses do nada”, explicaram que é porque eles têm poder nesta terra, onde tudo estraga, acaba, vira nada, *marã*, diferentemente da terra divina de onde vem e para onde retornará o *nhe’e* dos Guarani. A seu turno, no Silveira por vezes chamam aos espíritos dos mortos, ou a porção agentiva que fica na terra após a morte do sujeito, de *yvy regua*, “os que vêm ou fazem parte da terra”. De modo que tanto *yvy regua* como *yvyo* podem ser entendidos como marcadores de diferença pautados pela conexão com esta terra, em contraposição aos domínios celestes a que se vinculam os Guarani.

No esforço de me explicar o que é *yvyo*, meus interlocutores recorreram a expressões como “deuses” e “monstros”, situando os brancos além ou aquém da condição

²²⁷ Yvy: terra; -po: habitantes de um lugar especificado ou conjunto de pessoas; -re: sufixo que indica passado ou posposição “que diz respeito a” (Dooley 2006).

humana²²⁸. Ou melhor, da condição guarani, já que os brancos são providos de um corpo humano, mas trata-se de um invólucro a revestir outro tipo de gente. E um dos índices dessa diferença é a comida, que incide na formação do corpo. Na versão de Samuel:

A maioria dos índios e as índias, tudo moreno, que nem a minha cor, assim. Que nem: você é branca e eu um pouquinho escurinho. Então, por quê? Quando o nenê vem na barriga tem que escolher alimento pra comer. Quando nascer, aquele alimento que está puxando a natureza dele. Então é por isso que lá no Jaraguá e Barragem é tudo cheio de criança que parece que é branca, mas é Guarani. Só come comida *jurua*. Eu vi uma menina grávida comendo um pacote de bolacha inteiro, mas comeu tudo! Aí quando neném nasceu, mas veio branquinha! Parece que *nhanderu* mandou lá em cima a pele bem lisinha, bem branquinha. Mas foi bolacha. Não é lá de cima que vem.

Por serem aldeias localizadas na cidade de São Paulo, no Jaraguá e na Barragem as pessoas consomem mais alimentos dos brancos (apesar de no Silveira não ser muito diferente...) e Samuel identifica aí a formação de corpos mais parecidos com o dos brancos. É provável que muitos Guarani, sobretudo os mais jovens, não compartilhem tal acepção de que a comida interfere na fenotipia, mas todos no Silveira com quem conversei a respeito reconhecem que a comida *jurua* interfere no peso do corpo, conforme comentado anteriormente²²⁹. Esse peso não diz respeito à obesidade, mas a uma densidade da carne que impede o *aguyje*, a ida com o corpo à *yvyju mirĩ*, assim como dificulta a comunicação com *nhanderu kuéry* e a destreza na mata e na *jeroky* (dança). Trata-se de um corpo-afeto, sujeito a afecções, e, como disse Deustina (Ara Mirĩ) em depoimento já citado, “a gente não comia tanto as coisas dos brancos, então não ficava tão doente”. Também foi apontado no terceiro capítulo que o peso do corpo é uma das razões para não existir mais grandes *xondáro* nem grandes *karai* como outrora. Por sua vez, Kelvein aqui associa esse peso do corpo a um sentimento de medo ao enfrentar a mata:

Agora o *xeramõi* Higino está querendo se mudar porque aqui não tem jeito pra plantar, porque a gente precisa se alimentar de algumas coisas plantadas, que aí o corpo fica mais leve. Eu mesmo já faz mais de oito meses que estou aqui e já não ando mais na mata, porque olho pra mata e já vejo um clima muito mais diferente, já não sinto mais vontade de ir. Pra pescar eu já não sinto mais vontade. Outro dia eu fui com as crianças porque elas pediram. Outro primo meu que está também morando aqui falou assim: “Não dá mais para pescar, não dá mais pra continuar indo mais pra frente, vai dando aquele medo”. Aí eu falei pra ele que é assim mesmo, que o jeito que ia acontecer já está acontecendo devagar, daqui mais tempo já não vai dar mais nem pra

²²⁸ Ao tratar da posição dos brancos em cosmologias ameríndias, particularmente nos mitos que versam sobre “a má escolha” que engendrou a diferença entre brancos e índios, Viveiros de Castro comenta: “os brancos, ao serem aquilo que os índios poderiam ter sido, e que, porque não o foram, tornaram-se propriamente humanos – isto é, nem espíritos, nem animais –, oscilam entre uma negatividade e uma positividade absolutas” (2001: 51).

²²⁹ Esta é uma acepção recorrente entre os ameríndios. Por exemplo, entre os Piro, um dos índices de que são o mesmo tipo de gente é o comerem o mesmo tipo de comida (Gow 1991); o mesmo se passa entre os povos no Uaupés, em que a comida dos brancos incide na mudança do corpo em relação aos antepassados (Andrello 2006: 61); e, entre os Xikrin, Gordon comenta que o uso de muita comida industrializada pode afetar, *kubenizar* (*kuben*: branco) o corpo, sendo a decadência corporal de hoje atribuída a isso e a outros hábitos advindos do contato (Gordon 2006: 309).

andar porque nosso corpo está sentindo medo. Mas eu espero que não aconteça pior, porque tem muitos parentes da gente que vai na mata tirar palmito. A gente quando vê parente saindo, fica somente rezando para que não aconteça nada pra ele.

Assim, não se alimentar de “coisas plantadas” infere no peso do corpo e aumenta a vulnerabilidade aos espíritos patogênicos. Em contrapartida, muitos Guarani comentam que os brancos geralmente não percebem os espíritos tampouco são alvo de seus agenciamentos. Eles são fortes e numerosos, daí outro nome a que se referem aos brancos ser *hetava’e kuéry*, “os muitos”. O excesso de gente, como aponta Dominique Gallois (2001b), é um tema tupi muito comum²³⁰. Entre os Guarani, Adriana Testa conta que ouviu na *opy* do *tekoa* Pyau, no Jaraguá, que os *jurua* vêm de um lugar no meio da terra, onde se reproduzem muito. Esse local, *jurua amba*, é distante de *nhanderu amba*, com quem os *jurua* não se misturam (2007: 62).

Também associada à proliferação, outra designação para os brancos é *mbiikue*, “os que vieram das lagartas”, seres que se reproduzem indiscriminadamente e devoram o que podem. Quando perguntei a Carlos (Papa Mirĩ Poty) o porquê desse nome, ele me contou o que ouviu do *tamõi* Augustinho, na aldeia Araponga (RJ):

Augustinho contou que *nhanderu* soprou e com isso nasceu o *Guarani*. Então *anhã* viu isso e também soprou, veio um animal, não lembro qual, parece que porco ou ovelha. *Nhanderu* soprou e veio *ka’a* [erva mate], aí *anhã* viu aquilo e soprou também, e veio *jurua*. Então veio essa separação. Esse Guarani que *nhanderu* soprou se tornou deus, não morre mais, é eterno. E esse *jurua* também não morre mais, é eterno, tornou-se deus também. Esse *jurua* gerou uma grande árvore e nela criaram-se muitas lagartas. Essas lagartas vieram para o mundo transformadas em *jurua*.

Nessa narrativa, os brancos são criados pelo sopro de *anhã*, princípio associado à doença e à morte, que gera uma árvore com muitas lagartas vindas ao mundo na forma de *jurua*. A versão estabelece uma oposição entre Guarani e *jurua*, surgidos por movimentos análogos de figuras antagonistas, o sopro de *nhanderu* e de *anhã*, que alguns reconhecem como irmãos, sendo *anhã* por vezes personificado naquele com quem *nhanderu* Papa compartilhou uma esposa na primeira terra (*yvy tenonde*). Uma outra versão desta narrativa foi registrada por Martins, em sua etnografia na aldeia de Morro dos Cavalos (SC):

Naquele quintal de deus existia uma árvore gigante que tinha um monte de bichinho, que comia folha e tal, e dessa árvore vinha alma de *jurua*, que comia folha e tal. E estava até falando esses dias porque *jurua* gosta muito de folha, e aí tem tudo a ver (*apud* Martins 2007: 133).

Ouvi ainda uma outra versão no Silveira, em que em vez de lagartas são os frutos dessa árvore que constituem *nhe’e jurua py*. E é só cair um fruto que outro já nasce no

²³⁰ Os Wajãpi, por exemplo, dizem que os brancos são tantos porque são filhos da chuva (*amanara’yr*) (Gallois 1989: 459). E, segundo a autora, “questionam porque somos tão numerosos, porque nos reproduzimos sem resguardo, porque temos tantos filhos e não conseguimos criá-los (Gallois 2001b: 106).

lugar, por isso os brancos são muitos, *hetava'e*. Sejam como frutos, ou como lagartas que queimam e se proliferam como pragas, a capacidade de multiplicação aparece como intrínseca a esse tipo de gente em diversos enunciados, inclusive aqueles que expressam uma sensação de acúmulo e ameaça advinda da presença numerosa de *jurua* por toda parte. Como conta Sérgio Macena (Karaí Tataendy), isso havia sido previsto pelos pajés:

No começo do mundo os pajés, rezadores, falavam que ia acontecer isso que a gente está vendo agora. Então branco ia chegar, ia ser a época que os índios iam ser massacrados, esses acontecimentos, que nunca mais ia parar. A visão dos mais antigos já falava que o branco ia aumentar, que a gente vai ficar cercado, e realmente isso está acontecendo. Então hoje tem que ter aldeia, se não tiver, você não vive tranqüilo. E o branco cada vez aumentando, entrando na aldeia.

As versões guarani da narrativa de Kuaray e Jaxy, abordadas no capítulo anterior, contam como o mundo “voltou a ter bando de onça”, ou o porquê das adversidades. Como analisado por Lévi-Strauss (1993), entre populações ameríndias as histórias que versam sobre a “escolha” que teria engendrado a diferença entre brancos e índios geralmente também tematizam a origem da mortalidade. Uma das versões guarani desse complexo mítico, aqui contada por Kelvein (Karaí Tupã), reitera o vínculo dos brancos com *anhã* (que Kelvein chama de Xaniã, dizendo ser a designação mbya para *anhã*, como já comentado) – também expresso na narrativa das lagartas – para formular os fundamentos da diferença com *nhandeva*:

Só sei que um *xeramõi* falou pra gente, faz uns seis anos, foi num encontro lá em *Pindoty* [aldeia no Vale do Ribeira/SP], teve encontro dos *xeramõi*, aonde eles falavam que o *nhanderu* Tupã já tinha objetivo de colocar o filho dele na terra. Agora quem colocou *jurua kuéry* para ser gerado foi o próprio irmão de *nhanderu*, o *Xaniã*. Aí *Nhanderu* e o irmão dele colocaram um *petyngua* e um saquinho de dinheiro, um do lado do outro. *Nhanderu* fez primeiro a pergunta pro primeiro *nhandeva* que foi gerado: “Qual desses você vai escolher para que possa usar lá [na terra]? Qual você acha que é boa pra você? Qual você acha que vai fazer lembrar de mim?”. Ele ficou um tempo, quase meia hora, pra poder decidir qual ele ia pegar. Ele queria pegar o saquinho de dinheiro, mas achava que não dava, que não iria levar a nenhum lugar, então ele pegou o *petyngua*. *Nhanderu* falou: “Já que você escolheu o *petyngua*, em qualquer lugar que você estiver andando, ou morando, ou de repente você vai se mudar pra outro lugar, todo lugar que você estiver, não esquece desse *petyngua*”. E *jurua* pegou o saquinho de dinheiro. Por que *nhanderu* já tinha aquele objetivo de colocar *nhandeva* na terra, mas não teria muito *nhandeva*, queria pouco. Por isso *nhandeva* não pegou o saquinho de dinheiro, porque aonde os parentes fossem ficando, eles enriqueceriam e os *jurua kuéry* iriam aumentar muito. E, para roubar o dinheiro dos Guarani, eles teriam que exterminar com os Guarani. Então ele preferiu *petyngua* porque não tem nada a ver com dinheiro e porque ele sabia que era uma coisa que poderia ser usada pra curar, pra sonhar e pra conversar com *nhanderu*.

Gerados respectivamente pelos irmãos e antagonistas *Nhanderu* (nesta versão, Tupã) e *Xaniã*, *nhandeva* e *jurua* se individuaram em decorrência de suas escolhas. Em vez do saco de dinheiro – cuja potência remete ao guardar, acumular e consumir coisas –, o primeiro *nhandeva* escolheu a fumaça do *petyngua*, meio quase intangível de comunicação

com *nhanderu*, que deve acompanhar o sujeito em todos os deslocamentos pelo mundo. Nesse sentido, afirma o narrador, recusar o dinheiro – escolher serem pobres e poucos – é também condição para amenizar a potência exterminadora dos *jurua*, ficando menos expostos à predação. Mas, se o *petyngua* foi uma escolha guarani, o fato de serem poucos já era uma decisão divina, ou uma decorrência dessa escolha, em contraste com “os muitos”, as onças e as lagartas, entre outros seres que se multiplicam nesta terra.

Apontando nessa direção, uma história que ouvi de Alexandre Castro (Karaí Papa Mirĩ) condiciona o vínculo de *nhanderu* aos Guarani a serem poucos e não comerem (como os bichos e canibais) ou matarem (como os brancos) uns aos outros:

Desde o começo a gente já não era muito. Muita gente fala “ah, os índios eram muitos”. É lógico que morreram muitos na época da invasão. Mas sempre fomos poucos. Quando *nhanderu* mandou uma família de Guarani pra terra, ele sabia que ia ter grandes ataques porque na floresta também tinha muitos bichos e um se alimentava do outro. Então essa família de Guarani que estava na terra corria o risco de ser atacado por esses animais. E como Guarani é muito sagrado pra *nhanderu*, pra não deixar isso acontecer *nhanderu* mandou preparar uma família de outras espécies de índio e mandou também. E foi como surgiu outras tribos indígenas, como os Karajá, as tribos no Xingu. Mas eles vieram como os animais porque comiam gente também. Então ele colocou isso pra não ter problema com os Guarani. Mas havia conflitos entre os Guarani com eles também. E depois veio os portugueses pra cá. Mas desde o começo fomos preparados para não ser muitos. Enquanto estamos colhendo uns três, quatro, cinco milhos aqui, do lado dos *hetava’e kuéry* estão colhendo milhares. *Nhanderu* preparou uma coisa pra vocês e preparou um algo especial pra gente não ser muito mesmo. Então por isso aí existe tanta violência, morrem tantas pessoas, e mesmo assim vocês continuam aumentando.

Os Guarani aparecem contrastados aos animais da floresta e em seguida aos índios aqui associados ao canibalismo, num jogo de diferenças pautado pela predação. Em seguida ele menciona a chegada dos portugueses, passando então a contrastar os brancos e os Guarani. Diferentemente dos animais e dos canibais, aqui os *jurua* não ocupam explicitamente a posição de potenciais exterminadores dos Guarani, mas são definidos pela produção incessante de coisas (a exemplo do milho), de pessoas e de mortes.

O autor desse relato é filho do *tamõi* Higino (Xape’i) e é um dos poucos no Silveira que completou o segundo grau escolar. Ao perguntar-lhe sobre a origem da diferença entre Guarani e *jurua*, ele logrou equacionar num mesmo plano uma versão da narrativa dos demiurgos e o que talvez tenha escutado na escola e em outros contextos fora da aldeia:

Tinha uma época em que na terra não morava ninguém. Você já ouviu falar em dinossauros, milhões e milhões de anos atrás? Depois disso a terra foi destruída, então *nhanderu* fez uma reforma na terra. Nosso planeta 70% é água. Temos pouco espaço de terra firme. Quando *nhanderu* viu que só tinha água, ele mandou uma pessoa vir pra preparar a terra pra humanidade. Essa pessoa tinha o nome de *nhanderu* Mirĩ. Era um deus também, só que bem diferente de *nhanderu*. Ele queria ter uma pessoa para fazer companhia enquanto estava preparando a terra. Então *nhanderu* mandou uma mulher, que é a mãe do Nhamandu, que é o sol. Ela veio e acabou ficando grávida. Quando ele preparou a terra tudinho, eles tiveram algumas

briguinhas, então ela acabou indo embora. Nesse caminho de viagem que ela fez, foi atacada pelas onças, que acabaram matando ela. Só o Nhamandu que acabou escapando, que hoje é o sol. Nesse tempo *nhanderu Mirĩ*²³¹ já tinha voltado pra terra de deus e só ficou Nhamandu nesta terra debaixo. Ele, através dos ossos da mãe, acabou gerando um outro irmão, Jaxy, que é a lua. Os dois irmãos alcançaram a terra dos deuses lá em cima. Depois disso *nhanderu* mandou outra família pra terra. Já mandou uma família de Guarani. Nessa época também estava tendo a geração dos *jurua*. Nós somos de um mundo diferente. Enquanto acontecia isso aqui, acontecia na sua parte também, que vinha aquela parte do Adão e Eva. É como se fosse na aldeia aqui e lá fora. Nessa área hoje que a gente conhece como Brasil só ficava os Guarani. Na outra parte começou a ter Jerusalém, dali que começou realmente a expandir os *jurua*. Começou a ter um grande centro, Portugal, Espanha.

Em sua atualização do esquema mítico, o relato reconhece como concomitantes as histórias de origem dos Guarani (protagonizada por Kuaray e Jaxy, bem como *nhanderu* e *nhandexy*) e dos brancos (protagonizada por Adão e Eva, antecidos pelos dinossauros e sucedidos pelos europeus), cada qual pertencendo a mundos diferentes, os quais foram conectados com a chegada dos portugueses, e seguem conectados e diferentes até hoje. O mundo dos Guarani tampouco deixa de compartilhar personagens e eventos com o mundo do *jurua* antes da criação dos homens, como os dinossauros na terra ainda desabitada e a afirmação (que remete ao discurso científico/escolar) de que 70% do planeta é composto por água, resultante do dilúvio que destruiu a primeira terra. Por fim, na “geração de *jurua*”, ele articula referências cristãs e históricas, mencionando Adão e Eva em Jerusalém, e depois a expansão de seus descendentes por Portugal e Espanha, até chegarem no Brasil.

