

Tupi Guarani: Entre usos e exegeses

Camila Mainardi

Doutora em Antropologia Social - USP

Professora da Universidade Federal de Goiás

mainardi.camila@gmail.com

Resumo

Em minhas anotações, a recorrência da palavra conflito e suas variações em expressões como “é muita desunião” e “não têm mais paz” são o ponto de partida deste ensaio, realizado entre as famílias tupi guarani da TI Piaçaguera, litoral sul de São Paulo. A cada retorno a campo contavam-me que “aconteceram muitas *mudanças*”, elencando, por vezes, para onde tinham ido cada parente. Tal comentário mostra meu interesse em encontrar determinadas pessoas, mas também aponta para o movimento, o incessante descompor e compor coletivos. Vale mencionar que os conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura, e consequente reorganização das relações –, longe de serem considerados de modo negativo, como um mal degenerador da “sociedade”, são tidos como produtores desta. Tendo isto em vista, interessa-me discutir os usos dos etnônimos. 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. Além disso, seguindo as reflexões nativas, o etnônimo revela a *mistura* (Tupi e Guarani) que entendo como uma tradução para os não indígenas do pensamento ameríndio. Mas não só, porque a *mistura*, produzida nos casamentos, também é a condição de possibilidade tupi guarani como revela a tensão do “entre”.

Palavras-chave: Tupi Guarani; mistura; etnônimos; conflitos.

Abstract

The recurrence of the word “conflict” in my fieldwork notebooks and variations of the word in expressions such as: “there is much disunion” and “there is no more peace” are the starting point of this essay conducted among Tupi Guarani families who live at the Piaçaguera indigenous reservation, at the southern coast in São Paulo State. Every time I returned to Piaçaguera, indigenous people told me that “a lot of things had changed”, mentioned, many times where each relative had gone. These comments show my interested in

meeting certain persons, but also points to the movement of incessant collectives decomposing and composing. It is worthy to mention that conflicts – that which synthetizes the idea of rupture and the reordering of relations, as a consequence – far from being taking as negative, instead I understand the conflicts as a mechanisms of social construction. In this essay, I will describe the uses of ethnonyms. The Tupi Guarani people did not accepted a name given by non-Indians or other indigenous groups. Instead, they teach us that they are Tupi Guarani. Besides, considering the native speeches, the ethnonyms reveal some elements of the indigenous thought. But not only because the mixture, involved in marriages, is the condition of possibility Tupi Guarani and reveals the tension “between”.

Keywords: Tupi Guarani; mixed; ethnonyms; conflicts.

Introdução

Este ensaio foi motivado pelos encontros do Grupo de Trabalho “Teorias etnográficas da (contra)mestiçagem” na XI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), em especial, pela proposta do Prof. Márcio Goldman das teorias da (contra)mestiçagem (2014, 2015) que tem pensado a noção de mistura a partir de teorias nativas¹.

A etnografia apresentada decorre da pesquisa realizada com famílias tupi guarani na Terra Indígena (TI) Piaçaguera, localizada no litoral sul do Estado de São Paulo, que começou durante o mestrado². Na ocasião, tive oportunidade de participar como colaboradora de um grupo de estudos complementares sobre a TI Piaçaguera para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)³. Neste período, a conformação do etnônimo “Tupi Guarani” e os usos da terra eram temas de minhas indagações. No relatório precisávamos justificar a ocupação territorial e situar a aldeia Piaçaguera na rede de relações que envolviam outras aldeias do litoral. Assim, nossas perguntas – minhas e dos integrantes do grupo de estudos – tratavam dos deslocamentos e dos locais em que estavam seus parentes. A preocupação com a terra era também a de nossos interlocutores que viviam momentos de incerteza e tensão quanto à permanência no local. Neste momento ocorriam investidas para a compra da terra por empresários da empresa LLX⁴. Nas conversas que tivemos nos pátios das casas, algumas gravadas, contavam-nos da formação da aldeia Piaçaguera e dos motivos para a saída da TI Bananal. Depois, voltando às minhas anotações e transcrições, percebi que

