

Políticas e poéticas em variações discursivas Tupi Guarani¹

Amanda Cristina Danaga

Professora de Antropologia na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

adanaga@gmail.com

Resumo

Os Tupi Guarani, assim como outros indígenas, apresentam maneiras específicas de operar e enunciar suas políticas. Partindo de uma etnografia que tratou dos modos tupi guarani de fazer políticas, especialmente na Ywyty Guaçu (Aldeia Renascer - Ubatuba/SP), proponho pensar a estética dos enunciados enquanto um gênero narrativo. Os discursos tupi guarani caracterizam-se por modulações distintas no agenciamento das palavras, uma performance marcada por uma fala aguerrida, onde as “brincas” e as histórias dos antigos se destacam. Palavras duras que se mostram poéticas, na medida em que realizam conexões com um tempo passado, com uma memória dos antigos e com a intencionalidade em fazer pessoas. As “brincas”, como recurso enunciativo, são potentes porque afetam pessoas, criam socialidades e colocam as histórias dos antigos em movimento. A plasticidade contida nessas palavras é um esforço permanente de propiciar bons encontros entre palavras e pessoas.

Palavras-chave: Tupi Guarani; Discursos; Liderança; Políticas; Poéticas.

1 Este texto é parte da discussão elaborada na tese de doutorado “Encontros, Efeitos e Afetos: Discursos de uma liderança Tupi Guarani” (Danaga 2016a). Consiste em uma versão com modificações, a partir do que foi apresentado no painel *Words in the Indigenous Worlds*, do 18º Congresso Mundial IUAES (2018). Agradeço à coordenação do painel e aos estudantes da Licenciatura Indígena da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) presentes no evento. Agradeço, também, aos membros do NEPI/UFSC pela leitura do texto e sugestões realizadas durante a realização de meu estágio pós-doutoral no PPGAS/UFSC. Agradeço, ainda, a Valéria Macedo e ao João Vianna pelas criteriosas leituras que contribuíram para a versão final desse artigo.

Abstract

The Tupi Guarani, as well as other amerindians, present specific ways of operating and enunciating their politics. Starting from an ethnography that takes up tupi guarani ways of doing politics, especially in Ywyty Guaçu (Renascença Village - Ubatuba / SP), I propose to think of the aesthetics of these speeches as a narrative genre. Tupi Guarani speeches are characterized by different modulations in the agency of words, a performance marked by sharp speech, where the “scolding” and the stories of the ancients stand out. Rough words that show themselves poetic, in that they make connections with a past time, with a memory of the old ones and with the intentionality in making people. “Scolds” as an enunciative resource are potent because they affect people, because they create socialities and because they put the stories of the ancients in motion. The plasticity contained in these words is an ongoing effort to provide good encounters between words and people.

Keywords: Tupi Guarani; Speeches; Leadership; Politics; Poetic.

“Eu, Jyvukugi, sou seu *beerugi*, o seu chefe. Estou feliz em sê-lo, pois os Ache necessitam de um guia, e eu quero ser esse guia. Provei o prazer de dirigi-los, e quero prolongar esse prazer. Continuarei a desfrutá-lo enquanto vocês me reconhecerem como seu chefe. Vou eu impor a força esse reconhecimento, entrar em luta com vocês, confundir a lei de meu desejo com a lei do grupo, a fim de que vocês façam o que eu quero? Não, pois esta violência não me serviria de nada: vocês recusariam esta subversão, vocês cessariam, no mesmo instante, de ver em mim seu *beerugi*, vocês escolheriam um outro e minha queda seria tão mais dolorosa que, rejeitado por todos, eu seria condenado a solidão. O reconhecimento que sem cessar devo solicitar de vocês, eu o deterei não do conflito, mas da paz, não da violência, mas do discurso. Eis por que eu falo, faço o que vocês querem, pois a lei do grupo é aquela de meu desejo; vocês desejam saber quem sou eu: eu falo, me escutam, eu sou o chefe.”

(Pierre Clastres)

Introdução

Debate-se muito, na etnologia indígena, a respeito da palavra. Na epígrafe retratada acima, Pierre Clastres (1995) demonstra como Jyvukugi, liderança dos Ache do Paraguai, entre os quais o autor fez pesquisas na década de 60, entende seu papel do ponto de vista

discursivo. O autor relaciona a palavra à qualidade e à autoridade da chefia ameríndia. Para Clastres (1995), o poder da chefia ameríndia é definido “não segundo o fazer, mas segundo o dizer”. É oposto à violência e à coerção e se efetua por intermédio da fala.

A importância da palavra entre os Guarani é amplamente discutida pela literatura etnológica. O *nheé* guarani aparece em boa parte dessa literatura como uma espécie de princípio vital, para o qual é conferido significado semelhante à alma e à palavra. (Cadogan 1959; Meliá 1990; Ladeira 2007; Macedo 2009; entre outros).

Nesse artigo, pretendo argumentar sobre uma variação discursiva que compõe a multiplicidade e a plasticidade nos modos de agenciar e compreender as palavras entre os Guarani, especialmente entre os Tupi Guarani que residem na Ywyty Guaçu, conhecida como aldeia Renascer, no município de Ubatuba, litoral norte do estado de São Paulo. Essa variação se apresenta como um tipo de “fala dura”, uma fala acionada em sua maior parte, mas não somente, pela liderança da aldeia. Tais “falas duras” acontecem nas reuniões e são acionadas por meio do que denominam “brincas” ou, ainda, uma fala para “acordar as pessoas”. Nesse mesmo contexto enunciativo são narradas as histórias dos antigos.

Famílias tupi guarani e guarani mbya residem na Ywyty Guaçu desde 1999, ano de formação da aldeia. Apesar dos distintos modos de territorialização e das diferenças cosmopolíticas entre as parcialidades do grupo Guarani, os Tupi Guarani e os Guarani Mbya experienciam vivências compartilhadas em algumas aldeias, como é o caso na Ywyty Guaçu, cuja constituição remete à busca do lugar indicado em sonho pela mãe da liderança da aldeia, Antonio da Silva Awá. O cacique², como é comumente chamado, conta que perambulou muito até identificar o lugar revelado em sonho por sua falecida mãe. O encontro com o lugar resultou da oportunidade de fazer um filme. A Ywyty Guaçu foi, antes, o espaço de uma aldeia cenográfica para as gravações do longa-metragem “Hans Staden”. De acordo com as narrativas, o convite para atuação como figurantes no filme foi circunstancial para reunião de algumas pessoas em favor de algo que já aspiravam há algum tempo: a ocupação de um território tradicional onde viviam os antigos Tupi-Guarani. As “ocas” cenográficas serviram como primeiras moradias aos habitantes da aldeia. Uma delas tornou-se o espaço da *Opy Guaçu*, onde realizavam as rezas. Com o tempo, as “ocas” se deterioraram e novas moradias foram construídas, contudo, a denominação “oca” permaneceu como resquício desse processo para as novas construções das *Opy Guaçu*.

Dentro do conjunto que abrange a diversidade do povo Guarani está o grupo que se autodenomina Tupi Guarani, citado na literatura antropológica como Guarani

2 O termo cacique (*ruitxá*) é bastante utilizado entre os Tupi Guarani na Ywyty Guaçu. Quanto ao termo liderança, ele parece ter mais mobilidade, sendo acionado para se referir a mais pessoas (*xondaros* e *pajés*) e em diversas circunstâncias.

