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

DESFAZER E REFAZER COLETIVOS
– O MOVIMENTO TUPI GUARANI –

(versão corrigida)

CAMILA MAINARDI

São Paulo
2015

Desfazer e Refazer Coletivos

O movimento tupi guarani

Camila Mainardi

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

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

São Paulo

2015

(versão corrigida)

Desfazer e Refazer Coletivos

O movimento tupi guarani

Camila Mainardi

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

Banca Examinadora

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois (orientadora)

Instituição: PPGAS – USP

Profa. Dra. Maria Inês Ladeira

Instituição: Centro de Trabalho Indigenista (CTI)

Profa. Dra. Clarice Cohn

Instituição: PPGAS – UFSCar

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo

Instituição: UNIFESP

Profa. Dra. Marina Vanzolini

Instituição: PPGAS – USP

À memória de Timaru Tomotani

AGRADECIMENTOS

Esta tese é a soma de carinho e cuidados que recebo desde sempre de uma série de amigos e familiares, nem todos aqui mencionados, aos quais agradeço sinceramente.

Aos meus amigos da T.I. Piaçaguera, em especial, à Catarina, Maria, Tawdju, George, Nimbo, Pitotó, Guaíra, Dora, Itamirim, Lenira, Antônia, Lilian, Fabíola, Tenon, Buca, João, Amâncio, Marcos, Mirim, Deva e a tantos outros de quem guardo saudosas lembranças, que com paciência me permitiram acompanhar os seus dias, com generosidade acolheram minhas dúvidas e tanto me ensinaram.

Aos meus pais, José Francisco e Carmem, e irmãos, Gabriela e Pedro, pelo carinho e apoio incondicional, por serem o meu porto seguro. À minha Batian, tias Catarina, Aurora e Lourdes, e aos meus primos, por estarem sempre presentes.

À Profa. Dominique Gallois, quem admiro profundamente, pela confiança e orientação, pelos comentários perspicazes. Todos os equívocos e imprecisões desta tese são de minha responsabilidade, vale lembrar.

Às Profas. Valéria Macedo e Marta Amoroso pelas contribuições em meu exame de qualificação. À Profa. Valéria Macedo, pelo diálogo e incentivos constantes. E ainda à ela e à Profa. Elizabeth Pissolato, pelo proveitoso debate realizado no GT da ABA do ano de 2012 que muito me inspirou.

À Maria Inês Ladeira, pela generosidade, por me apresentar a Catarina Delfina dos Santos e, assim, animar minha primeira experiência de campo.

Ao Prof. Paulo Santilli, quem me abriu a primeira porta no mundo da Etnologia quando ainda cursava a graduação na Unesp de Araraquara.

À Profa. Clarice Cohn pelas conversas sempre produtivas e prazerosas.

Aos dedicados professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, em especial a Renato Sztutman, Fernanda Arêas Peixoto e Márcio Silva, pela experiência instigante no estágio docente.

Aos amigos do PPGAS, pelos incríveis momentos que desfrutamos juntos, da edição da revista *Cadernos de Campos*, aos encontros em mesas e eventos, bem como nas celebrações étlicas. Agradeço, em especial, Diana Mateus, Júlia Goyatá, Michele Escoura, Renata G. M. Macedo, José Agnello Andrade, Jacqueline M. Teixeira, Gustavo Saggese, Ane Talita Rocha, Mayã Martins, Bruno Barbosa, Ana Letícia de Fiori, Leonardo Bertolossi, Rosenilton Oliveira, Samantha Gaspar, Natacha Leal e Carlos Aquino. Com Carlos compartilhei ainda as aventuras e desventuras da escrita.

Às secretárias do PPGAS, Ivanete, Rose e Soraya, por dominarem e traduzirem a burocracia acadêmica, pela atenção e paciência com que atenderam minhas demandas.

Aos professores, amigos e estagiários do CESTA (Centro de Estudos Ameríndios). Aos integrantes do projeto temático FAPESP “Redes Ameríndias” e do grupo de estudos REAK. À Ana Yano, Adriana Testa, Rafael Pansica, Diego Rosa, Joana Cabral, Fábio Nogueira, Íris M. Araújo, Lígia R. de Almeida, Milena Estorniolo, Leonardo Braga, Augusto V. dos Santos, Talita L. Dal’Bo, Tatiane Klein e Helena Manfrinato, com os quais tanto aprendi.

Ao Prof. Carlo Bonfigliolli, supervisor e amigo no intercâmbio realizado no Instituto de Investigaciones Antropológicas da UNAM e aos integrantes do grupo de estudos “La Humanidad Compartida. Procesos ontológicos en el México de Hoy y de Ayer”, Isabel Martinez, Alexandre Fujigaki, Mirjana Danilovic, Adriana Madeira, José Castelleti, Susana Kolb e todos os outros, minha gratidão pelas discussões e leituras instigantes, pelos valorosos comentários realizaram à minha pesquisa, por me receberam tão bem.

À Maria Elena Vincenz, sua filha Claudia Loredó e sobrinha Paola Sotomayor, e ao amigo José Alberto Castro, por tornarem minha estadia no México inesquecível.

A Spensy Pimentel pela generosidade e por me apresentar ao Prof. Carlo Bonfigliolli. A ele e à Profa. Beatriz Perrone-Moisés agradeço, ainda, as sugestões feitas no grupo de trabalho do III ALAS, em 2013.

Aos Profs. Edmundo Peggion e Parede Boletim pela proveitosa participação no XXXV Congresso Internacional de Americanística, e a Rafael Pansica com quem compartilhei tal aventura.

Aos amigos que colorei meus dias: Bruna Triana, Marina Barbosa, Denise Pimenta, Lucas Amaral, Fernando Martins, Talita L. Dal’Bo, Natália Lago, Carlos Freire, Enrico Spaggiari, por enxugarem minhas lágrimas, por fazerem meu carnaval, por serem incríveis, muito obrigada! Em especial, à minha irmã Gabriela Mainardi, pelo compartilhar dos dias, do envelhecer, por cuidar de mim desde sempre e por cuidar muito nos últimos meses.

À Maria Carolina Schiliter, Vera Ceccarello, Ligia Rufine, Julia Batschauer e Elaine Santos, que escolheram ser minha família, pela magia dos encontros sempre tão fundamentais, por serem amigas completas.

Aos amigos de longa data, que apesar da distância, aquecem meus dias. À Carol Araújo, Henrique Moreira, Flávia Carolina da Costa, Alexandra Almeida, Géssica Pera, Rosemeire Salata e Amanda Danaga. A saudade que sinto é tão grande quanto o bem que me fazem.

Aos amigos que me ajudaram a revisar essa tese, que a viveram comigo. À Ana Yano, pela leitura atenciosa e comentários delicados. Ao Adriano Capelo, revisor admirável, a minha gratidão de muitos anos. À Marina Barbosa, sempre presente, pela ajuda preciosa na formatação deste texto.

A Enrico Spaggiari, incansável, por ser calma.

E, finalmente, a CAPES, pelo apoio financeiro necessário à realização desta pesquisa.

Esta tese é dedicada ao meu avô Timaru Tomotani com quem aprendi a ouvir histórias e a jogar “tranca”.

RESUMO

A recorrência da palavra conflito em meus cadernos de campo e suas variações em expressões do tipo: “é muita desunião”, “não têm mais paz” ou em falas como “ela está sendo perseguida” são o ponto de partida dessa tese realizada entre as famílias tupi guarani da T.I. Piaçaguera, litoral sul do Estado de São Paulo. Trato do movimento tupi guarani a partir de diversos contextos relacionais – tais como a escola indígena, as festas, apresentações para não indígenas, gravação de um CD/DVD – de modo a mostrar o conflito como princípio da conjunção e disjunção de coletivos, que perpassa os modos de adquirir conhecimentos e captura os não indígenas – tanto por torná-los parentes como por pacificá-los em iniciativas de turismo em que “cultura” é objetificada.

Palavras-chave: Etnologia, política ameríndia, movimento, Tupi Guarani, T.I. Piaçaguera

ABSTRACT

The recurrence of the word “conflict” in my fieldwork notebooks and variations of the word in expressions such as: "there is much disunion", "there is no more peace" or phrases like "she's being chased", are the starting point of this thesis conducted among Tupi Guarani families who live at the Piaçaguera indigenous reservation, at the southern coast in São Paulo State. I approach the Tupi Guarani movement from various relational contexts: indigenous schools, festivals, presentations to non-Indians and the recording of a CD / DVD. To show “conflict” as a principle of conjunction and disjunction of groupings of people that pervades the modes of acquiring knowledge and capturing the non-indigenous, both by turning them into relatives and by pacifying them in tourism initiatives where "culture" is objectified.

Key-words: Ethnology, amerindian politics, movement, Tupi Guarani, Piaçaguera indigenous reservation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
------------------	----

CAPÍTULO 1

“ACONTECERAM MUITAS MUDANÇAS...”	26
1. Retornos	26
1.1 Janeiro de 2011	26
1.2 Setembro de 2011.....	31
2. <i>Trabalho fora</i> e jogos de futebol.....	33
3. Casamentos	35
4. Cuidar dos parentes	39
5. “ <i>Trenzinho</i> ” e os brancos que moram <i>longe</i>	42

CAPÍTULO 2

“É MUITA BRIGA!” CONFLITOS PRODUTIVOS.....	46
1. Reuniões da <i>comunidade</i>	47
1.1. Fevereiro de 2009, Nhamandu Mirim, aldeia recém-formada.	48
1.2. Notas sobre <i>lideranças</i> , <i>caciques</i> e o trabalho para a <i>comunidade</i>	60
1.3. Julho de 2013. Aldeia Piaçaguera.	65
2. Produção e disjunção de coletivos: Formação de aldeias.....	83
2.1. Revisitando o caso do porto (formação de Nhamandu Mirim)	90
2.2 Formação das aldeias Tanyguá, Tabaçu Rekoypy e Kuara’y-mirim	94

CAPÍTULO 3

TRAJETÓRIA DE VIDA, INTERESSE E EXPERIÊNCIA: SOBRE MODOS DE ACESSAR CONHECIMENTOS..... 103

1. Conflitos, <i>rezas</i> e a necessidade de fortalecer o corpo.....	107
1.1. Catarina sabe porque experimentou.	108
1.2. O resgate de conhecimentos de Pitotó e os conflitos que requerem o fortalecimento do corpo.....	117
1.3. “Guaíra, como se aprende as <i>rezas</i> ?” – introdução aos modos de acessar conhecimentos	124
2. <i>Reza, casa de reza</i> e igreja evangélica: debates polêmicos e conexões móveis.....	129
3. Sobre os modos de adquirir conhecimentos	136
4. Escola indígena: movimento e modos de aquisição de conhecimentos	141

CAPÍTULO 4

ENTRE ETNÔNIMOS E INICIATIVAS DE VALORIZAÇÃO DA “CULTURA” 150

1. Entre festas e nomes.....	150
1.1. A festa de Nhamandu Mirim.....	152
1.2. Os etnônimos: entre usos e exegeses para não indígenas.....	162
2. Tão perto e tão longe: o desconhecimento dos não indígenas.....	172
2.1. Produção do CD/DVD “kangawaá” e as iniciativas de turismo	174
2.2. “Vocês são índios mesmo?”	179

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 187

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 192

INTRODUÇÃO

(...) qualquer antropologia é política.

(Lima e Goldman)

Era fim de janeiro, dia típico de verão, ensolarado e úmido. Descemos do ônibus da companhia Breda no local indicado. Viajava acompanhada de Amanda Danaga, antropóloga e amiga das primeiras incursões a campo. Na mala carregávamos mais do que o necessário, mas não sabíamos. Nessa altura, as informações eram poucas. Tratava-se de nossa primeira visita à T.I. Piaçaguera. Maria Inês Ladeira, coordenadora do Programa Guarani do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), havia nos oferecido o contato de Catarina Delfina dos Santos que aceitou receber em sua casa estudantes interessados em pesquisa com povos indígenas. Dias antes de tomarmos o ônibus no Terminal Rodoviário do Jabaquara, em São Paulo, liguei para Catarina e acertei uma visita. Ela, ou um de seus filhos, iria nos encontrar no local combinado, um posto de combustível na Praia do Gaivota, último bairro do município de Itanhaém, no litoral sul do Estado de São Paulo. Já no posto de combustível, não conseguimos contatar Catarina. Confesso que esperar ali na companhia de senhores que se interessavam em demasia pelos motivos de nossa viagem foi um pouco aborrecedor. Cada um mencionava um modo diferente de chegar à T.I. e fazia os comentários que achava pertinente. “A estrada está muito ruim, é impossível chegar”, alertou um deles. “Já vai escurecer e não há iluminação no caminho”, completou outro. Ponderavam que podia ser perigoso realizar o trajeto no período da noite ou a pé. Além disso, perguntavam como iríamos voltar, se poderíamos dormir lá, se nos aguardavam. Talvez o tempo de espera tenha se tornado maior na companhia desses curiosos senhores. A verdade é que

não sabíamos responder a quase nada e, em especial, não sabíamos como chegar à casa de Catarina. Era, afinal, nossa primeira viagem a campo.

É certo que o sinal de celulares funciona na T.I. de modo intermitente – o que varia de companhia para companhia – e que seus números são trocados com frequência, mas não me lembro de ter tanta dificuldade, em outros momentos, de contatar por celular Catarina ou seus filhos e, depois, Maria ou Tawdju, as famílias que me acolheram em campo. Azar, tivemos nessa primeira visita. Nossas ligações não se completavam. Catarina tinha perdido o carregador do celular o que inutilizava seu aparelho. As chamadas que fizemos para o único telefone público da T.I., localizado perto da escola, atravessadas por ruídos, não permitiam que as crianças que nos atenderam entendessem nossos pedidos. Não sabíamos também quão perto estaria Catarina desse telefone.

Passaram-se algumas horas e uma pancada de chuva forte. Entre voltar para São Paulo e encontrar um modo de chegar a T.I., e assim não perder o percurso já iniciado, escolhemos a segunda opção. Eis que surgiu um senhor que aceitou nos levar pelo caminho da praia, mas alertou que não iria passar para o outro lado da T.I., nos deixando logo na entrada, perto da escola indígena, única naquele período. Pelo que entendemos, ele tinha desavenças com alguns indígenas, mas nunca descobrimos quais. Seguimos pela praia. Ele parou logo na primeira casa, antes mesmo que pudéssemos avistar a escola e, para nossa surpresa, era a casa de Catarina. Uma de suas filhas, Tainá, já nos esperava e nos acomodou no interior da casa. Logo Catarina retornou da atribuição de aulas na Secretaria de Educação de São Vicente – ela era professora na escola indígena –, explicou o problema com o carregador do celular e, por isso, nossa dificuldade de comunicação. No dia seguinte, Catarina nos conduziu pelos caminhos da aldeia, conhecemos a escola indígena localizada no centro da então única aldeia da T.I. – mas que possuía duas partes: uma nos arredores da escola, mais próxima à praia, e outra perto dos trilhos da antiga FEPASA. À tarde, incumbiu seu filho mais novo de nos acompanhar à casa de alguns de seus parentes. Assim, iniciou minha jornada de aprendizado entre os Tupi Guarani na T.I. Piaçaguera. Desde o primeiro dia, contou com a generosidade e a paciência de muitos, que em vários momentos acolheram minha presença e curiosidade.

Passaram-se alguns anos. Refiz o caminho para Piaçaguera diversas vezes, em geral sozinha, defendi a dissertação de mestrado¹. E agora, ao retornar às minhas lembranças daquele momento primeiro, percebo que já tinha esbarrado em situações que (nem imaginava!) perpassam essa tese, tais como as relações com os não indígenas, tensões e conflitos, a escola, além de certa sensação de incerteza quanto ao que pode acontecer. Um mundo ameríndio que se abria e que culmina, mas não termina, com as reflexões mais recentes que apresento aqui.

De certo modo, o material de campo em que me apoio nesta tese já estava presente em minha dissertação de mestrado defendida em 2010. Contudo, foram revisitados e somados a novas experiências. Nas primeiras visitas a campo e, em especial, no momento de realização dos estudos complementares para FUNAI², tinha interesse na conformação do etnônimo “Tupi Guarani” que reivindicavam politicamente em detrimento de “Guarani Nhandéva”. Perguntava e perseguia discursos sobre o que é ser Tupi Guarani, que colocavam em pauta os casamentos e a *mistura*³ entre Tupi e Guarani e indicavam aproximações e distanciamentos ao que é Tupi e Guarani. Já tinha, portanto, no horizonte de pesquisa o *movimento tupi guarani* que descrevo nesta tese.

Ao retornar às minhas anotações de campo, percebi a recorrência de conflitos, de situações de brigas que apareceram em expressões como: “não tem mais paz”, “pode dar briga”, “é difícil com tanta desunião”, “é muita briga”; ou em falas que indicavam rupturas: “não estava dando certo com a família de [nome de um parente]”, “estava sendo perseguido”, “não assinamos aceitando [nome de um parente] como *cacique*”, “tenho medo de que eles briguem”. Além disso, a cada volta a campo, contavam-me que “aconteceram muitas *mudanças*”, elencando, por vezes, para onde tinha ido cada parente. Tinham em vista, claro, meu interesse em encontrar determinadas pessoas que haviam se mudado – de casa ou de aldeia –, mas tal comentário também aponta para o

¹ O mestrado (Mainardi, 2010) foi realizado na Universidade Federal de São Carlos, sob orientação da Profa. Dra. Clarice Cohn.

² Para concluir convenientemente o processo de demarcação territorial da T.I. Piaçaguera, a FUNAI, no ano de 2008, encarrega uma equipe técnica formada por colaboradores para realizar estudos complementares sobre a T.I. Participei desta equipe, junto da historiadora Sônia Rodrigues e da antropóloga Amanda Danaga, sob coordenação do Prof. Dr. Edmundo Peggion.

³ Optei por colocar em *itálico* tanto as palavras na língua tupi guarani, quanto àquelas que, em português, possuem significado tupi guarani, como por exemplo, *reza*, *sonho*, *comunidade*, *liderança*. Enfatizo com isso que, a despeito de serem as mesmas palavras, fazem parte de outros contextos relacionais.

movimento que focalizo nesta tese, qual seja, o incessante compor e descompor coletivos entre os Tupi Guarani.

A partir da etnografia abordo os enunciados sobre conflitos. Aqui, tais conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura e distanciamento, e consequente reorganização das relações –, longe de serem considerados de modo negativo, como um mal degenerador da “sociedade”, são tidos como produtores desta. Retomando Clastres, Lima e Goldman (2003) apontam que o autor de *A Sociedade contra o Estado* já ponderava que restringir a reflexão antropológica à questão da manutenção da ordem, da coesão e dos mecanismos de controle manifestaria a adoção do ponto de vista do Estado. Assim, esta tese foge da perspectiva do Estado para pensar a política ameríndia a partir de seus próprios termos, considerando discursos e relações na T.I. Piaçaguera.

O conflito entre parentes, famílias, aldeias – que tanto promove a decomposição e composição de coletivos, como é produzido por eles – captura também os não indígenas. Mas como bem nos adverte Macedo em sua tese com os Guarani Mbya, os brancos “são também múltiplos” (2010: 278). No caso aqui analisado – de possíveis inimigos, cônjuges ou amigos e colaboradores, a ignorantes distantes – os não indígenas também são compreendidos em sua diversidade. A reflexão sobre os lugares que devem ocupar é debatida constantemente na T.I. e, portanto, perpassa esta tese. Ensejo, a partir da descrição de certos contextos relacionais, apresentar a complexidade das relações entre atores indígenas e não indígenas. Capturados pelos conflitos tupi guarani, os brancos podem potencializá-los ou abrandá-los, serem tornados parentes nos processos de casamentos ou pacificados nas iniciativas de turismo, em posições nunca fixas, mas sempre à mercê do movimento.

A preocupação com as relações entre indígenas e não indígenas não é nova na antropologia e, vale dizer, há uma variedade significativa de abordagens possíveis. Nesta tese, sigo as pistas de Lévi-Strauss sobre o lugar da alteridade, assim como as monografias mais recentes por ele inspiradas⁴. Interesse-me pela proposta da coletânea *Pacificando o Branco*, na qual no lugar de procurar definir a identidade dos coletivos

⁴ Cito aqui algumas: Gallois, 1988; Viveiros de Castro, 1986, 2002, 2002a; Fausto, 2001; Lima, 2005; Sztutman, 2005, 2012, 2012a. Outras são mencionadas ao longo do texto, mas infelizmente, valiosas referência não foram retomadas para a escrita da tese.

indígenas, tem-se como objetivo “analisar como a alteridade é construída pelos Outros”⁵ (Albert, 2002:10). Além disso, importante mencionar, tenho como pressuposto o que coloca Carneiro da Cunha: “a etno-história do contato é [...] uma empresa de ‘pacificação dos brancos’” (1992: 24-5). Tendo em vista que dois eventos significativos – a gênese do homem branco e a iniciativa do contato – sejam apreendidos nos coletivos indígenas como produto de sua própria ação ou vontade, a autora enfatiza que estes pensam o contato a partir de seus próprios termos, “não como vítimas de uma fatalidade, mas agentes de seu destino” (op. cit.). Assim, persigo os *termos* tupi guarani e seus modos de pacificar os brancos.

Segundo Lévi-Strauss (1993), o lugar do homem branco já estaria previsto na cosmologia ameríndia. A partir da análise estrutural de mitos, o autor trata da abertura para o outro dos povos ameríndios que tem como pano de fundo o “dualismo em perpétuo desequilíbrio”⁶. Ainda que não esta tese não se apoie na análise de mitos, considero a contribuição de Lévi-Strauss fundamental para pensar as relações sociais na T.I. Piaçaguera. O que desejo aprofundar dessa discussão é a importância da alteridade e a impossibilidade da identidade para o pensamento ameríndio. “A identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar”, nos informa o autor (op. cit.: 208). O “dualismo em perpétuo desequilíbrio” implica, assim, em movimento:

No pensamento dos ameríndios, parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável. (op. cit.: 209)

Viveiros de Castro, ao revisitar a literatura sobre os Tupinambá quinhentistas – lembrando, inclusive, que o termo “tupinambá” estabiliza a multiplicidade de grupos

⁵ Veremos que trata-se, então, também de perceber como constroem parentesco.

⁶ Cito aqui uma passagem do autor: “Qual é, de fato, a inspiração profunda desses mitos? [...] Eles representam a organização progressiva do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade. De algum modo uma é sempre superior à outra. Desse desequilíbrio dinâmico depende o bom funcionamento do sistema, que, sem isso, estaria constantemente ameaçado de cair em inércia. O que tais mitos proclamam implicitamente é que os pólos entre os quais se organizam os fenômenos naturais e a vida em sociedade – céu e terra, fogo e água, alto e baixo, perto e longe, índios e não índios, conterrâneos e estrangeiros etc. – nunca poderão ser gêmeos. O espírito se empenha em juntá-los em pares, sem conseguir estabelecer uma paridade entre eles. Pois são essas distâncias em série, tais como concebidas pelo pensamento mítico, que colocam em movimento a máquina do universo” (1993: 64-5).

tupi da costa brasileira nos séculos XVI e XVII⁷ (2002a: 186) – pergunta porque estes foram capazes de acolher a teologia e a cosmologia dos invasores de modo tão benevolente, ainda que inconstante, como se estes já estivessem “prefigurados em algum desvão de seu mecanismo” (op. cit.: 194). Para tanto, recorre à análise estrutural de Lévi-Strauss (1993) em que postula a “abertura ao outro” do mundo ameríndio. Aqui, o outro não era apenas pensável, mas indispensável para a construção da pessoa e do sócios tupinambá. Segundo Viveiros de Castro, tal proposição coloca um problema para nosso pensamento, povoado por “estátuas de mármore”, em que “entendemos que toda *sociedade* tende a preservar no seu próprio ser, e que *cultura* é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme” (2002a: 195). Contudo, confabula o autor, “talvez, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça o menos sentido”. O autor analisa a “religião da guerra” dos antigos tupinambá de modo a mostrar como o outro era necessário para transformar a própria identidade. O guerreiro tupinambá ao matar um inimigo se transformava no próprio inimigo, operava-se aí uma mudança de perspectiva – e, portanto, de ontologia, que estava vinculada ao corpo – que era necessário aos xamãs domesticar através de rituais de purificação. O matador tupinambá tinha, então, o outro – afim, inimigo – em potência dentro de si o que o colocava em um lugar ambíguo, pois podia, por exemplo, voltar-se contra seus próprios parentes.

Tem-se, assim, que o mundo ameríndio, tal como apresentado por Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, não pressupõe ontologias fixas, mas, como sugeriu Hélène Clastres (1975), funda-se na superação entre humano e divino. A humanidade é uma condição, um estado a ser superado. Tal entendimento de mundo que não concebe a totalidade, como escreveu Viveiros de Castro a respeito dos tupi quinhentistas, que “não supunha nenhuma mônada ou bolha identitária a investir obsessivamente em suas fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma” (2002a: 220). Ao contrário, pressupunha o outro, em um movimento em que “o exterior estava em um processo incessante de interiorização” (op. cit.).

Como a guerra tupinambá, o conflito entre os Tupi Guarani – que promove, assim como é promovido, pelos deslocamentos e pelas constantes *mudanças* – aparecem como motores do mundo ameríndio. Guerra e conflito são como máquinas deste mundo

⁷ Tais como: tupinambás, tupiniquins, tamoio, temiminó, tupinaé, caeté, etc. (Viveiros de Castro, 2002a: 186).

indígena que, por sua vez, só pode ser acessado por essas chaves. Sublinho novamente: não se trata de buscar qualquer tipo de ordem, mas de elucidar o movimento no qual a ordem, a unidade, a conjunção de coletivos e, portanto, de identidade, são apenas um lado da moeda, que não estão postos para durar (Sztutman, 2012).

Tenho, assim, como pressuposto os desdobramentos sugeridos por Viveiros de Castro sobre o lugar da alteridade para os ameríndios, que seria um operador sociocosmológico. Assim, o parentesco ameríndio atribui “à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá construir a província do construído, daquilo que toca a intenção e ação humanas atualizar” (Viveiros de Castro, 2002: 406). Disso decorre, segundo o autor, que “a identidade é um caso particular da diferença” (op. cit.: 422)⁸. A consanguinidade é, então, construída a partir da afinidade. É resultado de um processo interminável: “afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea” (op. cit.: 423). Segundo Sztutman, “decorre desse pensamento que a consanguinidade e os coletivos humanos em geral não são mais do que uma fase, uma vez que podem pulverizar-se a todo o tempo” (2012: 97)⁹.

Assim, o esforço concernente ao mundo ameríndio é o de fazer coletivos, paralelamente ao esforço de fazer pessoas¹⁰. Tanto sujeitos singulares como coletivos são aqui entendidos como agregados de relações, que precisam ser compostos e podem

⁸ Cito uma passagem de Viveiros de Castro que bem esclarece seu pensamento: “Assim como o frio é a ausência relativa de calor, mas não vice e versa (o calor é uma quantidade sem estado negativo), assim a identidade é a ausência relativa de diferença, mas não vice e versa. O que equivale a dizer que só existe diferença, em maior ou menor intensidade: essa é a natureza do valor medido. Traduzindo-se a analogia para o domínio do parentesco – e tomando-se ‘parentesco’ como uma abreviação cômoda para o que, na Amazônia, seria melhor chamado teoria da relacionalidade generalizada – diríamos que a consanguinidade é um valor-limite da afinidade. Um limite no sentido estrito, visto que ele não pode ser atingido. O que o parentesco mede e calcula na socialidade amazônica é o coeficiente de afinidade nas relações, que jamais chega a zero, visto que não pode haver identidade consanguínea absoluta entre duas pessoas, por mais próximas que sejam” (2002: 422, grifo do autor).

⁹ Para um contraponto melanésio ver Strathern (2006; 2014). Segundo a autora, “O foco na forma vem do que tem parecido ser um contraste útil entre os pressupostos euro-americanos sobre a naturalidade ou o caráter de ‘dado’ das propriedades das coisas e o modo como os melanésios às vezes pensam a si mesmos como tendo de trabalhar para fazê-las aparecer com o aspecto apropriado. Um clã de homens e mulheres só aparece como ‘clã’, ou uma criança humana como ‘humana’, em vez de espírito, se os contornos, as formas, estiverem certos. [...] Ora, os euro-americanos tomam as formas de muitas coisas de seu mundo como dadas. É quando se aplica sobre elas um esforço intelectual óbvio – como na decisão teórica sobre o que será considerado um clã, ou, hoje em dia, sobre quão humano é um embrião humano – que o papel do trabalho intelectual das pessoas (os euro-americanos) na construção de tais ‘coisas’ se torna evidente para elas” (2014: 358-9).

¹⁰ Ver, por exemplo, a tese de Sztutman em que trata da pessoa tupi, sujeito singular definida pelo evento e pelo inimigo (2012: 232); e a tese de Pissolato (2007) que trata da pessoa mbya guarani.

ser descompostos, processos que combinam movimentos de oscilação entre estados de expansão e retraimento, concentração e dispersão de relações (Perrone-Moisés & Gallois, 2012). Eis o que toca esta tese elucidar: o movimento tupi guarani, o desfazer e refazer coletivos, em que há, no horizonte, tanto a necessidade de produzir parentesco como a possibilidade de deixar ou abandonar os parentes¹¹.

Discorrer sobre o movimento de produção de coletivos implica em pensar na própria política ameríndia, como sugere Sztutman, de modo a incluir tanto aspectos comumente considerados políticos, a constituição de coletivos humanos, como o que ele chama de “contra políticos”, isto é a dissolução desses coletivos (2012: 41). Pierre Clatres (2003) já nos advertia que as sociedades primitivas eram antes *contra* o Estado do que *sem* Estado, pois conteriam em si mecanismos de conjuração do poder centralizado e de unificação. Sociedades *contra* o Estado rompiam, então, com a possibilidade de serem alocadas em linhas evolutivas, ainda que o autor considerasse a degeneração de tais sociedades como um fato irreversível. Perrone-Moisés (2006) critica o modo como as formações sócio-políticas ameríndias são, ainda, entendidas em uma linha de desenvolvimento que vai de uma organização mínima, o bando, às formas complexas estatais. A partir de dados arqueológicos e etnográficos recentes, sofisticando a análise de Clatres, a autora discorre sobre a dificuldade de caracterizar os coletivos ameríndios repensando a chamada confederação guianense. Ela propõe superarmos noções correntes baseadas na identidade e na cristalização, mostrando como estas estão em descompasso com o mundo ameríndio, que conteria em si também o contrário: linhas de fragmentação.

Se os mundos ameríndios fogem continuamente de definições e caracterizações inequívocas (e não apenas no tocante a sua organização política), é certamente porque sua filosofia bipartite (Lévi-Strauss, 1991[1993]) supõe o constante jogo entre possibilidades antitéticas. O que significa dizer que seus polos sempre estão presentes, e é de sua presença concomitante que depende o bom andar do cosmos. Não são os mundos do isso *ou* aquilo, mas mundos do isso *e* aquilo. (op. cit.: 8, grifos meus).

O desafio para nossas pesquisas é, então, descrever um mundo em que “sociedade”, “cultura” ou “identidade” correspondem a momentos de estabilização de coletivos, não a sua essência. Este modo de funcionar do mundo ameríndio, no qual

¹¹ Abordo o cuidado para a construção do parentesco mais especificamente no capítulo 1.

cristalizações e essências aparecem em relação, é o foco desta tese. Disjunção e conjunção de coletivos, movimento contínuo operado a partir do conflito e do lugar da alteridade. Pouco lembra uma segmentaridade como a descrita por Evans-Pritchard para os Nuer (2005), por exemplo, mas se aproxima da segmentariedade rizomática da qual chamam atenção Sztutman e Perrone-Moises, “porque independente de unidades preestabelecidas como clãs, linhagens etc., e porque flexível, aberta a traições e fugas, e que descreve um movimento pendular entre momentos de concentração e dispersão” (2010: 423)¹².

Não há unidades preestabelecidas. Coletivos são fragmentados e conformados independentes de estruturas rígidas como clãs ou linhagens, são abertos e traem-se a si mesmos. De uma aldeia formam duas, mas veremos, nos jogos de futebol misturam-se nos times, sobrepondo coletivos. A própria história das relações, o passado, é lida pelas relações do presente. Brigas antigas são superadas nas brigas atuais. Se há raiva – e, veremos, o esforço em não resolver questões sozinho, mas levá-las à reuniões da *comunidade* – não há ressentimento que dure indefinidamente.

Nesta introdução mencionei estudos sobre diferentes povos e tempos que inspiraram minha pesquisa. Tais contrapontos são antes bons para pensar do que indicadores de qualquer tipo de continuidade. Olhar os povos do passado pode contribuir para a compreensão dos povos do presente, eis a aposta da tese de Sztutman. Não se trata de buscar continuidades, mas de, ao cruzar questões da história e da etnologia indígena, prescindir a causalidade do passado sobre o presente, iluminando as transformações (2012: 145). Temos, assim, momentos de concentração e dispersão dos coletivos ameríndios, não lineares, mas alternantes, que apontam para a constante reinvenção destes coletivos, sua recusa na fixação em um dos polos – dispersão radical ou concentração estável (Sztutman, 2012a: 21).

Deste modo, minha intenção é aproximar os diferentes contextos etnográficos e buscar uma linguagem comum¹³, o que não significa reduzir minha etnografia à leitura

¹² Os autores nos indicam o trabalho de Goldman (2001) para uma discussão sobre a noção de segmentariedade rizomática.

¹³ Opto por prescindir categorias típicas dos estudos guarani – como mobilidade, religião, territorialidade, entre outras – que acabam por se distanciar do debate etnológico contemporâneo. Assim, sigo os trabalhos como de Macedo (2009) e Pissolato (2007) que também reuniram esforços nesse sentido. Cabe apontar, no entanto, que há uma grande quantidade de pesquisas contemporâneas junto aos povos guarani, com abordagens diversas, o que ficou evidente no grupo de trabalho proposto pelas autoras mencionadas na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia da qual participei.

de outros contextos, mas possibilitar a comparação. Sobre a organização social e distribuição territorial Wajãpi, por exemplo, Gallois escreve que são “baseados na autonomia das unidades locais e na constante mobilidade de seus membros entre as treze aldeias em que se divide atualmente a população da área” (2002: 210). Ao ler esta proposição, visualizo meu campo entre as famílias de Piaçaguera. Além disso, segundo Lima, a partir da perspectiva de cada povo amazônico podemos perceber o conjunto das outras: “Podemos ver que se acha ali praticamente tudo o que há entre as demais, mas geralmente não no mesmo lugar, na mesma sequência temporal, nas mesmas ligações recíprocas, na mesma medida, no mesmo realce, etc.” (2005: 372). Tendo isto em vista, objetivo colocar a T.I. Piaçaguera na discussão etnológica de modo a expandir a proposta de Lima para além dos povos amazônicos. Aposto, então, na complexidade da comunicação entre os povos ameríndios¹⁴.

...

O primeiro capítulo desta tese lança luz ao enunciado recorrente: “aconteceram muitas mudanças...”. Trata-se de um sobrevoo na T.I., uma apresentação do campo e dos assuntos que interessam às pessoas com quem convivi. A partir de meus retornos, convido o leitor a perseguir as *mudanças* ocorridas, descrevo certos contextos relacionais, como a recepção de visitantes não indígenas na aldeia, o trabalho *fora*¹⁵, os jogos de futebol, os casamentos e práticas xamânicas, com o objetivo de apresentar o cotidiano da T.I. Sigo, então, o movimento de Maria, Tawdju e Nimbo, que se mudaram de uma aldeia para outra. Opção mais coerente com o movimento tupi guarani que a descrição sistemática da localização e número de aldeias da T.I., quantidade de famílias e/ou pessoas que as compõem, com a qual poderia iniciar esta tese. Para descrever o movimento sem fixá-lo – ou simplificá-lo – optei por seguir pessoas, abrindo mão, por

¹⁴ Proposta que não é a apenas de Lima, mas como ela mesma menciona, é inspirada nas discussões de Lévi-Strauss, Viverios de Castro, Overing e Gow, entre outros (Lima, 2007: 372). Sobre Gow, gosto do comentário da autora: “[...] Gow (1991) revelava tal ‘unidade topológica’ [dos povos indígenas] era integrada também por sociedade indígenas que muitos de nós podiam mostrar-se dispostos a tomar por ‘aculturadas’, e com isso afastadas e até independentes da Babel” (op. cit.), talvez porque os povos Guarani também sejam estigmatizados como ‘aculturados’ e, como mostro no capítulo 4, são sempre questionados quanto a sua indianidade.

¹⁵ Trabalho *fora* são aqueles realizados na cidade de Itanhém, *fora* da T.I.. na construção civil, na praia, em estabelecimentos comerciais, entre outros. São diferentes dos trabalhos realizados *dentro* das aldeias, como na escola indígena, nos cargos de agente de saúde e de saneamento básico ou em serviços prestados para parentes, como para o reparo ou construção das casas, cuidado de crianças.

exemplo, de estabilizá-las em genealogias. As relações de parentesco devem ser construídas através do cuidado, da comensalidade e do convívio cotidiano, não estão na ordem do dado e, portanto, podem ser desfeitas como efeito do distanciamento. Os momentos de produção de corpos e parentes são descritos nas entrelinhas deste capítulo, mais especificamente nos contextos em que trato das visitas, da satisfação de vontades alimentares, dos encontros em festas e jogos. O cuidado com os parentes é necessário porque estes podem ir embora. Veremos que isto os retiraria das representações genealógicas. Assim, utilizo tais representações em pequena escala, apenas para facilitar a leitura de meus dados de campo.

De acordo com Strathern, a escrita não é uma atividade residual, mas tão importante quanto a experiência de campo, cria um ‘segundo campo’. “As ideias e narrativas que conferiam sentido à experiência de campo cotidiana têm de ser rearranjadas para fazer sentido no contexto dos argumentos e das análises dirigidos a outro público” (2014: 346). E isto de maneira a não simplificar o modo como nossos interlocutores se pensam no mundo, mas ao contrário, expandindo nosso entendimento de mundo, como também apontou Viveiros de Castro (2002b).

Tendo isto em vista, a opção narrativa de acompanhar de perto os sujeitos com quem realizei pesquisa, isto é, apresentando-os em relação – não apenas em situação – me pareceu mais apropriada e, portanto, atravessa esta tese. O movimento tupi guarani é perceptível em escalas maiores – nos rompimentos que desformam e formam aldeias, por exemplo – mas, são incessantes no cotidiano das relações. Nas conversas nos pátios e visitas vão produzindo às rupturas – mudanças de aldeia, entradas e saídas nos trabalhos assalariados. Assim, a descrição minuciosa das relações, que inclusive me abarcam, é uma estratégia textual que utilizo para elucidar movimentos¹⁶.

No segundo capítulo trato de contextos relacionais que lançam luz aos modos de fazer política na T.I., para tanto sigo enunciados sobre o *trabalho comunitário* e *vontade da comunidade*, por exemplo, que expressam trabalhos realizados e decisões tomadas coletivamente ou, mais especificamente, por aqueles que desejam morar juntos, que estão *próximos* e, portanto, atuam nesse sentido: participam de reuniões, do *trabalho comunitário*, dos grupos musicais e atividades de valorização da “cultura”, seguindo a

¹⁶ Cabe mencionar que, como toda estratégia, possui vantagens e limites. Se por um lado, lança luz ao conflito cotidiano, por outro, pode fazer com que o leitor se perca em meio a tantos atores.

orientação do *cacique* ou das *lideranças*¹⁷. Abordo também os processos de formação de algumas aldeias tupi guarani, revisitando o caso do Porto Brasil, já tratado em minha dissertação de mestrado. Tenho em vista que a política ameríndia, tal como propõe Sztutman (2012: 41), abarca tanto a constituição de coletivos e centros de decisão como a dissolução deles e o descentramento do espaço social. Nesse capítulo, fica evidente como os conflitos movimentam os contextos de relações e são produzidos por eles. Desta forma, mostro que perguntas como: “Quantas aldeias há na T.I.?”, “Quantos são os times de futebol?”, “Quem são as lideranças?”, “Quem pode puxar reza?” possuem respostas variadas, relativas às pessoas a quem são dirigidas, estando sujeitas ao conflito e ao movimento. Assim, não me preocupo em responder tais questões. O mesmo ocorre no capítulo 4 no que diz respeito ao uso dos etnônimos: são Tupi *e* Guarani – não uma coisa *ou* outra – o que desloca o problema de “*quem*” ou “*o que é*” Tupi Guarani, para os modos como as categorias são construídas em relação. Além disso, no caso Tupi Guarani, o etnônimo revela a mistura (Tupi e Guarani) em detrimento da pureza (Tupi ou Guarani), que entendo como uma tradução para os não indígenas do pensamento ameríndio. A presença concomitante de posições antitéticas no mundo ameríndio, a não fixação em um dos polos – dispersão e concentração –, o eterno desequilíbrio e a alternância e, desta forma, a ênfase na conjunção “e”, em detrimento da conjunção “ou” (Perrone-Moisés, 2006), sendo uma boa fórmula para aproximação ao mundo tupi guarani, embasa esta tese.

No capítulo 3 visito o movimento de compor e descompor coletivos a partir da escola indígena e das falas que apontam o que deve ser ensinado no ambiente escolar. A escola indígena suscita uma série de questões sobre conhecimentos e modos de conhecer¹⁸, tenho a intenção apenas de elucidar o movimento e de mostrar como alguns relatos sobre modos de acessar conhecimentos, mais especificamente sobre modos de obter *rezas*, aparecem na escola. Em reuniões entre pais e professores, percebi que a vontade e interesse pessoal da criança-aluno é argumento para a aprendizagem ou não. O mesmo ocorre quanto ao conhecimento das *rezas* que dependem do estabelecimento

¹⁷ *Liderança* é um termo recorrente na T.I., indica pessoas que possuem prestígio, inclui homens e mulheres que, em geral, estão casados e possuem filhos. Veremos no capítulo 2, a impossibilidade de elencar todas as *lideranças* de uma aldeia, já que tal informação varia tanto no tempo como de pessoa para pessoa.

¹⁸ Ver, por exemplo, as coletâneas organizadas por Aracy Lopes da Silva (2001, 2001a) e as pesquisas do Observatório da Educação Escolar Indígena, projeto de pesquisa desenvolvido na UFSCar (ver: http://www.ufscar.br/ppgas/?page_id=447, acessado em: 17/10/2015).

de determinadas relações e da experiência do corpo, mas também da vontade e interesse do aprendiz.

Além da problemática dos etnônimos, no capítulo 4, abordo de modo mais detido as relações com não indígenas de *longe*, em especial a partir da gravação de um CD/DVD com músicas tupi guarani e das iniciativas de turismo. *Perto* e *longe* são categorias relacionais que utilizo textualmente para qualificar os brancos. Quando estão *perto*, isto é convivem no trabalho, jogos de futebol, nas festas, os não indígenas podem ser tornados parentes em processos que não terminam, que podem ser desfeitos e não estão isentos do conflito, como mostrado no capítulo 1. Por outro lado, os não indígenas de *longe* são aqueles que desconhecem o mundo indígena, com os quais as pessoas da T.I. se relacionam em ambientes específicos, em eventos “culturais”, por exemplo. Se no capítulo 2 descrevo o caso do Porto Brasil em que os brancos de *longe* potencializam o conflito, no capítulo 4 trato da gravação do CD/DVD que, com a colaboração de não indígenas, uniu grupos musicais de diferentes aldeias tendo, assim, abrandado temporariamente o conflito. Esse último capítulo apresenta os modos de se relacionar com os indígenas de *longe* – e de pacificá-los nas iniciativas de turismo – a partir da “cultura”, com aspas, que é a linguagem que esses não indígenas entendem e valorizam, mas retoma pontos sobre os não indígenas que estão *perto*, como os casamentos. Cabe enfatizar que “cultura”, no caso a gravação de um CD/DVD, produz e é produzida por relações entre parentes e não indígenas, nunca sendo apenas um produto para brancos de *longe*.

Todos os capítulos desta tese se interpenetram e se referem, o que significa dizer que qualquer um deles podia começá-la ou terminá-la. Escolhi um caminho textual, dentre outros possíveis, para demonstrar o movimento tupi guarani, sendo os conflitos minha porta de entrada descritiva da organização tupi guarani.

...

A cada retorno à T.I. contavam-me das *mudanças* ocorridas, das novas rupturas que implicavam em novas aproximações – distanciam-se de uns para se aproximarem de outros. Tendo isto em vista, é importante elencar as informações necessárias à leitura desta tese. Já comentei que não cabe apresentar o número de aldeias, times de futebol, quem são as *lideranças* e/ou *rezadores*, pois tais dados fazem sentindo contextualmente;

inseridos no movimento tupi guarani, são a partir disso mencionados. Passo, então, aos leitores, poucas informações *a priori*.

A T.I. Piaçaguera está localizada no município de Peruíbe, na divisa com o município de Itanhaém, local de onde é possível acessá-la do bairro Praia do Gaivota¹⁹. Possui 2.795 ha²⁰, e é atravessada pela rodovia SP-55 “Padre Manuel da Nóbrega” e pelos trilhos, hoje desativados, da antiga FEPASA (Ferrovia Paulista S. A.)²¹. Iniciei o campo no ano de 2007, após o ingresso no mestrado. Visito a T.I. deste então em intervalos e frequência bem diversificados. Nos primeiros campos, fui acolhida na casa de Catarina, que sempre me recebeu muito bem. Contudo, a distância maior entre sua casa e a rodovia – local de parada do ônibus intermunicipal – e o número grande de pessoas que com ela moravam – em 2009, eram dois filhos solteiros, uma filha solteira, uma filha casada, o marido desta, duas netas e seu irmão mais velho – fizeram com que eu optasse por permanecer na casa de Maria e Tawdju, mãe e filha, local onde eu parecia incomodar menos. Observo que não transitei livremente pela T.I., respeitando os espaços que me eram permitidos e, em especial, os conflitos. Como permaneci em casas dentro das aldeias, acompanhei o movimento e as relações das pessoas que me hospedavam. Fiz, então, parte das *mudanças* das quais eu não estava alheia. Ademais, espero que o leitor perceba que fui colocada em diversas posições, aproximada e distanciada a depender das pessoas e famílias em questão²².

Por fim, cabe mencionar que escolhi como lócus da pesquisa a T.I. Piaçaguera, mas que os contextos etnográficos descritos tratam de relações que extrapolam os limites da T.I., alcançando famílias e aldeias para além desta. Com o caminhar da leitura deve ficar evidente para o leitor que tais relações – com outras aldeias e famílias – não estão dadas, mas devem ser produzidas nas festas, jogos e visitas narradas. O descrito

¹⁹ A Praia do Gaivota é o último bairro de Itanhaém. Segundo informação do *site* do município: “vai desde a divisa com o bairro do Cibratel II até a divisa com o município de Peruíbe, mais precisamente no Rio Piaçaguera, regato que deságua no mar, neste bairro”. (Disponível em: http://www.itanhaem.sp.gov.br/turismo/turismo/praias/praias_gaivota.html; acessado em 31/07/2014).

²⁰ Vele mencionar que a área esteve sob a concessão da mineradora Vale do Ribeira Indústria e Comércio S.A., cuja atividade de extração de areia degradou de modo permanente grande da T.I.

²¹ Entre as aldeias e entre elas e o bairro de Itanhaém existem vários caminhos, mas o uso deles, mais ou menos intenso, assim como sua manutenção dependem também das relações entre parentes e com os não indígenas.

²² Ainda que utilize as categorias *perto* e *longe* para qualificar os não indígenas, não apresento uma reflexão profunda sobre meu próprio lugar em campo: não indígena de *longe* ou *perto* e em quais momentos. Como sugeriu a Profa. Clarice Cohn, em minha banca de defesa, tal questão poderia ser interessante para melhor matizar os brancos que participam do cotidiano da T.I. e deverá ser perseguida em textos posteriores.

para a T.I. Piaçaguera é uma amostra do que ocorre entre coletivos tupi guarani para além da T.I. Assim, as relações apresentadas nessa tese estão inseridas em um contexto tupi guarani maior, mas que os contextos etnográficos descritos a partir da T.I. Piaçaguera bem ilustram.

Esta tese apresenta uma série de questões, que por serem muito amplas, não poderia desenvolver a fundo. Sendo um ensaio, objetiva, a partir do conjunto de contextos relacionais descritos nos capítulos, demonstrar o movimento tupi guarani que, de modo incessante, desfaz e refaz coletivos. Visa mostrar que não há identidade que dure, mas que é sempre produzida no movimento, o que responde a questão desenvolvida no último capítulo sobre as frequentes indagações dos não indígenas acerca do que é ser índio. Em resumo, responde que ser Tupi Guarani em Piaçaguera é fugir de essencialismos.

CAPÍTULO 1

“ACONTECERAM MUITAS MUDANÇAS...”

Faça mapas, nunca fotos nem desenhos.

(Deleuze & Guattari)

Neste capítulo inicial traço um panorama de como é estar na T.I. Piaçaguera, quais os assuntos recorrentes e o que interessa às pessoas com quem convivi. A construção deste cenário tem por objetivo inserir o leitor no cotidiano da T.I. de modo a apresentar contextos relacionais que irão percorrer esta tese. A narrativa começa com meus primeiros dias de campo em janeiro e novembro de 2011. A partir dela, irei tecer a etnografia de outros momentos, como a recepção de visitantes, o trabalho *fora*, os casamentos e as práticas xamânicas.

1. Retornos

1.1 Janeiro de 2011

Desde 2009 permaneço em campo na casa de Maria e sua filha Tawdju. Antes havia ficado algumas vezes na casa de Catarina, mais próxima à praia e de acesso mais difícil. Catarina sempre me recebeu muito bem, mas a distância maior entre sua casa e a rodovia e o grande número de pessoas que lá moravam fizeram com que optasse por

ficar com Maria e Tawdju. Contudo, se com elas havia a possibilidade de ocupar sozinha um dos quartos da casa, isso não significava que era menor o número de pessoas que a frequentava.

Maria e Tawdju moravam em uma das casas geminadas de alvenaria na parte FEPASA da aldeia Piaçaguera, próximo aos trilhos da extinta FEPASA e, portanto, mais distante da escola indígena. Ao lado de minhas anfitriãs viviam a filha adotiva de Maria, Ivonete, seu marido, Kia, e os filhos pequenos, Guilherme e Vinícius (ver croqui de relações 1). Todos circulavam entre uma e outra parte da casa, em especial, as crianças. O banheiro era compartilhado, mas não a cozinha. Não partilhávamos a maioria das refeições, ainda que houvesse uma intensa troca de ingredientes, alimentos e convites para o café, almoço ou jantar. Comumente, os meninos tomavam café da manhã duas vezes e escolhiam onde comer.

Croqui de relações 1 – Família Maria e Tawdju, janeiro de 2011

Nessa época, era fácil encontrar a casa de Maria e Tawdju, bastava descer na rodovia, depois da Praia do Gaivota, no ponto em que havia uma placa de identificação da T.I. da FUNAI, e seguir por uma estrada não asfaltada que terminava em um descampado, de onde já era possível ver as casas, os trilhos e o campo de futebol.

Assim que cheguei, em uma tarde de janeiro de 2011, contaram felizes que Nimboeté (Nimbo), filho mais velho de Maria e irmão de Tawdju e Ivonete, havia voltado e vivia novamente com as duas. Ele havia passado alguns anos cursando enfermagem em Cuba e, agora estava trabalhando em um dos quiosques da Praia do

Gaivota, em Itanhaém, junto de outros rapazes das aldeias; era alta temporada. O trabalho consistia em *montar a praia*, isto é, armar as mesas, cadeiras e guarda-sóis que recebiam os banhistas, depois atendê-los, servir lanches e bebidas; no fim do dia, por vezes à noite, *desmontar a praia*, recolher as mesas, cadeiras e guarda-sóis. Alguns meninos trabalhavam nos quiosques no turno da madrugada, mas nada parecia bem definido. Nimbo, por exemplo, emendava turnos, tendo poucos momentos de descanso. O trabalho na praia era central nas conversas, sempre escutava algo a respeito de quem estava trabalhando, em qual quiosque e período, além de comentários sobre a agilidade dos meninos ou seu despreparo para tal serviço.

Desde minha última visita, “aconteceram muitas *mudanças*”, contaram-me Maria e Tawdju assim que sentamos nos sofás da sala para conversar. Tal comentário é recorrente em minhas voltas a campo. Acontece mais ou menos assim: logo que chego sou convidada a entrar e acomodar minha mochila em algum canto, depois dos cumprimentos e abraços e das perguntas sobre minha viagem, sentamos e me contam das *mudanças*. Considero, claro, que elas sabem de meu interesse pelo que acontece nas aldeias, mas, em geral, não preciso fazer muitas perguntas. Parece importante, em alguns momentos, fazer com que eu saiba como estão as relações, quais são as desavenças, etc. Às vezes só me informam para onde foram as pessoas que, sabem, irei procurar; mas, neste dia, “aconteceram muitas mudanças” foi dito com certa ênfase: era um assunto importante.

Segundo me contaram, neste período, a T.I. Piaçaguera tinha três *caciques*: Lilian na parte da escola, Domingos na aldeia Nhamandu Mirim, e ali, na FEPASA, Idati *dominava*. Cabe apontar que antes eram dois *caciques*, Humildade e Lilian, e que a FEPASA era parte da aldeia Piaçaguera. Maria acrescentou que não estavam *se dando muito bem*. Era um evento novo já que em minhas últimas estadias as famílias de Idati e Maria viviam no mesmo local e não pareciam ter problemas. Nunca havia presenciado situações de hostilidade, mas estas estavam, agora, presentes não apenas nas falas, mas no comportamento. Por exemplo, em uma tarde, no caminho para a Praia do Gaivota, encontramos Idati e alguns rapazes no que chamam de *trabalho comunitário*, Nimbo e Tawdju cumprimentaram Idati sem problemas aparentes. Mas, assim que os ultrapassamos, Tawdju observou que Nimbo deveria participar do *trabalho*

comunitário, ao que ele respondeu enfaticamente: “Eu não!”, dando pouca importância ao *trabalho* e demonstrando não haver esforço em manter boa a relação²³.

O croqui de relações 2, a seguir, traz a representação genealógica dos núcleos de Maria e Idati – recorte que eclipsa alguns parentes, como irmãos de Idati e Pitotó, assim como, os irmãos e irmãs de André Samuel e Maria Samuel. Apresento tal imagem para situar o leitor nas relações que se rompiam. Enfatizo, entretanto, que as rupturas e distanciamentos escapam a tais representações²⁴.

Croqui de relações 2 – Famílias de Maria e de Idati, janeiro de 2011.

A conversa no sofá de Maria foi longa. À noite, ouvimos o barulho de um carro se aproximando. Pela janela descobrimos que Fabíola trazia sua irmã Tainá e o sobrinho Victor. Tainá e Fabíola são filhas de Catarina (ver croqui de relações 3). A primeira estava grávida de seu segundo filho e recebia cuidados da irmã mais velha que a levava

²³ No próximo capítulo trato do *trabalho comunitário*. Veremos que seguir as recomendações do *cacique*, participar do *trabalho comunitário* e também das iniciativas que ele, ou alguma *liderança*, propõe – como festas, grupos musicais, projetos de valorização da “cultura” – significa proximidade e participação na *comunidade*, demonstra o cuidado e desejo de morar *perto*. Ao contrário, não participar do *trabalho comunitário* indica distanciamento que pode desdobrar-se em rupturas físicas, a mudança de aldeia, por exemplo.

²⁴ Por este motivo, opto por apresentar fragmentos de genealogias, situados na descrição etnográfica, ao invés de coloca-las em anexo.

para casa. Tainá, seu marido Deva e Victor moravam quase em frente a casa de Maria. Conversei com Fabíola rapidamente. Ela contou que estava morando com o marido e as filhas pequenas na casa que havia sido de Joãozinho, pois este se mudou com a mulher e filho para o Guarujá. Sua mãe e os irmãos, solteiros na época, estavam na casa que havia sido de Ubirai, que, por sua vez, estava morando perto de uma das estradas que dá acesso à aldeia Piaçaguera. De fato, muitas coisas *mudaram*, pensei. Compreender a narrativa de Fabíola sobre os deslocamentos das famílias entre as casas da aldeia só foi possível com a ajuda de Maria e Tawdju e porque, nos dias subsequentes, visitei algumas delas. Curioso foi que Fabíola disse que agora “estão mais *amigos*”, referindo-se a Piaçaguera e a Nhamandu Mirim, e isto por conta da gravação de um CD/DVD com músicas tupi guarani²⁵ do qual ambas participaram.

Croqui de relações 3 – Famílias de Catarina e de Joãozinho, janeiro de 2011.

As *mudanças* referidas por Maria e Tawdju também ocorreram na aldeia Nhamandu Mirim. Várias famílias trocaram de casa, permanecendo na aldeia, e outras mudaram de aldeia. O *cacique* era o mesmo, mas havia certa tensão com algumas famílias²⁶. Desde minha primeira vista até a conclusão desta tese, apenas uma família não se deslocou, todas as outras sim e a maioria mais de uma vez.

²⁵ A formação de aldeias e o conflito entre parentes são temas do capítulo 2; já a produção do CD/DVD que conformou um coletivo tupi guarani será tratada no capítulo 4.

²⁶ Tensão que culminou com a formação de outra aldeia dentro dos limites da T.I., a aldeia Tabaçu Rekopypy.

1.2. Setembro de 2011

Tawdju recomendou que eu descesse na rodovia no ponto que dá acesso à estrada Santa Cruz para seguirmos pelo caminho da estrada do telégrafo. Deste modo pudemos chegar a parte da Escola da aldeia Piaçaguera, local para o qual se mudaram, sem passar pela parte da FEPASA, de onde saíram. Cheguei no começo da noite, já estava escuro. Tawdju e Nimbo me encontraram perto do ponto em que desci do ônibus intermunicipal. Logo, Fabíola, que estava voltando de carro da Praia do Gaivota, encontrou-nos e ofereceu carona. Agora, a família de Maria morava perto da escola e também da casa de Fabíola. Conheço, então, a nova casa de Maria, Tawdju e Nimbo, que continuava tendo ao lado a casa de Ivonete, seu marido e filhos. Todos saíram da parte da FEPASA que passara a ser a aldeia Tanyguá, e mudaram para a casa que compraram de Ezequiel.

Maria me contou como foi o processo de mudança. “Não estava dando certo com a família de Idati” disse, e por isso, “antes que acontecesse alguma coisa”, achou melhor mudarem. A decisão foi difícil, mas “não queriam discutir”. Contou que “não assinaram aceitando ela como *cacique*”²⁷ e quis mudar porque “tem o Nimbo de volta”. Maria se mostrou temerosa quando à reação de Nimbo, que poderia *brigar*²⁸. Decidiram, então, ir para o lado da escola. Perguntei por que não optaram pela aldeia Nhamandu Mirim, já que ali moravam parentes próximos, que visitavam frequentemente, e onde Tawdju era professora²⁹. Maria respondeu: “ah, por quê não sei, quando você muda você tá meio perdido...”. Depois, Tawdju contou que não quiseram ir para Nhamandu Mirim porque o *cacique* era Humildade. Com ele as relações dos parentes próximos, aqueles que minhas anfitriãs visitavam regularmente, também estavam conflituosas. Decidiram, então, que mudariam para a parte da escola da aldeia Piaçaguera. Maria conversou com Lilian, então *cacique* de Piaçaguera, a quem pediu uma *reunião* para que a *comunidade* resolvesse se poderiam ou não mudar. Maria foi à *reunião* com Nimbo e Ivonete, e a mudança foi aceita. A partir disso, começaram a

²⁷ Foi a primeira vez a que mostraram a necessidade de assinar um *documento* para o aceite de um *cacique*. Mas, veremos no próximo capítulo, que *documentos* e a ideia de “*fazer documento*” eram recorrentes nos discursos das reuniões da *comunidade*.

²⁸ Em geral, atitudes de agressividade eram atribuídas aos homens. Temia-se que um filho pudesse brigar, por exemplo. Mas a moderação e controle da raiva eram os modos esperados de comportamento entre parentes.

²⁹ Tawdju era professora em Nhamandu Mirim e Maria era merendeira da escola em Piaçaguera.

procurar um lugar para construir uma casa. Ficaram sabendo que Ezequiel estava vendendo a sua, pois iria mudar com a mulher para a aldeia do Paraíso no município de Iguape. Compraram-na porque queriam mudar logo e, agora, *aos poucos*, como diziam, estão construindo uma nova casa de alvenaria na entrada da T.I., perto de onde estavam Adevanildo e Tainá, que também deixaram a parte da FEPASA. Cabe observar que as construções que já existiam antes da ocupação das famílias não podiam ser vendidas, diferente daquelas que foram construídas depois, que são propriedade das famílias que as ergueram e estão sujeitas a troca/venda. A casa de alvenaria onde moraram na FEPASA não foi vendida, sendo ocupada por outra família assim que saíram.