1 O GT “Teorias etnográficas da (contra)mestiçagem” foi coordenado por Márcio Goldman, Julia Sauma e Maria Belén Hirose. Uma versão inicial deste ensaio foi apresentada em um capítulo de minha tese de doutorado desenvolvida na Universidade de São Paulo, sob orientação de Dominique Gallois e defendida em 2015. Depois, organizada para a participação no GT mencionado e para uma reunião do Nansi (Núcleo de Antropologia Simétrica/PPGAS-MN). Agradeço as contribuições desses encontros, e também, dos pareceres que recebi da Revista Anuário Antropológico que ajudaram a organizar o texto. Pela leitura e revisão sou grata ainda a Alexandre Herbetta, Enrico Spaggiari e Adriano Capelo. Não é demais mencionar que este ensaio, assim como a tese, só foi possível porque contei com a generosidade e ensinamentos de amigas e amigos de Piaçaguera.

2 Concluí o mestrado na Universidade Federal de São Carlos sob orientação da Profa. Dra. Clarice Cohn.

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

4 Empresa de Eike Batista.

os frequentes deslocamentos tematizavam os conflitos entre famílias. Eram recorrentes expressões como “*é muita desunião*” e “*não têm mais paz*”⁵ e, a cada retorno a campo, contavam-me que “aconteceram muitas *mudanças*”⁶.

Na tese me propus, então, a levar a sério os conflitos, o movimento de desfazer e refazer coletivos – pessoas, aldeias, famílias. Tais conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura e distanciamento, e conseqüente 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. Tendo isto em vista, busquei escapar dessa perspectiva. Descrevi o movimento tupi guarani em diversos contextos relacionais que, sendo antes *contra* o Estado, não se enquadra em formas estabilizadas⁷. Como opção textual, escolhi acompanhar o movimento tupi guarani a partir de meu próprio movimento de retorno às aldeias, especialmente as visitas que fazia com frequência variada à família de Maria, Dju e Nimbo, que me recebiam e acolhiam em Piaçaguera.

Tanto para a tese como para este ensaio, tomei como pressuposto que o esforço concernente ao mundo ameríndio é o de fazer coletivos, paralelamente ao esforço de fazer pessoas⁸. Sujeitos singulares e coletivos são aqui entendidos como agregados de relações, que precisam ser compostos e podem ser descompostos, processos que combinam movimentos de oscilação entre estados de expansão e retraimento, concentração e dispersão de relações (Perrone-Moisés & Gallois, 2012).

Discorrer sobre o movimento de produção de coletivos implica em pensar a 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 (op. cit. 2012: 41). Pierre Clastres (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), sofisticando a análise clastreana, discorre sobre a dificuldade de caracterizar os coletivos ameríndios. Ela propõe superar 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.

5 Optei por colocar em itálico tanto as palavras e expressões na língua tupi guarani, quanto aquelas que, mesmo em português, têm outros usos, como por exemplo, comunidade, liderança, mudança, mistura. Ênfase com isso que, a despeito de serem as mesmas palavras, fazem parte de outros contextos relacionais.

6 Para um aprofundamento dessas questões sobre mudanças e, portanto, sobre a política tupi guarani ver Mainardi (2015, capítulos 1 e 2).

7 O ponto de partida da tese e deste artigo implica em repensar noções estabilizadas como “grupo”, “cultura” e “sociedade”, tal como a crítica de Strathern (2009) e Wagner (2010) para a Melanésia.

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

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 mudos do isso *e* aquilo. (op. cit.: 8, grifos meus).