Nhandeva (Schaden 1954). Os Tupi Guarani assim se reconhecem, por afirmarem ser um grupo derivado de alianças e casamentos entre remanescentes Tupi da costa litorânea e os Guarani, que percorriam caminhos em direção ao litoral. Misturas ocorridas entre os Tupi e os Guarani, mas não apenas. Não indígenas também aparecem nessas composições da pessoa tupi guarani, dado que, conforme afirmou Macedo (2017: 513), “[...] misturar ou circular são alternativas existenciais entre essas populações”³. Por se tratar de um termo com significado diferente do usado na identificação da família linguística Tupi-Guarani, sua grafia aparece sem o hífen. Observei a predileção por essa nomenclatura em detrimento da denominação Guarani Nhandeva, em 2007, no início de minhas pesquisas entre as famílias tupi guarani na terra indígena de Piaçaguera (Peruíbe-SP). No entanto, em trabalhos anteriores, Ladeira (1984) e Cherobim (1981) já faziam menção ao tema⁴. Uma significativa parte dos Tupi Guarani, habitantes hoje de diferentes aldeias pelo litoral paulista, provém da aldeia do Bananal, espécie de “aldeia mãe”, em Perúibe-SP (Danaga 2016a, 2016b).

Os Tupi Guarani, assim como outros indígenas, apresentam maneiras específicas de enunciar suas políticas. Partindo de uma etnografia que tratou dos modos tupi guarani de fazer políticas, especialmente na Ywyty Guaçu, sugiro pensar a estética dos enunciados enquanto um gênero narrativo. A proposta é refletir sobre uma variação nos modos de agenciar a palavra dentro do extenso universo que compõe os mundos guarani. Não se trata, como excelentes pesquisas já o fizeram, de uma reflexão em torno do significado da palavra para os Guarani, mas sim de uma reflexão quanto à expressão da palavra em um contexto etnográfico específico, buscando aproximações e distanciamentos com outras situações etnográficas.

Pretendo fazer isso a partir das reuniões na Ywyty Guaçu, por compreendê-las como momentos nos quais as “brincas” ganham maior destaque. Geralmente, são nessas ocasiões que elas surgem e têm por finalidade “acordar pessoas”. Tais falas combinam elementos performativos circunstanciais e singulares, a depender das relações engendradas. Nesse universo relacional, onde a fala tupi guarani ganha contornos estéticos próprios, políticas e poéticas se encontram.

3 A mistura, como conceituada pelos Tupi Guarani, não denota fusão, substancialização ou essencialização de corpos e nomes (Danaga 2016a). O entendimento dessa categoria, como parte da noção de pessoa tupi guarani, remete às discussões no campo da “contramestiçagem” (Goldman 2015) e da “antimestiçagem” (Kelly 2016).

4 O uso dessa nomenclatura também é móvel. Há casos em que a autodenominação é apenas Tupi, excluindo do nome a mistura com os Guarani, como apontam algumas etnografias (Macedo 2017, Bepartelli 2015). As aldeias tupi guarani estão localizadas no litoral sul e norte de São Paulo e no interior do estado, na região oeste (Almeida 2011, 2016; Mainardi 2010, 2015; Macedo 2009, 2017; Bepartelli, 2015).

Política como verbo

O cuidado no uso das palavras é fundamental dentro do conjunto das ações políticas indígenas. Entre os Tupi Guarani, as ações políticas conectam-se, também, com a ideia de movimento. Nessa dinâmica, os Tupi Guarani fazem e são feitos pelas políticas. É a política como verbo, expressa nas palavras e no movimento. Ou, ainda, a política e sua capacidade de ação nas pessoas por meio das palavras. Nesse movimento, o intuito é refletir como as políticas afetam pessoas por meio dos discursos e, também, identificar outros modos de comunicação que são estabelecidos não somente por intermédio das palavras em si, mas por outros dispositivos.

As falas das lideranças, muitas das vezes, são cruciais na compreensão desses processos. Na Ywyty Guaçu, os discursos do cacique remetem a essas reflexões, como na fala a seguir, proferida na Opy Guaçu, onde, ao caminhar de um lado para outro, ele se queixa da necessidade de maior envolvimento da comunidade na organização da aldeia. Faz um lamento em relação ao tempo (agora dedicado à televisão) e um questionamento de sua atuação enquanto liderança:

[...] que educação vocês dão para seus filhos? E quando vai falar, ainda acha que a gente é ruim. Agora eu não posso perguntar nada? Que porcaria que eu sou então? Então eu não posso falar nada? Então não precisa de cacique, porque vocês se dominam. Numa aldeia não é dessa forma não. Precisa eu estar implorando, parece que sou eu o necessitado, o que eu sei já dá pra chegar em qualquer aldeia, qualquer lugar por aí e eu vivo. Será que vocês não podem colaborar? Se for pra fazer coisa errada, não precisa de aldeia [...] se for pra ser assim eu me retiro [...], vocês que se viram.

As reuniões constituem-se como espaços privilegiados dos discursos. Nelas, as falas abrangem desde reclamações, como a que vimos acima, até comparações entre distintos modos de agir dos Tupi Guarani e dos Guarani Mbya, além de outros apontamentos e demandas. Elas são, muitas vezes, recebidas como “brincas”.

A despeito de seus conteúdos, as falas são acompanhadas pelo movimento corporal. Entre os Guarani Mbya e os Tupi Guarani que vivem na aldeia do Rio Silveira, Valéria Macedo (2013) observou a concomitância entre fala e movimento:

Seja qual for a modalidade enunciativa, as falas comumente se efetivam com o corpo em movimento, em que o sujeito anda em círculos ou de um lado para outro, podendo não encarar diretamente os presentes e atingir um grau de exaltação correspondente ao que se alcança nos *tarova*. (Macedo 2013: 191).

Durante os períodos em que estive na aldeia, as reuniões fizeram parte da rotina. São espaços de interlocução entre indígenas e não indígenas, lugares de tomadas de decisões, discussões, conflitos e comemorações. Toda ação demandava uma reunião e, do mesmo modo, toda reunião gerava uma ação, ou pelo menos esse era o desejo do cacique da aldeia. Mirando nos efeitos (não na eficácia)⁵ dessas reuniões, observei os modos tupi guarani de mobilizar as palavras em favor das políticas, compreendendo-as como verbo, isto é, como ação nas pessoas por meio das palavras e corpos. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Comprometidas com a produção e a transformação de coisas, pessoas e lugares, e não com a finalidade de gerar atas e/ou papéis, o que não quer dizer que isso nunca aconteça, nas reuniões são falados o português e o tupi guarani, mas, quando se tratam das “brincas”, o primeiro prevalece.

Mesmo em português, entendo que os discursos proferidos, não somente nas reuniões, mas em outros contextos, tangenciam uma certa necessidade de tradução, como já mencionei em outra ocasião (Danaga 2019). Afinal, trata-se do encontro entre sistemas de pensamentos distintos, embora na mesma língua, que exige tradução. Como conceituou Franchetto (2012), tradução é movimento e transformação, não somente de uma língua à outra, mas de nexos culturais, de mundos e contextos de enunciação. Lembrando que, como afirmou Perrone-Moisés (2015), há muitas traduções que são realizadas no contexto das produções da etnologia indígena que não tratam com a devida estima o “português dos índios”.