Depois da compra, a casa de madeirite³⁰ foi expandida para abrigar Maria, Tawdju e Nimbo, e Ivonete, Kia e as crianças. Continuavam compartilhando espaços, o banheiro e a área externa, mas não a cozinha. Maria contou que “está difícil acostumar aqui”. No novo local parece que venta mais, reclamou uma vez, e está todo mundo muito junto, “escuto tudo!”. Ter um local mais reservado para moradia, afastado e escondido na vegetação, é desejável, mas nem sempre possível. Na parte da escola da aldeia Piaçaguera, as casas estão próximas, mas não vejo tanta diferença em relação à parte da FEPASA. A distância entre as casas é dimensionada pelas relações, se estão boas parece que há menos problema em *escutar tudo*. Tawdju também disse que ainda não *acostumou* ali. Ela e Maria estavam infelizes com a mudança, falavam com nostalgia da casa da FEPASA – que estava bonita, com pintura nova que elas mesmas fizeram – e aguardavam ansiosas a mudança para a casa que estavam construindo. Perguntei se Maria queria voltar para a FEPASA, ao qual ela respondeu: “só se as famílias que estão lá saírem!”, indicando a impossibilidade de permanecerem no mesmo local. Nimbo, ao contrário, dizia já estar *acostumado*. Disse que sempre quis morar *desse lado*, “por que foi aqui onde tudo começou”. Nimbo referia-se ao momento de retomada das terras. O local perto da praia (onde posteriormente foi construída a escola indígena) recebeu as famílias vindas da T.I. Bananal e, somente depois, ocuparam as casas de alvenaria perto dos trilhos da FEPASA. A parte da escola foi, então, o local em que primeiro moraram. Ele também disse que foi difícil convencer Maria a mudar, e não se referiu à Idati.

Quando vieram da T.I. Bananal para Piaçaguera, contaram que a mudança também não foi fácil. No Bananal tinham acabado de mudar para uma casa nova –

³⁰ Placas de madeira compensada de baixo custo usada na confecção de casas.

ficaram nela por apenas três meses – “em um lugar lindo”, disse Maria, “daí começaram a brigar e vieram pra cá”. Assim como na parte da FEPASA, deixaram no Bananal a casa nova, e algumas criações, como galinhas, as árvores frutíferas e o que haviam plantado. Em Piaçaguera também foi difícil *acostumar*. Localizada próxima à praia – diferente da casa no Bananal que ficava na serra, mais distante do mar - “tinha areia em tudo!”, contaram Tawdju e Maria, “no lençol, na comida, em tudo!”.

Havia sempre várias versões sobre as mudanças que dependiam, inclusive, das informações que desejavam compartilhar comigo. Contudo, o conflito com os parentes era tema comum, assim como a necessidade de *acostumar-se* com novo local. “Você precisa *acostumar* com nosso jeito...”, disse-me Tawdju quando encontrei Maria mais calada do que o habitual e perguntei preocupada se estava incomodando. Deste modo, entendi que o *acostumar-se* é central para que se viva bem. Tal ideia está relacionada a vida entre parentes, que implica em cuidado, no esforço em produzir parentesco, que retomo a partir da descrição dos casamentos³¹.

2. Trabalho fora e jogos de futebol

Se em janeiro de 2011 os rapazes das aldeias trabalhavam na praia, na visita de setembro do mesmo ano era no serviço na construção civil que se ocupavam. Tal emprego foi arranjado por não indígenas que moravam nos limites da T.I., em especial, por Zé Carlos que vivia junto de outros rapazes e senhores não indígenas em uma construção de alvenaria a que chamavam de *chácara*. Neste espaço, além da casa, havia lugar para o trato de cavalos e aconteciam alguns torneios de montaria, que em Piaçaguera já me contaram terem ido assistir³². Durante os finais de semana, Zé Carlos construía a casa de alvenaria da família de Maria, serviço pelo qual era pago. Nimbo o ajudava. Trabalhos como este, de construção e reforma de casas de alvenaria na aldeia, em geral eram efetuados por não indígenas.

Nimbo, ao ver sua casa ganhando forma, comentou: “Agora o Zé Carlos vai construir casas para os nhandéva!”, referindo-se às casas de tijolos e cimento, diferentes

³¹ Segundo Pissolato, para os Mbya Guarani, o “acostumar-se” está vinculado a ideia de “alegrar-se” (2007: 135). Tais temas são a porta de entrada para a análise da autora sobre a pessoa Mbya e do parentesco. Práticas xamânicas, que implicam a aquisição de conhecimentos sempre renovados das divindades (termo da autora), têm em vista a duração da pessoa (op. cit.).

³² Os rapazes e senhores da *chácara* também frequentavam as festas das aldeias.

das casas que chamavam de *tradicionais* feitas de madeira e barro ou as casas de madeirite mais comum nas aldeias. Quis dizer que agora Zé Carlos iria construir *casas de branco* para os indígenas – *nhandéva* é palavra que usam para designar os indígenas em geral³³. Zé Carlos fez sinal positivo à afirmação de Nimbo, que então perguntou se ele sabia construir *casa tradicional*. Zé Carlos respondeu que nunca tinha feito, mas explicou que poderia fazer se tivesse um desenho para auxiliá-lo. Compartilhavam alguns trabalhos com os não indígenas que moravam *perto*, tanto aqueles que ocorriam *fora*, na praia ou cidade de Itanhaém, como a construção de casas de alvenaria na aldeia. Mas isso não era tudo, as partidas de futebol eram assunto comum, que mobilizava as pessoas.

Em um domingo Nimbo acordou cedo para trabalhar na casa nova, era preciso carregar água e tijolos, adiantar o trabalho, pois queriam mudar logo. Mas, à tarde, foi jogar bola no campo do Rio Preto que ficava na Praia do Gaivota. Fiquei sabendo que havia dois times masculinos de futebol em Nhamandu Mirim e que Humildade era o técnico. Nimbo e Kia moravam na aldeia Piaçaguera, mas jogavam para o time de Nhamandu Mirim. Naquele dia aconteceram dois jogos, um na própria aldeia e outro no campo do Rio Preto, sendo este, um jogo de campeonato. No final da tarde, Nimbo me contou que perderam de 5 a 1 para um time de São Vicente. Os jogos de futebol eram frequentes, aconteciam todos os finais de semana em diferentes locais, na própria aldeia, bairros de Itanhaém e municípios vizinhos. Segundo Nimbo, já jogaram até em São Paulo. Os rapazes das aldeias revezavam-se nos times, nem sempre podiam comparecer a todas as partidas, mas havia interesse em participar³⁴. Quando passamos pelo campo de futebol da Praia do Gaivota, um dia, no caminho de volta para a aldeia, Nimbo explicou que agora, como estão jogando sempre e já conhecem os jogadores da Praia do Gaivota, podiam chamar times de fora para confrontos no campo que era deles. Tawdju contou que às vezes assistia aos jogos, e que Maria já vendeu *chupes*³⁵ no campo. Nas duas aldeias, Piaçaguera e Nhamandu Mirim, havia times masculinos, femininos e

³³ No capítulo 04 discuto os usos dos etnônimos, problematizando a conformação “Tupi Guarani”.

³⁴ No próximo capítulo veremos que *participar* de determinadas atividades – por exemplo, do *trabalho comunitário*, das festas, projetos de valorização da “cultura”, grupos musicais – era importante entre aqueles que desejavam morar juntos.

³⁵ *Chupe* era uma bebida congelada em saquinhos de plástico (feita com leite, açúcar e diferentes ingredientes: coco, coco queimado, chocolate ou morango) que Maria fazia para vender na aldeia (as crianças vinham comprar em sua própria casa) e em festas ou, como no caso mencionado, durante as partidas de futebol.

infantis, com seus respectivos técnicos. O time feminino também jogava no campo do Rio Preto.

Os jogos evidenciam proximidade tanto entre os indígenas de diferentes aldeias da T.I., como entre estes e alguns não indígenas – aqueles com quem tem interesse comum, o próprio futebol. A escolha de onde morar e de que time participar nem sempre coincidiam. Os jogos de futebol borravam fronteiras do que poderia parecer estanque à primeira vista: como entre T.I. e cidade; diferentes aldeias; Tupi Guarani e não indígenas³⁶.

3. Casamentos

Assim como o trabalho e as partidas de futebol, os casamentos estavam sempre presentes nas conversas. Falavam de ciúmes, traições, rompimentos, novas uniões; contavam-me de como conheceram os cônjuges atuais ou antigos; discutiam sobre aqueles com quem se devia casar ou não. Enfim, os casamentos eram matéria de constante debate. Para abordar este assunto, que percorrerá a tese, começo descrevendo a história do casamento de Dona Joaquina e Seu Amaro que ocorreu quando ainda moravam na T.I. do Bananal³⁷, depois trato dos casamentos recentes dos filhos de Maria: Nimbo e Simone, e de Tawdju e Jeorge.

Ainda em uma das minhas primeiras visitas à Piaçaguera, Dona Joaquina me contou como ela, filha de um renomado *pajé*, conheceu e se casou com Seu Amaro, não indígena que vivia na região. Dona Joaquina acompanhava o pai, moraram alternadamente na T.I. do Bananal e fora dela, na Vila dos Prados, cerca do que hoje é a T.I. Piaçaguera. Por toda a vida ela trabalhou, disse, e quando foi ajudante de cozinha em uma pensão *apareceu* o Seu Amaro. “Aí ele gostou de mim, eu também gostei dele...”, contou timidamente. Seu Amaro foi, então, conversar com o pai de Dona Joaquina para que ele consentisse o namoro. Quem ofereceu resistência à união não foi o pai, mas seus tios e primos do Bananal (ver croqui de relações 4). Não queriam que eles se casassem. Dona Joaquina percebeu que casar no *papel* – isto é, no civil – seria

³⁶ No capítulo 04 retomo os jogos de futebol que ocorreram na festa de comemoração à demarcação da T.I. na aldeia Nhamandu Mirim para tratar da relação com parentes de outras aldeias e os usos dos nomes étnicos.

³⁷ Pelos meus cálculos, considerando a idade dos filhos mais velhos, tais casamentos aconteceram há pelo menos 40 anos. Infelizmente, Dona Joaquina faleceu no ano de 2011.

difícil e foi, então, morar com Seu Amaro. Aí, segundo ela, “piorou!”. O desenrolar da história foi longo e dramático. Seu Amaro foi intimado a conversar com o chefe posto do SPI (Serviço de Proteção ao Índio)³⁸. Em um momento os tios de Dona Joaquina quiseram amarrá-lo na aldeia como um tipo de punição. Ao fim, foram todos para a delegacia de Itanhém. A instrução era para que Seu Amaro, na época jovem de 19 anos ficasse preso por um dia e que Dona Joaquina, já grávida do primeiro filho, voltasse para a aldeia. Mas ela se recusou: “por que ele vai ficar preso? Ele não roubou, não matou. Se ele ficar preso, eu fico também”. Dona Joaquina contou que o delegado se surpreendeu com o fato dela saber conversar e que acabou fazendo o casamento dos dois. Segundo ela, seus tios queriam que ela cassasse com outro, um primo, e por isso resistiam a sua união. Contou ainda que esse primo queria matar seu cônjuge e completou: “esse homem sofreu...” apontando para o Seu Amaro, ao que ele respondeu rindo: “por causa de você eu ia morrer”.

Casaram-se, mas os conflitos não terminaram. João dos Santos, chamado de Joãozinho, filhos mais velho dos dois, lembra de que quando era criança seu pai tinha um grande bananal na T.I. e que largou tudo por causa dessa briga com os parentes da mãe. Foram, então, morar na região de Piaçaguera. “Foi por bobeira” disse, e completou: “sei lá, até hoje tem essa encenquinha chata, né? Aliás, acho que desde o começo do Brasil, do mundo, né? Tribos indígenas estão sempre em conflito uma com a outra e continua até hoje. Sempre teve esse tipo de briguinha chata”. Contou que, depois disso, ainda continuaram indo e voltando da T.I. do Bananal para Piaçaguera até a última vez em que vieram junto de outras famílias e iniciou-se o processo de demarcação da terra pela FUNAI.

O fato de Seu Amaro não ser indígena era relevante nas histórias que narravam apenas na medida em que servia como argumento contra o casamento. Interessante notar que Joãozinho disse que “tribos indígenas estão sempre em conflito uma com a outra” enquanto discorria sobre o casamento de seus pais e os deslocamentos de sua família. Como veremos no próximo capítulo, o conflito era o motor da sociabilidade, que capturava, inclusive, os não indígenas.

³⁸ O SPI foi, posteriormente, substituído pela FUNAI.

Croqui de relações 4 – Casamento de Dona Joaquina e Seu Amaro

Eram muitas as histórias que envolviam casamento e conflito. Nimbo mudou-se para uma aldeia guarani em Iguape, no litoral sul de São Paulo, assim que foi chamado para ocupar o cargo de professor indígena na escola da aldeia. Ali reencontrou Simone, indígena de mãe guarani e pai não indígena, que cresceu junto da mãe e morou durante um tempo em Piaçaguera quando fora casada com o filho de Dona Araí. Nimbo e Simone se casaram (ver croqui de relações 5), o que gerou conflitos com seu ex-marido e a mudança deste para outra aldeia. Lembro-me de um período em que Maria estava bastante preocupada que Nimbo pudesse sofrer algum tipo de agressão. Contou-me que o ex-marido de Simone esteve em Piaçaguera procurando Nimbo e por sorte eles não se encontraram.

Croqui de relações 5 – Casamento de Nimbo e Simone

Diferente foi o casamento de Tawdju com George, não indígena que trabalhou na reforma da escola indígena e morou na mencionada *chácara*. George passou a frequentar a aldeia Piaçaguera – para o trabalho, jogos de futebol e festas – o que o aproximou de Tawdju. Sua mudança para a casa de Maria e Tawdju foi gradual. Iniciou com visitas que se tornaram assíduas e culminou com a gravidez de Tawdju, momento em que decidiram construir mais um quarto na casa. Ainda que neste caso não tenha ocorrido conflito, os casamentos sempre envolviam certa tensão, seja com outros possíveis cônjuges – que são preteridos – seja com a família dos noivos que podiam criar resistências ou aceitar o enlace. Os casamentos estão relacionados à ideia do *acostumar-se*, sendo um processo que se efetivava – ou que se fortalecia – com o nascimento dos filhos, momento em que as tensões tendiam a abrandar.

Importante frisar, por ora, a ideia de que os casamentos eram possíveis apenas entre quem mora *perto* – ainda que, veremos, existia um intenso debate sobre o lugar dos não indígenas e as preferências matrimoniais. Para casar era preciso construir

relações, era preciso domesticar o cônjuge. Quanto mais longe este estava – segundo uma classificação de alteridade sempre relativa – mais trabalho e energia se gastava para *familiarizá-lo* – nesse sentido, casamentos com não indígenas e outros índios podiam ser mais dispendiosos. Parece-me importante sublinhar: era a proximidade física que possibilitava os casamentos, o contato permanente e o cuidado cotidiano. Não conheço casamentos que tenham se efetivado com quem estava geograficamente longe, e mais, mudar ou desejar que o filho mude, por exemplo, era um modo de evitar ou desfazer casamentos. Aqui, o casamento é um processo, entre outros, de se fazer parente, de consanguinização. Tal como sugere Viveiros de Castro, a consanguinidade, tendo de ser extraída da afinidade é um processo de “despotencialização da afinidade” realizado pelos casamentos (2002: 423)³⁹. Tal processo nunca se completa, já que a identidade absoluta é impossível no pensamento ameríndio (op. cit.), e pode ser mal sucedido.

4. Cuidar dos parentes

A casa de alvenaria que a família de Maria estava construindo na entrada da aldeia Piaçaguera ficou pronta. Mudar foi uma alegria. Estavam, agora, num local mais espaçoso e que consideravam mais reservado. Nimbo aproveitou pouco este período, pois logo foi chamado para lecionar na aldeia de Iguape, onde se casou com Simone. Passaram a morar juntos – com os quatro filhos dos primeiros casamentos dela e, depois, com o primeiro filho do casal que nasceu em 2012 – e visitavam com frequência Maria e Tawdju em Piaçaguera. Jeorge começou a frequentar a nova casa, bem próxima a *chácara*, até mudar-se completamente com a gravidez de Tawdju. Ivonete, Kia e os meninos Guilherme e Vinícius continuaram morando perto da escola, mas tinham planos de construir outra casa perto de Maria e Tawdju. Continuavam se visitando – ou essa era apenas a impressão que eu tinha? – Guilherme, por volta dos nove anos, passava o dia entre uma casa e outra, brincava no quintal de Maria. Quando escurecia, se ele estava por perto, Maria o mandava para a casa da mãe. Kia, muitas vezes, na volta do trabalho, parava na casa de Maria para jogar conversa fora, tomar café ou cerveja. Ivonete comprava pão no Bar de Seu Oliveira, localizado no limite da T.I., e

³⁹ Ver a discussão apresentada na Introdução desta tese.

comumente deixava uma sacola de pães para Maria. Quando ia até a Praia do Gaivota buscar Guilherme na escola municipal em que ele estudava, deixava Vinícius sob os cuidados de Maria ou Tawdju. Era assim sempre que precisava fazer compras, buscar atendimento médico ou resolver qualquer coisa nas cidades de Peruíbe, Itanhaém ou São Paulo. Os meninos sempre ficavam com a avó ou a tia. Porém, um dia Ivonete foi, mas não voltou.

“Ivonete foi buscar o pai”, contaram-me. “Mas onde?”, perguntei. “Em alguma aldeia Kaingang. Ela é Kaingang.”, responderam. Maria já tinha me contado de como adotaram Ivonete. Disse que sempre quis ter muitos filhos, mas que não pôde. Pitotó, seu ex-marido, viajava bastante, certa vez visitou aldeias kaingang no Rio Grande do Sul e conheceu o pai de Ivonete. Como ele não tinha condições de cuidar dos filhos aceitou que a menina fosse levada para viver com a família de Pitotó, na T.I. Bananal. Nimbo, Tawdju e Ivonete cresceram juntos. Em diversas conversas falaram da infância e, com detalhes, descreveram o lugar onde moraram: a casa que ficava distante do posto da FUNAI e da FUNASA, do rio e da lagoa que tinham por perto, das brincadeiras que, por vezes, terminavam em acidentes; contaram das sessões de *reza* que faziam emocionar. Compartilhavam, assim, uma série de lembranças. Lembro-me que Maria disse uma ou outra vez, ao longo dos anos em que estive na T.I., que Ivonete sentia falta do pai. Ela partiu sem avisar e não foram procurá-la. Os meninos ficaram com o pai, Kia. E os três mudaram para a casa de Maria e Tawdju, são elas que se revezam para cuidar deles enquanto Kia trabalha. Em 2013, quando os visitei, ele planejava construir uma casa de alvenaria bem próxima a de Maria e Tawdju.

É preciso cuidar dos parentes ou, em palavras mais condizentes com o mundo ameríndio, é preciso construir parentesco (Viveiros de Castro, 2002; entre outros). Isto ocorre com o convívio, o cuidado diário. Sempre estavam preocupados em satisfazer as vontades daqueles com quem viviam. À medida do possível e do quanto podiam gastar, presenteavam com itens ansiados: aparelhos de celular, relógios, calçados ou peças de roupa. Os desejos alimentares recebiam atenção especial e era comum explicitarem o que gostariam de comer. Uma sobrinha de Maria disse que tinha vontade de comer o pão que ela fazia, sua ex-cunhada queria um doce de caju. Os cuidados para preparar

alimentos ao gosto de determinado parente, às vezes, pareciam excessivos do meu ponto de vista⁴⁰.

Um exemplo de como os cuidados pareciam excessivos surgia nos jogos de futebol. Quando conversavam sobre as partidas de que iriam participar, era comum pedir para que “não se machucassem”, não apenas para as crianças, mas para todos os que iriam jogar, mulheres e homens. Havia, mesmo, certo apelo para que não jogassem, pois iriam *se machucar*. Na torcida dos jogos masculinos, por exemplo, as mães gritavam para os filhos já grandes: “Cuidado! Vai machucar o meu filhinho!”. Os zelos também diziam respeito à saúde das pessoas: as manifestações de dor e/ou tristeza recebiam grande atenção. Sempre percebiam e comentavam o estado de saúde e humor dos parentes. Se estes estavam doentes, mesmo que com indisposições leves, eram poupados do trabalho ou da escola e recebiam cuidados: medicamentos, chás, alimentos; por vezes, eram defumados com fumaça de tabaco. As práticas xamânicas também estavam relacionadas ao cuidado e o bem estar dos parentes, como se observa em outras aldeias guarani (Macedo, 2010; Pissolato, 2007) e será abordado mais adiante, no capítulo3.

Cabe aqui um comentário sobre os casamentos com não indígenas que são frequentes nas aldeias de Piaçaguera, além de alvo de intensa discussão⁴¹. Alguns brancos que casaram em Piaçaguera são tão índios – às vezes mais índios – que os próprios indígenas, veremos no próximo capítulo. Assim, concordo com o argumento de Kelly sobre os Yanomani. Segundo ele, (citando Albert):

Na medida em que os brancos são *domesticados*, aproximando-se forçosamente ou voluntariamente das convenções indígenas que regem o comportamento moralmente adequado (partilha, co-residência, fala apropriada, uso de termos de parentesco, etc.), veem-se incluídos no reino da humanidade, e a distância social vê-se progressivamente reduzida (Kelly, 2005: 209).

⁴⁰ Os cuidados e preocupação em satisfazer os desejos alimentares dos familiares são também mencionados para os Mbya na tese de Pissolato (2007). A autora também trata do “deixar lugar, deixar o cônjuge” quando não se está alegre (op. cit.: 139).

⁴¹ Em geral, as teses sobre os Guarani Mbya apresentam a impossibilidade (ou pouca recorrência) de casamentos entre Guarani e não indígenas. (ver Macedo, 2010: 291; e Pissolato, 2007: 49), o que aparece, inclusive, nas falas em Piaçaguera. Mais de uma vez, contaram-me que os Guarani não casam com branco, o que por vezes era valorizado. Ao longo da tese, mostrarei que casamentos entre indígenas e não indígenas são temas de um extenso debate – não solucionado – entre os Tupi Guarani.

A proximidade torna possível os casamentos e a geração de filhos com os que, antes, eram considerados “outros”, inclusive com os não indígenas. Mas cabe destacar o caráter ambíguo daquele que é transformado em parente, como observa Tânia Stolze Lima para os Ydjá:

Os Yudjá gostariam de fazer-me crer que a domesticação suprime totalmente a alteridade, mas existem pequenas evidências que apontam para a sua diferença relativa, como, por exemplo, segundo me contou um jovem cujo nome foi portado há muitas e muitas décadas por um cativo Arara, esse cativo, ao morrer, não foi enterrado em casa, uma vez que não era parente de ninguém. (Lima, 2005, p.268)

A alteridade nunca é totalmente superada. Além disso, segundo a autora, a transformação do Outro em parente é também um processo de “fazer-se amar pelo estrangeiro [...], uma espécie de conquista sentimental, para que ele se submeta de bom grado às lições” (op. cit.: 270). A ideia de coeficiente de alteridade que Lima desenvolve para tratar da relação yudjá/outros que é mutável me parece interessante para as famílias tupi guarani. Nada está dado porque os parentes, para assim sê-los, precisam de cuidados cotidianos⁴². No caso tupi guarani é ainda importante explorar a ideia da *visita*. Visitar um parente significa investir nas relações com este, manter animados os vínculos com estes⁴³.

Alguns não indígenas podem ser tornados parentes, aqueles com quem dividem as atividades cotidianas. No entanto, os não indígenas não são únicos, um bloco coeso, mas diversos. Assim, há outras formas de com eles se relacionar, por exemplo, as iniciativas de turismo, apresentações de grupos musicais dentro e fora das aldeias, em que “cultura” é o modo de relação.

5. “Trenzinho” e os brancos que moram *longe*

Em um domingo, estávamos na construção da nova casa de Maria e Tawdju quando Lilian nos encontrou, ela voltava do evento chamado “Revelando São Paulo”. Organizado pela ONG Abaçai, o evento aconteceu na cidade de São Paulo, mais

⁴² Para mencionar mais um caso na literatura tupi guarani sobre o valor da alteridade, Gallois escreve: “O que importa ressaltar é que para os Waiãpi do Amapari, os ‘parentes’ do Oiapoque são hoje tão distantes e tão ‘outros’ quanto os Wayana e Aparai dos rios Puru e Aretani” (1988: 07)

⁴³ O tema da *visita* foi também discutido para os Mbya por Pissolato (2007).

especificamente no Parque da Água Branca, e contou com a participação de indígenas das aldeias do litoral paulista, entre elas Piaçaguera e Nhamandu Mirim⁴⁴.

Lilian era a *cacique* da aldeia Piaçaguera e trouxe a seguinte notícia: para o dia seguinte precisavam organizar uma apresentação musical pois iriam receber a visita de um “*trenzinho*”. Tratava-se de um veículo adaptado, um tipo de caminhão cuja carroceria possuía assentos para o transporte de pessoas, similar àqueles de parques infantis e hotéis turísticos que levam pessoas para passeios. Neste caso, o *trenzinho* traria turistas da cidade de Itanhaém para conhecerem a aldeia Piaçaguera. Como muitos dos que participavam das apresentações estavam em São Paulo, Lilian disse que precisariam improvisar com os que ficaram ou que voltaram antes; Nimbo ou Buca – filho de Catarina, que neste momento nos ajudava no trabalho de carregar tijolos – deveria tocar o violão, outros rapazes poderiam tocar o *mbaraká* – chocalho feito de cabaça e sementes de capiá, usado nas apresentações musicais, mas também nas *rezas*⁴⁵.

Na segunda-feira às 14h30, o *trenzinho* chegou com turistas de Itanhaém. Foram recebidos no pátio da escola e depois de um breve discurso da *cacique*, que enfatizava estarem com o grupo musical incompleto por causa do “*Revelando São Paulo*”, começaram a apresentação. Saíram de uma das salas de aula e se organizaram no pátio, formando duas filas. Nimbo tocava violão e Buca, o *mbaraká*, não apenas jovens e crianças participaram da dança, mas também algumas mães e professores da escola. Estavam ornamentados e pintados. Alguns vendiam artesanato e o novo CD que gravaram. Os turistas tiraram fotos, compraram o artesanato, fizeram perguntas. Alguns visitavam a aldeia pela segunda vez e diziam achar isso importante pelo fato de levarem doações. Desta vez, além de saquinhos de doces para as crianças, levaram também roupas, sapatos e mochilas que foram, posteriormente, divididos entre as crianças da escola.

Durante as músicas, Maria contou que há pouco tempo receberam estudantes de uma faculdade de São Paulo (Uninove). Para eles, além da apresentação do grupo, serviram lanche. Receberam também doações. Neste caso, a visita foi arranjada por um estudante do curso de História cuja família mora em Itanhaém e que tinha interesse nas

⁴⁴ Sobre o evento, o site da *Abaçaí* traz a seguinte mensagem: “Através do programa *Revelando São Paulo*, a *Abaçaí Cultura e Arte*, em parceria com a Secretaria de Estado da Cultura, vem reunindo há mais de uma década, uma amostragem significativa da cultura tradicional em São Paulo, dando a conhecer aos paulistas e ao Brasil, aspectos desconhecidos ou pouco divulgados da vida em São Paulo, refletindo o mais possível, nossa diversidade cultural, promovendo o encontro do rural com o urbano, do tradicional com a mídia”. (disponível em: <http://revelandosao paulo.org.br/>, acessado em: 04 de agosto de 2012).

⁴⁵ Sobre o *mbaraká* e as músicas guarani ver o trabalho de Montardo (2009).

questões indígenas. Fez amizade com algumas pessoas das aldeias e organizou a visita de seus colegas. No que diz respeito ao *trenzinho*, contaram que ele foi organizado por um não indígena, mas este era um sobrinho do ex-marido de D. Antônia, pai de Kia, Ezequias (ver croqui de relações 6)⁴⁶.

Croqui de relações 6 – Casamento de D. Antônia e *caciques* da T.I.

Depois da apresentação, as crianças quiseram andar de *trenzinho*. Sem nenhum constrangimento subiram nos assentos esperando o início do passeio. Disseram que sempre são levadas para um passeio, mas desta vez, porque a areia estava muito “solta”, não puderam realizá-lo. Note-se que recebiam turistas com certa frequência e que apresentações deste tipo eram constantes, mesmo sem preparo prévio e com a ausência de muitos dos participantes do grupo musical. Os turistas chegam – os tais não indígenas que moram *longe*, mas que apreciam a “cultura” indígena⁴⁷ – e a apresentação acontece.

⁴⁶ Ezequias faleceu em 2014. Segundo Tawdju, ficaram tristes com sua morte porque ele estava visitando os filhos e netos na T.I. com frequência. Seu sobrinho não aparece na genealogia, não foi mencionado à época de sua confecção. Veremos no capítulo 2 que para as representações genealógicas mencionavam apenas os parentes que estavam próximos. Ainda que com várias relações eclipsadas, no croqui 6 apresento os caciques das três aldeias formadas que serão abordadas no próximo capítulo: Domingos (da aldeia Nhamandu Mirim), Dora (de Tabapu Rekoopy) e Idati (de Tanyguá).

⁴⁷ As relações com os não indígenas – de *perto* ou de *longe* – serão revisitadas ao longo da tese, em especial no capítulo 4 em que trato das iniciativas de turismo.

É interessante observar ainda que os integrantes do grupo musical variavam conforme as relações. A princípio para participar bastava ter interesse⁴⁸ e, quando as apresentações ocorriam fora da aldeia, no caso das crianças, era preciso ter autorização dos pais, no mínimo o conhecimento deles. Mas participar das atividades coletivas da *comunidade* estava condicionado às relações, se boas/próximas ou distantes, inclusive às relações dos pais que podiam facilitar ou dificultar a participação dos filhos. Os grupos musicais funcionavam como o *trabalho comunitário* já mencionado e, como mostrarei, a escola indígena. Estes eram espaços que objetificados por relações, tornava-as perceptíveis⁴⁹, evidenciando os conflitos e o movimento. Tudo se passa como se viver perto implicasse um processo contínuo de construção de cumplicidade, de adesão às propostas coletivas, que se não fossem efetivadas exprimiam conflitos e ocasionavam rompimentos, deslocamentos. Ouvi em algumas ocasiões que houve uma espécie de boicote ao “Revelando São Paulo”; as famílias que não aprovavam o modo como a *cacique* estava atuando, não mandaram suas crianças ao evento.

Desta forma, vão ocorrendo *muitas mudanças*. E as narrativas sobre *o que mudou* apontam para tensões e conflitos entre os parentes, o que nos remete ao segundo capítulo, ao movimento de descompor e compor coletivos. Os contextos de relações que descrevo aqui de modo preliminar, assim como a reflexão sobre as relações com os não indígenas, perpassam esta tese.

⁴⁸ A ideia de *ter interesse* é fundamental para o aprendizado e será discutida no capítulo 3.

⁴⁹ Entendo objetificação a partir da proposta de Strathern (2006) em que “objetificar” tornar as relações visíveis na forma de coisas ou pessoas. Para uma melhor compreensão do trabalho da autora ver Gell (1998).

CAPÍTULO 2

“É MUITA BRIGA!” CONFLITOS PRODUTIVOS

*Apesar das ruínas e da morte,
onde sempre acabou cada ilusão,
a força dos meus sonhos é tão forte,
que de tudo renasce a exaltação
e nunca as minhas mãos estão vazias.*

(Andresen)

Ao retornar a meus cadernos de campo, encontrei inúmeras passagens que mencionam diretamente os conflitos ou em que aparecem expressões como: “não tem mais paz”, “pode dar briga”, “é difícil com tanta desunião”, “é muita briga”, “agora [nome de um parente] domina”, “não estava dando certo com a família de [nome de um parente]”, “ela está sendo perseguida”, “querem tirar ele [de algum cargo da comunidade]”, “não assinamos aceitando ela como *cacique*”, “tenho medo de que eles briguem”. Por tão recorrentes enunciados, percebi que os conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura, decomposição e recomposição de coletivos – são o mecanismo que produz o movimento e, portanto, o próprio sócios tupi guarani, que é o foco desta tese. Assim sendo, as brigas e as narrativas sobre as *mudanças* são minha porta de entrada para este mundo ameríndio.

Não poderia ser de outra forma, negligenciar o conflito seria omitir uma parte fundamental da organização dos coletivos que acompanhei: o movimento, a constante junção e fragmentação. Veremos ainda que o movimento extrapola os limites das

aldeias (e T.Is.), captura os não indígenas e outros índios. Tudo pode entrar na máquina tupi guarani⁵⁰.

Com isto em vista, este capítulo tem como objetivo, a partir da etnografia, esmiuçar os enunciados sobre conflito, elucidar o movimento, garantindo-lhes o aspecto positivo. Aqui, o conflito longe de ser considerado de modo negativo, como um mal degenerador da sociedade, é tido como produtor desta. Retomando Clastres, Lima e Goldman (2003) apontam que o autor de “A Sociedade contra o Estado” já ponderava que restringir a reflexão antropológica à questão da manutenção da ordem, da coesão e dos mecanismos de controle manifestaria a adoção do ponto de vista do Estado. Assim, esta tese escapa da perspectiva do Estado para pensar a política ameríndia a partir de discursos e relações na T.I. Piaçaguera.

Início com a análise das reuniões da *comunidade*, duas em especial: uma que ocorreu em fevereiro de 2009 na aldeia Nhamandu Mirim e, outra, em julho de 2013 na aldeia Piaçaguera. Descrevo-as a partir da reconstrução de algumas falas e, ao longo do texto, espero iluminar questões sobre os modos de fazer política na T.I. Como informação preliminar cabe mencionar que *comunidade* era o terno que utilizavam para se definir. Falavam em *trabalho comunitário* e *vontade da comunidade*, por exemplo, que expressavam trabalhos realizados e decisões tomadas coletivamente ou, mais especificamente, por aqueles que desejavam morar juntos, que estavam *próximos* e, portanto, atuavam nesse sentido: participando de reuniões, do *trabalho comunitário*, dos grupos musicais e atividades de valorização da “cultura”, seguindo a orientação do *cacique* ou das *lideranças*. Por *liderança* indicam pessoas que possuem prestígio, que conseguem reunir um coletivo; são, em geral, homens casados ou mulheres com filhos crescidos, viúvas ou separadas. Ao longo deste capítulo veremos os usos destas categorias – *comunidade*, *cacique*, *liderança* e de outras, como *pajé* e *rezador* – e assim, apreenderemos as relações que as estabelecem. Ao fim, discuto a formação de algumas aldeias tupi guarani, revisitando o caso do Porto Brasil.

1. Reuniões da *comunidade*

⁵⁰ Faço uma leitura desses conflitos e do movimento tupi guarani a partir de chaves analíticas da Etnologia contemporânea. Ver a introdução desta tese.

1.1. Fevereiro de 2009, Nhamandu Mirim, aldeia recém-formada.

Quando retornei a campo em fevereiro de 2009, encontrei a recém-formada aldeia Nhamandu Mirim. Não fazia muito tempo que as famílias tinham mudado da aldeia Piaçaguera, antes única na T.I.. O lugar escolhido estava dentro dos limites da T.I., mas diferente do espaço em que outrora viveram, este ainda não possuía rede de abastecimento de água nem energia elétrica. Deixaram para trás suas antigas casas e o conforto dos itens mencionados. A mudança foi gradual, com as famílias se ajudando na construção das novas casas. Neste local, já viviam o casal Seu Jorge e Dona Iracema e, em uma casa próxima, um filho casado, com mulher e filhos pequenos. Contudo, não eram – ou não se consideravam – uma aldeia, eram parte da aldeia Piaçaguera, ainda que distante. Nhamandu Mirim foi, então, formada englobando as casas que já existiam no local escolhido, com a conjunção daqueles descontentes em permanecer na aldeia Piaçaguera, ou continuar sendo parte dela. Um conflito modulou o rompimento e trouxe à luz diferentes possibilidades de gerir as relações entre os próprios parentes que mudaram e os não indígenas.

Considerando que se opta em morar perto ou longe de determinados parentes, a distância geográfica era indicativa das relações que desejavam manter ou não, ainda que fosse ultrapassada por um fator de desestabilização: as *visitas*. Visitar a casa de um parente era uma forma de manter animados os laços com este⁵¹ e envolvia o cuidado e a satisfação de vontades – já mencionados no capítulo anterior – mas, notaremos aqui, era também um modo de fazer política.

No período mencionado, a casa de Pitotó ficava na aldeia Nhamandu Mirim, na margem de um pequeno rio, próxima ao lugar em que uma curva represava certa quantidade de água, o que propiciava os banhos, além da lavagem de roupas e utensílios domésticos. Certo dia, uma jovem mãe, que morava na aldeia do Rio Silveira e visitava parentes em Nhamandu Mirim, esteve neste rio. Sua conversa com um parente da aldeia, escutada por Pitotó, que estava em casa, foi motivo para que ele propusesse uma pauta a ser discutida em uma reunião da *comunidade*.

Ver no croqui de relações 7 alguns atores envolvidos na discussão da questão apresentada por Pitotó⁵².

⁵¹ O tema das visitas foi discutido para os Mbya Guarani por Pissolato (2007).

⁵² Mais uma vez aponto que tal representação é um recorte – exclui indiscriminadamente uma série de pessoas – e serve apenas para melhor conduzir leitor. Nem todos os que aparecem na figura estavam

Croqui de relações 7 – Reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirim, fevereiro de 2009.

Reuniram-se no começo da tarde no interior da recém-construída *casa de reza*. Dora, a *cacique* da aldeia, iniciou a reunião falando brevemente dos motivos pelos quais ela tinha sido convocada: Pitotó queria a opinião da *comunidade* sobre a conversa entre Alex e a jovem. Era Pitotó quem estava puxando a *reza* nas sessões de *mborai*⁵³ que aconteciam com frequência em Nhamandu Mirim. Dora passou a palavra para ele que estava em pé, perto dela, na frente do *ambá*⁵⁴. Os outros estavam acomodados nos bancos de madeira localizados nas laterais e ao fundo da casa.

Seguimos a reunião⁵⁵. Pitotó começou seu discurso em tom enfático e apenas gradativamente foi revelando o conteúdo da conversa às pessoas que, como eu, desconheciam o que havia acontecido. Talvez eu fosse a única que não sabia do sucedido. Pitotó falava como se todos já soubessem, pelo menos parcialmente, do assunto. Discorreu sobre a necessidade de respeitar o *nhandereko* que era entremeada pela narrativa dos fatos.

morando na aldeia Nhamandu Mirim, como Ilza, o marido e os filhos ainda crianças, a exceção de Alex já casado e pai, e seu irmão Gleison, companheiro de Fabíola, que moravam na aldeia Piaçaguera.

⁵³ Traduzem *mborai* por *concentração espiritual*, um ritual no qual cantos e danças são intercalados pelas *rezas*. Quando há *owguatsu*, *casa de reza*, é ali que o *mborai* ocorre, mas não necessariamente, soube de *mborai* que aconteceram na casa de cultura em Piaçaguera – uma construção feita para a realização de um projeto que já teve diversos usos, de atendimento da FUNASA ao *mborai*.

⁵⁴ *Ambá* é traduzido como *altar*. Neste local também acomodam os instrumentos usados nas *rezas*.

⁵⁵ Algumas questões aqui apenas mencionadas serão analisadas nos próximos capítulos

Pitotó: [...] se falar mal da religião, nem para *passear* eu aceito. Porque *nhandereko* é muito sagrado. *Nhandereko* tem que ser respeitado tanto pelos *nhandeva* como pelos brancos. E sobre a nossa *cultura* o Alex ainda falou pra ela: “É, mas nós estamos aqui pra *resgatar a nossa cultura*”. Ela falou assim: “Não tem mais *resgate* porque já *perdemos tudo*. O quê que a gente vai *resgatar*?”

Nhandereko é comumente traduzido pela bibliografia guarani como “nosso modo de viver, nosso modo de ser”. Na fala de Pitotó, *nhandereko* apareceu como sinônimo de religião, referindo-se ao que ele chamou de *lado espiritual* contraposto à religião evangélica. No decorrer da reunião, descobriremos que os comentários da jovem foram sobre a *casa de reza* e a atuação dos *pajés*, o que justificava a ênfase dada por Pitotó ao *lado espiritual* e ao *resgate cultural*⁵⁶. Ele enfatizou a todo o tempo que reprovava o comportamento que presenciou, contou, então, que tinha conversado com a *cacique* e com algumas *lideranças*. A reunião da *comunidade* só acontecia depois de certo preparo. Extrapolava, portanto, os momentos e os locais das próprias reuniões, tendo início nas conversas e *visitas*, nos pátios e casas. Ou seja, debatiam antes os temas que seriam discutidos. Tem-se com isso que política se faz de casa em casa. Aqui, as *visitas* e as conversas preliminares tinham papel central: eram meios de fazer circular as informações. Todos chegavam às reuniões cientes do que seria abordado, assim como das opiniões dos parentes, aliados/próximos ou adversários/distantes. Claro, não se podia ter certeza das decisões que seriam tomadas. As *visitas* eram momentos em que podiam examinar as opiniões, calcular se teriam apoio e, ainda, de persuasão. Contudo, havia um clima de incerteza e tensão nas reuniões que aumentava a depender dos temas e das pessoas envolvidas. Maria pediu uma reunião com a *comunidade* para perguntar se poderia, junto dos filhos, genro e netos, efetivar a mudança para a aldeia Piaçaguera. Previamente deviam ter conversado com pessoas já residentes na aldeia, o que gerou burburinhos e deu forma à ideia mesma de mudar. Decidiram, então, pela mudança e pediram uma reunião; a *comunidade* os aceitou.

Pitotó seguiu dizendo: “Fica nas mãos das *lideranças* e da *comunidade* para ver o que vocês podem fazer”. Explicou que sua “parte era com o *lado espiritual*, ensinar

⁵⁶ Para um contraponto Guarani Mbya, ver a tese de Macedo (2010) que trata da relação entre “cultura” e *nhandereko*.

quem estiver interessado em aprender”⁵⁷, mas que “quanto à organização de quem entra, quem fica, quem sai, isso aí tem que ser em conjunto” e continuou:

Pitotó: Eu não tenho nada contra os crentes, eu já fui evangélico, eu fui pastor, mas eu sei como é o trabalho de um evangélico dentro de uma *comunidade* indígena. A primeira coisa que fazem é divisão da *comunidade*. Eles mesmos falam que *nhandereko* não é de Deus, criticam o uso de colar, ajudam só pessoas da igreja, por isso nós não aceitamos. Nós sabemos que tem gente evangélica aqui dentro, mas que está vindo participar e respeitar a nossa *casa grande*. Então, se nós estamos em um trabalho de *fortalecer* e *resgatar* a nossa *cultura*, a nossa *tradição*, principalmente na parte *espiritual*, então eu acho que essas pessoas que vem de outras aldeias para poder criticar eu não aceito de maneira nenhuma não. Fica na mão de vocês. Vocês resolvem.

O que significa viver em uma *comunidade*? Esta questão perpassou as falas políticas da reunião e envolvia outra: com quem desejavam compartilhar o espaço e a vida cotidiana? Disseram-me algumas vezes que Nhamandu Mirim foi formada com um propósito: *resgatar a cultura*. Ainda que o propósito de formação de uma aldeia mudasse – considerando, além disso, que muitas vezes não havia a explicitação de motivos e que a preocupação com a “cultura”, mesmo recorrente, nem sempre era fundamental para a formação ou manutenção de aldeias –, vale ressaltar que atuar no sentido de realizar os projetos coletivos, independentes de quais fossem, indicava vontade de viver junto. Tendo em vista o *resgate da cultura*, que implicava, por exemplo, a presença nos rituais da *casa de reza*, Pitotó chamou atenção para o fato de que os parentes evangélicos estavam participando e que algumas pessoas não “serviam nem para *passar*”, deveriam, portanto, permanecer *longe*.

Ao fim da fala de Pitotó, Dora perguntou à *comunidade* se alguém gostaria de falar alguma coisa. É preciso participar da *comunidade* e isto ocorre também nas reuniões onde é necessário opinar e, em geral, concordar com os parentes. As reuniões apresentam certa tensão quanto às decisões, mas também um clima de consenso no debate. Como sabem a priori dos temas e posições dos parentes, é comum que quem não concorda não participe da reunião. Isto ocorre em outras situações: no *trabalho comunitário* – que Nimbo se recuou a fazer na aldeia de Idati, por exemplo – e também nas festas, apresentações dos grupos musicais e jogos de futebol.

⁵⁷ Veremos no próximo capítulo que ter interesse é fundamental para a aquisição de conhecimentos, tão importante quanto a experiência.

Itamirim foi a primeira a se manifestar, disse que falava como integrante da associação e também como *comunidade*, prosseguiu:

Itamirim: Ele [Pitotó] nos procurou para falar desse problema. Eu também não aceito que as pessoas venham aqui criticar. Nós também somos professores e a gente sempre busca ensinar para as crianças a *cultura*. Aí, de repente, vem uma pessoa e fala uma coisa dessas que nossa cultura é coisa do demônio. O quê as crianças vão pensar? Não vão querer ir na escola? Como vamos falar da *cultura* para uma criança que ouviu uma coisa dessas? É difícil, mas acho que é inaceitável também. Para mim essas pessoas não servem nem para *passear*, se ela critica nosso *modo de viver*.

A fala de Itamirim reiterou o mencionado acima: Pitotó a procurou para falar da conversa que escutou, do “*problema*”. As *visitas* vão, assim, construindo a possibilidade de reunião. Além disso, não são todos que podem participar da *comunidade*, é preciso pactuar com o *modo de vida*, com as iniciativas coletivas: alguns “não servem nem para *passear*”. Havia ainda outro tema relevante na fala de Itamirim: a preocupação com o outro – ou o uso do outro como pretexto. Neste caso, a professora falou das crianças: “o que elas irão pensar?”, mas a atitude é recorrente em outros contextos. Antes da mudança para a aldeia Piaçaguera, Maria tinha medo que Nimbo *brigasse* com os filhos de Idati. Ele foi o motivo apresentado para a mudança de aldeia. Era comum escutar das mulheres descontentes em morar perto de determinados parentes: “não ligo de morar aqui, mas tem o [nome de um homem, filho ou marido], ele vai acabar brigando”. Nos discursos, nas falas sobre alguém que poderia brigar ou sobre o que fulano irá pensar, o cuidado manifestado pela preocupação com o outro é frequente.

Na reunião, outras *lideranças* concordaram com Itamirim e Pitotó e se manifestaram. Pitotó esclareceu seu ponto, citou um casal e uma senhora evangélica que participavam da *casa de reza* e que não ficavam criticando, ao contrário “estão aqui participando com a gente”, concluiu Pitotó. Se em sua fala, a *casa de reza* se contrapunha a religião evangélica, a questão enfatizada por ele não era ser ou não evangélico, mas participar.

Em certo momento, Alex apresentou uma questão que iniciou um debate sobre a conversa ocorrida no rio, ele concordou que “não podiam criticar”, mas apontou que a jovem não estava falando de Nhamandu Mirim, mas da casa de reza de Boracéia [aldeia Rio Silveira]. Pitotó rebateu que o comentário os incluía: “Se ela não acredita lá, ela não acredita aqui também”. Seguiram, então, manifestações da *comunidade*. Alguém lembrou que a jovem tinha planos de mudar para Nhamandu Mirim e que ela iria pedir

uma reunião para perguntar sobre a mudança. Ao que outro replicou que tinham acordado que todos que morassem na aldeia deveriam participar de duas a três vezes por semana na *casa de reza* e concluiu: “Você acha que ela vai querer depois dessa?”.

Todos começaram a falar juntos, até que a voz de Pitotó se sobressaiu:

Pitotó: [...] O que eu tenho falado é que o quê nos identifica como indígena é a nossa *cultura*, nossa língua. Olha aí uma estudante de antropologia [aponta para mim no fundo da *casa de reza*]. Viu, que nem a Camila, ela está estudando, ela que está fazendo o laudo aqui. Se a gente não sabe falar na língua, não conhece a *tradição*, não conhece a *cultura*, como ela vai colocar lá no seu relatório que aqui tem índio?

O *resgate da cultura*, como projeto coletivo levado a cabo em Nhamandu Mirim, tinha em vista a demarcação da terra. *Língua, tradição e cultura* eram entendidas como elementos base para a confecção de um laudo territorial, não sem motivo: eram os argumentos que não indígenas valorizavam e buscavam entre as *comunidades* indígenas. Assim, a “cultura” – objetificada, tal como propõe Carneiro da Cunha (2009) – era um modo de relação com os não indígenas, em especial, com aqueles que moravam *longe*. Porém, como vemos a partir da etnografia da reunião e no dia a dia da aldeia, elementos dessa cultura objetivada eram promovidos, assim como promoviam relações entre as pessoas da *comunidade*. Em Nhamandu Mirim o tema da “cultura” era obrigatório para aqueles que queriam viver juntos e excluía outros, os que não participavam⁵⁸.

Na reunião, Dora sugeriu chamar a jovem para conversar. Disse que sabia que ela queria pedir uma reunião com a *comunidade*, pois queria morar na aldeia e terminou com assertiva: “Aqui tem regras!” Talvez seja desnecessário frisar que a fala de Dora não pressupunha a existência de regras estabelecidas e fixas, ao contrário, se havia regras, estas mudavam de lugar e no decorrer do tempo. A própria mudança era a regra. Contudo, naquele momento, havia um projeto com o qual os que desejavam morar na mesma aldeia deviam pactuar, o que implicava em participação.

Pitotó apresentou outro problema: o fato de visitarem a aldeia sem avisar e de, inclusive, frequentarem a lagoa também sem avisar. No caso da lagoa, o problema era o encontro com não indígenas.

⁵⁸ O capítulo 4 trata da constante necessidade de terem de comprovar uma indianidade e como isto repercute no cotidiano das aldeias. Veremos ainda que a preocupação com o *resgate da cultura* não aparece apenas em situações de conflito territorial, mas é um modo de se relacionar com alguns não indígenas.

Pitotó: Olha outra coisa também que eu não falei. Ela estava falando que tinha um branco lá na lagoa que estava mexendo com ela. [...] Agora fica no meio dos brancos, além de ser perigoso, eles vão pensar que nós somos brancos também. É o que tem acontecido por aí. Alguns índios saem lá para fora, bagunça tudo, aí pensam que os indígenas são iguais. E é bem diferente! Acho que a gente devia cortar isso também de as pessoas vir de lá, não falar nada, passar direto.

A imagem que não indígenas possuíam sobre eles, sobre a vida na T.I. é sempre discutida⁵⁹. Como mencionei, a cultura objetificada ganha, aqui, contornos específicos e respondia a uma demanda. Porém, outro ponto que Pitotó colocou foi a necessidade de avisar sobre os deslocamentos, as *visitas*, mesmo que fossem pequenos e temporários, como uma ida à lagoa, por exemplo. Dora explicou que, em outras aldeias, quando um indígena chegava devia avisar o *cacique* para que este buscasse o que aconteceu, entrasse em contato com a aldeia de onde ele veio. Porém, ela ponderou: “Na nossa aldeia [em que viveram] nunca foi assim”. Argumentaram, então, sobre a necessidade de comunicar o *cacique*. Seguindo a reunião percebemos que comunicar o *cacique* estava relacionado ao problema das conversas preliminares. Em um determinado momento, Pitotó disse que deviam conversar para que jovem e também os parentes que a acompanhavam do Rio Silveira parassem com “esse negócio de vir aqui, ir pra lá”, porque assim começam a fazer “um monte de *fofoca* lá de nós”. Avisar a *cacique* aparece como um modo de inibir a *fofoca*.

Itamirim colocou novamente a questão das *visitas* aos parentes: “Quer visitar porque é parente? Quer *passear*? Que *passeie*! Mas que venha aqui e respeite”. Fica evidente aqui que as *visitas* tanto expressavam proximidades, como eram modos de cuidar das relações, de construir o parentesco⁶⁰. Ela concordou, então, que deveriam chamar a jovem mãe para conversar. Pitotó se mostrou preocupado: “Ela vai falar que o mentiroso sou eu!”, disse. Ao que Alex contestou falando que tinham conversado e que a jovem iria “contar tudo”. Entre Alex e a jovem, também houve um preparo prévio, encontros anteriores à reunião que modularam suas posições.

Enquanto aguardavam, a pauta da reunião mudou. Comentavam, agora, sobre um rapaz que não desejavam que morasse na aldeia, ou seja, que estivesse *perto*.

⁵⁹ Trato de um comentário de Nimbo, no já mencionado capítulo 4, que ao assistir uma reportagem sobre índios do Mato Grosso do Sul, explicou-me: “Tudo o que falam de índios eles [os não indígenas] acham que é pra todo mundo”. Isto, somado a fala de Pitotó, indica-nos o esforço de ter de lidar com alguns não indígenas cuja dificuldade é pensar para além da unidade.

⁶⁰ Tal como sugere Viveiros de Castro (2002) para o mundo ameríndio. Ver a introdução desta tese.

Novamente, todos pareciam conhecer o assunto. Itamirim falou da dificuldade em resolver a questão: “Era para fazer *documento*. Se a *comunidade* já decidiu, a *cacique* pode chamar os *xondaro* e ir falar com ele [a pessoa indesejada] Fica um jogando para o outro e não resolve. Todos os homens são *xondaro*...”. Ela expressou a necessidade de *fazer um documento* em que constasse a vontade da *comunidade*. Parece-me importante destacar que esta vontade da *comunidade* era sempre a vontade de uma parte dos que viviam juntos, daqueles que participavam e que em determinado contexto estavam em consonância; o que não incluía todos os que moravam *perto*, ou todos de uma mesma aldeia. A *comunidade* e os *documentos* feitos por ela tinham validade momentânea e eram mais um modo de apresentar a vontade e as relações – boas ou ruins – do momento, do que de estabelecer algum tipo de regra duradoura. No decorrer do capítulo, na reunião da aldeia Piaçaguera, veremos que *fazer documento* é uma ideia recorrente.

Xondaro é, por vezes, traduzido por “guerreiro” ou “guardião” e possui o par feminino: *xondaria*. É usado para designar as *lideranças* que deveriam auxiliar o *cacique* em casos como o mencionado, que apresentavam a necessidade de tirar alguém da aldeia ou de comunicar a decisão da *comunidade* a alguém que poderia oferecer resistência⁶¹. Um e outro se prontificaram a ir com Dora falar com o tal rapaz, mas argumentaram que não poderiam fazer isso *sozinho*, era preciso ir com a *cacique* e respaldados pela decisão da *comunidade*, por isso a importância do *documento*. “Vocês tem que nos chamar e nós damos apoio. Nós também não vamos lá sozinho”, disse um homem-*xondaro*. Dora respondeu que Domingos e ela iriam conversar com o rapaz e pedir sua saída da aldeia. Explicou que ele poderia argumentar que “é *índio* e por isso tem direito”, contou que já ouviu isso em outras ocasiões e, daí sim, os *xondaro* teriam que ajudar a retirá-lo. Pitotó seguiu narrando com outro exemplo, um caso em que a família de um rapaz-expulso, ao não concordar com a expulsão, “achar ruim”, foi retirada junto com ele. Apontou, então, para a dificuldade em lidar com situações como estas, de pessoas indesejadas:

Pitotó: É difícil de resolver, porque, poxa, a gente tem dó, mas a gente tem que ver o lado que a pessoa está aí e não quer ajudar a gente, não quer fazer nada, não participa de reunião, do trabalho *comunitário*, não quer ajudar na construção da escola, só quer morar aqui? E está vendo nosso sofrimento sem água, sem luz e a pessoa entra, sai e não ajuda em nada. Isso não é certo.

⁶¹ Para uma análise dos *xondaro* guarani mbya ver a tese de Macedo (2010).

Os discursos da *cacique* e de Pitotó lançam luz ao modo como se devia viver em uma *comunidade*. É preciso participar das reuniões, do trabalho *comunitário*, e no caso de Nhamandu Mirim, da construção da escola. Em outros contextos, entram outros itens na lisa, mas sempre, participar indica vontade de conviver e a convivência só é possível com a participação.

Para ser índio perante os não indígenas que estavam *longe*, é preciso de uma “cultura”, objetificada, que lhes garanta direitos específicos, mas para viver entre parentes, é preciso construir relações. A vida na *comunidade* não é para qualquer um. Quem não se garante, não estabelece relações, não possui o comportamento adequado, pode ser convidado a se retirar. Isto não significa ser banido do convívio das aldeias para sempre, já que não havia decisões eternas, nem que não pudessem ser revistas, ou processos de construção de relações que não pudessem ser iniciados, e sempre havia a possibilidade de recorrer a outros parentes ou morar em outras aldeias. Os deslocamentos implicam em se afastar de uns para se aproximar de outros.

Outro ponto presente no debate sobre a retirada do rapaz foi a necessidade de decisões – que se transformavam em atitudes – tomadas coletivamente. O *xondaro* não pode ir sozinho, nem o *cacique*. É preciso de um *documento*, de um respaldo da *comunidade*. Quando Pitotó ouviu a conversa da jovem no rio, não falou com ela diretamente, mas procurou a *cacique* e algumas *lideranças*.

Quando, finalmente, a jovem entrou na *casa de reza*, Dora retomou o assunto anterior. Pediu para que ela contasse o que aconteceu e se justificasse. Somente nesse ponto da reunião a conversa que ocorreu no rio ficou clara. No entanto, foi Pitotó quem explicou. Com detalhes, contou à comunidade que o que ouviu de sua casa. Perguntaram para a jovem se ela iria mudar para Nhamandu Mirim, ao qual ela respondeu estar pensando. Alex, então, teria dito que estava bom morar ali, que tinham a *casa de reza*, para qual iam todas as noites. Segundo Pitotó, a jovem teria respondido: “Mas você não sabe o que é *casa de reza*, não é de *deus*”, e seguiu contando esteve no Rio Silveira com a filha e viu que o *pajé* faz tanto o bem como o mal, pode curar, mas também pode matar. Para piorar – na opinião de Pitotó – a jovem ainda comentou da *cultura*. Quando Alex disse que estavam *resgatando a cultura*, ela indagou: “não tem mais *resgate*, não tem mais *cultura* porque nós já *perdemos tudo*”, e completou que preferia ter uma igreja evangélica dentro da aldeia do que ter uma *casa de reza*.

Pitotó continuou a narrativa contando o percurso realizado até chegarem ao momento da reunião, disse que decidiu não falar diretamente com a jovem, mas conversar com a *cacique* e com as *lideranças*. Depois, explicou que já foi evangélico e que, portanto, sabia como é o trabalho dos evangélicos dentro das aldeias: “Primeira coisa que procuram fazer é divisão na *comunidade*, depois só ajudam os índios que fazem parte da igreja” e completou que “*nhadereko* é bem diferente”.

O conhecimento da *reza*, assim como o debate sobre o *pajé*, a *casa de reza* e a *igreja evangélica*, serão abordados no próximo capítulo. Por ora, faço apenas uma observação: Pitotó foi evangélico, seus filhos Nimbo e Tawdju se lembravam da infância na aldeia do Bananal e dos hinos que cantavam nas apresentações na igreja. Era Pitotó quem os traduzia para o tupi guarani. Agora, vivendo em Nhamandu Mirim, Pitotó *puxava as rezas* na *casa de reza* e no discurso na reunião defendia o *nhandereko* em contraposição a igreja evangélica. Mas, em 2013, Pitotó que havia passado por uma fase de alcoolismo, voltou a participar dos cultos de uma igreja evangélica localizada na Praia da Gaivota. O movimento, contrastes e aproximações, entre a *casa de reza* e a igreja evangélica também eram incessantes; veremos que a igreja evangélica era ainda alvo de constantes reflexões que dependiam das experiências vivenciadas por cada um⁶².

De onde estava, no fundo da *casa de reza*, a jovem respondeu, timidamente. Disse que contou do “problema da filha”, e que não estava falando de Nhamandu Mirim, mas do Rio Silveira. Na conversa no rio, contou para Alex que “não *acreditava muito*”, mas que quando sua filha ficou doente, “o *pajé* curou ela”⁶³. “Era isso que eu estava explicando para ele [Alex]”, justificou-se para Pitotó e, concluiu: “se atingiu vocês me desculpa, eu estava contando da minha filha”. Dora respondeu que estava explicado, mas Pitotó prosseguiu com uma longa fala dirigida à *comunidade*. Ele começou falando sobre o *pajé*:

Pitotó: Nós não somos *pajé*, nós somos *txeramoi* e *nhanderu*. Quem colocou a palavra *pajé* não foi índio, foram os brancos. E a palavra *pajé* significa *feiticeiro*, só que nós não somos *feiticeiros*. Eu mesmo

⁶² Tal movimento incessante de aproximação e distanciamento à casa de reza e à igreja evangélica lembra-nos a imagem da murta recuperada por Viveiros de Castro (2002a) dos discursos jesuíticos para tratar da inconstância ameríndia em contraposição à fixidez do mármore.