Este modo de funcionar do mundo ameríndio, no qual cristalizações e essências aparecem em relação, é base deste ensaio. Tendo em vista este movimento, trato, mais especificamente, da problemática dos etnônimos que nos levará à noção de *mistura*. As famílias tupi guarani não aceitaram um nome imposto de fora, por pesquisadores ou outros coletivos indígenas, mas trataram de nos ensinar que são Tupi Guarani. Os usos dos etnônimos apontam tanto para o modo como tais categorias são construídas em relação – o que já foi bastante discutido na literatura etnológica –, como, no caso aqui abordado, expressam modos de operar do pensamento ameríndio. “Tupi Guarani” – veremos que não é só de identidade que se trata –, indica a junção de dois: “Tupi” e “Guarani”. A *mistura*, experienciada-agenciada-cuidada nos casamentos é tanto a condição de possibilidade tupi guarani quanto seu risco.

Tupi Guarani

A discussão sobre os etnônimos não é nova na antropologia⁹. Viveiros de Castro (1996) aponta que os usos dos etnônimos nos textos acadêmicos – que seriam antes nomes dados por outros povos do que autodesignações – e as categorias nativas variam contextualmente de modo a incluir desde a parentela próxima até todos os humanos, ou seres dotados de consciência¹⁰.

Eis um ponto chave para este ensaio: a conjunção de um coletivo com características étnicas existe em certos momentos, por exemplo, na relação com o Estado¹¹, contudo, fazendo uso das palavras de Denise Grupioni: “não é nem um estado imutável, nem um

9 Ver os trabalhos de Denise Grupioni (2009), que faz um balanço bibliográfico sobre o tema, e Sáez (2002). Vale mencionar que Sáez 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). Entendo com isso que tais nomes podem, então, informar sobre os modos de organização ameríndia.

10 Cito uma passagem do autor: “(...) 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”. (Viveiros de Castro 1996: 125).

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

destino inevitável, mas a forma estrutural de um processo que se dá de acordo com a configuração das relações em jogo em cada circunstância” (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)¹².

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: 3). Cabe aqui uma aproximação com os coletivos Guarani: para estes, os etnônimos 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 no qual se produzem os nomes. Assim, a classificação proposta por Schaden, em que os povos Guarani no Estado de São Paulo são dos subgrupos Mbya e Nhandéva (ou Xiripá)¹³, não é o ponto de partida deste ensaio.

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. Assim, é interessante problematizar os 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. Os nomes são, também, entendidos como modos de objetificar relações, diagnóstico do movimento de desfazer e refazer coletivos.

Sigamos alguns discursos de minhas primeiras visitas à TI, em que, como mencionei, interessava-me pela conformação do etnônimo. Guaíra e Amâncio explicaram-me como o Tupi Guarani havia surgido a partir de casamentos entre famílias Guarani e Tupi:

12 Para mais uma problematização sobre o uso dos nomes, ver a tese de Sztutman (2012). 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.

13 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 dessas categorias, não a forma étnica essencializada. Sobre classificação proposta para os povos Guarani, Ladeira escreve: “os Guarani não se autoidentificam 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, 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).

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 meu 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*”. Adianto que casamentos ocorrem entre aqueles que convivem, que estão *perto*, em um processo que, em geral, se efetiva 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 etnônimos¹⁴. E 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, a geração de crianças possibilitadas pela *mistura*. O que desejo enfatizar aqui, para além do debate sobre os casamentos ideais, é que a *mistura* aparece como um dado¹⁵.

Durante os estudos complementares para a FUNAI, pude conhecer aldeias em que viviam parentes das famílias de Piaçaguera. Visitei-as em companhia de um senhor tupi guarani, Pitotó, que nos auxiliava na pesquisa. Na TI Itaoca, município de Mongaguá, conhecemos um primo de Pitotó e *cacique* da aldeia, Paulino, a quem perguntamos 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, não é? Têm uns que não tem ninguém dentro da família que é Guarani, só Tupi. En-

14 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.

15 Penso que o pressuposto do mundo Tupi Guarani seja a mistura, a necessidade de dois, Tupi e Guarani. Aqui, 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).

tão, têm uns que falam: “Eu sou Tupi”, têm outros que falam: “Eu sou Tupi Guarani”.