Esse esforço em equacionar versões dos brancos para o começo do mundo com as versões que se ouve dos *tamõi* não ocorre apenas entre aqueles que foram à escola. Entre os que freqüentam ou freqüentaram igrejas cristãs, ou têm relações pessoais com religiosos que visitam a aldeia, há muitos que reconhecem Jesus, e por vezes os santos católicos, como “donos” ou “deuses” dos brancos. Estes geralmente são classificados como *nhanderu mirĩ*, “deuses menores”, que habitam um patamar celeste mais próximo da terra, por terem sido humanos e adquirido *aguyije*, indo para o céu com o corpo. Jesus, particularmente, é chamado Tupãra’y, “filho de Tupã”, e dizem que também os Guarani podem recorrer a ele. Mariano (Kuaray Mirĩ), por exemplo, contou que apenas Tupãra’y o atende na casa de reza. Assim, se muitos enunciados na aldeia associam o surgimento dos brancos a Xaniã ou Anhã, antagonista e em algumas versões irmão do criador dos Guarani, há também aqueles que reconhecem *nhanderu* Papa como criador tanto das divindades que enviam nomes aos Guarani quanto de Jesus e dos santos ancestrais dos brancos.

“Quando *nhanderu* Papa ressuscitou, ele deixou muito nome. Por isso que religioso se perde. Que nem crente, crê só no menino. Não tem mais deus, já os católicos têm

²³¹ Aqui é de se notar que ele indica ser *nhanderu* Mirĩ o pai de Nhamandu, irmão de Jaxy, o que não ocorre na maioria das versões, em que os irmãos são ancestrais dos *nhanderu* Mirĩ, pajés que se divinizaram.

bastante deuses”. Essas são palavras de Samuel, comparando os muitos nomes/deuses dos Guarani, os santos católicos e a exclusividade do “menino” para os crentes. Na mesma direção, Kelvein assim afirmou: “Nossas palavras são bastante encontradas com a dos crentes. Só que eles acham que tem um só deus e a gente sabe que têm vários”. Mas Kelvein, em sua narrativa, identifica Xaniã (ou Anhã) como criador dos brancos e não *nhanderu*. Ele contou que um *tamõi* lhe disse que Jesus não gostava dos Guarani, achava que não eram humanos. Só depois que ele morreu na cruz dos brancos é que foi para o céu e dali percebeu que os Guarani também “são bons”. Já Samuel diz que *nhanderu* Papa é o pai tanto de Jesus como dos *nhe’e ru ete* (os pais das almas-palavras dos Guarani), mas que Jesus não fuma *petyngua*, tem bíblia e veio à terra “à semelhança do *jurua*”. No relato a seguir, ele conta como “esteve crente” e como voltou para a *opy*, no que formulou como uma escolha posta em sonho por *nhanderu*:

Primeiro os brancos desceram não sei da onde, eram crentes, então aí se entregamos pra Jeová. Então tem bíblia. Meu tio, meu pai, minha mãe são crentes e muitos parentes meus se entregaram tudo pro crente. Parece que Jeová não deu certo, depois mudou pra Assembléia. Aí tinha dois lados pra pedir para deus. Então a gente sonhou, deus falou assim: “olha, meu filho é pastor, é crente. E eu, eu fumo cachimbo e sou pajé. Agora reza de vocês não pode acabar. Agora se for crente, vai acabar tudo”. Aí eu estava crente, fazia oração, cantava hino, é bonito. Mas então voltei na minha reza de novo. Não entrei mais na igreja.

Samuel reconhece o “pastor crente”, Jesus, como um dos filhos do “pajé que fuma cachimbo”, *nhanderu* Papa. No mesmo sentido, ele diz que a *kuruxu* (cruz) na *opy* é anterior aos cristãos, e indica as direções das diferentes moradas de *nhanderu kuéry*. Ele conta que fez uma escolha por não ser crente e voltar para sua reza, para que esta não se acabe. E outro morador do Silveira, Adão Mariano (Kuaray Mirĩ), assim fala sobre sua escolha:

Na nossa aldeia lá do Xapecó [SC] tem muito mestiço e muito crente. Tem evangélico. Eu é diferente, tem que rezar nossa *opy’i*. Se misturar com crente, nosso Kuaray não ajuda. Porque crente não fuma. Ele não toma chimarrão também. Nos, não. Eu tomo chimarrão, eu fumo o cachimbo. Dentro da aldeia o pastor me chamou, “sempre é para o senhor vir pra minha casa”, dizia assim, queria ser amigo. Queria que eu ficasse crente. Toda noite ia lá na *opy’i* e chamava tudo os Guarani para participar de igreja. “Se fica crente, eu vou ajudar você”, o pastor dizia assim, “vai ganhar a roupa, a comida”. Quando foi domingo, estava tudo reunido os crentes lá, daí eu fui. Fiquei assim perto da porta. Eles rezavam, rezavam, rezavam. Choravam, choravam, oravam. Aí veio assombração. Daí o resto do pessoal dentro caiu tudo. Caiu no chão. Quando de noite, eu voltava de lá pra cá, pensei, “puxa vida, tem morto naquela mesa, não é bom”. Eu vi lá, embaixo da caixa, tem um morto, com mulher, criança, tudo morto. Não é bom. Parei, não vou mais. .

Assim como Samuel na menção acima escolhe a reza para que ela não acabe, Adão fez uma escolha pela *opy*, abrindo mão da roupa e comida prometidas pelo pastor ao se defrontar com a morte na igreja. Adão ainda afirma que crente não reza na *opy*, não toma chimarrão e não fuma, de modo que “se misturar com crente nosso Kuaray não ajuda”. Não

tive contato com Guarani que se professa crente ou católico e não frequenta a *opy*²³², o que certamente traria maior complexidade a esse conjunto de depoimentos. Mas nestes que registrei parece haver uma espécie de atualização do tema da escolha primordial, que em alguma medida pode também ser uma prescrição divina ou um destino. Assim, a escolha, ou ter que escolher, é associada à vida breve e outras limitações, mas escolher ser outro também pode trazer a morte.

Nesse sentido, Geraldo Andrello conta que entre os povos do Uaupés diz-se que inicialmente os índios tinham escolhido as armas de fogo, e os brancos o arco-e-flecha²³³. Mas uns e outros não conseguiam usar os instrumentos que escolheram, de modo que o demiurgo ordena que troquem (2006: 271). Ao relatar a escolha do *petyngua* em vez do saco de dinheiro, Kelvein diz que era isso que *nhanderu* queria mesmo para os *nhandeva*. Os Guarani escolheram o *petyngua* porque *nhanderu* os queria poucos, e para que tivessem aberto o canal de comunicação com *nhanderu* por meio dos nomes, da fumaça do cachimbo, dos cantos, dos sonhos, dos raios e trovões, entre outros signos de natureza intangível. E estes eram frequentemente mencionados quando eu perguntava o que os *jurua* nunca iriam entender a respeito dos *nhandeva*. Aqui, a resposta de Kelvein:

Uma coisa bem simples: porque a gente usa bastante *petyngua*. A gente tenta explicar que a fumaça do *petyngua* não faz mal e que cura, e eles não entendem. O pessoal da Funasa acha que faz mal à saúde. Os crentes dizem que é coisa de Satanás. Eles acham que a gente não tem contato com *nhanderu* através dessa fumaça.

O *petyngua* é um instrumento por excelência de comunicação e transmissão de potencialidades (de cura, proteção, de visão do que está longe ou do que está por vir etc.) entre *nhandeva* e *nhanderu kuéry*, mas esse mesmo *petyngua* é maléfico aos *jurua* (ao corpo, de acordo com muitos profissionais de saúde; à alma, já que evangélicos dizem ser coisa de Satanás). Meus interlocutores geralmente não questionam esses argumentos e sim sua aplicabilidade aos Guarani, já que se tratam de diferentes corpos-afetos. Já Armindo Gabriel (Kuaray Mirĩ) associa a diferença a modos de conhecer distintos, contrastando o confinamento do saber no livro com a fala de *nhanderu*:

Jurua é uma coisa que vive mais materialismo. Por isso não vai entender nunca. Desde que começou a geração de branco, ele entende algumas partes só pela leitura. Mas o que fala no livro não está aqui no momento. Guarani não precisa do livro, porque *nhanderu* fala no ouvido da pessoa. Quantos livros, quanta ciência *jurua* estudou, só que no final de conta ele está fazendo muito errado. Faz contaminar o ar. Faz esse negócio de química, porque química é uma coisa que *nhanderu* nem quer. Um dia, se estourar uma revolução com bomba, aí ele estará fazendo veneno para próprio ele mesmo. Isso que ele não sabe.

²³² Uma das moradoras do Silveira, que é Agente Indígena de Saúde, é crente e não tem nome guarani nem vai à *opy*. Mas não conversei com ela sobre isso e tivemos pouco contato.

²³³ Objetos que constituem a versão mais recorrente do tema da má escolha nesse esquema mítico ameríndio.

Esse “materialismo *jurua*” incorre em uma incapacidade de ver o que não está materializado. Há portanto um contraponto entre a sabedoria do livro, que não evita e pode ser agente da destruição, e o acesso ao conhecimento pela conexão com *nhanderu kuéry*, cuja agência não está materializada no papel, mas no sopro (de palavras, cantos ou fumaça). Quando comenta sobre a relação dos *jurua* com seu profeta, Jesus, Armindo também destaca sua incapacidade de ouvir o que ele tinha a dizer:

Eu ouvi falar dos mais velhos sobre esse tipo de coisa passada. Eu acho que o *jurua* hoje é a segunda geração. Os primeiros *jurua* não reconheciam ninguém, em si mesmo não se conheciam, e faziam tudo que queriam, eles queriam ser grande... Então naquele tempo existiu o Jesus, aí tudo que ele falava *jurua* não acreditava. Ele queria ensinar sobre os segredos, porque hoje acontece tanta coisa. Só que o *jurua* não deu tempo pra ele ensinar tudo. E o *jurua* não deu tempo de descobrir qual o segredo. Depois aqueles *jurua* morreram tudo. Depois veio a segunda geração. Pela esperança de *nhanderu*, pelo menos pra ver como é que seria o comportamento do *jurua* de hoje. Mas está a mesma coisa, um mata o outro.

Aqui Jesus aparece como um *nhanderu* ou profeta [como muitos chamam em português os *karai*, enunciadores das “belas palavras”] vinculado aos brancos, aos quais queria “ensinar os segredos, porque hoje acontece tanta coisa”, como os *karai* guarani, mas nessa primeira geração de *jurua* os sujeitos não reconheciam a si e aos outros, também não sendo capazes de conhecer, pois só queriam ser “grandes”. Tal geração acabou morrendo sem ter acesso ao “segredo”, e o mesmo ocorre com a “segunda geração”, em que “um mata o outro”. Assim, a condição *jurua*, mais uma vez, remete à falta de discernimento característica da animalidade (não reconhecer, não conhecer, não aprender, não acreditar, desconsiderar os mais velhos e sábios) e da predação (querer ser grande, matar um ao outro). Também é de se notar que esta e a maioria das falas aqui citadas iniciam fazendo referência a um *tãmoi* ou a algo que se ouviu dos mais velhos. Esse é um modo de legitimar o que está sendo contado e expressa uma reverência aos que viveram e sabem mais, contrastando com os *jurua* neste relato, que não souberam ouvir ao que dizia seu profeta.

O contraponto entre o saber da fala de *nhanderu* e do livro *jurua* é também enfatizado por Ricardo (Karai Poty):

Jurua tem muitas pessoas que estudam bastante para saber as coisas. Nós não precisamos estudar, somente buscamos entendimento pelas palavras, conhecemos tudo pela voz, pelo conhecimento de ver. Agora *jurua* estuda para fazer pesquisa, descobre muitas coisas, que às vezes dão certo e às vezes dão errado. Isso atrapalha bastante o universo. Por exemplo, inventaram carro, onde sai poluição, usina, essas coisas. Isso acho meio complicado, que nem Cubatão, faz muita fumaça e bate vento e traz muita fumaça pra cá e outros lugares que as pessoas ficam doentes e não sabem o que é.

Estes e muitos outros comentários que ouvi na aldeia sobre os *jurua* destacam seu grande potencial de produzir conhecimento, mas que muitas vezes se presta a um mau uso pela falta de discernimento. E essa é uma preocupação que muitos têm em relação aos

jovens, que “só querem saber das coisas dos brancos”, e já não freqüentam a *opy*, não ouvem os *tamõi* nem se comunicam com *nhanderu kuéry*, só dando valor a isso quando ficam doentes e então “percebem os espíritos”. Samuel é um dos que diz que de nada vale o conhecimento escolar sem a escuta de *nhanderu*:

Eu não sei ler nem escrever, mas *nhanderu* dá decisão pra gente pra conhecer. Então numa parte leitura é bom, pra quem saber levar, e numa parte não é bom. A leitura tem que aproveitar pra ganhar dinheirinho. Mas quem não pensa, nem pra comprar um maço de cigarro não serve.

Ao exaltar a força dos pajés na *opy*, Samuel em diversas ocasiões elege o livro como signo do “saber aprisionado” dos *jurua*, contrastando com a sabedoria advinda da vivência e da escuta de *nhanderu*. Não apenas o livro associado à ciência ou à escola, mas também a bíblia. Segundo Samuel, o fundamento da diferença entre o pajé e o pastor é que aquele tem o cachimbo e este tem o livro, além de sua crença “apenas no menino”. Certa vez, entre os presentes na *opy* estava eu e alguns hóspedes *jurua* de seu enteado Carlos (Papa Miri Poty). Depois de fazer um discurso exaltado e comovido aos parentes, incluindo crises de choro, ele se dirigiu aos *jurua* com uma fala em português. Disse que pajé não tem o livro, mas é bem mais forte que os crentes. Quem não segue a orientação do pajé, entra no mato e encontra um sapo, que pode pular e grudar no seu coração. Ou uma cobra cuja picada, se estiver no mato, é mortal. Ou, se estiver caçando com uma espingardinha, vem a onça e te mata. Falou também que naquela região tinha muita trovoada, que gente já morreu na estrada por causa de trovoada. E antes, quem usava relógio, vinha trovoada no relógio. Mas os Guarani estão protegidos das trovoadas e podem andar no mato sem medo pela proteção do *petyngua* e a força dos pajés. Essa força é algo que Sérgio destacou quando perguntei sobre o que os *jurua* não entendem sobre os Guarani:

Uma coisa que *jurua* nunca vai entender é espiritualmente. Não entende. Outra questão que nunca vai entender é sobre a nossa origem, como que surgiu Guarani. *Nhanderu* falou: “vocês vão ser a minha criação”, então por isso pajé guarani, quando é pra ser forte, é forte mesmo.

Aos olhos *jurua*, os Guarani são pobres e poucos, ignorando seu vínculo privilegiado com *nhanderu*, acessível aos que têm um nome enviado de *nhe’e ru ete*, sonham e fumam *petyngua*, e maximizado entre aqueles que receberam um canto (*poraei*) e a capacidade de soprar/curar (*-moataxi*).

Há bíblias em Guarani nas casas de alguns moradores do Silveira, e Sérgio é um que sabe ler e exhibe sua bíblia com orgulho. Já outros que não sabem ler, como os *tamõi* Samuel e Adão, dão relevo à bíblia como signo diferencial dos pastores em relação aos pajés. Em seus discursos, o livro por vezes aparece como signo de distinção dos *jurua* em relação aos Guarani. Por exemplo, assim disse Adão:

Conhece o Paulo [pastor da igreja Batista], ali da Boracéia? Quantas vezes ele não vem pra cá. Ele fala comigo: “é melhor o senhor ficar crente”, e o livro [bíblia] ele deu pra mim. Disse: “ó, Adão, é pra você ler”. Eu não sei ler. A gente é outro diferente. Nosso *opy'i* é a nossa lei. Nós, Guarani, é tudo assim. Na hora de dormir, é fumar pra nossas crianças dormirem bem.

Enunciando o *petyngua* e a *opy* como signos diferenciadores, em oposição ao livro do pastor, o *tamõi* explicita: *a gente é outro diferente*. Tal diferença não é entendida como decorrência de formações históricas sobre um fundo comum de humanidade, mas como decorrência de diferentes corpos e princípios vitais, incidindo no campo das afecções por meio do idioma, da fumaça do tabaco e dos cantos. No que diz respeito aos *jurua*, os donos de seu *nhe'e*, a depender da hipótese, estão confinados nesta terra ou habitam moradas celestes mais próximas à terra, sendo Jesus e os santos vistos por alguns na categoria dos *nhanderu* Mirĩ. Mas, seja qual for a hipótese de meus interlocutores, parece ser bastante difundido o reconhecimento de uma matriz de agenciamento ou campo relacional que singulariza a modalidade de gente *jurua*, implicada ou replicada em diferentes escalas relacionais, de sujeitos e de sentidos. *Yvyro*, gente desta terra, os brancos são seres primordialmente confinados e confinantes, que gostam de construir cercas nas terras e viver em “caixotinhos” na cidade, como disse Carlos. Igualmente confinante, sua comida deixa o corpo pesado, inviabilizando a ida com o corpo a *yvy marã e'y*.

O confinamento de seu *nhe'e* constitui uma matriz ontológica que incide em diferentes domínios da vida *jurua*, como nos modos de morar, de comer, de conhecer, de falar, de ver etc. Entre estes, o *kuaxia*, que significa “papel” e seus derivados, emerge como um dispositivo de afecção *jurua*. Apontando nesse sentido, uma versão do tema da “escolha primordial” registrada por Montardo (2009) menciona um *mbaraka* (chocalho) para os Guarani e um “pedaço de papel para escrever” para os brancos. A autora ainda diz que o *mbaraka* lhe foi definido por um Guarani como “o documento do índio, em contraposição ao documento de identidade do branco, um papel” (2009: 163). 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.

Em meu campo, muitos enunciados destacam o caráter confinante do *kuaxia*, expressão do corpo/pensamento confinado dos *jurua*, sintetizados no parágrafo acima, ou a exemplo da citada fala de Armindo: “Desde que começou a geração de branco, ele entende algumas partes só pela leitura. Mas o que fala no livro não está aqui no momento. Guarani não precisa do livro, porque *nhanderu* fala no ouvido da pessoa”. Porém, se há aqui um

certo desprezo pelo *kuaxia*, outras falas e gestos acenam para o desejo e o empenho de se apropriar de capacidades subjetivas *jurua*, de modo a agenciar os *jurua* ou de agenciar outros *nhandeva*, estabelecendo alianças e diferenciações. Nos anos 70, em exemplo citado no primeiro capítulo, Gumerindo gostava de exibir os *kuaxia* que guardava consigo no Silveira, como forma de atestar seu reconhecimento como cacique pelos brancos, incluindo uma carta que poderia favorecê-los com recursos se chegasse ao portador. Anos depois, Samuel é outro que ficou em posse de um *kuaxia* que o deixou “pensativo não sei quanto”. Era o mandato de desocupação do Silveira emitido pela Justiça, sob reivindicação de um “Particular”. Esperou a vinda de um parente que pudesse ler aquele papel. E pouco depois se defrontou com o engenheiro, ou a engenharia do Estado, que fez um relatório e demarcou a terra com o título de indígena.