Existe uma configuração específica que pode ser observada nessas reuniões. Inicialmente, as falas têm características mais assertivas, é o momento das “brincas”, no qual quem fala é o cacique e a audiência escuta sem interferências. São pronunciadas, majoritariamente, em português. Em seguida, o tom das falas é abrandado. Então, aparecem os *-mongueta* (aconselhamentos) e as histórias dos antigos, narrativas que estimulam a alegria e a esperança, programação de festas, etc⁶. Tais falas parecem ser

5 Aferir a eficácia dessas reuniões seria o mesmo que considerar o êxito (ou não) delas, sua finalidade e eficiência em face aos assuntos discutidos. Compreendo as reuniões como fins em si mesmas e escolhi abordar os seus efeitos, ou como elas reverberam nas pessoas, independentemente de sua “utilidade” e do alcance das demandas nelas requeridas.

6 Essa ação de exortação da alegria, da festa, com a finalidade de encontrar uma saída alegre para um discurso severo, assemelha-se ao “discurso da onça”, como descreve Guerreiro (2012), cujo objetivo é confrontar o chefe Kalapalo com as dificuldades do presente (a falta de chefes para orientar seu povo e as mortes provocadas pelos espíritos e pelos brancos) e colocar ao chefe uma possibilidade para seguir em frente. Tal possibilidade é encontrada em seu próprio discurso: com alegria (Guerreiro 2012: 352). Também para os povos Tupi, organizar grandes festas é um requisito fundamental e fundante da posição de liderança. Há uma forte relação entre os domínios ritual e político. “Parece ser também um ponto comum que para ser ‘dono’ de um lugar – de uma casa, de um grupo local etc. – é necessário

justificativas para as “brincas” antes proferidas e são ditas em tupi guarani ou em *nhandeva*, como se referem à língua e a outros elementos ligados à tradição tupi guarani.

O cacique menciona frases como “É isso daí que quero que vocês sintam”, indicando a intencionalidade das palavras proferidas na reunião. O objetivo é que seus discursos não sejam apenas ouvidos, mas experienciados, que suas palavras afetem pessoas. Uma fala produzida enquanto matéria de afecção e transformação do outro. “Falas duras”, “brincas”, com vistas a estimular ações, organizar e ratificar posições, sobretudo, da liderança. Em sua defesa, pelas palavras impostadas acentuadamente, conclui: “Se não for desse jeito, ninguém abre o olho. Eles têm que acordar”.

Esse tipo de atitude, na qual a liderança questiona o potencial e a qualidade da própria ação narrativa, aproxima-se da clássica postura auto derogatória comum aos chefes, ao tentarem “manifestar a inocência de sua função”. “Aqui [se referindo ao espaço da *Opy Guaçu*] não é o lugar para xingar, mas às vezes obriga. Tem que vir aqui de coração, não adianta vir obrigado, tem que vir com o espírito bom. Não adianta nada eu xingar.”

Conforme descritos por Guerreiro, Cardoso & Novo (2012: 22), no que diz respeito aos discursos dos chefes Kalapalo, eles distanciam-se de expressões de ordem e aproximam-se de “[...] longos poemas formalizados segundo um estilo preciso por meio do qual o chefe se retira da fala e elimina dela qualquer traço de autoridade”. Se os Kalapalo valorizam tais discursos não como ordens, mas como recursos retóricos de reflexão sobre os comportamentos, aos Tupi Guarani da Ywyty Guaçu, parece que as ordens estão postas nos enunciados da liderança (nas “brincas”), mesmo que pelo viés da reciprocidade. Sob a prerrogativa da dádiva e da dívida, o cacique não se cansa de estabelecer comparações com outras aldeias, salientando as qualidades da Ywyty Guaçu. “Não é que sou ruim, não é que eu tô querendo ser chato e mandar em todo mundo, mas vai para as outras aldeias para ver se vai ter o que tem aqui, vai lá”.

Mencionei acima a respeito dos efeitos almejados com as palavras ditas nas reuniões feitas na *Opy Guaçu*, sejam as “brincas”, os *-mongueta* ou as histórias dos antigos.

Há uma relação entre os efeitos das palavras e os afetos que decorrem delas. Observei que a fala da liderança conduz para transformação de relações. Em consequência delas, aldeias se formam, famílias se mudam, encontros se fazem e se desfazem, políticas se efetuem, etc.

As falas proferidas pelo cacique da Ywyty Guaçu parecem circular para além do sujeito falante. Como um discurso que se expande afora dele mesmo, palavras como as

antes ter sido ‘dono’ de uma festa” (Sztutman 2009: 29). Para saber mais sobre a festa como motor de socialidade ameríndia, em conjunto com a guerra, consultar Perrone-Moisés (2015).

“brincas”, por exemplo, levam a encontros distintos entre aquele que fala, o enunciado e aquele que ouve. Há uma multiplicidade de possibilidades de encontros, de efeitos e de afetos que podem ultrapassar a noção de controle (Course 2011)⁷.

Essa reflexão permite indagar se a relação entre a liderança e seus discursos são de subordinação ou de controle. Uma liderança que engendra sua autoridade através da palavra, é dono da palavra ou é um mero instrumento dela? O chefe parece estar subordinado à palavra, porque é através dela que ele ratifica seu poder, sua autoridade e seu controle diante de seu grupo. Clastres (1995: 68) sinalizou para a importância da palavra enquanto prerrogativa do chefe:

[...] eu interrogava a propósito das atividades do chefe. Querendo perguntar-lhe o que fazia Jyvukugi (no sentido inglês de *to do*), utilizava o verbo *japo* que significa fabricar (*to make*); ele me respondeu com vivacidade: “*Jyvukugi japo ia, inandy! Jyvukugi nao ‘faz’, ele é aquele que tem costume de falar.*” Não que Jyvukugi não «fizesse»: ao contrário, ele trabalhava muito, fabricando flechas sem cessar. Mas o que queria explicar meu informante é que Jyvukugi se definia não segundo o fazer, mas segundo o dizer, que nisso residia sua diferença com relação aos outros, e que por essa razão ele era o chefe.

Dessa maneira, o chefe parece estar subordinado às palavras. Quanto às palavras, não me parece que estejam subordinadas ao chefe. Sempre há lugar para desestabilizações.

Há uma multiplicidade de encontros e efeitos que, uma vez proferida, a palavra pode causar, como os bons e maus encontros. A fofoca, por exemplo, pode ser um gênero representativo de mau encontro entre a palavra e o mundo. Ela acontece, justamente, quando há a perda de controle da fala, ou seja, o falante perde o domínio sobre a palavra enunciada e se converte (ou converte aos outros) em alvos de especulação. É um caso manifesto de que a palavra proferida, muitas vezes, não é capaz de ser controlada pelo seu falante. A fofoca implica confronto e até mesmo crise de liderança, por ser considerada um “excesso da linguagem” que, ao adquirir força própria, deixa de ser controlada (Course 2011). Ela tem um efeito nas relações, principalmente naquelas de caráter conflituoso

7 Magnus Course (2011), propõe pensar como as ideias Mapuche sobre a linguagem podem trazer reflexões alternativas relacionadas a agentividade e a autoridade. Há um nexo entre a força da palavra e a ontologia mapuche da força. A linguagem assume vontade de poder e, ainda, produz efeitos para além do falante, através de tipos distintos de forças: a força advinda do que os mapuche entendem por excesso da linguagem (que deve ser alinhada e controlada), a força da palavra que circula e, por último, a força do mundo que atua nessa palavra. Existe uma espécie de reconhecimento público que resulta dessa qualidade de alinhamento e controle da palavra, vista pelo autor como uma forma de submissão e subordinação.

entre os moradores da Ywyty Guaçu. Escutei inúmeras histórias de contendas insufladas pelos famosos “disse-me-disse”.