⁶³ Acreditar ou não está relacionado às experiências pessoais. Para acreditar e, portanto, para saber, é preciso ter experimentado com o próprio corpo ou vivenciado a partir da experiência de parentes. A jovem presenciou a cura de sua filha, assim, conhece o potencial de determinados *pajés*. Tal questão nos remete ao próximo capítulo.

não sou *feiticeiro*. Eu não sei fazer *feitiço*. E outra que nós estamos aqui, o nosso *trabalho* é bem diferente de outras aldeias indígenas”.

Prosseguiu então, de modo enfático, discorrendo sobre a “cultura”. Questionava o afirmado pela jovem: “[...] nós temos a nossa *cultura*, temos a nossa língua, temos artesanato, temos as nossas danças, os nossos cantos. Como perdemos tudo?”. Falou que estavam em *trabalho de fortalecer o que tinham*, porque “a terra é muito importante”. Segundo ele, a *cultura, tradição*, “reforçam a nossa terra e a nossa *identidade*”.

Pitotó: Se a gente veio pra cá com um propósito, pessoas que não valorizam nossa *cultura*, nossa *tradição*, não respeitam nossa organização aqui dentro, acho que a gente não deve aceitar. Já tem que cortar logo. [...] O que assegura a gente aqui, dentro da nossa terra, não é igreja evangélica, muito menos católica e nem espírita. O que garante nossa terra é a *opy* [*casa de reza*]. Porque a primeira coisa que os antropólogos querem ver dentro de uma aldeia é a nossa igreja, é a nossa *casa de reza*. Eles querem ver isso aí que fortalece nossa terra. Agora se for para acontecer isso, não era bom ter vindo pra cá. Tinha ficado no FEPASA. Porque lá a gente anda pintado, as pessoas tiram sarro da gente, a gente fala na língua, eles zombam da gente. Poxa! Não somos parentes? Não somos indígenas? Por que vai zombar? A gente veio pra cá com um propósito. Agora, se não for acontecer isso então é melhor a gente largar tudo. Entregar nas mãos dos brancos a terra. E é isso que eles querem e os próprios índios estão *contra a nossa cultura*, que é isso?

Enunciados sobre *cultura, resgate, perda*, etc. parecem comuns a todas as aldeias indígenas em que estive. Contudo, o modo de gerir as relações entre os parentes e os “de fora”, os não indígenas, mudava consideravelmente, não apenas de local para local, mas também diacronicamente. Isso significa levar a sério a assertiva de que “mudaram para Nhamandu Mirim com um propósito: o resgate da cultura”. Esta era a base das relações que constituíram a nova aldeia. Melhor explico: Nhamandu Mirim foi formada com um propósito específico que a diferenciava, pelo menos naquele momento, da aldeia que estavam deixando, Piaçaguera. Porém, não havia um modo mais apropriado de viver, ou *nhandereko* entendido como algo fixo; ao contrário, havia um constante gerenciar de relações de diferenciação. Pitotó disse: “nosso trabalho é bem diferente de outras aldeias”, o que indicava uma multiplicidade de modos de ser e gerir relações dos coletivos tupi guarani. O problema⁶⁴ era que os não indígenas esperam encontrar *uma cultura, uma língua, uma tradição* operando em um mundo em que a unidade não era

⁶⁴ Ou a equivocação como sugere Viveiros de Castro (2004).

possível ou não se sustentava por muito tempo (Lévi-Strauss, 1993). Assim, a partir de outro ponto de vista, Pitotó estava certo, “os índios estão *contra a cultura*”. Não apenas porque podiam criticar a *casa de reza* e o *pajé*, tornarem-se evangélicos e deste modo colocarem-se contra a “*cultura*” objetificada⁶⁵, mas porque agiam de modo a romper com a ideia de unidade presente no conceito de “*cultura*”. Desta maneira, eram *contra a cultura*, como eram *contra o Estado* (P. Clastres, 2003). Ouvi de um professor indígena que “o resgate da cultura é difícil com tanta desunião”. A demanda não indígena por uma “*cultura*” coesa colocava um problema aos índios: para estes o dado não é a coesão, mas o conflito e a fragmentação. Em Nhamandu Mirim, o esforço de *resgate da cultura* era também um esforço de criar “*cultura*”, de construir coletivo, algo coeso. Contudo, o momento de unidade nunca estava posto para durar e de uma aldeia, formavam duas.

O discurso intenso de Pitotó foi seguido de um breve comentário de Dora: “ela já falou, já se desculpou...”. A *casa de reza* permaneceu em silêncio por alguns segundos, até que mudaram de assunto. Reginaldo queria falar de sua dificuldade em conciliar o trabalho de agente de saúde da *comunidade* com os cuidados de sua mulher que estava hospitalizada. Ele queria saber se poderia ser liberado de uma parte do *trabalho comunitário*, pelo menos temporariamente, até que a situação melhorasse. Disse ainda, que devido a esses problemas pessoais, deixava nas *mãos da comunidade* o seu cargo, que deveria, então, decidir se ele continuaria exercendo a função de agente de saúde. Aceitaram da seguinte forma que ele dedicasse menos tempo ao trabalho: Reginaldo falou de seu problema, colocou a questão da permanência no cargo. Dora perguntou se todos estavam de acordo e pediu para que se manifestassem. As *lideranças* aceitaram o pedido de Reginaldo. Ninguém se manifestou contra. A reunião foi encerrada.

Antes de passarmos para uma reunião da *comunidade* na aldeia Piaçaguera – em que parecem temas diversos, mas que tocam as análises apresentadas até aqui – vejamos alguns comentários sobre os cargos remunerados, as *lideranças*, os *caciques* e o movimento entre estes papéis.

⁶⁵ Ao longo desta tese, mais especificadamente no capítulo 3, irei mostrar que podem ser evangélicos e rezadores, que nem sempre tais posições são contrárias.

1.2. Notas sobre *lideranças*, *caciques* e o trabalho para a *comunidade*.

As reuniões da *comunidade* não possuem periodicidade definida para ocorrer. Podem ser solicitadas sempre que aparecer um tema conflituoso para ser debatido, como na reunião descrita de Nhamandu Mirim, mas também por pessoas de outros locais que desejam mudar para a aldeia, como fez Maria quando mudou com sua família para a aldeia Piaçaguera. Os temas variam. Dora disse que ali, na reunião, “conversam e decidem juntos”. No entanto, como aponte, antes das reuniões ocorrem *visitas* e conversas que antecipam tanto as pautas como as opiniões da *comunidade*. Há, então, certo preparo.

Viver em uma *comunidade* implica na participação, em especial, no trabalho *comunitário*. Em geral, em todas as aldeias em que estive há algum tipo de trabalho que chamam de *comunitário*, isto é, que envolva um conjunto de pessoas que realizam uma atividade em um dia determinado da semana – ou em vários dias – em benefício da própria *comunidade*. Em Nhamandu Mirim, na época da reunião mencionada, os homens trabalhavam na construção das casas das famílias que iriam mudar para a aldeia e na construção da escola, que ainda esperava a aprovação da Secretaria de Educação de São Vicente. Em Piaçaguera, os homens também se reuniam, geralmente uma vez por semana, para atividades como limpeza e reparo dos caminhos, retirada de material na mata para a construção ou reforma da *casa de cultura*⁶⁶, trabalho em algum projeto coletivo que ocorria vez ou outra com o financiamento de ONGs ou da FUNAI: produção de uma horta ou canteiro de ervas medicinais, por exemplo. Em ambas as aldeias, as famílias que participam do trabalho *comunitário* recebem uma cesta básica fornecida pela prefeitura do município de Peruíbe.

Há ainda trabalhos para a *comunidade*, instituídos externamente, que são remunerados: os de agente de saúde e de saneamento básico e os cargos da escola indígena, como professores, diretora e cozinheira. É a *comunidade* quem escolhe aqueles que vão desempenhar tais funções e, ainda, quem será retirado de algum desses cargos. É comum ouvir que “é difícil trabalhar para a *comunidade*”, isto é, ocupar um desses empregos salariaados, pois eles dependiam da *vontade da comunidade*, que “hoje pode querer que você trabalhe, mas amanhã pode não querer mais”. O que muda entre o

⁶⁶Edificação construída à época de um projeto de valorização da “cultura” que já teve diversos usos: local de atendimento da FUNASA, das sessões de reza na festa de aniversário da demarcação da T.I., esteve ainda fechada por certo tempo.

momento de trabalho para a *comunidade* e o de abandono da função são as relações entre os parentes que, por sua vez, mobilizam – nas já comentadas *visitas* – as opiniões da *comunidade*.

Funciona mais ou menos assim: o interessado em ocupar um cargo podia explicitar sua vontade entre os parentes próximos. Com o passar do tempo e o circular das informações, a notícia se espalhava, concretizando a possibilidade de ascensão ao cargo. Muitas vezes a vontade de participar não era clara, não estava dada, mas era construída nas conversas entre os parentes. Por vezes, ocorria da pessoa indicada para algum cargo nunca ter explicitado vontade nenhuma, mas isto ter sido feito por algum parente próximo. O mesmo ocorre para a retirada de uma pessoa de algum cargo. Começa-se a escutar comentários sobre o mau desempenho na função e indicações de outros que desejam assumir o posto. Ouvem-se coisas como: “O *cacique* não está gostando do trabalho de [nome], acho que vão tirar ele na próxima reunião”; “[nome] não devia faltar no trabalho, porque já estão falando mal...”; “a filha de [nome] quer trabalhar na escola, tá só esperando uma professora sair”. Logo tais comentários alcançam a todos da *comunidade* que vão, nas *visitas* e conversas particulares, formando e explicitando suas opiniões. O que ocorre comumente é que a pessoa, tendo em vista esta pressão realizada de modo indireto, deixe o cargo voluntariamente. Isto acontece nas reuniões, tal como fez Reginaldo que colocou seu emprego nas mãos da *comunidade*.

Nas reuniões, a saída e entrada de pessoas nos empregos remunerados se efetivam. Contudo, os processos de mudança tem início antes, nos comentários que surgem sobre o desempenho de determinada pessoa e a vontade de outros em substituí-los. A rotatividade de pessoas entre os empregos remunerados de uma aldeia é grande. Os cargos que menos mudam são os de professor. Talvez porque impliquem na realização de um cadastro na Secretaria de Educação e de provas anuais, além da necessidade de um diploma de conclusão do Ensino Médio. A quantidade de aulas dadas e as notas nessas provas de avaliação conferem pontos aos professores. Os melhores pontuados podem escolher em quais escolas e as séries preferem lecionar. Vale frisar, porém, que independente dos pontos, a permanência em um cargo na escola depende da aceitação da *comunidade*, é o que sempre me diziam. As conversas nas *visitas* entre parentes sempre podem promover a retirada de um professor ou diretor que, a despeito dos pontos obtidos, não poderia mais trabalhar em determinada escola. Apenas para exemplificar, com a mudança de famílias e a formação de Nhamandu

Mirim, as professoras que atuavam na escola de Piaçaguera e que foram para a nova aldeia abandonaram seus cargos. O mesmo ocorreu posteriormente em Nhamandu Mirim, Iramirim deixou o cargo de diretora e retornou para o posto de professora por conta de conflitos com o *cacique* da aldeia. Porém, com sua mudança para Tabaçu Rekoypy, aldeia recém-formada, teve de se retirar/foi retirada completamente da escola⁶⁷.

O *cacique* da aldeia Piaçaguera também muda constantemente. Poucas vezes retornei a campo e encontrei a mesma pessoa como *cacique*; sem mencionar que não havia consenso quanto a sua escolha, o que equivale dizer que todo *cacique* sofreu algum tipo de oposição. O dado é a divergência entre as famílias e, portanto, a constante atualização do cargo de *cacique*. Contudo, faz-se necessário uma ponderação: se em Piaçaguera a mudança de *cacique* era constante, o mesmo não ocorria nas demais aldeias da T.I. Em Nhamandu Mirim, por exemplo, Dora foi a primeira *cacique*— no momento da reunião descrita — porém, foi substituída por Domingos, que se manteve no cargo desde então até, pelo menos, minha última visita em 2014. A permanência de Domingos como *cacique* indica seu prestígio atualizado nas relações, mas não significa estabilidade ou ausência de conflito. Em 2013, conheci a aldeia Tabaçu Rekoypy, recém-formada por pessoas que saíram de Nhamandu Mirim, por conta da impossibilidade de continuarem vivendo *perto*. Não houve mudança de *cacique* em Nhamandu Mirim, mas sua ruptura. O período de acordo durou apenas o momento de formação da aldeia, depois de certo tempo, ressurgiram os descontentamentos e os conflitos que geraram novas configurações do espaço, fragmentações e novas aldeias.

Na aldeia Piaçaguera, certa vez, encontrei o seguinte cenário: não havia um *cacique*, mas, contaram-me, uma *comissão de lideranças* que atuava em seu lugar. Não participei de reuniões da *comunidade* nesta época, o contato que tive com a *comissão* ocorreu por meio de conversas das quais apresento alguns pontos relevantes. Estava interessada em saber quem fazia parte de tal *comissão* e esperava as respostas sem interferir no esforço de memória efetuado pelos meus interlocutores, sem contrapor as informações de uma e outra conversa. Visitei Joãozinho na companhia de Roberta, menina de 13 anos aproximadamente, que me ajudava nos caminhos das aldeias, conduzindo-me até as casas das pessoas que desejava encontrar. Joãozinho contou que

⁶⁷ Itamirim pediu que em uma reunião da *comunidade* na aldeia Piaçaguera discutissem se poderia cumprir 20 horas de trabalho na escola da aldeia para não perder a categoria, depois que saiu/foi retirada da escola de Nhamandu Mirim. Recorre-se, nesses casos, a outros parentes, a outras escolas indígenas. Voltarei a tal conflito na descrição da reunião da *comunidade* em Piaçaguera.

como mudavam muito de *cacique* formaram uma *comissão de lideranças* para quando não o tivessem. Segundo ele, as pessoas da *comissão* eram as que “sabem conversar mais um pouco, que tem mais conhecimento” e, aqui, referia-se ao conhecimento e a língua não indígena. Para ser *liderança*, fazer parte da *comissão*, ter voz nas reuniões da *comunidade*, era preciso tanto ter prestígio no mundo não indígena como entre os parentes, era preciso agregar pessoas ou, em outras palavras, fazer coletivos. Isto implica em, inclusive, possuir cônjuge e filhos. Quanto mais parentes agregados a sua volta, maior a possibilidade de ser *cacique* ou de obter um cargo remunerado da *comunidade*, por exemplo, e de ser considerado *liderança*. Mas, vale lembrar, o esforço para manter parentes próximos era contínuo, não estava dado. Perguntei a Joãozinho quantas e quem eram as pessoas da *comissão*. Ele respondeu com a ajuda de Roberta, entre um nome e outro, nas pausas que fazia para refletir, a garota esperta dizia um nome e João concordava: “sim, este também está na *comissão*”. Em alguns momentos, confirmou com a menina certos nomes, ao qual ela respondia que sim ou que não. Por vezes, ambos ficaram em dúvida. Percebi o esforço em elencar todas as *lideranças* da *comissão*, da qual o próprio Joãozinho fazia parte e, ao fim, a lista ficou incerta. O mesmo ocorreu outras vezes, Lilian e o marido Hernandez também não chegaram a um arranjo final e outros, ainda, evitaram o trabalho de responder a minha pergunta, dando a entender apenas que muitas pessoas faziam parte da comissão. Parecia que o número de participantes não era lá muito preciso. Aparentemente, todas as pessoas *influentes*, que poderiam ser consideradas *lideranças*, estavam na *comissão*.

Afinal, quem pode ser *liderança*? Já mencionei que isso implica em construir/manter relações com os parentes, assim como com alguns não indígenas⁶⁸ – colaboradores de ONGs, funcionários da Secretaria de Educação, por exemplo –, possuir conhecimentos, como disse Joãozinho, e também determinado *status*, ser casado e ter filhos. No entanto, vale ressaltar que tal posição depende ainda da perspectiva de quem explicita a informação. Para ser *liderança* é preciso se fazer *liderança* e ser legitimado como tal, em um processo que se retroalimenta. O conjunto de *lideranças* ganha forma a depender de quem o elencava. Não se trata, então, de um arranjo único, mas de uma série de arranjos que convivem. A variedade de conjuntos que englobam as *lideranças* da aldeia não significa que a *comissão* de Piaçaguera fosse mais ou menos real ou atuante, mas antes, que a *comissão* e seus participantes dependem de um ponto

⁶⁸ Em uma leitura stratherniana, *liderança* pode ser entendida como a objetificação de relações entre parentes e não indígenas.

de vista. A regra aqui está ligada a uma perspectiva que confere forma à *comissão*, o que implica considerar que não há regra nem *comissão* que transcende as próprias pessoas.

A inexistência do *cacique*, de uma figura que intentasse a manutenção/construção de um coletivo, ainda que instável e temporário, apontava para a atomização em seu estado maior. A *comissão de lideranças* no lugar do *cacique* indicava a ausência de iniciativas coletivas que demandassem a participação da *comunidade*, do esforço em fazer um coletivo, e então, também de compor “identidade” ou “cultura”. Cenário bem diferente da reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirim descrita, onde havia justamente o empenho em fazer aparecer “identidade” e “cultura” a partir da estabilização de um coletivo.

Sobre Piaçaguera cabe mencionar que a *comissão de lideranças* coincidiu com o início da pesquisa do grupo de estudos complementares sobre a terra para a FUNAI, momento em que havia assédio de empresários da OLX para que deixassem a T.I.⁶⁹. Nesta ocasião, apareceram falas de descontentamento quanto à *comissão* e a necessidade de escolherem um *cacique*. Marcos contou que a *comissão* não estava funcionando “porque um acaba não falando das decisões para o outro, falta comunicação”, disse. Catarina concordou, planejavam fazer uma reunião para eleger um novo *cacique*. Nas conversas deste período, indagava também quem seriam os indicados para o cargo de *cacique*. Respondiam que ninguém queria ser *cacique*. “Mas então não vai ter *cacique*?”, perguntei. Marcos me explicou: “na hora aparece um”. E Joãozinho, frente à questão semelhante: “E se ninguém se candidatar a *cacique*, o que acontece?”, contou-me: “na hora eles [os participantes da reunião] apontam e aparece alguém”. Deste modo, respondendo com paciência às minhas inquietações, mostravam que o processo para escolha do *cacique* culminava na reunião da *comunidade* e que, portanto, minhas perguntas não podiam ser respondidas antecipadamente. Como já mencionei, a própria indicação de candidatos não ocorria de modo direto e formal, mas era construída nas *visitas* e com nas conversas, que de um ponto de vista – daquele que não participava – poderiam ser chamadas de *fofocas*.

Antes de passarmos para a etnografia de mais uma reunião da *comunidade*, chamo atenção, novamente, para a questão da autonomia das aldeias. Em Piaçaguera, o *cacique* mudava constantemente e, em determinada ocasião, foi substituído por uma

⁶⁹ Assunto que abordo ainda neste capítulo.

comissão de lideranças. Porém, em Nhamandu Mirim, Domingos foi *cacique* durante a maior parte do tempo em que estive em campo mesmo depois da fragmentação da aldeia. No entanto, em falas sobre a aldeia do Bananal, local de onde vieram grande parte das famílias da T.I. Piaçaguera, contaram-me que o *cacique* era hereditário. Assim, sobre o *cacique* e as *lideranças* das aldeias, havia uma série de configurações possíveis, que dependiam da habilidade em fazer/manter coletivos, adquirir prestígio, em um cenário no qual o conflito é o pano de fundo. Tais assertivas nos levam a uma observação sobre a multilocalidade das aldeias e a diacronia que espero retomar ao longo desta tese. São várias as aldeias onde vivem parentes das pessoas que conheci na T.I. Piaçaguera. Tomar uma delas como o único modo viver ou de estabelecer relações parece-me equivocado. E aqui, tal argumento se une ao da diacronia. Os modos de gerir relações, participar da *comunidade* e dos projetos coletivos também mudam ao longo do tempo. Entre a atomização e a manutenção de coletivos, nem um nem outro polo permanecem indefinidamente⁷⁰.

Retomando o fato de que ser um agente de saúde ou de saneamento básico e trabalhar na escola significa participar da *comunidade* e, logo, na aquisição de prestígio, trato do processo que fez com que Awatenondeguá se tornasse *cacique*. Depois, descrevo mais uma reunião da *comunidade*, mas agora na aldeia Piaçaguera.

1.3. Julho de 2013. Aldeia Piaçaguera.

Piaçaguera era a maior e mais antiga aldeia da T.I. Em julho de 2013, Awatenondeguá (Tenon), o filho mais velho de Catarina e Joaozinho, era o *cacique*. Conheci Tenon quando ele tinha 16 anos. Seus pais também foram *caciques* da aldeia em momentos anteriores, Catarina era *cacique* quando formaram a aldeia Piaçaguera, e Joãozinho permaneceu no cargo em duas diferentes ocasiões, entre tais períodos, morou com a segunda mulher e o filho pequeno no município de Guarujá/SP.

Desde adolescente, Tenon participou de reuniões como as do Conselho Estadual dos Povos Indígenas – São Paulo⁷¹ e outras que reuniam *lideranças* e *caciques* de

⁷⁰ Para uma discussão teórica destas questões ver a introdução desta tese.

⁷¹ Sobre o Conselho Estadual dos Povos Indígenas de São Paulo, ver site: <http://www.povosindigenas.sp.gov.br/>, cuja última atualização foi em maio de 2010. (Acessado em 22 de janeiro de 2015).

aldeias do Estado de São Paulo. Entre 2012 e 2013, foi agente de saneamento da *comunidade*. Nessa época sua mãe dizia orgulhosa que estavam gostando dele no cargo. Assim, ele foi *se fazendo liderança*. Quando seu pai foi *cacique*, Tenon, recém-casado, estava na posição de *vice-cacique*⁷². E, em 2013, tornou-se *cacique* da aldeia. Na reunião que participei, em julho, dou-me conta de que o rapaz que conheci anos atrás dominava agora a etiqueta discursiva das *lideranças*⁷³. E o mesmo ocorreu com outros jovens, casados e pais de filhos ainda pequenos, que agora tinham voz nas reuniões da *comunidade*. Contudo, vale lembrar que a permanência nos cargos da *comunidade*, inclusive no de *cacique*, dependia do esforço em atualizar as relações, em mantê-las próximas/boas, e que os conflitos incessantes podiam a qualquer momento colocar tudo, inclusive os cargos, em movimento.

Em uma manhã chuvosa e fria, encontraram-se no pátio da escola para uma reunião da *comunidade*. Era grande o número de participantes, recordo-me de que a maioria das casas – senão todas – estava representada por um integrante da família, quando não pelo casal ou ainda por um pai ou mãe acompanhado de um filho já casado e também com filhos. Assim como na reunião de Nhamandu Mirim, não sabia quais assuntos seriam abordados, estes foram revelados no decorrer das falas. Sigo a reunião para comentar sobre o modo valorizado de se viver em uma *comunidade* e de tratar os parentes, abordando, ainda, os casamentos com não indígenas já que estes foram debatidos na reunião (ver croqui de relações 8).

Tenon iniciou a reunião e logo disse que “não adianta falar e não resolver nada”. Estava de pé, caminhava de um lado para outro e tinha voz firme. Acrescentou que iria “fazer valer o documento”, “vou fazer cumprir!”, disse de modo enfático. Menções desse tipo, que se referiam à produção de um *documento* e o ato de *fazê-lo valer* perpassaram a reunião, em especial nas falas do *cacique* e foram, veremos, pauta de um debate. Fabíola perguntou: “Mas, se a pessoa disser que não, ‘eu não moro aqui, eu vim

⁷² Em Piaçaguera, na ausência de um *cacique*, estabeleceram que uma *comissão de lideranças* atuaria em seu lugar. Sempre há *algo* na posição de *cacique* - mesmo uma *comissão* indicadora da fragmentação em estado maior. Tudo se passa como se este lugar não pudesse estar vazio e, talvez, isto ocorra em relação ao mundo não indígena que exige uma figura que represente ou que fale em nome do coletivo, mesmo uma figura de fachada, tal como a *comissão*. Se por vezes há *cacique* de menos, em outras há *cacique* de mais. Em alguns momentos surge, então, a figura interessante do *vice-cacique*. Nem *cacique*, nem apenas *liderança*, o *vice-cacique* parece estar entre as duas posições.

⁷³ Sobre a arte verbal dos líderes xavante, ver Laura Graham (1993, 2002).

visitar meu pai?”. Ao qual Tenon repetiu: “Vamos fazer documento e eu vou fazer valer!”.

Croqui de relações 8 – Reunião da *comunidade* na aldeia Piaçaguera, julho de 2013.

Apenas nas falas de Amâncio pude perceber o que acontecia. Estavam descontentes com o comportamento de um rapaz que visitava a mãe na aldeia e que, segundo algumas acusações, realizou pequenos furtos. O *documento* seria feito para impedir sua entrada ou solicitar sua retirada da aldeia. Discutiam que atitudes tomar. Porém, tanto o rapaz como sua mãe não estavam presentes na reunião. Como mencionei, participar das reuniões significa estar de acordo com o que será discutido. Não participar evidencia o distanciamento e o não envolvimento com a *comunidade*, relações que estão conflituosas.

Amâncio: Pô, é uma *comunidade*! Não vai confiar num parente? Numa tia, num irmão, numa prima? A [nome da mãe do rapaz] está morando aqui com a gente. Vai ficar mexendo nas coisas dos próprios parentes? Imagina em outro lugar, então? Só que no outro lugar, a pessoa mora em um bairro da pesada, tipo Rio de Janeiro. A pessoa chega até a matar. Dá uma surra, machuca tudo... Vai continuar acontecendo, essa é a minha opinião. Agora não posso mais deixar minha casa aberta? Vou fechar tudo? Se deixar pra lá, vai continuar.

Amâncio, tio de Tenon e irmão de Catarina, enfatizou a necessidade de fazerem algo em relação ao comportamento do rapaz; expressou a preocupação de que tais atos, os furtos, não eram aceitáveis em uma *comunidade* e destacou que eram *parentes*: “não

vai confiar num parente?”. Os laços de parentesco evocados exprimem as condutas esperadas daqueles que com quem vivem *perto*, em uma *comunidade*, isto é, a confiança e o cuidado, em contraposição, por exemplo, ao modo como se vive em outros lugares, como em um bairro “*da pesada*” na cidade do Rio de Janeiro, onde podem *até matar*. O *parentesco* ativado pela fala de Amâncio não se referia a relações fixas ou pré-estabelecidas, lembremos que é sempre possível perder parentes, quando estes se distanciam, ou deixá-los e, inclusive, como neste caso, desejá-los longe.

Catarina concordou com o irmão: “Tem que tomar providência. Quem é *menor*, o pai tem que tomar providência. Aí, se o pai não tomar providência é o *cacique*”. Amâncio respondeu rápido que já tinha conversado com a mãe do rapaz, mas enfatizou que não tinha provas para incriminá-lo. Lilian, professora da escola, falou em seguida, mostrou-se preocupada: “[...] É que aqui vai pegar um pacote de bolacha, um pacote de feijão, aí está tudo bem. E lá *fora* vai achar que pode fazer a mesma coisa. Só que lá fora não é assim, não é como aqui dentro”. Enfatizou que isso não poderia acontecer “aqui *dentro*”, que precisavam, então, conversar muito. “A gente tem que conversar dentro da sala de aula também para que isso não aconteça aqui”, sugeriu.

Entre todas as falas Tenon insistiu na ideia do *documento*. “Vamos fazer *documento* e agora está todo mundo ciente que vai ser assim. Todo mundo concorda?” disse enfático, para repetir logo em seguida: “Vou fazer *documento* e *fazer valer*. Se descobrir quem foi, pode ser adulto ou criança. Se for criança e os pais não tomarem providência, nós vamos tomar”. Tal como em Nhamandu Mirim, o *cacique* não pode agir sozinho – nem os *xondaro* – mas precisa do respaldo da *comunidade* que é materializado na forma de um *documento*. E, por isso, o assunto teve de ser discutido em uma reunião da *comunidade*. Curiosa a insistência de que os pais devem responder por seus filhos, tomar providências. A ideia recorrente entre nós é a de que crianças são seres em formação que precisam de tutela⁷⁴. Tal modelo, à primeira vista, pode parecer próximo aos argumentos usados nas falas da reunião. Contudo, penso que neste caso devemos considerar os impedimentos existentes para que alguém tome providências em relação ao comportamento de outro. Tenon, mesmo *cacique*, não tem autoridade para tanto, precisa de um *documento*. Nesse sentido, os pais teriam menos impedimentos, podendo influir no comportamento dos filhos, o que não significava que fossem bem

⁷⁴ Sobre a antropologia da criança e a crítica às teorias construtivistas de Piaget – “baseadas num pressuposto de crescimento natural em etapas, da simplicidade para a complexidade, do irracional para o racional” – ver Silva e Nunes (2002: 19).

sucedidos, a autonomia e interesse das crianças tendia a ser preponderante⁷⁵. Depois da reunião, Maria me contou que o menino de quem cuidou como filho quando ainda moravam na aldeia do Bananal também roubava. Ela não sabia e só descobriu depois. Por isso, disse que “tem criança que já vem com um gênio ruim, não é a mãe”, considerando que nem sempre os pais podiam ser responsabilizados pelos atos dos filhos. Aqui, a ideia de incompletude de uma criança não é relevante.

Outro ponto que desejo ressaltar é a contraposição *fora/dentro* presente no discurso de Lilian – e antes, no de Amâncio – que indica as diferenças entre viver na *comunidade* e em outros locais: “lá *fora* não é assim, não é como aqui *dentro*”, insistiu Lilian. No entanto, *fora* e *dentro* possuem fronteiras permeáveis, são espaços comunicáveis e, portanto, é preciso prevenir os filhos para a vida *fora* da *comunidade*, o que ocorre com as conversas. Essas falas de aconselhamento⁷⁶ são as providências executadas pelos pais, mas que também aparecem no ambiente escolar, como função dos professores, já que, segundo Lilian, era “preciso conversar muito”, inclusive, na sala de aula⁷⁷.

Os modos de como viver em uma *comunidade* reapareceu na fala seguinte de Amâncio:

Amâncio: Eu conversei com ele [com o rapaz acusado], só que ele foi mal educado, virou as costas e se mandou. Eu achei que ele fosse falar: “Amâncio, desculpa pelo que aconteceu”. Mas não respondeu e saiu me debochando ainda. Fiquei com uma raiva. Dá vontade de pegar um facão e dar um monte nele, só que eu me segurei. Porque ele debochou de mim, não pediu desculpas, aí me segurei. Se fosse outro, aí sei lá.

O tio de Tenon ficou com raiva, mas *se seguiu*. Viver *perto* coloca a necessidade de controlar a raiva⁷⁸, não agir sozinho, mas levar a questão-problema para ser discutida em uma reunião da *comunidade*. O cuidado, a moderação, a não agressão eram as atitudes valorizadas⁷⁹.

⁷⁵ No próximo capítulo, a partir da reunião de pais na escola veremos que a autonomia e interesse das crianças são preponderantes, ainda que os pais possam influenciar os filhos.

⁷⁶ Sobre o aconselhamento entre os Mbya, ver a tese de Pissolato (2007).

⁷⁷ No capítulo 3 trato dos modos de obter conhecimento que atravessam o ambiente escolar.

⁷⁸ Sobre a raiva para os Mbya, ver Pissolato (2007, Capítulo 4).

⁷⁹ O cuidado cotidiano para a construção do parentesco e, portanto, do próprio coletivo, assim como o modo adequado de se relacionar com os parentes é recorrente na literatura etnológica. Ver, em especial, os trabalhos de Overing (1999, 2006).

Apenas nessa parte da reunião, o problema dos furtos ficou inteiramente claro. Contudo, todos já sabiam do ocorrido, o que nos remete, novamente, ao fato de se prepararem e conversarem antes dos encontros. Do meu ponto de vista, tanto na reunião da aldeia Nhamandu Mirim, como nesta em Piaçaguera, não chegaram a uma resolução sobre que atitudes tomar: proibir as visitas da jovem, como queria Pitotó; advertir ou punir o jovem infrator, como sugeriu Amâncio ao enfatizar que se não fizessem nada “ia continuar acontecendo”. *Documentos* não foram feitos efetivamente. Parecia que o mais importante era apresentar as queixas, os motivos de insatisfação em relação ao comportamento de determinado parente, do que efetivar qualquer ação. O que, por outro lado, não significava que não ocorressem proibições, punições; creio, porém, que eram mais raras. A conversa nas reuniões parecia bastar.

Tenon repetiu que se fizerem um *documento* ele irá *fazer valer*. Olavo observou que esses *documentos não valiam*, lembrou que quando Joãozinho era o *cacique* já tinham feito *documento*. Tenon insistiu que iria *fazê-los valer*. Lilian disse: “Mas se a gente fizer o *documento*, a gente tem que *fazer valer*. A gente sempre fica calado...”, considerou com isso que não era responsabilidade apenas do *cacique fazer valer os documentos*. Gleison pontuou que Tenon deveria passar as informações para o próximo *cacique*. Lilian concordou e acrescentou: “mas a gente também está sabendo dos *documentos*. A *comunidade* que apoia, então, a gente tem que dizer que tem *documento* assim, assim...”. Aparece aqui o problema da transmissão de *documentos* entre *caciques* diferentes e o fato disso não ser feito. Chegamos a um paradoxo, penso. Se por um lado, na prática, os *documentos* eram uma expressão da *vontade da comunidade*⁸⁰, sempre momentânea, por outro lado, debatiam formas de prolongarem a vida destes *documentos*. Modo, talvez, de prolongar a vontade *dessa parte da comunidade* expressa nos *documentos* para além do momento, para outras gestões, por exemplo. Contudo, isto não acontecia – e por isso as reclamações de Olavo – porque, assim, que mudavam as relações que faziam com determinada pessoa fosse *cacique*, mudava também a própria *comunidade*, as relações que a objetificava, mudavam as pessoas desejadas *perto* e as desejadas *longe*. Na reunião de Piaçaguera, lembro-me de que Lilian estava anotando tudo o que discutiam em um caderno universitário. Não tive acesso a suas notas e, também, nunca vi *documentos* feitos em uma reunião serem usados contra ou a favor de

⁸⁰ Lembrando que esta era a vontade daqueles que em determinado contexto, para determinado assunto, concordavam e se apoiavam, vontade instável como os próprios coletivos ameríndios, e que não indicava o consenso entre todos aqueles que viviam na mesma aldeia, mas de uma parcela, como percebemos com a etnografia das reuniões.

alguém em momentos posteriores, ainda que pudessem ser referidos e usados como justificativa para algumas ações. Na ocasião em que Maria e sua família mudaram da parte da FEPASA para a aldeia Piaçaguera, ela contou que “não *assinaram* aceitando ela [Idati] como *cacique*”, não pactuaram, então, com o *documento* que outros assinaram. Chamo aqui atenção para o fato que os *documentos* referidos são de outro tipo e uso do que os documentos utilizados por mim.

Assunto do furto encerrado, passaram a outro que interessa a esta tese: os casamentos com não indígenas, o que implica no debate sobre quem pode morar na T.I.. Tenon começou afirmando: “Todo mundo sabe que a aldeia está cheia de branco” e que isso era necessário dizer, porque cada vez “está tendo mais [branco]”. Segundo ele, deveriam acordar e fazer um *documento* constando que: “quem está, está; quem não está, não entra mais”. Comentou que não se tratava de preconceito, que havia pessoas [não indígenas] das quais ele gostava “pra caramba”, mas que essa era “sua opinião”. Amâncio concordou, afinal “aqui é uma aldeia”, disse. Contou que em outras aldeias os indígenas não aceitam brancos e repetiu as instruções de seu sobrinho: “a partir de hoje, os que estão, estão”. Catarina apresentou, então, o problema: “eu acho assim, vai casando, vai casando com branco, daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia” e aconselhou os jovens, entre risos, que se quisessem morar na aldeia deveriam tentar “arrumar um índio para casar ou uma índia”. Ponderou que todos podiam casar com quem quisessem, mas “mas aí vai morar lá *fora*”, independente de quem fosse, “mesmo que seja meu neto”, mencionou como exemplo. O próximo a falar foi seu genro Gleison:

Gleison: Isso aí é interessante para nós, né? Para o futuro da *comunidade*. É importante para nós como etnia, para nós como *comunidade*. Tem alguns brancos que já moram dentro da aldeia, mas eles são como qualquer índio. Já são anos de convivência. Eles são melhores até, no artesanato. Que nem meu pai mesmo, a Maria, o Nando, o Olavo que trabalha pra caramba. Mas tem uns que estão deixando a desejar mesmo, não quer aprender o artesanato, não ajuda na *comunidade*, não faz essas coisas. E, a minha filha mesmo, eu quero que ela case com um índio. Eu já falei pra ela, eu mesmo vou falar para ela ir morar *fora*. Eu quero que ela case com índio e continue a nossa *cultura*. A nossa *cultura*, a nossa família. Pô, a gente mesmo pode acabar. Porque eu mesmo já sou *misturado*, já sou meio branco porque meu pai é branco. Se eu cassasse com branco minha filha ia ser o quê? Eu acho que a gente tem que pensar um pouco, quem tiver filho aí...

Não pensavam em retirar os não indígenas que moravam na aldeia, aqueles já casados com indígenas, mas queriam evitar que novos brancos vivessem entre eles, porque, segundo Gleison, podiam “*acabar*” e na fala de Catarina, porque “daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia”. A ideia de que os índios são poucos e que estão acabando é recorrente na bibliografia que toca, inclusive, a possibilidade de “virar branco”⁸¹ e estão relacionadas à preocupação com o *futuro da comunidade*.

As falas da reunião colocavam ainda outras questões:

(1) Sobre quem desejavam que morasse na *comunidade*, ou seja, com quem desejavam compartilhar o dia a dia, o que retoma o problema da participação. Olavo, Nando e Maria não são indígenas, mas isto apareceu na fala de Gleison para marcar aproximação: “eles já moram *dentro* da aldeia e são como qualquer índio”, isto é, participavam da *comunidade*. Mas há aqueles que “deixam a desejar” porque “não ajudam”, o que equivale dizer que não participavam. Entretanto, os nomes destes não foram mencionados, não sei de quem falavam, sendo provável que nem estivessem na reunião. Penso que esses discursos antes enfatizam os modos de viver em *comunidade*. Eram mais como cartas de recomendação do que reclamações diretas a determinado parente, que, como vimos em Piaçaguera e Nhamandu Mirim, ocorrem a partir da exposição de casos específicos, como a conversa que Pitotó ouviu de sua casa e os furtos na aldeia Piaçaguera.

(2) Quanto ao artesanato vale uma observação sobre os modos de aprendizagem que serão abordados no próximo capítulo: aprender algo dependia primordialmente da disposição pessoal, era preciso ter interesse. Porém, note-se aqui que a confecção de artesanato apareceu na fala de Gleison como um marcador de diferença, uma característica indígena que esperavam interessasse àqueles com quem convivam. Cabe mencionar que nem todos faziam artesanato, indígenas ou não indígenas. Confeccionar artesanato relacionava-se, essencialmente, à vontade pessoal; mas, para os não indígenas, o ato era valorizado, pois mostrava o interesse por coisas tidas como indígenas e, portanto, não apenas a vontade de compartilhar e viver junto, mas o *estar acostumado*. Outros marcadores apareceram nas falas como a expressão “isso é uma aldeia!”, que remete à especificidade do local e do modo como vivem, além da “cultura” e da etnia, por exemplo. Tais marcadores tanto evidenciam a tensão entre dois mundos,

⁸¹ Ver o artigo de Kelly, “Notas para uma teoria do ‘virar branco’” (2005).

indígena e não indígena, quanto a permeabilidade entre eles, o que aparece também na ideia de *mistura*⁸².

(3) “Qualquer um pode casar com quem quiser”, afirmou Catarina, mas era possível, como já vimos, aconselhar os filhos, o que não necessariamente surtia efeitos. Gleison disse que falou para a filha que gostaria que ela casasse com um índio, mas Txixá tinha apenas cinco anos na época da reunião; seu casamento, por ora, não era um problema ou não estava na ordem do dia. E vale lembrar que D. Joaquina casou com Seu Amaro a despeito da vontade de seus primos, o mesmo seguia ocorrendo, quer se tratasse de casamentos com brancos ou não.

...

Façamos uma pausa na descrição da reunião para a história de Sabrina, neta de Dora, que casou com rapaz guarani, a partir do modo como me foi narrada. Passaremos, assim, por mais um casamento para, depois, analisar algumas conversas em que os casamentos com brancos foram abordados.

Dora mal colocou os pés na casa de Maria e Tawdju, elas exclamaram: “Você não contou que a Sabrina casou!”. “Eu não contei? Achei que tinha contado. Não contei não?”, contestou Dora, sentando-se em um dos sofás da sala. Ela tinha ido a aldeia Piaçaguera visitar a filha Gabriela e decidiu passar na casa de Maria e Tawdju. A visita era desejada, queriam saber de Sabrina.

Gi, filha de Dora, seu marido e filhas – Sabrina era uma delas – moraram por algum tempo na aldeia Nhamandu Mirim, local em que Dora vivia na época, mas logo, voltaram para a aldeia do Jaraguá, para perto da família do marido. Segundo Dora, Sabrina – jovem de 14 anos – casou com um rapaz de lá, “da parte de *cima* que é Guarani”. Ele morou na casa de Gi, mas “ela [Sabrina] aprontava, ela é que é ruim”, contou. A mãe do rapaz foi buscá-lo, não quis que ele continuasse com Sabrina e o mandou para a aldeia da Barragem, onde morava sua avó. Sabrina fugiu e foi atrás dele com a ajuda do cunhado. “Mas, ela está lá?”, perguntou Maria assustada. Dora explicou que ela voltou, mas que desejava ficar na aldeia da Barragem com ele, disse que Gi conversava com ela: “você acha que é assim, que é fácil morar na casa dos outros?” e

⁸² Adianto nesta parte do texto que não se trata de um mundo ou outro, mas de um e outro, no qual a ênfase está na conjunção aditiva “e”, característica dos mundos ameríndios. (Perrone-Moisés, 2006). O tema da mistura é retomado no capítulo 4.

acrescentava que “lá [na aldeia da Barragem] eles prendem, cortam cabelo, não é como aqui”. Mas a jovem estava decidida, disse que tinha *mudado*, que ia “cuidar da casa”. Antes, Gi já tinha ido buscá-la na *parte de cima* da aldeia, ela tinha fugido uma vez e ali disseram que ela iria ficar presa se voltasse de novo, que iriam bater nela e que a mãe iria apanhar no lugar porque ela era menor de idade. Maria comentou espantada: “Já pensou? Cortarem o cabelo da Gi?”. Dora contou que o *cacique* não quer que eles casem porque ela já aprontou muito, mas disse para a filha, Gi, deixar Sabrina ir, “vai fazer o quê? vai que ela foge, é pior”. O comportamento de Sabrina para que a considerassem *ruim* era, segundo Dora, que ela ficava *zuando*, destratava o rapaz – que por outro lado, era “bem bonzinho” com ela – tais comentários indicam que Sabrina não cuidava do companheiro do modo esperado, não ao nosso modo, vale dizer, das obrigações tidas como femininas do cuidar da casa, por exemplo, mas da necessidade de cuidar do parente para que este *fique*. Aparentemente, esta era a opinião de Dora e da família do rapaz, mas não a do próprio rapaz que parecia desejar o casamento com Sabrina, já tendo, inclusive, ido morar com ela na casa de Gi. O casamento era um processo de transformar o outro em parente que ocorria de ambos os lados e que nunca se efetivava completamente. Parentes podiam ser perdidos, como efeito do distanciamento, já vimos⁸³. Entre fugas e deslocamentos, o casamento de Sabrina ilustra a tensão implícita no morar com a família do cônjuge e, portanto, deixar a própria família; mostra o empenho dos parentes em fazer com que o filho(a) fique, o que não necessariamente surtia efeitos. Tal empenho incluía, ainda, aceitar que o cônjuge morasse na casa com o filho(a).

A história do casamento de Sabrina sugere ainda uma observação sobre a ênfase dada no fato de seu cônjuge ser Guarani. Dependendo das relações, em especial nos momentos de tensão, lembram que o afim era um Outro – o cônjuge de Sabrina era guarani, *da parte de cima* da T.I., enfatizou Dora. Assim, podem lembrar e marcar que tal pessoa é não indígena, kaingang ou guarani e que, portanto, não era um parente, a depender das relações. Podiam, por exemplo, justificar atitudes de descuido e/ou de ir embora com tais argumentos – como para Ivonete que foi buscar o pai em uma aldeia kaingang, cuja etnia passou a ser lembrada. Contudo, sublinho: estes argumentos eram usados/construídos após – ou concomitantemente – aos atos mencionados de falta de cuidado e de conflitos. Fato similar ocorre com os parentes indígenas. Quando o

⁸³ Sobre a necessidade de construção do parentesco, ver a introdução desta tese.

convívio não está bem, deixam de mencionar os laços de parentesco ou usam tom irônico ao aludir àqueles com quem não mantem boas relações, dizem com pesar que “são primos!”, por exemplo – como fez Amâncio na reunião ao perguntar: “pô, não vai confiar em um *parente*?”. Em contraposição, quando as relações estão boas, o parentesco é sempre lembrado e valorizado, dizem com alegria que são parentes afirmando e construindo nessas falas o próprio parentesco. Eclipsavam, então, que o parente – cônjuge, filha adotiva, genro, etc. – é Guarani, Kaingang ou não indígena, mas ao contrário, ao referi-los sublinham que “são como índios”.

Tawdju casou com George, mas comentou que isso causou espanto em alguns parentes e amigos indígenas do pai⁸⁴, “a filha de Pitotó casou com branco?”, disse imitando os comentários, o que indica a expectativa de que ela cassasse com um índio. Anos antes, ela já havia falado desta questão. Caminhando pela praia, Tawdju falou sobre os casamentos. Nesta época tinha por volta de 16 anos. Contou que preferia casar com um indígena, mas que, como em Piaçaguera eram todos parentes, teria que casar com um guarani, o que era difícil porque “os Guarani mesmo não querem casar com a gente”. Havia na conversa a ideia de que não era bom casar com parente, o que ouvi recorrentemente. Lilian disse que estavam casando mais entre si por estarem *juntos* em Piaçaguera; sugeriu que os jovens acabavam se interessando por pessoas próximas, “talvez por falta de opção”, observou. Comentou ainda que se seu filho escolhesse alguma menina da aldeia para casar, ele casaria com parente, indicando certo desgosto. Ambos, Tawdju e Hernani, filho de Lilian, casaram com não indígenas. Hernani casou com uma jovem que morava perto da aldeia, conheceram-se no trabalho na praia. Ela mudou-se gradualmente para a casa de Lilian e no início de 2014 tiveram o primeiro filho.

Trançando a genealogia das aldeias da T.I., percebi que vários casamentos ocorreram com parentes, outros muitos com brancos, alguns com outros indígenas. Porém, as falas indicavam que “não era bom casar com parente” ao mesmo tempo em que não indígenas também não eram a escolha ideal⁸⁵. O ponto comum das histórias dos

⁸⁴ Pitotó, pai de Tawdju, possui prestígio para além das aldeias do litoral paulista em que possuem parentes.

⁸⁵ Com os dados que possuo, não vejo um padrão nos casamentos nem posso afirmar que haja um tipo preferencial de casamento. O que percebo é o intenso debate que não se soluciona e a tensão que envolve cada casamento. Entretanto, ao ler sobre a política matrimonial tupi na tese de Sztutman, pareceu-me que esta seja um bom contraponto para pensar os casamentos tupi guarani. Segundo o autor, entre os Tupi antigos havia alternância entre casamentos próximos (em grande parte avunvular) e os casamentos distantes. Com isso, “de um lado, mantinha-se o ideal sociológico de um mundo entre si, em que a

casamentos não eram os cônjuges, mas a proximidade. O convívio dava início ao processo do casamento, o que Lilian confirmou: casavam mais por estarem *juntos*.

Havia, então, autonomia sobre a escolha conjugal, ainda que houvesse casamentos mais ou menos desejados e a possibilidade de que os parentes colocassem obstáculos à nova união, dificultando que o novo casal permanecesse na aldeia, por exemplo. O que nos conduz à autonomia de cada coletivo em gerir suas relações com os outros coletivos indígenas e não indígenas, acionando diferenças. Enfatizam nas falas, por exemplo, que só na T.I. Piaçaguera permitiam que os indígenas casados com brancos morassem nas aldeias, “nas outras aldeias eles não deixam não”, disse Amâncio. “Os Guarani não casam com branco”, ouvia frequentemente e Tawdju comentou que “os Guarani mesmo não querem casar com a gente”⁸⁶.

As conversas sobre as preferências matrimoniais dos Guarani aparece também na literatura sobre estes. Segundo Macedo, nas aldeias de maioria Mbya, os casamentos com não indígenas – e também o trabalho sistemático fora das aldeias – é raro e controverso. A autora pondera que as relações com não indígenas não são únicas, há a possibilidade de amizade, mas que “em contextos cotidianos e em discursos na opy costuma haver uma reiterada ênfase nos jurua como outra gente, com outra alma-palavra ou corpo-afeto” (2012: 369). Seguindo tais discursos, Macedo trata do *nhe’e* (alma-palavra) guarani que é diferente para os brancos:

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 nessa terra, os Guarani não deveriam se engajar na produção de pessoas com os brancos, cujo *nhe’e* tem outra origem e outro destino. (2010: 291)

Segundo a autora, os brancos são outro tipo de gente. Contudo, na T.I. Piaçaguera ocorriam casamentos com não indígenas, mas que, como vimos, eram cerceados por um intenso debate. Em meus contextos de campo, tal debate colocava ainda a problemática da *mistura*, como na fala de Gleison na reunião transcrita⁸⁷. Diferente da literatura Guarani, cuja ênfase era, em geral, a não *mistura*, a *pureza*.

afinidade figurava como um mal necessário e onde o que estava em jogo era a produção doméstica; de outro, atraía-se afins de modo a estabelecer alianças importantes no que se refere à constituição dos bandos guerreiros e o fortalecimento de uma parentela e seu líder” (2012: 207).

⁸⁶ No capítulo 04 irei discutir o uso dos etnônimos.

⁸⁷ A *mistura* será abordada no capítulo 4.

Penso que não se trata de um argumento correto em detrimento do outro, mas de considerá-los em conjunto. A gestão de relações com a alteridade se transformava de um coletivo para outro, no espaço e no tempo – do mesmo modo como nos casos dos *caciques*, já abordados. Além disso, há de se considerar que, como observou Macedo, “os brancos são muitos e múltiplos”⁸⁸ (op. cit.: 278), o mesmo argumento serve para os outros coletivos indígenas, inclusive os Mbya, que possibilita uma diversidade de relações entre casamentos, alianças e afastamentos. Todos que estavam *perto*, brancos e guarani, entram na máquina de relações das famílias de Piaçaguera e são capturados pelos conflitos. Além disso, cabe considerar que as relações com os não indígenas indicava sua relevância para nossos interlocutores, sendo motivo de constante reflexão.

Uma tarde, conversando com Catarina em sua casa, ela me perguntou sobre Tawdju e George que, na época, estavam em iniciando o processo de casamento. “É pernambucano ele, né?”, observou. “Ela quis um *indinho*, não conseguiu”, completou. Tal comentário permitiu que eu encaminhasse nossa conversa para o tema dos casamentos com não indígenas e sobre o *nhe’e* guarani. Perguntei à Catarina se era, então, melhor casar com índio ou com branco. Ela respondeu: “Branco não é igual índio”. Explicou que ele tem outra *cultura* e que mesmo vivendo na aldeia não iria “*acostumar* com o índio”, mas ponderou: “A não ser um Olavo que virou pior que índio, ou o Jorge que é o pai do Gleison. Não sei se eles gostam de ser índio...”. Catarina seguiu apresentando um problema, “eles [os não indígenas] criticam muito os índios”. Citou o nome de um branco em particular, que casado com uma indígena, falava que os “índios não trabalham”, e era isso que ela não aprovava. Aqui o descontentamento estava direcionado a um parente específico, ainda que em sua fala, os brancos aparecessem generalizados. Perguntei-lhe, então, sobre o *nhe’e* Guarani, contando a Catarina que já tinham me dito que os Guarani não casam com branco. Ela fez uma pausa longa na narrativa e, pensativa, disse que não tinha certeza porque nunca tinha conversado sobre isso com ninguém. Mas, passou a explicar com exemplos de sua família – uma reflexão em voz alta que compartilhou comigo. Contou que Joãozinho

⁸⁸ Gallois também trata do fato de os brancos serem múltiplos: “Passando agora ao outro, da práxis, é significativo lembrar que os brancos vem sendo cada vez mais diferenciados entre si. Distingue-se não só os brancos amigos dos inimigos, os brancos próximos dos distantes, mas categorias definidas em função de seus impactos mais diretos na vida do grupo. O comportamento com relação a garimpeiros ou caçadores, o governo local ou federal, Funai ou missões, etc., varia de acordo com a especificidade de expectativas e reivindicações direcionadas pelos Waiãpi a esses diferentes tipos de não índios presentes em seu universo. Essa diferenciação interna atualiza a diversidade de experiências históricas concretas e sustenta diferentes alternativas no lidar com os brancos.” (2002: 227)

“não é índio”, porque o pai dele não é índio, porém, “ele puxou mais para o índio e as irmãs mais para o branco. Eu imagino que o *nhe’e* dele é indígena e o das irmãs [que não moram na aldeia] não, essa pode ser uma explicação”, concluiu. Catarina continuou afirmando que os Guarani não casam mesmo com branco, mas que a maioria das mulheres guarani, tinham filho com branco. O que acontecia, segundo ela, era que as crianças cresciam *dentro* da aldeia: “convivem com indígenas e vira indígena”, disse. Forneceu outro exemplo, Simone, a mulher do Nimbo, é filha de branco, mas cresceu na aldeia. “Ela fala português, mas o sotaque é guarani, porque desde pequena ela fala no guarani”. Catarina fez uma pausa, seu pai dizia que o *nhe’e* dos brancos é diferente do dos indígenas mesmo, mas ela disse que não sabia “explicar tão bem explicado o porquê disso”. Comentou que havia uma história do começo do mundo. Perguntou, então, se eu já tinha ouvido falar. Ao responder que não, Catarina disse: “Não vou falar porque é chato, é sobre a formação deles [dos brancos]... não sei se é verdade”.

Nossa conversa terminou desta forma. Acenei que não conhecia a história, mas Catarina não contou, e tampouco insisti. Minha postura era sempre a de respeitar a vontade em compartilhar comigo as informações. Ao longo do campo, tive de entender que o aprendizado requeria tempo. Não podia assimilar tudo o que desejava de uma vez, nem estavam dispostos a contar tudo de uma vez. Catarina por vezes terminava dizendo: “já falei demais” e esperava que eu fosse embora. Poderia voltar em outra tarde, perguntar mais. O conhecimento era, assim, transmitido pouco a pouco, de acordo com sua vontade. Veremos no próximo capítulo, no entanto, que isso não bastava, para conhecer era necessário experimentar. Não era suficiente que o pai de Catarina lhe tivesse contado, para saber era preciso chegar às mesmas conclusões por seus próprios caminhos e, por ainda não tê-los feito, Catarina disse que não tinha certeza, que não podia “explicar tão bem explicado” e que ainda não tinha conversado sobre isso com ninguém. Contudo, Catarina podia fazer reflexões baseadas nos fatos que vivenciou/presenciou, tais como sobre o *nhe’e* de Joãozinho ser indígena e o de suas irmãs que vivem *fora* não; sobre Simone, Olavo e Jorge. Catarina usou exemplos *concretos* de sua família para pensar as questões que lhe fiz. Interessante, além disso, é que sua fala colocou pontos importantes, alguns que permearam a reunião descrita:

(1) “Branco não é igual ao índio”, mas pode ser. Olavo e Jorge são como índios, pois vivem com os índios. Aqui, a ideia do *acostumar-se* é fundamental. Para viver junto é preciso *acostumar-se* com os modos do outro. E a convivência faz a consanguinidade ou o parentesco. Catarina disse que o pai de Simone era branco, mas

que a jovem cresceu entre os Guarani, portanto, *virou* Guarani. “As crianças crescem dentro da aldeia, convivem com indígenas e vira indígena”, explicou Catarina. Note-se, então, que não havia uma ontologia dada a priori, mas que era construída e negociada nas relações⁸⁹.

(2) Mas, havia brancos que criticavam os índios, e isto Catarina desaprovava. Tal comportamento não era esperado de parentes, dos quais se desejava o contrário, solidariedade, cuidado e participação. Na reunião de Nhamandu Mirim, discutiram a atitude de uma indígena que criticou a *casa de reza* enquanto o que se esperava era que todos participassem das *rezas*. O ato de criticar indica descontentamento daquele que o faz e seu distanciamento frente a outros parentes ou projetos coletivos da aldeia.

Para encerrar a discussão sobre os casamentos com brancos, descrevo uma conversa que tive com Pitotó em fevereiro de 2008. Na época, realizava com outros pesquisadores estudos complementares sobre a terra para a FUNAI. Quando retornei a minhas anotações de campo, notei que o tema perpassou nossa conversa. Estávamos na casa de Pitotó e, entre falar da retomada da terra e das genealogias que fazíamos com as famílias da aldeia – apenas uma, na época –, perguntei sobre o casamento da mãe de Lilian com um não indígena, que tiveram que deixar a aldeia do Bananal (ver croqui de relações 9).

Croqui de relações 9 – Casamentos de Izabel e Laura

⁸⁹ Rever também os casamentos descritos no primeiro capítulo.

Pitotó disse que antigamente poucos aceitavam casamentos com não indígenas. Mas contou do casamento do avô de Lilian, seu tio. Ele conheceu os índios porque trabalharam juntos “no negócio da lenha” e assim, “pegaram amizade” com o pai e os tios de Pitotó. Desta forma, ele conheceu Izabel Samuel e com quem se casou. Segundo Pitotó, aceitaram que ele morasse na aldeia porque ele era bastante trabalhador e porque tinha “cabeça de branco” e “ajudava muito os índios”. “Acho que meus tios aceitaram por causa disso”, comentou. Pitotó observou, então, que aceitavam que uma índia casasse com branco, permitiam que morassem dentro da *comunidade* “não por causa dele, mas por causa dela e dos filhos”, mas pontuou que só ali [em Piaçaguera] e na aldeia do Bananal aceitavam. “Porque guarani não aceita não. Casou com branco tem que morar fora”, disse. Contou que eles faziam reunião, o cacique chamava o branco para conversar: “falava ‘aqui é assim assim assim... tem o trabalho *comunitário*, você vai ter que ajudar’ e passava algumas ordens”. Contudo, Pitotó disse que não conheceu o pai de Lilian, porque quando a prima Laura casou, eles foram morar na cidade e ali seus filhos cresceram.

Sobre o casamento de D. Joaquina com Seu Amaro, Pitotó comentou que eles saíram, mas que depois voltaram para a aldeia. “Porque o Amaro, o Jorge e o Olavo eles sempre viveram assim, no mato, porque os pais eram do mato”. Contou que o Olavo, por exemplo, “não sabe fazer outra coisa a não ser viver no mato, ele tira palmito”. E o mesmo disse do Jorge. Segundo Pitotó, o sítio do pai do Jorge fazia divisa com a aldeia, “ele era quem nem índio”. Quando ele casou com sua prima, Pitotó era bem jovem, mas lembra de visita-los na casa do tio. “Ele sempre foi do mato, nunca morou na cidade”, contou.

A partir dessa conversa com Pitotó, retomemos algumas observações. Ele disse que “antigamente eram poucos que aceitavam” e “guarani não aceita não” que os indígenas casados com brancos permaneçam na aldeia, o que, sublinho, aponta antes para a autonomia dos coletivos, para diferentes modos se relacionar com a alteridade e a tensão que envolvia os casamentos, da escolha do cônjuge a possibilidade de permanecer na aldeia entre os parentes ou ter de deixá-los, do que algum tipo de regra. O conjunto destas informações enriquece a discussão sobre as relações entre indígenas e não indígenas que continuarei nos próximos capítulos desta tese.

As histórias dos casamentos com brancos narradas por Pitotó, dos avós de Lilian e de Seu Jorge e Dona Iracema, ocorreram de modo similar: a partir da proximidade. O sítio do pai de Jorge fazia divisa com a T.I. Bananal. O avô de Lilian trabalhou com os

índios, “daí pegaram amizade” e ele conheceu a futura companheira. Pitotó ainda disse que o tio “ajudava muito os índios”, o que indica que participava da *comunidade*; tinha “cabeça de branco”, daí sua contribuição.