Paulino contou-nos que era Tupi Guarani, mas assim que o deixamos, Pitotó disse que ficou surpreso: antes, Paulino dizia que era só Tupi. As classificações Guarani, Tupi ou Tupi Guarani variavam e, por vezes, a mesma pessoa mudava de classificação¹⁶.

Entreguei cópias da dissertação que produzi para alguns amigos na TI. Uma jovem professora folheou o texto, leu algumas partes e fez comentários sobre a questão da *mistura*, citou o caso dos Tereguá da TI Araribá no município de Avaí, que são descendentes dos Terena e dos Guarani. Os Tereguá são uma *etnia*, mas ela 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 tais parentes possam ser apenas Tupi, “eles *misturaram* também, com branco, com Guarani”, disse.

A reação de Pitotó e a reflexão da professora nos mostra que os nomes devem ser legitimados, estão sujeitos às relações entre famílias e 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* e, portanto, pessoas singulares e coletivas são construídas. No caso dos nomes, dependendo do contexto político, a demarcação da TI Piaçaguera, por exemplo, podiam cristalizar um coletivo Tupi Guarani que ultrapassasse a própria TI e incluísse o primo Paulino de Itaoca.

Além disso, a jovem professora fez uma reflexão interessante: “Como podem ser só *Tupi*? Eles *misturaram* também”. Aqui Tupi é entendido por ela como signo de uma unidade e, por isso, Tupi Guarani, como a conjunção de dois, era considerado como mais apropriado para designá-los. Se o que os move são as relações com os outros, se o centro está fora – como sugere Viveiros de Castro (1986) para a cosmologia tupi guarani – como poderiam ser “só *Tupi*”? Nesse sentido, a *mistura* era tanto necessária como condição de possibilidade tupi guarani¹⁷.

16 Sobre a mistura e a fluidez das categorias étnicas, ver o trabalho de Gow entre os Piro do Baixo Uru-bamba, 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).

17 Para um contraponto Tiriyo, Denise 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 Tarêno 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).

Apresento a seguir um fragmento da conversa que tive, junto de Pitotó e do grupo de estudos complementares sobre a TI, com Hemenegildo, em uma rápida visita à aldeia do Rio Silveira. Piaçaguera vivia um momento de indecisão sobre a permanência na terra, o que potencializava os conflitos entre parentes. Havia uma cisão entre parentes que ajudavam a FUNAI e aqueles que negociavam a saída da terra. Tal cenário era do conhecimento dos parentes de outras aldeias – como Hemenegildo e Paulino – que legitimavam ou não a atitude dos parentes de Piaçaguera e a formação da nova aldeia. É importante ainda enfatizar que a fala transcrita tratou-se de um primeiro e breve encontro com Hemenegildo, em que nos interessava questões sobre a TI Piaçaguera e o etnônimo Tupi Guarani.

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.

Segundo Hemenegildo, 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. Ele narra 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. Seguimos com a fala de 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 e a 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. Há na fala de Hemenegildo uma articulação entre os casamentos e as brigas: os Tupi brigaram muito com os brancos e eles, os brancos, *mistu-*

raram 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 TI.

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 – possibilita casamentos. Trata-se de um esforço por fazer e manter parentes.

Breve comentário sobre os 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.

Trançando a genealogia das aldeias da TI percebi que vários casamentos ocorreram com parentes, comumente primos, outros muitos com brancos, alguns com outros indígenas. Porém, muitas vezes ouvi que “não era bom casar com parente” e que, por outro lado, não indígenas também não eram a escolha ideal¹⁸. O ponto comum das histórias dos casamentos não eram os cônjuges, mas a proximidade. O convívio dava início ao processo do casamento, o que uma senhora me explicou com a fórmula: “casavam mais por estarem *juntos*”¹⁹.

Havia 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. Contavam, por exemplo, que só na TI 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 Dju comentou que “os Guarani mesmo não querem casar com a gente [os Tupi Guarani]”.

