

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***PIAÇA-GUERA: ONDE SE ENCONTRAM, UM VAI PRA LÁ, OUTRO PRA CÁ
(IN)COMUNIDADES DO PROJETO VIVÊNCIA NA ALDEIA***

ROBERTA LESSA AMARAL YAMAMOTO

BELO HORIZONTE

2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

***PIAÇA-GUERA: ONDE SE ENCONTRAM, UM VAI PRA LÁ, OUTRO PRA CÁ
(IN)COMUNIDADES DO PROJETO VIVÊNCIA NA ALDEIA***

Roberta Lessa Amaral Yamamoto

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Linha de Pesquisa: Etnologias

Orientadora: Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima (PPGAN/UFGM)

Belo Horizonte

2021

306	Lessa, Roberta.
L638p	Piaça-Guera : onde se encontram, um vai pra lá, outro pra cá [manuscrito] : (in)comunidades do projeto Vivência na Aldeia / Roberta Lessa Amaral Yamamoto. - 2021.
2021	272 f. : il.
	Orientadora: Deborah de Magalhães Lima.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Antropologia - Teses. 2.Etnologia – Teses. 3. Índios Guaraní Nhandéva – Teses. I.Lima, Deborah. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE ROBERTA LESSA AMARAL YAMAMOTO
(MATRÍCULA N.º 2018660491)**

Aos 04 (quatro) dias do mês de março de 2021 (dois mil e vinte e um), reuniu-se, em ambiente virtual, pelo canal do Youtube PG-ANTROPOLOGIA UFMG, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a dissertação intitulada: "Piaça-Guera: onde se encontram, um vai pra lá, outro pra cá – (in)comunidades do projeto vivência na aldeia", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Antropologia - linha de pesquisa: Etnologia Indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: Deborah de Magalhães Lima - Orientadora (PPGAN/UFMG); Edgar Rodrigues Barbosa Neto (FaE/UFMG); Camila Mainardi (UFG) e Gabrielly Merlo de Souza (Doutora pelo PPGAN/UFMG). Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Deborah de Magalhães Lima, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Roberta Lessa Amaral Yamamoto para apresentação da sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora.

Membros da banca examinadora:

Profa. Dra. Deborah de Magalhães Lima - Orientadora

Prof. Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Profa. Dra. Camila Mainardi

Dra. Gabrielly Merlo de Souza

Belo Horizonte, 12 de julho de 2021.



Documento assinado eletronicamente por Deborah de Magalhaes Lima, Professora Magistério Superior - Voluntária, em 12/07/2021, às 15:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Membro, em 12/07/2021, às 15:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Gabrielly Merlo de Souza, Usuário Externo, em 13/07/2021, às 14:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por Camila Mainardi, Usuário Externo, em 16/07/2021, às 10:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 0832168 e o código CRC 12248766.

*A minha mãe,
primeiro colo-território.
A meu pai,
chão firme.*

AGRADECIMENTOS

Aos tupi guarani da Terra Indígena Piaçaguera com quem convivi: pela hospitalidade, histórias de vida, aprendizado. Pelo sério humor de Simone e Nimbo; pela convivência com seus filhos Jera, Davi, Suri, Pará, Igor e Mumu; também a Pitotó por me fazer viajar, escutando suas andanças. À aldeia Tapirema pela abertura e acolhimento de Tenon, Guaci, Nimbotsa'a e sua bebê irmã; pelo entusiasmo, humor e aprendizados de caça, pesca, extração de palmito com Pê (e seu *Neike xondaro*) e Mi, e de seus meninos Txixa (sempre por perto desde as primeiras Vivências) e Samuel; pelas conversas com Seu João, pela presença discreta de Davi e Bubuca. Pela escuta rica, gostosa e cheia de humor de dona Catarina; pela presença acanhada da Maria e Tainá e pelas brincadeiras de seus filhos Vitor, Danilo, Ita e sua bebê fofucha que regula de idade com o meu. Pela beleza das palavras tímidas de Amâncio, da sabedoria de Mirim, pela visão poética do André e pelo sorriso largo e abraço generoso de Paula. Pelas primeiras Vivências na aldeia Porungawa, com Pajé Guaíra, Dhevan, Catarina, dona Santana e Arildo. Ao coletivo Cultive Resistência, Josimas e Andreza, pela sensibilidade, disponibilidade, abertura e entusiasmo. A todos vocês – tupi guarani e Coletivo, por terem topado serem sujeitos mobilizadores dos aprendizados dessa pesquisa.