De todo modo, a fofoca é um lugar possível de confronto. Ela pode desencadear relações conflitantes, gerar sentimento de vingança, estados de raiva, tristeza ou descontentamento, ratificando seu controle na condução de determinadas ações. Trata-se de um enunciado que promove conflitos de grandes proporções que podem culminar na fissão de coletivos. A fofoca conecta-se, ainda, com o xamanismo, por ser elemento fundamental em acusações de feitiçaria.

Contudo, existem outras formas de linguagem que podem atuar nas pessoas e em seus mundos, operando como agentes dotados de potencialidades específicas, causando efeitos e afetos diversos. Isso pode ser notado na Ywyty Guaçu quando, seja pela palavra ou por meio de outros vetores, o cacique manifesta seu desejo em “acordar” as pessoas, para desajustar algo no campo do sensível e provocar um tipo de vibração, a fim de modificar um tanto a relação delas com o mundo, ou seja, afetar seus corpos, avivar seus pensamentos e percepções. Corpos que, quando postos em relação, alteram a potência de agir uns dos outros. Todo encontro entre corpos é uma maneira de afecção. Os afetos (ou afectos), nessa concepção, são independentes de seus sujeitos, pois são, eles mesmos, sujeitos (Macedo 2009, 2013). Dessa perspectiva, quando a liderança enuncia suas palavras, já ao encontro do mundo, elas são agentes que independem do sujeito falante e partem para bons ou maus encontros⁸.

A fala dura e as histórias dos antigos

Identificamos, ainda em Lévi-Strauss (1976), na conhecida ciência do concreto, que as experiências sensoriais produzem um determinado conhecimento sobre o mundo. Os sentidos produzem efeitos de compreensão. Há estéticas específicas nesses modos de compreensão. O mundo das palavras, além de ser um mundo animado e que gera conhecimento, é também um mundo de estética. O que pretendo abordar aqui é a estética da fala, a partir dos discursos na Ywyty Guaçu, e a possibilidade do encontro entre suas

8 Valéria Macedo (2009, 2013) escreve sobre as afecções como efeitos de um corpo a partir dos bons e maus encontros de seus interlocutores Guarani Mbya. A autora fala do *nhee* como a “potência de agir” guarani e mostra como estados de aproximação e afastamento do *nhee* dos corpos guarani engendram situações de aumento e de diminuição na potência dos corpos. “As afecções experimentadas na *opy* efetuam, portanto, o que Espinosa chamou de ‘bons encontros’, investindo os corpos de plenitude (*aguyjevete*), beleza (*porãete*) e força (*mbaraete*). Meus interlocutores mbya associam tais afecções a um despojamento da sujeira do corpo, *ndaetei ky’a vei*, ‘o corpo não está mais sujo’. Tal sujeira vai ao encontro do *tekoaxy*, a condição de perecibilidade. Nesse sentido, a leveza é o oposto do sujo, fazendo com que um corpo não definhe” (Macedo 2013:191).

políticas e poéticas.

Já citei que a “bronca” é um recurso de fala adotado pela liderança da aldeia. Uma fala assertiva que não agrada exatamente a todos, mas que, de algum modo, produz efeitos.

A ideia consiste em refletir a respeito dessas falas como um gênero narrativo que me parece ser parte de uma performance discursiva tupi guarani e observar quais relações são mobilizadas a partir delas.

Ao ampliar as variações disso que entendemos por “fala dura” ou “brincas”, encontramos um discurso de tipo assertivo entre os Yanomami, conforme sinalizado por Kelly (2005). Esse discurso é marcado por uma performatividade yanomami na interlocução com os *napë* (os brancos). Em um cenário específico, predominado pelo medo de “virar branco”, realizam um discurso assertivo, uma fala sem medo, justamente para causar medo, o medo de virar branco e “[...] enfatizavam a *yanomami*-dade em detrimento da *napë*-idade”⁹.

Considerando, ainda, outros modos de falar yanomami, inseridos no universo dos diálogos cerimoniais, há os *patamou* e os *wayamou* (Kelly 2015). Os *wayamou* são falas caracterizadas por um maior nível de tensão, visto que fazem referências a lugares e pessoas, inclusive os mortos, constituindo-se numa “[...] arte política muito delicada, que deve compensar o perigo de expor as pessoas a dizerem e ouvirem coisas que, para que a paz seja mantida, é melhor que não sejam lembradas” (Kelly 2015: 53). Eles estabelecem uma lógica de relação na conversão das trocas em uma tentativa de abrandar conflitos envolvendo outras aldeias. No que se refere aos *patamou*, são voltados aos corresidentes. São palavras dos mais velhos, de caráter moralizante e com a finalidade de abordar o cotidiano da comunidade. Os *patamou* visam criar certa estruturação coletiva para assuntos econômicos e também têm o intuito de divulgar e obliterar possíveis desavenças locais. Os dados trazidos por Kelly (2005, 2015), da performatividade e dos diálogos cerimoniais yanomami, são alguns exemplos das muitas modalidades relacionais discursivas que permeiam os mundos indígenas.

Tomando outra etnografia, desta vez entre os Wajãpi, Gallois (2000) descreve a mobilização de um discurso político esboçado no contexto das relações interétnicas, denominados pelos Wajãpi de “nossas falas duras”. A autora discute os aspectos do processo

9 Há também uma performance de caráter inverso entre os Yanomami ditos “civilizados”, que acontece, por exemplo, no contexto das visitas médicas, onde os Yanomami “civilizados” atuam como mediadores da relação entre os Yanomami “de verdade” e brancos. É uma performance do tipo *napë*, na qual torna-se importante assumir alguns atributos dos brancos sem, no entanto, deixar de enfatizar a existência de uma “yanomami-dade” que cria um vínculo moral entre todos os Yanomami. Tanto aqueles que são chamados de Yanomami “de verdade”, como os que são conhecidos pelas suas características adquiridas na convivência com os *napë*, os Yanomami “civilizados” (Kelly 2005).

de construção desse gênero oral particular entre os Wajãpi e analisa como esse tipo de discurso é tangenciado por transformações de consciência histórica, pela composição de novas imagens de si e por possibilidades de intervenções nas relações de contato com os não indígenas. Uma “fala para brancos”. Para esse caso, mais do que o enunciado em si, Gallois (2000) chama a atenção para a temática retórica recorrente nos discursos: uma forma ativa de resistência, carregada de uma pluralidade de acepções wajãpi a respeito do contato, portanto, numa perspectiva que prioriza o nível relacional e que é definida pelos elementos que consideram os mais ameaçadores nessa relação em tempo/espaço determinados. Um tipo de “discurso-ação”. De acordo com a autora, “Os gêneros orais não são estanques, nem refletem estruturas abstratas, mas sim modalidades de intervenção social, para as quais mito, história, fala para branco e suas correlações contribuem enquanto fórmulas interpretativas” (Gallois 2000: 230).