Nos anos seguintes, cada vez mais, a “engenharia do Estado” seria fonte de recursos e reconfigurações na aldeia. Como abordado no terceiro capítulo, a desenvoltura com a burocracia e demais procedimentos envolvidos na elaboração de projetos, relatórios, associações, comissões etc. vem sendo cada vez mais uma exigência para ocupar a posição de cacique. A inabilidade de muitos *tamõi*, em sua maioria não alfabetizados, em lidar com esse mundo veio promovendo reconfigurações políticas, menos conflituosas em outras aldeias, mas bastante tensas no Silveira. Também tensões envolvem a distribuição de cargos assalariados, alguns deles mediante a aquisição de diploma e curso de formação, como no caso dos professores, outros mediante concurso público. Ainda, a confecção de CDs, livros e a participação em projetos vêm gerando recursos, alianças e conflitos, tematizados no quarto e quinto capítulos.

Os moradores do Silveira, uns mais do que outros, são ávidos por esses produtos e cargos, como fonte de recursos externos e distinções internas, assim como os Guarani de outras aldeias e outras populações indígenas. Esse tem sido um tema fértil na etnologia contemporânea, com várias abordagens destacando o papel, o dinheiro e as mercadorias como objetificações das capacidades subjetivas dos brancos. Geraldo Andreello é um dos autores que perseguiu esse tema na região do rio Uaupés (no noroeste amazônico). Assim como entre os Guarani *kuaxia* outrora era também a palavra usada para “dinheiro”, Andreello conta que no Uaupés dinheiro antigamente era chamado *pápera*, como chamam o papel, “instrumento pelo qual os brancos exercem poder sobre as coisas” (2006: 253). Nessa chave, o autor destaca a homologia entre as capacidades dos brancos e as capacidades dos *kumua*, xamãs. “Se os xamãs indígenas sopram palavras, os brancos colocam-nas no papel” (: 253). Entre seus interlocutores tukano, Andreello é chamado “xamã do papel”, *kumu-pápera*, por sua disposição e competência para escrever ofícios, projetos e livros de mitologia, sendo estes apropriados como veículos de distinções entre sibs exogâmicos (Andreello 2005). Por sua vez, o dinheiro é reconhecido como meio xamânico de obtenção de

mercadorias, concebidas como objetificações de capacidades dos brancos, sua “riqueza”, cuja importância é equivalente aos instrumentos de transformação e adornos cerimoniais para os índios dessa região. Mas, assim como o xamanismo, o dinheiro é perigoso, dizem os uaupesianos, podendo suscitar atitudes descontroladas e vorazes, que é como os índios vêem os brancos.

De modo análogo, César Gordon aborda o dinheiro entre os Xikrin como objetificação de imensos poderes produtivos e transformativos, sobretudo pelo acesso a mercadorias que engendram (2006: 294). O autor buscou analisar o consumo e a circulação de mercadorias no regime sociocosmológico Xikrin, com ênfase para o lugar da alteridade nesse regime. Ele associa o consumismo a uma tentativa de reverter a escolha mítica, entre armas de fogo e o arco e flecha. E aqui sua abordagem se aproxima de Gallois, que destacou o interesse wajãpi por tecnologia e máquinas dos *carai-ko*, os brancos, como motor do discurso profético nos dias de hoje, cuja perda da imortalidade e a perda do acesso irrestrito às ferramentas são temas prementes (1989: 460). Assim, o interesse pelas mercadorias dos brancos e o conhecimento da escrita advêm do fato de que foram usurpados ou perdidos pelos wajãpi no tempo mítico (Gallois 2001).

Ao encontro da versão registrada por Montardo do papel como escolha dos *jurua* no mito, Andrello menciona versões uaupesianas da escolha primordial, em que a espingarda é substituída pelo *pápera* (2006: 383). A seu turno, a associação entre escrita e manufaturas é também destacada por Albert entre os Yanomami, sendo aquela considerada um “simulacro de visão” (2001a: 249). O poder xamânico desses objetos dos brancos ensejou o que Albert chama de uma teoria política dos poderes patogênicos, ou uma teoria etiológica do contato. As epidemias advindas do contato são associadas a poderes patogênicos dos brancos, assim como seus objetos, chamados *matihibë*, que significa a um só tempo “bem precioso e objeto patogênico” (1992: 166).

No que diz respeito aos Guarani, em analogia ao sopro (fumaça-fala-sonho-canto) que conecta *nhandeva kuéry* e estes com *nhanderu kuéry*, o *kuaxia* seria um dispositivo de conexão de sujeitos no mundo *jurua*. Com a ampliação do universo dos projetos e relatórios, também veio se tornando cada vez mais incisiva a percepção da burocracia como uma gramática que pauta esse campo relacional. Como dito, a burocracia é cada vez mais uma mediação necessária no acesso a recursos e outras relações com os brancos, por meio de projetos, relatórios, documentos etc. No Silveira, Samuel formula essa replicabilidade de indivíduos e instituições no modo como se refere a vários brancos. Ele chama de “Funai” ao chefe de posto com quem convive há duas décadas na TI. As enfermeiras do posto de saúde também são as “Funasa”. Peralta (o fazendeiro com quem disputou a terra) é o “Particular”. E o que veio fazer identificação da terra é o “Engenheiro do Estado”.

As relações com o Estado, por meio de representantes de governo, delegados, soldados, missionários etc. são bastante antigas. O depoimento do *tamõĩ* Antonio Branco, registrado por Ladeira e citado no primeiro capítulo, enuncia a “perturbação” do estado burocrático republicano pela circunscrição das terras: “E ficou a lei da República, e depois daí começou meus índios viver perturbado pelo terreno, pela área de terra que eles estão vivendo” (*apud* Ladeira e Azanha 1988: 45). A atuação do SPI e depois da Funai, órgãos do Estado, é marcante nos relatos dos moradores do Silveira mais velhos, tendo motivado muitos deslocamentos, ou fugas, para a costa sudeste. Mas foi com os processos de demarcação de Terras Indígenas nos anos 1980 e, ainda mais, no período pós-Constituinte, que as relações institucionalizadas com os brancos passaram a ter presença mais incisiva no cotidiano de muitas aldeias. Em muitas situações vividas pelos Guarani ao longo de sua história, a resposta do Estado a seus deslocamentos costumava ser caso de polícia, e a atuação dos delegados em vários municípios protagonizam episódios narrados no primeiro capítulo. Mas com a inflexão da “cultura” na gramática institucional do Estado, em que a diferença passou a ser positivada – ao menos nos discursos institucionais –, os deslocamentos passaram a ser principalmente caso de políticas.

Talvez essa percepção de muitos Guarani sobre o Estado, as instituições e as pessoas *jurua* como objetificações de um campo ou princípio relacional possa ser pensada à luz da formulação de Deleuze e Guattari para o Estado (1980) como uma máquina de sobrecodificação, na medida em que busca capturar, de modo sempre incompleto, outros códigos, atuando como denominador comum ou centro de ressonância de relações sociais e de sentido. No comentário de Goldman e Viveiros de Castro:

Uma das maiores e mais pérfidas habilidades do Estado é a sua capacidade de convencer todo mundo de que a única maneira de enfrentá-lo é assumindo sua forma. (...) Toda identidade engendra uma entidade que vai administrá-la segundo o modo de constituição e funcionamento do Estado (com outro conteúdo, claro, mas quem se importa?) (2006: 189).

O livro, o relatório, o dinheiro, o documento e outros papéis na escola, na igreja e nas instituições de modo geral operam como instrumento de afecção dos brancos, do qual é preciso se apropriar, e, como mostram as falas acima, o qual é preciso desprezar. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2007a), remetendo a Clastres (1974a), comenta que os índios temem e riem de seres definidos por sua alteridade radical, como jaguares, brancos e espíritos. E justamente temem porque essa alteridade é também objeto de desejo. Tal forma de temer, longe de demandar a exclusão ou desaparecimento do outro em nome da paz ou da identidade, implica a incorporação do outro, daí o dualismo imanente à pessoa ameríndia (Viveiros de Castro 2007a: 2).

O medo, seguindo com o autor, está associado à ordem da Sobrenatureza. E Viveiros de Castro vê os encontros sobrenaturais na floresta, onde o sujeito (o *self*, na

designação do autor) é (ou quase é) capturado por outro, como uma espécie de proto-experiência indígena do Estado. Assim, a homologia entre o encontro com espíritos na floresta entre os ameríndios e experiências entre os não-indígenas na cidade não se estabelece com seres “sobrenaturais”, como alienígenas ou algo do gênero, e sim com a experiência cotidiana de viver sob um Estado (2007a: 10-11). Portanto, assim como os brancos estavam previstos no dualismo ameríndio (Levi-Strauss 1993: 58), agências em posição homóloga ao Estado sempre rondaram a floresta, sob a forma da Sobrenatureza. E rondando a floresta guarani está *anhã*, cujas conexões com *jurua*, como vimos mostrando, são recorrentes.

2. AVYU: PALAVRA, AFEIÇÃO, AFECÇÃO

Desde o começo do mundo a gente já existia. Só que a gente era separado, bem isolado, assim falam os pajés. A gente não era misturado com nada. Tem alguns pajés inclusive que só comiam uma vez por dia, e o resto da tarde eles se alimentavam espiritualmente. Ficavam só rezando. A gente ficava mais semelhante a deus, e os mais velhos ficavam rezando, comia coisa que é feito naturalmente, de milho, ou fruta do mato. E a gente não aumentava a família. A família era aquilo ali e era aquilo ali. Existia mais pajé do que hoje. Então mudava noutro canto pra não acontecer nada, e fazia dilúvio naquela terra. Passado muito tempo veio segundo mundo. Então quando era pra ter alguma coisa, dilúvio, alguma coisa, então espírito de deus passava a mensagem para aquele pajé. E os pajés avisavam a comunidade, ou o grupo dele. E no terceiro mundo já tinha diminuído muito os pajés. Porque no primeiro mundo não existia branco, no local que hoje nós estamos. Então os pajés eram forte ali onde só tinha índio. Agora no segundo mundo alguns pajés sabiam o que ia acontecer, mas outros pajés não sabiam, então algumas partes do nosso povo também foi destruída, por isso que até hoje nosso povo também é pouquinho. Então tinha alguns que iam pro lado do branco, comiam comida de branco, onde aí foi enfraquecendo também espiritualmente. Então veio o segundo dilúvio, água cobriu o mundo e alguns pajés foram levados de corpo e alma pro outro lado do mundo. Depois que secou a água, aí o espírito de deus foi lá e trouxe mais dois espíritos das pessoas que atravessou pro outro lado, aí trouxe e aumentou essa família de novo, aí fez com que os índios aumentassem de população pra expandir no universo onde nós estamos hoje. Hoje nenhum dos índios vai se salvar. Isso pajé já falou. Essa terra não vai acabar de água, vai acabar no fogo. Fogo vai queimar o mundo. Aqueles que têm crença desde o começo até o fim, vai se salvar espírito dele. Então por isso até hoje fico pensando nessa história. Então os pajés falavam que ia ter muita coisa, que é a realidade disso que está acontecendo, vai vir tremor de terra, irmão contra irmão, pai contra filho, guerra, então a gente vê que nos Estados Unidos guerra num pára. Tudo isso é o começo do fim da humanidade. Agora o dia que deus se zangar mesmo... Aí os pajés alguns falam que vai ter outro mundo, outros pajés falam que é só esse mesmo.

Em sua versão, Sérgio menciona uma sucessão de mundos, sendo o primeiro anterior à criação dos brancos, quando os pajés não se misturavam, quase não comiam e não “aumentavam a família”. Na segunda terra, *jurua* já existia e os pajés que se aproximaram e começaram a comer sua comida foram enfraquecendo. Os que continuaram fortes sobreviveram ao segundo dilúvio, indo com o corpo habitar junto a *nhanderu* Ete.

Sérgio identifica esta como uma terra onde os brancos predominam, e com eles as guerras, furacões, temores e tremores. Agora, em vez de dilúvio, tudo aqui deve acabar no fogo, convergindo com a versão registrada por Cadogan, em que *yvy pyau* será consumida pelo fogo por obra do *nhe'e ru ete* Karai (1959: 62).

A posição dos não-indígenas nos enunciados e nas redes sociais está longe de ser unívoca ou fixa entre os Guarani, incluindo relações interpessoais de amizade e cumplicidade. *Hetava'e kuéry*, “os Muitos”, são também múltiplos. Mas em contextos coletivos, seja nos enunciados *nhande py* (falados na língua), seja naqueles destinados aos brancos, costuma haver uma reiterada ênfase nos *jurua* como uma outra gente e suas afecções. A comida *jurua* deixa o corpo pesado, coisas e costumes *jurua* atraem *anhã* (que há quem diga ser seu dono) e o casamento com *jurua* pode incorrer na fuga do *nhe'e* ou no não-envio de um nome por *nhe'e ru ete* para o filho dessa união. Como diz Mariano, “os pajés falam que não pode se relacionar com não-índio porque são dois anjos diferentes. Um anjo pode não se acostumar com o outro e pode vir a falecer, ficar doente”. Ou então, segundo Armindo:

Eu não posso me misturar com você. *Jurua* fala que é tudo igual, mas não é igual, justamente não é. Quando *nhanderu* fez o mundo, colocou sangue em *jurua*, colocou sangue em guarani. A gente não pode misturar um com o outro. A mesma coisa o leite e o café, se colocar leite no café fica tudo branco. Isso que *nhanderu* não quer.

Em uma narrativa registrada por Nimuendaju que versa sobre a gravidez de Nhandexy no começo dos tempos, o demiurgo, chamado pelos Apapocuva-Guarani de Nhandervuçu, compartilhou essa primeira mulher com seu irmão *Mbaekuaa*²³⁴. Mas este não queria misturar seu sêmen ao de Nhandervuçu, de modo que o depositou à parte. “E de uma única mãe formaram o filho de Nhandervuçu e o de Mbaekuaa, todos dois no ventre de sua mãe” (*apud* Lima 2005: 131)²³⁵. Como vimos comentando, muitos no Silveira reconhecem o dono/criador/soprador dos *jurua* como irmão de *nhanderu* Ete (que seria Nhandervuçu). Por sua vez, nessa narrativa, o filho do demiurgo é gerado no mesmo ventre e concomitantemente ao filho de seu irmão, mas há uma intenção deliberada de não misturar, de modo que o sêmen é disposto à parte. Tal relação de proximidade/contigüidade e descontinuidade vem sendo atualizada nas relações com os *jurua* nos dias de hoje. E é premente no plano do parentesco. Como tematizado no segundo capítulo, nas aldeias de maioria mbya são raros e sempre controversos os casamentos com brancos. Mas dizem que um *nhanderu miñ* chamado Jekupe se casou com uma branca quando vivia nesta terra e mesmo assim conseguiu *aguyje*, alcançando *yvyju miñ*, a terra dourada daqueles que

²³⁴ Literalmente, “o que sabe” ou “o que produz sabedoria”.

²³⁵ Este trecho foi traduzido por Tânia Lima de uma tradução para o francês de Pierre Clastres, a partir de um registro em guarani traduzido para o alemão por Nimuendaju. A autora utiliza a grafia Nanderuvuçu e Mbaecuaá, que converti para as convenções gráficas desta tese.

foram divinizados sem passar pela morte²³⁶. Também falam que os que querem conseguir as coisas mais rápida e facilmente, devem pedir a Jekupe. Há ainda quem diga que a morada de Jekupe é o “altar” (ou *amba*, mais freqüentemente traduzido por “lugar”) do *nhe’e* dos não-índios. E aos filhos de casamentos com brancos, também designados “mestiços”, chamam Jekupe.

Há ainda outra figura reconhecida como *nhanderu mirĩ* a quem chamam Kechuita, cuja associação com os “jesuítas” das missões nem sempre é explícita. Contudo, há os que reconhecem as ruínas das missões como vestígios da casa de pedra construída pelo Kechuíta para sobreviver ao dilúvio. Registros feitos por Garlet e Assis (2002) entre Mbya no Sul do Brasil apontam várias versões para o Kechuíta. Dizem que ele fez uma canoa e atravessou o mar, o que para ele foi fácil porque só comia comida mbya. Outros dizem que ele é xiripa porque é misturado com branco. Ainda segundo os autores, as descrições do Kechuíta e sua trajetória guardam várias semelhanças com as narrativas sobre Kuaray.

Figuras como Jesus (Tupara’y), Jekupe e Kechuita, a depender das versões, alçam os brancos a moradas celestes, assim como a relações de afinidade com *nhandeva*, que vão de encontro, respectivamente, ao suposto do confinamento nesta terra e à interdição de casamento a que também são associados. Como aponta Viveiros de Castro (2002), a chegada dos europeus promoveu um deslocamento do foco do inimigo para o estrangeiro (o colonizador, o branco) em muitas populações. E, por extensão, da guerra visível para a guerra invisível (xamanismo). A esse respeito, Sztutman assinala que “os imortais passam a ser menos grandes guerreiros do que grandes xamãs” (2005: 341).