As conversas sobre as preferências matrimoniais dos Guarani aparecem também na literatura sobre estes. Segundo Macedo, nas aldeias de maioria Mbya, os casamentos com

18 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 um intenso e insolúvel debate 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 avuncular) e os casamentos distantes. Com isso, “de um lado, mantinha-se o ideal sociológico de um mundo entre si, em que a 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).

19 Entendo o casamento como 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). Tal processo nunca se completa, já que a identidade absoluta é impossível no pensamento ameríndio (op. cit.), e pode ser mal sucedido o que culmina com separação do casal.

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 amizades, 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). Segundo a autora, os brancos são outro tipo de gente.

Na TI Piaçaguera muitos brancos moravam nas aldeias, mas estes eram *tão* ou *mais índios* que os próprios *índios*. Ocorriam casamentos com não indígenas, que eram cerceados por um intenso debate. Tais debates colocavam ainda a problemática da *mistura*, o que percebi em uma reunião da comunidade.

Nesta reunião discutiram um problema: havia muitos brancos na aldeia. Segundo o *cacique*, não deveriam mais consentir que não indígenas casados com indígenas morassem na aldeia. Uma senhora explicou a questão: “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 aí vai morar lá *fora*”, independente de quem fosse, “mesmo que seja meu neto”, mencionou como exemplo. Vejamos também a fala de seu genro na mesma reunião:

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 ajuda na *comunidade*, não faz essas coisas. E, a minha filha mesmo, eu quero que ela case com um índio. (...) 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 e que eram “*como qualquer índio*”, mas queriam evitar que novos brancos vivessem entre eles, porque podiam “*acabar*”. Isso fica evidente na fala da senhora: “daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia!”. A ideia de que os índios são poucos e que estão acabando é recorrente na bibliografia etnológica que toca, inclusive, a possibilidade de “virar branco”²⁰ e, no caso de Piaçaguera, estão relacionadas à preocupação com o *futuro da comunidade*²¹.

20 Para a discussão sobre o “virar branco” ver o artigo de Kelly (2005), “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”.

21 As falas da reunião colocavam ainda outras questões sobre quem desejavam que morasse na comunidade, ou seja, com quem desejavam compartilhar o dia a dia, por exemplo. Olavo, Nando e Maria não são indígenas, mas isto apareceu na fala 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 participam. Entretanto, os nomes destes não foram mencionados, não sei de quem falavam, sendo provável que nem estivessem na reunião. Penso que esses discursos tratam de modos de viver em comunidade. Eram mais como cartas de recomendação do que reclamações diretas a determinado parente. Para um aprofundamento dessa discussão e da descrição da reunião mencionada ver Mainardi (2015, capítulo 2).

Na reunião de Piaçaguera a discussão sobre os não indígenas que se tornavam parentes colocava o problema da permanência de novos casais na aldeia. Contudo, ainda que a questão fosse debatida, na prática os casamentos eram processos de mudança do cônjuge para a casa da família indígena. Em poucos casos ocorria o contrário, a mudança do/a cônjuge indígena para a casa da família não indígena²². Porém, as falas na reunião ressaltam uma preocupação importante: podem *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 uma ontologia não fixa²³, podiam ser *capturados*, penso que era com isso que se preocupavam. A *mistura*, se por um lado, garantia que continuassem existindo, por outro, apresentava o perigo de que *acabassem*. Devia, portanto, ser produzida com cuidado.

Considerações Finais

Assim como a escola, as festas e reuniões da *comunidade*, os usos dos etnônimos objetivam 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 no mundo ameríndio o dado é movimento, não a estabilização.

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 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”, expressavam a tensão e o lugar ambíguo do parente e o lugar ambíguo dos não indígenas.

Para finalizar, resalto que as famílias Tupi Guarani não aceitaram um nome imposto de fora, por pesquisadores ou outros coletivos indígenas, mas trataram de ensinar aos não indígenas *de longe*, aqueles não tornados parentes, que são Tupi Guarani. Como vimos nas narrativas, 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

22 Uma jovem indígena morava com os filhos na casa da família do cônjuge não indígena. Casa próxima aos limites da TI. A jovem visitava com frequência a casa da mãe e das tias na aldeia e era por elas visitada.