Desdobrando o “discurso-ação” wajãpi ao conjunto dos povos tupi, Gallois (2000), adverte sobre o caráter prospectivo que a memória oral desses povos permite engendrar, ressaltando a rentabilidade da análise dessa retórica prospectiva para reconstruir, inclusive, uma reavaliação acerca do debate do profetismo tupi.

Durante muito tempo, o profetismo Tupi foi interpretado no contexto da perpetuação de mitos, de exegeses cosmológicas ou de rituais tradicionais que apontavam para o “natural” reiterativo desses povos, agarrados à sua cultura como via de escape à miséria do contato. O caráter profético das manifestações culturais dos povos Tupi não estaria mais nítido se fosse analisada a retórica prospectiva que sua memória oral permite construir? Para contribuir à reavaliação deste profetismo, procurei demonstrar que o discurso-explicação wajãpi contém em si, além dos resíduos retrospectivos habitualmente enfatizados na perspectiva reiterativa, os fundamentos que constituem o devir; tanto uns quanto outros parte integrante da cosmologia desta sociedade Tupi (Gallois 2000: 231).

É nesse ponto, do atributo prospectivo do discurso e da sua relação com a memória e o devir, que argumento a respeito da poética no contexto das “brincas”, a “fala dura” do tupi guarani.

A literatura antropológica tem mostrado que é efetivamente possível pensar poéticas e políticas de modo conjunto, não somente como partes do universo discursivo, mas também dos textos etnográficos. Temos exemplos que congregam em suas unidades temáticas políticas e poéticas, especialmente no registro de narrativas e memórias de grandes lideranças¹⁰.

10 O livro “A Queda do Céu” (2015), obra que surgiu da partilha do conhecimento entre o xamã yanomami

O argumento aqui parte dos contornos políticos e poéticos das falas tupi guarani, em especial, as da liderança da Ywyty Guaçu. Mesmo que, por vezes, sejam “falas duras”, elas engendram a manutenção e a transformação constante da socialidade tupi guarani.

A despeito de assemelharem-se a um caos linguístico, se comparadas às falas cerimoniais e rituais e aos discursos formais registrados pela literatura etnológica, com métricas, rimas e ritmos fixos, os discursos de repreensão, reclamações, sermões, “brincas”, aconselhamentos e as histórias dos antigos, quando tomados em conjunto, abarcam constância e estilo retórico. Eles se iniciam com cobranças, apontamentos e ofensas e culminam nas histórias dos tempos antigos, no impulso para ação, uma exortação ao novo e à alegria, finalizando, em algumas ocasiões, com cantos e rezas (*mborai*).

No tocante às histórias dos tempos dos antigos, elas fazem referências aos tempos vividos no Bananal. Dentre outros assuntos, dizem respeito aos antigos pajés e rezadores daquela aldeia e suas conexões com *Nhanderu* (“Nosso Pai”, divindades ou pajés) e *Nhandejara* (“nossos donos”), dotados de grande potência para os *mborai*. As rezas tinham sua potência confirmada pelo aparecimento dos *wera* (raios). “Quando minha avó era viva, até *wera* dava quando a reza era muito forte”. A conexão com *Nhanderu* e a vida de *nhandeva* (em consonância com os costumes tradicionais) garantia a plenitude dos corpos dos pajés a tal ponto de serem atingidos pelos *wera* sem, no entanto, sucumbir a eles. Com entusiasmo, Awá conta: “Relampeava e ele saía sem camisa, caía no peito dele e não queimava, sabe por quê? Tinha força! Quem sabe *Nhanderu* não abençoa e sai um pajé daqui? Jejokó mesmo, ele começou pequeno no *mborai eté* lá em Peruíbe. Ele era um bom pajé!”.

Sabemos que nos mundos indígenas as coisas possuem seus donos. Para o caso dos *wera*, de acordo com os Tupi Guarani, são os chamados *weravidjá*, cuja tradução é “espíritos da trovoada, do relâmpago e dos raios”. Existem também os *weravidjá avi*, que são os “espíritos ruins”. Tanto os *weravidjá*, quanto os *weravidjá avi*, tomavam os corpos dos antigos rezadores durante os *mborai ete*. Quando os *weravidjá avi* “baixavam” nos pajés (para usar o termo que foi narrado), seus corpos precisavam ser controlados.

Vocês pensam que era brincadeira? É porque agora a gente não tem mais força. Antigamente era muito forte, antigamente os rezadores, eles

Davi Kopenawa, e o antropólogo Bruce Albert, é um grande exemplo. Uma produção estética e política do conhecimento, cujo discurso político-xamânico de Kopenawa articula-se a uma mensagem ambientalista, instrumentalizada por uma linguagem poética. Existem, contudo, outros exemplos desse tipo de encontro entre poéticas e políticas na etnologia produzida no Brasil. Atualmente, indígenas mobilizam discursos poéticos em favor das suas pautas políticas, como é o caso de Ailton Krenak e Célia Xakriaba, apenas para mencionar alguns nomes.

tiravam a camisa e o relâmpago batia assim no peito deles, assim, oh! [...] Precisava de muita gente para segurar. As paredes da casa de reza não davam conta do tanto que pulava. Pulava tão alto que as danças eram no pátio, porque a gente batia nas paredes da casa de reza. Por isso tinha que ser *Opy Guaçu*, alta mesmo, pulava alto mesmo”.

Muitos são os dispositivos acionados pelos rezadores no fortalecimento dos corpos. Um deles é a *tataxi* (fumaça) produzida pelo uso do *petyngua* (cachimbo). Por meio de sua fumaça, os rezadores fazem circular potências capazes de “trazer vida às coisas”, como nessa história, que remete a infância de Antonio Awá no Bananal. Ele descreve ter ficado praticamente sem vida por três dias, até que a fumaça do *petyngua* do rezador circulasse por seu corpo e o trouxesse à vida novamente. “Era muito forte, eles tinham aquela força de *Nhanderu*. Eu fiquei três dias morto e foi através desse nosso *petyngua* que eu estou aqui. Pantchum (antigo pajé tupi guarani) que fez eu viver de novo, através do *petyngua*.”

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

Na Ywyty Guaçu não há pajés. O último pajé que viveu na aldeia era Guarani Mbya e faleceu há alguns anos. Conhecido por Seu Candinho, nasceu no Paraná e morou na aldeia Paraty Mirim-RJ antes de mudar-se para Ywyty Guaçu. Ele organizava os *mborai* na aldeia, ensinava sobre o *nemongaraí* e o *mboraí eté*, contava histórias, benzia crianças e adultos, dava conselhos aos jovens e ao cacique e fazia os remédios das plantas. “Agora não adianta indicar ninguém para ser pajé, é dom! Ter o poder sobre a cura espiritual quando há doença espiritual que a medicina não resolve. Hoje eles levam para o Jaraguá ou no Silveira para ver o *opytawaregua*, o fumador do cachimbo *eté*, verdadeiro”. Seu Candinho faleceu na Aldeia de Paraty, em uma de suas idas e vindas entre as aldeias.