Como atenta Gallois (1988), o xamanismo constitui um sistema de acusações engendrado por agressões e contra-agressões. E entre os Guarani as relações com *jurua* não raro se colocam ou se deslocam para uma chave xamânica. É recorrente a associação de maior vulnerabilidade à doença com a proximidade dos brancos ou das coisas e hábitos dos brancos, como jogar muito baralho ou sinuca no bar, beber cachaça, viver na cidade, ir só a forrós e não à *opy*, ou preferir a *opy* pelo posto de saúde, entre outros comentários que ouvi em campo. Em várias narrativas os brancos e seus costumes são associados a *anhã*, por exemplo nesta fala de Leonardo, um rapaz de 13 anos: “Não pode jogar baralho, jogar bola tem que ser pouco, porque quem faz isso é de *anhã kuéry*. *Anhã* é irmão de *nhanderu Papa*. *Anhã kuéry* sempre foram ricos e os Guarani sempre foram pobres. *Anhã kuéry* jogam cartas e fazem coisas dos ricos”. Assim, fazer certas coisas como ou com os *jurua* também aumenta a vulnerabilidade aos espíritos, porque atrai a atenção de *anhã*. Eu, por exemplo, durante um *poraei* na *opy* estava sendo muito picada por insetos, e, quando o *xondáro* anunciou a hora das mulheres saírem por uns momentos da *opy*, fui passar repelente.

²³⁶ Esta narrativa em que Jekupe se casa com uma branca é homóloga àquela descrita no capítulo anterior, em que ele comete incesto se casando com a tia paterna.

Quando voltei um deles comentou, “nossa, que cheiro forte, que dor de cabeça!”, e no dia seguinte disse para mim que não se deve usar perfume na *opy* por que o cheiro atrai *ãgue*. Em várias outras ocasiões, comentam que a ignorância de *jurua* e seu apego com esta terra acaba atrapalhando a comunicação com os deuses e atraindo espíritos perigosos. Por isso, dizem que não dá para se concentrar com *jurua* na *opy*, e que em sua presença *nhe’e kuéry* não gostam de vir participar dos *poraei*.

Na conjuntura contemporânea, o equacionamento entre descontinuidade ontológica e proximidade dos brancos vem se complexificando, em meio ao mundo dos projetos e políticas, como vimos ao longo desta tese. Mas o desconforto em relação aos *jurua* ainda é incisivo, e nesta fala Sérgio o associa ao anti-canibalismo, em comparação com outros povos indígenas:

Nós Guarani somos os enviados pelo nosso pai, que é *nhanderu*. No começo do mundo nós tinha simplicidade, não atacava, não fazia nada, nada. Só plantava, comia caça, não atacava ninguém. Agora os outros índios atacavam a tribo guarani, matavam, comiam os próprios parentes. Matava, assava, ou comia cru mesmo. Os Xavante, Karajá, esses índios têm contato de menos de 300 anos, a gente teve contato com branco em 1500, e esses índios agora, Xingu, Xavante e outras tribos são mais avançados no meio dos brancos. Hoje eles têm médico índio, dentista índio. Nós Guarani somos um povo que não é pra se misturar realmente com branco. Por isso a gente hoje sente dificuldade, é uma realidade diferente dos índios de Amazônia. Nosso pai que gerou a gente aqui na terra não quer que a gente faz isso. Eu mesmo penso “puxa, quero ir trabalhar”, mas você vai pra cidade e não se acostuma a ficar lá, então já volta. O Guarani não é um povo que enfrenta a vida do branco normalmente. Agora os outros índios enfrentam a cultura do branco como se fosse uma cultura deles. Cada nação deus colocou a sua cultura. Colocou a cultura do branco, colocou a cultura guarani, colocou a cultura xavante.

Aqui mais uma vez aparece o contraste entre o comportamento canibal dos outros índios e a “simplicidade” guarani, dessa vez associando explicitamente o canibalismo ao “avanço no meio dos brancos”. O curioso é que no senso comum não-indígena é provável que sejam os Guarani considerados como “mais avançados no meio dos brancos” em razão de sua “invisibilidade cultural”, em contraste com a suntuosa “cultura material” de outros povos indígenas tomados como emblemas da indianidade no país, seja pela configuração de suas aldeias, pela riqueza de sua arte plumária, pela exuberância de seus rituais, pelas marcas que imprimem nos corpos, ou por habitarem a longínqua e supostamente intocada floresta amazônica, entre outros aspectos.

Sérgio se vale da expressão “cultura” como algo substantivado, mas não do mesmo modo que muitos *jurua* envolvidos em projetos de “resgate” ou “fortalecimento cultural”. A “cultura” não é aqui uma tradição, ou uma formação histórica, mas algo “colocado” por deus, ou pelas divindades. Assim como *nhe’e* são agências aladas (pássaros, anjos) com relativa autonomia em relação aos corpos, a “cultura” nesse enunciado aparece como as capacidades de entendimento e agência dadas pelo princípio vital. Armando, em fala

anterior, diz que *nhanderu* “colocou” sangue em *jurua* e “colocou” sangue em guarani, os quais não devem se misturar. Valendo-se do mesmo verbo, Sérgio disse que deus “colocou” a cultura no branco, no guarani e em outros índios. A “cultura” parece aqui algo da ordem do dado, como o *nhe’e*, em contraste com o pressuposto multiculturalista da cultura como um construto histórico, que predomina entre os parceiros *jurua* em projetos e políticas.

Tal acepção guarani poderia ser aproximada daquela destacada por Kelly junto aos Yanomami, em que “virar-branco” é entendido como uma modalidade do devir-outro, cujo movimento é simultâneo ao de “domesticar os brancos”, removendo (ou eclipsando) artificialmente sua alteridade inata (2005: 219). A diferença – a condição de branco e a de yanomami – é algo da ordem do dado e “virar branco” ou “virar yanomami” é reconhecido como campo da agência (ou contexto de controle), mas nunca pode se efetivar plenamente, já que o “lado *napé*”, equivalente a “branco”, dos Yanomami que aprendem e trabalham com os brancos (por exemplo os microscopistas na área de saúde) é artificial, assim como o é o “lado yanomami” daqueles brancos que freqüentam a aldeia.

Certa vez o *tamõi* Higino me disse: “o Guarani foi feito pra ser tipo um santo”. E os argumentos que me deu para tanto são aqueles com que em geral os moradores do Silveira e outros Guarani na região descrevem o *nhandereko*, como costumam traduzir “cultura”, ou “nosso modo de viver”. Enfatizam a importância de consumir alimentos plantados, fumar *petyngua*, freqüentar a *opy*, seguir a orientação dos *tamõi* e *taryi*, viver entre parentes (de preferência longe dos brancos), e ser calmo e comedido, evitando conflitos. A esse respeito, como já mencionado, Nimuendaju comenta que o demiurgo se revelou um “autêntico guarani” quando deixa esta terra em vez de brigar com a esposa, por ela tê-lo decepcionado. Cadogan também enfatiza que os exercícios espirituais mbya são destinados a obter “amor e sabedoria”. E que Nhamandu, após criar o “fundamento da linguagem humana” (*avyu rapyta*), concebeu o “fundamento do amor” (*mboravyu rapyta*).

Cadogan destaca que, logo depois que recebe o nome, a criança é ensinada a dominar a raiva, *mboxy* (1959: 41). E associam *poxyja*, o “dono da raiva”, a *anhã*. Como diz Doralice (Kunhã Tata), “se *poxyja* te pega, você pode dar uma facada em quem você não quer”. Um mito mbya analisado por Lévi-Strauss também menciona Maira-Poxy como encarregado da gemelaridade e da divisão entre os bons, que vivem na fartura, e os maus, punidos com a fome (1993: 57).

Pissolato também relevou a ética da tranqüilidade e a fala não excessiva como um dos marcadores da diferença em relação aos brancos (2006: 62). Vários trabalhos de Ladeira igualmente apontam a tolerância e a aversão dos Mbya a conflitos com *jurua*, razão pela qual muitas vezes preferem partir a ficar em uma terra alvo de disputas. Ainda segundo a autora, também partem quando são alvos de controle, como aquele exercido pelo órgão indigenista ao longo do século XX. E esses aspectos vêm sendo enunciados pelas

lideranças no contexto contemporâneo de reivindicação de terras. Tal a fala de Adolfo Timóteo (Vera Mirĩ):

A gente também existe, só que nosso povo é muito pacífico, não entra em conflito com a Funai, nem com governo federal, nem com governo do Estado. Então a gente é muito calmo e fica esperando anos e anos. Hoje estamos no caminho certo, e queremos apoio para que o governo federal demarque nossas terras imediatamente, porque a gente não vai poder mais esperar porque está tendo muita destruição da mata por aqui.

Também o caráter *pacífico* dos Guarani é destacado por Timóteo Vera Popygua, aqui associado à sua *força* ao longo dos 500 anos de contato:

O Guarani é sempre um povo pacífico, um povo que não confronta, não gosta de violência, tanto que Guarani sobrevive durante 500 anos mantendo sua língua, mantendo sua própria cultura, sua própria dança, mantendo, fugindo. Então sobreviveu. E hoje estamos aqui, e vivos, e fortes espiritualmente, e fortes politicamente. Porque eu acho que hoje nós, jovens, que estamos na linha de frente, acho que nós temos que cada vez mais fortalecer (Vera Popygua 2006: 33).

Hoje em dia a escassez de terras para constituição de novos *tekoa* e os recursos disponibilizados na TI incorrem num cotidiano cada vez mais próximo aos *jurua*, no entorno das aldeias e em seu interior. A esse respeito, pude presenciar um episódio na aldeia do Jaraguá (Pyau) que me parece significativo para pensar relações entre Mbya e brancos na atual conjuntura. Ali é crescente a presença de crentes fazendo cultos e doações. Uma das igrejas obteve autorização do *tamõi* Kamba e fez uma construção no centro da aldeia, onde são celebrados cultos aos domingos. Eu estive lá durante um domingo e havia uma banda com guitarra, bateria e cantoras interpretando canções sobre o amor de Jesus em meio a coreografias e entonações semelhantes ao tipo de performance da apresentadora de TV Xuxa. As cantoras solicitavam ao público guarani que as acompanhassem com palmas e que repetissem frases como “Jesus ama papai! Jesus ama mamãe! Jesus ama... etc”. Adriana Testa, por sua vez, registrou uma fala ao microfone desse mesmo grupo em que diziam “O Senhor Jesus Cristo nos mandou aqui para cumprir sua missão. E ele nos mandou trazer esses danoninhos, mas se faltar a presença dos índios, o Senhor também vai fazer faltarem os danoninhos!” (*apud* Testa 2007: 56). A autora destaca que, apesar das críticas e brincadeiras que suscitam, as relações interpessoais com os crentes são pautadas por uma etiqueta respeitosa, particularmente por orientação dos mais velhos²³⁷.

Por ocasião dessa minha visita, um jovem mbya que ocupa posição de liderança na aldeia estava indignado pela presença dos evangélicos. E, ao ouvir suas queixas, uma liderança mais velha comentou que os mais jovens ficam bravos, porém os velhos procedem

²³⁷ E aqui uma ponderação do *xeramõi* Kamba a respeito dos evangélicos na aldeia: “Tem que respeitar o pensamento de cada um, principalmente quando a pessoa faz sua reza. Mesmo os passarinhos, quando eles voam, eles falam de Nhanderu e nós não podemos matá-lo nessa hora. (...) Se mesmo os bichinhos têm que ser respeitados quando falam com Nhanderu, os crentes também precisam ser respeitados (*apud* Testa 2007: 56).

de maneira semelhante a quando ouvem um barulho na mata. Dá “aquela coisa” no coração, um impulso de fugir. Mas é preciso primeiro entender o barulho, descobrir o que é, ver se é mesmo onça, para só então tomar a atitude de ficar ou fugir. É preciso “rebater” aquele barulho pra que não entre no coração e domine você com o medo. Assim como o verbo “respeitar”, “rebater” e “repassar” são expressões recorrentes em nossas conversas na língua portuguesa, e remete à conservação da perspectiva frente ao outro, num investimento, nem sempre bem sucedido, de que a conexão com o outro no eixo horizontal da existência – com predadores na mata, com os brancos na cidade etc. – não implique incorporação ou alteração, o que deve ocorrer no eixo vertical, pela conexão com os deuses. Nesse mesmo sentido, assim Clastres cita um Guarani: “quanto às coisas que são saídas dos homens brancos, nós não sabemos. Nós possuímos o arco eterno, possuímos a flecha eterna, agora precisamos ter o coração tranquilo para andar nos caminhos desta terra corrompida” (*apud* Clastres 1990: 131).

Com base na literatura sobre os Guarani até os anos 80, Viveiros de Castro (1986; 2002) estabeleceu um exercício comparativo com os Tupinamba e os Arawete, como três versões do dispositivo canibal tupi-guarani. Assim, o autor as identifica como variações de uma mesma matriz relacional, ou um grupo de transformações no modelo levistraussiano. Entre os Tupinamba, tinha-se o canibalismo terrestre (por meio do aprisionamento e devoração ritual de prisioneiros de guerra), no caso Arawete o canibalismo celeste (após a morte terrena, a alma chega ao céu e é morta e devorada pelos deuses Maï, sendo posteriormente ressuscitada e divinizada) e, entre os Guarani, um anti-canibalismo (o consumo de carne impede a transfiguração divina, que se dá via ascetismo). Mas, sejam quais forem as variações entre os termos, aponta o autor que a alma e a morte operam como dois pólos entre os quais se estabelece o jogo do Mesmo e do Outro que dá contorno à pessoa tupi-guarani, ontologicamente cindida e incompleta.

Nos casos Tupinamba e Guarani, particularmente, o que se tem é uma inversão absoluta dos termos, orientados pelo excesso e pela ascese, respectivamente, mas que se encontram numa mesma linha de fuga: o Além. Ainda segundo Viveiros de Castro, o canibalismo tupinamba seria um modo de questionar e transcender a cultura “por baixo”, pela natureza, enquanto o anti-canibalismo guarani perseguiria o mesmo objetivo “por cima”, pela sobrenatureza (1986: 627; 642). Em ambos os casos (e aqui incluindo os Arawete), a sociedade (ou a cultura) é concebida como espaço precário na dobra entre a animalidade e a divindade. Assim, a carne e o jejum, respectivamente combustíveis da vingança e da dança, podem fazer com que se assumam a perspectiva do outro. Mas, como aponta Viveiros de Castro, a *função-jaguar*, encarnada entre os Arawete pelos deuses canibais Maï e entre os Tupinamba pelos próprios humanos canibais, nos Guarani encontra-se delegada ao pólo da natureza/animalidade, em posição ao princípio pessoal: alma-nome-canto-vegetal-

esqueleto-divino. Nesse anti-canibalismo radical, a posição de xamã se hipertrofia, definindo os contornos do grupo (1986: 641).

Outra hipótese é defendida por Carlos Fausto, segundo a qual o contato com missionários e a experiência colonial conduziram a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social entre os Guarani. Esse processo, que o autor chama de “desjaguarificação”, abriu espaço para outra idéia-chave, a do “amor” (*mborayhu*). Também baseado na literatura histórica e etnológica sobre os Guarani, o autor defende ter havido uma disjunção entre xamanismo e predação: “Para fundar uma nova ética do amor (*mborayhu*) – que provavelmente se ergueu sobre conceitos nativos como a generosidade e a reciprocidade, e se nutriu do ‘amai-vos uns aos outros’ da mensagem cristã – os Guarani ocultaram as pegadas do jaguar. Fizeram dele pura negatividade ou cercaram-no de silêncio” (2005: 404). Seguindo nessa chave, o *fechamento* aos brancos tematizado ao longo deste capítulo iria de encontro à *abertura ao outro* que pauta o mundo ameríndio, segundo Lévi-Strauss (1993). Ou, na formulação de Viveiros de Castro (2001), à predação ontológica, em que a reprodução social se dá pela incorporação de potências exteriores.

Por sua vez, Renato Sztutman recupera e amplia o argumento de Viveiros de Castro, abordando o canibalismo e o profetismo como um grupo de transformações de uma mesma matriz relacional engendrada pelo devir, o qual se desloca do eixo horizontal para o eixo vertical da existência. Ao invés de seu oposto, o profetismo seria então a radicalização da guerra, convertendo a violência em palavra potente (Sztutman 2007: 27). Do mesmo modo, o autor estabelece a continuidade lógica entre xamanismo e profetismo, aproximando este último do que Stephen Hugh-Jones chamou de “xamanismo vertical”, cuja configuração de agências é marcada pela transmissão de potencialidades entre humanos e ancestrais divinos, em contraposição ao xamanismo predominantemente horizontal, em que cabe aos xamãs se apropriarem de potências animais e de outros sujeitos que habitam neste mesmo plano de existência, cujo protótipo da relação é a afinidade e não a ancestralidade. Como Fausto e Viveiros de Castro, Sztutman se baseia na produção etnológica sobre os Guarani para localizá-los num quadro de transformações em que ocupam o pólo da moralidade, correspondendo a um xamanismo marcadamente vertical (2005: 383).

Assim, vistos na série tupi ou descontínuos a ela (tal a hipótese de Fausto), os Guarani são abordados por esses autores como ascéticos e em posse de um discurso da moralidade. Contudo, como abordado no terceiro capítulo, a despeito da disjunção entre a função-*xondáro* (que seria a função-jaguar) e a função-*tamõi* (que seria a “palavra potente”, retomando expressão de Sztutman inspirada em P. Clastres), ao *tamõi* não cabe apenas soprar “belas palavras”, mas extrair pedras com sopros de tabaco, operação que envolve alteração ou dispersão e reconcentração da pessoa, tanto do xamã como do paciente

(Gallois 1988). Como um *amba*, os pajés objetificam a conexão entre os eixos vertical e horizontal de agenciamentos, sendo o ponto intercalar entre a atuação de *nhanderu kuéry* e os espíritos desta terra. Suas mãos enxergam a doença, seu sopro a expulsa e seu próprio corpo fica fortemente impactado por essa operação, incluindo vômitos ou desmaios, e podendo ser invadido ou atravessado por esse mesmo agente expulso do outro corpo.

A história de Kuaray e Jaxy é aquela que no Silveira mais gostam de contar, e ela narra como o mundo ficou povoado de onças por uma falha desses irmãos. Os jaguares e afins (no duplo sentido) seguem protagonizando o mundo guarani, mesmo que no papel de antagonistas, tanto nas histórias de *ymaguare* (o tempo antigo) como de pessoas que sofreram *jepota* (transformação em um corpo-afeto animal por agência de um dono espiritual) num passado recente, e, ainda, na atual proliferação de “doenças espirituais”. Assim, me parece que a negatividade do jaguar não corresponde à sua negação, tampouco a disjunção entre o xamã e o jaguar implica a “desjaguarificação” do xamanismo guarani, dada a centralidade da predação ontológica nos agenciamentos que constituem o mundo, incluindo acusações de feitiçaria (*ipaje*) entre humanos, vingança dos mortos (*ãgue*) e represálias dos donos espirituais (*-jara*). No Silveira, dizem, inclusive as crianças, que *xivi* é *xeramõi*, “onça é pajé”. E, como abordado, contam que existem pajés que “trabalham para o bem e para o mal”, ou em outros termos, negociam com alteridades dos vértices animal e divino da existência.