23 Sobre ontologias não fixas, ver Viveiros de Castro (2002).

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, embasam este ensaio. Assim, penso que as narrativas sobre o etnônimo traduzem o modo como se pensam, o que não se enquadra na noção étnica, mas indica a junção de dois, Tupi e Guarani, pressupondo a *mistura*, o movimento e a alternância em detrimento da unidade e estabilidade.

Contudo, há mais. Seguindo os usos e narrativas sobre o etnônimo, chegamos a noção de *mistura* tupi guarani. A *mistura* efetivada pelos casamentos é tanto a condição de possibilidade tupi guarani – expressa na ideia de que não poderiam existir, ou continuar existindo, se não tivessem *misturado* com os brancos, guarani, etc – como apresenta seu limite. A *mistura* não forma uma síntese, não homogeneiza, mas apresenta a tensão do “entre”, da conjunção “e” – ser Tupi e Guarani, Tupi Guarani e branco – cuja forma não pode se estabilizar. Se isso acontece, se não se controla a *mistura*, “se vai casando, vai casando com branco, daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia”, ensinou a sábia senhora. É, então, preciso agenciar a *mistura*, cuidá-la.

Referências

- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- DANAGA, Amanda Cristina. 2012. *Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 2005. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2007. “Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes”. *Revista de Antropologia*, 50(1): 45-83.
- GOLDMAN, Márcio. 2014. “A relação afroindígena”. *Cadernos de Campo*, 23(23): 213-222.
- _____. 2015. “Quinhentos anos de contato”: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3): 641-659.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonian*. Oxford: Clarendon.
- GRUPIONI, Denise Farjado. 2009. “Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de ‘gente’”. In: *Reunião de Antropologia do Mercosul*, VIII, Buenos Aires.
- _____. 2009a. “Os kaxuyana, os Tiriyo e mundo não indígena”: tão perto, tão longe.... In: *Convegno Internazionale di Americanística*, XXXI, Perugia.
- KELLY, José Antônio. 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11(1): 201-234.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. 1984. “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, pp. 123-44.

- _____. 2008. *Espaço etnográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp; Maringá: Eduem.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LIMA, Tânia Stolze & GOLDMAN, Márcio. 2003. "Prefácio". In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- MACEDO, Valéria Mendonça de. 2009. "Nexos da diferença": *Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo Proximidades e Distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2015. *Desfazer e Refazer Coletivos: O movimento tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJU, Kurt. 1987. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apápcuva-guarani*. São Paulo: EDUSP.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2006. "Notas sobre uma certa confederação guianense". In: *COLÓQUIO INTERNACIONAL GUIANA AMERÍNDIA: Etnologia e História*, Belém.
- _____. 2012. "Festas e guerras": a vida social ameríndia. In: *Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*. São Paulo, FAPESP, 2012. Projeto Temático – Relatório Científico 5.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- PIMENTEL, Spensy Kimitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2007. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentes e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp.
- SÁEZ, Oscar Calávia. 2002. "Nawa, Inawa". *Ilha*, 4(1): 36-57.
- _____. 2013. "Nomes, pronomes e categorias": Repensando os 'subgrupos' numa etnologia pós-social. *Antropologia em Primeira Mão*, v.138: 5-17.
- SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- STRATHERN, Marilyn. 2009. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora Unicamp.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2012a. "Os profetismos e a dialética dos coletivos ameríndios". In: *Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*. São Paulo, FAPESP. Projeto Temático – Relatório Científico 5.

_____. 2013. "Metamorfoses do Contra-Estado". Pierre Clastres e as políticas ameríndias. *Ponto Urbe*, 13: 2-19.

TAYLOR, Anne Christine. 1985. "La invención del Jívaro": Notas etnográficas sobre un fantasma occidental. In: *Antropología del Ecuador*. Quito: E. Abaya-Ala, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.

_____. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac e Naify.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.