Dessa maneira, a força que antigamente encontrava-se nos rezadores, hoje encontra sua potência nas histórias de antigamente. Em outras palavras, do mesmo modo que os *mborai* (por meio dos cantos, danças, falas sagradas, rezas e cachimbadas), as histórias dos antigos agem nas pessoas, alterando e modificando seus corpos. Há uma multiplicidade de linguagens propensas a alterar todos os tipos de seres, elas estão em toda parte nos mundos indígenas. Para o caso dos Guarani, de um modo geral, a despeito das parcialidades que os compõem, há uma consensual compreensão na forma como concebem a fumaça gerada pelo uso do *petyngua*, como um grande condutor de transformações e afecções.

A combinação das histórias referidas acima, situadas no mesmo contexto

enunciativo que as “brincas”, conforme já mencionado, sugerem um gênero de fala que congrega políticas e poéticas, e tem como propósito circular entre as crianças e os jovens. Embora “as brincas” não sejam direcionadas às crianças, elas são o foco dessas falas. Seus conteúdos abrangem uma preocupação enunciada com a garantia do bem viver e do futuro das crianças. “Se a gente vai deixando, vai morrendo esses mais velhos e depois? O que é que essas crianças vão ser? O que nós vamos deixar para eles? Nós estamos aqui só de passagem e temos que ensinar os mais novos.”

Peter Gow (2014), acerca do vínculo entre velhos e jovens, escreve que é na relação entre os avós e os netos que os Piro se tornam “mitopoiéticos”. Para o autor, os Piro associam a idade ao ato de narrar mitos e contar histórias. Ao envelhecerem, os Piro tornam-se mais confiantes para narrar versões próprias dos mitos. O processo da “mitopoiése” constitui-se em uma “gênese contínua de novas versões de mitos”, permitindo transformações dessas versões quando recontadas, de acordo com a idade do narrador. Tudo se passa como se, na medida em que as pessoas envelhecem, adquirem maior potencialidade e domínio das histórias dos antigos, podendo aprofundar e complexificar tais histórias, trazer mais detalhes e criar novas conexões. “Ao tornarem-se mitopoiéticas, ficam mais à vontade contando histórias e são, em suma, melhores narradoras” (Gow 2014: 194).

Assim, ao analisar as “brincas” em sua totalidade, para além de palavras duras mencionadas pela liderança, observa-se que elas podem compor um modo de transformação à sua maneira de narrar as histórias dos antigos. Como se as “brincas” funcionassem como dispositivos para atrair atenção e audiência da aldeia para as histórias que delas seguem.

Performance tupi guarani

Se no decorrer das reuniões com as pessoas que vivem na Ywyty Guaçu existe um modo específico de agenciar as palavras tomado como “brinca”, nas reuniões com a presença dos não indígenas, por sua vez, elas aparecem como variação dessa performance.

Os Tupi Guarani classificam seu estilo narrativo como um “jeito explosivo de falar”. Ressaltam que esse “jeito explosivo”, embora se assemelhe a uma briga, é apenas um modo de articular discursos e outras ações. Em reuniões, dentro ou fora da aldeia, com indígenas e não indígenas, costumam articular falas mais assertivas, muitas vezes, em consonância com esse mencionado “jeito explosivo”. Essas falas provocam certo estranhamento, principalmente se comparadas ao estilo discursivo de outras parcialidades guarani, como os Guarani Mbya, por exemplo, conhecidos por seus cuidados na pronúncia das “belas

palavras”, comedindo traços de agressividade no ato comunicativo. Assim explicam os Tupi Guarani sobre essa variação discursiva:

É apenas uma diferença no modo de ser. Parece uma briga. Assim, esse lance de chegar numa reunião, discutir, falar sobre questão da comunidade, então os Tupi, nessa parte, são mais explosivos. Eu falo nessa diferença, vamos dizer, eu não sei dar palavra a isso. É assim, é o jeito de ser mesmo, o comportamento, é isso exatamente.

Dessa forma, o que estou chamando de performance tupi guarani, é justamente esse “jeito de ser”, para o qual os Tupi não atribuem uma designação específica, manifestado principalmente em ocasiões discursivas. Nessa performance, além das características de vocalização, manifestam-se outras possibilidades expressivas ligadas também a paramentação, a depender do contexto. Faces pintadas em vermelho e preto, grandes cocares e diversos colares cruzados sobre o peito, compostos por dentes e garras de animais e por sementes de capia e olho de cabra. Com frequência, atribuem-se à essa performance qualificações como “fortes”, “bravos” e “briguentos”.

Compreende-se esse modo de operar como constituinte das relações entre os Tupi Guarani e os outros, sejam “parentes”, indígenas ou não indígenas. Paralelos entre essa variação discursiva e outras modalidades de fala elaboradas por grupos distintos, indicam aproximações e distanciamentos. Tendo como exemplo a explicação oferecida pela liderança da Ywyty Guaçu, na qual realiza uma analogia entre os Tupi Guarani e os Kayapó. Nela, há uma espécie de gradiente de bravura, no qual os Tupi estariam aquém dos Kayapó e além dos Guarani Mbya.

Eu acho assim, que cada etnia tem o tipo da sua reação, né? Têm uns que são mais calmos, e têm outros que são mais agressivos. Os Kayapó, quando partem para a guerra, não estão nem aí não. Eles falam na sua cara: O que você tá fazendo aqui? Aqui não é o seu lugar não, a gente não gosta de branco.” [...] Os Guarani são mais sossegados.

Almeida (2016) e Macedo (2017) dialogam com esse aspecto performativo nas relações entre grupos distintos, considerando a possibilidade de performar entre um jeito e outro, a depender do contexto relacional e das misturas que compõe os corpos Tupi Guarani e outros.

Almeida (2016) mostra que na Ywy Pyhaú, em Barão de Antonina-SP, os Tupi

Guarani realizam uma comparação entre os Kaingang e os Guarani e apontam o “sangue” como referência da posição assumida durante uma discussão. Aqueles que são filhos de Guarani e Kaingang, em situações de conflito, podem mobilizar as disposições guerreiras de seu “sangue Kaingang”, contudo, em outros momentos, a mesma pessoa é capaz de mobilizar dispositivos de calma, relacionados ao “sangue Guarani”. “O mesmo ocorre entre aqueles que são filhos de indígenas e de não indígenas, que a depender da situação acionam um dos seus ‘lados’” (Almeida 2016: 148).

Argumento semelhante ao encontrado em Macedo (2017), no que se refere a essas movimentações em torno das diferenças ou “duplicidade experimentada no corpo” e as disposições performativas acionadas em especificidades contextuais, inclusive por meio da ornamentação. De acordo com a autora, a plasticidade dos contextos performativos pode conduzir as pessoas tupi guarani a se posicionarem “[...] como Tupi ou Guarani, ativando capacidades vinculadas a uma ou a outra gente” (Macedo 2017: 520).

Na Ywyty Guaçu, existe uma marcação na atualização dessas diferenças, fator que reduz, embora não anule, as possibilidades desse trânsito performativo. De qualquer maneira, mesmo que as diferenças sejam atualizadas constantemente, elas não são irreduzíveis e estão sempre sujeitas aos movimentos que, aliás, são constitutivos dos Tupi Guarani, seja na disjunção e na conjunção de coletivos, ou nos movimentos que decompõem e compõem a pessoa tupi guarani, como apontam etnografias junto às famílias tupi guarani (Almeida 2016; Danaga 2016; Mainardi 2015). Não há “depuração da diferença”, como salientou Macedo (2017). “Seja como for, a diferença não é tomada como algo a ser superado ou separado. [...] Circular e misturar são ênfases distintas de um mesmo movimento de diferir” (Macedo 2017: 533).