Um morador do Jaraguá (Pyau) disse que onça é o animal mais poderoso do mundo, mas Tupã pode vir com raio e tempestade e rachar onça no meio. Diz ainda que onça a gente não vê, só seu rastro na mata. Uma vez ele estava no mato e viu uma pessoa que lhe abriu os braços, fez um movimento e sumiu. Era onça. Mas onça não ataca homem, só para se defender. As únicas onças que atacam homem são homens virados em onça. Diz ele que hoje não existe mais esse tipo de onça no Brasil, mas existe no Paraguai. Entretanto, certa vez eu estava andando com um grupo no Jaraguá e, quando passamos por uma pequena área de mata, uma menina de dez anos disse à uma não-indígena ao seu lado (que é muito amiga dos moradores dessa aldeia) que ali vivia uma *xivi* que se alimenta de gente, mas que o *xeramõi* Kamba havia dito que não era perigoso porque ela só comia *jurua*. Assim, a posição do jaguar, predominantemente negativada, não é contudo fixa, podendo preda os brancos em favor dos Guarani, como os raios de Tupã. E, dentre todos os predadores, o demiurgo é potencialmente o maior. Tal a versão registrada por Nimuendaju comentada no capítulo anterior, em que após o advento da criação dos homens, ele retira-se para os confins das trevas eternas em companhia do morcego, do jaguar e da serpente, que poderão vir a devorar a terra e os homens. Ou então, em versão apresentada neste capítulo, Tupã será aquele que consumirá esta terra em fogo.

No que diz respeito à relevância do ascetismo, a moralidade e a ética do amor, é certo que há uma forte identificação de cada um com o *nhe'e* que corresponde a seu nome (Tupã, Jekupe, Kuaray, Vera, Takua, Yva, Poty, Jera etc.) e lhe confere a perspectiva de sujeito. Mas outras agências habitam ou visitam os corpos, como expressam os moradores do Silveira nos muitos registros do capítulo anterior. “Guarani é tipo um santo”, repetindo seu Higino, mas o mundo e os corpos são cheios de anjos bons e maus, produtores de desejos de partir e de ficar, de rezar e de comer, de dançar e de caçar (ou casar). Essa dimensão múltipla da pessoa pode ser apreendida no significado de *mbya*, que Dooley define como “muita gente num só lugar” (2006: 111). E talvez esse lugar possa ser pensado também como a própria pessoa. Já Ladeira (1992) define *mbya* como “estrangeiro, estranho, aquele que vem de fora, de longe”, baseada em depoimento do *mbya* José Fernandes:

Mas o curioso que se pode absorver de meu interlocutor Mbya é que o processo de identificação com o outro passa pelo sentimento de se reconhecer no outro através de sua própria e igual condição de diferente. Dessa forma, afirmam o conceito que possuem de si mesmos de que são seres especiais gerados em “primeiro lugar por Nhanderu”. Incluem na sua definição de povo a mensagem divina a eles revelada e por eles cumprida, de que devem procurar “seus verdadeiros lugares”, através de caminhadas (*-guata*), o que faz deles essencialmente passageiros, com um destino comum. Uma outra analogia deve ser feita com referência ao duplo significado contido no termo Mbya: o de gente e o de origem distante. Aqui, a tradução “gente” se refere à humanidade, qualidade exclusiva dos Mbya cujas almas, provenientes das regiões celestes, configuram a origem não terrena deste povo. Talvez o pequeno termo Mbya possa abranger todo esse significado, talvez não. De todo modo causa estranheza que a tradução para o português como “gente” possa, de fato, traduzir o que é ser Mbya (Ladeira 1992: 25).

Os Mbya são assim estrangeiros, estampando nesse nome o não-pertencimento a esta terra, onde estão de passagem. Meus interlocutores dos subgrupos Mbya, Nhandeva e com essa dupla descendência dão a entender que os múltiplos agenciamentos que constituem a pessoa resultam num dispositivo cambiante de ser sujeito ou objeto de uma ação. Ou seja, a pessoa é atravessada por uma multiplicidade de agências, cuja relação de identidade ou alteridade (percebida ou enunciada) em relação a elas não é substantivada, mas performativa. Assim, por exemplo, comer coisas plantadas torna o corpo leve e constitui um ideal enunciado como parte do *nhandereko*, mas o consumo de carne, doces e alimentos industrializados é uma prática cotidiana e nem sempre acompanhada de receio ou recriminação. Comidas, aparelhos eletrônicos, remédios, músicas, roupas e outras coisas dos brancos são consumidos como fonte de prazer e desejo, sem culpa (ou moralidade) e com avidez (sem ascetismo). O conforto ou o perigo que portam não estão dados, dependendo de um conjunto de circunstâncias e outros agenciamentos.

Ainda, a avidez com que buscam as “coisas dos brancos” é acompanhada de um grande despojamento que costumam ter em relação a elas. Muitos aparelhos eletrônicos,

como celulares, MP3, DVD e TV estragam rapidamente, ou são perdidos, ou então trocados. O mesmo ocorre com coisas doadas por visitantes *jurua* na aldeia. Os brinquedos ficam espalhados pela terra e as roupas por vezes são queimadas em vez de lavadas. Em muitos casos, assim como não há preocupação em livrar-se do lixo não-orgânico, não há preocupação em guardar as coisas. Adquiri-las parece ser mais importante do que mantê-las. E algo semelhante foi observado por César Gordon (2006) entre os Xikrin, como comentado no quarto capítulo, havendo uma despreocupação em conservar as mercadorias que tanto se solicita, já que o que importa é menos sua utilidade do que a subjetividade que portam. Também Albert comenta que os brancos ficam perplexos ante o aparente paradoxo da avidez com que os Yanomami procuram adquirir suas *materipë* (manufaturas dos brancos) e o pouco caso com que tratam suas posses, já que estão atados ao dever de trocá-las continuamente (2001a: 254). Entre os Guaraní, como destacou Pissolato (2006), há um empenho de durar nesta terra, maximizando o conforto da vida entre parentes e minimizando adversidades, sendo os brancos fonte privilegiada de ambos. Mas me parece que essa avidez e despojamento com as coisas dos brancos atualiza uma postura de não-pertencimento, de estar de passagem nesta terra onde tudo estraga, *marã*.

Por fim, o amor. Como mencionado, Fausto o reconhece como idéia-chave que teria apagado as “pegadas do jaguar” entre os Guaraní. *Mborayvu* é traduzido por Cadogan como “amor ao próximo” (1959: 20), sendo apontado por H. Clastres (1978) como a articulação entre ética individual e ética coletiva. Dooley define *mborayvu* como “ter amor pelas coisas” (2006:109), enquanto *ayvu* seria amor por uma pessoa, significando ainda “beijar”. Também foi dito no capítulo anterior que *ayvu* é ainda sinônimo ou palavra próxima a *nhe’e*, significando fala, linguagem e alma-palavra. Com sentido de “gostar” ou “beijar”, *ayvu* é flexionado de modo diferente do que como “falar”²³⁸, e talvez o mesmo termo se preste a diferentes sentidos²³⁹. Mas da mesma forma que a *palavra* tem uma dimensão agentiva, ou xamânica – pelo canto, pelo nome e pela própria língua, que objetificam a continuidade e a distância entre deuses e homens –, me parece que o *amor* também guarda essa agentividade, via afeição ou agressão, como um raio de Tupã. Por sua vez, o prefixo *mbo* tanto indica uma forma não relacional do verbo quanto pode ser um causativo que enuncia um “fazer”, neste último caso implicando, portanto, produzir um efeito, ou ser afetado. *Jepota*, a transformação em outro, foi associada por Carlos (Papa Mirĩ Poty) à *-pota*, “querer”, em que o outro que se deseja – como *piragui* (sereia), onça ou ave de rapina, nos exemplos do capítulo anterior – costuma ser do sexo oposto. Há portanto alguma conexão

²³⁸ No primeiro caso, a 1ª pessoa do singular é *ayvu* (flexão a-) e no segundo caso é *xerayvu* (flexão xer-).

²³⁹ Como aponta Herzfeld (1982), aproximações etimológicas podem incorrer na reificação de termos, devendo-se atentar para analogias conceituais, que podem ou não estar objetificadas numa mesma palavra.

entre falar, beijar, gostar, desejar e se transformar. Na *opy*, *aguyje* também corresponde à transformação em outro, sendo uma das designações de “rezar” *onhemboayvyu* (Cadogan 1959: 59). Ainda, um informante de Montardo diz que para fazer uma cura é preciso ter *mboravyu* para ver a doença. E *mboravyu* é também mencionado como estado que caracteriza o sonho, quando se vai à morada dos ancestrais divinos (2009: 53).

É provável que haja incidência da cosmogonia cristã no pensamento guarani, particularmente em alguns subgrupos²⁴⁰, mas o “fundamento do amor” (*mborayvu rapyta*), criado pelo demiurgo em seguida à criação da linguagem, pode ser lido numa chave xamânica, como potências que antecedem e promovem a formação de seres individuados, em que o parentesco, cujo ponto de partida e chegada é a ancestralidade divina, é construído sobre um fundo infinito de afinidade potencial (Viveiros de Castro 2007b). O amor guarani não é transcendente como o cristão, é a agência divina imanente aos *nhandeva*, por meio do *nhe’e*, ou *ayvu*. É um raio, retomando a epígrafe deste capítulo, em que Tupã pode partir um sujeito (humano ou onça) ao meio ou deixá-lo paralisado no meio do pátio. No repertório de Deleuze e Guattari, esse amor seria antes afecto do que afeto.

Os afectos são projéteis, tanto quanto as armas, ao passo que os sentimentos são introceptivos como as ferramentas. As armas são afectos, e os afectos armas. Desse ponto de vista, a imobilidade a mais absoluta, a pura catatonía, fazem parte do vetor-velocidade, apóiam-se nesse vetor que reúne a petrificação do gesto à precipitação do movimento (2004: 79)²⁴¹.

E é esse amor-afecto que pode conduzir à Terra sem Mal, assim comparada por Sztutman ao paraíso ou à concepção de alma cristã:

O que seria, pois, toda essa “imortalidade”, o sentido último da noção de Terra sem Mal? Menos que a perpetuação de uma essência imaterial que permanece idêntica a si mesma, como dado na noção cristã de alma, a imortalidade em questão designa um poder (ou capacidade) criativo ou transformativo (e, em diferente escala, curativo), uma certa agência que deve ser conquistada, pois que esse só pode advir da *relação* com os inimigos, com os seres sobrenaturais e sobrehumanos, com os estrangeiros. Obter imortalidade é, nessas províncias, antigas como atuais, atingir um certo estado, sair de si, buscar num campo pré-individual de pura relacionalidade, antecipar um destino não-humano (2005: 341).

E aqui cabe mencionar uma versão da travessia à Terra sem Mal que Nimuendaju ouviu de um *nhandeva* no Araribá, posteriormente comentada por Schaden (1974). Um jovem guarani chegou no Rio de Janeiro e ali se tornou marinheiro, sendo-lhe confiado o

²⁴⁰ É de se notar diferenciações entre os subgrupos, já autores comentam que os Mbya são aqueles que não viveram missionados no período colonial (Garlet e Assis 2002).

²⁴¹ Ou ainda: “Os sentimentos são arrancados à interioridade de um “sujeito” para serem violentamente projetados num meio de pura exterioridade que lhes comunica uma velocidade inverossímil, uma forma de catapulta: amor ou ódio já não são em absoluto sentimentos, mas afectos. (...) Os afectos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra. (...) A catatonía é “esse afecto e forte demais pra mim”, e a fulguração, “a força desse afecto me arrebatou”, o Eu não passando de um personagem cujos gestos e emoções estão dessubjetivados, com o que se arrisca a própria vida” (Deleuze e Guattari 2004: 18).

comando de um grande navio. Em sua primeira viagem, havia na tripulação uma porção de italianos. No mar, passaram de uma água azul para uma água vermelha, e desta para uma água preta. Foi quando o mar devorou o navio, mas saíram a salvo “no outro lado”. Ali avistaram uma ilha e foram em sua direção, mas conforme avançavam a ilha ia recuando diante do navio, de modo que não podiam alcançá-la. Então o Guarani se lembrou de um canto que aprendera em sua aldeia e, depois de cantar por algum tempo, a ilha finalmente ficou parada, podendo o navio aproximar-se. O Guarani desembarcou, mas logo que algum dos italianos lhe quisesse seguir, a ilha tornava a recuar. O Guarani foi para o interior da ilha, onde se ouvia o canto dos passarinhos e, do meio da mata, os cantos dos outros Guarani, simultâneos aos passos dos dançadores ao som do *takua pu*. O Guarani entrou na floresta e não voltou nunca mais. Já os italianos desistiram de tentar chegar na ilha e foram embora. “O Guarani leva uma vida boa na ilha, no meio de sua gente, e não lhe falta nada, nem precisará morrer” (Schaden 1974: 167).

Nessa versão, é explicitada a interdição aos brancos (“os italianos”) a essa ilha divina a que o Guarani teve acesso por meio do canto, depois de passar por uma sucessão de mares (de diversas cores) e ser por ele “devorado”, cujo verbo remete ao dispositivo canibal do devir-outro. Um nhandeva no Bananal contou a Schaden que a essa ilha chama *yvy-nhomimbyre*, traduzindo a expressão como a “terra em que a gente se esconde”, pois ali encontrarão refúgio com a destruição do mundo. Já no Araribá a traduziram por “terra furtada”, que remete ao mito em que o herói furtou um pedaço de terra em desmoronamento, levando-o para as regiões celestes (Schaden 1974: 165). Ladeira comenta, a seu turno, registra uma designação para essa ilha como *parakupe*, destacando ser onde o branco não chega, o que remete a um ideal de vida apartado, mas com o mar como ponte com *nhanderu ambare* (1992:172).

A transmissão vertical de agências se impõe assim como alternativa à predação horizontal. Tal disposição aproxima os Guarani dos povos uaupesianos, mas Andreello comenta que ali os enfeites cerimoniais, objetificação da ancestralidade divina, podiam ser capturados em guerras ou trocados, dando a ver que capacidades subjetivas também podem ser capturadas no exterior (2006: 269). Entre elas figuram as mercadorias, signo da imensa capacidade produtiva e transformacional dos brancos, como também destacou Gordon (2006) junto aos Xikrin. E, entre os Guarani, o interesse pelas coisas dos brancos é tão antigo quanto seu desprezo pelos brancos²⁴².

²⁴² Cito novamente Viveiros de Castro: “A superioridade cultural dos brancos (técnica ou objetiva), se dobra de uma inferioridade social (ética ou subjetiva). São quase imortais, mas são bestiais. Superculturais e infrasociais” (2000: 51). De modo que o desafio posto aos ameríndios é usar a potência tecnológica dos brancos, seu modo de objetivação, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, seu modo de subjetivação, sua sociedade.

Andrello identifica a concepção de riqueza no Uaupés como a posse de uma perspectiva a respeito de si mesmo, objetificada nos enfeites e no nome-alma. “Não se trata de se apropriar da perspectiva de outrem, mas de afirmar a sua própria” (2006: 420). E aqui o autor estabelece uma aproximação com o perspectivismo na Melanésia, onde é a dádiva, ou a riqueza, que fazem as pessoas verem a si mesmas através do ponto de vista dos outros, de modo análogo aos enfeites dados pelos demiurgos no Uaupés. Já na chave sociológica, o perspectivismo uaupesiano é interiorizado por meio de uma configuração social hierárquica. Ou seja, a hierarquia é uma forma com que as pessoas oferecem perspectivas umas às outras. Assim, o autor localiza ali “um ponto intermediário entre dádivas na mão e os olhos amazônicos” (: 420).

Entre os Guarani, a inconstância e plasticidade das configurações sócio-políticas fazem com que distinções internas sejam menos persistentes do que os brancos como horizonte de alteridade. Assim, no domínio humano, são os *jurua* que singularizam os *nhandeva*. Estar humano e devir divino é manejar intercâmbios com os brancos, os animais e demais seres nesta terra onde tudo perece, sem abrir mão da perspectiva conferida pelo nome, ou o *nhe’e*, enviado de *nhanderu amba*. Na medida em que produzir um enunciado é produzir um efeito, o “discurso da moralidade” a que os Guarani são associados pode ser pensado como um recurso retórico para que *nhe’e mirĩ* goste desta terra, não queira ir embora, afirmando seu estatuto de sujeito sem abrir mão de outros desejos, ou satisfazer outros “anjos” de *tekoaxy*, “a terra imperfeita dos apetites e das paixões”, na definição de Cadogan, a quem é atribuída a autoria por práticas que vão de encontro ao *nhandereko*, o modo de ser guarani, ou o modo de ser do *nhe’e mirĩ*. Assim, se os Guarani dissociam vetores do *oporaiva* (aquele que canta) e *xondáro vai* (aquele que caça)²⁴³, e, na mitologia, Nhandexy guarda duas porções de sêmen separados, a pessoa guarani parece fazer o mesmo, alternando e alterando posições a depender do contexto. No que diz respeito aos brancos, esse pode ser visto como um recurso xamânico para apropriar-se de suas coisas-subjetividades sem que tal incorporação implique indiferenciação.

O canto, como apontado no quinto capítulo, vem sendo um operador-chave nesse sentido, na medida em que intersecciona diferentes códigos. No registro de Nimuendaju, foi a lembrança de um canto que conduziu o Guarani à Terra sem Mal, interdita aos brancos, e também foi a lembrança de um canto que fez Timóteo calar uma imensa platéia de portugueses, diante de um outro mar, de onde há mais de 500 anos partiram para chegar à América.

²⁴³ Ressaltando que existem diferentes modalidades de *xondáro*, como abordado no terceiro capítulo, inclusive os que participam dos rituais na *opy*. Mas aqui me refiro àqueles chamados *xondáro vai*.

Considerações finais

Viagem no mesmo lugar, esse é o nome de todas as intensidades, mesmo que elas se desenvolvam também em extensão.