Aceitavam que brancos casados morassem na aldeia, mas faziam reunião e o *cacique* falava do *trabalho comunitário* e de como tudo funcionava. Contudo, é provável que os cônjuges não indígenas já soubessem, porque moravam perto e trabalhavam juntos. Era o convívio que os transformava em, primeiro, possíveis cônjuges e, depois, em cônjuges de fato. Para tanto, era preciso *se acostumar, ser como os índios*, como Seu Amaro, Seu Jorge e Olavo que são sempre mencionados.

Pitotó contou ainda que quando visitava a família da prima, Jorge ficava escondido, não conversava de tanta *vergonha*, ele “era bem índio mesmo”. Na fala de Pitotó o *ter vergonha, ser do mato*, nunca ter morado em cidade – ou apenas em bairros perto das aldeias – eram características que aproximavam Jorge dos indígenas. Eram marcadores, como o fazer artesanato e o morar em aldeia. Como vimos, qualidades, proximidades e o parentesco apreciam nas falas quando as relações estavam boas.

...

Na reunião de Piaçaguera, a discussão sobre os não indígenas que se tornavam parentes colocava o problema da permanência do novo casal na aldeia. Contudo, ainda que a questão fosse debatida, na prática todos casamentos culminaram com a mudança do cônjuge para a casa da família indígena, a exemplo de Tawdju e Hernani. Porém, essas falas ressaltam a preocupação em acabar: “Daqui a pouquinho mesmo não tem aldeia”, disse Catarina e seu genro concordou: “a gente mesmo pode acabar”. E isto não porque a aquisição de bens considerados dos brancos ou o consumo de sua “cultura”, objetificada, fizessem com que perdessem algo; mas porque, se era necessário transformar os demais, brancos e outros indígenas, em parentes, era também possível que fossem transformados em brancos ou outros índios. De acordo com essa ontologia não fixa⁹⁰, podiam ser *capturados* para o lado de lá, penso que era com isso que se preocupavam. Veremos, ao longo da tese, que se a *mistura*, por um lado, garantia que continuassem existindo, por outro, apresentava um perigo.

⁹⁰ Sobre a ontologia não fixa, ver Viveiros de Castro (2002c).

Lima propõe estudar as categorias sociológicas – consanguíneo, afim, inimigo, Ydjá, *abi*, no caso de sua pesquisa com os Ydjá – de “um ângulo capaz de revelar que elas não seriam menos transformacionais que os animais e os espíritos” (2005: 343). Penso que o mesmo ocorra com as categorias sociológicas instrumentalizadas em Piaçaguera – tupi guarani, guarani, branco, indígena – que, por se transformarem nos contextos relacionais, só podem ser apreendidas nas relações. Assim, os brancos dos discursos na reunião, afins potenciais, e os brancos tornados parentes, afins reais, que eram como índios, mas que podiam criticá-los, expressavam a tensão e o lugar ambíguo do parente e o lugar ambíguo dos não indígenas.

Problema que parece passar também pela transformação do próprio corpo. Daí a ênfase na valorização da comida que se fazia em casa em detrimento da comida de *fora*⁹¹, por exemplo. Quando participaram do evento Revelando São Paulo, foi comum ouvir relatos de pessoas que passaram mal com a comida servida, explicaram que “a gente não está acostumado com essa comida”, referiam-se a ela ser pesada e indigesta, algo no tempero era diferente e diziam que era difícil passar tanto tempo comendo *fora*. O mesmo ocorria quando os professores indígenas frequentavam as oficinas da Secretaria de Educação ministradas em hotel de Serra Negra onde permaneciam por alguns dias. Tawdju disse que passou mal com a comida e Maria completou que ela não estava *acostumada*. Assim, a ideia do *acostumar-se* estava relacionada também à comida. Lembrando dos pedidos culinários para determinado parentes e a busca por satisfazê-los, além da valorização de certos alimentos e modos de preparo, temos que a comensalidade – inclusa na convivência cotidiana – tanto construía consanguinidade/proximidade, como fabricava corpos diferenciados. Nesse sentido também brancos e índios eram diferentes, mas podiam ser transformados, podiam *se acostumar*.

A reunião de Piaçaguera terminou com a discussão do caso de Itamirim. Ela não participou, foi Lilian quem apresentou seu pedido. Itamirim estava afastada da escola da aldeia Nhamandu Mirim. Conflitos com o *cacique* fizeram com que ela deixasse o emprego e mudasse junto de seu companheiro, filhos pequenos e sua mãe para a aldeia formada por eles, Tabaçu Rekoopy. Para não perder sua categoria na Secretaria de Educação, Itamirim precisava trabalhar 20 horas semanais em alguma escola, por isso

⁹¹ Ainda que os produtos utilizados fossem os similares – adquiridos em mercados e industrializados – a comida é considerada diferente.

recorreu à Piaçaguera e pediu para que em uma reunião da *comunidade* decidissem se poderia ou não atuar na escola da aldeia. Exposto o caso, a própria escola virou tema da reunião. Comentaram que os professores estariam *fracos*, isto é, que não dominavam o conhecimento necessário. Lilian respondeu falando da necessidade de estudarem sempre e cursarem o ensino superior. A escola, veremos no próximo capítulo, era também – ao lado dos casamentos – tema frequente nas conversas e reuniões. Por fim, aceitaram que Itamirim lecionasse as oficinas do período vespertino aos alunos que precisavam de reforço. Olavo disse: “Vai que um dia é a gente que precisa, né?”. Não se recusaram, então, em colaborar com Itamirim.

Aqui temos que os conflitos entre parentes, a fragmentação de coletivos, não era um caminho sem volta. Itamirim já tinha trabalhado na escola de Piaçaguera, depois, mudou-se para Nhamandu Mirim e agora vivia em Tabaçu. Com o pedido na reunião, relações de proximidade com os parentes da aldeia Piaçaguera se animaram. A conjunção e disjunção de coletivos tinha no horizonte a habilidade/prestígio de algumas pessoas em agregar parentes, o que não significava poder de mando.

2. Produção e disjunção de coletivos: Formação de aldeias

Nas primeiras incursões que realizei a campo para a dissertação de mestrado e durante a pesquisa para os estudos complementares que visava dar continuidade ao processo de demarcação territorial para a FUNAI, estava preocupada com questões sobre a terra e a identidade étnica. Havia a necessidade de abordar a ocupação do espaço no relatório de pesquisa e, assim, nossas perguntas – minhas e dos integrantes do grupo de estudos – estavam relacionadas à terra. Porém, tal preocupação era também a de nossos interlocutores que viviam momentos de incerteza e tensão quanto à permanência no local. Já mencionei que neste momento ocorriam investidas para a compra da terra por empresários da empresa LLX⁹². Neste momento, nas conversas que tivemos nos pátios das casas, algumas gravadas, contavam-nos da formação da aldeia Piaçaguera e dos motivos de saída da T.I. Bananal. Diziam que “Tupi Guarani só sai quando tem problema”, e contavam que os Guarani “não tinham paradeiro, que ficavam uns três meses e iam embora”. Na ocasião do mestrado, pensava a *fixidez* tupi guarani em

⁹² Empresa do empresário Eike Batista.

contraposição à *mobilidade* guarani operada nos discursos e que era recorrente, inclusive na bibliografia sobre os povos guarani⁹³. Contudo, agora, voltando às minhas anotações e transcrições, percebo que me apresentavam os conflitos, sua preeminência como motor dos deslocamentos e da formação de novas aldeias, e, além disso, retornando às falas, vejo que abarcavam uma quantidade de questões que extrapolam o problema da terra e remetem a outras conexões, entre conhecimentos e trajetória de vida, por exemplo.

Apresento duas conversas desses primeiros momentos de campo para chamar atenção para os vínculos entre a terra, a mudança, a relação entre os parentes, a trajetória de vida e autonomia individual, sem, no entanto, exceder na quantidade de informações (Ver croqui de relações 10 para alguns atores que aparecem nas falas). Se uma conversa iniciava tratando de um conflito, percorria caminhos que expressavam tanto meu interesse sobre a ocupação e a terra, quanto os temas que meus interlocutores desejavam compartilhar naquela ocasião. Por ora, discuto questões referentes aos conflitos e a formação das aldeias, e novamente apenas introduzo outros assuntos que serão percorridos nos próximos capítulos.

Era julho de 2007, visitava a aldeia Piaçaguera junto de Amanda Danaga⁹⁴. Catarina nos acolhia em campo e nesta tarde pediu para que Tenon nos conduzisse até a casa de alguns de seus parentes. Encontramos Guaíra no pátio de sua casa e ali conversamos.

⁹³ A discussão sobre os usos das categorias étnicas Tupi Guarani e Guarani é retomada no capítulo 4.

⁹⁴ Amanda Danaga fez pesquisa junto às famílias Tupi da aldeia Renascer, município de Ubatuba; defendeu a dissertação de mestrado intitulada “Os Tupi, os Mbya e os Outros: Um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu” (Danaga, 2012) no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.

Croqui de relações 10 – Formação da aldeia Piaçaguera

Guaíra morava com Édna e um filho dela na parte da FEPASA da aldeia Piaçaguera, um pouco distante das casas de alvenaria, no caminho de entrada para a aldeia, próximo à rodovia SP-55 “Padre Manuel da Nóbrega”. Ele nos contou que no dia anterior tinham gravado um comercial em uma cachoeira, do qual Tenon também participou. Disse que já tinham participado de outros comerciais, mas estes só passaram *fora*, isto é, em canais estrangeiros. Não vi este comercial, mas convites deste tipo, para a participação em filmagens e apresentações para não indígenas, eram comuns⁹⁵. Pedi à Guaíra que nos contasse como a aldeia foi formada.

“A gente veio pra cá porque teve *problema* na aldeia do Bananal. Teve *problema* entre os índios mesmo”, contou Guaíra. Iniciou assim uma longa narrativa. Explicou que antes de voltarem à terra de Piaçaguera, ali já era “uma antiga aldeia”, mas apenas uma indígena permaneceu no local, sua sogra, D. Alice. Com a ajuda dela entraram na terra, acamparam primeiramente nas proximidades de sua casa, formando, depois a aldeia Piaçaguera. “ela segurou essa área aqui como aldeia”, enfatizou Guaíra. Contou-nos, então, como foi a retomada da terra.

Guaíra: Então, viemos uma turma pra cá. Ficamos até um tempo na casa dela. Fizemos acampamento, eu pensando como que ia fazer pra retomar a terra. Então, vieram os índios lá de Aguapeu, lá de Itaoca, fizemos um movimento. A rodovia ficou paralisada mais ou menos 5 minutos, 10 minutos, por aí. Fizemos ali na avenida, fizemos as nossas danças contando sobre nosso problema, então viemos pra cá novamente. Aí começamos. Aí acabou esse movimento... Fizemos uma casinha lá embaixo [perto da praia, hoje parte da escola]. Mas a perseguição ainda continuava, né? Da mineradora. Dizia que a terra... [pausa] não sei muito bem como é que estava essa terra aqui junto com eles. Depois ameaçaram a gente. Aí, ia atacar a gente a noite e nós com criança. Passamos mó sacrifício pra estar hoje aqui.

Quase sem pausa, passou a nos explicar que Piaçaguera era um local de passagem, sua narrativa tratava dos nomes das cidades (Itanhaém e Peruíbe) formados a partir de falas indígenas nos deslocamentos que realizavam entre um e outro lugar⁹⁶. Em

⁹⁵ Ver, por exemplo, o comercial para a Samsung portuguesa filmado na aldeia Tabaçu Rekoypy, do qual Guaíra também participa: https://www.youtube.com/watch?v=RdK1b5R0_bE (acessado em 23 de janeiro de 2015).

⁹⁶ Apresento essa parte da narrativa de Guaíra em nota: “Então aqui, na verdade era uma passagem, que os índios passaram aqui. Falava: ‘ah, onde que aconteceu isso?’ Aí falava: ‘lá em Piaçaguera’, quer dizer ‘onde vocês passaram’. Então ficou esse nome: ‘onde eles passaram’. [...] Primeiro Itanhaém, que um indinho viu uma pedra mexendo na água, perguntou para o pai velhinho: ‘o que é isso?’. Aí, falou acho que aquilo é ‘Ita-nha-e’ [disse pausadamente]. ‘Itanhaém’, aí ficou. É pedra que canta, que faz barulho [...] aí vieram, passaram por aqui.. ‘Piaçaguera’, que era isso aqui. Chegaram lá em Peruíbe, que é onde os índios dormia, passava a noite, no outro dia viajava. Tinha um riachozinho, fazia um foguinho, comia

seguida afirmou: “Agora nos estamos aí na *luta*”, falou que havia posseiros entrando na terra, “fazendo casa”, e que a FUNAI parecia não fazer nada. Guaíra seguiu, então, contando que era *pajé*: “Eu estou aqui como *pajé*, estou sozinho.” Fez uma pequena pausa e continuou: “Sozinho não, porque tô eu e minha família, só que não tenho muito contato com eles lá”, com os parentes da parte da escola da aldeia Piaçaguera. Justificou o porquê: “eles não querem mais saber da *cultura*, principalmente da nossa *religião*”. Contou que em todas as tardes fazia “seu trabalho”, referia-se aqui ao *trabalho espiritual* que realizava sozinho e prosseguiu:

Guaíra: Já que não adianta, eu também não vou brigar. Não vou exigir que eles venham não. E aqui estou e até agora tô bem mesmo. Eu era uma pessoa doente, uma pessoa que foi internada três vezes em Campos de Jordão, depois na clínica também. Tive problema de pulmão, então minha volta pra resgatar a minha religião que novamente tá em mim. Não tenho mais nada, fiz exame, tá tudo em dia. Até o médico ficou admirado. Porque é muito difícil. Escarrava sangue direto por causa da bebida, da friagem que tomava a noite, por causa de tudo isso. E hoje só tenho que agradecer e também dar o conselho pra pessoa que não presta bebida. Bebida só destrói tudo, família, saúde, tudo tudo. E é isso.

Em sua resposta sobre a formação da aldeia, Guaíra começou contando do conflito na T.I. Bananal e da retomada de Piaçaguera, uma antiga aldeia da qual ficou apenas Dona Alice. Na época, a terra era uma questão fundamental, ainda não demarcada, precisavam a todo o tempo justificar a ocupação para os não indígenas e, para tanto, instrumentalizavam argumentos que para estes faziam sentido: em especial, sobre a historicidade do local garantida tanto pela permanência de Dona Alice, como pelos nomes indígenas das próprias cidades. Que a terra sempre foi usada por eles, não há dúvidas⁹⁷. Interessante, agora, é acompanhar o processo de formação da nova aldeia e, portando, da experiência em, por um lado, fragmentar coletivo e, por outro, construí-lo.

Atentamos para alguns pontos: a fala de Guaíra passou da narrativa sobre a terra para a de sua própria trajetória de vida, a doença e o alcoolismo superados. Nessa conversa, Guaíra nos contou de sua internação em uma clínica de recuperação e de um sonho que colocou em seu horizonte a possibilidade de se tornar *pajé* e no qual

alguma coisa, depois continuava o caminho. Mas, nesse dia, o riozinho tinha secado aí a mulher falou: ‘ih, pirul!’. Aí ficou ‘Peruíbe’. O nome da cidade, tudo uma história. E assim por diante....”

⁹⁷ Ver o processo da FUNAI: BSB/305/02.

aprendeu uma *reza*. O aprendizado estava relacionado à experiência de vida. Guaíra mencionou que *estava* ali como *pajé*, mas que estava sozinho. “Sozinho não, porque tô com a minha família”, corrigiu e acrescentou: “só que não tenho muito contato com eles lá [parte da escola da aldeia Piaçaguera] porque eles não querem mais saber da *cultura*, principalmente da nossa *religião*”. Aqui, Guaíra apontou outro fragmento-conflito, entre eles *lá* e sua família e apresentou uma ideia recorrente sobre os modos de conhecer: “não vou brigar, não vou exigir que eles venham não.”, que indica a necessidade do interesse e da vontade pessoal para participar aprender. Ele estava ali para aconselhar, porém, apenas quem queria procurava-o, ninguém podia ser obrigado a aprender, o que condizia com os modos de conhecer tupi guarani. Além disso, o comportamento de “não brigar” era o esperado entre parentes. Mas estes são assuntos do próximo capítulo que desenvolverei a partir de conversas com Guaíra, Pitotó e Catarina, entre outros.

Por ora, é importante notar na fala de Guaíra os motivos apresentados para a mudança: “A gente veio pra cá porque teve problema na aldeia do Bananal. Teve problema entre os índios mesmo”. Depois, ele contou que “um queria ser *cacique*, o outro também queria e foi aquela briga”. Sobre o conflito na T.I. Bananal, outros apontaram diferentes motivos. Segundo Joãozinho, a briga ocorreu por motivos religiosos, o *cacique* não permitia as igrejas evangélicas no território indígena, o que não agradava a todos. Parece-me que o conflito passado era lido a partir das relações do presente. Havia, então, versões que dependiam da perspectiva atual, mas que, em comum, tinham os conflitos como pano de fundo.

No decorrer da conversa com Guaíra perguntamos ainda se ele tinha parentes em outras aldeias. Ele respondeu que tinha bastante, mencionando os nomes de alguns onde estavam. “Lá para Boraceia [aldeia Rio Silveira] também tem tia, tia mesmo e primo. E eles eram tudo daqui também, tudo do Bananal, só que teve problema. Deu problema, aí eles se desgostaram da vida, aí eles mudaram para lá”. Novamente a fala de Guaíra apresenta os conflitos, os *problemas* que fizeram com que alguns parentes mudassem⁹⁸.

Dona Alice “segurou essa área aqui como aldeia”, disse Guaíra. Foi ela quem possibilitou a entrada das famílias que acamparam em seu quintal antes de formarem a aldeia Piaçaguera, onde construíram suas “*casinhas*” mais perto da praia. “Fizeram um movimento” para a reentrada, contou Guaíra. Fecharam a rodovia por alguns minutos, fizeram danças e expuseram o problema [para os não indígenas] e isto, interessante

⁹⁸ O ponto de vista de Guaíra sobre formação da aldeia Rio Silveira, referida como Boraceia, exclui os Guarani Mbya. Ver a tese de Macedo que trata da formação do Rio Silveira (2010).

marcar, com ajuda de indígenas de outras aldeias, “os índios lá de Aguapeu, lá de Itaoca”, segundo Guaíra. Nesse momento, havia uma ruptura com parentes do Bananal, mas o apoio de parentes de outras aldeias que foram mobilizados para ajudá-los. A disjunção ocorreu junto de uma nova conjunção de coletivo. Mas a nova configuração durou pouco, “aí acabou o movimento”, afirmou Guaíra. Permaneceram na terra apenas as famílias saídas do Bananal e outras que vieram, posteriormente, atraídas por parentes. Porém, no decorrer do processo de demarcação territorial, esta configuração também não perdurou, e de Piaçaguera, formaram outra aldeia: Nhamandu Mirim.

Depois da conversa, Guaíra nos mostrou os arredores de sua casa, o local em que fazia artesanato e se *concentrava* nos finais das tardes. Gentilmente, conduziu-nos a casa de sua irmã Dora que morava perto, em uma das casas de alvenaria da FEPASA com sua filha Itamirim e neto pequeno. Guaíra nos deixou em companhia de sua irmã. Para encerrar, reconstruo nossa rápida, mas instigante, conversa. Pedimos a Dora que nos contasse da formação da aldeia. “Como teve aquela confusão no Bananal, viemos pra cá. Viemos em 12 famílias e tomamos posse daqui”, disse.

Dora: Foi por causa da desunião da *comunidade*. Aí, tinha uma parte que não queria, mas foi por briga de poder mesmo. Porque um queria ser *cacique* e outro não aceitava, então, tem essas coisas. Dentro da *comunidade* indígena têm esses problemas as vezes. Pessoa quer ser, não quer sair. Aí aconteceu essa *desunião*, daí a maioria resolveu sair, procurar outra aldeia, formar outra aldeia. Isso aqui eram os índios que ocupavam.

Dora não veio neste primeiro momento. Contou que “dava assistência na parte da saúde uma vez por semana”, como no novo local não possuíam agente de saúde, ela trabalhava na aldeia do Bananal neste cargo, e ajudava os parentes de Piaçaguera. “Aí, depois, eles me transferiram pra cá”, comentou. Perguntamos se ela continuava no cargo. Respondeu que não, e seguiu falando da situação da T.I., que estava *complicada*. Sabiam que a terra ainda não estava demarcada, apenas identificada e que isso era importante “pra gente poder fazer alguma coisa aqui, que a gente fez projeto e aí parou”, contou. “A gente não tem projeto, não tem renda pras famílias. A maioria vive do palmito, vende artesanato”, continuou Dora, explicando que a demora na demarcação da terra tinha implicação nos projetos que poderiam desenvolver, que estavam parados, as famílias estavam sem renda. No seu caso, disse que vendia artesanato e que sua filha [Itamirim] era professora, recebia, portanto, um salário e assim “vai vivendo...”, contou, mas “tá difícil!”. Dora contou, então, do projeto que tinham em vista: “gente tá

querendo fazer tipo uma aldeia turística, a gente vai fazer a *casa de reza* no centro, em volta a gente vai fazer ocas pra...[pausa] é um projeto que já tinha, a gente vai ver se consegue com alguma ONG porque a gente não tem recurso”. Explicou que era “para gerar renda pras famílias que não tem, para os que jovens estão tudo parado”.

Segundo Dora, saíram do Bananal por conta de uma briga e entraram no novo espaço em doze famílias, número grande. Era preciso chamar atenção do poder público para a questão indígena, não apenas formar uma aldeia, mas retomar a posse da terra que, mesmo indígena, estava ocupada por não indígenas e lhes era interditada. Contaram, para tanto, com o apoio de indígenas de outras aldeias, configurando um novo coletivo, como nos contou Guaíra e, juntos, fizeram um *movimento* na rodovia. Dora era agente de saúde da T.I. do Bananal, não mudou para Piaçaguera neste momento, mas “*dava assistência*” aos parentes que mudaram, modo de legitimar a nova ocupação e de *participar*. Posteriormente, Dora mudou para a nova aldeia o que indica que ela foi se construindo pouco a pouco, com atração de parentes. Interessante é que Dora menciona um projeto de “*aldeia turística*” para gerar renda para as famílias e ocupar os jovens, que envolvia a construção de uma *casa de reza* e de *ocas*. O turismo e a recepção de não indígenas que moram longe na T.I. era comum, assim como as apresentações dos grupos musicais em eventos fora da T.I.. Tais atividades serão retomadas ao longo da tese, por ora, seguimos a formação de outra aldeia, Nhamandu Mirim.

2.1. Revisitando o caso do porto (formação de Nhamandu Mirim)

Na já referida conversa com Pitotó, em fevereiro de 2008, ele pontou que “Guarani que fica transitando. Os Tupi já não, os Tupi já vai para uma aldeia e quer se *fixar*. Ele só sai mesmo se tiver algum *problema*, que nem esse caso agora, o pessoal tá saindo”, referia-se às pessoas que estavam aceitando negociar a saída da T.I. com empresários da LLX, continuou:

Pitotó: Mas o Tupi Guarani ele não gosta muito. Ele faz assim, ele sai pra visitar um parente, mas ele volta pro seu lugar de origem. Agora os Guarani não, os Guarani estão sempre circulado, ele não tem ponto fixo, uma hora ele tá aqui, outra hora, amanhã já tá no Rio de Janeiro. Depois já tá no Espírito Santo e daí no Rio Grande do Sul. Nós não, nossa região é aqui mesmo. É difícil ir pro sul, pro Paraná, difícil ir para o Espírito Santo. Quer dizer, a gente não transita muito.

Nesta ocasião, interessada na conformação da categoria étnica, perguntava sobre as diferenças entre Tupi Guarani e Guarani, por vezes reiterando as próprias categorias. Desconsiderando tal preocupação inicial, penso que a fala de Pitotó salientava os conflitos que, agora, entendo como produtores do movimento. Afinal, “Tupi Guarani só sai mesmo se tiver algum *problema*”, mas os *problemas* eram frequentes e entremeados por não indígenas – através de agentes como a FUNAI, ONGs, antropólogos, empresários e advogados – que não *faziam* os conflitos entre parentes, mas eram por ele capturados, potencializando-os. Neste tópico revisito o “caso do porto” e a formação da aldeia Nhamandu Mirim, já abordados em minha dissertação de mestrado (Mainardi, 2010) para lançar luz ao conflito.

O processo de demarcação da T.I. iniciou-se no ano de 2002, com a realização do relatório de identificação e delimitação da terra pela FUNAI. Este marcou os limites da área indígena – que possui 2795 hectares – e foi aprovado em novembro do mesmo ano, sendo seu resumo publicado no Diário Oficial da União em 23 de dezembro de 2002. Posteriormente, já fora do prazo legal para apresentação de contradições do relatório aprovado⁹⁹, em 2005, o espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes – recorrente da decisão judicial – apresenta um “parecer científico” acerca da ocupação de Piaçaguera redigido por uma historiadora contratada. Segundo ela, a terra em questão, apesar de ser historicamente indígena, não diz respeito ao grupo que atualmente lá está estabelecido. Em decorrência disso, em abril de 2006, o coordenador de delimitação e análise da FUNAI, redige uma Informação Técnica acerca do laudo de identificação de delimitação, apresentando suas falhas e afirmando a insuficiência de informações que comprovem o uso tradicional da terra pelos índios de Piaçaguera. Esta Informação Técnica se transforma em uma diligência à T.I., que é realizada pelo próprio coordenador da FUNAI. O resultado da viagem a campo do servidor é sua constatação da falta de dados que comprovem que a terra de Piaçaguera é indígena. Há com isso uma discrepância entre o primeiro relatório de identificação e delimitação e o parecer último do antropólogo da FUNAI. Para concluir, convenientemente, o processo territorial de Piaçaguera, respondendo as lacunas abertas entre um e outro relatório, a FUNAI encarrega uma equipe técnica, formada por colaboradores, para fazer outra

⁹⁹ O prazo para queixas acerca do relatório de identificação e delimitação da terra é definido de acordo com o decreto 1775, que regulamenta os procedimentos de identificação, demarcação e regulamentação fundiária das terras indígenas.

visita a campo, e realizar estudos complementares sobre a T.I.. Participei desta equipe, junto da historiadora Sônia Rodrigues e da antropóloga Amanda Danaga, sob coordenação do Prof. Dr. Edmundo Peggion (op. cit.: 28-9). Finalizamos os estudos em julho de 2008, e o processo de demarcação da terra foi, finalmente, homologado em abril de 2011.

Como mencionei, a continuidade do processo de demarcação ocorreu junto às investidas da empresa LLX, de Eike Batista, interessada na aquisição da terra para a construção de um porto na área. Tratava-se do projeto chamado “Porto Brasil” de pretensões audaciosas: o porto teria uma ilha artificial de 500 mil metros quadrados, conectada ao continente por uma ponte de quatro pistas¹⁰⁰. O assédio dos empresários e advogados da LLX para que os índios deixassem a terra foi intenso, realizaram reuniões com a *comunidade* e apresentaram propostas de deslocamento das famílias para outra área a ser comprada pela empresa¹⁰¹.

Neste momento, na medida em que erámos capturados pela máquina tupi guarani, agentes com ambições contrastantes, colaboradores da FUNAI e advogados da empresa – tornávamos o conflito apreensível. Se a FUNAI, objetivada no grupo de estudos complementares, buscava uma “cultura” ou uma “sociedade”, o uso “tradicional” da terra¹⁰²; os empresários e advogados buscavam *lideranças* com quem negociar, um representante do coletivo e legitimada por ele, o consenso para que deixassem a terra. O que encontramos foi a *desunião*, o conflito e a ruptura entre parentes, este era o momento em que uma comissão de *lideranças* atuava no lugar do *cacique* que, como disse, indicava a fragmentação. Eis os modos *tradicionais* de uso da terra, a decomposição e recomposição de coletivos, o movimento tupi guarani.

Ouvia, inclusive, sobre a *desunião* quando falavam de outros momentos do processo de demarcação. Era um argumento apresentado para justificar o fato dos relatórios anteriores não terem efetivado a demarcação da terra. “O laudo¹⁰³ não ficou bom porque estavam todos *brigados*”, disse Lilian. Contudo, o mesmo acontecia

¹⁰⁰ Ver http://g1.globo.com/Noticias/Economia_Negocios/0,,MUL152807-9356,00.html Notícia do site G1 de 19 de outubro de 2007, acessada em 23 de janeiro de 2015.

¹⁰¹ O episódio do porto traz à luz, ainda, as estratégias dos brancos interessados na execução das obras para se aproximarem das famílias da T.I. Fizeram uso, por exemplo, de pessoas que se apresentavam como *índios mestiços* e que participavam das reuniões com a *comunidade*, como bem lembrou Maria Inês Ladeira em minha banca de defesa.

¹⁰² Item necessário para a demarcação territorial.

¹⁰³ Em trabalhos posteriores será interessante desenvolver a questão dos *documentos*, relacionando os *documentos* feitos pelas *comunidades* com os laudos para a demarcação territorial.

naquele momento dos estudos complementares. Ocorreu que os agentes mencionados, FUNAI e os empresários e advogados de Eike, foram alocados no conflito da T.I.. Havia contrários e favoráveis à negociação para saída da área e o trabalho do grupo de estudos. Porém, apoiar um ou outro lado estava associado à relação entre os parentes e a estratégias das famílias. Explicitavam, por exemplo, que não queriam deixar a terra, que não acreditavam nos empresários, mas não queriam ficar *do lado* de determinado parente. Assim, iam realçando divergências e conformando novos coletivos.

Em alguns casos, ocorreu que pessoas da mesma casa optavam por lados diferentes. Itamirim aceitava negociar com os empresários, já sua mãe, Dora, recusava-se e estava resignada a permanecer na terra. Estratégia das famílias em garantir que “não saíssem com uma mão na frente e outra atrás”, como diziam, mas, ainda, que parecia condizer com o modo de formação de novas aldeias que, em geral, acontece de modo gradual. Lembremos que quando saíram da T.I. do Bananal, Dora contou que era agente de saúde e “*dava assistência*” às famílias que formaram a nova aldeia. Posteriormente, com sua consolidação, os cargos de agente de saúde e saneamento foram abertos na nova aldeia, que passou também a ter atendimento da FUNASA. Dora se manteve no cargo na T.I. Bananal, apoiando os parentes que saíram, e só depois, mudou-se definitivamente para Piaçaguera. Desta maneira, percebe-se que, em certos casos, a decisão de permanecer na terra ou aceitar negociar envolvia uma estratégia.

Havia um clima de tensão incômodo e um enorme desencontro de informações. Cada um falava uma coisa sobre a proposta dos empresários¹⁰⁴ e não podíamos participar das reuniões que eles propunham, por vezes dentro da própria T.I.. Apenas quem estava interessado em negociar participava. Mas todos ficavam sabendo e circulavam boatos sobre delações e documentos que provavam que a terra estava *perdida*. Já nesse momento, Pitotó considerava que a convivência das famílias no mesmo local não seria mais possível. Independente do que acontecesse, a construção do porto ou a demarcação territorial, dizia que juntos não poderiam continuar e ponderava formarem duas aldeias.

Durante todo o período de campo, o clima tenso perdurou. Terminamos os estudos complementares em agosto de 2008. Quando voltei a T.I. em fevereiro de 2009, encontrei uma nova aldeia, Nhamandu Mirim: separaram-se. Viviam na nova aldeia as famílias que se recusaram a negociar com os empresários, mas não somente, encontrei

¹⁰⁴ Contavam que tinham lhes oferecido um carro, uma casa, um trator, cinco ou dez anos de salário, um milhão de reais, primeiro para cada família, depois, coletivamente, para a *comunidade*.

também outras, que no momento de trabalho para a FUNAI, tinham posição contrária. As mudanças não aconteceram em bloco ou de uma vez, mas de modo gradual. Parentes foram se atraindo e dando forma a nova aldeia, agregando, inclusive novos aliados.

Para formar uma aldeia era preciso atrair parentes. Era também necessário possuir relações com o mundo não indígena, mais especificamente com não indígenas colaboradores que também fortalecem / legitimam a nova ocupação. Abrir uma sala de aula, conseguir apoio da prefeitura e de ONGs para qualquer tipo de projeto, dependia de aliados não indígenas e de prestígio. Assim, a nova aldeia se sustentava, pelo menos por algum tempo.

Formaram Nhamandu Mirim em uma parte da T.I. ainda sem rede de abastecimento de água e energia elétrica, dependiam de um poço artesanal. Deixaram em Piaçaguera o conforto dos itens mencionados e suas antigas casas. Houve uma reconfiguração do espaço e das relações e a nova aldeia foi formada com um propósito. Reencontramos, assim, o contexto descrito no início deste capítulo, a reunião de *comunidade* da aldeia recém-formada Nhamandu Mirim.

“Cultura”, “sociedade”, “coesão”, requisitos para a demarcação, não estavam na ordem do dado, mas naquilo que era necessário construir¹⁰⁵. Havia um esforço de construir “cultura” ou “sociedade”, que não se completava e não envolvia todos da T.I., era um projeto da nova aldeia, por exemplo. Contudo, o pano de fundo era, ao contrário, os conflitos e a atomização que (re)compunham coletivos e a (re)configuravam o espaço. Surgiram, depois, outras aldeias na T.I., mas que implicavam um debate: afinal, o que é uma aldeia?

2.2. Formação das aldeias Tanyguá, Tabaçu Rekoypy e Kuara’y-mirim

Maria, Tawdju, Nimbo, Ivonete e Kia e as crianças, mudaram para a parte da escola da aldeia Piaçaguera, deixando a parte da FEPASA. O mesmo fizeram outros, como a de Deva e Taina. Na época, Maria disse que havia três *caciques* na T.I., indicando que a parte em que moraram como uma terceira aldeia, além das já

¹⁰⁵ Ou que precisava ser inventado, na formulação de Wagner (2010).

constituídas Piaçaguera e Nhamandu Mirim¹⁰⁶. Porém, o número de aldeias da T.I. aparecia nas conversas e envolvia certo debate.

Receberem na aldeia Piaçaguera um trenzinho com turistas de Itanhaém, depois da entrega dos doces às crianças, encontrei o servidor da FUNAI do posto em Itanhaém, que assessora as aldeias do litoral do Estado. Conversei com ele e Lilian, *cacique* da aldeia, sobre a formação de uma nova aldeia guarani no município de Itanhaém. Segundo Cristiano, a aldeia estava lá, tinha sido *consolidada*, mas não se tratava de *resgate*. Ele disse: “não tem *sonho*, nem *terra sem mal*!” e contou que foi uma briga entre a mulher e o marido, que era *cacique*, o motivo da expulsão de famílias que, por fim, ocasionou a formação de outra aldeia. Para além da discussão sobre *sonhos* e a *terra sem mal* – que também promovem deslocamentos¹⁰⁷ – não consigo pensar em um motivo mais *tradicional* – e recorrente – para a mudança do que os conflitos entre parentes. Eis, inclusive, o foco desta tese, o incessante desfazer e refazer coletivos. Mas, voltemos à conversa com Lilian e o servidor. Nesse novo lugar morreram quatro crianças que, segundo Cristiano, estavam anêmicas. Ele disse que a água será testada para descobrirem se tem relação com os óbitos. Pelo que contaram as famílias estão em situação precária, em lugar impróprio para moradia. Perguntei se recebiam algum tipo de assistência. Cristiano respondeu que recebiam cestas básicas e que também eram atendidos pela FUNASA. Ele e a *cacique* me explicaram que os Guarani eram *diferentes*, que não tinham horário para comer, comiam quando tinham fome. Lilian disse que essa nova aldeia era *estranha*, porque “os Guarani mudam quando crianças morrem, e eles não mudaram”. Se por um lado, tais argumentos ponderavam motivos para a mudança, por outro, deslegitimavam a ocupação guarani, que nas falas parecia antes *interesseira* do que *tradicional*.

A nova aldeia de Itanhaém provocou reflexão que, com o caminhar da conversa, chegou às próprias aldeias da T.I. Piaçaguera. Lilian comentou que agora eram três aldeias, porque a parte da FEPASA tinha virado uma aldeia, Tanyguá. Mas ela continuou dizendo que não achava que eram uma aldeia. “O que é uma aldeia?”, perguntou. E seguiu: “Uma aldeia de uma família? Idati é *liderança* de quem? Seus filhos? Só os seus? Como pode se dizer *liderança*?”. Lilian explicou que Idati era *cacique* e merendeira da escola, as professoras eram suas filhas e os alunos seus netos.

¹⁰⁶ Para as mudanças descritas, ver capítulo 1.

¹⁰⁷ Tratarei de alguns sonhos que me foram narrados no capítulo 3. Sobre a terra sem mal guarani, ver Maria Inês Ladeia (1984, 2001 e 2007), H. Clastres (1975), além do texto clássico de Nimuendaju (1987).

Eram, então, “aldeia de uma só família”, concluiu. E Cristiano completou: “Tem *liderança* sem *comunidade*!”. Articulava, assim, com o servidor da FUNAI, argumentos de legitimação ou não da ocupação de outros coletivos indígenas, inclusive daqueles que antes estavam próximos, o que expunham os conflitos e rupturas, afinal, a parte da FEPASA foi outrora parte da aldeia Piaçaguera e, além disso, evidenciavam o despreparo do servidor em lidar com as questões indígenas. No material sobre plantas medicinais publicado em parceria com a Comissão Pró-Índio de São Paulo em 2014, apresentam a T.I. Piaçaguera com cinco aldeias (ver imagem 1).

Afirmaria que são cinco aldeias na T.I., mas como indica a fala de Lilian, o número de aldeias depende de um ponto de vista. Do mesmo modo, vimos, como ocorre com o número de *lideranças*. A consolidação de uma aldeia, o tornar-se *liderança* – e também *rezador*, assunto do próximo capítulo – eram questões políticas.

Imagem 1 – T.I. Piaçaguera. Fonte: Ywyrá rogwé Ywyrá Rapó – Folhas e Raízes, resgatando a medicina tradicional Tupi Guarani. Comissão Pró-Índio de São Paulo, junho de 2014.

A aldeia Tabaçu Rekopypy foi formada em local mais distante da praia. Para acessá-la era preciso seguir por uma estrada que começava na rodovia SP-55 “Padre Manoel da Nóbrega”, do lado oposto à orla marítima. Dora, sua filha Itamirim, genro Cleiton, irmão Pitotó, além das netas ainda pequenas e de um sobrinho solteiro, Renato,

deixaram a aldeia Nhamandu Mirim, local em que Itamirim lecionava como professora, e formaram uma nova aldeia. Porém, como vimos na reunião da *comunidade* de Piaçaguera, o tempo em que Itamirim continuou trabalhando na escola de Nhamandu Mirim não durou muito. Com a consolidação da aldeia ela se retirou / foi retirada do cargo – movimentos que se não aconteciam concomitantemente, dependiam da perspectiva.

Conheci Tabaçu Rekoypy junto de Tawdju e Jeorge, que também desejavam visitar o local em que moravam a tia de Tawdju e primos. Programamos a visita para o dia seguinte. Maria, ao ouvir nossos planos exclamou: “Ah, vocês vão pra Tabaçu e eu nem fiz o doce da Dora!”, lembrando do pedido que Dora lhe havia feito. A satisfação de vontades indicava a atualização da proximidade e construção do parentesco. Não levamos o doce pedido, mas bolachas, balas e jambolão. Encontramos Dora, Itamirim, Cleiton e as crianças no pátio da casa. Ao lado, muros altos de concreto, ruínas da antiga mineradora, e um grande lago, consequência de tal atividade e, mais ao fundo, a casa de Pitotó. Contaram-me que a casa de barro em que viviam era uma cozinha *tradicional* construída com ajuda de uma ONG, em que esperavam preparar comida nos eventos para os futuros turistas-visitantes. Apresentaram-me, então, os dois espaços que compunham a aldeia. Este em que viviam e, outro, seguindo uma picada que contornava a lagoa, onde receberiam os visitantes não indígenas, uma *aldeia turística* como o comentado por Dora anos atrás. Segundo Itamirim, neste ambiente, poderiam também se abrigar em épocas de muita chuva em que a água da lagoa invadia a cozinha *tradicional*. Um pátio aberto em meio à vegetação com três pequenas ocas feitas com folhas de palmeiras e troncos dispostos ao seu redor para assento formavam a *aldeia turística*.

Alguns dias antes desta nossa visita, Dora esteve na casa de Maria e nos contou da nova aldeia. Estavam construindo uma *casa de reza*, faltava apenas cobri-la, informou-nos. Comentou ainda que estava *puxando a reza* e que Catarina e Guaíra queriam ir para lá *rezar* também. Na tarde que passamos em Tabaçu, sob as sombras das árvores que cercavam a *aldeia turística* pude perguntar a Dora e Itamirim onde estava a *casa de reza*. Itamirim disse que “no *tradicional* poderão receber visitas, mas não tem *casa de reza*”. Na apresentação de teatro para os turistas teriam uma encenação da *reza*, mas que na “*reza* mesmo não é qualquer um que pode entrar”. Explicou que Dora teve um sonho com a *casa de reza*, que esta não poderia ficar ali, mas em local escondido, longe dos não indígenas, ao fundo de onde estava a cozinha *tradicional* e completou:

“Você viu em Nhamandu Mirim, a *casa de reza* fica bem na entrada e não deu certo”, o que justificava a escolha de manterem a *casa de reza* de Tabaçu afastada. Por ora, vale observar que “não dar certo” é um ponto de vista de Itamirim, do qual, muito provável não compartilhassem as famílias que permaneceram em Nhamandu Mirim¹⁰⁸. Na fala de Itamirim, “*no tradicional*” referia-se justamente a parte da aldeia em que estávamos, feita para receber visitantes, ali não tinha *casa de reza*.

Itamirim disse que recebia pedidos para visitas, principalmente de escolas, mas a *aldeia turística* ainda não estava pronta. Contou que receberam duas visitas em associação com a aldeia Piaçaguera, mas que não deu certo, mencionou problemas com algumas pessoas. Segundo ela, este trabalho ela não desenvolve por dinheiro, mas por achar importante, é um *trabalho sério*. Estavam felizes no novo local, como se ali pudessem, finalmente, realizar os projetos almejados. “Tawdju sabe, sempre quis viver *no tradicional*”, disse Itamirim. E aqui, “*no tradicional*” indica um modo considerado mais indígena.

Depois de conhecer a aldeia, deixo Tawdju e Jeorge na casa com Dora, Itamirim e Cleiton e vou visitar Pitotó. Ele vivia em uma pequena casa, local em que confeccionava artesanato e dormia, mas compartilhava as refeições junto da irmã e sobrinhos na cozinha *comunitária*. Pitotó tinha passado um curto período em uma clínica de recuperação arranjada por Marcos, irmão de Catarina, junto a uma comunidade evangélica que frequentava. O tempo de internação foi curto e na volta Pitotó decidiu morar em Tabaçu, mas disse “então, tô aqui por enquanto” o que indicava que havia a possibilidade de mudança. Segundo ele, “teve muitos *problemas* lá no Nhamandu, Domingos querendo mandar em tudo lá, se metendo até na vida particular, perseguindo muito a Itamirim também. Daí a gente resolveu vir pra cá. Vamos ver o que vai dar...”. Tal fala reporta ao conflito que deu forma a ideia/vontade de mudar. Mas a atuação do *cacique* criticada por Pitotó, foi em outro momento motivo de insatisfação de Maria com o *cacique* de Piaçaguera. Maria recorreu ao *cacique* da aldeia para que ele tomasse atitude em relação ao ex-marido de Simone que ameaçava Nimbo. Segundo ela, o *cacique* respondeu que não podia se meter em assunto particular. Não há, assim, um modo ideal de atuação do *cacique*, mas atitudes que demonstram o apoio ou a reprovação, que dão forma aos conflitos ou cancelam sua potência. O mesmo ocorreu na tentativa que *não deu certo* das aldeias Piaçaguera e Tabaçu trabalharem associadas em

¹⁰⁸ Trato de questões relacionadas à *casa de reza* e a *reza* no capítulo 3 e retomo as iniciativas de turismo no capítulo 4.

projetos de turismo. Itamirim teve *problemas* com alguns parentes. O “ter problemas” era o dado das relações. Dora contou que Pitotó era evangélico agora e que “quando vira evangélico, o *problema* é que não quer mais saber do *nhandereko*”. Era bom que ele não estivesse mais bebendo, mas seu comentário apontava para a não participação de Pitotó no projeto de Tabaçu que era justamente “viver no *tradicional*”. Talvez, por isso, Pitotó tenha dito que estava ali “por enquanto”. Em 2014 ele foi morar com Nimbo e Simone na aldeia Jety ty em Iguape.

Já Kuaray-mirim foi formada perto de uma das lagoas da T.I. por Jacó, sua companheira Cristina, irmã de Catarina, e seus filhos. Desde 2012 ouvia comentários sobre a mudança da família, que ocorriam, por exemplo, em conversas sobre a escola. Uma tarde, desenhando com crianças no pátio da escola, era período de férias escolares, perguntei a algumas crianças quem seriam os colegas de classe no próximo ano. Citaram-me nome de vários, mas quanto aos filhos de Cristina, disseram que não sabiam se eles continuariam na escola já que mudariam da aldeia. Catarina comentou o mesmo, observou que Cristina deixaria o cargo de agente de saúde porque mudaria para local distante, o que impossibilitaria seu trabalho. Segundo Catarina, estavam tendo problemas por serem evangélicos, a maioria da comunidade não gostava que realizassem culto dentro da aldeia – mas não me lembro de ouvir reclamações a respeito. Por um tempo achei que os planos de mudança não se concretizariam, e mesmo Cristina, nas vezes em que a encontrei, não mencionou o caso. Neste período, era provável que estivessem avaliando/escolhendo o novo local para morada, o que indicava o *desgosto* em morar perto dos parentes de Piaçaguera, o que era de conhecimento geral. Comentários e a procura por um novo espaço foram efetivando a própria mudança que, por fim, ocorreu. Primeiro, escolheram um lugar que Catarina me contou não ser bom, pois estava próximo à trilha usada para corrida de motos¹⁰⁹. Depois, foram para perto de uma das lagoas.

Com o processo de mudança se efetivando, Cristina entregou o cargo de agente de saúde, o que Catarina me contou com pesar: “Minha irmã também *entregou* de agente de saúde. Ela mudou, aí começaram a dizer que se ela mudasse mesmo iam tirar

¹⁰⁹ Dentro da T.I. há trilhas usadas para a prática de Motocross, o que representa periculosidade para as pessoas e influenciam nas decisões de onde mudar. A cidade de Peruíbe já foi sede de torneios (ver: <http://www.peruibe2.sp.gov.br/noticias/2011/07/06/noticia9.html> - notícia de julho de 2011 e <http://diariodeiguape.com/2012/02/23/peruibe-retoma-motocross-com-a-final-do-circuito-interior-paulista-neste-final-de-semana/> notícia de novembro de 2007 – acessado em 23 de janeiro de 2015).

ela [do cargo]. Daí, ela agora disse que ia mudar mesmo que ‘vô sair [do cargo], já vou embora pra lá’”.

Em minha última visita, em 2014, Catarina, Fabíola, Gleison, Buca e as crianças estavam em Kuaray-Mirim compartilhando as refeições e os jogos de futebol em um domingo nublado. No dia seguinte, Catarina contou que a irmã queria que ela mudasse para a nova aldeia. Um parente do Rio Silveira esteve em Kuaray, foi visitar a aldeia e tinha planos de mudar para lá, disse que isso seria “legal, porque daí ia ter *casa de reza*”. Mas observou que gostaria que esse parente mudasse para Piaçaguera, que iria tentar convencê-lo a vir, mas que seria difícil porque ele já estava lá [em kuaray]. Acrescentou que Jacó e Cristiana queriam que o parente do Rio Silveira ficasse, “eles precisam de gente lá”, afirmou. Como vimos, as visitas vão conformando possíveis mudanças e a permanência de parentes consolida/fortalece uma ocupação. Interessante observar que se antes Catarina apontou como justificativa da mudança o fato de serem evangélicos, agora mencionou a possibilidade de construírem uma *casa de reza*.

Não visitei a aldeia Tanyguá, tampouco, a aldeia Kuaray-mirim. A última por falta de tempo, pois recebi convites para acompanhar uma visita de Catariana à irmã. Mas quanto à Tanyguá, não a conheci por respeitar as relações da família que me acolhia em campo. Assim, não transitei livremente entre as aldeias, nem entre as casas, respeitando relações de proximidade e distanciamento de meus anfitriões. Nenhum caminho me foi vetado, mas percebi, logo nos primeiros campos, que não estava imune ao conflito. Na época de formação de Nhamandu Mirim e de disputa pela terra, Pitotó morava nesta aldeia, mas frequentava a parte da FEPASA de Piaçaguera, pois ali viviam Maria e Tawdju. Na parte da FEPASA, dois senhores mostraram descontentamento sobre a circulação de Pitotó, acusando-o de “*leva e trás*”, de “*fofoqueiro*”. Dora, quem nos informou da discussão, disse que proibiram Pitotó de entrar na aldeia e que, inclusive, suspeitavam de nós, Amanda e eu, que também passávamos informações de um lado a outro. Para além do conteúdo das acusações, percebi que estar próximo de Pitotó, acompanhá-lo pelas aldeias implicava em distanciar-se de outros. Assim, não estávamos alheias ao conflito, servindo de argumento para limitarem a circulação de Pitotó ou de mantê-lo *longe*, fazendo com que sua mudança para Nhamandu Mirim efetivasse o rompimento com Piaçaguera. Nesse sentido, fomos também capturadas pela máquina de relações tupi guarani, participando/potencializando o conflito.

Em resumo, sobre a formação de aldeias na T.I. temos que Nhamandu Mirim foi formada por famílias que saíram da aldeia Piaçaguera; Tabaçu Rekoypy por famílias

que romperam com Nhamandu Mirim. Kuaray-Mirim pela família de Cristina que mudou-se da aldeia Piaçaguera. Porém, Tayguá foi formada por famílias que ficaram na parte da FEPASA, da qual outras famílias saíram. A legitimação de aldeias tinha antes a ver com questões políticas, o prestígio em fazer coletivo, atrair parentes e benefícios dos não indígenas, possuir um nome, e não apenas com o deslocamento efetivo.

Mudar “para não discutir”, os sacrifícios e dificuldades implicados na decisão de sair e o *acostumar-se*, são proposições recorrentes na trajetória de vida de uma pessoa. São várias as histórias de mudança para locais em condições piores e mais difíceis do que os deixados. Em Nhamandu Mirim e Tabaçu não possuíam energia elétrica, rede de abastecimento de água, sala de aula para as crianças, atendimento da FUNASA, cargos remunerados e importantes para o acesso a direitos específicos, os agente de saúde e de saneamento. Tais requisitos foram reivindicados em momento posterior à mudança, e suas conquistas foram consolidando a ocupação junto com o estabelecimento de outras famílias. Nem toda mudança exige a formação de outra aldeia. Vimos o caso de Maria, Tawdju e Nimbo, de Deva e Taína. Há ainda o caso de Pitotó que transitou de Piaçaguera para Nhamandu Mirim, depois para Tabaçu e, no momento de escrita desta tese, vivia na aldeia Jety ty com o filho Nimbo, nora Simone e os netos. Mudar era frequente. Iniciei esta tese contando que “*aconteceram muitas mudanças*” e que durante todo o campo, apenas uma família permaneceu na mesma casa.

O que enfatizo a partir de minha etnografia na T.I. Piaçaguera é que os conflitos – que sintetizam a ideia de rupturas, e aparecem de formas variadas nas falas: desunião, brigas, perseguição, etc. – fragmentam e produzem coletivos, sendo um operador sócio-cosmológico. Os movimentos de atomização e cristalização são lados da mesma moeda. Linhas de força que, se por um lado, fazem coletivo, constroem “unidade” ou “cultura” – por exemplo, em momentos de produção de um CD/DVD musical, de recebimento de visitantes na aldeia, de formação de novas aldeias com projetos específicos – por outro lado, atomizam tudo, fragmentam aldeias, assim, acusam-se e “mudam para não brigar”. O ponto é que não há totalidade – nem consenso, síntese, identidade ou “cultura” – que esteja posta para durar. E, mais, conflito é o fundo do qual figuras/momentos de totalidade são construídos, o que é deferente de pensar o mundo, ao contrário, em que do fundo de totalidade emerge o conflito, em que a guerra não está posta para durar.

A mobilidade, recorrente na bibliografia sobre os povos guarani¹¹⁰, surge aqui na chave do conflito. Tal proposição não exclui outras motivações para os deslocamentos como os sonhos e especificidades da terra que, inclusive, estava em constante debate e avaliação. Maria e Tawdju contaram que foi difícil *acostumar* na aldeia Piaçaguera, pois “tinha arei em tudo!”. Tabaçu “fica em um lugar lindo”, contou-me Tawdju, antes de minha primeira visita. A aldeia Paraíso, formada no mesmo período que Piaçaguera por famílias que saíram da T.I. Bananal, era muito longe, de difícil acesso e quando chovia o rio alagava tudo, contaram-me pessoas que decidiram mudar para Piaçaguera. Havia então, lugares mais ou menos valorizados, e as características ambientais eram consideradas junto da decisão de mudar¹¹¹. Veremos no próximo capítulo, que também seres sobrenaturais e os sonhos conformavam escolhas, mobilizavam pessoas, assim como eram construídos/compreendidos nas relações.

Como última observação, cabe apontar que os caminhos eram atualizados junto das relações entre parentes, acompanhavam as rupturas entre aldeias e as mudanças das famílias. Sobre a T.I. Bananal, Pitotó comentou que lá “estava tudo *parado*, tudo abandonado”, disse que a estrada estava fechada, que depois que saíram “só tinha mato”. Depois que Maria e Tawdju saíram da parte da FEPASA e que esta se transformou na aldeia Tanyguá, elas contaram que a picada, outrora muito utilizada, que unia as duas partes de Piaçaguera, estava abandonada. “Não dá para passar por ali não”, alertaram-me quando perguntei do antigo caminho. Se não havia esforço para manter as relações, o mesmo se manifestava quanto aos caminhos, também não mais cuidados e mantidos. Claro que, tais falas indicam um ponto de vista específico, o daqueles que deixaram determinado lugar, que não expressam a opinião dos que permaneceram e continuam, junto de outros parentes, atualizando relações e caminhos.

¹¹⁰ Ver Pissolato (2007), Ladeira (1984, 2001, 2007), Garlet (1997) e Nímuendadju (1987).

¹¹¹ Sobre a territorialidade guarani mbya, Ladeira (2007) aponta a importância das aldeias e locais de parada junto à Serra do Mar como suportes essenciais para mundo guarani mbya.

CAPÍTULO 3

TRAJETÓRIA DE VIDA, INTERESSE E EXPERIÊNCIA: SOBRE MODOS DE ACESSAR CONHECIMENTOS

*Depois refleti que todas as coisas sempre acontecem
precisamente a alguém, precisamente agora. Séculos de
séculos e só no presente ocorrem os fatos; inumeráveis
homens no ar, na terra e no mar, e tudo o que realmente
acontece acontece a mim*

(Borges)

A partir de narrativas sobre a aquisição de conhecimentos, em especial àquelas sobre as *rezas*, este capítulo segue tratando do movimento tupi guarani. Tais conhecimentos acessados nos sonhos e nos estados de *concentração* fortalecem o corpo, o que é necessário para os momentos de dificuldades: mortes de parentes, enfermidades, mas também de conflitos – brigas, rupturas, situações de tensão. Veremos ainda que as práticas xamânicas visam o cuidado com os parentes.

Entendo aqui xamanismo como potência que atravessa as pessoas, independe da figura de especialistas, ainda que, os conhecimentos xamânicos diferenciem pessoas¹¹². Segundo Sztutman, “o xamanismo é mais do que a soma do trabalho de figuras que se convencionou chamar de xamãs. Não é porque essas figuras não se encontram em determinada sociedade que o xamanismo como sistema [...] tenha desaparecido” (2005: 219). Assim, o autor propõe pensarmos em “processos de xamanização”, em vez de nos

¹¹² Ver a tese de Cabalzar (2010) que segue – entre os Tuyuca, no Rio Negro - os *niromakañe*, os saberes maiores, que diferenciam corpos de modo a humaniza-los. Segundo a autora, no âmbito dos *niromakañe* todos são conhecedores, mas de maneira distinta e hierarquizada.

ater a tais figuras. Nesta tese, isto significa tanto que todos têm potencial xamânico – podem estabelecer relações provedoras de conhecimentos, podem receber *rezas*, por exemplo – como que ser xamã depende de uma perspectiva¹¹³, ou poderíamos dizer, depende de relações. Carneiro da Cunha aponta que aos “xamãs, viajantes no tempo e no espaço, cabe interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas” (2009a: 107). Contudo, pondera que isso não ocorre sem contestação e, que comumente, essa ordenação “é objeto de ásperas disputas que se assentam tanto na política interna quanto nos sistemas de interpretação” (op. cit.). No caso tupi guarani, veremos que os conflitos entre parentes movimentam também as posições de *pajé* e *rezador*, que legitimadas ou não pelos parentes, são alvo de constantes contestações.

No que diz respeito à circulação de conhecimentos, discorrendo sobre saberes tradicionais e conhecimentos científicos, Carneiro da Cunha aponta que ambos são “formas de procurar entender e agir no mundo. E ambos são também obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente” (2009b: 302). Entretanto, para o equivocado senso comum o conhecimento tradicional é um “acervo fechado transmitido pelos antepassados, ao qual não se deve acrescentar nada”, informa-nos a autora. Criticando tal pensamento ela escreve que: “o conhecimento tradicional consiste tanto ou mais em seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores” (op. cit.). A ênfase, portanto, recai nos processos, não nos conteúdos. Trata-se, então, de expandir a nossa imaginação, considerando, ainda, que “povos inteiros possam pensar suas culturas como exógenas, obtidas de outrem” (2009: 328), o que implica no estabelecimento e manutenção de relações, em processos.

Arte gráfica wajãpi, *kusiwarã*, entendida pelas políticas de patrimonialização como um produto cultural, segundo Gallois (2005, 2012) é fruto de trocas e capturas de outros coletivos indígenas e os *jarã, donos*¹¹⁴ de coletivos como Cobra-Grande e Borboleta. Os grafismos não pertencem somente aos Wajãpi, como seu aprendizado envolve redes de relações que devem ser constantemente atualizadas. Para ter acesso a

¹¹³ Deste modo, este trabalho concorda com a tese de Pissolato sobre os Mbya, na qual: “O conhecimento xamânico é algo percebido pelos Mbya numa abrangência muito maior que a da atuação propriamente dita da figura do xamã, que pode mesmo não existir em alguns contextos locais. [...] O que quero dizer é que o campo do xamanismo origina simultaneamente a figura autorizada do xamã e as múltiplas perspectivas – também construídas como saberes-capacidades ‘inspirados’ pelos deuses – que podem discordar da primeira”. (2007: 38)

¹¹⁴ Para a discussão sobre os “donos” no pensamento ameríndio, ver Fausto (2008).

determinado padrão gráfico é preciso negociar com Cobra-Grande, por exemplo, para que este não se vingue causando doença ou a morte do usuário. Para o uso dos padrões *kusiwarã* não há relações ou regras pré-estabelecidas, mas acordos permanentemente sujeitos a ajustes e condicionantes com os verdadeiros detentores desses saberes¹¹⁵.

Tal proposição interessa a esta pesquisa na medida em que os modos tupi-guarani de conhecer e as formas de acessar conhecimentos, bem como as relações entre diferentes atores envolvidos, perpassam a análise que aqui proponho. Carneiro da Cunha nos lembra que “os conhecimentos *tradicionais* não são simplesmente um *corpus* estabilizado de origem imemorial, e sim conjuntos duradouros de formas particulares de gerar conhecimentos” (2009: 365). A autora faz algumas considerações sobre os conhecimentos ameríndios das quais faço um recorte interessado¹¹⁶:

(1) Importa antes a cadeia de transmissão de conhecimentos entre “detentores com autoridade (mas não necessariamente autoria) e seus aprendizes autorizados” (2012: 11) do que as coisas e os conhecimentos por eles mesmos; o valor do conhecimento está privilegiadamente na troca, em seus processos de aquisição. (2) Tendo isto em vista, “a tarefa do antropólogo não deve se ater aos produtos e resultados, mas considerar os processos” (2012a: 442), considerando que (3) os conhecimentos e os modos de conhecer são diversos entre os coletivos ameríndios¹¹⁷.

A partir dessas considerações procurarei demonstrar que, entre meus interlocutores de Piaçaguera, os conhecimentos são antes repertórios abertos, porque atravessados pela experiência pessoal de cada um, porque construtores de pessoas diferenciadas ao mesmo tempo em que construídos por elas. O conhecimento das *rezas*, por exemplo, não existe fora da pessoa-corpo que o recebeu. Vale enfatizar que pessoas são aqui entendidas tais como os coletivos, podem ser compostas e decompostas, sendo

¹¹⁵ “Sem circulação, não haveria xamãs, nem existiriam padrões gráficos ou outros saberes interessantes”, informa-nos Gallois (2012: 25). Além disso, é interessante apontar que *kusiwarã*, diferente do que supõe a ideia de “criador” ou de “autor”, são marcas de Cobra-Grande, Onça ou Borboleta, não porque foram inventados por estes seres, mas porque eles “são” os próprios padrões. Em outras palavras, os padrões *kusiwarã* são extensões de seus *donos*; “são marcas que dizem respeito à existência desses seres, à indivisibilidade do princípio vital e de suas manifestações”, daí o perigo que seu uso oferece (op. cit: 31).