As falas brandas¹¹ são associadas ao que ironicamente chamam de “falar bonitinho” e performá-las seria um modo inoperante de agenciar os discursos na interlocução com os não indígenas pela garantia de direitos. Igualmente é a desaprovação para relações que envolvem “papeizinhos”, chamando a atenção para esse modelo de relação tão comum no universo burocrático das políticas não indígenas. Dito de outro modo, a partir do que me explicaram os Tupi Guarani, “falar bonitinho” é fazer o uso de palavras que não condizem com a realidade dos Tupi Guarani e dos indígenas de um modo geral. Por isso, enfatizam a necessidade de falar como é a vida dentro das aldeias, o que acontece de fato nas áreas da saúde, da educação e outras; para poder reclamar a garantia de direitos e requerer

11 Ao mencionar falas duras e falas brandas, não me refiro ao conteúdo dessas falas como mais ou menos importantes, ou como mais ou menos densos, mas sim as relações que elas mobilizam e a forma como essas falas são proferidas, ou seja, a uma estética da fala onde falas duras são aquelas cujo tom é marcado por certa rispidez e a fala branda, por seu tom mais afável e acolhedor.

melhorias. A realidade deve ser enunciada para que as políticas sejam efetuadas. Assim, se tal realidade se apresenta dura, torna-se incompatível falar sobre ela de outro modo que não por meio de uma fala também dura e aguerrida. Para a liderança da aldeia: “Tem coisa que, se ficar esperando, eles só enrolam, rapaz. Então é por isso que sou um cara meio chato, né? Nós temos que dar a cara a tapa, nós temos que ir para a assembleia lá, gritar, lutar, brigar”.

A performance tupi guarani ou o “jeito de ser” repercute em outros grupos, como nessa situação onde alguns Guarani Mbya, que vivem em outra aldeia na região, mantiveram um carro retido como forma de protesto, tendo sido qualificados como aqueles que contraíram a “doença dos Tupi”. Para o caso do cacique, é notável sua predileção por frequentar encontros, reuniões e festas onde seja possível operar com essa performatividade. Usualmente, são eventos para negociações e decisões (nada simétricas) com o mundo dos não indígenas. Lideranças, homens e mulheres, adultos e crianças, podem recorrer a essa estética tupi guarani de operar relações¹².

A potência poética-política marcada pela estética relacional tupi guarani é o componente constitutivo das falas. Assim, no interior da performance tupi guarani, situam-se as falas assertivas, as “brincas”, os *-mongueta* e as histórias dos antigos. Contornos políticos são ativados o tempo todo em ações para a organização da luta. Contornos poéticos fomentam a construção de narrativas sobre pessoas, tempos e lugares, em favor da política. As palavras funcionam como conexões entre mundos (mundo dos antigos e o atual, mundos indígenas e não indígenas, mundos mbya e tupi) é nisso que residem políticas e poéticas.

Considerações Finais

Afinal, qual a especificidade da fala dura dos Tupi Guarani? Como compreender as “brincas” no contexto das *Opy Guaçu*? Como pensar o lugar da fala do chefe nessas

12 Cherobim (1981: 133) enfatiza a expressiva participação das mulheres tupi guarani em reuniões, na década de 80, quando realizou pesquisa em aldeias no litoral paulista. Ele relata a não precedência dos homens em relação às mulheres nas reuniões e escreve: “Discutiam em pé de igualdade” Dona Juraci, anciã da aldeia Ywy Pyhaú, aciona “brincas” para aconselhar e “dar força” para que parentes permaneçam juntos, conforme Almeida (2016: 106): “Para quem convive ou conviveu com D. Juraci durante esses períodos de mudanças e separações, pode achar que ela é uma pessoa “ranzinza” e de humor difícil, mas na verdade foi ela, suas *brincas*, seus esforços para mobilizar seus filhos e noras para a limpeza do mato, construção das casas e da escola, que fez com que todos ficassem juntos mais uma vez, e não se demorassem, evitando uma tristeza ainda maior”. Catarina, primeira mulher a assumir a liderança na TI Piaçaguera, também ressalta momentos cujas falas adotadas foram falas duras (Danaga 2016a: 147). Na mesma terra indígena, Mainardi (2015: 50) menciona o uso de uma “fala enfática” no contexto das reuniões onde aparecem discursos sobre a “vida em comunidade”.

condições de produção de fala? Enunciadas em grande parte em português, a fala dura dos Tupi Guarani afasta-se dos modelos tradicionalmente apresentados nas etnografias das terras baixas sul americanas sobre falas rituais de chefes em contextos cerimoniais.

A esquiwa também acontece quando tal fala é pensada no interior da discussão sobre as “belas palavras” Guarani, que provêm de toda a metafísica guarani e que agem nos Guarani como instrumento para alcançar a perfeição e atingir um estado de completude e aproximação com deuses. As palavras, o corpo, a alimentação, as danças, cantos e rezas, o *petyngua*, a vida entre os parentes, dentre outros, são dispositivos para atingir esse estado ao qual os Guarani dão o nome de *aguyje*. Se as palavras são um dos meios pelos quais os Guarani conseguem durar nessa terra e chegarem o mais próximo de serem deuses, qual seria o papel dessa fala dura na duração da pessoa tupi guarani?

Nos enunciados observados na Ywyty Guaçu, sejam os *-mongeta* ou as “brincas” (para as quais não me disseram uma palavra na língua tupi guarani), as modificações são mais da ordem da forma do que dos conteúdos. Apesar de não serem como são, por exemplo, os já mencionados discursos dos chefes kalapalo (Guerreiro 2012; Guerreiro, Cardoso & Novo 2012), como “longos poemas formalizados segundo um estilo preciso”, eles possuem constância e estilo retórico. Conforme visto, os discursos iniciam a partir de falas duras e progridem para narrações sobre um passado que, do ponto de vista do cacique da aldeia, deve ser apreendido como motivo de orgulho para os mais velhos e inspiração para os mais jovens. Dessa perspectiva, dispõe-se um paralelo com os discursos alto-xinguanos por serem um tipo de “celebração da história” (Guerreiro 2012; Franchetto 1993).

Ao narrar histórias, pessoas e lugares são sempre acionados. Os grandes pajés e as lideranças do Bananal, os mortos, os mais antigos ainda vivos e que hoje moram em outras aldeias, as histórias sobre as histórias que esses antigos contavam. Nomear pessoas e lugares, além de ser uma sabedoria manifesta por parte de quem produz os discursos, revela uma investida na formação e na transformação das pessoas. Para o caso de Antonio Awá, é um recurso que ele, como cacique, utiliza para gerar efeitos, afetar seus interlocutores, “mexer” (Guerreiro 2012: 349) nas pessoas, ou ainda, como ele mesmo diz, “acordar todo mundo”.

Observa-se que a sociedade não está pronta e, provavelmente, nunca estará. Aliás, tudo isso irrompe para o fato de que, para os ameríndios, nem mesmo existe sociedade. O que existe, efetivamente, é uma socialidade em movimento. E, no arranjo dessa socialidade, em um empenho obstinado para metamorfosear falas em ações, a liderança prossegue com seus discursos e reuniões.