Deleuze e Guattari, 1980

Estava na aldeia com a minha filha Lígia e ela pulava corda com algumas crianças. Era uma brincadeira em que cada volta da corda se diz uma letra do alfabeto. A letra em que a criança errar corresponde à inicial daquele com quem ela vai casar. Papa Mirĩ, um menino de nove anos, estava pulando a corda e errou na letra L. Então eu disse, brincando, “Papa, será que você vai casar com a Lígia?”. Ele me olhou, sério e resignado, e disse: “Eu não posso casar com a Lígia, senão *nhanderu* não me leva quando eu morrer”.

Esse pequeno episódio é uma das muitas versões da resposta que penso ter ouvido dos Guarani no Silveira à pergunta que motivou esta pesquisa, concernente aos nexos da diferença entre os sujeitos. O *nhe’e*, “alma-palavra”, é a versão mais sintética desta resposta, multiplicando fluxos e descontinuidades entre corpos e mundos. Está no *nhe’e* a capacidade de se expressar, de conhecer e de afetar. A singularidade de *nhandeva’e* (“aqueles que somos nós”, os Guarani) está na proveniência celeste/divina de seu *nhe’e*, codificada pelo compartilhamento de uma língua e modulada por nomes advindos de diferentes domínios celestes. Sob perigo de ficarem confinados nesta terra, os Guarani não deveriam se engajar na produção de pessoas com os brancos, cujo *nhe’e* tem outra origem e outro destino. Naquela brincadeira de corda, as crianças manejavam com destreza o alfabeto *jurua* e a participação de Lígia não trazia constrangimento, mas a enunciação da possibilidade de um deles casar-se com minha filha trouxe à tona uma interdição posta por *nhanderu* e inscrita nos corpos.

O *nhe’e*, contudo, não corresponde à pessoa humana. Esta não possui agência sem *nhe’e*, mas ela não é só o *nhe’e*-nome, ou *nhe’e porã*. A pessoa é também habitada ou visitada por outro(s), inscrito(s) na sua carne e sangue – enquanto o *nhe’e porã* está nos ossos, na respiração e no nome –, que são também fonte(s) de desejos, gozos e adversidades da vida na terra. Meus interlocutores guarani dizem que têm anjos/pássaros, um bom (*nhe’e porã*, ou a sombra mais clarinha) e um ou uns maus (*nhe’e vai*, ou sombras mais escuras), que podem estar ou se afastar de modo temporário ou definitivo do corpo.

A vida humana entre os Guarani implica um empenho continuado para que o *nhe’e porã* (aquele que corresponde ao nome) goste desta terra e não se aborreça; assim como um cuidado constante para que *nhe’e vai* (o “ruim” e que vai ficar nesta terra) ou outros espíritos desta terra não promovam a fuga, expulsão, enfraquecimento ou captura do *nhe’e*

porã. Anjos, pássaros, sombras, espíritos, deuses... tais figurações (ou objetificações) parecem guardar certa autonomia em relação às pessoas, a depender da conjuntura. Os Guarani por vezes eclipsam tais agências na afirmação de um “eu”, mas outras vezes as decantam em “outros”, enunciados na terceira pessoa. Assim, são pessoas dentro de pessoas, por vezes englobadas ou eclipsadas pela perspectiva humana, outras vezes destacadas, contrastadas, afastadas, individuadas.

Estas seriam versões guarani do que José Antonio Kelly identificou como imanente à personitude (*personhood*) ameríndia, a qual se revela no desembrulho das relações que a constituem, trazendo à cena pessoas em pessoas e a replicação de relações entre eus e outros em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal, intergrupar e intragrupal) (Kelly 2001: 95). O que se pega do inimigo (sangue, cabeças etc.) tornam-se partes transacionáveis, numa versão ameríndia da possibilidade de anexar e desanexar pessoas em relações de troca que Strathern analisou na Melanésia. “Contendo partes transformáveis e transacionáveis, as pessoas são elas próprias duais, transformáveis e transacionáveis” (Kelly 2001: 122).

Viver é perigoso, diz-se nos sertões de Rosa e nas florestas ameríndias, e talvez mais ainda nas matas e cidades por onde circulam os Guarani, em que a *jaguaridade* – ou sangue, cabeças e o que mais se pega do inimigo – não é um caminho para a *divindade*, ou a vida sem fim, como entre os Tupinambá, por exemplo, podendo ser uma vereda rumo à morte sem fim. Entre os Guarani, dinheiro, roupas, aparelhos, bolachas e outras tantas objetificações das subjetividades *jurua* são partes transacionáveis e transformáveis, objetos de desejo e receio, demandando a cada pessoa uma diplomacia cósmica – que é como Viveiros de Castro (2006) define o xamanismo – com os outros em volta ou dentro de si, muitas vezes incluindo o próprio nome, *nhe’e porã*, sobretudo nos sonhos.

A disjunção assimétrica *tamõi-xondáro*, tematizada no terceiro capítulo, diz respeito a forças interseccionadas que não devem se indiferenciar. E podemos reconhecê-las em diferentes escalas, inclusive dentro da pessoa, ou no ventre de *nhandexy*, com as duas porções de sêmen apartadas. Nesse universo, o desafio da condição humana é manejar os desejos-afetos que os habitam sem perder o nome, impedindo que o *nhe’e porã* vá embora (sem o corpo) ou seja capturado, que seria a morte ou a metamorfose. Isso implica estar e gozar neste mundo (a exemplo de *nhe’e vai*, o devir-animal/terreno) sem pertencer a ele (a exemplo de *nhe’e porã*, o devir-divino/celeste). A vida na terra como uma viagem de xamã.

Mas isto não responde inteiramente à pergunta desta pesquisa. Onde a “cultura” se encontra com o *nhe’e*? Como se articulam esses nexos da diferença? *Nhandereko* é como os Guarani traduzem “cultura”. Seu sentido literal é “nosso modo de viver”, mas que corresponde antes a um modo *ideal* de viver, ou a normas de comportamento adequado, de acordo com as orientações divinas. Ao discorrer sobre o *nhandereko*, mencionam o

consumo exclusivo de coisas plantadas ou caçadas, a proximidade da mata, a vida entre aqueles que falam a mesma língua, sempre junto ao *petyngua* e, à noite, os cantos e danças com *nhe'e kuéry* para segurarem o mundo na ausência do sol. Tudo isso à distância dos brancos e suas coisas, sobretudo entre os Mbya.

Nos últimos anos, tal distância veio se flexibilizando, já que muitos e diferentes *jurua* se aproximaram com propósitos tais como apoiar o fortalecimento, resgate ou veiculação da “cultura”, ou mesmo para fazer pesquisa antropológica. Vimos ao longo dos capítulos várias iniciativas neste sentido, a começar pela demarcação das terras, a implementação de um posto da Funai, seguido de um posto de saúde, escola, projeto habitacional, energia elétrica, água encanada, viveiros de palmitos e plantas ornamentais, padaria artesanal, curso de turismo, corais, palestras, oficinas, reportagens, encontros, intercâmbios, associações, conselhos, entre outros. “A vida antes era mais difícil, e era melhor”, foi a (já citada) observação de Deustina (Ara Mirĩ) sobre o aumento de ajuda e intervenção dos brancos. E assim comenta Maria Inês Ladeira sobre algumas dessas iniciativas:

Os Guarani vivem o grande paradoxo de sofrerem pressões para adotarem os sistemas da sociedade nacional, no que se refere à educação, saúde, trabalho, moradia etc., ao mesmo tempo em que, para terem seus direitos assegurados, devem manter-se étnica e culturalmente diferenciados, vivendo “conforme seus costumes, línguas, crenças e tradições”. São criticados ou menosprezados quando, aparentemente adotando os modelos vigentes na sociedade envolvente, assemelham-se à população carente da nossa sociedade, da mesma forma que o são quando não se submetem às pressões para abandonarem seu modo de vida – suas próprias práticas de higiene e saúde, de educação, suas técnicas construtivas e agrícolas etc. (Ladeira 2004: 243).

Assim, o direito constitucional a uma *cultura diferenciada*, ou à *reprodução física e cultural*, desdobra-se na adequação dessa diferença a um idioma institucional do Estado e da sociedade civil organizada, por exemplo, por meio da criação de postos de saúde, encontros de “medicina tradicional” e formação de Agentes Indígenas de Saúde, ou de escolas, encontros de “educação tradicional” e formação de professores indígenas, ou de conselhos, associações e cargos políticos. Ainda, o mundo dos projetos promove plantações em viveiros, sementes tratadas pela Embrapa, cantos aos brancos, cantos em CDs, terras demarcadas pelos brancos, *nhemongarai* patrocinado pelos brancos, *nhemongarai* em que se batizam os brancos, *opy* em que se recebem escolares ou turistas, livros e DVDs para divulgar conhecimentos especializados e incatalogáveis etc. A “cultura” demanda assim uma diferenciação *estriada*, capturada pela máquina do Estado (Deleuze e Guattari 1980).

Por esses dispositivos, a “cultura” é apresentada como produto consumível e não necessariamente problematizável. Nos termos de Geertz, como “uma alternativa a nós e não uma alternativa para nós” (2001: 80). E um exemplo emblemático desse procedimento é a noção de *crença*, que Latour define não como um estado mental, mas um efeito das

relações entre povos, particularmente no que diz respeito aos modernos, definidos pelo autor como aqueles “que acreditam que outros acreditam” (Latour 2002: 15). Nessa chave, Homi Babha sintetiza abordagens da “diversidade cultural” como aquelas em que a cultura é tomada como objeto de conhecimento empírico e totalizável, com conteúdos mantidos em um enquadramento relativista. Já abordagens da “diferença cultural” se voltam para processos de enunciação da cultura como “conhecível” e a decorrente produção de campos de força (Babha 1998: 53).

Mas o que seriam esses campos de força? Um caso analisado por Caroline Graille (2002) aborda o movimento de “institucionalização da cultura” entre os Kanak da Nova Caledônia. A autora contrasta um primeiro período militante, em favor de uma “nação Kanak independente” da dominação francesa (de 1970 a 88), seguido de outro, em que os conflitos praticamente cessaram em favor da formação do “patrimônio cultural Kanak”, por meio da criação de centros culturais e outras formas de institucionalização da afirmação étnica. Assim, uma abordagem essencialista da cultura acabou formatando os movimentos anticoloniais e pró-melanésios de representação da cultura autóctone, despolitizando-os, na perspectiva da autora. Entretanto, resta saber se os Kanak compartilham a perspectiva de Graille, ou se a produção de *campos de força*, nos termos de Babha, ou de *politização*, como diz a autora, seguem sendo engendrados de formas alternativas à reivindicação de uma “nação independente”.

Minha hipótese é que a *produção da diferença* não é necessariamente estancada pela *produção da diversidade* cultural, já que estão em jogo modos de simbolização, ou estilos de criatividade, nos termos de Wagner (1981), cabendo ao antropólogo o exercício de uma *antropologia reversa*. Esta é definida pelo autor como a investigação de elaborações nativas sobre a alteridade dos brancos (e alteridades múltiplas), e esta foi sua abordagem do fenômeno que ficou conhecido como *cargo cults*. No contexto da expansão europeia no século XIX na região da Melanésia, manufaturas europeias (*cargo*) eram cultuadas como objetos sagrados e por vezes associadas a movimentos milenaristas. O culto a bens materiais acabou servindo de pretexto para justificar a empresa colonial e ou missionária junto aos supostamente carentes, empobrecidos e desespiritualizados “primitivos”. Do ponto de vista melanésio, porém, as manufaturas europeias (a que chamavam *kago*) tinham significado equivalente às riquezas mais tradicionais, como porcos ou conchas, que consistem em “indicadores” de pessoas, não sendo acumuladas e sim dispersadas, já que seu valor está na possibilidade de estabelecer trocas. No caso das mercadorias, o que estava sendo objetificado era a relação de rendição e assimetria com o Ocidente colonizador. Como destaca Wagner, é o acesso ao *cargo*, a associação promovida pelo compartilhamento de um *cargo* e as condições milenares necessárias para a chegada do *cargo* que lhe revestem de significado. *Kago* seria então um correspondente da palavra

cultura, ambos constituindo termos de mediação ou tradução entre povos diferentes. Mas como o fazem em direções opostas, acabam resultando um na metaforização do outro. Assim, cultura *estende* o significado da técnica e do artefato para o pensamento humano e as relações, enquanto *kago* estende as relações e trocas humanas para a manufatura²⁴⁴. Operações a que Strathern (1988) chamaria respectivamente de reificação e personificação.

Nas atuais redes de relações engendradas pela “cultura” de que participam os Guarani, me parece que modos de simbolização coletivizantes e diferenciadores – apresentados por Wagner –, ou objetificações por meio de reificação e personificação – desenvolvidas por Strathern –, se articulam por meio de vetores interseccionados de *coletivização* e *xamanização* da “cultura”. Esta, por sua vez, corresponde a uma classificação proposta por Carneiro da Cunha (2005) na análise de contextos pautados pelo código da “cultura”, em que estão em jogo diferentes regimes culturais²⁴⁵.

No âmbito das iniciativas abordadas ao longo desta tese, a “cultura” via de regra corresponde à objetificação de um conjunto de práticas e representações que singularizam um coletivo. A esse conjunto os *jurua* também podem vir a chamar de patrimônio cultural, ou tradição, seja em referência a produtos e técnicas ou a processos cognitivos-criativos²⁴⁶. A seu turno, *nhandereko*, a tradução guarani para “cultura”, corresponde a um modo de vida guarani *ideal*, mas também pode ser entendido como um conjunto aberto de dádivas de *nhanderu kuéry*, “aquilo que deus deixou pra nós”: a capacidade de cultivar ou extrair e consumir plantas²⁴⁷, a sabedoria para escolher que bicho comer²⁴⁸, os cantos, a língua, o *petyngua* etc.

Dessa feita, a inteligibilidade entre *cultura* e *nhandereko* se estabelece na medida em que dão contornos a um coletivo, objetificando um espectro de relações em um patrimônio. O que diverge são os modos de simbolização subjacentes a essa objetificação. No

²⁴⁴ Em contrapartida ao modelo melanésio, Wagner sintetiza a noção ocidental de cultura como a acumulação de grandes idéias e feitos no campo da ciência, da arte e da tecnologia. Assim, vemos as cargas dos nativos, suas técnicas e artefatos, e as chamamos “cultura”. De modo análogo, eles olham nossa cultura e a chamam de “carga”, já que a riqueza material é para os melanésios a objetificação da vida e das relações humanas.

²⁴⁵ Segundo a autora, os *regimes culturais* são compostos por um conjunto heterogêneo de instituições, vocabulários, direitos e deveres, normas de acesso e transmissão, bem como práticas pedagógicas, de projetos, de mercado etc., “tudo isso conformando (e sendo reciprocamente formado por) uma noção do que venha a ser o objeto a que se refere, a ‘cultura’. Pouco importa que a noção de cultura esteja longe de ser unívoca e que tenha acepções e referentes muito diversos, de acordo com os grupos sociais envolvidos ao mesmo tempo que de acordo com os contextos em que a usam. (...) O signo que circula é chamado ‘cultura’” (2005: 20).

²⁴⁶ Como aponta Carneiro da Cunha, “algo estabelecido na literatura jurídica e nas declarações de movimentos indígenas internacionais é que os conhecimentos tradicionais não são simplesmente um *corpus* estabilizado de origem imemorial, mas sim conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos. O conhecimento tradicional, segundo essa visão, não é necessariamente algo antigo. O que é tradicional é seu procedimento; é sua forma e não seu referente” (2009: 57).

²⁴⁷ Entre as cultivadas, espécies de milho, amendoim, mandioca, abóbora, tabaco, erva-mate e outros. Entre as extraídas na mata, espécies de palmeira, cipós e sementes.

²⁴⁸ O porco do mato e a paca são exemplos de caças adequadas.

pensamento *jurua*, a diferença que a “cultura” objetifica corresponde a convenções historicamente construídas, já no pensamento guarani são dádivas dos ancestrais divinos visando a fabricação de um corpo leve, um corpo-afeto divino. Por este viés diferenciante, a convenção, ou a diferença, é da ordem do dado e tem implicações xamânicas; e no viés coletivizante, que predomina entre os *jurua*, a convenção é coletivamente construída, remetendo ao domínio humano e devendo ser juridicamente protegida.

Concomitantemente, em tais redes pautadas pela “cultura”, esta opera como um item de riqueza cujo valor não é substantivo mas relacional, na medida em que conecta pessoas separando-as, definindo posições e produzindo efeitos. Iniciei esta tese comentando que uma das motivações da pesquisa foi o estranhamento com o uso disseminado da expressão “resgate cultural” e outras versões substantivadas e folclorizantes de “cultura”. Posteriormente abordei meu constrangimento na Festa do Índio em Bertioga, pela espetacularização da diversidade cultural indígena em meio ao que me parecia um “circo romano” ou programa de auditório televisivo. Ainda, nos anos de 2007 e 2008 participei da edição de um catálogo com todas as iniciativas que concorreram ao Prêmio Culturas Indígenas, promovido pelo MinC, Sesc e Associação Tenonde Porã (sediada na aldeia mbya de mesmo nome), com patrocínio da Petrobrás. Somando os dois anos, algo próximo a 1.500 iniciativas foram enviadas para a premiação, e nesse conjunto ainda é mais impressionante a recorrência da expressão “resgate cultural” e outras afins. Os concorrentes ao prêmio deviam ser coletivos indígenas, mas muitos brancos acabaram redigindo as inscrições, que incluem um extenso questionário. Isso explica em parte o uso incisivo de noções reificadas de cultura, mas também nos formulários preenchidos por lideranças indígenas freqüentemente há um claro propósito de manejar esse repertório, em que a “cultura” é enunciada como algo que se tem, que se está perdendo, ou que se quer recuperar.

O contato com esses textos, enviados de todas as partes do país, onde populações indígenas vivem em condições bastante diferenciadas, trouxe à tona essa dimensão da “cultura” como um código, o qual se presta a uma multiplicidade de sentidos, a depender dos interlocutores. Contudo, há um jogo de efeitos que é compartilhado. Assim, se numa escala opera-se uma hiper-reificação da “cultura”, conferindo um conteúdo substantivo ou totalizante à diferença, em outra escala o que está em jogo é a produção da diferença, que deve ser visível e inteligível. Daí o uso da expressão “resgate cultural” e outras afins, de um modo que parece despudorado aos antropólogos, nem sempre causar constrangimento a parceiros indígenas e não-indígenas nesses projetos e eventos. Trata-se de conferir visibilidade/inteligibilidade/agentividade à diferença, dado que esta passou a ser motor de direitos e recursos.