¹¹⁶ Conferir apresentação do dossiê “Efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais” publicado na Revista de Antropologia (2012), bem como artigo que o integra (2012a),

¹¹⁷ Por exemplo, para os grupos de língua Tukano, conhecimento “diz respeito, acima de tudo, às histórias que os ancestrais transmitiram a cada clã e que cada homem ensina a seus filhos e netos homens” (Carneiro da Cunha, 2012a: 454). Já Eduardo Kohn, entre os Quichua do Equador, a fonte de conhecimento é a experiência visual e sonora, assim como entre os Yanomami (2012a: 442).

um agregado de relações (Perrone-Moisés & Gallois, 2012). A posse de determinados conhecimentos – sempre provisória porque dependente da manutenção de relações – condiciona e é condicionada pela composição do corpo¹¹⁸.

Como apontaram Mentore e Santos-Granero, em sociedades ameríndias, baseadas em pressupostos tanto ontológica quanto metafisicamente diferentes sobre o mundo, as teorias do conhecimento podem postular associações diferentes entre mente, corpo, alma e emoções (2006: 12). Aqui, os autores colocam a necessidade de não estender nossos conceitos para o entendimento do outro, mas buscar os modos de conhecer próprios de cada grupo e indicam um princípio que seria geral aos ameríndios: a relação do conhecimento com o corpo. “Saberes estabelecidos e trazidos à existência humana, para se fazerem reconhecíveis e ao mundo, devem primeiro ser localizados no corpo”, escrevem. E isto inclui os casos em que o conhecimento é acessado apenas “por meio da agência das dimensões não corpóreas do ser”, isto é no sono, na música, no sexo, na morte ou nas artes culinária (op. cit.: 12-3)¹¹⁹. No caso tupi guarani, as narrativas sobre a aquisição de *rezas*, a partir dos sonhos e estados de *concentração*, apontam para o fortalecimento do corpo necessário para os momentos de conflitos e de dificuldades.

No capítulo anterior ressaltai em algumas falas questões que aprofundo neste capítulo, relembremos: a ideia de “ensinar quem estiver interessado” e de “não brigar” que indicam a necessidade do interesse pessoal para a aquisição de conhecimentos e os modos de se relacionar com os parentes; as falas de Guaíra e Catarina que destacam o vínculo entre conhecer e trajetória de vida, a experiência atestada através de exemplos *concretos*, isto é, experimentados no corpo, vivenciados com os parentes. Segundo Carneiro da Cunha, entre os povos ameríndios o conhecimento está fundado na experiência direta. (2009: 365). “O conhecimento se fundamenta no peso das experiências visuais, auditivas e perceptivas”, assim, “a sabedoria atribuída a certos anciãos e pajés se deve às muitas coisas que teriam visto, ouvido e percebido” (op.

¹¹⁸ Sobre a especificidade e importância da fabricação do corpo ameríndio, ver o texto clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979). Considero ainda o que nos informa Gallois para os Wajãpi: “A manutenção da integridade da pessoa, isto é da vida, é algo extremamente frouxo, a ser perpetuamente ‘resguardado’ ao longo de todo o ciclo da vida humana” (1988: 113).

¹¹⁹ O trabalho de Overing (2006) é exemplo disso. A autora, a partir de gêneros narrativos dos Piraoa – o sublime e o realismo grotesco –, mostra que processos corporais e vida sensorial estão entrelaçados com os modos de conhecimento. Utilizar os sentidos intencionalmente para a obtenção de saberes é valorizado e considerado saudável pelos Piraoa, em contrapartida, ter os sentidos acionados sem cuidado representa perigo, por esse motivo, rituais são realizados longe da aldeia, na floresta. Para os Piraoa, os sentidos devem operar em parceria com o pensamento.

cit.)¹²⁰. Veremos que tal proposição é fundamental para entendermos as exegeses de meus interlocutores, já que eles sabem porque experimentaram¹²¹.

Neste capítulo, desenvolvo algumas notas sobre os modos de conhecer tupi guarani. Sigo as falas de Catarina, Pitotó e Guaíra, apresentando-as separadamente de modo a respeitar a particularidade da experiência de cada um e evidenciar a relação entre saberes e pessoas-corpo. A seguir, trato das conexões entre a *casa de reza* e a igreja evangélica que aparecem com frequência nos relatos, além de termos como “dom”, “graça”, “anjos”. Lembramos aqui da reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirim, descrita no capítulo 2, em que discutiam a participação dos evangélicos nas sessões de *reza*. Percorreremos, então, tais aproximações e distanciamentos. Por fim, a partir das exegeses de Catarina, Pitotó, Guaíra e Mirim, esboço comentários sobre os modos de adquirir conhecimentos tupi guarani que veremos aparecer também no ambiente escolar. A escola indígena, perpassada pelas relações entre parentes é, portanto, indianizada pelos conflitos e pelas práticas de conhecimentos mencionadas. Não me interesso por análises de conteúdo, faltam-me conhecimentos para tanto – pedagógicos e os específicos de cada disciplina, por exemplo – e penso que conteúdos escolares, aqui, sim, *corpus* estabilizado e exteriores às pessoas, não sejam da mesma ordem que os conhecimentos tupi guarani, instáveis e fundamentados em experiências pessoais, que me são acessíveis exclusivamente a partir das falas dos conhecedores. Ao final do capítulo, a pergunta que coloco diz respeito, assim, a como e em que medida as escolas das aldeias são indianizadas, de modo a elucidar as relações que a objetificam.

1. Conflitos, *rezas* e a necessidade de fortalecer o corpo

A aquisição de sabedoria para cuidar e viver bem entre os parentes, o acesso às *rezas* que fortalecem e alegram o corpo, os sonhos que preparam para os conflitos e perseguições são explicitados nas narrativas de forma conjunta à trajetória de vida. A

¹²⁰ O conhecimento tradicional opera com coisas como cheiros, cores, sabores, diferente do conhecimento científico em que acabaram por imperar unidades conceituais. A ciência moderna hegemônica usa conceitos, a ciência tradicional usa percepções (Carneiro da Cunha, 2009b: 303). Para tal assertiva, Carneiro da Cunha se baseia na da lógica do concreto em contraste com a lógica do sensível, descrita por Lévi-Strauss (1989).

¹²¹ Sobre saberes encorpados, localizados e acessados no/pelo corpo, ver Yano (2009), que ainda traz um balanço da literatura pano sobre o tema.

experiência no mundo, nos deslocamentos, o convívio com os avôs, pais e tios, as viagens, a participação nas sessões de *reza* e no ambiente escolar, os casamentos, as mortes, os momentos de tristeza e doença foram relatados com detalhes por Catarina, Pitotó e Guaíra quando nossas conversas se encaminharam para a questão da aquisição de conhecimentos. Uma e outra coisa não são vividas, nem pensadas, de forma separada. Assim, para apresentar os modos de obtenção de conhecimentos, optei por seguir as narrativas dos conhecedores mencionados, que apresento separadamente de modo a ressaltar suas experiências particulares no acesso a conhecimentos e saberes ao longo da vida.

1.1. Catarina sabe porque experimentou.

Durante o período em que realizei campo, visitei Catarina diversas vezes, de preferência na parte da tarde, quando era mais fácil encontrá-la em casa. Se não estava em companhia de alguma visita – em geral, filhos, netos, irmãos ou sobrinhos –, ocupava-se com a confecção de artesanatos, atividade que não a impedia de me receber. Nesses momentos, com paciência, atendia às minhas perguntas e curiosidade. Tais encontros eram sempre instigantes e espaço privilegiado de aprendizado. Inicio este capítulo com um deles que apresenta as conexões feitas por Catarina quando o assunto foi os conhecimentos das *rezas*.

Catarina estava morando com sua neta Kaynara perto de um riacho cuja ponte, outrora muito utilizada, dava acesso ao caminho que conduzia a aldeia Tanyguá, antiga parte da FEPASA. Catarina mesmo não usava a picada com frequência e não se referiu a ela quando me mostrava o riacho e o local em que queria construir uma casa para tratamento de não indígenas, um “tipo de spa”, contou-me. Quando a chuva interrompeu nosso passeio pelo pátio, voltamos a sua casa e contei a Catarina que tinha encontrado Fabíola e os professores para escrevermos um projeto com o objetivo de construir um canteiro de ervas medicinais¹²². Catarina perguntou sobre um professor: “Ele não foi não, né?” e acrescentou: “ele vai perder o emprego, o *cacique* está doido para colocar a filha dele”. Reencontramos aqui os conflitos abordados no capítulo anterior: a necessidade de participação nas iniciativas da *comunidade*, as disputas veladas por

¹²² Tratava-se de um projeto para o “Prêmio Culturas Indígenas” (4ª Edição – Raoni Metuktire).

cargos remunerados e a circulação de informações que iam conformando as mudanças. Veremos que questões relacionadas aos conflitos perpassaram todas as conversas.

O projeto mencionado envolvia duas partes: em resumo, fazer o canteiro com a participação dos alunos da escola e, depois, organizar um encontro de *pajés* para que estes explicassem às crianças o uso das ervas. Ensinaaram-me que as plantas são usadas para o tratamento de *doenças espirituais* junto da *reza* e que sobre isso apenas os *pajés* podiam falar. Note-se aqui que convidar *pajés* para um encontro não implicava em consenso quanto a quem devia ser convidado, ao contrário, esse era motivo de debate. Contudo, parecia que concordavam com o fato de que apenas determinadas pessoas podiam falar das *doenças espirituais* e das *rezas*, somente as pessoas que possuíam *rezas*, que sabiam *rezar*. Afinal, veremos, não se pode falar do que não se experimentou.

Ao me escutar contar do projeto, Catarina observou que o encontro de *pajés* deveria ocorrer em uma *casa de reza*, era, portando, necessário construí-la. “Não tem como chamar os *pajés* sem *casa de reza!*”, afirmou. Tal comentário possibilitou que eu perguntasse a Catarina sobre as *rezas*, o *mborai*¹²³. Expliquei que tinha interesse em saber o que acontecia na *reza*.

Catarina ficou pensativa por alguns instantes, mas não me deixou sem resposta. Começou explicando que cada etnia tinha seus rituais, “até andei viajando, são bem diferentes”, completou. Ela experimentou – presenciou, viu, vivenciou – outros rituais e por isso sabe que são diferentes. Ao longo de sua fala veremos que experimentar com o próprio corpo e ver, presenciar determinados eventos são formas de obter conhecimento. Não basta que tivessem contado, para saber é preciso experimentar, comprovar por si mesmo¹²⁴. Ela seguiu contando que era pequena quando viu pela primeira vez sua avó *rezando*. A partir disso, iniciou uma narrativa sobre os nomes pessoais e as *rezas*, entremeada por sua trajetória de vida.

“Então, eles dizem que quando a gente nasce o nome que a gente recebe já é alguém que a gente vai exercer durante a vida da gente”, disse Catarina. Ela, por exemplo, se chama *Nimbopirua*. Comentou que “não dá pra explicar pra você”, o que

¹²³ Traduzem *mborai* por *concentração espiritual*, um ritual no qual cantos e danças são intercalados pelas *rezas*. Quando há *owguatsu*, *casa de reza*, é ali que o *mborai* ocorre, mas não necessariamente, soube de *mborai* que aconteceram na *casa de cultura* em Piaçaguera – uma construção feita para a realização de um projeto que já teve diversos usos, de atendimento da FUNASA ao *mborai*.

¹²⁴ Como observa Carneiro da Cunha, “é pela experiência direta que se aprende e isso vale para caçadores, *pajés* ou quem quer que seja” (2009: 366).

indicava sua dificuldade em traduzir seu nome, torna-lo inteligível a mim e em português, mas continuou: “pra não ficar sem explicação, é tipo alguém que vive sempre calçando o sapato em outras pessoas que não têm”. Explicou, então, que devia ser “como uma assistente social”, era com tal profissão que associou seu nome. E contou: “eu fico relacionando, desde quando eu era menina, o que o meu vô, meus pais vêm explicando”, perguntava-se: “será que é verdade que eu exerço realmente o nome que recebi?”. Catarina pensativa explicou que achava que sim, porque sempre trabalhou muito, criou os filhos sem que eles fossem “pedir esmola”. Tal fato foi enfatizado em sua narrativa. Não fazia muito tempo, escutou sua filha contar à cunhada que ela nem os irmãos precisaram pedir esmola e que, por isso, se sentia orgulha de sua mãe. Catarina narrou a conversa de sua filha, retomou com isso lembranças do tempo em que era menina. Disse que nunca viu a mãe e o pai pedirem esmola, mas que lembrava de ir para São Vicente com a avó e o avô, e que pedia com a avó. Na aldeia onde morava com os pais, sua casa tinha muita comida, “colhida na hora”, disse, porque seu pai plantava arroz, feijão, cana, mamão, pimentão. “Eu não sei se os outros tinham também, porque a minha casa era sempre cheia de gente pedindo arroz, pedindo feijão, ia trocar alguma coisa com meu pai”, comentou. “Eu lembro assim como se fosse um sonho. Tava pensando que eu era menina, e eu me lembro até como era a minha casa, o chão batido, de pauzinho, barreada”. Fez, então, alguns paralelos entre a casa na aldeia – que não tinha colchão, mas a madeirinha para a cama e palha por cima – e a casa no bairro de Itanhaém onde também morou com os pais – em que tinham supermercado perto, cama, fogão a gás e televisão. Contou que quando tinha 15 ou 16 anos começou a “sair como *liderança*”, mas que seu pai não aprovava, pois devia cuidar da casa. Mesmo sem a permissão dos pais, recebia índios que conhecia “não sei onde”, disse, que chegavam de madrugada e no dia seguinte preparava o café, dava um jeito de arrumar pão para que eles comessem antes de irem. “Então, eu acho que eu honro o meu nome que me deram”, concluiu. Sem pausa, Catarina seguiu refletindo sobre os filhos. Awatenondeguá (Tenon) não recebeu um nome, não foi batizado no *indígena*. “Mas assim, eu achei que ia dar o nome dele de *Awatenondeguá*. E hoje assim, ele é uma *liderança*, tanto assim que ele é *vice-cacique* hoje”. O nome de Awatenondeguá está relacionado ao fato de ser uma *liderança*. Já o filho mais novo (cujo apelido é Buca) era mais fraquinho, por isso recebeu *Nimby-Mirim*. Catarina disse que fica comparando as coisas do passado, “se é ou não é parecido com o que eles [os avós, os pais] falaram. Porque eu acho que até hoje a gente honra o nome que tem”. Observou que o pai de sua

avó “trabalhava com ervas medicinais” e que sua avó era parteira, que sempre acompanhou a avó, “e aí, hoje, eu venho comparando tudo”, explicou por fim.

Para além da situação de extrema pobreza à qual as comunidades indígenas são submetidas, como denuncia a fala de Catarina – não apenas os avós, mas a cunhada da filha tiveram de “*pedir esmola*” – vemos que, ao longo da vida, Catarina atestou que seu nome estava *certo*. Catarina viajou, acompanhou os avós, e, agora, mais velha, compara o que ouviu deles ao que vivenciou. Assim, comprova o que lhe foi contado. A explicitação de conhecimentos está vinculada à narrativa da trajetória de vida.

Catarina, afinal, chegou ao tema de minha pergunta, seguiu falando sobre o *mborai*.

Catarina: Todos os indígenas ele começa a *rezar* porque ele vai desde criança na *casa de reza*, porque o *txeramoi*, ele começa, desde criança a dar conselho pra gente, até os nomes, até a maneira como a gente nasceu tudo. Por exemplo, se tem uma pessoa que fica doente, ele tem que trocar [de nome]. E eu tenho um exemplo. Assim, cada coisa que eu falo, eu tenho um exemplo que eu já passei, já vi. Tem coisas que eu duvidava, então, o que eu ainda não tenho certeza eu não conto pra ninguém, fico, assim, ainda querendo ter certeza. O meu irmão, ele era muito doente, o João Carlos, e ele foi internado no hospital, várias vezes ele quase morreu. Aí, a última vez que ele ficou muito ruim, meu avô falou: “olha, ele vai ter que trocar o nome, né? Porque ele é muito doente”. E todos os meus irmãos eram batizados na nossa etnia, agora, os meus filhos não. E daí, o meu vô deu outro nome pra ele, o João Carlos. Aí, depois que ele recebeu esse nome ele nunca mais ficou doente, a não ser agora que ele de beber fica doente, mas não assim, por doença normal. Ele é muito forte. Então, sempre tem que receber outro nome ao longo dos anos que vai vivendo se tem muita doença. Pra fortalecer, ele tem que receber outro nome.

O nome fortalece a pessoa – assim como as *rezas* –, o que será comprovado com o tempo e a experiência de vida, caso contrário, “se fica muito doente”, deve ser trocado¹²⁵. Para o momento, interessa-me ressaltar que Catarina sabe porque já passou, já viu. E por isso tem “exemplos”, caso contrário, sobre o que não tem certeza, o que não experimentou, ela não conta. Assim, para saber algo é preciso ter visto, sentido,

¹²⁵ Há uma extensa bibliografia guarani que trata dos nomes. Para a discussão recente ver os trabalhos de Ladeira, Macedo e Pissolato. Ladeira que apresenta uma cartografia dos nomes, sua proveniência e agenciamentos entre os Guarani Mbya (2007). Macedo (2010 e 2012), de modo mais detido, e Pissolato (2007) tratam de casos semelhantes ao descrito por Catarina, em que o nome teve de ser trocado. Em geral, associa-se a nomeação das crianças ao seu desejo de permanecer entre os parentes, além disso, o nome marca a proveniência divina do Mbya e possibilita a comunicação e aprendizado com Nhanduru. Em todos os casos o nome adequado fortalece o corpo. A partir de minha experiência de campo, não tenho como acrescentar dados a essas análises. Gostaria apenas de chamar a atenção para o fato de que nem todos em Piaçaguera possuem um nome *indígena* – para usar a expressão de Catarina – e o ritual de nomeação anual na aldeia Rio Silveira (Macedo, 2010) não é frequente entre meus interlocutores.

experimentado diretamente. É o que Catarina ensina quando diz que os indígenas começam “a *rezar* porque ele vai desde criança na *casa de reza*, porque o *txeramoi*, desde criança a dar conselho pra gente”. Conselhos que serão colocados à prova ao longo da vida.

Catarina seguiu: “Por exemplo, na *nossa cultura*, se alguém nunca *rezou* e ele fica muito *triste* e os deuses que a gente acredita, o *nhanderu*, depois têm os anjos que a gente acredita, pra fortalecer a gente através de sonho a gente recebe uma *reza*”. Segundo ela, você sonha e, ao acordar, está *rezando* o *mborai*.

Ela marcou que o que descrevia acontecia em “*sua cultura*”. Considerava, então, a existência de diferentes regimes de conhecimento e operava traduções para que eu entendesse. Estas foram feitas a partir de termos como *deuses*, *anjos* e *sonhos*, mas que, vale ressaltar, mobilizavam relações entre agentes e em contextos relacionais diferentes daqueles mobilizados comumente por nossa imaginação¹²⁶. O *sonho*, a que se refere, está relacionado um estado corporal próximo ao estado da *concentração*, em que também estabelecem relações. Entendo que, para Catarina, nos sonhos ocorriam encontros, relações – entre ela, *deuses*, *anjos*, *parentes falecidos* – que possibilitavam a aquisição de *rezas*. Os conhecimentos das *rezas* eram acessados nos sonhos, a partir dessas relações, mas isto ocorria em momentos específicos da vida, quando se estava “*muito triste*”, e, por isso, trajetória de vida e recebimento de uma *reza* eram narrados em conjunto. Uma e outra coisa não eram vividas – nem pensadas – de forma separada.

O pai de Catarina disse: “um dia você vai receber um *mborai* pra você se fortalecer”, ela contou na continuidade de nossa conversa. Falou, então, sobre quando seu primeiro irmão faleceu. Antes, um não indígena “espírita” lhe tinha dito que ela iria enterrar todos os irmãos, o primeiro ainda naquele ano. Catarina ficou pensando, duvidando, na ocasião, estavam todos saudáveis, lembrou. Contudo, em menos de dois meses seu primeiro irmão faleceu e, em menos de um ano, outro irmão foi a óbito. Catarina disse, então, que agora só tinha cinco irmãos, contando seu irmão por parte de pai. “Éramos nove e, no entanto, agora somos em quatro, cinco com o Mirim”, afirmou. “Então aí, já comecei a acreditar”, disse, e continuou:

Catarina: Então, têm coisas assim que a gente vêm passando e vai sabendo, tendo sabedoria. Eu pelo menos lembro de tudo aquilo que

¹²⁶ Sonhos são objeto de pesquisa de diferentes abordagens e áreas do conhecimento que não domino. Sigo aqui as conexões feitas por Catarina e, mais adiante, de outros interlocutores, e as pistas da bibliografia guarani (nos já mencionados textos de Ladeira, Macedo, Pissolato).

minha avó falou, que meus pais falaram e venho assim, com o passar de tempo, eu vejo que tudo aquilo que eles falaram, realmente é verdadeiro.

Catarina lembra de tudo o que seus avós e seus pais contaram, mas tê-los ouvido não foi suficiente, foi preciso passar por determinadas experiências para comprovar o que lhe ensinaram, atestar que “realmente é verdadeiro”. Em sua fala é interessante perceber que aquilo que um não indígena lhe revelou também virou matéria de reflexão. Aqui, Catarina não operou uma ruptura que poderíamos pressupor entre “*sua cultura*” e outras religiões. Quando vivenciou o que o *espírita* lhe contou, “começou a acreditar”, do mesmo modo com que lhe ensinaram os pais e os avós. Todos são passíveis de dúvidas – que são inerentes ao processo de aquisição de conhecimentos, já que é preciso experimentar diretamente – e ainda que Catarina enfatize os conhecimentos contados pelos parentes mais velhos, pode relacionar-se também com o que outros agentes lhe indicam.

“Tem coisas que a gente vem passando e vai sabendo, tendo sabedoria”, explicou Catarina. Apenas ao longo da vida, a partir de experiências concretas, se adquire sabedoria, inclusive para ir “relacionando com o que disseram seus avós e pais” por isso, como mencionei, as narrativas sobre conhecimentos e modos de acessá-los eram também falas sobre a própria vida, sobre as mudanças, deslocamentos e conflitos.

Catarina contou que saiu da aldeia com cinco anos, não falava português, apenas Tupi Guarani. Foi para São Vicente, local onde estudou até a quarta série. Com treze anos mudou para Itanhaém e continuou a estudar. Depois, já com 17 anos, estudou costura e culinária em um convento. Disse que não tinha “o pensamento de casar logo”, por conta disso, seus pais brigaram muito com ela. Contou, então, que foi “tendo dificuldade” porque foi conhecendo o mundo não indígena, “aí eu fiquei um pouco confusa”, disse. Sua narrativa incluiu o ambiente escolar. Assim como frequentar a *casa de reza* desde criança e acompanhar os avós, experimentar a escola também propicia conhecimentos, diferentes, no entanto, daqueles apreendidos na aldeia junto aos parentes, pois envolvem relações outras.

“Passei muito tempo confusa, porque até então eu gostaria de me casar, mas eu não sabia se queria casar com branco ou com índio”, comentou Catarina. Desde a infância conhecia o pai da primeira filha, estudaram juntos, eram amigos de escola, contou. Ele não era indígena e sua mãe não aprovava a união com Catarina. Quando estava grávida, o processo de casamento se desfez. Na ocasião, mesmo com 31 anos,

“obedecia aos pais”, disse. Achou que o pai a expulsaria de casa, mas isso não aconteceu.

Diferente dos casamentos que descrevi no primeiro capítulo, nos quais o nascimento do primeiro filho concretizou a união, o processo de casamento de Catarina com o pai de Fabíola não se efetivou. Para a jovem Catarina, a problemática do casamento entre indígenas e não indígenas já estava posta, sendo alvo de debate e reflexão. Lembremos que tal questão também estava no horizonte de Tawadju, em dúvida quanto à escolha do futuro cônjuge. A história, narrada a partir da perspectiva de Catarina, contém os mesmos dilemas dos casamentos atuais, como o de Sabrina descrito no capítulo anterior. A diferença era que o pretendente de Catarina era branco e o de Sabrina era indígena Guarani. De todo modo, ambas as mães dos cônjuges foram contrárias à união e ao casamento – ou iniciativa do processo de casamento – tumultuou a relação com os próprios pais: Catarina pensava que seria expulsa de casa; Sabrina, por sua vez, fugiu de casa. Comparo esses casamentos não apenas para mostrar continuidades, mas para sublinhar que a fala de Catarina não trata de especificidades dos casamentos com brancos, mas de problemas que dizem respeito aos casamentos em geral; e que do ponto de vista de Catarina, havia a necessidade de obedecer aos pais, mas esta parecia ocorrer antes no nível do discurso (sobre o passado) do que da prática.

Depois do nascimento da filha, Catarina disse que viajou bastante, só depois se casou com João, pai de seus outros três filhos. Mudou-se com ele para a aldeia do Bananal, local em que moravam os pais de ambos. Ali aprendeu a fazer artesanato, e um monte de coisas, contou. Contudo, o casamento se desfez. Catarina disse então que está sozinha: “Eu tive meus filhos lindos, mas graças a deus agora já cresceram, cada um já está cuidando da sua vida. Hoje eu tô aqui sozinha, mas por outro lado eu fico feliz porque eu acho que hoje eu tenho muita *força espiritual*”.

Catarina relaciona sua *força espiritual* às experiências que vivenciou, ao convívio com seus avós e pais e, ainda, às relações que estabeleceu com o mundo não indígena – na escola e durante o tempo que morou na cidade – e com o mundo sobrenatural – na *casa de reza*, nos momentos em que recebeu uma *reza*, em que era preciso se *fortalecer*. É o que a continuidade de sua fala ilumina.

“Tem gente que fala índio não tem *alma*, que índio não conhece *deus*. E eu ficava sempre com isso no coração, aí, de repente, acabei presenciando coisas muito fortes nesses tempos”. Catarina referia-se ao momento da morte de sua mãe. Contou que um de seus irmãos era evangélico e dizia que “cachimbo era do demônio, quem *rezava*

era porque não tinha deus”. Por muitas vezes quis discutir com ele, porque a mãe estava doente e ele não queria que o pai *rezasse* para ela. Sua mãe lhe pedia para que não fizesse nada, “porque no momento certo ele vai aprender”. Catarina ao ver a mãe cada dia mais doente, duvidava: “E eu pensava assim: ‘minha mãe diz que vai ensinar ele, mas como ela vai ensinar, se ela já está morrendo?’”, contou. Foi então que teve “uma grande surpresa”

Catarina: Quando fazia quinze minutos pra ela falecer. Meu irmão estava com os pastores na minha casa e, de repente, ele *rezou*. E meu pai fala que quando a gente morre, o nosso espírito ele não sabe logo o caminho, então tem que mostrar o caminho. E ele foi que mostrou o caminho para o espírito da minha mãe. Os pastores tudo lá, ele *rezou*, falou, fez discurso na nossa língua [tupi guarani] que ele não sabia falar tupi guarani. Ele fez discurso na nossa língua e rezou nossa tradição e, depois, ele acabou que ele falou em línguas estranhas no evangelho. Então, ela mostrou que a gente nunca deve duvidar de nenhuma religião. Se o nosso era de deus, o dele também era. Então, primeiro veio o nosso, porque ele fazia parte da *nossa cultura* e depois veio o dele, porque ele era evangélico. Foi o que eu consegui entender, eu entendi isso. E hoje, ele continua missionário, ele continua crente, mas se tiver uma *casa de reza* ele vai, até cachimbo ele fuma. É difícil ele fumar cachimbo, mas às vezes ele fuma, então, ele nunca mais disse que não era de deus, entende? Então, quer dizer que na hora que você precisa, por exemplo... [pausa] eu não sei que religião é a sua, mas a minha é a *minha cultura*, você vai saber que sempre uma hora você vai puxar um pouco pra isso, entende? E nessa hora você sempre vai ter uma resposta pra você, no momento que você mais precisa.

“Tem gente que fala que índio não tem *alma*, que índio não conhece *deus*”, tais argumentos não indígenas também foram objeto de dúvidas e comprovados pela experiência. Catarina contou da morte de sua mãe e do que presenciou: seu irmão evangélico, “*rezou na tradição*” e depois falou em “*línguas estranhas*”, como em um culto evangélico; foi ele quem mostrou o caminho à *alma* de sua mãe¹²⁷. Catarina atestou assim que se tratava do mesmo deus e que sua mãe realizou o que disse, ensinou o irmão que, por sua vez, acessou o conhecimento da *reza*, experimento com o próprio corpo e, assim, também aprendeu.

Catarina contou que no enterro de sua mãe não chorou, não estava triste, “tudo o que minha mãe precisou, eu fiz”, disse. Porém, ponderou que nem sempre tinha sido assim. Elencou, então, os momentos em que havia a deixado triste. A mãe não queria

¹²⁷ O caminho percorrido por uma das almas do morto – há uma alma que permanece na terra, entre os vivos, podendo adoecê-los e, inclusive, levá-los o que significa a morte – para chegar à morada definitiva é tema recorrente na bibliografia entre povos tupi guarani. Ver por exemplo: Viveiros de Castro (1986), Gallois (1988), Macedo (2010), entre tantos outros.

seu casamento com Joãozinho, também não gostava que Catarina viajasse, o que ela fazia a despeito de sua vontade. Determinadas atitudes desagradam os parentes, o que ocorria, em especial, quando o assunto eram os casamentos. Como mencionei nos capítulos anteriores, era frequente que alguns parentes se opusessem a determinados casamentos, mas dar continuidade a tal processo dependia da vontade dos cônjuges, que poderiam fugir juntos, por exemplo. No entanto, deixar um parente *triste* era um problema na medida em que era o contrário do esperado, o cuidado contínuo, a satisfação das vontades. Além disso, *tristeza* era um sintoma perigoso, indicava o movimento de um mundo para outro, do convívio com os parentes para o lado dos mortos¹²⁸. Por isso, recebiam uma *reza*, para fortalecer o corpo, para alegrar.

Segundo Catarina, “o *mboraí*, a *reza* nossa, acontece sempre na hora que tá mais triste ou então na hora que você está mais feliz e aquilo serve pra te fortalecer”. Contou então que

Catarina: E daí uma *reza* que ficou da minha mãe, que sempre que eu tô *triste* eu *rezo*, que daí parece que alguma coisa me deixa *feliz* novamente. Quando meu pai morreu, recebi outra *reza* pra força, que eu sei até hoje. E quando, às vezes, eu fico *triste*, eu *rezo* a *reza* do meu pai que é coisa que parece que é ele que me *fortalece*, né? Nossa *reza* é assim e quando a gente vai pra *casa de reza*, a gente se *concentra*, e se você quer *rezar* uma *reza* você não consegue *rezar* à toa, você tem que estar concentrado se não você não consegue lembrar nenhuma.

A *reza* fortalece e deixa feliz, atua no corpo que deve estar preparado para recebê-la, é o que nos indica a fala de Catarina quando aponta que não é possível “*rezar à toa*”, e que é preciso estar *concentrado*. Tendo isto em vista, gostaria de ressaltar alguns pontos de nossa conversa, que em alguma medida serão retomados nas análises das narrativas de outros conhecedores.

A tristeza como um estado que deve ser evitado, implica a necessidade de se fortalecer. Daí, as *rezas* e a sabedoria acessadas ao longo da vida. Catarina disse que está sozinha, mas possui muita *força espiritual*. Lembremos aqui que traduzem as sessões de *rezas*, o *mboraí*, por *concentração espiritual*. Enfatizo, contudo, que tal *força espiritual* adquirida está relacionada ao corpo, com a necessidade *concentração* do espírito junto à carne e às substâncias. O corpo-pessoa pode ser decomposto – o que, no

¹²⁸ Ver em Macedo a trajetória de Kelvein, cuja mal estar em vida – sensação de estranheza, conflitos com os parentes – culminou com sua morte (2010: capítulo 6).

limite, leva à morte – há, então, que se esforçar em mantê-lo em conjunto¹²⁹. Assim como os coletivos, a pessoa-corpo não está dada (Perrone-Moisés & Gallois, 2012) e, portanto, deve ser fabricada, fortalecida.

A tristeza para os Wajãpi “é concebida como um esvaziamento do corpo, às vezes irreversível”, informa-nos Gallois (1988: 147), sendo assim, um estado que precisa ser evitado: “não se pode ficar triste muito tempo, sem perder a si mesmo” (op. cit.). Para os Wajãpi, “os estados mórbidos, o sonho, a tristeza e, também, a morte, são leves: *nipãwyj*. Ao contrário, a alegria e a plenitude da pessoa são pesadas” (op. cit.:146). Assim, a leveza é um perigo. Segundo Macedo, entre os Guarani a lógica seria inversa, já que o perigo seria tornar o corpo pesado em demasia e, com isso, ficar confinado nesta terra depois da morte, não alcançar a morada celeste (2010: 235). Para o caso tupi guarani, a partir dos dados que possuo, penso que os estados de tristeza apresentem perigo, mas a leveza – dos momentos de *concentração*, nas *rezas*, nos *sonhos*, no uso do tabaco – se controlados sabiamente com o corpo preparado, são estados desejáveis pois possibilitam as relações de acesso aos conhecimentos. Nesses casos o estado leve é perigoso para pessoas que não estão preparadas.

Os conflitos – brigas, desunião –, além das mortes, causam tristeza. A falta de cuidado com os parentes, inclusive, as divergências sobre as escolhas de cônjuge, também conflituosas, entristecem os pais. Para tanto, é preciso fortalecer-se. Veremos que as *rezas*, as práticas xamânicas, são formas de cuidar dos parentes, de fortalecer o corpo destes.

Catarina encerrou nossa conversa dizendo: “Então, amanhã ou depois, quando você voltar, eu continuo”, o que aponta para os modos de adquirir conhecimentos dos mais velhos, ouvindo, aos poucos.

1.2. O resgate de conhecimentos de Pitotó e os conflitos que requerem o fortalecimento do corpo

Pitotó orientou o grupo de estudos complementares sobre a T.I.¹³⁰. Neste período, pude acompanhá-lo pela T.I. e outras aldeias em que viviam seus parentes e,

¹²⁹ Sobre o corpo ameríndio ver o texto clássico de Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), além de Viveiros de Castro (1986), Gallois (1988), entre muitos outros.

¹³⁰ Ver capítulo 2 desta tese, especificamente o tópico sobre a formação das aldeias.

por diversas tardes, visitá-lo em sua casa. Na ocasião, ele morava com Maria e Tawadju na parte da FEPASA da aldeia Piaçaguera. Certo dia, enquanto aguardávamos o almoço que Maria preparava para nós, tivemos uma longa e interessante conversa. Revisitando-a para esta tese, agora percebo que alguns trechos das falas de Pitotó referem-se os conflitos que lançam luz aos modos de conhecer tupi guarani.

Em um longo discurso, Pitotó pontuou as dificuldades que passou ao sair da aldeia. Morou muitos anos na cidade, mas nunca negou “ser índio”, afirmativa, que penso, relacionada ao contexto de conflito pela demarcação da T.I. e de necessidade de “provar-se índio” frente às indagações não indígenas. Sua fala mesclava sua experiência de vida e conselhos aos mais jovens. Desejava que seus filhos e sobrinhos “não fiquem na dependência da FUNAI, monta *associação*, sejam *unidos*, não esqueçam da *cultura*, viajem pelas aldeias”, disse depois de mencionar que na aldeia da Barragem (cidade de São Paulo) os índios “são estudados”.

O desejo de união indicava justamente o movimento de fragmentação e conjunção de coletivos, o conflito, que se tornava um problema quando o assunto era a demarcação da terra e a realização de projetos que, como vimos, implicavam na estabilização de coletivos e, portanto, do esforço para criar “cultura” e “unidade”. Considero esta parte inicial da narrativa de Pitotó, uma fala de ensinamento as jovens: Ele indicava os modos de lidar com o mundo dos brancos, que colocava a necessidade de aquisição de conhecimentos não indígenas. Referiu-se aos “índios estudados” que escreviam os próprios projetos¹³¹ e colocou que deviam viajar pelas aldeias. Viajar – como o apontado por Catarina que viajou com os avós – é também um modo de adquirir conhecimentos. Pitotó seguiu, então, discorrendo sobre sua trajetória de vida. Contou que aprendeu a fazer artesanato porque ajudava o pai, mas não teve muito contato com ele, que morreu quando Pitotó tinha onze ou doze anos. Quando o pai faleceu, mudou com a mãe e os irmãos para São Bernardo do Campo, para perto do irmão Guaíra que estava casado com uma não indígena. Arrumou um trabalho, e ali morou por um tempo. Conheceu um senhor que vendia bexigas no parque do Ibirapuera e passou a ajuda-lo, começou a ganhar dinheiro. Com 14 anos aprendeu a “trabalhar com planta”, e então viajou pelo Brasil. “Fiquei aí, pelo Brasil todo”, disse. Aos 17 anos casou-se com Maria e mudou com ela para a aldeia do Bananal¹³². “Foi aí que comecei a *resgatar* tudo o que

¹³¹ Que coloca a problemática atual do “protagonismo indígena”.

¹³² Talvez seja interessante notar que tanto o casamento de Catarina e João, como o de Pitotó e Maria foram referidos para situar o retorno deste à aldeia. No capítulo anterior, os casamentos descritos, em

tinha vivido na infância”, contou. Ao retornar a aldeia do Bananal, Pitotó lembrou da época em que ali viveu, que tinha a *casa de reza*, seu tio que era *pajé*, seu pai que era *capitão*, além dos tios e primos e que treinavam *xondaro*¹³³. “Comecei a lembrar de tudo isso e falar na língua”, afirmou. Passou também a “ter contato com outras aldeias, principalmente guarani”, e assim, “aprendeu mais coisa”. Além disso, passou a conviver com o tio, pai de Catarina: “Ele tinha rocinha dele, tinha *opy* [*casa de reza*], a gente sempre ia lá participar da *reza* com ele. E aí que comecei o trabalho de resgate, mas isso foi por próprio esforço”.

Pitotó voltou para a aldeia e começou a se lembrar do que tinha experimentado na infância em um “*trabalho de resgate* consigo mesmo”. Ele enfatizou sua iniciativa e o “próprio esforço” em aprender. Obter conhecimentos exige a disposição pessoal, o interesse de cada um, isso porque implica o estabelecimento de relações, negociações e o preparo do corpo que só pode ser realizado pelo próprio aprendiz¹³⁴.

Além disso, Pitotó contou que viajou bastante, em especial por aldeias Guarani, e que conviveu com o tio: experiências em que aprendeu muito. Em diversos contextos – nas aldeias, na *casa de reza*, nas cidades, nas viagens – ele estabeleceu relações com diferentes agentes que lhe propiciaram conhecimentos. Porque acompanhou o pai, por exemplo, aprendeu a fazer artesanato. Assim, trajetória de vida e obtenção de conhecimentos são explicitadas conjuntamente nas narrativas.

É interessante notar, ainda, que a morte – no caso, do pai de Pitotó – promoveu o movimento, descompôs e (re)compôs coletivos. Mudaram-se para São Bernardo do Campo, local em que vivia Guaíra, aproximaram-se dele, mas, por outro lado, afastaram-se dos parentes que ficaram na aldeia. A morte, como os conflitos, é produtiva, na medida em que opera a conjunção de coletivos, mesmo que, repito, sempre temporários¹³⁵.

Pitotó prosseguiu sua narrativa com conselhos aos mais jovens. Disse que “*ser índio*” não era apenas ter um documento da FUNAI e morar na aldeia, era preciso saber “*pelo menos um pouco*” da língua, ter a *tradição*, fazer artesanato.

especial com não indígenas, podiam ocasionar a saída da aldeia, o que era tema de intenso debate. Aqui, ao contrário, os casamentos propiciaram os retornos.

¹³³ *Xondaro* é também o nome da dança-luta, uma espécie de treino para os *xondaro*, guardiões, guerreiros da aldeia.

¹³⁴ Veremos com mais detalhes nos relatos sobre a aquisição de rezas.

¹³⁵ Desenvolverei a ideia da morte produtiva nas próximas páginas.

Pitotó: [...] que nem, nós já somos pouquinhos, a maioria já somos mais misturado, já não fala mais a língua, a maioria já não quer saber da *tradição*, não quer saber da *cultura*, quando for daqui a alguns anos vai falar que é índio só por causa do documento da FUNAI e que mora dentro de uma aldeia?

Da perspectiva dos mais velhos, ou de senhores maduros como Pitotó, os jovens não estão interessados na *cultura*. Trata-se de um debate que não se resolve, já que, do ponto de vista de alguns jovens são os mais velhos que não querem ensinar a *cultura*. “Se não sabem a língua”, disse Nimbo uma vez, “é culpa dos velhos que não ensinaram”. Longe de procurar por uma solução a este embate, quero apenas ressaltar que se por um lado era necessário ao aprendiz o interesse em aprender, por outro, era preciso que houvesse um orientador, como o tio de Pitotó ou os avós de Catarina.

Na fala de Pitotó apareceu também o fato de serem *poucos* e *misturados*, o que, repito, não diz respeito apenas à questão de serem ou não índios no sentido jurídico do modelo ocidental, isto é, não se trata de deixarem de ser sujeitos de direito específicos. A proposição de Pitotó refere-se antes à preocupação em acabar, já mencionada no capítulo anterior, que persiste no mundo ameríndio de ontologias fluídas¹³⁶ e, por isso, a questão da *mistura* e dos casamentos eram recorrentes¹³⁷. Creio que a continuidade da narrativa de Pitotó ilumine este ponto. Ele ponderou que jovens gostavam de coisas novas, que podiam ir aos bailes, fazer curso de branco e “andar na moda”, mas “se mora dentro de uma *comunidade*, acho que primeiramente a nossa *cultura*, pra depois pegar a *cultura* do branco, que é intercâmbio também, e é bom que se aprenda”, disse. O intercâmbio não é problema. Pode-se ir a bailes, fazer cursos e andar na moda, desde que tenham primeiro a “*nossa* [de Pitotó] *cultura*”. Contudo, o parentesco requer a incessante produção, sendo fortalecido – que faz, inclusive, que os conhecimentos circulem entre mais jovens e mais velhos – a possibilidade de tornar-se branco e acabar se distancia.

Pitotó seguiu contando que não teve oportunidade de estudar, desistiu dos estudos porque sofreu muita discriminação. Assim como Catarina, ele falou sobre a experiência escolar, porém, em seu caso, para considerar que não possui os conhecimentos que a vivência na escola o habilitaria. Ele disse que sempre gostou de ler e que quando não entende algo, procura no dicionário e pergunta. Mas, além disso,

¹³⁶ Ver Lima (2005) e Viveiros de Castro (2002c).

¹³⁷ Contudo, Pitotó considera o frequente questionamento acerca da indianidade, por isso devem saber falar a língua e fazer artesanato, questão que abordo no capítulo 4.

comentou: “Quando eu quero saber de alguma coisa eu me *concentro* e peço pra Nhanderu, que ele ensina a gente também, ou através de sonhos. Alguma coisa ele ensina pra gente”.

Apesar de não ter concluído sua formação escolar, Pitotó buscou conhecimentos em livros, o que o autoriza a discutir com autoridades não indígenas. Quanto às dúvidas que surgiam – e duvidar estava intrínseco à aquisição de conhecimentos –, Pitotó as procurava no dicionário e perguntava. Havia, contudo, outros modos de conhecer baseado na relação com Nhanderu através da *concentração* e dos *sonhos*.

Pitotó contou-me, então, de um *sonho*. Ele viajava com a família, Maria e os filhos pequenos, quando o carro quebrou. Tentou consertá-lo, mas não teve sucesso. Buscou um mecânico, mas não encontrou. Um *casal de pessoas* que passava aconselhou-o a passar a noite em uma casa abandonada, pois ficar na estrada era perigoso. Pitotó aceitou a sugestão, empurraram o carro até o caminho que dava acesso à casa que ficava mais acima, longe da estrada, e era muito bonita. Assim que entraram na casa encontraram o primo Raimundo, irmão de Catarina, que já tinha falecido, mas ele não estava morto. Pitotó lhe perguntou: “Raimundo, o que você está fazendo aqui?”, “Ah, eu estou passeando um pouco”, ele respondeu. Pitotó explicou que tinha acontecido: o carro quebrou na estrada e, como estava tarde, decidiram passar a noite ali, para, na manhã seguinte, procurar um mecânico. Raimundo concordou que ficassem, mas alertou: “tem um problema, aqui tem muito *anguera*¹³⁸”. Pitotó não achou que isso seria um problema e permaneceram na casa. Dali, ele viu outra casa branca com uma janelinha aberta, resolveu dar uma olhada. Maria e o primo pediram para que ele não fosse. O primo alertou: “Não vai lá não que está cheio de *anguera*”. Pitotó não se convenceu e foi. Quando chegou à casinha, espiou pela janela, não viu ninguém e entrou. Percebeu uma cama e sobre ela, sentados, *amõi* e *txaí*¹³⁹, o avô e avó de Catarina. Conversou com eles na língua, isto é, em Tupi Guarani. Contou do carro, da viagem que fora interrompida. Pitotó perguntou, então, se apenas eles estavam ali. Contaram que ali tinha muitos índios. “Aqui moram os índios que morreram, todos vem para cá. Tem um quarto grande, estão todos deitados, descansando”, disse o avô. Pitotó quis entrar, queria encontrar mais parentes, mas para tanto, informaram-lhe que

¹³⁸ *Anguera* é a alma de um morto recente que fica perto da aldeia, ou melhor, fica perto de onde mora seus parentes. O encontro com *anguera* é indesejado, pode provocar doenças e a morte. Para um paralelo araweté, ver Viveiros de Castro sobre *ta’o we* (1986: 498-512).

¹³⁹ *Amõi* e *Txaí*, traduzem por avô e avó, mas apontam que os mais velhos são assim mencionados, independente da relação de parentesco.

precisava da autorização de um chefe. O chefe apareceu, era um índio muito bonito, tinha o corpo vermelho, estava adornado com colar e cocar grande. O avô lhe apresentou ao chefe. Pitotó perguntou se o pai estava lá, se podia vê-lo. “Tá sim. E também estão seus tios, seus avós, bisavós, todo mundo. Pode entrar, pode falar com eles”, respondeu o bonito chefe, mostrando-lhe o caminho. Na sala grande, todos estavam deitados. O chefe os chamou em Tupi Guarani. Todos se levantaram. Pitotó não via formas, não via corpos, mas vultos brancos. Um deles o abraçou chorando, era seu pai. Encontrou também os tios, os avós e parentes que não conheceu. Rodearam Pitotó e conversaram. Pitotó lembrou então que precisava ir embora, sua família devia estar preocupada. Os parentes-mortos deitaram-se novamente e Pitotó saiu com o chefe que lhe disse: “Antes que você vá, quero te consagrar para que você tenha muita força. Nunca se esqueça do *nhandereko*”. O chefe aconselhou Pitotó, explicou o que era o *nhandereko*, o *mboraí*, o *maraká mirim*, o *maraká*, o violão, os instrumentos¹⁴⁰. Depois, pegou uma cuia e deu água para que Pitotó bebesse, disse que ele teria força para o que fosse enfrentar dali em diante: “você vai passar por muitas coisas ruins, mas terá força, estará preparado. O que precisar, você pode vir aqui”. Pitotó bebeu da cuia. O chefe pegou o petengú (cachimbo) e o defumou, soprou-lhe fumaça de tabaco¹⁴¹. Pitotó saiu, voltou para a casa em que se abrigavam. Encontrou Maria chorando com a Tawdju pequena no colo. Maria disse que Tawdju tinha caído e perdido o fôlego. Pitotó pegou-a no colo, desfalecida, estava com o corpo mole, e voltou para a casinha. Pulou a janela e falou com o avô, mostrou-lhe Tawdju. O índio chefe veio, pegou o *petengú* e passou a mão na pequena, com a mesma cuida jogou água em seu rosto. Tawdju acordou. Pitotó gritou para a mulher: “Ela está viva!”, em seguida, acordou ele mesmo do sonho, “Bonito, né?”, exclamou Pitotó ao fim da narrativa.

Pitotó aprendeu com os parentes-mortos e o chefe índio. O sonho possibilitou o encontro e estabeleceu relações nos quais adquiriu conhecimentos que fortaleceram seu corpo¹⁴². O modo como isso ocorreu, por meio de conversas, era o modo como também

¹⁴⁰ Trata-se dos instrumentos musicais utilizados na *casa de reza*.

¹⁴¹ Prática realizada para cuidado e fortalecimento do corpo, em geral, faz-se associada a rezas para cura de *doenças espirituais*, veremos com mais detalhes nas próximas páginas. Segundo Macedo, “A fumaça do 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” (2010: 86-7).

¹⁴² O acesso a conhecimentos a partir dos sonhos é recorrente na literatura sobre os Guarani. Ladeira escreve que “O desenvolvimento ou aprimoramento do ser humano, do ser Mbya, passa pelo aperfeiçoamento de seu discurso oral, pela penetração que este pode alcançar no seio da comunidade.

se aprendia com os parentes vivos, os avôs, pais e tios, nas falas de aconselhamento, por exemplo. Os sonhos influenciavam as escolhas e comportamentos de cada um, eram compreendidos a partir da experiência de vida¹⁴³. Pitotó contou que depois do sonho ficou pensando. “Eu sofri muito, passei por muitas coisas”, disse. Continuou então, referindo-se ao conflito entre as famílias: “A gente sofre, tô sofrendo muito. Se for pra sair a gente sai, se for pra ficar aqui... Talvez se eles foram pra lá [local proposto pelos advogados de empresa LLX] seja melhor pra eles, melhor pra nós aqui também. Porque pelo clima que tá, não tem condições da gente viver junto mais”, ponderou Pitotó. Contou, então, do que passaram na aldeia do Bananal antes de decidirem mudar para Piaçaguera, das perseguições e ameaças. Mas ele sempre “pedindo a deus muita paciência”.

Tanto o conflito ocorrido na aldeia do Bananal, quando o atual na T.I. Piaçaguera, em que a FUNAI e advogados da empresa OLX também participavam, foram as experiências que o chefe índio preveniu: “você vai passar por muitas coisas ruins, mas terá força”, ele disse. Os conhecimentos que fortalecem, que ajudam a ter sabedoria nas decisões – e, inclusive, a comportar-se da maneira adequada entre parentes, isto é, não brigar, ter paciência – são atualizados na relação entre Pitotó e deus. Ele se concentra e pede, *Nhanderu* ensina¹⁴⁴. “Olha como *Nhanderu* avisa”, disse Dora a Pitotó, quando este relatou outro sonho. Ele estava sendo perseguido por parentes e, novamente, tinha sido precavido. Além disso, nos sonhos adquirem força que produzem e preparam o corpo. Sonhos são, assim, espaços de encontros entre outros, como nas *rezas*, com o uso do cachimbo.

Pitotó contou do conflito na aldeia do Bananal, da expulsão de famílias e do processo de mudança para Piaçaguera. Voltamos, com isso, às questões abordadas no capítulo anterior. O processo de aquisição de conhecimentos, de fortalecimento do corpo, insere-se no movimento de disjunção e conjunção de coletivos. Talvez valha reiterar que os conflitos envolvem tensão, insegurança, tristeza, além de violência, atestada pelo uso de termos como “expulsão” e “perseguição”. E, por isso, era necessário *receber força*.

Leva-se em consideração que a sabedoria advém das revelações contidas nos sonhos [...]” (2007: 78). Ver também a tese de Pissolato (2007: 319-24).

¹⁴³ Sobre os aconselhamentos entre os Mbya e o sonho como matéria de interpretação, ver Pissolato (2007: capítulo 5).

¹⁴⁴ “Olha como *Nhanderu* avisa”, disse Dora ao irmão Pitotó, quando este relatou outro sonho. Ele estava sendo perseguido por parentes e, novamente, deus tinha lhe precavido.

1.3. “Guaíra, como se aprende as *rezas*?” – introdução aos modos de acessar conhecimentos

Guaíra é *pajé*, conhecido, inclusive, por não indígenas que o procuram para tratamentos, benzimentos, batismos. O reconhecimento no mundo do branco repercute positivamente quando o assunto é a valorização da “cultura”: Guaíra encabeçou a gravação de um CD/DVD com músicas tupi guarani e, além disso, era convidado para apresentações em escolas e eventos. No entanto, observo uma polêmica: a visibilidade entre os não indígenas não assegura que seja reconhecido como *pajé* entre os próprios parentes da T.I.. A legitimação de Guaíra como *pajé* passa pelos mesmos mecanismos que legitimam *caciques* e *lideranças*, como procurei demonstrar no capítulo anterior: a habilidade em adquirir e manter prestígio, em fazer coletivos; as relações entre parentes que implicam no cuidado cotidiano, mas também, no caso do xamanismo, na eficácia de seus conhecimentos¹⁴⁵. Como mencionei, entendo xamanismo como potência que atravessa as pessoas, independe da figura de especialistas, ainda que, os conhecimentos xamânicos diferenciem pessoas (Sztutman, 2005). Assim, todos têm potencial xamânico – porque estabelecem relações com seres da sobrenatureza, podem receber *rezas*, por exemplo.

Percebi o uso recorrente do termo *pajé*, em especial, em conversas com não indígenas e/ou com referência ao passado. Pitotó lembra da infância na aldeia do Bananal em que seu tio era *pajé*, por exemplo. Contudo, sobre os dias atuais, diziam que “hoje não tem mais *pajé*” e ponderavam a possibilidade de que um aparecesse para concluírem, em seguida, que “hoje é difícil”, como se os grandes *rezadores*, seus avós, tivessem ficado no passado. Na conversa cotidiana, os termos mais usados eram *txeramõi* e *nhanderu*. E, se “não tinham mais *pajé*”, por outro lado, ouvia com frequência sobre a *reza*, sobre quem possuía a *reza forte*, que podia defumar, isto é, usar o petengué, o cachimbo, e o tabaco. Falavam, ainda, dos *mborai* feitos em ocasião de uma morte. Tawdju me disse certa vez: “Você já deve ter percebido que a gente perde tudo, mas não perde o *mborai*. Quando morre, mesmo crente, quer *mborai*”. Lembremos também da reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirim, descrita no

¹⁴⁵ Sobre os mecanismos de inibição da centralização do poder, contra o Estado e, portando, de mecanismos que impeçam que figuras magnificadas – como o guerreiro e profeta, por exemplo – de concentrar poder ver os textos de Sztutman (2012, 2013).

capítulo anterior, em que discutiram as críticas feitas à *casa de reza* e ao *pajé*, assim como a frequência nos *mboraí* e participação no projeto de *resgate da cultura*. Envolto em um debate não resolvido, quero enfatizar aqui que *pajés*, *rezadores*, *casa de rezas*, *mboraí* são objetificados nas relações entre parentes e, portanto, construídos no movimento de atomização e conjunção de coletivos, sendo também construtores do movimento. Assim, fragmentam ou agregam, existem e não existem a depender dos contextos.

Tendo isto em vista, descrevo a conversa com Guaíra. Visitei-o em uma tarde quente de setembro de 2011, conversamos no pátio de sua casa, que estava localizada perto da estrada que de acesso a T.I., próximo da casa de sua sogra, Dona Alice¹⁴⁶. Perceberemos com sua narrativa as conexões entre os conflitos, os modos de acessar conhecimentos e a necessidade de fortalecer o corpo.

Guaíra contou que mudou para “não haver mais complicação”, que tinha vontade de estar junto dos parentes como *liderança espiritual*, mas “eles não querem, eles acham que *já era* [o lado espiritual]”, disse. O motivo da mudança foi ponto inicial da conversa. O conflito com parentes – relacionado ao desacordo quanto à participação destes no mundo *espiritual* – fez com que se deslocasse. “Eles acham que *já era*”, modo comum dos mais velhos pensarem sobre os jovens, mas, além disso, Guaíra observou “enquanto existir um índio mesmo, de sangue, carne e osso, vai existir. Ele guarda sempre alguma coisa”. Aqui penso que “índios de carne, sangue e osso” está relacionada a ideia de “*nossa cultura*” do qual mencionou Catarina, usada para marcar a experiência em diferentes regimes de conhecimentos, mas ainda, apontar para uma relação privilegiada com o mundo *espiritual* que, guardada no corpo, pode ser ativada. A potência xamânica – ou o *lado espiritual* – deve ser desenvolvido, acessado nas relações nos sonhos, na *concentração* e, assim, mantido/cuidado. Todos possuem capacidades xamânicas, mas em diferentes gradientes.

Guaíra seguiu narrando sua trajetória de vida. Estava perdido, não tinha paz. Passou por clínicas de recuperação, mas não o fizeram se recuperar. Uma noite teve um sonho bonito em que encontrou a mãe, já falecida há muito tempo. Ela avisou Guaíra que teria “muita perseguição pelos próprios parentes”, que ele teria muito trabalho, mas que ela o ajudaria. Guaíra concluiu: “É o que está acontecendo. Às vezes, saio por aí,

¹⁴⁶ Desde que conheço Guaíra ele morou na parte da “FEPASA” da aldeia Piaçaguera, depois mudou-se para a T.I. Araribá, regressando à Piaçaguera na ocasião de preparo do CD/DVD com músicas em tupi guarani.

vou para casa da minha família, do meu parente, mas não sou tratado como deve ser”. Assim como no sonho de Pitotó, Guaíra recebeu força e conselhos de um parente falecido. Em ambos os casos, os parentes avisaram da perseguição, das dificuldades que seriam enfrentadas.

Guaíra reclamou não ser tratado como devia quando visitava seus parentes, faltava-lhe o cuidado, por isso, ele mudou de local. Contou, então, que por conta da gravação do CD/DVD com músicas tupi guarani, das apresentações musicais que realizavam e da internet¹⁴⁷, estava conhecido no mundo não indígena, mas ponderou que ficava contente com isso, mas, por outro lado era alvo da desconfiança dos parentes: “eles acham que tô ganhando alguma coisa em cima disso, mas não”, disse. E completou: “às vezes eu dou discos para as pessoas, não cobro, dou para fazer conhecer a nossa cultura”

O prestígio entre os não indígenas promoveu a desconfiança dos próprios parentes e, então, o movimento inverso, de desprestígio. De acordo com P. Clastres (2003), as sociedades ameríndias possuíam mecanismos de conjuração do poder centralizado que, presentes em potência, poderiam emergir a qualquer momento. Etnografias recentes, a partir de uma leitura clastreana, mostram como a recusa da *concentração* de poder pode ocorrer de diversas maneiras como, por exemplo, a submissão de possíveis “chefes-poderosos” a “*uma posição de eterna e constante suspeita*” (Sztutman, 2012, 2013). Penso que isto também ocorra no caso do famoso *pajé* de Piaçaguera. Guaíra, conhecido e, portanto, empoderado pela relação com os não indígenas, tem seu poder neutralizado pelos parentes que suspeitam de suas atitudes e o deslegitimam como *pajé*. Guaíra não era tratado como gostaria, nem reconhecido pela maioria dos parentes.

No próximo capítulo, trato do processo de gravação do CD mencionado por Guaíra. A conversa sobre o CD e as músicas gravadas, que possuem letra, nos conduziu ao assunto das *rezas*, que são “*só o som*”, isto é, são cantos sem letra. Guaíra falou em “*graça*”, “*alma*”, “*dom*”, “*crença*” e “*mistério*”, articulando conceitos bastante comuns no repertório religioso não indígena para me explicar. E diante de minha insistência: “Como se aprende a *rezar*?”, ele resumiu: “É um *mistério*. A gente vai crescendo, se habituando, indo na *reza*, vendo *pajé*, aí, a pessoa vai desenvolvendo, se esperar recebe o *dom*, nos sonhos, recebe o *dom* de cura, aí vai caminhando”. O *canto-reza* estabelece

¹⁴⁷ É possível encontrar em sites como o “youtube.com” vídeos de Guaíra e, era a estes que se referia.

relações¹⁴⁸ entre o aprendiz e o mundo sobrenatural – os provedores das *rezas* –, que são atualizadas nos momentos de *concentração*. Porém, como não é possível compreender sem experimentar, é um *mistério* para os não iniciados. Lembremos aqui que as *rezas* são recebidas em determinados momentos da vida, quando se está muito triste, por exemplo, mas que é preciso ter o corpo preparado, a maturidade necessária. Outro ponto apresentado por Guaíra é a necessidade da “espera”, os conhecimentos são adquiridos aos poucos, em um longo processo de negociação – e também de familiarização, de acostumar-se com as *rezas* – como também colocou Catarina quando me instruiu “*amanhã ou depois você volta*”.