Reunir-se é também importante parte da socialidade tupi guarani, aliás, quando se reúnem, despontam as falas duras, como me disseram: “Pra ter briga, tem que ter reunião”. É quando estão reunidos que acontecem “brincas”, as falas fortes e enfáticas que buscam efetivar-se nas pessoas por meio de críticas e represálias. De outro modo, as falas mais brandas carregam histórias sobre um passado e se pretendem catalisadoras do presente. Narrar as histórias dos tempos dos antigos é um modo de vivenciar em si a transversalidade de seus antepassados e fazer conhecer, através dos sentidos, essa mesma transversalidade nos filhos, netos e em toda a aldeia. É um modo de produzir e organizar pessoas e de durar no mundo imperfeito, ou, como prefere dizer Antonio Awá, de não ficar apenas “fazendo peso na terra”. O caráter mais tenso dos discursos proferidos é uma forma de afecção.

No decorrer de minhas estadias em campo, notei uma forte demanda por registros (fotos, vídeos, reportagens, etc.). A função de tais registros compõe um apelo contínuo para “guardar” histórias, como explica a liderança: “Eu quero que os mais novos saibam como foi difícil chegar até a essa aldeia, como foi a nossa história, como era nos tempos do Bananal”.

Quando eu me dirigia à liderança indagando a respeito dos episódios de sua infância e histórias do tempo dos antigos na aldeia do Bananal, ele se limitava a resumir alguns escassos fatos e mudava de assunto sempre que aparecia uma oportunidade. Entretanto, quando todos se encontravam na “oca” para as reuniões ou encontros, Antonio Awá iniciava longas falas sobre suas experiências, sua infância no Bananal, suas viagens, enfim, muito do que eu lhe perguntava e que, particularmente, ele nem sempre contava. Presumo que compartilhar suas memórias somente com uma não indígena seria o mesmo que não “pôr as palavras a andar”.

Ao compartilhar memórias, ele busca a atenção dos mais novos, ele se coloca a serviço do futuro e não do passado. As lembranças são modos de criação, produção e fabricação de futuro. Sua memória não é um fim em si mesma, mas um meio pelo qual se faz perpétuo no futuro. Portanto, ser afetado pelas histórias do tempo dos antigos, não se encerra somente no ato de ouvir tais histórias, mas de colocar a possibilidade de senti-las, do mesmo modo como os antigos. É assim que as histórias permanecem sempre vivas: em movimento.

Movimento este como condição fundamental da existência guarani. Dentre as inúmeras significâncias que as falas guarani nos sugerem, se há um ponto consensual, seria o movimento. No que se refere aos discursos e ao pensamento guarani, além das narrativas míticas, das belas palavras e das falas profético-metafísicas, como escreveram Hélène e

Pierre Clastres e depois tantos outros, “há sempre novas linguagens desabrochando a serem exploradas” (Sztutman 2018: 225).

Nesse esforço de diálogo e de tradução que vem sendo empreendido por uma antropologia contemporânea, como nos lembrou Sztutman (2018), parafraseando Clastres, é preciso “traduzir os Guarani em Guarani”, mesmo quando suas falas sejam em português, mesmo quando se tratam de falas duras.

Referências

ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2011. *Os Tupi Guarani de Barão de Antonina (SP): migração, território e identidade*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2016. *Estar em movimento é estar vivo: Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

BERTAPELI, Vladimir. 2015. *As metamorfoses do nome: história, política e recombinações identitárias entre os Tupi Guarani*. Dissertação de Mestrado. PPGCS, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara.

CADOGAN, Leon. 1959. “Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guaíra”. *Boletim 227, Antropologia 5*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CLASTRES, Pierre. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.

_____. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 32.

_____. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.

CHEROBIM, Mauro. 1981. *Os Guarani do litoral do Estado de São Paulo: estudo antropológico de uma situação de contato*. São Paulo: EDUSP.

COURSE, Magnus. 2011. “O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual Mapuche”. *Revista de Antropologia*, 54(2):781-827.

DANAGA, Amanda. 2016a. *Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.

_____. 2016b. “Nome e relações. A noção de mistura entre famílias tupi guarani no litoral paulista”. In: A. C. Danaga & E. A. Peggion (orgs.), *Povos indígenas em São Paulo. Novos olhares*. São Carlos: UFSCar, pp. 227-247.

_____. 2019. "Não luta comigo não é meu amigo. A luta como política tupi guarani". *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*. v.5: 113-128.

FRANCHETTO, Bruna. 2012. "Línguas ameríndias: modos e caminhos da tradução." *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 2, n. 30: 35-62.

_____. 1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro" (Alto Xingu). In: CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, pp. 95-116.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2002. "Nossas falas duras: discurso político e auto-representação". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcita Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 205-237.

GOLDMAN, Marcio. 2015. "'Quinhentos anos de contato': Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem". *Mana*. Estudos de Antropologia Social, 21(3):641-659.

GOW, Peter. 2014. "Mitos e mitopoiese". *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23: 187-210.

GUERREIRO, Antônio R. Júnior. 2012. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília, Brasília.

GUERREIRO, Antônio R.; CARDOSO, Marina D., NOVO, Marina P. 2012. "As flechas de Maria: xamanismo, poder político e feitiçaria no Alto Xingu". *Tellus*, Campo Grande, v. 12, n. 23:11-33.

KELLY, José, A. 2005. "Notas para uma teoria do virar branco." *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1:201-234.

_____. 2015. "Aprendendo sobre os diálogos cerimoniais Yanomami." *Species - Núcleo de antropologia especulativa*, n. 1.

_____. 2016. "Sobre a antimestiçagem". Florianópolis: *Cultura & Barbárie*.

LADEIRA, Maria I. 2007. *O Caminhar sob a Luz. O território Mbyá a beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp.

MACEDO, Valéria M. 2009. *Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do mar*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2013. "De encontro nos corpos Guarani". *Ilha Revista de Antropologia*, v. 15, n. 2:181-210.

MACEDO, Valéria M.; SZTUTMAN, Renato. 2014. "A parte de que se é parte: notas sobre individualização e divinação (a partir dos Guarani)". *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23: 287-302.

_____. 2017. "Misturar e circular em modulações guaranis. Uma etiologia das (in) disposições". *Mana*, 23(3), 511-543.

MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo proximidades e distanciamentos: etnografia da Terra Indígena Tupi Guarani Piaçaguera/SP*. Dissertação de Mestrado PPGAS, Universidade

Federal de São Carlos, São Carlos.

MAINARDI, Camila. 2015. *Desfazer e refazer coletivos: o movimento tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo.

MELIÁ, B. 1990. "A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 33.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. "Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 54, n. 2.

_____. *Festa e guerra*. 2015. Tese de Livre-docência. PPGAS, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHADEN, Egon. 1954. "Aspectos fundamentais da cultura Guarani". *Revista de Antropologia*, São Paulo. Volume 4.

SZTUTMAN, Renato. 2009. "Religião nômade ou germe do Estado? Pierre e Hélène Clastres diante da vertigem tupi". *Novos Estudos – CEBRAP*, v. 83, p. 129-157.

_____. 2019. "O desabrochar da palavra". In: D. Gallois & V.Macedo (orgs.), *Nas redes Guarani. Saberes, traduções, transformações*. São Paulo: Hedra.

Recebido em 14 de novembro de 2019.

Aceito em 9 de junho de 2020.