Como os *cargo cults* melanésios, que pareciam despudorados aos missionários e colonizadores, o que pode nos parecer uma hiper-reificação talvez seja antes a objetificação de relações que separam/criam coletivos, promovendo efeitos, tais como prestígio, recursos, disputas, diferenciações, tanto intra como inter-coletivos em questão. Nesse sentido, Carneiro da Cunha destaca a dimensão dos projetos como instaurador de uma relação: “fazer um projeto é análogo a pedir uma doação, um presente, um financiamento” (2009: 30). Entre os Guarani, ao longo da tese vimos como a demarcação das terras, o desenvolvimento de projetos, a criação de conselhos, instituições, corais etc. possuem vetores coletivizantes – que demandam a enunciação de unidades étnicas ou sociais, do tipo “comunidade” – e diferenciadores – promovendo deslocamentos físicos e relacionais.

Os Guarani já se sabem “índios” pelos *jurua* há muito, mas a novidade da “cultura” foi a demanda por conferir visibilidade, substantivar essa diferença, nem que seja pela retórica do “resgate”. O artesanato há muito é vendido aos brancos, mas há uma demanda recente para que o mesmo ocorra com os cantos e o mundo da *opy*, que antes devia ser negado ou escondido. E aqui se coloca uma dificuldade de tradução entre cultura e *nhandereko*, já que um aspecto central deste último é justamente a invisibilidade e interdição aos *jurua* dos modos de conexão entre *nhandeva* e *nhanderu kuéry*. Os Guarani dizem que os brancos não podem nem conseguem entender o mundo da *opy*, de modo que enunciados e iniciativas não rompem a relação de opacidade de *jurua jaexa* (o olhar dos *jurua*) ao *nhandereko*. Apresentações de cantos, danças, palestras e outros produtos culturais voltados aos brancos, ao empreenderem uma tradução do *nhandereko* à estética da “cultura”, operam em alguma medida de modo análogo às máscaras wauja analisadas por Barcelos Neto (2004), que são confeccionadas sem orifício para os olhos quando se trata de vendê-las aos brancos, sendo assim desprovidas de agência. Estes e outros artefatos feitos para comércio são classificados como “paraguai” pelos Wauja, por serem falsos, não serem gente. Diferentemente, o que é produzido ritualmente não deve ser acessível aos brancos, sendo presentes aos espíritos *apaapatai* e implicando sua presença.

A *desxamanização* do *nhandereko*, ou sua tradução em produtos culturais ou a um idioma coletivizante (como construção histórica/étnica) “ao gosto dos fregueses”, é contudo concomitante a um processo de *xamanização* da “cultura”, em que iniciativas com os brancos e enunciados aos brancos são fontes de recursos diferenciadores e de perigos transformacionais. Assim, a “cultura” pode ser vista um jogo de efeitos para agenciar os brancos, mas também como um modo de ser agenciado por eles.

Gallois (1988) apontou que *pajé* é menos algo que se é do que algo que se tem, e talvez o mesmo se passe com a “cultura” nessas redes, atuando como um operador relacional. Ter “cultura” é agenciar relações, tanto pela produção de coisas como de pessoas (singulares e coletivas), ou de posições pelas quais as pessoas se percebem. A

objetivação da “cultura” correspondendo a um modo de *objetificação* da diferença. E aqui cabe voltar à expressão de Wagner concernente aos “estilos de criatividade” na produção de sentido (e, por extensão, de relações), na medida em que a gramática da *diferença* não é domesticada pela da *diversidade*, mas pode ser ampliada, complexificada e alterada por esta. Em contraste com a *diferença* entre as gentes, protagonizada pelo *nhe’e* e que faz parte da ordem do mundo, a *diversidade* cultural pode ser considerada o “contexto de controle” (campo de agência consciente e intencional) entre os Guarani em suas relações com os *jurua*.

A “cultura” seria então a objetificação de sua conexão diferenciante com os brancos, assim como o nome, ou o *nhe’e*, objetiva sua conexão diferenciante (ou separação relacionante)²⁴⁹ com os deuses. Assim, os *jurua* olham a *opy* e vêem outra coisa, pois não percebem os espíritos. Mesmo vendo outra coisa, incidem na diplomacia cósmica que desafia cada *nhandeva*. A doença, idioma dos agenciamentos espirituais, não raro é associada a aproximações e intercâmbios com os brancos e suas coisas, podendo assim ser pensada como um dispositivo de *xamanização* da cultura. E aqui podemos encontrar alguma analogia entre *mba’eaxy* (doenças) e os *cargos cults*, como tradução/transformação respectivamente xamânica e milenarista da “cultura”.

Como esta tese procurou acompanhar, projetos e eventos vieram se configurando como nova frente de agenciamento dos *jurua* e de agenciar os *jurua*, atualizando a engrenagem guarani em que os brancos operam como dispositivos diferenciantes entre indivíduos ou coletivos, bem como fonte de recursos, cumplicidades, adversidades e controle. Desde a época do SPI até os projetos de hoje, ou do discurso da “integração à comunhão nacional” até o discurso das “culturas como patrimônio nacional”, os Guarani continuam se havendo com a imposição de modelos *jurua*, antes para que viessem a ser e agora muitas vezes para que voltem a ser o que nunca foram. Davi Yanomami disse aos brancos: “o que vocês chamam de meio-ambiente é o que resta do que vocês destruíram” (*apud* Albert 2001a: 259), e talvez os Guarani dissessem isso em relação ao que os *jurua* chamam “cultura”. Mas, assim como o SPI nunca conseguiu estancar os deslocamentos mbya, os atuais projetos e políticas tampouco, e cada vez mais vão sendo reformulados para tentar se adequar, sempre de modo incompleto, à fluidez de pessoas, posições e disposições entre os Guarani.

²⁴⁹ A despeito da diferença ser uma relação, formulo “conexão diferenciante” ou “separação relacionante” com a intenção de contrastá-la com um enquadramento relativista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABOU, Sélim.

1993. *Retour au Paraná*. Chronique de deus villages guaraní. Paris: Hachette.

ALBERT, Bruce.

2001. Introdução. In: Albert, B., Ramos, A. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD.

2001a. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: Albert, B., Ramos, A. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD.

2000. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. In: Ricardo, F. & Ricardo, B. (Eds.) *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

1992. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário antropológico* 189 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

ALMEIDA, Mauro e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

2001. Populações indígenas, povos tradicionais e preservação da Amazônia. In: Capobianco, J. P. et al. *Biodiversidade na Amazônia brasileira*. Avaliação e ações prioritárias para a conservação, uso sustentável e repartição de benefícios.

AMOROSO, Marta.

2006. A primeira missa: memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82). In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Global.

ANDERSON, Benedict.

2008 [1983]. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.

ANDRELLO, Geraldo.

2008. Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. (mimeo)

2006. *Cidade do índio*. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

2005. Nossa história está escrita nas pedras. *Revista do Iphan* 32.

ANTUNHA, Carla e BARBOSA, Marco Antônio.

1987. Uma parte da história desta publicação... [Introdução]. In: Nimuendaju, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp.

ARAÚJO, Ana Valéria.

2004. Terras Indígenas no Brasil: retrospectiva, avanços e desafios do processo de reconhecimento. In: Ricardo, F. (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ARRUTI, José Maurício.

2006. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Global.

ASAD, Talal.

1986. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: ed. J. Clifford e G. Marcus. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.

AYTAI, Desidério.

1984. Laudo pericial - Processos 640/82 (Embargo de Terceiro Possuidor) e 692/82 (Manutenção de Posse). São Sebastião: Juízo de São Sebastião (mimeo).

BARBOSA, Marco Antônio.

1984. Índios guarani defendem suas terras na Justiça. In: (Vários autores). *Índios em São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu e CPI-SP.

1982. *Informe sobre a aldeia Guarani do Rio Silveira em Barra do Una, Município de São Sebastião, Estado de São Paulo.* São Paulo: CTI (mimeo).

BARCELOS NETO, Aristóteles.

2004. *Com os índios Wauja: objectos e personagens de uma colecção amazônica.* Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.

BARRETTO FILHO, Henyo T.

2004. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: Ricardo, F. (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental.

2001. Utopias tecnológicas, distopias ecológicas e contrapontos românticos: “populações tradicionais” e áreas protegidas nos trópicos. *Revista Sexta feira* 6 [Utopia]. São Paulo: Editora 34.

1997. Da nação ao planeta através da natureza. *Série Antropologia.* Brasília: UnB.

BARTH, Fredrik.

1976 [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México: Fondo de Cultura Económica.

BUCIOLOTTI, Hernani Antunes.

2007. *Relatório de diligência da identificação e delimitação da TI Ribeirão Silveira.* Brasília: Funai (mimeo).

CADOGAN, León.

1959. *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.* São Paulo: FFLCH-SUP, boletim n. 227, série Antropologia n. 5.

CAMPOLIM, Marcos.

2004. Entrevista com o diretor do Parque Estadual da Ilha do Cardoso. In: Ricardo, F. (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1985. Vingança e temporalidade: os Tupinamba. *Journal de la société des américanistes* LXXI.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

2009. Direitos intelectuais indígenas, “cultura” e cultura. Uma perereca e outras histórias. (mimeo)

2005. Patrimônio cultural e biodiversidade (Introdução). *Revista do IPHAN* 32.

2004. “Culture” and culture: traditional knowledge and intellectual rights. Marc Bloch conference (EHESS).

1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* 4(1).

1998a. Saberes locais, tramas identitárias e o sistema mundial na antropologia de Manuela Carneiro da Cunha [entrevista]. *Sexta feira – antropologia artes humanidades* 3. São Paulo: Pletora.

1998b. Deve o conhecimento ser livre? A invenção da cultura e os direitos de propriedade intelectual. *Sexta feira – antropologia artes humanidades* 3. São Paulo: Pletora.

1983. Parecer sobre os critérios de identidade étnica. In: *O índio e a cidadania.* São Paulo: Brasiliense/ Comissão Pró-Índio.

1981. A hora do índio. *Índios, direitos históricos – Cadernos da Comissão Pró-Índio* 3.

1979. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. *Revista de Cultura e Política, Cedec*, 1 (1).

1973. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963. *L’Homme* XIII (4).

CARVALHO, Marivaldo Aparecido (Org.).

2004. *Terra Indígena.* Araraquara: Unesp.

COELHO, Luís Fernando Hering.

2004. Música indígena no mercado: sobre demandas, mensagens e ruídos no (des)encontro intermusical. *Campos* 5(1).

CTI (Centro de Trabalho Indigenista).

2004. *Marandu.* Revista Eletrônica do CTI.

CESARINO, Pedro de Niemeyer.

2006. De duplos e estereoscópios: paralelismo e personificação nos cantos xamanísticos ameríndios. *Mana* 12/1.

CHEROBIM, Mauro.

1986. *Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato.* São Paulo: FFLCH/USP (coleção Antropologia, 12).

CICCARONE, Celeste.

2004. "Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá". In: *Revista de Índias*, vol. LXIV, n. 230.

CLASTRES, Hélène.

1978. *Terra sem Mal.* O profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre.

2003 [1974]. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: _____. *A Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify.

2003 [1974]a. De que riem os índios? In: _____. *A Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify.

2003 [1974]b. O dever da palavra. In: _____. *A Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify.

2003 [1974]c. Profetas na selva. In: _____. *A Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify.

2003 [1974]d. O um sem o múltiplo. In: _____. *A Sociedade contra o Estado.* São Paulo: Cosac & Naify.

1990 [1974]. *A fala sagrada: mitos e cantos dos índios Guarani.* Campinas: Papirus.

COELHO de SOUZA, Marcela S.

2005. A propriedade da cultura: transformações kisêdjê (suyá). Projeto de pesquisa de pós-doutorado. Núcleo Transformações Indígenas (NuTI).

2005a. As propriedades da cultura no Brasil central indígena. *Revista do Iphan* 32.

DELANE, Pedro Mirí (Vera Popygua), ALMEIDA, Cleberson E. (Jeguaka Poty) e SAMUEL dos SANTOS, Cláudio (Karai).

2008. *Como fazer um rave'i guarani (violino).* São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

DELEUZE, Gilles.

1998 [1990]. *Conversações.* São Paulo: 34.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix.

2004 [1980]. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. *Mil platôs.* Capitalismo e esquizofrenia 5. São Paulo: 34.

2004 [1980]a. Aparelho de captura. *Mil platôs.* Capitalismo e esquizofrenia 5. São Paulo: 34.

2004 [1980]b. O liso e o estriado. *Mil platôs.* Capitalismo e esquizofrenia 5. São Paulo: 34.

2004 [1980]c. Micropolítica e segmentaridade. *Mil platôs.* Capitalismo e esquizofrenia 3. São Paulo: 34.

2004 [1980]d. Introdução: Rizoma. *Mil platôs.* Capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: 34.

2004 [1980]e. Um só ou vários lobos? *Mil platôs.* Capitalismo e esquizofrenia 1. São Paulo: 34.

DESCOLA, Philippe.

1992. Societies of nature and the nature of society. In: Kuper, A. *Conceptualizing society.* Londres e Nova Iorque: Routledge.

1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4/1 ab.

1996. Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. In: Descola, P. e Pálsson, G. (orgs.). *Nature and Society: anthropological perspectives.* Londres e Nova Iorque: Routledge.

DOMITE, Maria do Carmo.

2008. *Curso de Formação Intercultural Superior do Professor Indígena. Relatório final 2005-2008.* São Paulo: Fafé/USP (mimeo).

DOOLEY, Robert A.

2006. *Léxico guarani, dialeto mbyá.* Brasília: Sociedade Internacional de Lingüística.

FAUSTO, Carlos.

2008. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana* 14/2. Rio de Janeiro.

2005. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (XVI-XX séculos). *Mana* 11/2.

1998 [1992]. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

FELIPIM, Adriana Perez.

2004. Práticas agrícolas e manejo do ambiente entre os Guarani Mbyá. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

FERREIRA NETTO, Waldemar.

1995. A transmissão de conhecimento entre os Guarani do Ribeirão Silveira. *Terra Indígena* 73.

1994. *Os índios e a alfabetização*: aspectos da educação escolar entre os Guarani de Ribeirão Silveira. São Paulo: Tese de Doutorado FFLCH/USP.

FRANSISQUINI, Maria Bernadete.

1977. Situação das aldeias guarani no litoral paulista. Funai.

FONSECA, Maurício.

2004. Iniciativas guarani no manejo de seu futuro. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

FUNAI.

2002. *Relatório de revisão dos limites da Terra Indígena Ribeirão Silveira*. Portaria n. 867/PRES/00 e 1.041/PRES/00. Brasília: Funai (mimeo).

GALLOIS, Dominique Tilkin.

2008. Quem atrapalha o desenvolvimento? *Cadernos de Campo* 17. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

2005. Percursos de uma pesquisa temática. In: Gallois, D. (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas; Fapesp.

2005a. Os Wajãpi em frente da sua cultura. *Revista do IPHAN* 32.

2004. Terras Indígenas? Territórios? Territorialidades? In: Ricardo, F. (Org.).

Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2002. Desafios e traduções da diferença cultural. (mimeo)

2001. "Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Albert, B.; RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD.

2001a. Sociedades indígenas e desenvolvimento. In: Grupioni, L. D., Vidal, L. e Fischmann, R. (orgs.). *Povos indígenas e tolerância*. São Paulo: Edusp/Unesco.

2001b. Essa incansável tradução [entrevista realizada por E. Schuler, F. Ferrari, R. Sztutman e V. Macedo]. *Revista Sexta feira 6 [Utopia]*. São Paulo: Editora 34.

1989. O discurso waiãpi sobre o ouro – um profetismo moderno. *Revista de Antropologia*, vols. 30/31/32. São Paulo: USP.

1988. *Movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo*. São Paulo: USP, tese de doutoramento em Antropologia Social.

GARLET, Ivori José.

1997. *Mobilidade mbya*: história e significação. Porto Alegre: Dissertação de mestrado em Antropologia pela PUC-RS.

GARLET, Ivori J. e ASSIS, Valéria.

2002. A imagem do Kechuíta no universo mitológico dos Mbyá-Guarani. *Revista de história regional*.

GELL, Alfred.

1998. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: Gell, A. *The art of anthropology*. Londres e Nova Brunswick: The Athlone press.

1998a. Strathernograms. In: Gell, A. *The art of anthropology*. Londres e Nova Brunswick: The Athlone press.

GODOY, Marília G. Ghizzi.

1991. Misticismo e etnicidade guarani – radicalismo cultural no estado de São Paulo. In: *Terra Indígena*. São Paulo, ano 8, n. 60.

GOLDMAN, Frank.

1959. Artesanato dos índios do litoral sul. *Revista Anhembi*, ano IX, 33(98).

GOLDMAN, Márcio.

1998. Resenha: HERZFELD, Michael. 1997. *Cultural intimacy: social poetics in the Nation-State*. New York/London: Routledge. *Mana* 2(4).

GOLDMAN, Márcio e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2006. Abaeté. Rede de antropologia simétrica: Entrevista. *Cadernos de campo* 14(15).

GOLDMAN, Márcio e LIMA, Tânia Stolze.

2003. Prefácio. In: Clastres, P. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify

GORDON, Cesar.

2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nutti.

2001. Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos. *Revista Sexta feira 6 [Utopia]*. São Paulo: Editora 34.

GOW, Peter.

2006. Canções "Purus". Nacionalização e tribalização no sudeste da Amazônia. *Revista de antropologia*, vol. 49/1.

1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. New York: Oxford University Press.

GRAHAM, Laura.

1995. *Performing dreams*. Discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil. Austin: University of Texas Press.

GUARANI, moradores da TI Ribeirão Silveira.

2007. Pela demarcação da Terra Indígena Guarani do Ribeirão Silveira. (mimeo)

GUATTARI, Felix e ROLNIK, Suely.

2005 [1986]. *Micropolítica*. Cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes.

GUIMARÃES, Sílvia Maria F.

2004. A marcha cerimonial guarani-mbyá. *Anuário antropológico 2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HARRINSON, Simon.