“A pessoa vai indo, indo, vai conhecendo. É difícil explicar”, disse Guaíra. Mas continuou contando que os *guias*, *ywyraydja*, ajudam na *reza* e, por vezes, forneciam outras. Quando perguntei quais eram seus *guias*, respondeu que tinha vários: “O *pajé* sempre tem isso [muitos guias], o próprio nome mesmo já é um *mistério*”. As pessoas podiam, então, ter várias *rezas*, como um compositor de música, comparou. “Só que nosso é *espiritual* e só com som, sem letra, e essa [as *rezas*] não dá pra gravar”, observou Guaíra.

Guaíra me contou como foi sua experiência em um sonho. Estava doente e não tinha mais cura, pediu, então, para que sua irmã Dora o ajudasse a se internar em uma clínica para dependentes químicos. O problema de saúde de Guaíra era consequência do alcoolismo, já tinha se internado outras vezes, mas desistia do tratamento. Internação arranjada, depois de três meses de reclusão, disse: “se existir ainda nossa *crença* que me mostrem se tem jeito pra me recuperar, se não, que me tire desse mundo que não quero viver mais, tô cansado, tô sofrendo”. Nesta madrugada, Guaíra viu um campo bonito, ele estava ali de pé, ao olhar para o lado viu sua mãe, que também o olhava. Ela disse: “Eu vim aqui pra te dar um recado, de hoje em diante você vai ser *txeramõĩ*”. Ao qual ele contestou: “Eu? Como vou ser *pajé*, não tem mais *pajé*”. Sua mãe lhe explicou: “Mas é por isso mesmo, não tem mais, você vai ficar como *pajé*, e todas as coisas vão melhorar pra você agora. Vai ficar uma *reza* pra você e essa *reza* que vai te dar força”. Dito isso, Guaíra percebeu que, ao seu redor, estavam também seu pai, seu avô e todos os que tinham morrido. Estavam ornados com cocares e colares, possuíam *maraká* e *petengué*. Sua mãe tinha cabelo comprido e um *cocarzinho*. Começaram a dar voltas em torno de Guaíra, *rezando*, sua mãe estava à frente. Viu uma claridade, perguntou à mãe

¹⁴⁸ Assim como as músicas do CD que objetificam outras relações, entre indígenas e não indígenas, por exemplo.

o que era. “É lá que nós estamos”, ela respondeu, “um dia você vai pra lá também, por enquanto você vai ficar aqui”. Continuaram dançando e *rezando* com o *petengué*. “Tá bom, esse é o recado”, disse sua mãe, “e nós estamos indo embora”. Guaíra viu por um caminho florido que sumia no horizonte uma flor que não existe na Terra. Sua mãe seguia na frente. Guaíra começou a chorar, despertou. Os colegas de quarto se assustaram: “O que foi índio?”, perguntaram. A *reza* permaneceu com ele. Guaíra pensava com o som em seu ouvido. A *reza* estava em seu corpo. Na manhã seguinte, arrumou suas coisas e pegou a estrada de volta à Piaçaguera. No caminho passou por um bar. Não entrou. De volta à aldeia, Dora lhe arrumou um quartinho e ali ficou pensando: o som não saía de seu ouvido, “parece que estava vendo ele lá”, contou-me. Dora lhe avisou, então, que seu filho Marcos estava morando ali perto. Encontrou-o quando ele estava se arrumando para ir à igreja. Guaíra o acompanhou. Quando deitava, a *reza* vinha em seu ouvido. No dia seguinte, encontrou a atual companheira no pátio da escola. Conversaram. Estão juntos até hoje. Guaíra trabalhou em feiras vendendo artesanato; na praia, ficou perto de pessoas que bebiam, mas desde o encontro com os parentes falecidos, o recebimento de conselhos e da *reza* para fortalecimento, deixou a bebida, iniciou o processo para tornar-se *pajé*.

No sonho, tanto Pitotó como Guaíra encontraram os parentes mortos – ornados e belos, com cocares e colares – fortaleceram-se para a vida entre os parentes vivos e receberam conhecimentos, conselhos e uma *reza*. Catarina recebeu *rezas para força* quando os pais morreram, no momento em que estava mais triste. Os sonhos são contextos relacionais em que se adquirem conhecimentos de agentes específicos – os parentes mortos, os guias, *nhanderu*. Em outros contextos de aprendizagem estabelecem relações com outros atores, como nas viagens, na companhia dos avôs, dos pais, dos parentes mais velhos, no ambiente escolar.

Guaíra mencionou o desinteresse dos parentes pelo *lado espiritual*, de não ser tratado como se deve, que decorria do fato de estar sob suspeita, não sendo legitimado/seguido como *pajé* pela maioria dos parentes. Contou que “aqui faço meu trabalho sozinho mesmo e pronto”. No capítulo anterior descrevi uma fala em que ele comentava que estava *sozinho*, que indicava tanto o conflito-ruptura, como a dificuldade em formar um novo coletivo, aproximar parentes. Além disso, dizia que não iria exigir que os parentes viessem, que o consultassem, que participassem da *reza*. O mesmo apareceu nesta conversa. Contou que já tinha “andando muito”, já esteve em muitas aldeias “tentando *resgatar a cultura* e não deu certo”. Completou: “Eu não posso

obrigar, mas pelo direito, eles tinham que vir pelo menos uma vez por semana aqui em casa pedir opinião, conversar, mas eles não vêm, não. Já fiz casa de reza *aqui* e chamei eles, mas eles não vêm”.

Ainda que quisesse transmitir conselhos aos parentes, estes não o procuravam. Ele, então, não podia *obrigar*. O interesse e a vontade pessoal de cada um eram respeitados, ninguém podia ser obrigado a fazer qualquer coisa¹⁴⁹. Tanto para participar da *comunidade*, quanto para receber conhecimentos era preciso ter interesse e disposição. No caso dos conhecimentos, possuir dúvidas e perguntar – ou procurar, inclusive, no dicionário, como disse Pitotó – indicavam interesse em aprender. Veremos que no ambiente escolar tal filosofia do conhecimento, em que prevalecem a autonomia e o interesse, eram constantemente referidas. Mas, antes, aprofundemos alguns pontos que perpassaram as falas de Catarina, Pitotó e Guaíra: os sonhos, a igreja evangélica, os modos de acessar as *rezas*.

2. Reza, casa de reza e igreja evangélica: debates polêmicos e conexões móveis

Catarina expôs o ensinamento de sua mãe na ocasião de sua morte, o irmão evangélico *rezou na tradição* e na *religião evangélica* mostrando conexões entre uma e outra. Guaíra disse que assim que voltou da clínica de recuperação, após de ter encontrado os parentes falecidos no sonho, acompanhou o filho a um culto em uma igreja evangélica. No capítulo anterior, acompanhamos uma reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirim cuja pauta foram as críticas feitas ao *pajé* e à *casa de reza*, em que Pitotó defendia o *nhandereko* em contraposição a igreja evangélica, mas valorizava a participação dos evangélicos da aldeia no *mboraí*. Além disso, vimos que o fato da família de Cristina ser evangélica foi utilizado como argumento por Catarina para justificar sua mudança da aldeia e que Dora contou que “o problema é que não quer mais saber do *nhandereko*”, referindo-se ao irmão Pitotó, que estava frequentando cultos evangélicos e não participava mais da *comunidade* como deveria. Chamo atenção aqui para a frequência dos enunciados sobre a igreja, que tanto aparecem contrapostos aos discursos sobre a *reza*, quanto conectados a eles, inclusive entre os mais jovens.

¹⁴⁹ Sobre a disposição pessoal entre os Mbya, ver Pissolato (2007). A autora escreve: “O caráter igualitário das relações de um modo geral garante-se, no fim, pelo consenso quanto à impropriedade de uma atitude de submissão da própria vontade. Deixar uma situação, romper um relacionamento, sair são sempre possibilidades de decisão pessoal garantidas a quem quer que seja” (op. cit.: 191).

Neste tópico, espero problematizar tal questão, de modo a mostrar a polêmica e as conexões móveis que cercam o universo da *reza*, da *casa de reza* e da igreja evangélica¹⁵⁰.

Em uma tarde, Buca, filho mais novo de Catarina, foi à casa de Maria e Tawdju. Nimbo e ele estavam trabalhando em um quiosque na Praia do Gaivota e nos divertiam contando histórias do trabalho: os erros de pedidos, problemas com o vento que levava para o chão a porção de salgado de determinada mesa, entre outras tantas. Nimbo pegou o violão e começou a dedilhar algumas músicas, em pouco tempo, eles e Tawdju estavam cantando. Começaram com hinos evangélicos que cantavam quando eram crianças e moravam na aldeia do Bananal. Buca conhecia os hinos ainda que não tivesse morado lá. Neste dia, lembraram-se das apresentações que faziam na igreja, cantavam também na língua, já que alguns hinos foram traduzidos para o tupi guarani por Pitotó. Depois, cantaram outras músicas em tupi guarani, aquelas que haviam gravado recentemente no CD organizado por Guaíra. As músicas emocionavam Tawadju, fazendo-a recordar da *reza* no *mborai*. “A *reza forte* também emociona”, contou comparando-as aos hinos. Não era todo mundo que sabia/podia *rezar*, para tanto, era preciso estar com o corpo preparado, concentrado. Contaram, então, dos momentos em que se emocionaram com a *reza*, sempre em um *mborai* feito para um morto, o irmão de Catarina, o filho de Seu Aniceto, que agora morava na T.I. Itariri, por exemplo. Catarina e Dona Antônia tinham *reza forte*, disseram. Tawdju arrepiou quando ouviu Catarina *rezando*. Nimbo comentou, então, que precisava aprender a *reza*, “porque os velhos estão morrendo...”.

Nimbo mostrou interesse em aprender a *reza*, o que é necessário para aquisição de conhecimentos, mas a *reza* não pode ser ensinada por Pitotó, Catarina ou Guaíra, deve ser adquirida em uma experiência nos sonhos, em um encontro¹⁵¹. Desta forma, Nimbo mencionou os mais velhos, não porque iria aprender com eles, mas porque

¹⁵⁰ Tais eventos não se restringem ao contexto tupi guarani, sendo numerosos os trabalhos (e abordagens) sobre as relações entre o mundo ameríndio e o religioso. Sigo aqui as pistas de Sztutman que apontou para a região das guianas: “A referencia a um mundo repleto de inimigos ferozes, agentes patogênicos e xerimbabos metafísicos é por demais presente nas cosmologias das populações guianenses, mesmo quando essas veem-se fortemente atadas a universos religiosos alheios, como o do catolicismo e do protestantismo, e mesmo quando xamãs, verdadeiros diplomatas do sobrenatural, tem seu lugar eclipsado, por exemplo, por pastores protestantes ou médicos ocidentais” (2005: 152). Ver ainda Gallois (2002a) que aborda modalidades de tradução da mensagem cristã evangélica tendo como base experiências relatadas por Davi Yanomami, um Guarani de São Paulo e de alguns Wajãpi; e Pierri (2013) que trata da crítica Guarani-Mbya ao cristianismo.

¹⁵¹ Questão que desenvolvo melhor ao longo deste capítulo.

esperava substituí-los. Tal interesse contradiz o ponto de vista dos mais velhos sobre os jovens, quando, por exemplo, Guaíra diz que “ninguém mais se interessa por isso [*lado espiritual*]” ou que “eles lá não querem mais saber [das coisas da *cultura*]”. Tais falas devem ser lidas sob a luz do comportamento dos jovens e indicam antes relações políticas entre os parentes, o distanciamento, a recusa em seguir Guaíra ou Catarina do que um desinteresse efetivo ou coletivo¹⁵².

Assim como os jovens elencavam aqueles que tinham *reza forte*, por várias vezes, adultos e velhos, contaram-me quem eram os bons *rezadores*. Porém, do mesmo modo como a informação sobre quem eram as *lideranças*, as opiniões sobre os que tinham *reza forte*, quais eram bons em *benzimentos*, no uso do *cachimbo*, variavam no espaço e no tempo, ainda que um e outro nome fossem lembrados mais recorrentemente, indicando o prestígio de alguns *rezadores*¹⁵³.

Quando ocorreu uma morte em Piaçaguera, Maria comentou que “as pessoas se reúnem mesmo quando estão brigadas”. Já Tawdju, quando um parente da aldeia Jaraguá faleceu, disse: “Você já deve ter percebido que a gente perde tudo, mas não perde o *mborai*. Quando morre, mesmo crente quer *mborai*”. Quando os jovens na casa de Maria cantavam hinos evangélicos e falavam daqueles que *rezavam forte*, estavam lembrando o *mborai* feito para um morto. Entendo a morte como produtora de relações, tanto porque era preciso mostrar o caminho da nova morada para o recém-morto, ativando relações com o mundo sobrenatural, como ensinou Catarina; como porque a morte produzia coletivos: parentes brigados faziam juntos o *mborai* para o morto, participam do velório e do enterro. Nesses momentos, o esforço de conjunção se tornava visível. Tudo se passava como se a morte fosse um mecanismo de neutralização temporário do conflito, na medida em que agia como força de formação de coletivos.

Voltemos à questão das rezas e da igreja evangélica a partir de outra conversa com Catarina. Quando a visitei em uma tarde de janeiro, ela estava confeccionando um leque com penas, mostrou-me os materiais que tinha ganhado de uma associação de São Paulo e o que pensava em fazer com cada um deles. Mais uma vez, com paciência, ensinou-me uma série de coisas. Catarina disse que sentia falta da *casa de reza* porque

¹⁵² Sobre quem sabe/pode explicitar conhecimentos, ver o trabalho de Gow (2001). O autor trata de narrativas de um mito entre os Piro que seguem determinados modos de enunciação, dependem da maturidade do narrador e dos ouvintes, por exemplo.

¹⁵³ Quando Pitotó ficou doente, pediu para que buscassem seu *petenguá*, queria que Maria o defumasse. Nessa ocasião, ela me contou que quem era “bom mesmo com o cachimbo” eram Catarina, Dona Antônia, Mirim e Amâncio.

sentia vontade de *rezar*, mas acrescentou que, quando estava sozinha, *rezava*, fumava cachimbo; guardava o cachimbo quando aparecia alguém em sua casa. Perguntei a ela sobre as *doenças espirituais*, se conseguia percebê-las. Catarina respondeu que às vezes sim, mas que duvidava muito de si. Contou, então, que Tenon a procurou com dor de estômago, queria que ela fizesse um remédio, visse o que era. Catarina pediu paciência a ele, pois “demorou um pouco”, estava se *concentrando*. Depois defumou Tenon e lhe ofereceu um chá. Disse a ele: “toma esse remédio, se não passar amanhã você vai ao médico”. A dor passou e não voltou mais. Perguntei que remédio era esse. Catarina respondeu que era um chá de louro, mas que não foi o remédio que o curou, foi a *reza*. Explicou-me que uma pessoa que morreu de dor de estômago e que bebia “anda por aí querendo *pegar* em qualquer um. Daí, você sente a mesma dor que ele sentiu. Quer dizer, é uma coisa que se *apoderou* da pessoa”. Um mau encontro pode, assim, ocasionar o adoecimento do corpo. Era preciso recuperá-lo a partir da negociação com o agente patológico, o que Catarina fez através da *reza*. “Daí, quando você *defuma*, você tira isso da pessoa?”, perguntei. Ao que Catarina respondeu:

Catarina: É, você *reza*. Eu não posso pegar o cachimbo à toa ou, então, que nem eu tô conversando agora. Se eu entrar lá e pegar o cachimbo, aí é capaz de passar mal e cair na sua frente em vez de curar você. Tem que pensar, se concentrar. Se você comeu alguma coisa muito pesada de tarde, você vai saber que não vai dar muito certo. Aí, tem que pensar muito, pedir pra deus. Não é você, né? São os espíritos também, de luz, que vem e ajuda você.

A *reza* objetifica relações entre Catarina, os espíritos que ajudam na cura – os guias a que se referiu Guaíra – e o agente patológico. Contudo, para tanto, era preciso estar com o corpo preparado, concentrado, leve¹⁵⁴. Caso contrário, Catarina poderia passar mal, desmaiar. É interessante notar que a cura, assim como a aquisição de conhecimentos, ocorre a partir da relação – com os seres mencionados – e, portanto, não está dada ou fixa, mas deve ser negociada. Assim, Catarina sempre duvida de si, pois não possui um *corpus* estabilizado de conhecimento, como uma enciclopédia que pode consultar. Para o cuidado com os parentes¹⁵⁵, a cura é negociada na *concentração* e na

¹⁵⁴ Como mencionei na introdução deste capítulo, o corpo leve é necessário para o estabelecimento de relações com os guias, espíritos, *nhanderu*. Mas situações não controladas de leveza com a tristeza são perigosas. Sobre a leveza desejada pelos Guarani nas danças e cantos na *casa de reza*, ver Nimuendaju (1987). Sobre o sistema leve/pesado para os Wajãpi ver Gallois (1988).

¹⁵⁵ Práticas e saberes xamânicos têm em vista o cuidado com os parentes, está em questão a “duração da pessoa” para usar as palavras de Pissolato (2007).

reza, pode ou não funcionar. Por isso, Catarina afirmou que não pode “sair por aí dizendo que sabe que isso aí [a patologia] é do *coisa ruim*, você não vai sarar”, ou então, dizer para a pessoa-enferma não ir ao médico. Continuou:

Catarina: Por exemplo, tomara que nunca você tenha essa dor, mas se você tá com uma dor na perna. Aí, você chega aqui e fala: “Aí Catarina, tô com essa dor na perna, será que você não sabe um remédio?”. Aí, eu tento. Vou pegar meu cachimbo, vou me concentrar e vou vir. A hora que eu por a mão em você, se eu sentir algum arrepio, você pode contar que não é *doença*, agora se eu não sentir nada, aí você vai ter que tomar um remédio. Ou então, às vezes, você até toma remédio para ajudar um pouquinho. Mas você tem que estar com força pra você fazer isso, porque se você sentir o arrepio e fumar à toa, aí também não vai passar.

O estabelecimento de relações com determinados agentes através da *concentração* e do uso do tabaco possibilita a cura para o que não é uma *doença* ou que é uma doença de outra ordem, *espiritual*. Se, concentrada, Catarina tocar e não sentir nada, seria preciso tomar um medicamento, tratava-se, então, de outro contexto relacional – outro tipo de *doença* – no qual Catarina não podia interferir, neste caso, era preciso procurar um médico. Os diferentes tipos de doença, de patologias do corpo, passam por diferentes contextos relacionais, exigindo tratamentos específicos. Assim, a *reza*, a fumaça do tabaco e os remédios podem ajudar “um pouquinho” ou muito, a depender do diagnóstico.

Catarina contou, então, que estava pensando em parar de *fumar*, sentia vontade de *rezar*, mas não tinha *casa de reza*: “Se eles não *resgatarem* a *casa de reza*, vou *virar crente*, porque eu tenho muita vontade de *rezar*”. E acrescentou que “se virar *crente*, vai ser *de verdade*”, porque muita gente frequentava a igreja, mas também bailes (festas) e consumia álcool, o que era errado. A expressão “*ser crente de verdade*” implicava, então, no abandono de algumas práticas, inclusive, em largar o cachimbo. Perguntei se não seria possível conciliar as duas coisas. “Pra fumar os crentes não deixam, né?”, respondeu Catarina, mas observou que seu irmão fazia os dois, sem o consentimento do pastor. Disse que os não indígenas evangélicos “acham que a *cultura* da gente não é do *bem*”, depois completou que alguns indígenas não “vão na *cultura*” porque também acham que não é do *bem*.

Eis, na fala de Catarina, o polêmico debate entre *cultura* e igreja evangélica. Da perspectiva dos frequentadores não indígenas, a *cultura*, objetificada com o uso do cachimbo e na *reza*, não era do *bem*, isto é, estabelecia relações com seres ruins ou

maus. Aqui, há o entendimento dicotômico entre bem e mal: ou se está de um lado ou de outro. Contudo, a mãe de Catarina ensinou, na hora de sua morte, que havia conexões entre ambas, *cultura* e igreja. Seu irmão *rezou* em tupi guarani e, depois, na *tradição* evangélica de modo a conduzir a alma de sua mãe para a futura morada¹⁵⁶.

Vejamos melhor com a continuidade da conversa com Catarina. Ela contou que fizeram *mborai* na festa em comemoração à demarcação de terra. No último dia de festa foi *fechar a casa de reza*. Ilza, irmã do marido de Fabíola, e Guaciane, sua nora, a acompanharam. “Só que Ilza é crente”, observou. “Aí, eu fui lá pra fazer, aí fumei, defumei, fiz foguinho, (...) aí, do nada a Ilza recebeu o *espírito santo*, da igreja de crente lá. Como ela iria receber o espírito santo se a reza não fosse do *bem*. Aí, hoje ela acredita que é do *bem*”. E completou: “Acontecem coisas muito *misteriosas* na nossa *cultura*”.

“*Espírito santo da igreja de crente*” é a tradução que Catarina fez para me explicar que a relação estabelecida na *casa de reza* fortaleceu o corpo de Ilza – não o adoeceu, o que vimos ser também possível – e, portanto, era do *bem*. A dicotomia bem/mal e a necessidade de justificar que a *cultura* era do *bem* eram frequentes. Lembremos novamente da reunião em Nhamandu Mirim quando Pitotó explicou que os *rezadores* faziam o bem, que não eram feiticeiros, ao contrário do que a jovem mãe tinha sugerido quando contou que o *pajé* curou sua filha, mas que também podia causar o mal.

Catarina disse: “cada *cultura cultua* de modos diferentes, mas é pra um só *deus*”, mas em seguida ponderou dizendo que achava o candomblé *diferente*: “porque eles fazem muita *maldade*”. Aqui, da perspectiva de Catarina, as relações estabelecidas no candomblé possibilitam a realização de *maldades*, o que, certamente, não condiz totalmente com o ponto de vista dos praticantes daquela religião. Temos até aqui, então, que os contextos relacionais mudam a depender dos praticantes – não indígenas crentes, indígenas crentes, indígenas na *cultura*, praticantes de religiões afro – mas que uma questão de fundo perpassa tais práticas: fazer o bem e fazer o mal. Talvez, seja imposto

¹⁵⁶ Sobre aproximações indígenas a mensagem cristã e modos distintos da recepção desta, ver Gallois (2002a). A autora ainda aponta que entre os missionários “não existe nenhuma abertura ao pensamento do outro, ao contrário da lógica ameríndia, que sempre considera a possibilidade de leituras diferentes e as conecta em uma série infinita de transformações umas das outras” (op. cit.: 69). Trata-se aqui da questão entre a continuidade entre mundos ou de sua incomensurabilidade. Entre os exemplos indígenas apresentados não se duvida do conteúdo da mensagem crista, mas o modo de relação com o divino é problematizado, o que diferencia índios e brancos. A diferença constitui o mundo ameríndio, mas não cabe na pedagogia missionária (op. cit.). Sobre a “incomensurabilidade entre mundos”, ver também Almeida (2003).

para Catarina a necessidade de mostrar que a *cultura* seja do bem porque havia, no horizonte, a possibilidade de fazer tanto o bem como o mal, em um mundo de relações em que bem e mal não estavam separados, o que percebemos com a resposta de Catarina à minha pergunta: “Mas, não dá pra fazer o bem e o mal?”. Ela contou que o que a avó lhe explicou:

Catarina: Ela falou pra gente, um aprendiz aprende o bem e o mal. Só que nós não precisamos aprender, a gente recebe direto de deus, as ordens direto de deus. Só que aí você não sabe fazer o mal, porque vem direto de deus, então você não vai aprender o mal. Porque esse Capitão Branco [refere-se ao *cacique* já falecido da aldeia Itariri], ele me chamou pra aprender tanto o bem como o mal lá em Itariri, eu ia ficar três meses com ele. Minha avó era viva ainda e ela falou: “você que sabe...” Aí, ela explicou; aí, eu não fui. Senão ia ser uma *macumbeira* de mão cheia. [risos]

A avó de Catarina não queria que ela fosse para o Itariri, mas disse “você que sabe...”. Autonomia era aspecto relevante na relação entre parentes, como vimos nos casos dos casamentos. Aconselhavam-se com os parentes, mas, no limite, a escolha era sempre pessoal. Catarina não acompanhou o Capitão Antônio Branco. Em sua resposta, apresentou dois modos para a aquisição de conhecimentos, já mencionados: a relação com *nhanderu*, ou o mundo sobrenatural, e o acompanhar os parentes mais velhos. O primeiro modo apareceu como mais valorizado na medida em que fornecia apenas bons saberes. Tendo em vista a outra conversa com Catarina descrita, lembramos que os conhecimentos vindos de *Nhanderu*, nos sonhos e durante a *concentração*, fortalecem o corpo¹⁵⁷. Já com especialistas, pode-se aprender o bem e o mal, desenvolver capacidades-poderes de cura e adoecimento¹⁵⁸. Em ambos os casos, é preciso experimentar no corpo, testar sua eficácia, o que nos leva ao próximo tópico. Antes, enfatizo duas observações:

(1) Penso que contrastes e aproximações entre *casa de reza*, igreja evangélica e momentos de *concentração* e *reza*, diferentes contextos relacionais, são tanto constituídos, como constituintes do movimento tupi guarani esboçado no capítulo

¹⁵⁷ Sobre os Mbya, na tese de Pissolato (2007) há ênfase de saberes-potencialidades vindas de *Nhanderu* (também referido como deuses e divindades) que fortalecem a pessoa, fazendo com ela dure nesta terra. Segundo a autora: “É por meio do vínculo que a alma-palavra (*nhe'e*) descida de *Nhanderu* mantém com as potências celestes donas das ‘boas palavras’ ou do ‘bom dizer’, *ayvu porã*, que se mantêm os viventes (humanos) e este é, a meu ver, o *lugar* propriamente da produção da pessoa mbya” (op. cit.: 311).

¹⁵⁸ Os agentes fixados no corpo do xamã por meio do qual ele realiza as negociações de resgate da alma do doente, por exemplo, são os mesmos agentes que causadores da própria doença. Eis aí a ambiguidade do xamã e de seus auxiliares. (Ver Gallois, 1988; Barcelos Neto, 2001).

anterior. O lugar dos *rezadores*, *pajés* ou *nhanderu*, como no caso de Guaíra, são construídos em meio aos conflitos entre parentes e exigem a aquisição de prestígio para agregá-los – mas não prestígio demais que os coloquem em posição de isolamento, em constante suspeita. Além disso, as capacidades-saberes adquiridas nas *rezas*, concentrações, sonhos – independentes da igreja e da *casa de reza* – são um modo de fortalecer a si mesmo e de cuidado com os parentes, essencial para que vivessem perto.

(2) Frequentam cultos de igrejas evangélicas de modo inconstante. Não apenas Catarina, Pitotó e Guaíra, mas muitos outros. Catarina ia à igreja porque queria *rezar*, mas esta não é a mesma igreja dos frequentadores não indígenas. Assim como os brancos não fazem o mesmo uso da *casa de reza* tupi guarani. Ali e aqui diferentes relações são objetificadas. Mundos distintos, objetificados em um mesmo espaço, mas produtores e produzidos por diferentes pessoas e relações¹⁵⁹.

3. Sobre os modos de adquirir conhecimentos

As narrativas apresentadas de Catarina, Pitotó e Guaíra lançam luz aos modos de acessar conhecimentos e indicam a necessidade de cuidar dos parentes, de fortalecer o corpo para enfrentar as perseguições e momentos de tristeza. Veremos agora que obter conhecimentos requer, em especial, de interesse do aprendiz e de disposição em aprender, o que é bastante valorizado. Não demonstrar interesse em aprender é tão grave quanto não participar da *comunidade*. Seguimos, então, acompanhando os enunciados de conhecedores da T.I.

Perguntei a Catarina: “como faz para aprender as *rezas*?”. Ela respondeu:

Catarina: Os Tupi não aprendem. Ele vai todo dia na *casa de reza*, uma hora ele consegue. Eu não posso ensinar o meu filho. Como vou ensinar meu filho uma coisa que tem que ser dele? Se eu ensinar ele, daí não é dele, não é ele. E se eu disser pra ele: “olha, Tenon, você vai cantar essa *reza*!”, não dá. Tem dia que, às vezes, eu quero *rezar* uma *reza* e não lembro na hora. Se não for pra mim *rezar*, eu não consigo lembrar. Aí, você vai na frente [na *casa de reza*]. Quando a pessoa vai na frente, ele não sabe o que vai cantar. Ele começa a se concentrar. Se ele fala: “ensaia bastante aquela *reza*”, na hora não vem.

¹⁵⁹ Certamente, as relações entre igreja e *casa de reza* não se esgotam nos enunciados analisados, existindo outras relações de poder em jogo, que devem ser aprofundadas em trabalhos posteriores.

A fala de Catarina sintetiza o apresentado neste capítulo: O conhecimento da *reza* não existe fora da pessoa-corpo que o recebeu, nem pode ser ativado *à toa*. Como vimos, é preciso estar concentrado para estabelecer determinadas relações. Não é possível, desta forma, que Tenon aprenda a *reza* da mãe. Para receber uma *reza* ele terá que atualizar suas próprias relações com *nhanderu* e os guias. O mesmo nos ensinou Guaíra quando, para a mesma pergunta, respondeu:

Guaíra: É um mistério. A gente vai crescendo, se habituando, indo na *reza*, vendo *pajé*, aí, a pessoa vai desenvolvendo, se esperar recebe o *dom*, nos sonhos, recebe o *dom* de cura, aí vai caminhando.

O *mistério* a que se refere Guaíra é recorrente também nas falas de Catarina e veremos, nas de Mirim. Tudo se passa como se fosse possível explica – e tornar público – até determinado ponto, depois, para conhecer, era preciso experimentar com o próprio corpo, daí o *mistério* que não se explica ou se ensina, mas se experimenta ao longo da vida. Todas as falas sobre conhecimentos estão ligadas a narrativa de certos eventos da vida, a morte de parentes, as brigas que implicam a saída ou retorno para a aldeia, os deslocamentos. Aquisição de conhecimentos e trajetória de vida não são pensados de modo separado, ao contrário, existem em conjunto.

No decorrer da vida, frequentando determinados espaços, adquire-se várias modalidades de conhecimentos. É o que indica as falas de Catarina: “Ele vai todo dia na *casa de reza*, uma hora ele consegue” e Guaíra: “A gente vai crescendo, se habituando, indo na *reza*, vendo *pajé*”. Assim, para o conhecimento da *reza*, é preciso frequentar as sessões de *reza*. Mas há outros espaços comumente lembrados. A escola, por exemplo – seja inclusive, para justificar a falta de conhecimentos, como fez Pitotó – a participação em reuniões de *lideranças*.

Quando Marcos, irmão de Catarina, visitou Maria, Tawdju e Nimbo, passamos algumas horas conversando animadamente na cozinha da casa, contavam da festa de comemoração à demarcação da T.I. que aconteceu na aldeia Piaçaguera. Durante os jogos da festa, um dos garotos da aldeia dava instruções em tupi guarani ao irmão que jogava, mas pronunciava errado certas palavras. Explicaram-me então, entre risos, que uma *coisinha* dita errada muda todo o sentido da frase. Marcos disse que Pitotó “*pegava no pé* para as pessoas falarem certo”, e que concordava com tal atitude. Contou que aprendeu bastante da língua quando participava de *reuniões*. Referia-se a reuniões como as do Conselho Estadual dos Povos Indígenas de São Paulo e outras de *lideranças* de diversas aldeias. Nessas ocasiões, discursos políticos e apresentações eram feitas nas

línguas indígenas; momentos, então, em que podiam aprender. Mas isto não bastava; Marcos acrescentou que depois de uma reunião, no ônibus de retorno para as aldeias, perguntou o que uma *liderança* tinha dito. “Não pode ter vergonha de perguntar, é assim que aprende”, disse.

Vejamos mais um episódio. Certa vez, na casa de Catarina, conversávamos sobre a aquisição da *reza*. Ela contava que seu avô tinha lhe dito muita coisa que estava confirmando na vida, algumas já tinha contado para Tenon porque ele “faz cada pergunta!”, exclamou. Tenon observou: “quando era pequeno eu já era curioso pra caramba, e convivi com meu avô, tinha nove [anos] quando ele morreu”. Em ambos os casos, de Marcos e Tenon, as dúvidas, a curiosidade e as perguntas feitas, eram importantes e indicavam vontade de aprender.

Voltarei a esta questão. Por ora, enfatizo que a experiência permite a aquisição de conhecimentos, tanto nas sessões de reza – na casa de reza, mas também na casa dos avós, de parentes, e nos *mboraí* para um morto – como no ambiente escolar, nas reuniões entre *lideranças*, nas cidades, no mundo não indígena, na igreja. Os conhecimentos, porém, não são adquiridos de modo rápido, é preciso *paciência*, “ir todo dia”, como disse Catarina.

Retomemos um ponto que apareceu na conversa com Pitotó. Quando retornou à aldeia do Bananal, já casado com Maria, ele começou a *resgatar* tudo o que tinha vivido na infância, as experiências de quando era criança, em um “*trabalho resgate consigo mesmo*”. Vejamos sob a luz de uma conversa com Mirim, irmão mais velho de Catarina.

Mirim: [...] Eu não devia até nem falar, não. Eu não devia passar essas coisas não. Porque muitos dos grandes *pajés*, dos grandes *pajés* que era aquele como feiticeiro, mas ele não é feiticeiro! Ele é o homem da medicina, é homem do conhecimento da natureza, das ervas, dos medicamentos, de toda e qualquer enfermidade que existe, é o tal do *pajé*. Então, muito das coisas, *yvyvraiija kuéry*. *yvyvraiija kuéry* que chama, né? Que eram os guias que acompanhavam os *pajés*. Então muitas coisas ficaram em segredo, que eles não passavam, porque não adianta nada eu falar uma coisa que é meu ou você falar uma coisa seu, falar pra mim, não vai adiantar nada que a coisa é seu, aquele negócio é seu, aquela sabedoria, aquele conhecimento é seu. [...] Se eu falar pra você que eu falo com *tupã* que é *trovão*, com o *ouriço*, com *vulcão*, *terremoto*, com *vento*, *chuva*, *animais*, você vai dizer assim: “o Mirim é louco, Mirim é doido, tá faltando *parafuso*”. Então, disso, muitas coisas ficaram no segredo, não foi passado. [...] Os conhecimentos ficam em segredo, a gente não fala pra ninguém porque a pessoa não vai acreditar.

Os diversos saberes são acessados de modo pessoal, por isso Catarina não pode ensinar Tenon, nem Mirim pode me ensinar, por isso muitas coisas são um *mistério* e ficaram em segredo. “A gente não fala pra ninguém porque a pessoa não vai acreditar”, disse Mirim. Acreditar ou não está, assim, relacionado à experiência do corpo. Não adianta falar, explicar, para conhecer é preciso experimentar com no próprio corpo¹⁶⁰.

Mirim falou sobre seus momentos de *concentração* em que “estudava. Mantenho da sua fala passagens que tratam dos modos de adquirir conhecimentos. Ele contou que ainda está começando a estudar e que ainda testará o que aprendeu. Mirim ficou cego¹⁶¹, desde então, não pode mais recorrer aos livros, modo não indígena de aquisição de conhecimentos, o que aparece em sua fala, talvez porque estivesse conversando comigo. Disse que o que me narrava era coisa sua, seu “estudo básico”. “Isso é tudo estudo por minha conta”, enfatizou. “Eu sou cego, como vou ler? E talvez até, se eu lesse, se estivesse enxergando eu não tinha esses conhecimentos. Deus falou: ‘vou tirar sua visão, mas vou te dar dez brinquedinhos para você, dez conhecimentos para você brincar, contou. Perguntei como ele tinha aprendido, ao qual respondeu enfático:

Mirim: Mas comigo mesmo! Eu não tô falando que eu aprendo comigo mesmo? Eu mesmo sozinho! Eu tô falando que, se eu enxergasse, eu não tinha esses conhecimentos. Agora que eu sou cego me aparece todos esses conhecimentos.

Mirim enfatiza a deficiência que permitiu preparar/concentrar seu corpo para, assim, ganhar conhecimentos. “*Aprendo comigo mesmo*”, tal como o “*trabalho de resgate comigo mesmo*”, indicam o estabelecimento de relações que ultrapassam os livros ou os conhecimentos não indígenas, que dizem respeito a um contexto relacional específico, com *deus*, os parentes mortos e, no caso de Mirim, seres da natureza – trovão, ouriço, vulcão, terremoto, vento, chuva, animais – que, vale dizer, não são os mesmos da nossa natureza. Estar deficiente propiciou o estabelecimento de relações ou a visão de outros mundos. A ênfase no fato de terem obtido conhecimentos *sozinhos* refere-se ao modo de aprendizado particular, isto é, pessoal, que não pode ser ensinado ou explicado, mas experimentado *sozinho*, a partir dos momentos de *concentração*.

Aprender *sozinho* implica em, já vimos, relações. Para finalizar, cabe sublinhar que tais relações, a aquisição de conhecimentos dependem do interesse, vontade e

¹⁶⁰ Como já mencionado na introdução deste capítulo ver Lévi-Strauss (1989) e as discussões recentes de Carneiro da Cunha (2009, 2009b, 2012).

¹⁶¹ Parece-me que o tema das deficiências no mundo ameríndio vale ser aprofundado.

esforço do aprendiz. Características que tem em vista a autonomia e particularidade de cada pessoa. Assim, não podem obrigar alguém ou forçar o aprendizado¹⁶².

Catarina contou, certa vez, que sabia que poucos não indígenas acreditavam nas *coisas espirituais*, principalmente quem estudava ciência. Para contrapor modos distintos de aprendizagem de conhecimentos também distintos, perguntei à Catarina sobre a escola indígena que possuía aulas sobre a *cultura*. Como ensinar essas coisas *espirituais* na escola? Catarina, que foi durante vários anos professora indígena, respondeu que o que ensinavam na escola tinha base na ciência. E isso porque “as crianças não se interessam mais em saber [das *coisas espirituais*]”. “Poucos se interessavam”, disse, mas seguiu contando que Tenon, por exemplo, se interessava muito. Quando morava com ela, antes de casar, ele fazia muitas perguntas. Catarina disse que até *ficava abobada* e que isso era “interesse em saber”. Diferente de seu filho mais novo, que “somente agora [adulto] está começando a se interessar”. Catarina seguiu falando dos filhos e netos: “A Tainá nunca perguntou de nada”, já sobre a Kaynara disse: “é pequena ainda, mas faz cada pergunta, eu vejo que ela é interessada”. E o mesmo contou da Txixa, “ela vê o cachimbo e já pede pra eu *defumar* ela (...) fica com uma dor, já pede pra eu *defumar*”. Catarina concluiu: “Essas um dia vão querer saber da *cultura*”. Mas eram poucos o que tinham interesse, seguiu falando de Joãozinho, “já aconteceram muitas coisas com ele, mas ele não acredita no *lado espiritual*”. O mesmo disse acontecer com uma prima, a mãe dela antes de morrer pediu uma *casa de reza*, mas ela “parece que acredita e ao mesmo tempo não”. A prima e Joãozinho vivenciaram experiências em que podia adquirir conhecimentos, mas estes não foram incorporados, o que Catarina achava estranho. Entre seus filhos e netas, via diferentes potenciais de aprendizagem, uns mostravam interesse, eram curiosos e perguntavam, outros menos, de modo a respeitar a autonomia de cada um.

Na escola não aprendiam *coisas espirituais*, ali as relações estabelecidas eram outras. Mas, vejamos como a autonomia e o interesse, que baseiam a filosofia do conhecimento tupi guarani, aparece na escola. Neste contexto relacional, é preciso ter em vista que os conflitos produtores do sócios para entender os relatos de mães, pais e professores.

¹⁶² Sobre a disposição pessoal para realizar qualquer atividade entre os Mbya, ver Pissolato (2007).

4. Escola indígena: movimento e modos de aquisição de conhecimentos

Saberes escolares e conhecimento das rezas não são comparáveis: são objetificados em contextos relacionais distintos e partem de diferentes regimes de conhecimento com critérios de verdade específicos. Além disso, não domino nem um nem outro tipo de conhecimento para abordá-los a fundo. Assim, pretendo antes problematizar a escola indígena tendo em vista os modos de adquirir conhecimentos apresentados acima. Modos de conhecimento baseados na autonomia e no interesse pessoal que também aparecem nos discursos sobre a escola¹⁶³.

Vale lembrar que a escola tanto constrói, como é construída pelo movimento de atomização e formação de coletivos esboçados no capítulo anterior. Vimos como a permanência em um cargo na escola dependia da *comunidade* e da aquisição de prestígio, em um processo que envolvia conflitos. Além disso, trabalhar na escola também significava participar da *comunidade*, dos projetos coletivos. À época da formação da aldeia Nhamandu Mirim, esforçavam-se para formar-manter um coletivo que tinha em vista o “*resgate da cultura*”, projeto que envolvia a escola – ainda em construção – e os futuros professores indígenas. Assim, nas reuniões sobre a escola, discutiam o conteúdo do primeiro calendário do ano letivo, incluindo nele os dias *tradicionais*: o *batismo* das crianças, a época da colheita das frutas, o dia dos anciãos, do plantio da mandioca e, ainda, os dias que seriam *feriados* e aqueles em dariam aula na *casa de reza*. Cuidavam para manter o número de dias letivos impostos pela Secretaria da Educação e estavam empolgados com as novidades que desenvolveriam na escola¹⁶⁴. Havia, então, o esforço por construir “cultura”, “unidade”, “coesão”, em neutralizar o conflito até o momento em que este irrompesse novamente. Cada aldeia e, portanto, cada *comunidade* e sua escola, tinham projetos e diretrizes específicos, que funcionavam por determinado período.

Professores indígenas têm pertinentes críticas à educação escolar indígena e à formação de professores indígenas¹⁶⁵, que vale observar, não são consensuais. Interesse-

¹⁶³ A partir da Constituição de 1988, com as regulamentações que a seguem, a educação escolar indígena se institui como educação diferenciada, bilíngue e intercultural (ver Silva, 2001; Cohn, 2005a).

¹⁶⁴ Para uma etnografia um pouco mais detalhada deste processo, ver Mainardi (2010).

¹⁶⁵ Cito aqui duas observações feitas por Tawdju que penso sinalizar questões sobre o papel da escola: (1) “A escola das aldeias deveriam ter todas as coisas que a escola do branco, porque os índios podem não querer trabalhar só em aldeia, assim eles serão sempre inferiores aos brancos, porque a educação será sempre pior”. (2) “O problema da formação indígena é que não serve fora da aldeia”. O problema explicitado pela professora sobre a relação dentro/fora da aldeia merece ser aprofundado. Se na prática as

me por mostrar que tais críticas têm o conflito como fundo. A escola, não alheia ao movimento de conjunção e disjunção de coletivos, mas constituinte e constituída por ele, é capturada pela máquina tupi guarani.

Na época em que conversamos, Catarina era professora da escola. Perguntei-lhe o que achava que as crianças deveriam aprender no ambiente escolar. Respondeu que:

Catarina: Se eles tivessem aprendido a *cultura* na casa deles com seus pais, eles tinham que aprender História Geral, outras *culturas*. Mas, como não aprenderam sua cultura com os pais, então, eu acho que eles deviam aprender a sua cultura e o que os brancos estudam na escola.

“Cultura tem que aprender em casa?”, perguntei, então. Catarina respondeu: “Cultura, língua... e devia ser separado”. Explicou que se fossem fazer um ritual na *casa de reza*, os rapazes que não aprenderam deveriam aprender com os mais velhos. “Como eles não aprenderam em casa, o certo é a gente ensinar”, disse, mas exclamou: “Mas eles têm que querer aprender!”.

Podemos, aqui, entender *cultura* como as *coisas espirituais* ou o *lado espiritual* a que Catarina se referiu em outros momentos, o que remete a um contexto relacional específico, que deveria ser ensinado na escola, somado à “cultura”, com aspas, o artesanato, a língua. Em contraposição à ciência e a História Geral, existem os conhecimentos *espirituais*, que deveriam, inclusive, ser ensinados *separados*. Aqueles que não aprenderam em casa, isto é, com os pais, avós, parentes próximos com quem devem conviver para aprender poderiam participar da *casa de reza*. Vimos tanto que o conhecimento da *reza* ou da cura, pautados por relações específicas, não podem ser ensinados por Catarina, Pitotó ou Guaíra, como que a participação na *casa de reza* – e em outros espaços – propicia a aquisição de conhecimentos. É preciso ir todo dia para aprender, mas “eles têm que querer aprender”, e este é o ponto que desejo desenvolver aqui. Na escola, argumentos sobre a vontade e interesse pessoal também estão presentes.

fronteiras entre aldeia e cidade são fluídas, ocorrem casamentos, jogos de futebol, festas e o trabalho na praia ou na construção civil, a escola indígena tal como é, reitera a fronteira, na medida em que qualifica de modo desigual indígenas e não indígenas. Leia-se aqui que o problema não é a escola ser diferenciada, não se trata de ter a mesma escola do branco, mas do acesso aos mesmos recursos. Uma escola de qualidade em que possam escolher entre morar/trabalhar fora baseados em questões outras – o parentesco, por exemplo – que não a qualidade da formação.

Catarina achou que os alunos iriam adorar o ensino da “cultura” – aqui com aspas, pois se trata do ensino da língua – mas do seu ponto de vista isso não ocorreu¹⁶⁶. Disse, então, que quando participava de reuniões dizia a verdade, que “a maioria dos professores não sabe a cultura”. Completou: “em gente que quer que minta, na minha própria escola. Eles ficam chateados quando digo isso, mas tô falando a verdade. A maioria não sabe!”. Tenon comentou: “Pior que nem se esforçam para aprender”. Catarina contou então que seu genro, que também era professor na escola, participava da aula de “cultura” que ela dava aos alunos nas quintas-feiras e “anotava tudo”, diferente de outros dois professores. No ano anterior Catarina dava tais aulas às sextas-feiras. Contou que juntavam as turmas para que todos os alunos tivessem aula de “cultura”, no entanto, percebeu que os professores nem prestavam atenção. “Se eles quisessem estudar com os alunos até seria, mas eles não estavam nem aí. Eu que ficava com os alunos deles”, reclamou, e por conta disso, mudou o dia de suas aulas.

Catarina questionou o conhecimento da “cultura” de alguns professores. Não se tratava de uma crítica geral aos professores indígenas, mas a dois professores específicos que não se interessam em aprender. Mais grave do que não saber é não mostrar interesse. E, claro, vale ressaltar, tudo isso da perspectiva de Catarina. O processo de substituição de pessoas entre os cargos remunerados da aldeia passa por críticas ao desempenho destas. Como vimos, ao longo do tempo, nas visitas e nas conversas que estas ocasionavam, constrói-se a ideia de acesso ou de retirada de um emprego na *comunidade*. Nesse sentido, saber ou não da *cultura* era o argumento que tornava apreensível o conflito latente.

Em uma conversa com outra professora da escola da aldeia Piaçaguera, o argumento inverso foi utilizado. “Muitos professores não se importam se os alunos estão aprendendo ou não”, disse. Comentou que a escola da aldeia Rio Silveira tinha sido a pior classificada no ENEM¹⁶⁷ no estado de São Paulo, “lá tem professor com a quarta série!”, exclamou indicando a incompletude da formação de tais professores. Perguntou, então: “O que é melhor? Tem professor que sabe a *cultura*, a língua, mas não sabe ensinar, não está interessado”. A professora cursou graduação em Letras e estava, portanto, mais qualificada que outros professores, ainda que estes fossem

¹⁶⁶ Do ponto de vista de Catarina isso não ocorreu, os alunos não gostaram da aula de “cultura”. Porém, alguns de seus alunos me contaram gostar das aulas.

¹⁶⁷ Sobre o ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio, ver: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=183&Itemid=414

conhecedores da *cultura* e da língua. O que ela questionava era o conhecimento das disciplinas escolares dos outros professores, o contrário de Catarina. Para ser professor indígena não bastava saber a *cultura*, era preciso ter os conhecimentos dos brancos e saber ensinar. Aqui também ela não falou de todos os professores, não fez uma crítica geral, mas direta a certos professores com os quais compartilhava o ambiente de trabalho. Tanto ela quanto Catarina enfatizaram o “estar interessado” como fundamental. Mais importante que ter conhecimentos específicos era mostrar interesse em aprender. Além disso, as críticas feitas à escola e atuação dos professores não podem ser separadas do modo de organização tupi guarani, dos incessantes conflitos.

Acompanhei as escolas das aldeias Piaçaguera e Nhamandu Mirim, que infelizmente não abordarei aqui de modo mais profundo¹⁶⁸. Descrevo apenas partes de uma reunião de pais e professores de Piaçaguera que também tornam apreensíveis os conflitos, mas ainda indica a preponderância do interesse para a aquisição de conhecimento. Trata-se de uma filosofia do conhecimento que atravessava diversos espaços, das sessões de *reza* à escola.

A reunião da escola ocorreu a pedido de um pai. Fabíola, diretora da escola, iniciou sua fala com essa informação e passou a palavra aos pais e mães presentes. Estávamos sentados nas carteiras de uma das salas de aula. A primeira mãe comentou da falta de informação, morava perto da escola, mas se não a avisassem com antecedência não poderia participar das reuniões. Tal reclamação, de não ser informado de determinado assunto, era recorrente quando estavam descontentes com a atuação do *cacique* e o mesmo ocorria na escola, com a diretora. A posição de *cacique* ou de diretora implicava a responsabilidade de fazer com que as informações circulassem para que todos participassem. Na prática, as informações nunca circulavam entre todos, mas somente entre aqueles que estavam próximos, que eram aliados. Estes se visitavam, trocavam notícias, solicitavam e se preparavam para as reuniões. Vimos no capítulo anterior que não participar da *reunião da comunidade* significava distanciamento, ruptura. Nas reuniões da escola ocorria o mesmo: o descontentamento em relação a determinado parente implicava a não participação de reuniões e atividades escolares, que poderia culminar com a retirada dos filhos da escola ou a substituição de professores e diretores. Lembremos do caso de Itamirim na aldeia Nhamandu Mirim que passou de diretora a professora e, depois, com sua mudança para a aldeia Tabagu

¹⁶⁸ Participei de uma apresentação para não indígenas em Peruíbe, que contou no calendário escolar e abordo no capítulo 4.

Rekopyy, foi retirada/abandonou o cargo de professora, recorrendo a escola de Piaçaguera para não perder pontos no ranqueamento do Estado.

O problema da falta de informação foi recolocado pela próxima mãe que se manifestou na reunião: “Esses dias que não teve aula porque todo mundo foi para apresentação, eu nem sabia. Ninguém avisou”, reclamou ela. Apontou que não ter aula atrapalha as crianças e contou que a filha, que não era de reclamar, não gostou de perder aula. A apresentação foi no dia em que teria uma prova. Completou que por isso faziam reunião, para saber. “Enquanto meus filhos tiverem estudando aqui vou ter que falar”, concluiu.

Nos dias anteriores, professores e alunos fizeram apresentação para não indígenas na inauguração de um projeto turístico chamado “Seguindo os Passos dos Jesuítas”, que aconteceu na cidade de Peruíbe¹⁶⁹. Contudo, nem todos os alunos participaram e este descuido era motivo de reclamação das mães. “Eu também quero saber se a apresentação vale como aula”, disse a terceira mãe. Comentou que o filho não gosta de acordar cedo, por isso era um problema ir até a escola e não ter aula. “Muitas vezes eu ligo para a Fabíola para ter certeza se vai ter aula”, disse. No caso dela, fica expressa a relação de proximidade com a diretora, ela liga para confirmar. Diferente da mãe que não foi avisada, e daquela cuja filha foi à escola, mas voltou descontente.

A próxima a se pronunciar era também professora da escola apresentou críticas ao professor de educação infantil de sua filha de quatro anos. Segunda ela, o professor seria mais cuidadoso com outras crianças, que ele até leva ao banheiro. “Ela não quer estudar mais”, disse a mãe-professora. “Não estou questionando o seu lado profissional como professor. Eu só peço um pouco mais de atenção. Porque eu fico preocupada, é a única criança que eu vejo que você não se interessa”, completou. Aqui, novamente, a reclamação era o descuido com a filha, que era preterida em relação às outras crianças. Mas, note-se, que a queixa era de uma mãe que por também trabalhar na escola acompanha o professor de perto.

Vimos no capítulo 1 que o cuidado com um parente, cotidiano e, por vezes, excessivo, produz o parentesco. Assim, o descuido notado pelas mães era uma falta grave, atitude não esperada no convívio entre parentes. Vale ressaltar que as reclamações eram diretas à diretora e ao professor de educação infantil. Na continuidade da reunião, uma mãe, a partir do caso de seu filho mais novo, intercedeu pelo professor

¹⁶⁹ A apresentação na inauguração do projeto “Seguindo os Passos dos Jesuítas” é descrita no capítulo 4.

de educação infantil. “Posso falar do meu filho pequeno. Ele toma medicamento. E o soco dele dói, ele é raivoso, por isso não coloquei ele aqui”, disse. Segundo esta mãe, não é possível que o professor cuide de apenas uma criança, já que ele precisa passar a lição para as demais. Ela concluiu: “Com meu filho eu falo, um professor pra cuidar de uma criança é difícil, é complicado. Por isso não coloquei meu filho aqui [na escola]. Ele vai bater nos demais”.

Para além do problema da medicalização de crianças indígenas, cuja discussão é urgente, mas que não tenho conhecimentos para realizar aqui, penso que o discurso da última mãe sobre o filho pequeno sintetiza uma questão importante: a autonomia das crianças. Ainda que o filho não possa escolher entre frequentar ou não a escola nem sobre o uso de medicamentos, seu comportamento é considerado na avaliação da responsabilidade do professor. O comportamento particular da criança, sua autonomia, exime a responsabilidade do professor, esse é ponto, veremos com mais profundidade com a continuidade da reunião.

Na continuidade da reunião, outra mãe apresentou queixas a uma das professoras. Disse: “Queria saber o que tá acontecendo, porque ele [o filho] chega em casa e fala que a professora não explica nada pra ele”. Esta foi a última mãe a se manifestar. Depois disso, a diretora e os professores se colocaram acerca dos problemas mencionados. Irei me ater a dois pontos: a apresentação da escola para não indígenas e a resposta da professora à última mãe. Fabíola explicou que no “Revelando São Paulo”¹⁷⁰ não vão com os alunos, tal atividade não faz parte da escola, mas a apresentação de Peruíbe sim, “a maioria dos alunos foi e a gente se apresentou”, disse. Explicou que as apresentações da escola são válidas como aula, porque são “eventos culturais”, “escola indígena depende da língua e ‘cultura’ e foi criada porque muitos indígenas não falavam idioma português e sofriam muita discriminação na sala de aula lá *fora* e para fazer parte da *cultura*”, observou que era preciso ser indígena para ser professor para “trabalhar não só o português, mas também a ‘cultura’”. Prosseguiu:

Diretora: A gente não pode obrigar a criança a ir porque é dia de aula e ele tem que ir. Ela [a criança] tem que gostar, se não, ela só vai bagunçar. O [nome de um aluno], ele é o primeiro a querer se trocar. Falha não ter chamado a [nome da mãe do aluno] e pedido pra levar ele, porque ele gosta.

¹⁷⁰ Evento organizado pela ONG Abaçai (ver <http://revelandosaopaulo.org.br/rv/>, acessado em 29 de janeiro de 2015), que conta com a participação de grupos musicais indígenas, além da venda de artesanato, de diversas aldeias.

Fabíola se desculpou pela falta de informação que fez com que as crianças que gostavam da apresentação tivessem-na perdido. Não se desculpou por todas as crianças que não foram, porque não podia obrigá-las a ir, elas precisavam querer participar mesmo das atividades escolares, nos dias em que teoricamente, no nosso modelo de escola, seriam obrigadas a ir. Aqui, ninguém podia ser obrigado a frequentar aulas, apresentações ou projetos coletivos da aldeia, inclusive as crianças¹⁷¹. Guaíra disse o mesmo na conversa descrita acima, mencionou que seus parentes não o procuravam e não participavam da reza, mas que não podia briga-los. A fala da diretora colocou novamente a autonomia das crianças e sublinhou a necessidade do interesse pessoal. Parece-me que o fato da escola ser diferenciada e, portanto, possuir atividades “culturais”, realizar apresentações para não indígenas, não era a questão mais relevante da discussão, sendo apenas o mote para o que realmente importava: a questão do cuidado. Nem todas as crianças participaram do evento em Peruíbe, algumas não foram avisadas, o que foi entendido pelas mães como descuido. Ponto que ficou evidente no debate entre a mãe do menino que disse que a professora não explica nada para ele e a própria professora.

A professora explicou que passava a lição na lousa para as crianças maiores, para o filho desta mãe, que era pequeno, ela usava o livro. Contou que passava a lição em seu caderno, mas que ele “não quer fazer”. Dirigindo-se a mãe, disse que o menino tem preguiça e completou: “Eu não sei como lidar com isso, porque não posso obrigar uma criança a fazer a lição”. Não é possível ensinar quando não há vontade do pequeno aprendiz. No entanto, a mãe respondeu: “Mas, você tem que ter mais paciência, você grita muito com ele”, colocando em questão o tratamento da professora dispensado a seu filho. Seguiram com a discussão, a professora enfatizava que “Não quer fazer, não posso obrigar a criança a fazer lição”. Contou que não tinha conseguido terminar o conteúdo do dia, porque os alunos “enrolaram a aula inteira”, ponderou que “professor não é perfeito, claro que a gente tá aprendendo, mas quando não tem interesse da criança é muito complicado”.

De outro lado, a mãe colocou que o filho já estava há três anos na escola e não sabia ler, que quando tinha muito grito ele sentia dor de cabeça e que, então, “esse ano ele não vem mais”. A professora insistiu que não havia interesse dele, que já o tinha

¹⁷¹ Sobre as crianças indígenas ver a coletânea de artigos organizada por Silva, Macedo e Nunes (2002).

colocado sentando ao seu lado para explicar a matéria, mas que “ele não quer fazer, ele enrola, outro dia ela até chorou”. Contou que algumas de suas alunas (citou seus nomes) disseram que o pai do aluno em questão falou que seus filhos não iriam mais a escola porque a “escola é uma porcaria”. A professora disse, então: “Às vezes, a criança ouve isso e vem aqui e acha que a escola é uma porcaria mesmo. E acho que isso é um erro de qualquer um achar. As crianças só estudam aqui no momento em que elas querem estudar aqui”. A mãe colocou que se tratava do mesmo problema do professor infantil, “acho que você tá deixando ele [o filho] mais pra trás do que os outros”. A discussão seguiu com a interferência de outras mães que avaliaram o interesse dos próprios filhos em aprender e frequentar a escola.

Para além das ideias já desenvolvidas sobre o interesse e vontade do aprendiz como necessários para a aquisição de conhecimentos e a importância do cuidado com os parentes – em que o descuido é motivo de deslocamentos e rupturas – que atravessam o ambiente escolar e as narrativas sobre os modos obtenção de conhecimentos, chamo atenção para outra questão que perpassou a reunião da *comunidade* em Nhamandu Mirim e apareceu na reunião da escola: as conversas particulares, que poderiam ser chamadas de *fofocas*. Neste caso, foram proferidas à professora por suas alunas. O pai do aluno comentou da qualidade da escola, atitude apresentada publicamente e repreendida pela professora. Em Nhamandu Mirim, uma conversa no rio foi também discutida publicamente.

Percorremos neste capítulo falas de conhecedores e controvérsias sobre a *casa de reza*, a igreja evangélica e a escola. Tais contextos relacionais merecem análises mais aprofundadas, incitam reflexões sobre a “incomensurabilidade dos mundos” (Almeida, 2003) e sobre prováveis equívocos (Viveiros de Castro, 2004). Sobre a escola e suas aulas de “cultura”, também seria interessante pensar nos modos como se ensina o que é objetificado como “cultura” e nas possibilidades de tais aulas fortalecerem coletivos e pessoas. Longe de dar conta dessas possibilidades analíticas, desejo apenas frisar que inseridos no movimento tupi guarani, não podem ser compreendidos fora deste. A inconstância nas falas é a evidência do incessante desfazer e refazer coletivos. Para as mudanças, para superar as perseguições e brigas, *acostumar-se* aos novos locais, é preciso fortalecer o corpo, sendo esta minha porta de entrada às práticas xamânicas, que também merecem ser aprofundadas. As *rezas* e práticas de cura objetificam relações das quais tenho acesso limitado, e que compreendo tendo no horizonte os trabalhos junto

aos Guaraní e povos tupi guarani, faltando-me muito ainda a compreender desse universo de meus interlocutores.

No próximo capítulo, o movimento tupi guarani é abordado a partir das relações com os não indígenas de *longe*. Percorreremos as exegeses sobre a conformação do etnônimo Tupi Guaraní, além das iniciativas de turismo e gravação de um CD/DVD com músicas *tradicionais*.

CAPÍTULO 4

ENTRE ETNÔNIMOS E INICIATIVAS DE VALORIZAÇÃO DA “CULTURA”

*Que coisa dói dentro do nome
que não tem nome que conte
nem coisa pra se contar?*

(Leminski)

A festa de comemoração a demarcação da T.I. que ocorreu na aldeia Nhamandu Mirim, em novembro de 2011, nos dá pistas sobre os usos dos etnônimos. A partir dela e de outros momentos em que explicitam designações étnicas, assim como nas exegeses para os não indígenas sobre o que é Tupi Guarani, trato da conformação do etnônimo. Ainda que este capítulo também aborde relações com parentes distantes, que encontram nas festas, por exemplo, os não indígenas e os modos de pacificá-los são o mote desta última parte da tese. O movimento de junção e conjunção de coletivos, já vimos no segundo capítulo, captura não indígenas que podem potencializar o conflito, como no caso do porto descrito no capítulo 2. Veremos agora que se alguns não indígenas estimulam algo como uma “unidade estabilizada” para a gravação de um CD com músicas tupi guarani, os próprios Tupi Guarani ensinam, na tradução do que é etnônimo “Tupi Guarani”, que a unidade não é possível ou que não está posta para durar.

1. Entre festas e nomes

Depois da apresentação de danças e cantos para os turistas que chegaram com trenzinho de Itanhaém¹⁷², visitei Catarina. Na breve conversa que tivemos, ela contou sobre a festa de aniversário e comemoração da demarcação territorial que aconteceu na aldeia Piaçaguera. Nimbo, Tawdju e Maria já haviam comentado que foram três dias de festa com sessões de *reza*, o *mborai*, além de jogos de futebol e jogos *tradicionais*¹⁷³, churrasco, comida *tradicional* – peixe e mandioca – que continuavam noite adentro com músicas para dançar. Se estes falaram animados da festa, Catarina estava triste, a festa da aldeia não foi como gostaria. Contou que vieram representantes do governo e de ONGs, mas que “não tinha índio!”. A *cacique* não convidou outras aldeias, “não queria chamar nem a aldeia *Nhamandu Mirim*”, disse, o que acabou fazendo de última hora. Diferente, Catarina queria chamar todos os que ajudaram na conquista da terra, principalmente os indígenas; “a festa deveria ser para os indígenas”, disse. Contou, então, que não queria participar, ficou em casa *enrolando*, *fumando*, mas decidiu ir. Chegou quando Pitotó estava discursando, contou que fizeram *mborai*, mas estes aconteceram na *casa de cultura*¹⁷⁴ porque não construíram uma *casa de reza* e, também por isso, estava triste. Ela queria que tivessem feito uma nova *casa de reza* para a festa, e remetia à *cacique* a responsabilidade da não concretização do projeto, pois era ela quem devia promover os trabalhos coletivos (ou de interesses coletivos) e, inclusive, buscar recursos entre os não indígenas. Catarina comentou, por fim, que queriam “*tirar a cacique*”, indicando que o descontentamento não era apenas seu. Sobre o *mborai*, contou que participou com Pitotó, Guaíra e Dora. Estes e D. Antônia eram aqueles que entendiam de *reza*, contou. Para o *mborai*, defumaram o lugar e prepararam-no para que os não indígenas pudessem entrar e, só depois, começaram.

As festas – tal como a narrada por Catarina, o aniversário da aldeia Piaçaguera – tornam apreensíveis as relações descritas nos capítulos anteriores: o conflito entre parentes que implica a participação ou não nos projetos das aldeias – das festas, da escola, etc. – e legitimam *rezadores*, *lideranças*, *caciques* e professores. Se por um lado

¹⁷² Descrita no capítulo 01.

¹⁷³ Sobre o *jogo tradicional*, Nimbo me mostrou vídeos do Huka Huka que fizeram na festa. É uma espécie de jogo-luta que tem como objetivo derrubar o adversário de modo que ele bata as costas no chão, similar a luta que realizam no Xingu.

¹⁷⁴ A *casa de cultura* foi construída na ocasião da realização de um projeto em Piaçaguera. Desde minhas primeiras visitas, ela teve diversos usos, como atendimento médico e odontológico da FUNASA – Fundação Nacional de Saúde –, e local de reuniões da *comunidade*. Os *mborai* da festa não foram os primeiros a acontecer na casa de cultura. Contaram-me que antes deste fizeram *mborai* para o irmão falecido de Catarina.

há a conjunção de um coletivo, que participa da festa, por outro, a disjunção, enquanto força potencial, não deixa de estar presente. As festas são, ainda, momentos de encontros entre diferentes coletivos, de diversas aldeias. Assim, o convite para participar de uma festa é também indicador das relações entre tais aldeias, que podem se aproximar ou distanciar. Nesses contextos relacionais, destaco o uso de etnônimos. Interesse-me pelos usos dessas denominações com o intuito de problematizar a conformação “Tupi Guarani” que é reivindicada na T.I. Piaçaguera. Iniciemos com a etnografia de uma festa, mas agora na aldeia Nhamandu Mirim, para, em seguida, passarmos a outros contextos relacionais em que aparecem os usos dos etnônimos.

1.1. A festa de Nhamandu Mirim

A aldeia Nhamandu Mirim também fez sua festa¹⁷⁵ da qual pude participar. No *blog*¹⁷⁶ da aldeia constava a seguinte mensagem:

Nós da Aldeia Nhamandu Mirim temos muitos motivos para festejar e queremos sua participação comemorando conosco:
Aniversário de 3 anos com torneio esportivo
Demarcação da Nossa Terra Indígena Piaçaguera
Será realizado nos dias 11 e 12 de Novembro de 2011. Confirme sua participação.

Assim, em novembro, voltei à T.I., novamente fui acolhida na casa de Maria, Tawdju e Nimbo, na aldeia Piaçaguera. Acompanhei a festa junto deles, estando presente nas atividades na medida em que também estavam. A festa contou com uma série de atividades entre jogos de futebol e forrós durante a noite, além da presença de coletivos das T.Is. Rio Silveira e Jaraguá, localizadas nos municípios de São Sebastião e São Paulo.

Cheguei à aldeia Piaçaguera, uma das convidadas para a festa, na quinta-feira, dia anterior ao marcado para o início das comemorações. Havia a expectativa de que

¹⁷⁵ Perrone-Moisés aponta que nas festas ameríndias reconhecemos o que chamamos de festas espaço em que “come-se, bebe-se, dança-se, canta-se, sempre e muito”, contudo, as festas ameríndias “são, ao mesmo tempo muito sérias, e o que nos aparece como mistura de solenidade com festividade desafia nossa “intuição cultural”. Pois no meio de muita alegria, não é incomum haver dor. E competições, físicas, oratórias [...]. Nelas se fabricam pessoas, grupos, relações. Há sempre convidados outros, gentes diferentes, muitas vezes de diferentes planos cósmicos (ancestrais, espíritos, animais, etc.)” (2012: 86).

¹⁷⁶ O *blog* ainda apresentava a programação da festa, especificando as atividades de cada horário que, entretanto não foram seguidas. Disponível em: <http://aldeianhamandumirim.blogspot.com.br/>, acessado em 23 de julho de 2012.

peessoas de outras aldeias viessem, mas ninguém estava certo de quem. Na casa de Maria, Nimbo estava animado para os jogos de futebol, mas reclamava de terem marcado o início da festa – e das atividades esportivas – para a sexta-feira. Ele iria jogar pelo time de Nhamandu Mirim, cujo técnico era o *cacique* Domingos, mas estava trabalhando com Zé Carlos¹⁷⁷ na construção civil em Itanhaém. Disse que não iria perder um dia de serviço para os jogos. O comentário geral era que se os jogos comesçassem na sexta, os times estariam desfalcados. Nimbo enumerava os jogadores que não poderiam ir, aqueles que trabalhavam *fora*, eram muitos. Se ele estava animado, Tawdju não parecia disposta a ir, falava da festa com pouco interesse. Quando perguntava se iria, para minha frustração, ela respondia de modo impreciso. Jeito, aliás, que pareceu recorrente em outras pessoas. No dia seguinte, ao encontrar Catarina e perguntar da festa, ela também não confirmou se iria, mostrou-se indiferente. Percebi que o ânimo de ir ou não, no qual está implicada a tomada de decisões, não podia ser confirmado antecipadamente. Em geral, não confirmavam nada, a disposição em ir era analisada no momento da festa – ou das reuniões, para mencionar outro exemplo – e eu só descobriria quem iria participar na própria festa. No caso, Tawdju foi conosco e em Nhamandu Mirim encontrei Catarina. O mesmo parecia ocorrer em relação à vinda de outras aldeias, ninguém sabia aquelas que viriam até que chegassem.

Sexta-feira amanheceu nublada. Acordar sem saber como seria o dia, considerando que a festa já tinha sido desmarcada algumas vezes, não saber quem chegaria e em que momento, confesso, deixou-me aflita. Nimbo saiu para trabalhar logo pela manhã. Maria decidiu fazer *chupes*¹⁷⁸ para vender na festa, nos dias anteriores já tinha feito uma pequena quantidade e resolveu fazer mais – o tempo de chuva e o fato de não sabermos quantas pessoas encontraríamos em Nhamandu Mirim, complicava a decisão sobre a quantidade. Já que o caminho para a aldeia Nhamandu Mirim incluía atravessar a rodovia e chovia, decidi ajudar Maria com os *chupes*, em companhia de Tawdju. Percebi o clima de incerteza e certa agitação. Ligavam-se o tempo todo para falar da festa. Pitotó, que na ocasião morava em Nhamandu Mirim, ligou para Maria, queria saber se iríamos. Maria perguntou: “mas, quem tá aí?”, desejava informações sobre quem encontraríamos. “Tem muita gente aqui”, respondeu Pitotó, Maria se

¹⁷⁷ Zé Carlos vivia na chácara situada no limite da T.I., ver capítulo 1.

¹⁷⁸ Bebida congelada feita com leite, açúcar e chocolate ou frutas que Maria também vendia na própria casa e nos jogos de futebol. Preparar os *chupes* para vender na festa não significava seguramente ir à festa.

animou, mas ele brincou: “Todo mundo de Piaçaguera!”. “Ah,[risadas] achei que tivesse gente *diferente!*”. Pitotó estava fazendo graça, tinha muita gente na festa, mas ninguém de outras aldeias, ninguém *diferente*. “Só vão chegar no sábado”, contou Pitotó. Outras ligações foram de Nimbo, que retornando do trabalho, queria saber onde estávamos, e de Dora, que contou o mesmo que Pitotó. Decidimos, então, assistir os jogos no dia seguinte, mas à noite acompanhei Nimbo, junto de Amanda Danaga¹⁷⁹, à aldeia Nhamandu Mirim. Enquanto ele ensaiava com a banda “*Origem*”, Amanda e eu aguardamos na festa.

Nos anos 80, Pitotó e Dora, junto de irmãos e primos – Zizi, Luisinho, Raimundo, Guaíra –, fizeram parte de uma banda e gravaram um vinil chamado “Imagem da Selva”, que é também o nome de uma das músicas. Atualmente, Nimbo e seus primos filhos de Dora, Itamirim, Reginaldo e Daniele, formaram a banda “*Origem*”, em homenagem a seus pais. Na festa de Nhamandu Mirim fariam a primeira apresentação, além das músicas antigas, tocariam ritmos como forró e sertanejo. Com bastante orgulho falavam da banda formada anos antes. Maria, Tawdju e Nimbo me mostraram as músicas do vinil que tinham no computador. Interessante notar que, no vinil, as músicas possuíam ritmos variados, como samba, choro e rock; as letras também variavam: uma tratava da vivência entre não indígenas, outra da experiência no *batuque*, outras eram românticas, várias possuíam partes em tupi guarani¹⁸⁰. Tais composições eram bem diferentes das músicas *tradicionais* gravadas no último CD/DVD organizado por Guaíra¹⁸¹.

À noite, na aldeia Nhamandu Mirim, chegamos à festa que acontecia no grande descampado entre a escola e o campo de futebol. De costas para a vegetação, construíram um palco coberto, decorado com tecido vermelho, de onde vinha o som alto das músicas. Ao lado, mais distante, havia uma barraca de refrigerantes e lanches organizada por um casal da aldeia. A iluminação vinha do palco e das poucas casas do entorno, de modo que quando chegamos pelo lado da escola, não era possível identificar

¹⁷⁹ Amanda Danaga é antropóloga, participou do grupo de estudos complementares sobre a T.I., foi também convidada à festa em Nhamandu Mirim.

¹⁸⁰ Eis um trecho de uma música do vinil: “Um dia me disseram os homens brancos que eu era incapaz / Depois que ancoraram as caravelas na Ilha de Santa Cruz / Antes eu era livre nessa mata, nessa terra eu vivia muito mais / Depois eles chegaram, me fizeram de criança e eu não cresci jamais. / Depois de muito tempo de batalha consegui aparecer / Até fui convidado pra morar num apartamento no Distrito Federal / Sentei-me na cadeira do Congresso, mas não vou enlouquecer / Já me candidatei, já ganhei pra deputado federal / [...] Eu não vou me esconder, Vou lutar para vencer./ É esse o meu recado, esta dado, rock índios do Brasil.”

¹⁸¹ Trato do CD idealizado por Guaíra, já mencionado nos capítulos anteriores, ao longo deste capítulo.

quem estava do outro lado. Acomodados em uma construção de cimento, encontramos pessoas da aldeia Piaçaguera, a maioria eram mulheres e crianças. Do outro lado, perto da barraca, entre cadeiras e bancos improvisados, estavam as mulheres de Nhamandu Mirim. No palco e em alguns outros espaços, jovens dançavam, estes também permaneciam entre os seus. Cada qual conversava e brincava com os parentes próximos, isto é, com aqueles com quem não estavam brigados, com quem as relações estavam próximas. A distância entre um e outro agrupamento de parentes era considerável. Respeitei-a, na medida do possível, circulando pouco, conversando com os que me procuravam. Na festa aguardamos o fim do ensaio de Nimbo, e com ele regressamos para a aldeia Piaçaguera.

Sábado também amanheceu nublado. Nimbo conseguiu um carro tanto para levar os *chupes* que Maria iria vender, como para buscar um árbitro não indígena para os jogos de futebol. Fomos à casa de três senhores na Praia do Gaivota que apitavam partidas no campo do bairro e que Nimbo e os rapazes dos times já conheciam. Todos recusaram o convite. Conformaram-se, então, que o juiz que teria de ser alguém de uma das aldeias.

Nos capítulos anteriores, segui as relações entre indígenas e não indígenas de modo a mostrar, em especial, os processos de casamentos e o trabalho conjunto – na praia ou na construção civil – com aqueles que moravam *perto* e, portanto podiam transformados em parentes, pois eram “como índios”. Mencionei também as iniciativas de *resgate da cultura*, e a apresentação do grupo musical para os turistas de Itanhaém que vieram no trenzinho, que, assim, tinham em vista os não indígenas de *longe*. Vale ressaltar que *perto* e *longe* são categorias relacionais que utilizo para qualificar não indígenas e parentes, diferenciar aqueles com quem se esforçavam para construir parentesco, daqueles que estavam *longe*. Os árbitros da Praia do Gaivota estão *longe* como os turistas para os quais se apresentam os grupos musicais das aldeias não porque desconhecem as comunidades indígenas, mas porque relacionam-se com elas em espaços específicos, isolados e estáveis, nos eventos *culturais* e nos jogos de futebol no campo do bairro, por exemplo. Mas, chamo atenção para a possibilidade de serem capturados pela máquina de relações tupi guarani, afinal, foram convidados pelos rapazes das aldeias para participar da festa, não como os outros brancos-espectadores, mas como participantes nos jogos, ainda que em posição de juízes.

Chegamos em Nhamandu Mirim. Havia muitos não indígenas: políticos, representantes do Ministério da Cultura, o servidor da FUNAI, antropólogas, representantes de ONGs e, além destes, turistas de diversos locais, que se interessavam pelo artesanato e queriam passear pela T.I. Estavam também indígenas das aldeias do Rio Silveira e do Jaraguá, com seus times de futebol feminino e masculino. Aqueles que comumente se visitavam, aproveitaram a ocasião para o mesmo, dormiram e banharam-se na casa de parentes. O restante dos visitantes ficou alojado em uma sala da escola, cada “aldeia” em uma sala, pequena para o número de pessoas. Talvez valha apontar que apenas uma parte das pessoas das aldeias visitantes compareceu a festa; se nas aldeias da T.I. Piaçaguera não há unidade, um grupo coeso, não podemos pressupor que tal unidade exista em outras aldeias. Assim, possivelmente aqueles que estavam brigados – com os parentes convidados ou com os anfitriões – não foram à festa de Nhamandu Mirim.

A festa começou com os jogos de futebol masculino e feminino. Para participar do campeonato foi preciso pagar uma taxa revertida no prêmio para o time campeão – o segundo e o terceiro lugar receberam uma quantia menor. A aldeia do Jaraguá, por não ter o dinheiro necessário, ficou fora do torneio, pôde jogar apenas nos amistosos que ocorreram no domingo. No discurso de apresentação, Itamirim mencionou todos os que foram *caciques* da T.I., desde a entrada na terra e a formação de Piaçaguera, passando pela ruptura e formação da aldeia Nhamandu Mirim; de Catarina, que foi a primeira, a Domingos, o último *cacique* da aldeia. Os agradecimentos enfatizaram, em geral, a ajuda para a retomada da terra e os parceiros na “divulgação de nossa cultura e arte”. No momento de entrada na terra, famílias de outras aldeias – Itamirim mencionou pessoas das aldeias do Rio Silveira, de Aguapeu e Itaoca – deslocaram-se para Piaçaguera com o intuito de auxiliar as famílias que saíram da T.I. Bananal, estas também foram lembradas. Ocorreu que na festa de aniversário da demarcação da T.I. – e não de uma ou outra aldeia – a unidade era construída e mostrada. Se no momento de entrada formaram um coletivo que contou com a ajuda de outras aldeias – que durou pouco, cedendo depois à força da atomização – no discurso de Itamirim tal coletivo foi referido, ganhando forma novamente. Transcrevo um trecho inicial de sua fala:

Itamirim: Independente de etnia, língua ou tradição, consideramos os povos indígenas como um só. No momento da retomada, nossos parentes estiveram aqui presentes, nos apoiando e lutando conosco pelo mesmo objetivo, a união e o fortalecimento de nossas raízes.

Agradecemos e queremos homenagear, convidando os representantes que estiverem aí das aldeias que nos apoiaram e estiveram conosco no momento da retomada: a aldeia do Silveira, Itaoca e Aguapeu. [aplausos]. Queremos homenagear também os *xondaros* que fizeram da coragem e organização em grupo um instrumento fundamental de proteção a essas famílias, que no momento da retomada passaram por grandes perigos, os *xondaro* [cita o nome dos *xondaro*]. Do momento da retomada até o dia oficial da demarcação passamos por muitas atribulações, onde organizações e pessoas que de alguma maneira se fizeram presente nos apoiando e lutando conosco pela conquista que hoje podemos comemorar nesta festa. Lembramos e agradecemos os ausentes e convidamos quem está presente para receber com todo carinho essa homenagem. Citamos os nomes que sempre serão lembrados: [segue uma extensa lista de agradecimentos].

Para contrapor o discurso de união e coesão de Itamirim, lembremos da conversa com Catarina descrita no início deste capítulo. Ali, Catarina, a partir do descontentamento com o *cacique*, enfatizava o contrário: as divergências submersas na festa. No momento da própria festa estas estão mais ou menos estabilizadas – o que os não indígenas veem é mesmo uma cultura coesa – mas, não demora, reaparecem as rachaduras, as críticas sobre o modo de agir e as escolhas de determinado parentes, etc. Mesmo antes da festa, o ânimo em participar ou não é indicador do descontentamento. Assim, fazer festa significa neutralizar temporariamente o conflito. Fazem festa apesar do conflito¹⁸².

Para realizar uma festa é preciso de ajuda¹⁸³. Nimbo contou que para a festa de Nhamandu Mirim, o *cacique* sugeriu juntar os homens para uma caçada, porém, isso não aconteceu¹⁸⁴. Se não é possível caçar, há outros modos de conseguir recursos, em especial, com a colaboração de *parceiros* não indígenas – ONGs e Associações, por exemplo – e, para tanto, é preciso ter prestígio entre os não indígenas. Itamirim agradeceu os parceiros-colaboradores no discurso mencionado de apresentação da festa.

¹⁸² Sobre as festas ver Perrone-Moisés (2012). A autora propõe pensarmos o mundo ameríndio a partir do par festas-guerras de modo a superarmos recortes comumente usados como “religião”, “rito”, “política”, entre outros. Em que: “A guerra é o modo de relação com o inimigo, a festa é o modo de relação com o aliado. Festas são feitas entre aliados; seu pano de fundo é a inimizade compartilhada para com os que ‘não participam das mesmas festas’, ou melhor, os que não ‘estão frequentando’ as mesmas festas” (op. cit.: 98). Tal proposição é interessante para acessarmos o movimento tupi guarani. Como mencionei, as pessoas que estavam “brigadas”, tanto da T.I. Piaçaguera como das aldeias visitantes, não foram à festa. Vimos no capítulo 2 que os conflitos conformam a *comunidade*, isto é, o conjunto sempre temporário daqueles que compartilham iniciativas, que vivem *perto*. A *comunidade* é quem faz a festa.

¹⁸³ Ver Tassinari (2003) que trata da festa Karipuna, descrevendo o esforço que implica em realizá-la. A autora vê na festa o espaço privilegiado para apreender o coletivo Karipuna.

¹⁸⁴ Ainda que às vezes saiba de animais que foram caçados, por exemplo, um tatu pelo genro de Catarina, esta não é uma atividade regular.

Em festas menores ou particulares, já com a presença apenas de parentes que estão próximos e amigos – ou aqueles que poderiam ser consanguinizados – conta-se com a ajuda destes. Para o aniversário de 15 anos de sua filha Camila, Lenira teve a ajuda de várias pessoas: Liliane fez a decoração da festa e emprestou o vestido para a aniversariante, Lilian e Fabíola fizeram os bolos, outros contribuíram com a bebida. Na época em que estava em campo, o aniversário de Camila era tema central nas conversas de Lenira, que buscava ajuda para efetivá-lo, e quanto mais pessoas colaborassem, melhor seria a festa, dizia. Observo que nem todos da aldeia participaram e ajudaram, que vieram parentes de outras aldeias e que também havia conflitos entre eles, mas estes foram neutralizados na ocasião da festa.

Na festa de Nhamandu Mirim, depois dos agradecimentos, Itamirim apresentou a banda *Origem* que fez uma homenagem aos integrantes de sua antiga formação.

Itamirim: Bom então pessoal, a gente tá aqui com a banda *Origem*, é uma banda indígena, formada por Bento Samuel, dentro das nossas *tradições* também. Os indígenas têm muito talento, têm uns que jogam futebol, têm vários atletas, agora a gente tem na música também, então nós estamos também evoluindo e compartilhando com vocês parte da nossa “cultura” junto com a de vocês.

A fala de Itamirim foi direcionada aos não indígenas presentes e está em consonância com as iniciativas de turismo comentadas nos capítulos anteriores, desejam compartilhar “parte da cultura” com os não indígenas. Talvez a menção de que se trata de “parte da cultura” seja significativo, refira-se a impossibilidade de apreendermos *toda a cultura*, porque, como vimos, não há uma totalidade apreensível – conhecimentos do tipo enciclopédico –, mas relações que permitem a criação e circulação de conhecimentos; além de ser preciso experimentar para conhecer, não bastando explicar, sendo, assim, “um *mistério*” como disse Guaíra.

A banda *Origem* apresentou a música “Imagem da Selva” que também foi gravada no CD produzido por Guaíra¹⁸⁵. Depois, Itamirim convidou Pitotó para cantar outra, que “fala muito sobre nós indígenas”, disse. Era a música de Roberto Carlos, “Águia Dourada”¹⁸⁶. Apresentou, então, os times que estavam participando dos jogos de

¹⁸⁵ Trato da gravação do CD no decorrer deste capítulo.

¹⁸⁶ Nena diz que essa música “*fala muito sobre os indígenas*”. Transcrevo a letra: Águia bonita que voa no espaço / Aqui da terra vejo passar / Riscando o azul, dourado traço / Linha ascendente no ar / Eu sou um Índio e aqui do asfalto / Olho no alto caminhos seus / Meus pensamentos sempre te encontram / Voando perto de Deus / Rápido como um raio / Repentino como um trovão / Veloz como a águia dourada / Na imensidão. / Mostra a esse povo civilizado / Que todo índio sabe viver / Com a natureza sempre a

futebol. Disse: “Hoje, o futebol que nós aprendemos com vocês também está integrando muito as aldeias”. Os jogos eram momentos de integração, de encontros. A ênfase de Itamirim era interessante porque nos jogos, como nas festas, conformavam – temporariamente – um coletivo.

Depois do discurso, houve apresentação do *Huka Huka*, uma espécie de jogo-luta que tem como objetivo derrubar o adversário de modo que ele bata as costas no chão. Tal jogo-luta era antes uma apresentação para não indígenas, que gostavam muito de fazer e comentavam com frequência, mas que só faziam em festas com presença de não indígenas de *longe*. Diferente dos jogos de futebol, por exemplo, que ocorriam sempre, dentro e fora das aldeias. Alguns se voluntariaram para o *Huka Huka*, ocorreram demonstrações masculinas e femininas. A seguir, aconteceram as finais dos jogos de futebol, disputadas por Piaçaguera e Nhamandu Mirim, no caso feminino e por Rio Silveira e Nhamandu Mirim, no masculino. Ainda que os times tivessem os nomes de suas aldeias, Piaçaguera e Nhamandu Mirim, os jogadores estavam *misturados* nos times. Como mencionei, Nimbo de Piaçaguera jogou por Nhamandu Mirim, o mesmo ocorreu entre as jogadoras do time feminino, que moravam em uma aldeia e jogavam no time da outra. O trânsito dos jogadores entre os times parecia similar ao deslocamento das famílias entre aldeias, ainda que não acompanhasse tal deslocamento e tivesse um movimento próprio. Participar dos jogos de futebol, assim como das festas e projetos coletivos das aldeias, indicava proximidade, mas requeria dos técnicos dos times habilidade em manter próximos os parentes, cuidando para não descontentá-los. Os técnicos dos times eram também fazedores de coletivos, no caso de Nhamandu Mirim era o próprio *cacique* da aldeia. O time ia bem quanto mais habilidade tinha o técnico em agregar parentes, e quanto mais relações conseguia estabelecer entre os não indígenas, assim participavam de campeonatos e jogavam nos campos dos bairros, como na Praia do Gaivota.

Um temporal impediu que Tawdju, Maria e eu voltássemos à festa a noite, hora em que a banda *Origem* tocava seguida de uma banda da T.I. do Bananal. A chuva não interrompeu a festa, apenas dificultou o deslocamento e, no caso da família que me hospedava, fez com que desistíssemos de ir. Depois, Nimbo contou das músicas de

seu lado / E olhando o céu pode ver / Que o vento sopra e a chuva cai / As nuvens passam e você vai / Asas abertas, força e coragem / Vão nesse rumo de paz / Rápido com um raio/ Repentino como um trovão / Veloz como a águia dourada / Na imensidão / Natureza que reclama / Flores, folhas, verde vida / Rios, mares se derramam pela terra tão ferida / Ventos pedem, choram e chamam / Águia, me mostra no meu caminho / Como se pouso longe do espinho / Como se luta por esse mundo / Como se salva esse ninho.

diferentes ritmos que tocaram e que, apesar da chuva, houve público. Quanto à banda do Bananal, ouvi comentários sobre a existência fãs, em geral, jovens meninas, mas também, o descontentamento de alguns que fizeram caras de indiferença quando Lenira contou que convidou a banda para tocar no aniversário de Camila.

Uma observação sobre as festas passadas, isto é, da juventude de senhoras como D. Alice ou D. Joaquina que moraram temporadas na T.I. do Bananal e na região de Piaçaguera, vivendo entre este local e a aldeia do Bananal. Contaram-me que “a turma do Bananal”, expressão de D. Alice, vinha para o campo de futebol que existia ali. No dia 1º de maio jogavam os solteiros contra os casados e, depois, tinham baile à noite em que os parentes do Bananal tocavam. “No carnaval vinham festejar aqui”, contou D. Alice. As festas atuais e passadas parecem guardar semelhanças. Em ambas encontravam-se para jogos de futebol e festas, o que não significava ausência de conflitos – *vide* os problemas quanto à escolha matrimonial de D. Joaquina, por exemplo – mas que, como agora, faziam festa apesar dos conflitos.

Com frequência, festejavam. As festas particulares, como os aniversários, as comemorações de final de ano, ou almoços de final de semana, em geral, envolviam apenas os parentes que estavam próximos, aqueles com quem não estavam brigados e que se visitavam¹⁸⁷. O mesmo ocorria nas festas fora da aldeia. Comumente se encontravam no Bar do Oliveira ou na chácara situada no limite da T.I., em festas organizadas por não indígenas, mas com estes as relações também estavam próximas, caso contrário não festejariam juntos. A participação nessas festas particulares indicava a manutenção-construção da proximidade. Diferentes, eram as festas que idealmente envolvia toda a *comunidade*¹⁸⁸, como as festas de comemoração a demarcação territorial de Piaçaguera e Nhamandu Mirim, que contavam com convidados não indígenas de *longe* e indígenas de outras aldeias, nas quais realizavam apresentações musicais, de jogos *tradicionais*, e discursavam politicamente. Nestas festas, aqueles que estavam próximos permaneciam juntos, tanto a noite quando na torcida nos jogos de futebol e durante as refeições. E os amigos não indígenas da chácara que eram convidados da festa participavam destas cisões, o que significa dizer que não eram amigos de todo mundo.

¹⁸⁷ Talvez seja interessante observar que os parentes que participavam de tais festas mudavam a cada temporada. A cada aniversário, diferentes parentes participavam.

¹⁸⁸ Idealmente porque, como vimos, nem todos participavam. O caso era que se esperava que todos participassem, ajudassem, tendo em vista que moravam na *comunidade*.

Nas festas na aldeia em que convidavam os não indígenas de *longe* havia o esforço em formar coletivo mais ou menos coeso, em criar “cultura”, “tradição”, “unidade”. Não se trata, vale enfatizar, de encenar uma “cultura”, mas do esforço real de criar um coletivo, que durava o período da festa, sucumbindo, depois, à atomização, como nos mostrou a conversa com Catarina no início deste capítulo. No entanto, o esforço funcionava para os não indígenas presentes, estes viam mesmo a “cultura”, tal como desejavam, objetificada nos cantos, danças, jogos *tradicionais* e artesanatos¹⁸⁹.

Em Nhamandu Mirim, a festa terminou no sábado, mas no domingo, mesmo com chuva, os times de futebol revezaram-se no campo. Jogaram apenas os times masculinos da aldeia anfitriã e das aldeias convidadas. Maria, novamente, levou *chupes* para vender. Assistimos aos jogos do palco montado para a festa, em assentos improvisados e cadeiras da escola, único local coberto. Estávamos em companhia de Itamirim e outras mulheres casadas de Nhamandu Mirim. A visão que tínhamos era a de trás de um dos gols, a uma distância considerável do campo. As mulheres torciam por seus maridos e filhos. Em um jogo entre Piaçaguera e Nhamandu Mirim, Maria não decidia por quem torcer, se para seu filho Nimbo ou para a aldeia em que morava. Divertia-nos com seus gritos, que mostravam que ela torcia e brincava com time que estava no ataque.

D. Rosinha, que também morava em Nhamandu Mirim, assistiu ao jogo entre Nhamandu Mirim e o time do Rio Silveira. Porém, não ficou entre as mulheres que eu acompanhava, mas perto de uma das laterais do campo, local que acomodava a torcida do Rio Silveira. Chovia bastante. Das mulheres de Nhamandu Mirim, escutei comentários como: “Olha lá, torcendo para o Rio Silveira na chuva!”. Não se conformavam que D. Rosinha estivesse ali, torcendo na chuva. E de fato, ela torcia pelo time do Rio Silveira, abria um sorriso a cada vez que os rapazes pegavam a bola e ameaçavam fazer um gol. D. Rosinha morou por muitos anos no Rio Silveira e visitava

¹⁸⁹ Gallois chama a atenção para artefatos indígenas que adquiriram valor no contexto atual de valorização da “cultura”. Por exemplo, “os artefatos dos Urubu-Kaapor são iguais aos coletados 50 anos atrás, não por uma suposta ‘resistência’ das culturas indígenas que implicam, ao contrário, a constante atualização dos artefatos baseados em redes de troca [...]. Capacitam artesãos em um programa de ‘resgate’ da ‘tradição cultural’ para fazer objetos inspirados no livro de Berta e Darcy Ribeiro, pois aprenderam a se situar no mundo das culturas diferenciadas. ‘Cultura’ adquiriu outro valor, as peças que produzem possuem nova eficácia” (2004: 2). Trata-se de lidar com novos contextos de relações. Carneiro da Cunha observa que “os traços culturais tornam-se no mínimo bissêmicos”, assim, “usar um cocar *pariko* em um ritual bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembleia Constituinte é outra” (2012a, 121-1), no entanto, por ser o mesmo objeto induz-nos ao erro, “não por serem falsos, mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional” (op. cit.).

a aldeia com certa frequência, tinha lá filhos e netos. Diferente, por exemplo, de uma das irmãs de Itamirim, que também morou no Rio Silveira com o marido, mas que estava com a torcida de Nhamandu Mirim. Disseram-me algumas vezes de D. Rosinha, em diferentes contextos, que “ela é guarani”. À época dos estudos da FUNAI, quando ela morava na aldeia Piaçaguera, fui algumas vezes a sua casa e de seus filhos – o intuito era o de levantar o número de famílias da T.I. – e não os encontrei; o menino Buca que me acompanhava comentou que são “Guarani” e completou: “eles não param aqui não, tão tudo pro lado do Rio do Silveira!”.

Na torcida, as mulheres de Nhamandu Mirim riam e brincavam imitando o modo das índias guarani falarem o português, evidenciando o sotaque e a pronúncia errada. Às vezes, as brincadeiras tinham como tema os casamentos, repetiam frases do tipo: “Vamô casa?”, o que também acontecia em outros contextos. Nimbo cogitava lecionar em uma escola indígena da região, mas que atendia crianças guarani, o que implicaria em morar entre os guarani. Maria brincava dizendo que ele ia voltar com uma índia guarani e imitava o jeito delas falarem: “Vamô casa, Nimbo?”. Tais simulações eram feitas em especial no ambiente doméstico entre parentes que estavam próximos¹⁹⁰.

As festas em que se encontram pessoas de diferentes aldeias, a conversa das mulheres durante os jogos de futebol colocam uma questão interessante, o uso etnônimos. A seguir, descreverei alguns momentos de usos de tais nomes que, em contexto de afirmação étnica, são usados politicamente entre os não indígenas. Tratarei da conformação usada e legitimada na T.I. do etnônimo “Tupi Guarani”.

1.2. Os etnônimos: entre usos e exegeses para não indígenas

A discussão sobre os etnônimos não é nova na antropologia. Grupioni menciona que, em geral, as teses iniciam com fórmula “o termo X é a designação oficial daqueles que se autodesignam Y” (2009: 17)¹⁹¹, de modo a evidenciar que a preocupação com os

¹⁹⁰ Com a efetivação do processo de casamento de Nimbo e Simone, o nascimento do primeiro filho do casal, tais brincadeiras com Nimbo foram escasseando.

¹⁹¹ Um exemplo apontado pela autora é o da tese de Schuler que escreve: “Usa-se aqui o nome ‘Waiwai’ no sentido que lhe dão os índios que se identificam e são identificados atualmente por ele, ou seja, sabendo-se que ele não corresponde a uma única unidade étnica substancial que exista em si, mas sim a uma invenção motivada tanto por projetos políticos quanto intelectuais” (Schuler apud Grupioni, 2009: 09). Para um bom balanço da literatura antropológica acerca dos etnônimos ver o texto mencionado de Grupioni (2009).

nomes, por vezes não passa das primeiras páginas das monografias. É o que nos lembra Saez (2002)¹⁹²:

Trata-se de desfazer alguns equívocos (grupos diversos subsumidos sob um único rótulo, extensão abusiva de um etnônimo local, homonímias), e algumas malfeitorias – como o uso de etnônimos de significado paródico ou derogatório, criados por homens brancos ou outros inimigos (nomes que significam “macacos” ou “canibais” ou “gente de língua presa”). Trata-se também, em muitos casos, de identificar o nome verdadeiro do grupo – na maior parte das vezes, um termo que significa algo assim como “os homens” ou “gente verdadeira”, ou assim por diante – ou pelo menos de estabelecer algumas convenções quanto ao nome do grupo. Com isto, uma vez a missão cumprida, pode-se passar a temas mais substanciais. (op. cit.: 37)

Viveiros de Castro (1996) já problematizava os etnônimos usados nos textos acadêmicos, que eram antes nomes dados por outros povos do que autodesignações, e as categorias nativas que variavam contextualmente de modo a incluir desde a parentela próxima até todos os humanos, ou seres dotados de consciência:

(...) as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós”. (op. cit.: 125).

Tendo isto em vista, tais autores apresentam um ponto chave para esta tese: A conjunção de um coletivo com características étnicas existe em certos momentos, por exemplo, na relação com o Estado¹⁹³. Contudo, nas palavras de Grupioni “não é nem um estado imutável, nem um destino inevitável, mas a forma estrutural de um processo que se dá de acordo com a configuração das relações em jogo em cada circunstância”

¹⁹² Recentemente Saez publicou um artigo em que convida pesquisadores a refletir sobre os etnônimos: “por serem ‘apenas nomes’, esses termos podem ser um fio condutor de pesquisas etnológicas menos presas às categorias sociológicas clássicas” (2013: 5), podem, então, informar sobre o modo de organização ameríndia.

¹⁹³ Ver o trabalho de Gallois (2007) que apresenta o modo como surge um “nós wajãpi” no contexto da demarcação da Terra Indígena e das relações com o Estado.

(2009: 21). Segundo a autora, os nomes e apelidos pelos quais um grupo se reconhece possibilita acessarmos os modos nativos de diferenciação (op. cit.: 1)¹⁹⁴.

Veremos que para o caso Tupi Guarani, este etnônimo e os discursos sobre sua conformação tanto correspondem, na relação com o Estado e as políticas públicas, ao lugar da etnia – apresentando-se como “unidade”, “cultura”, por exemplo – como, por outro lado, traduz aos não indígenas algo do mundo ameríndio. Sendo assim, “Tupi Guarani” aparece como categoria duplamente política: etnônimo de um coletivo indígena, mas também, por ser formada por dois – Tupi e Guarani – pela mistura, torna visível operações do pensamento ameríndio.

Taylor, em “A Invenção dos Jívaro”, aponta a necessidade de abordar os processos de criação das etnias como um “dever de cortesia e higiene científica” (1985: 278). Os Jívaro foram construídos a partir da percepção ocidental na qual se enfatiza uma homogeneidade da etnia que mascara a contínua diferenciação explicitada pelos conjuntos dialetais e a guerra. (1985: 03). Cabe aqui uma aproximação com os coletivos Guarani: os etnônimos para estes também foram forjados a partir das similaridades – culturais e linguísticas (Schaden, 1962) –, que produziram unidades-estáveis que não condizem com os movimentos de disjunção e conjunção de coletivos que dão o tom da vida social e no qual os usos dos nomes estão inseridos. Assim, a classificação proposta por Schaden, em que os povos Guarani no Estado de São Paulo são dos subgrupos Mbya e Nhandéva (ou Xiripá) – categorização que tinha como base “diferenças, sobretudo linguísticas, mas também por peculiaridades na cultura material e não material” (1962: 2) – não é ponto de partida desta tese¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Para mais uma problematização sobre o uso dos nomes, ver a tese de Sztutman (2012), já mencionada no capítulo 1 desta tese. O autor aponta que a imensa variação de nomes presente na literatura sobre os antigos Tupi, não sendo uma questão de incoerência das fontes, diz antes sobre a própria inconstância das identidades dos coletivos descritos e da incessante redefinição de alianças – e, portanto, dos blocos por elas compostos. A variedade dos nomes diz sobre um mundo em que o princípio estruturante é a inimizade. Segundo Sztutman, “o que separava, no litoral sudeste, Tupiniquim e Tupinambá; na Guanabara, Tamoio e Tememinó; no Pernambuco, Potiguar e Tabajara; ou ainda, no Maranhão, Tupinambá e Tabajara, era sempre uma relação de inimizade” (op. cit.: 147). Assim, os conceitos de “etnia” ou “tribo” não condiziam com a realidade ameríndia de agrupamentos contextuais e cujos nomes não implicavam processos identitários.

¹⁹⁵ Sobre *nhandéva*, Nimuendaju apontou que: “Quando os Guarani em sua língua se referem a si próprios como povo ou como horda, empregam a expressão *nhandéva*, no caso de se incluir a pessoa a que se fala, e *oréva*, quando a pessoa a que se fala é de outra tribo. Uma e outra coisa significam ‘nossa gente’ (...)” (1987: 6). O autor enfatiza os usos relacionais das categorias. Sobre classificação proposta para os povos Guarani, Ladeira escreve: “os Guarani não se auto-identificam com essas denominações, embora passem a adotá-las, sobretudo nas suas relações com os brancos” (2008: 55). A autora, no início dos anos 80, já nos mostrava que os usos dos etnônimos borravam a fixidez classificatória, segundo ela, muitos dos Guarani classificados como Nhandéva do litoral sul paulista se autodenominavam Tupi Guarani (1984). Em trabalho posterior menciona que Xiripá é a designação da qual fazem uso, principalmente os Mbya,

E ainda, como aponta Saez (2002) em seus estudos entre os povos Pano, o uso dos nomes “é uma obra aberta e sempre existe a possibilidade de improvisar um nome novo”, assim, faz-se importante “reconhecer como significativas todas as operações com nomes” (op. cit.: 40). E mais, o autor nos lembra que “políticas da identidade e da autodenominação convivem – ou fazem sentido em relação” (op. cit.: 52). O que implica dizer que é preciso tanto levar os nomes a sério como não substantiva-los.

Assim, trato dos nomes em diferentes contextos relacionais. Da questão da categoria étnica, que fixa, territorializa, estabiliza coletivos, mas que em Piaçaguera parece conter traduções, conformar, a partir da necessidade imposta de possuírem um nome, o modo como se pensam no mundo. Abordo, então, os nomes como modos de (re)colocar as diferenças, diagnóstico do movimento de desfazer e refazer coletivos.

Em minhas primeiras visitas à T.I., durante o trabalho para os estudos complementares para a demarcação da T.I., a conformação do etnônimo era tema de minhas indagações¹⁹⁶. No relatório precisávamos justificar a ocupação territorial e situar a aldeia na rede de relações que envolviam outras aldeias, e assim, as perguntas também focavam a etnia e os locais onde estavam seus parentes. Seguiu, então, os discursos que explicavam como o etnônimo havia surgido a partir de casamentos entre famílias Guarani e Tupi. Como exemplo, cito as falas de Guaíra e Amâncio:

Guaíra: Sou Tupi Guarani porque meu pai é Tupi e minha mãe que é Guarani. É uma etnia, duas mistura. Mas o Guarani, ele tem um pouquinho de diferença sobre o nosso idioma. Nós o Tupi Guarani é mais chegado ao branco, assim a pronúncia, porque quando foi descoberto aqui a área, então eles viram que só tinha Tupi, Tupinambá, Tupiniquim, tudo da etnia do Tupi, né? Mas depois veio o Guarani, mas não era daqui o Guarani, o Guarani é lá do Paraná, lá do outro lugar, vierem pra cá, se acamparam, aí misturou, começou a misturar, aí ficou Tupi Guarani. Então no meu caso, por exemplo, eu sou Tupi e Guarani, porque eu pai é Tupi e minha mãe é Guarani. E já vem dos antigos porque minha avó era Guarani e meu avô era Tupi, entendeu?

Guaíra apresentou os processos de casamentos que deram origem aos Tupi Guarani, o que aparece na ideia de que “se acamparam, aí misturou, começou a misturar”. Já vimos que os casamentos ocorriam entre aqueles que conviviam, que

quando se referem ao outro grupo guarani do litoral (2008). Além disso, pesquisadores dos coletivos guarani tendem, atualmente, antes a problematizar tal classificação do que em reiterá-la, ver, por exemplo, Pimentel (2012) e Pierre (2013).

¹⁹⁶ Já para a dissertação de mestrado buscava em entender a conformação do etnônimo “Tupi Guarani”, ver Mainardi (2010).

estavam *perto*, em um processo que se efetivava com o nascimento dos filhos. Aqui, a ideia de *mistura* indica tais casamentos com geração de filhos.

Amâncio: Nós somos Tupi Guarani... Mas, enfim, porque hoje os Tupi já tão casado com Guarani também. Não só com Guarani, mas com pessoas brancas também, tem já várias misturas, nós já viemos de mistura. [...] Então, nós temos várias misturas, nós temos o Tupi, o Guarani, Kaingang, Kaiowá, até a mistura de negros, porque meu vô e minha vó, da parte do meu pai, eles eram negros. Mas assim, é índio.

Nessas falas, a *mistura* é positivada em detrimento da ideia de *pureza* – e, portanto, de qualquer unidade com fronteiras definidas – que, em geral, está vinculada aos etnônimos¹⁹⁷. Se minha pergunta inicial era sobre a conformação étnica, as respostas extrapolavam a questão, lançando luz às preocupações caras aos meus informantes, quais sejam, os casamentos e a domesticação do cônjuge, a geração de crianças e a *mistura* aí implícita. Lembremos aqui da reunião da *comunidade* na aldeia Piaçaguera descrita no capítulo dois. Discutiam os casamentos com brancos e a *mistura*, consideravam que *podiam acabar*, isto é, que podiam *virar brancos*. Se continuarem casando com brancos, “daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia”, disse Catarina. No mundo de ontologias fluídas (Viveiros de Castro, 2002c; Lima, 2005), é possível tanto domesticar parentes, como perdê-los¹⁹⁸. Mas o que desejo enfatizar aqui, para além do debate sobre os casamentos ideais, é que a *mistura* aparece como um dado¹⁹⁹.

Seguimos com a questão dos nomes. Durante os estudos complementares para a FUNAI, pude conhecer aldeias em que viviam parentes das famílias de Piaçaguera. Visitei-as em companhia de Pitotó. Na T.I. Itaoca, município de Mongaguá, perguntei a Paulino, primo de Pitotó e *cacique* da aldeia, sobre o etnônimo Tupi Guarani:

Paulino: Então, têm uns que falam Tupi Guarani e têm outros que falam Tupi. Igual, no caso do Pitotó, é o pai Tupi e a mãe Guarani,

¹⁹⁷ Como vimos a partir de Taylor (1985) a unidade pressuposta pelo etnônimo mascara a diferenciação explicitada por outros mecanismos. Apesar dos esforços e problematizações dos antropólogos que cito no início deste tópico, em geral, nas relações com o Estado e políticas de valorização da “cultura”, cada povo indígena possui um nome, uma cultura, uma língua.

¹⁹⁸ Como disse Viveiros de Castro “esse é um discurso comum em muitas comunidades indígenas: ‘nós estamos virando branco’, ‘os índios estão acabando’. O que parece, entretanto, é que não se acaba nunca de virar branco; e que os índios não acabam de acabar; é preciso continuar a ser índio para poder se continuar a virar branco” (2006: 11).

¹⁹⁹ Penso que o pressuposto do mundo Tupi Guarani seja a mistura, a necessidade de dois – Tupi e Guarani – para formar uma unidade, ou, em outras palavras, as unidades são instáveis porque contém a dualidade. Tenho por base a discussão desenvolvida por Lévi-Strauss em *História de Lince* (1993) e os trabalhos por ele influenciado de Perrone-Moisés (2006, 2012) e Sztutman (2012, 2012a).

não é? Têm uns que não tem ninguém dentro da família que é Guarani, só Tupi. Então, têm uns que falam: “Eu sou Tupi”, têm outros que falam: “Eu sou Tupi Guarani”.

Paulino contou-nos que era Tupi Guarani, mas depois, Pitotó disse que ficou surpreso: antes, Paulino dizia que era só Tupi. As classificações Guarani, Tupi ou Tupi Guarani variavam, por vezes a mesma pessoa mudava de classificação²⁰⁰.

Entreguei cópias da dissertação que produzi para alguns amigos na T.I.²⁰¹. Tawdju folheou o texto, leu algumas partes, e fez comentários sobre a questão da *mistura*, citou o caso dos Tereguá da T.I. Araribá no município de Avaí, que são descendentes dos Terena e dos Guarani. Os Tereguá são uma *etnia*, mas Tawdju disse não achar certo “criar etnia assim”, apresentou críticas sobre a proposição: “*mistura cria etnias*”, como se fosse necessário um cuidado para que isso não se tornasse algo interesseiro. Não era qualquer *mistura* que podia ser considerada uma etnia, pensou. Considerou que seu pai dizia que são Tupi Guarani porque os Tupi e os Guarani casaram. E contou que alguns parentes dizem que são só Tupi e não Tupi Guarani, mas que “em todos os lugares falam que o Tupi acabou”. Não acredita, então, que possam ser apenas Tupi, “eles misturaram também, com branco, com Guarani”, disse.

Tal como para as aldeias, *lideranças* e *caciques*, os nomes também devem ser legitimados. Estão sujeitos aos conflitos, alimentando-os na medida em que são usados como argumentos para a diferenciação. Quando Paulino enfatiza que é Tupi, marca diferença em relação aos parentes de Piaçaguera. Mas não esqueçamos que nada aqui funciona como um tratado fixo. É a partir das relações que ora atomizam ora agregam, que nomes, aldeias, *lideranças* e *caciques* são construídos. No caso dos nomes, dependendo do contexto político, a demarcação da T.I. Piaçaguera, por exemplo, podiam cristalizar um coletivo Tupi Guarani que ultrapassasse a própria T.I. e incluísse o primo Paulino de Itaoca.

Além disso, Tawdju fez uma reflexão interessante: como podem ser só Tupi, “eles *misturaram* também”. Aqui Tupi é entendido por Tawdju como signo de uma unidade e, por isso, Tupi Guarani, como a conjunção de dois, era considerado como

²⁰⁰ Sobre a mistura e a fluidez das categorias étnicas, ver o trabalho de Gow entre os Piro do Baixo Urubamba, que se dizem de sangue misturado e consideram diversos tipos de pessoas, classificando-as entre índios selvagens, moradores da floresta, e civilizados, polo dos brancos estrangeiros. Entretanto, tal classificação é flexível: “(...) *it is extremely difficult to locate individuals at a single point in this classification. Not only does a person's identification change from informant to informant, but it also changes from context to context*” (1991: 88).

²⁰¹ Como já mencionei, regressei a campo em novembro de 2011, ocasião em que entreguei cópias da dissertação a Maria, Tawdju, Pitotó e Catarina que colaboraram diretamente para meu aprendizado.

mais apropriado para designá-los. Se o que os movem são as relações com os outros, se o centro está fora – como sugere Viveiros de Castro (1986) para a cosmologia tupi guarani – como poderiam pensar-se *puros*? Nesse sentido, a *mistura* era tanto necessária como fundante do sócios²⁰².

Apresento a seguir um fragmento da conversa que tive, junto de Pitotó e do grupo de estudos complementares sobre a T.I., com Hemenegildo, em uma rápida visita à aldeia do Rio Silveira. O momento de indecisão sobre a permanência na terra vivido em Piaçaguera, potencializava os conflitos entre parentes e a cisão entre parentes que ajudavam a FUNAI e/ou negociavam com empresários da LLX. Tal cenário era do conhecimento dos parentes de outras aldeias – como Hemenegildo e Paulino – que também estavam posicionados no conflito, legitimavam ou não a atitude dos parentes de Piaçaguera e a formação da aldeia²⁰³. É importante ainda contextualizar a fala transcrita, tratou-se de um primeiro e breve encontro com Hemenegildo, em que nos interessava questões sobre a terra de Piaçaguera e o etnônimo Tupi Guarani. Porém, a relação entre as brigas com os não indígenas e a *mistura*, confesso, inquietaram-me desde aquela época. Ao retornar a esse material de campo encontrei questões interessantes:

Hemenegildo: Olha, minha mãe é Guarani. Meu pai era Tupinambá, que ficou agora no lugar dos Tupi, né? O Tupinambá é o mesmo Tupi, o Tupiniquim também é o mesmo Tupinambá. Só que na época tinha muito, tinha muitos índios. Então, na época, como eles tinham muito, eles dividiam o grupo, então aí eles colocaram de Tupiniquim. [...] O Tupiniquim, eles brigavam na época, eles guerreavam na época, mas só que eram os mesmos. Eles brigavam por causa que na área dos Tupiniquim tinha mais coisa, tinha mais água, tinha mais caça, tinha mais peixe; e do outro lado não tinha mais. Aí, eles dividiam o território deles. Eles falavam: “Essa aqui é a minha divisa, daqui pra lá você não passa, e nem nós também passamos na área de vocês”. Só que eles colocaram limites e nem eles respeitavam. Aí, eles iam caça, passavam. Tinha um atrito entre eles mesmo. Brigavam entre eles. Era assim na época.

O coletivo Tupi não era um, senão muitos ou pelo menos dois que se dividiram e que “brigavam entre eles” – o que nos dá a ideia de um estado de contínua briga.

²⁰² A partir da análise de narrativas Tiriyo, Grupioni aponta a necessidade do exterior e do lugar da mistura: “[...] o caminho pelo qual a construção de um ‘nós’ é concebida como viável é o caminho externo às fronteiras do grupo próprio -yana ou do que chamamos em português de ‘gente’ ou ‘povo’, e é neste sentido que entre os *Tarêño* há a infinita busca de um ‘si’ entre ‘outros’, na medida, em que cada -yana, para garantir sua continuidade enquanto tal precisa ir em busca de gente com quem reunir-se / misturar-se e assim, reproduzir-se ao longo do tempo” (2009: 76).

²⁰³ Como ocorreu nos casos de formação de outras aldeias descritas: Tanyguá a aldeia guarani formada em Itanhaém que também eram ou não legitimadas por meus interlocutores.

Hemenegildo fala do passado tendo em vista o modo como se organizam socialmente no presente: eram os mesmos que brigavam, mas que ao se dividirem se diferenciavam. Tal proposição não atesta a continuidade entre passado e presente, vale dizer. Esta, inclusive, não é uma questão relevante para esta tese que se interessa antes pelas formulações nativas sobre o passado.

Seguimos com a conversa com Hemenegildo. Perguntamos-lhe qual era a diferença entre Tupi Guarani e Guarani.

Hemenegildo: Olha, os Tupi, na época, foi as etnias que brigou muito com branco. Foram os índios que guerrearam mais com branco. Aí, na época, os portugueses conseguiram levar uma índia lá pro território deles, inclusive acho que foi até um chefe português, ele tinha um filho e ele casou com essa índia. Então foi a etnia que mais misturou rápido com os Tupi. Depois deles é que vieram os Guarani. É por isso que os Tupi é bem pouco, porque na época foram tudo morto. O que escaparam foi as índias que fugiu, fugiu grávida, daí ganharam nenê, daí que começou de novo voltar. [...] E hoje tá aumentando com os Guarani, porque tá misturando com os Guarani. Então já ficou Tupi Guarani.

Vimos acima, a partir das falas de Amâncio e Guaíra, que a *mistura* estava relacionada aos casamentos com produção de crianças. Isto também apareceu na conversa com Hemenegildo, o chefe português levou uma índia para casar com o filho, assim, os brancos “foi a etnia que mais misturou rápido com os Tupi”. Contudo, tais casamentos não deram certo, visto que as índias fugiram grávidas. Parece-me que há na fala de Hemenegildo uma articulação entre os casamentos e as brigas: os Tupi brigaram muito com os brancos e, eles, os brancos *misturaram* rápido com os Tupi. Os casamentos-alianças e as brigas-conflitos andam juntos na explicação de Hemenegildo como parece ocorrer nos casamentos atuais das aldeias da T.I..

Retomemos os temas dos casamentos e dos nomes. Na aldeia do Rio Silveira os parentes de Pitotó estavam casados com indígenas guarani. Por isso, na continuidade da conversa com Hemenegildo, ele apontou que não havia muita diferença entre Tupi Guarani e Guarani, “porque é família”, disse. “Eu mesmo sou casado com Guarani, daí ela já tem irmão, tem irmã, tem mãe, tem pai... [que moram na aldeia, *perto*]”. Morar junto – compartilhar o cotidiano, os jogos de futebol, o trabalho, as refeições – coloca a possibilidade de casamentos, constrói parentesco e, portanto, minimiza as diferenças. Já na T.I. Piaçaguera, durante a festa que recebeu outras aldeias do litoral, as mulheres na

torcida dos jogos de futebol reiteravam as diferenças para com os Guarani, os outros indígenas que moravam *longe*.

Nimbo casou-se com Simone na aldeia em Iguape em que passou a lecionar. Durante tal processo, visitei Maria e Tawdju. Ao ver *bichinhos* guarani, animais talhados na madeira, mas que não eram feitos na T.I., perguntei a Tawdju de onde eram, ao qual me respondeu: “É que agora meu irmão é guarani”. Nesses períodos, com frequência, imitavam o modo guarani de falar o português. Brincadeiras que diminuíram com a efetivação do casamento de Nimbo, com as visitas frequentes que ele, a mulher e os filhos faziam a Maria e Tawdju.

Os usos das denominações étnicas nas brincadeiras e conversas, sinalizam o estado das relações entre parentes, lançam luz aos conflitos, aos processos de fragmentação e conjunção de coletivos. Voltemos ao momento de formação de Piaçaguera narrado por Pitotó. Não irei descrever detalhadamente sua narrativa, mas apenas a parte que nos interessa diretamente aqui. Como mencionei, da mesma forma que na aldeia Piaçaguera – da qual saíram as famílias de Nhamandu Mirim – o conflito anterior na T.I. Bananal culminou com o movimento de fragmentação de um coletivo e conformação de outro. Pitotó e Maria foram um dos últimos a deixar o Bananal. Ele e o tio Aroldo lembravam da terra de Piaçaguera, conversaram com D. Alice, que morava no local e, assim, foram configurando a ideia de mudar. Combinaram a mudança com os parentes do Bananal que estavam sendo expulsos/desejavam sair, mas a existência de “*jagunços*” intimidou a decisão de muitos²⁰⁴, que ponderavam mudar para outro lugar, a aldeia do Paraíso. Pitotó ligou, então, para o primo Raimundo²⁰⁵, que era da Associação dos índios Tupi Guarani de Itanhaém e morava na Aldeinha/Itanhaém, e pediu para que “viessem dar uma força”. Da Aldeinha, vieram Catarina e os irmãos. Nesse ponto da narrativa, Pitotó perguntou à Maria que estava na cozinha: “Você lembra desses, dos nossos que entraram aqui? Foi a Catarina com os irmãos?”. Maria respondeu elencando nomes. Pitotó voltou-se a mim para concluir:

Pitotó: Umas dez famílias e o restante foi tudo Guarani. E entramos com uns trezentos e oitenta índios aqui. E aí, depois, o pessoal foi

²⁰⁴ A mudança para Piaçaguera, relatada por Pitotó, estava envolta por um clima de incerteza. Até que mudassem de fato, ninguém sabia – ou podia confirmar – que mudariam. O mesmo ocorria em relação as festas. Marcavam um dia para a festa, mas neste, apesar dos preparativos – preparo de comida e decoração do local – havia sempre dúvida quanto a realização da festa; se não isto, o que ocorria era a dúvida sobre participar da festa.

²⁰⁵ Raimundo, na ocasião, estava vivo.

embora. Aí, os Guarani foram embora. Aí, o pessoal [da aldeia] do Paraíso vinha passear. [...] Aí, nós conseguimos escola. Agora, nós não tinha entrado aqui ainda [na parte da FEPASA], depois que veio meu cunhado que nós entramos. Aí começaram [parentes da aldeia Paraíso] a vir. [...] Aí começaram vir aos poucos: fazia reunião, o pessoal aceitava; fazia reunião, o pessoal aceitava. Algumas famílias morando na cidade, passando necessidade: “Aí, vamos para lá”. [...] Então, o pessoal veio pra cá e virou essa bagunça [referindo-se ao conflito atual].

Pitotó pediu aos *caciques* de outras aldeias para que “dessem uma força”. O pedido foi atendido e entraram em Piaçaguera com ajuda não apenas dos parentes da Aldeinha, mas também de indígenas Guarani de outras aldeias, às quais Itamirim agradeceu no discurso de apresentação da festa de comemoração a demarcação da T.I. Não tenho informações de como esse processo de junção e rápida disjunção com famílias guarani ocorreu. Digo rápida, porque a proximidade temporária não efetivou casamentos, frequentes entre quem mora perto e convive. Sigo, então, as pistas de meus interlocutores de Piaçaguera. Quando contaram do momento de formação da nova aldeia, assim como Pitotó, Guaíra e Catarina referiram-se aos Guarani como um bloco uniforme. Disseram que vieram índios de Itaoca e São Vicente, que depois foram embora, mas estes não eram nomeados e listados como os parentes de outras aldeias, como os mencionados por Maria e Pitotó.