1995. Anthropological perspectives on the management of knowledge. *Anthropology today*, vol. 11/5.

HARTMANN, Thekla & NOVAES, Sylvia Caiuby.

1982. Estórias de bicho contadas por um Guarani. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia* n. 20.

HERZFELD, Michael.

1982. *The etymology of excuses: aspects of rhetorical performance in Greece*. *American ethnologist* vol. 9, n. 4.

1985. Lévi-Strauss in the Nation-State. *Journal of american folklore*, vol. 98, n. 388.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, T.

1997 [1983]. *A invenção de tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOWARD, Catherine.

2001. A domesticação das mercadorias: estratégias waiwai. In: Albert, B., Ramos, A. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD.

JECUPÉ, Karai.

1984. *Caso Silveira*. Projeto cinematográfico. (mimeo)

KELLY, José Antonio.

2005. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana* 11 (1). Rio de Janeiro.

2001. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana* 7 (1). Rio de Janeiro.

KENRICK, Justin e LEWIS, Jerome.

2004. Indigenous peoples’ rights and the politics of the term ‘indigenous’. *Anthropology today* 20 (2).

LADEIRA, Maria Inês & AZANHA, Gilberto.

1988. *Os índios da Serra do Mar*. A presença Mbyá-Guarani em São Paulo. São Paulo: CTI, Nova Stella.

LADEIRA, Maria Inês.

2007. *O caminhar sob a luz*. O território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora Unesp.

2004. 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.

2002. Relatório de implantação do Programa de Garantia de Renda Familiar Mínima nas aldeias Guarani. São Paulo: Secretaria do Trabalho e Solidariedade (mimeo).

2001. *Espaço geográfico Guarani-mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: USP, tese de doutoramento em Geografia.

2000. As demarcações Guarani, a caminho da Terra sem Mal. In: Ricardo, F. & Ricardo, B. (Eds.) *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

1997. Os usos das terras e das águas. Paper no Seminário *Tolerância*. Unesco-USP.

1992. *O caminhar sob a luz*. O território mbya à beira do oceano. São Paulo: PUC, dissertação de mestrado em Antropologia.

1984. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: (Vários autores). *Índios em São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu e CPI-SP.

LATOUR, Bruno.

2008 [2005]. *Reensamblar lo social: uma introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

2002 [1996]. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. São Paulo: Edusc.

LÊNIN, Leonardo e MAZER, Liana.

2004. *Associação Indígena Nhe'em Porã*. Histórias de uma aldeia urbana. (mimeo)

LÉVI-STRAUSS, Claude.

2006 [1968]. *Mitológicas – A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosak Naify.

1991 [1964]. *Mitológicas – O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense.

1951. A eficácia simbólica. In: *Antropologia Estrutural*.

LIMA, Gilselda Pires de (Jera).

2008. *Kyringue reko. Crianças guarani*. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

LIMA, Tania Stolze.

2005. Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nutti.

1999. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14/40. São Paulo, jun.

1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. In: *Mana*, vol. 6/21.

LITTLE, Paul E.

2002. “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. UnB, Departamento de Antropologia (mimeo).

MACEDO, Valéria.

2004. Os males da terra. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

MACENA, Antonio e MACENA, Adriana Arapoty.

2008. *História da educação indígena na cultura guarani*. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

MARTIM, Joel Augusto (Karaí Mirĩ) e MACENA, Edson (Jeguaka Mirĩ).

2008. *Nhẽgue Nheẽguxu*: iniciação feminina e ritual de passagem masculino na cultura guarani. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

MARTINS, Moreno Saraiva.

2007. *Ywyrá'idjá*: do xamanismo às relações de contato. Dissertação de mestrado em Antropologia Social pela UFSC.

MELIÁ, Bartolomeu.

1989. A experiência religiosa guarani. In: Marzal, M. etc. *Os rostos índios de Deus*. São Paulo: Vozes.

MELLO, Flávia Cristina de.

2006. *Aetchá nhanderukuery karai retará*: Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Florianópolis, tese de doutoramento pela UFSC.

MIRAGLIA, Ana Beatriz.

2007. “Desenvolvimento”, “meio ambiente” e “cultura”. Notas críticas sobre o debate socioambiental indigenista amazônico. Dissertação de mestrado pelo depto. de Antropologia Social FFLCH/USP.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira.

2009. *Através do mbaraka*. Música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: Edusp.

2003. O fazer-se de um belo guerreiro – música e dança no *jeroky* guarani. *Revista Sexta feira 7* [Guerra]. São Paulo: Editora 34.

MONTEIRO, John Manuel.

1998 [1992]. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: Carneiro da Cunha, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

1984. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: (Vários autores). *Índios em São Paulo*: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu e CPI-SP.

MONTERO, Paula.

2006. Introdução. In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Global.

2006a. Índios e missuinários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Global.

NIMUENDAJU, Curt.

1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp.

NOGUEIRA DA SILVA, Fábio de O.

2008. *Elementos de etnografia mbyá*: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP). São Paulo: Dissertação de mestrado pelo depto. de Antropologia Social FFLCH/USP.

OLIVEIRA, Ana Gita e FREIRE, Beatriz Muniz.

2005. Nota sobre duas experiências patrimoniais. *Revista do Iphan 32*.

OLIVEIRA MONTARDO, Deisy Lucy.

2002. *Através do Mbaraka: música e xamanismo guarani*. São Paulo: Tese de doutorado pelo depto. de Antropologia Social FFLCH/USP.

OLMOS, Fábio, SÃO BERNARDO, Christine e GALETTI, Mauro.

2004. O impacto dos Guarani sobre Unidades de Conservação em São Paulo.. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza*: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental.

PÁLSSON, Gísli.

1996. Relações homem-ambiente. Orientalismo, paternalismo e comunalismo. In: Descola, P. e Pálsson, G. (orgs.). *Nature and Society: anthropological perspectives*. Londres e Nova Iorque: Routledge.

PERRONE-MOYSÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato.

2008. *Tamoio: from rebels to confederates*. Paper apresentado no V Encontro da Society for the Anthropology of Lowland South America. (mimeo)

PERROT, Dominique.

2008. Quem impede o desenvolvimento “circular”? Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas. *Cadernos de Campo* 17. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

PIO, Andréia, MARTIM, Jaciara Para Mirim A. e CARLOS, Poty Poran T.

2008. *Ramaẽ tenonde katy*. A perspectiva do jovem guarani nas aldeias do Jaraguá. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

PITOTÓ.

2008. Entrevista com Pitotó, cacique da aldeia Piaçaguera, no blog *Orion Ambiental* [<http://orionbeta3.blogspot.com/2008/04/entrevista-cacique-pitot-fala-sobre.html>].

OVERING, Joanna.

1987. Translation as a creative process: the power of the name. In L. Holy (ed.) *Comparative Anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.

PAULA, Luis Roberto e CALEGARI, Marcelo.

2004. Relatório sobre assessoria para estímulo de estratégias associativas entre as comunidades guarani no município de São Paulo. (mimeo)

PDPI (Projetos Demonstrativos de Populações Indígenas)

2005. *Políticas públicas relacionadas aos povos indígenas no Brasil: processos e iniciativas em curso*. Manaus: PDPI.

PEREIRA, Levi.

2004. Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno. São Paulo: tese de doutorado pelo PPGAS/USP.

PIERRI, Daniel C.

2006. Por sobre os ombros de um viajante: ensaio sobre o *movimento*, o *perspectivismo* e o xamanismo na cosmologia Tupinambá a partir da obra de André Thevet. *Cadernos de campo* n. 14/15.

PIMENTA, José.

2004. Desenvolvimento sustentável e povos indígenas: os paradoxos de um exemplo amazônico. *Anuário antropológico 2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

PIMENTEL, Spency.

2008. Kuarahy e Jasy em busca da origem: um olhar sobre o mito dos gêmeos entre os Guarani-Kaiowa e as relações de contato. (mimeo)

PISSOLATO, Elizabeth de Paula.

2006. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, tese de doutoramento em Antropologia Social.

2004. Mobilidade, pessoa e vida breve: revisitando o tema da Terra sem Mal a partir de uma etnografia atual entre grupos mbyá no Sudeste do Brasil. *Estudios Latinoamericanos* 24: 237-45.

RAMIRES, Saulo Lino (Kuaray Xunu) e RAMIRES, Juliano Cabral (Vera Nhe'ery).

2008. *Ymagua rembi'u reko ha'e Yva'a regua*. Alimentação e frutas tradicionais guarani: o caminho escolar de volta à natureza. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

RICARDO, Beto.

2004. Povos indígenas e “desenvolvimento sustentável”. In: Ricardo, F. (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RICARDO, Fany (Org.).

2004. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RICARDO, Fany e RICARDO, Beto (Eds.).

2006. *Povos indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2000. *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

RIGO, Neide.

2008. Oficina culinária dos Guarani. Blog *Come-se* [<http://come-se.blogspot.com/2008/02/oficina-culinria-dos-guarani.html>].

RUFINO, Marcos.

2006. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Global.

SAHLINS, Marshall.

1997 O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte I). In: *Mana*, vol. 3, n. 1.

1997a. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (parte II). In: *Mana*, vol. 3, n. 2.

SAMPAIO, Mário Arnaud.

1986. *Vocabulário guarani-português*. Porto Alegre: L&PM.

SANTILLI, Márcio.

2000. Antecedentes e bastidores do novo Estatuto do Índio [entrevista concedida a Valéria Macedo]. *Revista Parabólicas*. Website do Instituto Socioambiental.

SANTOS, Carlos Alexandre B. P.

2004. A atuação da Funai no processo de regularização das terras dos Guarani Mbyá. In: Ricardo, F. (Org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

SANTOS, Antonio da Silva.

2008. *Ambá, o altar guarani*. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

SCHADEN, Egon.

1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Edusp.

SCHULER, Evelyn.

2007. Genitivo na tradução. *Pesquisa Temática Redes Ameríndias* (mimeo).

SILVA, Aramis Luis.

2006. A cultura como um caminho para as almas. In: Montero, P. (org.). *Deus na aldeia*. Missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Global.

SILVA, João Lira da.

2008. *Inhengue, ha'e inhe'enguxu va'e regua*. Ritos de passagem guarani. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

SILVA, Laurinda da (Jera Poty).

2008a. *Calendário tradicional guarany mbya*. Uma proposta para a valorização de marcos temporais e cerimônias tradicionais. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

SILVA, Márcio.

2004. *Organizações indígenas na Amazônia brasileira, políticas públicas e formas de participação*. (mimeo)

SILVEIRA, Basílio (Karaí Tataendy).

2008. *Instrumentos musicais guarani*. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

SKLAIR, Jessica & VIANNA, Catarina M.

2008. Entrelaçando etnografias: um olhar pós-social sobre as redes transnacionais do terceiro setor. Anpocs, Grupo de Trabalho *Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social*, mimeo.

STRATHERN, Marilyn.

2006 [1988]. *O gênero da dívida*. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp.

1999. *Property, substance and effect*. Anthropological essays on persons and things. London and New Brunswick: The Athlone Press.

1996. Cutting the network. *The journal of the Royal Anthropological Institute* 2/3.

1996a. Are the notion of society obsolete?. In: Ingold, T. (ed.). *Key debates in anthropology*. London: Routledge.

1995. The nice thing about culture is that everyone has it. in: *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*.

1991. One man and many men. In: Godelier, M. e Strathern, M. (eds.). *Big men and great men*. Personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.

1988. *The gender of the gift*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

1987. The limits of auto-anthropology. In: *Anthropology at Home* (edited by Anthony Jackson).

SUSNIK, Branislava.

1983. *Los aborígenes del Paraguay V*. Ciclo vital y estructura social. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

SZTUTMAN, Renato.

2007. Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi. (mimeo)

2005. *O profeta e o principal*: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: tese de Doutorado PPGAS/FFLCH/USP.

2005a. Sobre a ação xamânica. In: Gallois, D. (org.). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas; Fapesp.

TESTA, Adriana Queiroz.

2007. *Palavra, sentido e memória*. Educação e memória nas lembranças dos Guarani Mbyá. Dissertação de mestrado pela Faculdade de Educação/USP.

TIMÓTEO, Adolfo (Vera Mirĩ).

2004. O viver do Guarani na Mata Atlântica. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza*: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental.

2002. *A história da vida guarani*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

TUPÃ, Ivandro, KARAI, Luis, EUZÉBIO, Luiz e VERGÍNIA.

2008. *Projeto ka'aguy poty* – Flores da mata. II Encontro para o fortalecimento da saúde guarani. (mimeo)

TUPÃ, Marcos, FONSECA, Maurício e BIASE, Helena.

2002. Nhemboaty ñande reko ete'i pygua. Fortalecer a educação tradicional guarani. (mimeo)

TOWNSLEY, Graham.

2003. Song Paths The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme*, vol. 33/16.

VALLE, Lília.

1983. Aldeias Guarani no litoral de São Paulo. São Paulo: CTI.

VALLE, Raul Silva Telles.

2004. Direitos dos índios ou direitos da natureza: um debate acerca de direitos humanos. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza*: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental.

VELTHEM, Lúcia Hussak van.

2001. "Feito por inimigos". Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: Albert, B., Ramos, A. *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte amazônico. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, IRD.

VERÍSSIMO, Lídia Krexu Reté e FERNANDES, Maria.

2008. *Cestaria guarani*. Ajaka regua nhanderukuery pegua. São Paulo: Trabalho de Conclusão de Curso Fisp/USP (mimeo).

VIANNA, Lucila e BRITO, Maria Cecília.

2004. Guarani e UCs da Mata Atlântica: conflito latente. In: Ricardo, F. (org). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

2007. *Encontros*. Eduardo Viveiros de Castro [Entrevistas – Org. Sztutman, R.]. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

2007a. Reason to fear. Keynote speech to the ‘Fear’ conference, Canadian Anthropological Society Meetings. University of Toronto (mimeo).

2007b. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos Cebrap* 77.

2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de campo* 14/15.

2004. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti* 2.

2002. O Mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naify.

2002a. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naify.

2002b. Imagens da natureza e da sociedade. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosak & Naify.

2000. A história em outros termos/ Os termos da outra história. In: RICARDO, F. & RICARDO, B. (Eds.). *Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2 (2).

1987. Nimuendaju e os Guarani. In: Nimuendaju, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, Edusp.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar.

WAGNER, Roy.

1991. The fractal person. In: Godelier, M. e Strathern, M. (eds.). *Big men and great men*. Personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.

1981. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

1974. Are there social groups in the New Guinea Highlands?. In: LEAF, M.J. (ed.). *Frontiers of anthropology: na introduction to anthropological thinking*. New York : D. Van Nostrand Company.

Genealogias

Fonte: Dados da Funasa e entrevistas da autora.

Nota: Considerando a grande quantidade de informações de algumas genealogias, foi necessário separá-las em mais de uma página. Pela mesma razão, algumas convenções de apresentação desse tipo de informação, como o alinhamento geracional, não puderam ser seguidas.

Núcleo Porteira – Deustina Evaristo, Ageu Evaristo, descendentes e afins

Núcleo Porteira – Aparecida S. dos Santos, Antônio Macena, descendentes e respectivos cônjuges

Núcleo Porteira - Maria Samuel dos Santos, filhos e respectivos cônjuges

Genealogical chart of the Macena family, showing three generations. The chart includes names, birth years, and age markers in colored boxes. It shows the lineage from Bento Samuel dos Santos and Jegua'i Ana Julia Samuel dos Santos down to their descendants, including marriages and children.

Generation I:

- Bento Samuel dos Santos (1937, age 72 in blue box)
- Jegua'i Ana Julia Samuel dos Santos (1960, age 49 in yellow box)

Generation II:

- Kunhã Yrataju Aparecida Samuel dos Santos (1960, age 49 in yellow box)
- Karai Guyra Antônio Macena (1964, age 45 in yellow box)
- Karai tataindy Sérgio Macena (1964, age 45 in pink box)
- Takua Mirian Samuel dos Santos (1966, age 43 in yellow box)
- Piba Euzébio Samuel dos Santos (1955, age 54 in yellow box)
- Maria Samuel dos Santos (1961, age 48 in yellow box)
- Karai Miri Ermenegildo Samuel dos Santos (1959, age 50 in red box)

Generation III:

- Jeguaka Miri Edson Macena (1982, age 27 in yellow box)
- (ausente - em Piaçaguera) (1982, age 27 in yellow box)
- Poty Lilian Macena (1985, age 24 in yellow box)
- Kerexu Irian Macena (1987, age 22 in yellow box)
- Claudio Benites (1985, age 24 in yellow box)
- Popygua Gelsinho Macena (1989, age 20 in yellow box)
- Cácia da Silva (1989, age 20 in yellow box)
- Karai Miri Reinilson Macena (1991, age 18 in yellow box)
- (mora em Boa Vista) Ara Cleusa da Silva (1991, age 18 in yellow box)
- Karai Poty Ricardo Macena (1980, age 29 in yellow box)
- Jaxuka Clarice Honório de Souza (na Barragem) (1980, age 29 in yellow box)
- kerexu Jandira (na Barragem) (1980, age 29 in yellow box)

Generation IV:

- Bruna Almeida Macena (2002, age 7 in yellow box)
- Emily Martins Macena (2002, age 7 in yellow box)
- Papa Miri Dill Macena Martins (2004, age 5 in yellow box)
- Cleiciane Macena Benites (2002, age 6 in yellow box)
- Dilson da Silva Macena (2005, age 4 in yellow box)
- Leticia Macena (1999, age 10 in yellow box)
- Kerexu Miri Ricaille Macena (2004, age 5 in yellow box)

Núcleo Porteira - Filhos de Doralice Fernandes e respectivos cônjuges (neste núcleo)

Núcleo Central – Samuel Bento dos Santos, Doralice Fernandes, descendentes e afins

Núcleo Cachoeira – Ermenegildo Samuel dos Santos, Ezilda dos Santos, descendentes e cônjuges

Núcleo Cachoeira – Higino Castro, Ana Rosa, descendentes e cônjuges

Núcleo Rio Pequeno – Margarida dos Santos, Fidélis dos Santos, descendentes e cônjuges

Núcleo Rio Pequeno – Albino e Lúcia Fernandes, descendentes e cônjuges

Núcleo Rio Silveira - Adolfo Timóteo, Juliana Fernandes, descendentes e cônjuges

Irmãos Macena na capital e no litoral paulista