Coisa similar ocorreu na confecção das genealogias²⁰⁶. Pedi ajuda à Maria e Tawdju para atualizar a genealogia das aldeias, lembravam de todos os parentes da T.I., mas sobre a parte da FEPASA, a então aldeia Tanyguá, de onde tinham se mudado recentemente, não possuíam informações precisas. Não sabiam ao certo quais filhas e netos de Idati estavam morando na aldeia. Recordo-me, também, que ao esboçar as genealogias na casa de Maria, esta recebeu a visita de Guanã e Irene. Confirmei com eles alguns nomes, apresentando-lhes o trabalho que fazia. Percebemos, então, que Irene estava em meu desenho, mas seus filhos não. Ao indicar que iria inseri-los, ela observou: “eles nunca moraram na aldeia, não falam a língua”. Maria perguntou: “Mas por que eles não falam a língua, você não ensinou?”. “Eu não ensinei”, respondeu Irene, disse que esqueceu muita coisa e completou: “Com quem eu ia falar?”. Os filhos de Irene moravam *longe*, não apenas geograficamente, porque estavam na cidade, mas porque com eles as relações estavam distantes. Assim, não foram alocados na

²⁰⁶ O levantamento genealógico foi feito para o relatório de estudos complementares sobre a terra para a FUNAI. Depois, em algumas visitas à Maria e Tawdju pedi para que elas me ajudassem a atualizar as genealogias, colocando as novas crianças nascidas. Um desses momentos é o relatado acima.

genealogia, tal como os parentes de Tanyguá. Quem mora *longe* é, então, seguindo as pistas de Maria na festa de Nhamandu Mirim, *diferente*. Além disso, podia ser alocado em blocos, como os Guarani que ajudaram na formação de Piaçaguera.

Assim como a escola, as festas e a casa de reza, os usos dos etnônimos objetificam relações entre parentes, sendo também constituintes e constituídos pela máquina de relações dos coletivos tupi guarani, guarani ou tupi. Tais usos contextuais e comprometidos pelo movimento de formação de coletivos (re)colocam um problema para os etnólogos: Como afinal falar destas pessoas, que nomes usar? Uso o etnônimo Tupi Guarani, pois este tem sido usado e legitimado politicamente nas relações com agentes do Estado, em políticas públicas e projetos “culturais” pelas pessoas com quem realizo pesquisa. Contudo, é necessário considerar que estão submersos no mundo ameríndio em que o dado é a diferenciação, não a estabilização. Para finalizar, quero ressaltar que os Tupi Guarani não aceitaram um nome imposto de fora, por pesquisadores ou outros coletivos indígenas, mas trataram de ensinar aos não indígenas que são Tupi Guarani. O etnônimo traduz o modo como se pensam no mundo, que não se enquadra no ideal étnico de unidade coesa, mas que indica a junção de dois, Tupi e Guarani, pressupondo a *mistura*, em detrimento da pureza ou da unidade. O nome Tupi Guarani expressa antes a multiplicidade do que a unidade.

2. Tão perto e tão longe: o desconhecimento dos não indígenas

“Qualquer essencialismo é enganoso”, no informa Carneiro da Cunha ao mostrar que *etnicidade*, entendida como linguagem que faz uso de produtos culturais para produzir distinções entre segmentos sociais, é antes um processo do que algo fixo e estabilizado. Contudo, a autora aponta que a questão indígena sempre esteve permeada de reificações. Entre bons e maus selvagens do século XVI aos ecólogos por natureza e inimigos do progresso dos dias atuais, as populações indígenas sempre tiveram de se ver frente os estereótipos que lhes são concedidos (2012 [1994]: 120-4). No caso de Piaçaguera, o próprio etnônimo utilizado e reivindicado critica os essencialismos apontados por Carneiro da Cunha. Seguindo estas pistas descrevo contextos em que cultura é objetificada na relação com não indígenas de *longe*, isto é, com aqueles com quem não constroem parentesco, não compartilham o cotidiano, os jogos de futebol e o trabalho – ainda que, como vimos, tais processos possam ser iniciados com convites às

partidas dentro das aldeias, como ocorreu com os juízes da Praia da Gaivota, ou no trabalho conjunto, como no de expansão do prédio da escola, que iniciou o processo de casamento entre Jeorge e Tawdju. Trato, então, da produção de um CD/DVD com músicas tupi guarani, das iniciativas de turismo e apresentações para não indígenas. Em síntese trato de “cultura”, com aspas, tal como o proposto por Carneiro da Cunha (2009)²⁰⁷.

Atualmente, multiplicam-se entre as comunidades indígenas atividades que visam o “resgate cultural”. Segundo Gallois (2005, 2005a), políticas de valorização cultural, com foco nos produtos – artesanato, cantos, gravações de CDs e DVDs, livros, etc. –, repercutem nas comunidades indígenas. Se por um lado tal produção cultural “garante a visibilidade de seus realizadores e das próprias comunidades, nem sempre repercute internamente na valorização das manifestações culturais, especialmente quando produzidas sem a participação direta dos índios” (2004: 8). A autora observa que:

Se para os agentes de políticas indigenistas o diferenciado pressupõe um aglomerado étnico – supostamente indiferenciado –, para os Wajãpi as diferenças que valem a pena são aquelas entre seus subgrupos, enfatizando variações em seus acervos de conhecimentos, ou afirmando sua autonomia em suas alianças com não índios (2004: 4).

Assim, nas relações com determinados agentes, os Wajãpi constroem “uma noção de consenso e de unidade” que não pode ser sustentada no cotidiano de suas relações por conta do valor atribuído à diferença. Neste âmbito, mantem-se o jogo de contraposições entre grupos que é atestado pela variabilidade das narrativas mítico-históricas e pela arte gráfica (op. cit.: 8). Deste descompasso entre a organização social ameríndia e as políticas de valorização da “cultura”, Gallois aponta um problema: “ao se multiplicarem as iniciativas de ‘resgate’ recuarão perigosamente as alternativas e investimentos públicos necessários para que se incremente um efetivo conhecimento a respeito dos patrimônios imateriais indígenas”. (op. cit.)

Para além deste problema, vejamos como tais atividades com foco na “cultura” mobilizam – e são mobilizadas – pelos coletivos tupi guarani. O desenvolvimento de projetos, como a gravação do CD/DVD, tornam apreensíveis a instabilidade destes. Se

²⁰⁷ Ver também a discussão de Sahlins (1997) sobre a noção de cultura, que se criticada pela antropologia contemporânea, é usada e celebrada por diversos povos.

em alguns casos promovem a estabilização temporária de certa “unidade” tupi guarani, em outros, alimentam a diferenciação dos coletivos, potencializando a fragmentação. A partir dessa discussão, pretendo problematizar a, ainda frequente, pergunta feita por não indígenas aos indígenas da T.I.: “Vocês índios mesmo?”.

2.1. Produção do CD/DVD “kangawaá” e as iniciativas de turismo

O vinil “Imagem da Selva” gravado por Pitotó e seus irmãos nos anos 80 trazia composições com diferentes ritmos – rock, samba, choro – algumas mesclavam letras em português e tupi guarani. Bem diferentes eram as músicas *tradicionais* gravadas no CD/DVD “Kangwaá cantando para Nhanderu” organizado por Guaíra. Se no primeiro participaram apenas irmãos e primos de Pitotó, no segundo a ONG “Abaçaí” produtora do CD/DVD quis que todas as aldeias tupi guarani participassem. Eis a complicação experimentada por Guaíra: como reunir todo mundo? Tratou-se de um esforço de construir um coletivo tupi guarani com grupos musicais de três aldeias: Piaçaguera, Nhamandu Mirim e Bananal. Nessa ocasião, Fabíola, referindo-se às aldeias Piaçaguera e Nhamandu Mirim, disse que “estavam mais amigos”, e isto por conta da gravação do CD/DVD de Guaíra do qual participaram.

Vale apontar que há uma diversidade de ONGs que atuam junto às famílias tupi guarani e que possuem diferentes práticas, interesses e sensibilidade quanto à realidade indígena. Dessa forma, não é minha intenção generalizar ou uniformizar a atuação das ONGs, trato aqui, especificamente, do contexto de produção do CD/DVD encabeçado pela ONG “Abaçaí”.

O CD “Kangwaá cantando para Nhanderu” é o primeiro que contem apenas músicas tupi guarani, todos os outros foram gravados em parceria com os Guarani. Guaíra à época da ideia do CD estava morando na T.I. Araribá e foi lá que conheceu a não indígena Vânia Corveloni a quem contou que possuía um sonho: gravar um CD com músicas tupi guarani. Esta o ajudou entrando em contato com a ONG Abacaí²⁰⁸. O CD depois se transformou em um DVD que, além das músicas, possui um vídeo

²⁰⁸ A ONG Abacaí produz o evento *Revelando São Paulo*, que os índios do litoral participam, inclusive as aldeias Piaçaguera e Nhamandu Mirim. Mais informações sobre o evento no site: <http://www.abacai.org.br/>, acessado em 31/07/2012.

documentário. Em uma tarde, no pátio de sua casa, Guaíra perguntou se eu tinha ouvido o CD, respondi que sim e ele me continuou:

Guaíra: Meu sonho era gravar um CD para levar o conhecimento, que nós temos músicas em tupi guarani. Os guarani têm, então, os Tupi também devem ter. Só que foi difícil gravar, porque o Abaçai [ONG] queria o conjunto dos Tupi Guarani inteiro. E agora? E aí, como ia fazer? O Bananal não combina com os daqui. O Nhamandu também não combina com aqui e nem daqui pra lá também. Fica difícil, né?

Eis o problema enfrentado por Guaíra para a realização de seu sonho de gravar um CD²⁰⁹: reunir o *conjunto* dos Tupi Guarani como queria a ONG que encabeçava o projeto. Na perspectiva da ONG, um coletivo indígena representa uma “unidade” com língua, cultura e músicas específicas e, era isso, inclusive, que conferia valor a ideia de registrar as músicas em um CD. Contudo, como vimos, o modelo tupi guarani era antes o oposto; o esforço era justamente consolidar coletivos que não estavam dados, que não existiam a priori. E este foi o trabalho de Guaíra, construir um coletivo onde o que existia eram as brigas entre aqueles que “não combinavam”. Tal esforço de construção de um coletivo foi, inclusive, mencionado no vídeo documentário do DVD.

O documentário tratava do processo de gravação das músicas tupi guarani. Alternou falas dos participantes dos grupos musicais das três aldeias e dos colaboradores não indígenas com cenas da aldeia Piaçaguera e Nhamandu Mirim: crianças na escola, Guaíra confeccionando artesanato e, depois, em uma sessão de *reza* e o uso do *petenguá*. O som de fundo eram as músicas gravadas. Falaram de uma variedade de assuntos, alguns que atravessaram esta tese: o *canto-reza* e as letras das músicas do CD, a conformação do etnônimo Tupi Guarani²¹⁰; o papel do *cacique* na *comunidade*²¹¹; a escola indígena. Todas as falas, direcionadas aos não indígenas de

²⁰⁹ Talvez seja necessário observar que o sonho de gravar um CD significa o desejo, a vontade, diferente dos sonhos outrora descritos nessa tese.

²¹⁰ Catarina e Dora explicaram porque são Tupi Guarani. Transcrevo aqui suas falas que no vídeo-documentário. Catarina: “Eu sou Tupi Guarani porque meus pais por parte de mãe era Tupi que morava nessa região, faziam parte dos Tupinambá. E os Guarani vieram do Mato Grosso do Sul e outros do Rio Grande do Sul. E a minha família misturou o Tupi com o Guarani.” Dora: “Meus pais eram indígenas, minha mãe Guarani Mbya e meu pai Tupinambá, e aí se misturou e eu sou Tupi Guarani”.

²¹¹ A *cacique* Lilian falou das *lideranças* e das reuniões da *comunidade*: “Aqui a gente tem *liderança*, não é só eu. Na verdade eu não mando nada, eu só ouço a voz da *comunidade*. A gente debate o que é melhor. Eu não falo assim: ‘não eu quero que faça isso’, nem posso também. Porque como eu sou a voz da *comunidade*, então, eles é que decidem, a gente faz uma reunião, é tudo assim. [...] A gente faz reunião, debate e o assunto e decide. A maioria sempre vence. Se a maioria decidir que é bom acontece. Se decidir que não é bom, não acontece”.

longe, que traduziam aspectos das relações vigentes no universo ameríndio para o conhecimento destes. Nesse sentido, eram falas políticas.

Como ponto positivo do documentário, ressalto a presença das falas de Guaíra e Vânia sobre a dificuldade de juntar as três aldeias. Ainda que o conflito fosse algo a ser superado para a gravação de um CD, este não foi omitido na edição do filme. Na sequência sobre a gravação das músicas, Guaíra aparece falando de seu sonho e, mais uma vez, tendo como contraponto o fato de os Guarani possuírem músicas gravadas.

Guaíra: Eu pensava, puxa vida, só os Guarani tem CD gravado. Só que os Guarani é quase a mesma língua, só que é um pouquinho diferente os costumes, a língua, o idioma diferente, até assim na convivência é diferente do Tupi com o Guarani.

Guaíra desejava um CD porque só os Guarani o tinham. “Os Guarani é quase a mesma língua, só que é um pouquinho diferente”, disse. E o ponto chave está em “ser um pouquinho diferente”. Já vimos a partir de Lévi-Strauss (1993) a impossibilidade da identidade no mundo ameríndio, onde, ao contrário, a diferença está sempre presente, ainda que em estado latente. No capítulo anterior, descrevi contextos em que apresentavam o distanciamento aos Guarani. Assim, o discurso de Guaíra sobre os Guarani tanto justificava a gravação de um CD tupi guarani para os não indígenas, como tornava apreensível a diferenciação entre coletivos. Não se trata, talvez seja bom frisar, de construir diferenças a partir de uma identidade comum, mas de fazer aparecer identidade ou unidade em um fundo de diferença – de atomização e conflito – ou, em outras palavras, de construir “identidade”, “cultura”, “unidade”, apesar da diferença. O esforço de Guaíra era o de construir um coletivo Tupi Guarani, tal como queriam os colaboradores não indígenas²¹².

Na cena seguinte a de Guaíra, Vania Coverloni conta que abraçou o sonho do pajé e que este foi bem recebido por Toninho Macedo, coordenador da ONG “Abaçaí”. A seguir, Guaíra e Vânia surgem alternadamente contando do processo de reunião dos grupos musicais. Transcrevo as falas tais como aparecem no documentário:

Guaíra: Aí, eles falaram: “o sonho do pajé Guaíra é gravar um CD?”. Aí, o Toninho falou: “Pois então ele vai gravar um CD Tupi Guarani. Não só ele, mas eu quero um grupo dos Tupi Guarani”.

²¹² Vale lembrar que a *reza* dos *rezadores* também não é igual, cada um tem sua *reza*. E o mesmo quanto ao artesanato, Catarina disse que só ela faz colares de um determinado jeito, mas completou em seguida que Maria também faz colares parecidos, bonitos, mas são “um pouquinho diferente” dos seus. Enfatizo, com isso, que o “*um pouquinho diferente*” está presente em diferentes contextos, e a “igualdade” não é possível.

Vânia Coverloni (xamã²¹³): No início foi muito difícil, muito mesmo. Conseguir reunir as três aldeias foi impressionante.

Guaíra: Vai ser difícil reunir todas as aldeias porque com esse negócio de mudança de uma aldeia aqui, aldeia lá, então a gente tá em choque, não tá combinando, não tá se entendendo.

Vânia Coverloni: E quando nós fomos ainda para gravação, depois de muito sacrifício para reuni-los, lá mesmo em Atibaia para a gravação, eles ainda estavam em atritos.

Guaíra: Mas é outro motivo de eu me apegar mais em *Nhanderu*, em deus. Pedi bastante a deus, vim pra cá, falei pra eles aí. Com bastante dificuldade para unir as aldeias, mas graças a deus foi realizado meu sonho.

O princípio que orienta a fala de Guaíra é a fragmentação, “esse negócio de mudança de uma aldeia aqui, aldeia lá”. Desde o início, ele sabia que o requisito solicitado pela ONG para a gravação do CD seria difícil de cumprir – mas não impossível, vale dizer. O conflito que opera as “mudanças” mencionadas por Guaíra era algo a ser superado do ponto de vista de Vânia e Toninho. Queriam o conjunto dos Tupi Guarani, não bastava o grupo musical de uma aldeia, com uma “cultura” materializada e estabilizada no CD, o que estava na contramão do movimento e da instabilidade dos coletivos tupi guarani. Por isso, a dificuldade enfrentada por Guaíra foi “impressionante” para Vânia. Depois de gravado o CD e filmado o documentário, não fiquei sabendo de outros encontros dos grupos musicais participantes.

Seguimos analisando o documentário de modo a atentar para as relações com os não indígenas que nos interessam neste capítulo. Uma das primeiras cenas do filme mostra Guaíra contando que “o índio Tupi Guarani é muito discriminado porque não tinha *cultura*, mas o Tupi Guarani ele tem *cultura* também”. Talvez a *cultura* a que ele se refere, possa também ser entendida na chave da civilidade da perspectiva dos não indígenas. Em outra cena, Itamirim retoma essa questão. Ela aponta que “muitas pessoas pensam que o indígena é incapaz. Eles acham que o indígena tem que viver no mato pelado e não evolui”. O pensamento mais ou menos hegemônico entre os brancos é o do atraso e não desenvolvimento dos coletivos indígenas. Pensamento equivocado, sabemos, já que não se trata nem de *cultura* como unidade fixa, muito menos de desenvolvimento, mas que repercute entre os Tupi Guarani. Além disso, tal afirmativa tem em vista os Guarani, que já possuíam músicas gravadas e, portanto, marcadores de indianidade para os não indígenas. Assim, é importante que os Tupi Guarani também

²¹³ Referência que aparece no vídeo documentário.

gravem suas músicas. Querem se tornar visíveis²¹⁴. Para tanto, a “cultura” passou a ser um mecanismo eficiente, já que é a linguagem que os brancos entendem. “Cultura” objetificada é, assim, mediadora das relações com os não indígenas de *longe*.

Na T.I. Piaçaguera, com a “cultura” em foco, surgem iniciativas de turismo. É comum que as aldeias possuam grupos de apresentação musical. Vale lembrar, contudo, que os integrantes variam de acordo com as relações. Assim como para as *lideranças*, os participantes dos grupos musicais mudam a depender de quem enuncia a informação. Não há, então, um número fixo, mas o movimento de integrantes. A própria manutenção do grupo e maior ou menor atuação deste depende do prestígio de quem o encabeça, em geral, mas não necessariamente o *cacique*²¹⁵. O mesmo ocorre com os projetos de turismo que dependem do apoio e participação dos parentes. Os grupos musicais, os projetos de turismo – e os times de futebol – desfazem e refazem coletivos.

Nhamandu Mirim tem um blog com fotos da aldeia, notícias sobre a demarcação territorial e a seguinte mensagem do *cacique*:

A todos que apreciam a cultura indígena primeiramente sejam bem vindo ao nosso blog, em segundo meu nome é Cacique Domingos, sou responsável pela aldeia Nhamandu Mirim, estamos em constante mudanças para interagir com a população e ensinarmos a nossa cultura, estamos expandindo nossos horizontes dentro da aldeia, para viabilizar uma forma adequada de turismo ecológico, onde os visitantes terão um dia de aprendizado sobre a arte de viver na mata, caminhando por trilhas, assistindo a cantos e danças e peças de teatros sobre a nossa cultura, vivendo da caça e da pesca e dos artesanatos, esperamos muito em breve estar recebendo um grande número de visitantes que tem o desejo de entender como vivemos em harmonia com a natureza, para maiores informações entre em contato pelo telefone celular [número]. Cacique Domingos.

A mensagem do *cacique* Domingos está em consonância com eventos que presenciei em campo e que descrevi anteriormente: a chegada do “trenzinho” com turistas na aldeia Piaçaguera, os projetos de aldeia turística²¹⁶. E apenas para mencionar mais um caso, Catarina já explicitou mais de uma vez o desejo de construir um *SPA* perto de sua casa, que seria um local onde os não indígenas de cidades como São Paulo viriam para descansar, livrar-se do stress.

²¹⁴ Sobre os corais das crianças Guaraní Mbya, ver Macedo (2012).

²¹⁵ Vimos que o mesmo ocorre com os times de futebol que dependem do prestígio do técnico em manter as relações com os jogadores e não indígenas.

²¹⁶ A chegada do “trenzinho” foi descrita no capítulo 1 e sobre a “aldeia turística”, ver capítulo 2.

Querem visitantes nas aldeias, mas de certa forma, não os querem dentro de suas casas. E de fato, é raro ver não indígenas nas casas da T.I., a não ser que sejam parentes, aqueles não indígenas que são “como índios”. Recebem técnicos para algum eletrodoméstico, vendedores de alguma coisa, construtores para as casas de alvenaria e o reparo delas, pesquisadores, políticos e militantes, em especial nas épocas de eleição, e pessoas de ONGs. Mas os visitantes, em geral, não dormem na aldeia e por vezes são recebidos fora das casas, no pátio.

Seguindo as falas de Guaíra e Itamirim em que apontam o desconhecimento dos não indígenas e a vontade de levar o conhecimento a estes, a gravação do CD/DVD, as apresentações dentro e fora das aldeias, assim como as iniciativas de turismo, aparecem como modos de pacificar os brancos. Contudo, como vimos²¹⁷, tais empreendimentos têm como pano de fundo o conflito, sendo constituídos pelo movimento de formar e fragmentar coletivos. Além disso, os brancos são múltiplos, vale lembrar. Se alguns podem ser tornados parentes, consanguinizados nos processos de casamentos, outros podem ser amansados a partir da “cultura”. E aqui também não se trata de todos os brancos, lembrando a fala do Cacique Domingos, o convite de visita à aldeia é para os que “apreciam a ‘cultura’ indígena”.

2.2. “Vocês são índios mesmo?”

A preocupação em levar conhecimentos aos não indígenas é significativa. Os modos de conhecer descritos no capítulo anterior, assim como as relações que propiciam a aquisição de conhecimentos, e a própria vida social continuam obscuras para os não indígenas de *longe*, que sempre perguntam às pessoas de Piaçaguera se “são índios mesmo”. Acham que “o indígena é incapaz” ou que “deve viver no mato pelado”, comentou Itamirim no vídeo-documentário²¹⁸.

Na casa de Maria e Tawdju, assistimos ao programa “Fantástico” veiculado pela Rede Globo. Uma das reportagens foi sobre os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul. A matéria apresentava o problema territorial e a situação de miséria em que viviam

²¹⁷ Mais especificamente no capítulo 2, sobre a formação da aldeia Tabaçu Rekoypy.

²¹⁸ Ainda que a antropologia já tenha debatido e superados paradigmas evolucionistas e aculturativos (ver trabalhos já citados de Carneiro da Cunha 1986, 2009, 2012a), estes ainda estão presentes no imaginário não indígena. E não é por acaso, vale aqui também lembrar. A reiteração de certos estereótipos tem em vista o modelo de país que se deseja e o espaço nele destinado às populações indígenas.

muitas famílias, no entanto, o foco foi a prostituição, o alto índice de alcoolismo e uso de drogas nas aldeias guarani²¹⁹. Tawdju e Maria comentaram que, no dia seguinte, iriam falar sobre isso na Praia do Gaivota, que iriam perguntar das drogas. Nimbo explicou melhor: “Tudo o que falam de índios eles acham que é pra todo mundo”. Tawdju contou, então, que na cidade de Itanhaém já lhe perguntaram se ela era índia. Com a resposta afirmativa, disseram que ela era uma índia “diferente”, perguntaram então, se ela era “parente desses índios que ficavam na feira vendendo planta e artesanato”²²⁰. Respondeu que sim. Interrogativas como essa eram frequentes, sempre precisavam confirmar que, sim, eram índios – e não apenas em situações de conflito pela terra – sendo associados à imagem do índio veiculada pela mídia que, em geral, enfatiza características depreciativas, o uso de drogas e alcoolismo, no caso do programa mencionado.

Na época da reportagem, Nimbo estava trabalhando em um quiosque na Praia do Gaivota. Fui com Tawdju quase todos os dias para lá. Caminhávamos pela praia e esperávamos Nimbo sair do trabalho para voltarmos para casa. Enquanto isso, ou já em companhia dele, passávamos por estabelecimentos comerciais, como mercados e padarias para comprar algumas coisas, às vezes, solicitadas por Maria: pão, itens para o jantar, ração para o cachorro, entre outras. No dia seguinte ao do “Fantástico”, Nimbo disse que perguntaram sobre a reportagem. Nos quiosques, também trabalhavam moças e rapazes que moravam na Praia do Gaivota e em bairros próximos, a relação entre eles e os jovens das aldeias parecia de amizade; por vezes, combinavam passeios juntos, como o que fizemos à lagoa que fica dentro da T.I.. Perguntei a Nimbo sobre o que disseram, ele respondeu que indagaram: “Então índio usa droga?”, pergunta que parece ter sido feita em tom de zombaria. Tawdju rebateu logo em seguida: “E o que é ser índio? Andar pelado e comer banana verde?”. A indignação que sentiam me parece ser pelo desconhecimento das pessoas em relação ao modo como vivem e a ideia comum de que há um único modo de ser índio, o que implicava a necessidade de justificarem constantemente porque são índios e porque são índios “diferentes”.

²¹⁹ Programa exibido em 30 de janeiro de 2011, disponível no *youtube*: <http://www.youtube.com/watch?v=PBrenCdhVOY> (acessado em: 31/07/2012). Desnecessário dizer quão calamitosa é a situação territorial dos índios no Mato Grosso do Sul.

²²⁰ Naquela ocasião, a feira apareceu como um trabalho desvalorizado pelo não indígena com quem Dju conversou em Itanhaém, mas na própria T.I. outros empregos eram mais valorizados, como nos quiosques na praia e na construção civil.

Sigamos uma apresentação do grupo musical da aldeia Piaçaguera para melhor tratar dos não indígenas que estão *longe*²²¹. Por volta das 8h de uma manhã, encontrei no pátio da escola da aldeia Piaçaguera os professores Catarina, Lilian, Deva, e Liliane, a diretora Fabíola, além de jovens, crianças e alguns adultos para irmos a uma apresentação em Peruíbe. Tratava-se da inauguração da primeira parte de um projeto turístico do Estado de São Paulo chamado “Caminha São Paulo”, a rota “Passos dos Jesuítas – Anchieta” que propõe o percurso de Peruíbe a Ubatuba²²². O evento contou com a presença do governador Geraldo Alckmin, de políticos da região, de atores como Nuno Leal Maia, que interpretou Anchieta e do grupo musical da T.I.²²³.

Duas vans foram disponibilizadas pela prefeitura de Peruíbe para o transporte até o “Entrepasto de Pesca” do município, espaço onde aconteceria a inauguração. No caminho, os jovens foram entoando as músicas que sempre apresentam nesses momentos, eram as músicas gravadas no CD “Cantando para Nhanderu”. O percurso T.I./Peruíbe não é longo e chegamos cedo para a apresentação, marcada para as 10h. No local, havia uma quantidade grande de cartazes e faixas com fotos do governador, meninos e meninas agitavam bandeiras pró-governo por todo o caminho que dá acesso ao posto de pesca. Descemos das vans e monitores nos direcionaram para uma sala improvisada onde poderiam se preparar, trocar de roupa, pintar-se. A sala disponibilizada tinha uma grande janela de vidro, sem cortina, onde ficava difícil trocar de roupa sem ser visto, para tanto, foi preciso bloquear a passagem nos dois sentidos do corredor. Trocaram-se rapidamente, primeiro as mulheres, depois os homens. Pintaram-se. Logo chegaram garotas de um grupo de teatro²²⁴ que também se preparavam para o evento, elas se fantasiaram de índio, pintaram-se e vestiram-se de um modo diferente das garotas da aldeia. Percebi comentários entre as meninas que acompanhava, elas tinham por volta de 10 anos, notavam entre risos as roupas e pinturas das “falsas

²²¹ Trata-se da apresentação que inserida no calendário escolar, foi discutida na reunião de pais e professores descrita no capítulo 3.

²²² O site de turismo do Estado traz a seguinte informação: “Trata-se de um caminho de peregrinação e contemplação pelo litoral paulista que vai de Peruíbe a Ubatuba, envolvendo 360 km. Nesse momento, será disponibilizada a etapa Peruíbe-Bertioga, que termina no Forte São João e tem 140 Km.” (disponível em: <http://www.turismo.sp.gov.br/imprensa/noticias/311-passos-dos-jesuistas-anchieta-e-inaugurado-dia-14.html>, acessado em 14 de agosto de 2012).

²²³ Mais informações nas notícias dos sites: <http://www.turismo.sp.gov.br/imprensa/noticias/319-vestido-de-anchieta-nuno-leal-maia-caminha-por-oito-cidades-da-regiao.html>; <http://www.peruibest.com.br/noticias/cidades/alckmin-inaugura-projeto-turistico-em-peruibe.htm> e <http://www.ubatuba.sp.gov.br/noticias/view.php?id=6875> (acessado em 14 de agosto de 2012).

²²⁴ Pelos sites já citados, fico sabendo que são do “Grupo de Teatro Pura Raridade”, dirigido por Elias Carvalho.

índias”. Uma delas disse irônica: “Ixi, elas colocaram a gente no chinelo!”. Durante o evento, ao perceber que participariam da encenação com o grupo de teatro, Liliane comentou: “A aldeia é tão perto, elas podiam ir aprender”, mostrando que também desaprovava a caracterização das meninas não indígenas. Piaçaguera, tão perto geograficamente do grupo de teatro, não era local de aprendizado para esses não indígenas, estava, portanto, distante.

Todos prontos e ornamentados, fomos conduzidos ao local onde aguardaríamos o início da apresentação. Havia um palco grande e elevado para os discursos, neste estavam confortavelmente sentados os representantes políticos da região. Em outro palco, ao lado deste, menor e mais baixo, situado entre os espectadores aconteceria a encenação. Esperávamos perto do palco menor, entre o público, mas em uma área delimitada por fitas amarelas. Os que iriam participar da apresentação se posicionaram em fila perto da escada de acesso, o espaço era pequeno para o número de pessoas. As crianças menores – por volta de quatro anos – subiam e brincavam no palco. Perto delas, na área delimitada fiquei com Catarina, Lilian e Liliane. Uma das senhoras que estava ao nosso redor, dirigiu-se a Catarina, perguntou-lhe: “Vocês são índios de verdade?”. Catarina respondeu que sim, não se surpreendeu com a pergunta. A senhora, curiosa, quis saber mais, perguntou de que tribo e se eram “daqui mesmo”. “Tupi Guarani”, disse paciente Catarina e explicou onde ficava a T.I. A senhora exclamou entusiasmada: “Ah, que legal!”, não sabia que estavam tão perto, disse que gostaria de visitar a aldeia. Catarina respondeu que podia, mas não me pareceu muito animada em receber a tal senhora, e a conversa terminou assim. Como já nos contou Tawdju, perguntas como essa são frequentes. Ainda neste evento, Liliane estava no celular quando uma outra senhora ao ver as crianças no palco, apontou sem constrangimento para uma delas e perguntou: “Ela é índia mesmo?”, Liliane respondeu positivamente sem dar muita atenção à senhora que não se importava dela estar ocupada.

No palco, brincavam as crianças menores. Muitos queriam fotografá-las. Mas, uma delas, loira, tinha a pele e olhos claros, não despertava o interesse dos não indígenas como as crianças que se enquadravam no estereótipo indígena, valorizado naquele momento. Já no pátio da escola, ao retornarmos para a aldeia, a mãe da criança comentou lastimosa: “ninguém quis tirar foto do meu filho”, ela percebeu diferenças no modo como o pequeno foi tratado. Crianças e adultos são, a todo o tempo, confrontados com uma imagem estabilizada do que é ser índio, tendo de lidar com ela.

Enquanto aguardávamos a apresentação em meio ao público numeroso, o diretor do teatro foi explicar ao grupo de Piaçaguera o que deveriam fazer e como seria a encenação. Primeiro apresentariam uma música, depois teria início a encenação teatral. Nuno Leal Maia interpretaria o Padre Anchieta, subiria no palco, diria algumas palavras, os índios “verdadeiros” e “falsos” o seguiriam para tomar suas bênçãos. Ventava muito e fazia frio. Estavam vestidos com trajes feitos de embira²²⁵ e pouca roupa, o que deixava a espera penosa. Foram quase duas horas aguardando o governador. Ao nosso redor algumas pessoas começaram a perceber o descaso em relação ao grupo musical e desorganização do evento. Em especial, uma mulher começou a gritar. De onde estava não a ouvia direito, depois contaram que ela dizia: “Olha os índios passando frio aqui! É uma falta de respeito!”. Não sei se por conta das reclamações ou porque não houvesse muito mais a ser feito – já tinham discursado alguns políticos e os atores presentes – resolveram começar encenação sem a presença de Geraldo Alckmin. A partir disso, a desorganização ficou ainda mais evidente. O grupo musical de Piaçaguera foi anunciado e entrou no palco menor, que a maioria das pessoas não conseguia enxergar, o som garantido por um microfone que alguém segurava não era suficiente para a quantidade de cantores. O palco também era pequeno para o número de pessoas, não conseguiram formar as duas fileiras – uma de frente para a outra – que fazem nesses momentos. Cantaram apenas uma música. Depois começou o teatro, Nuno Leal Maia caminhou de onde estava, o palco maior, para o outro, seguido pelo grupo de teatro e pelos indígenas da T.I. Como o som estava terrível, nem todos perceberam o que acontecia, inclusive um dos operadores de som que colocou uma música, dessas típicas de intervalos de comício, para tocar no meio da peça. O Padre Anchieta se dirigiu lentamente ao palco, seguido dos índios, enquanto o diretor do teatro que também atuava gritava: “É o padre Anchieta! É ele lá, está rezando com os índios! [o barulho impediu o entendimento de tudo o que ele disse] Esse padre é muito querido!”. O Padre, já no palco menor, respondeu no microfone: “Que Deus seja louvado. Nossa Senhora rogai por todos nós”. O público aplaudiu, ele seguiu com as bênçãos: “Nosso Senhor Jesus Cristo abençoei essa terra brasileira, sua gente, suas matas, os seus rios, cachoeiras, cascatas e todos os seus animais que são a fonte de vida do nosso planeta. Nosso Senhor Jesus Cristo abençoe a todos nós. Amém”. Mais aplausos do público e o diretor de teatro – não sei qual personagem interpretava – com

²²⁵ Uma espécie de palha que utilizam para confeccionar as vestes para as apresentações.

voz de choro, como se tivesse sido convertido, disse: “Ó padre!”. Padre Anchieta abençoou a “caminhada”, referia-se ao projeto que estava sendo inaugurado. O diretor replicou entre risadas de alegria: “porque Deus está aqui e o padre foi um enviado!”. A encenação terminou com risadas de alegria e louvor. Poucos ouviram o que disse o diretor e as garotas do teatro que choraram, e depois riram com ele, pois só o Padre Anchieta estava com microfone.

O apresentador, no palco maior, agradeceu a presença de Nuno Leal Maia e passou a palavra ao secretário de turismo do Estado, Márcio França. Enquanto isso, o grupo de Piaçaguera desceu do palco. Logo, nos dirigimos às vans. Estavam com frio, queriam trocar de roupa. Não houve reclamações diretas sobre o evento, a desorganização, o tempo de espera, o frio ou a fome. Apenas Lilian reclamou: “Sempre Peruíbe nos recebe mal!”, e disse que iria reclamar com o funcionário da prefeitura que entrou em contato com ela, convidando-os para a inauguração.

Trocaram-se dentro das vans. A monitora que nos acompanhava durante o evento distribuiu lanches, pão com presunto e queijo, um para cada um, e não havia nada para beber. Já passava da hora do almoço. Preocupados, os professores decidiram que iriam parar em um estabelecimento comercial no caminho de volta para comprarem mais pão, frios e refrigerante. Assim, poderiam almoçar quando chegassem na aldeia. Deva contou que iriam acompanhar Nuno Leal Maia e o grupo de teatro por outros municípios participantes da rota turística, Mongaguá, Praia Grande, São Vicente, Santos, Guarujá e Bertioga. Nestes também fariam uma apresentação similar à primeira, mas desta vez com menos participantes, não o grupo todo²²⁶.

Fiquei surpresa com o que queriam que interpretassem: índios convertidos pelo Padre Anchieta, o que reiterava a imagem de passividade frente à colonização e o lugar central da figura do jesuíta. Em um *site*²²⁷, encontrei o que o governador disse no evento, já tínhamos ido embora quando ele finalmente chegou: “Este é um momento muito importante para a Educação e para a Cultura, para fortalecer a nossa história, que está intimamente ligada à presença dos jesuítas, em especial do padre Anchieta. Aqui está nossa história, que começa com Anchieta”. Incomodou-me a ideia de que índios do passado e do presente continuem como coadjuvantes da história, da cultura e da

²²⁶ Os escolhidos para seguir com Nuno Leal Maia foram aqueles que possuem as características físicas consideradas indígenas.

²²⁷ Disponível em: <http://www.turismo.sp.gov.br/imprensa/noticias/311-passos-dos-jesuítas-anchieta-e-inaugurado-dia-14.html>, acessado em 14 de julho de 2012.

educação, tal como o mencionado pelo governador. Mas, para o grupo de Piaçaguera, se houve descontentamento, este não foi explicitado. Os comentários foram, antes, sobre a apresentação, o fato de estarem perto de um ator conhecido, as fotos que conseguiram tirar. Depois, de volta à aldeia, interessaram-se pelas notícias do evento, se apareceram ou não nas reportagens e fotos. O conteúdo dos discursos e da própria encenação não pareciam relevantes. Lilian reclamou da organização do evento, foram mal recebidos, passaram frio e fome, problemas que penso vinculados ao fato de serem considerados secundários no próprio evento, como na História.

Retornamos à aldeia. Maria foi chamada para abrir a cozinha da escola. Lá, preparamos os lanches. Fizemos a refeição no pátio da escola. Neste dia, não teve aula regular, os professores levaram as crianças para a apresentação em Peruíbe, que contou como atividade no calendário escolar. Atividades relacionadas à “cultura” eram necessárias a uma escola diferenciada, disse Fabíola, na reunião de pais que descrevi. Porém, eram ainda um modo de se relacionar com os não indígenas de *longe*, estes que desconheciam o mundo indígena, mas que apreciavam a “cultura indígena”.

A “cultura” objetifica, assim, relações entre certos agentes indígenas e não indígenas, mas cabe enfatizar que, de ambos os lados, não se trata de totalidade alguma, nem Tupi Guarani como unidade coesa, nem sociedade envolvente como algo uniforme. Ainda que nenhum coletivo indígena esteja alheio a valorização da “cultura”, tendo sempre que responder aos estereótipos que lhes são conferidos, há modos diversos – e diferentes gradientes – de lidar com eles, o que depende da vontade e iniciativa de cada coletivo. Por exemplo, algumas aldeias são formadas tendo em vista a “cultura”, mas nem todas.

O movimento tupi guarani, a disjunção e conjunção de coletivos, constitui como é constituído pelas relações com não indígenas. Nos casamentos e iniciativas de turismo, às disputas pela demarcação de T.I., os não indígenas podem ser capturados pelas relações entre parentes tupi guarani. Nos dois casos descritos, para a gravação do CD/DVD organizado por Guaíra e no momento de conflito pela terra, no caso do Porto Brasil, os atores não indígenas buscaram “sociedade”, “coesão”, “unidade”, o que indica a frequente projeção da perspectiva não indígena ao mundo ameríndio. Se os empresários da LLX não encontraram a tal “unidade tupi guarani”, para a gravação do CD, os produtores da ONG entusiasmaram-se com a conformação de um coletivo tupi

guarani – a união de grupos musicais de três aldeias! – mas que não durou mais do que o necessário para a produção do CD, sucumbindo, depois, a atomização.

Problema disso é que o movimento de desfazer e refazer coletivos pode ser lido um mal degenerador da “sociedade” e, portanto, de “perda cultural”, o que desembocaria na necessidade de políticas de resgate, salvamento, etc., em detrimento do que me parece realmente necessário, isto é, de espaço para tal movimento. Tanto de espaço territorial, como, não menos importante, de espaço no nosso imaginário. Os coletivos indígenas nos apresentam “soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é, ao mesmo tempo, social e natural”, constituindo um “patrimônio de diversidade” (Carneiro da Cunha, 2012a), podem ampliar nossas concepções, nosso modo de entender o mundo, nossa filosofia. (Viveiros de Castro, 2002b). Não é apenas no espaço territorial que o movimento tupi guarani acontece. Vimos que inclui o mundo sobrenatural, por exemplo, modos próprios de construir relações sociais e, por este viés, de construir conhecimentos. Mas, evidente, é preciso de terra para formação de aldeias, rupturas e rearranjos intrínsecos ao mundo tupi guarani. Eis a importância da demarcação territorial²²⁸.

²²⁸ A antropologia não mais se interessa por responder *quem* são os índios, questão há muito superada, interessando-se pelos *modos* de ser índio, pelas relações que estabelecem e que os constitui (Viveiros de Castro, 2008 [2006]). Entretanto, esta pergunta continua relevante no cenário político brasileiro. No início deste ano, a nova ministra da agricultura, em entrevista a “Folha de S.Paulo” afirmou que “os índios saíram da floresta e passaram a descer nas áreas de produção” como motivo para a demanda por demarcação de T.Is. (ver entrevista em: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2015/01/1570557-nao-existe-mais-latifundio-no-brasil-diz-nova-ministra-da-agricultura.shtml>, acessado em 31 de janeiro de 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não é fácil perceber as coisas pelo meio, e não de cima para baixo, da esquerda para a direita, ou inversamente: tentem e verão que tudo muda.

(Deleuze & Guattari)

Em algum momento da escrita desta tese me ocorreu um paralelo com um jogo de cartas conhecido como “tranca” – que apresenta um grande número de variações, “buraco” ou “canastra”, em que também variam as regras. Em resumo, o objetivo do jogo é formar canastras, isto é, sequências de sete cartas consecutivas. A cada rodada, os jogadores retiram uma carta da mesa e descartam outra. O número mínimo de cartas que se pode baixar na mesa para formar uma canastra é de três. Mas, apenas ao juntar sete cartas é que se ganha um determinado número de pontos. É possível jogar tranca em duplas, daí mudam-se as estratégias para a vitória. Se sozinho a estratégia comum é esconder o jogo para que o adversário descarte cartas favoráveis, em dupla a ideia é baixar o maior número de “trincas” possível para que o parceiro possa ajudar a completar as canastras. Essa tese oferece uma série de trincas que, colocadas na mesa, esperam que um parceiro – aqui desconhecido – complete-as, formando canastras. Não há, claro, no jogo nem no caso desta tese, certeza do sucesso da canastra. É, aliás, bastante comum que algumas trincas não se completem. Há expectativa, mas nenhuma certeza. Baixar as primeiras cartas ocorre sempre no “escuro”. Apresentei ao longo deste texto possibilidades não desenvolvidas que podem ser continuadas por outros jogadores, com o acréscimo de cartas. Assim, iremos tentando canastras. Segue o jogo.

O motorista do ônibus da empresa Breda, que realiza o percurso rodoviário São Paulo-Peruíbe, interessou-se em saber por que eu desejava ficar na entrada da T.I. Respondi que era estudante de Antropologia. Ele contou, então, que quando trabalhava em outra companhia com frequência levava turistas para as aldeias. Não deu tempo de perguntar mais nada, chegamos ao ponto em que deveria descer.

Da rodovia “Padre Manuel da Nóbrega” era possível ver a enorme faixa “ALDEIA TRADICIONAL TABAÇU REKOYPY” indicando a estrada que conduzia à aldeia. Do outro lado, atravessando a pista, a estrada Santa Cruz, limite entre os municípios de Itanhaém e Peruíbe, levava até a “Estrada do Telégrafo”, acesso para a aldeia Piaçaguera. Segui por este caminho para encontrar a casa de Maria e Tawdju. Era junho de 2014, minha última visita a campo.

Kia e Jeorge arrumavam as lenhas para a fogueira que ascenderíamos durante a noite. Nimbo ajustava a fiação elétrica da casa para ligar o som e a luz no pátio. As crianças brincavam e Maria preparava a comida. Tawdju acomodou minha mochila em um dos cômodos da casa, depois, sentou-se comigo na sala. Conheci, então, Eduardo, o primeiro filho dela e de Jeorge. A noite nos revezamos entre comer e beber ao redor da fogueira e da televisão em que passavam os jogos da Copa²²⁹. Esta parecia ocorrer não em cidades brasileiras, mas em qualquer outro lugar. Não porque fossem indiferentes aos jogos – que assistiam entre o trabalho e a fogueira – mas porque o que acontecia tão longe não era de grande interesse. Seguem os assuntos que interessavam e percorreram nossa conversa naquela noite.

Maria contou que Kia ficou muito doente, que “quase morreu”. Foi seu pai Ezequias – não indígena, que morava em Itanhém com a segunda mulher – que o ajudou. Ele levou Kia no momento certo ao Pronto Socorro. Porém, continuou Maria, depois de pouco tempo, foi ele, o pai, quem faleceu. Foi “de repente”, ela contou. Tawdju acrescentou que ficaram tristes porque agora estavam “mais próximos”. Comentou que depois da doença de Kia ele estava frequentando a aldeia, visitava bastante os filhos e netos – tinha também filhos que moravam na aldeia Nhamandu Mirim – participando das festas, churrascos, aniversários. Seguiram comentários essas ocasiões e sobre Ezequias que era “bem legal mesmo”. Ele gostava dos churrascos e festas que faziam, e estava, portanto, “acostumado” com a vida entre eles. Diferente de sua mulher que não os visitava e não frequentava as festas. Eis aqui como as visitas são

²²⁹ A Copa do Mundo FIFA de 2014 ocorreu entre os meses de junho e julho em diversas cidades brasileiras.

necessárias para a manutenção de relações que sempre podem ser desfeitas. Perrone-Moisés chama a atenção para as festas indígenas que, como as visitas, ativam relações entre parentes: “[...] sem as festas, nenhum ‘parentesco’, do ponto de vista nativo, sobreviveria à dispersão pelas várias aldeias. As redes interaldeãs de parentes dependem, para existir, de sua contínua reativação, por meio de convites e festas” (2012: 103). Visitas e festas são assim fundamentais para a conformação de coletivos. O parentesco ameríndio – e tupi guarani – pode ser pensando como um painel luminoso que se acende e apaga a depender das relações que são alimentadas, a depender daqueles de quem se cuida.

Nimbo, Simone e as crianças estavam visitando Maria e Tawdju na época de meu último campo. Tinham se mudado fazia pouco tempo para a aldeia Jety ty, não muito distante da aldeia que deixaram, ambas localizadas no município de Iguape/SP. No novo local, conseguiram abrir uma sala de aula – vinculada à escola indígena em que já lecionavam – mas ainda não possuíam luz elétrica e rede de abastecimento de água. Mudaram a despeito destes itens, como nos outros casos já citados: a formação das aldeias Nhamandu Mirim e Tabaçu Rekoypy. Nimbo contou sem muitos detalhes que tiveram problemas com o *cacique* e por isso mudaram. Pitotó estava vivendo com eles, Nimbo disse que isso era bom porque “ficam mais forte”. E o mesmo apareceu na conversa com Catarina que visitei na manhã seguinte.

Catarina estava morando na casa que havia sido de seu filho Awatenondeguá. Ele mudou com a mulher Guaciane para a aldeia do Bananal. Catarina explicou que Guaciane era da aldeia do Bananal, por isso a escolha em mudar para lá, mas acrescentou que o filho não estava “gostando muito”, que ficava “muito sozinho”, “lá não é como aqui que tem o pai, a mãe perto”, disse. Contou, então, do processo de mudança de Tenon que foi “rápido”. Ela estava visitando o filho mais novo em Iguape quando ele ligou por celular e anunciou que estava mudando com Guaciane para a aldeia do Bananal. No retorno de Catarina, Tenon e Guaciane já tinham partido. “Aqui tem muita briga”, concluiu Catarina que ponderava ir visita-lo. Com a saída de Tenon estavam sem *cacique*. Novamente, uma *comissão de lideranças* ocupava o lugar do cacique. Guaíra também visitou Catarina nesta manhã. Conversaram sobre o primo – de ambos – do Rio Silveira que estava na aldeia Kuara’y-mirim e planejava mudar-se do Rio Silveira. O primo ligou para Catarina quando ela estava em Iguape, por conta disso não pôde recebê-lo em sua casa na aldeia Piaçaguera e ele acabou indo para Kuara’y-mirim, para a casa de sua irmã Cristina. Catarina disse tentaria convencê-lo a mudar

para Piaçaguera, mas achava que não conseguiria, afinal ele já estava em Kuara'y-mirim e lá “eles querem gente”, disse. Tal assertiva nos remete ao comentário de Nimbo, citado acima. Para conformar um coletivo e “ficar forte” é preciso de gente, é preciso atrair parentes.

Conflitos entre parentes produzem a própria vida social. Tal movimento incessante de desfazer e refazer coletivos implica na manutenção e cuidado dos os parentes, em fortalecimento do corpo, obtenção de *rezas*. A alternância que caracteriza o mundo ameríndio inclui tanto a constituição de coletivos e centros de decisão como a dissolução destes (Sztutman, 2005: 41). “Não são os mundos do isso *ou* aquilo, mas mundos do isso *e* aquilo”, como aponta Perrone-Moisés (2006: 8) tendo por base o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” e a constante transformação entre possibilidade antitéticas (Lévi-Strauss, 1993). Como vimos, para o caso tupi guarani, a ênfase também está na conjunção “e”. O próprio modo como explicam a conformação do etnônimo indica a impossibilidade da “unidade”: são Tupi e Guarani, a *mistura* em detrimento da *pureza*.

Ao voltar à casa de Maria recebi o que chamaram de “cartilha”, um livro sobre ervas medicinais organizado por dois professores indígenas e editado pela Comissão Pró-Índio. Um dos professores pediu à Maria que me entregasse o livro. Ali, entre as lindas fotos e falas indígenas reaparece algo como uma “unidade” Tupi Guarani, ainda que nem todos – professores, alunos da escola e conhecedores mais velhos – tivessem participado da cartilha. A estabilidade, por vezes registrada nos CDs e livros, não está posta para durar. Afinal, “tem muita briga!”.

É preciso, portanto, fortalecer-se, ideia que aparece nas exegeses sobre a aquisição de *rezas*. Interessante observar que Nimbo mencionou que era bom que Pitotó estivessem morando com ele e Simone em Iguape, porque assim “ficam mais fortes”. Em ambos os contextos, fortalecer indica o estabelecimento de relações necessárias para conformar tanto coletivos como pessoas. Entendo por pessoas agregados de relações tais como os coletivos (Perrone-Moisés & Gallois, 2012). Ademais, quais relações compõem o corpo dos conhecedores como Guaíra, Pitotó e Catarina, fortalecidos por meio de *rezas* e do uso do tabaco? Qual o movimento que constitui pessoas? Se esta tese abordou detidamente o movimento de disjunção e conjunção de coletivos, apenas deu pistas à questão da composição de corpos-pessoas, o que talvez implique compreender o que chamam de “lado espiritual”. Que traduções efetuam nesses contextos?

Nesta tese fui até onde me foi permitido, até onde me foi narrado. Segui, em especial, o que tinham interesse em me contar. Eis os limites desta tese. O resto ainda é um “mistério”. Para dar conta textualmente desta etnografia que buscou elucidar o movimento tomei por base meu próprio percurso em campo. Assim, inicio com minha primeira incursão a campo e termino com a última. Trata-se de meu caminho de aprendizado que culmina, mas não termina, com as reflexões aqui apresentadas. Segue o jogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro William Barbosa. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. **Campos**, Campo Grande, n. 3, p. 9-29, 2003.

AZANHA, Gilberto; LADEIRA, Maria Inês. **Os índios da Serra do Mar**: A presença Mbya-Guarani em São Paulo. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, Nova Stella Editorial, 1988.

BARCELOS NETO, Aristóteles. O universo visual dos xamãs (Alto Xingu). **Journal de la société des américanistes**, n.87, p.137-60, 2001.

BRUCE, Albert. Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o Branco**: Cosmologias do Contato Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002. p. 311-346.

CABALZAR, Flora Silva Dias. **Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuca vestem seus nomes como ornamentos**: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico). 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: _____. **Antropologia do Brasil**: Mito, História, Etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.

_____. Introdução a uma história indígena. In: _____. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com asas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009. p. 311-374.

_____. Xamanismo e tradução: pontos de vista sobre a Floresta Amazônica. In: _____. **Cultura com asas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009a. p. 101-114.

_____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In: _____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac e Naify, 2009b. p. 301-310.

_____. Apresentação do Dossiê efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n.1, p. 9-18, 2012.

_____. O futuro da questão indígena. In: _____. **Índios no Brasil, história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012a.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1975.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

_____. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac e Naify, 2011.

COHN, Clarice. **A Criança Indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.

_____. Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.9, ano10, 2000a.

_____. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 23, n.2, p. 485-515, 2005a.

DANAGA, Amanda Cristina. **Os Tupi, os Mbya e os Outros**: Um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

ERIKSON, Philippe. Qu'est-ce qu'un ethnonyme: L'exemple matis (Amazonas, Brésil) **Amérique Latine Histoire et Mémoire**, n.10, 2004.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis** : História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v.14, n. 02, p. 329-366, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **O Movimento na Cosmologia Wajãpi**: Criação, expansão e transformação do universo. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social)

- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

_____. “Nossas falas duras”: Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida. **Pacificando o Branco**: Cosmologias do Contato Norte-Amazônico. São Paulo: Ed. Unesp, 2002, p.205-37.

_____. De sujets à objets: défis de la patrimonialisation des arts et savoir indigènes. In: Luis Donisete Benzi Grupioni. (Org.). **Brésil Indien**. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 2005, p. 98-110.

_____. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. Colóquio Diversidade cultural, uma questão econômica? Paris, 2005.

_____. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. In: **Revista Tellus**, Campo Grande, n. 8/9, p. 29-36, 2005a.

_____. Introdução: Percursos de uma pesquisa temática. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005b, p. 7-22.

_____. Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.50, n.1, p. 45-83, 2007.

_____. Donos, detentores e usuários da arte gráfica *kusina*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n.1, p. 19-50, 2012.

_____. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. **Cadernos de Tradução**, São Paulo, v. 2, n. 30, p. 63-82, 2012a.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá**: História e Significação. 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GELL, Alfred. Strathernograms. In: _____. **The art of anthropology**. Londres e Nova Brunswick: The Athlone press, 1998. p. 29-75.

GOLDMAN, Márcio. Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 07, n.2, p. 57-93, 2001.

_____. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Lisboa, v.10, n.1, p. 161-173, 2006.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**: kinship and history in Peruvian Amazonian. Oxford: Claredon, 1991.

_____. **An Amazonian Myth and its History**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GRAHAM, Laura R. A Public Sphere in Amazonia? The Depersonalized Collaborative Construction of Discourse in Xavante. **American Ethnologist**, v. 20, n. 4, p. 717-741, 1993

_____. How should an indian speak? Amazonian indians and the symbolic politics of language in the global public sphere. In: WARREN, Kay B. & JACKSON, Jean E. **Indigenous Movements, Self Representation, and the State in Latin America**. Austin: University of Austin Press, 2002. p. 181-228.

GRUPIONI, Denise Farjado. Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de ‘gente’. In: Reunião de Antropologia do Mercosul, VIII., 2009, Buenos Aires.

_____. Os kaxuyana, os Tiriyo e mundo não indígena: tão perto, tão longe.... In: Convegno Internazionale di Americanística, XXXI, 2009a, Perugia.

KELLY, José Antônio. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 11, n.1, p. 201-234, 2005.

LADEIRA, Maria Inês Martins. Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital. In: MONTEIRO, John Manuel et al (Orgs.). **Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu; CPI, 1984. p. 123-44.

_____. **Espaço etnográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: Edusp; Maringá: Eduem, 2001.

_____. **O Caminhar sob a Luz**. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

_____. **Reassembling the Social**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

LIMA, Tânia Stolze & GOLDMAN, Márcio. Prefácio. In: CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac e Naify, 2003.

MACEDO, Valéria Mendonça de. **Nexos da diferença: Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar**. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. Dos cantos para o mundo. Invisibilidade, figurações da “cultura” e o se fazer ouvir nos corais guarani. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n.1, p. 357-400, 2012.

MAINARDI, 2010. **Construindo Proximidades e Distanciamentos**: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

MONTARDO. Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka**: Música, dança e xamanismo Guarani. São Paulo: Edusp, 2009.

NIMUENDAJU, Kurt. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apáocuva-guarani**. São Paulo: EDUSP, 1987.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.81-107, 1999.

_____. O fétido odor da morte e os aromas da vida: poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da bacia do Orinoco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n.1, p.19-54, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowa do Sistema Social e seu Entorno**. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Notas sobre uma certa confederação guianense. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL GUIANA AMERÍNDIA: Etnologia e História, Belém, 2006.

_____. Festas e guerras: a vida social ameríndia. **Redes Ameríndias**: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas. São Paulo, FAPESP, 2012. Projeto Temático – Relatório Científico 5.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & GALLOIS, Dominique Tilkin. **Redes Ameríndias**: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas. São Paulo, FAPESP, 2012. Projeto Temático – Relatório Científico 5.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 16, p. 401-433, 2010.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PIMENTEL, Spensy Kimitta. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A Duração da Pessoa**: mobilidade, parentes e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora Unesp, 2007.

REDES AMERÍNDIAS: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas. São Paulo, FAPESP, 2009. Projeto Temático – Relatório Científico 2.

REDES AMERÍNDIAS: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas. São Paulo, FAPESP, 2010. Projeto Temático – Relatório Científico 3.

REDES AMERÍNDIAS: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas. São Paulo, FAPESP, 2012. Projeto Temático – Relatório Científico 5.

RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. In: **Revista de Antropologia**, v.38, n.1, p.191-203 1995.

SÁEZ, Oscar Calávia. Nawa, Inawa. In: **Ilha**, Florianópolis v.4, n.1, p.36-57, 2002.

_____. Nomes, pronomes e categorias: Repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. **Antropologia em Primeira Mão**, v.138, p.5-17, 2013.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção – Parte 1 e 2. **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, p.238-242, 1997.

SANTOS-GRANERO, Fernando; MENTORE, George. Apresentação Antropologia e conhecimento. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n.1, 2006.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 1-19, 1979.

SILVA, Aracy Lopes da. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena na escola. São Paulo: Global, 2001. p. 9-25.

SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena na escola. São Paulo: Global, 2001.

_____. **Práticas Pedagógicas na Escola indígena**. São Paulo: Global, 2001a.

SILVA, Aracy Lopes da, MACEDO; NUNES, Ângela. Introdução: Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. In: _____ & MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva. **Crianças Indígenas: Ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002. p. 11-33.

SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. **Crianças Indígenas: Ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, Anthony. **Anthropology at Home**. USA: Tavistock Publications, 1987. p. 59-67.

_____. **O Gênero da Dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.

_____. O efeito etnográfico. In: _____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014. p. 345-405.

SZTUTMAN, Renato. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, Dominique (org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2005. p. 151-226.

_____. Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. In: **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 83, p. 129-157, 2009.

_____. Introdução. Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.54, n.02, p. 557-576, 2011.

_____. **O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. Os profetismos e a dialética dos coletivos ameríndios. **Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas**. São Paulo, FAPESP, 2012a. Projeto Temático – Relatório Científico 5.

_____. Metamorfoses do Contra-Estado. Pierre Clastres e as políticas ameríndias. **Ponto Urbe**, São Paulo, n.13, p.02-19, 2013.

TASSINARI, Antonela Maria Imperatriz. **No bom da festa: O processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá**. São Paulo: Edusp, 2003.

TAYLOR, Anne Christine. La invención del Jívaro: Notas etnográficas sobre un fantasma occidental. In: **Antropología del Ecuador**. Quito: E. Abaya-Ala, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1986.

_____. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p. 115-44, 1996.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). **O que ler na ciência social brasileira** (1970-1995). São Paulo: Ed. Sumaré, 1999.

_____. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In:_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. p. 401-55.

_____. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In:_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002a. p. 181-264.

_____. O Nativo Relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, vol.8, n.1, p. 113-148, 2002b.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In:_____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002c. p. 345-99.

_____. “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. **Tipití**, vol 2, n.1, p. 3-22, 2004.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, v. 77, p.91-126, 2007.

_____. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. In: SZTUTMAN, Renato (org.). **Encontros**: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2008. p. 130-61.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac e Naify, 2010.

YANO, Ana Martha Tie. **A fisiologia do pensar**: Corpo e saber entre os Caxinauá. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.