Aos meus filhos Beatriz Aya e João Taiki, companheiros de campo. Ao caçula Ryu, também companheiro quando eu nem sabia ainda que estava a caminho – a todos os três, que dividiram minha atenção e paciência com o mestrado que, sonhado antes da maternidade, cresceu em sentido na convivência com as crianças. À Marcelo, que foi presença na vida dos meninos, na cozinha, no supermercado e em outros tantos afazeres durante minha carência de tempo, sei que estive no limite muitas vezes também; por suas idas a campo em meu auxílio, graças a isso pude participar mais livremente da Vivência, em janeiro de 2020.

À minha mãe, pela presença entregue e incondicional no cuidado com Ryu para que eu pudesse dedicar algo ao estudo. Também às minhas irmãs, Ellen e Érika, e meu pai por compor essa rede de apoio mais cercana de cuidado com os meninos. Ao meu pai, Arly, por seu exemplo de levar o trabalho muito a sério, sem perder a piada. E a minha mãe, Ilneide, por seu colo-território e por ser a primeira que me adentrou na noção de tempo como experiência.

À Carol (Ana Carolina), que me mostrou que era possível escrever um projeto de mestrado quando me sentia longe demais da academia para conseguir plasmá-lo. Ao Frances, que me apoiou ativamente na elaboração do projeto. E que reacendeu em mim “la ilusión que tuve [en 2005] y [entonces] no supe qué hacer”, quando recebi resposta de Pedro Casaldáliga e da equipe do CIMI do Mato Grosso para conhecer e compor a equipe de trabalho com os Tapirapé (Apyãwa) e os Karajá (Iny). Ao curso Gaia Education – Design em Sustentabilidade, ofertado em Belo Horizonte pela ecovila Terra Una, em 2017, por ter me aportado a dinâmica sistêmica da permacultura. Aos amigos que experimentaram a Vivência na Aldeia em companhia: Cristina, Thaís, Phillipe, Lino, Liana e Kátia.

À Giovanna e Mariana, aquelas colegas que sacam tanto e nos coorientam nos trabalhos e na escrita. Ao presente que foi conhecer Gaby Merlo e nossos temas de pesquisa terem confluído. Aos colegas: Viviane, Nilsia, Raquel, Sunderta, Marcelo, Aline, por ter podido aprender tanto com vocês, convivendo, conversando, lendo-os e escutando os debates sobre os projetos de cada um. Ao Lucas, pela diligência nas transcrições (e por sua observação sobre “casa bonita”), planilha, formatação e normalização. À Thabata, pelos encontros e desencontros na maternidade, no trabalho, na pesquisa e nas reflexões.

À Deborah, minha orientadora, por me ensinar que a escrita é como uma dança (espero não pisar muito nos pés d@s leitor@s); pela disponibilidade e rapidez nas respostas; pelo acolhimento nos momentos de desafios; pelas pontuações certeiras e suaves; por me orientar considerando todas as vicissitudes da vida; e por ser *child friendly*. A Edgar Barbosa, Brisa, Gaby, Rubinho, pelos comentários ao projeto de pesquisa durante as disciplinas de Pesquisa 1 e 2.

Também aos professores com quem tive a oportunidade de cursar disciplinas durante o mestrado: Bia Mendes, Eduardo Vargas, Rubens Caixeta, Edgar e Deborah. Ao professor César Guimarães, à equipe de professores do projeto de Formação Transversal – Saberes Tradicionais e às mestras e mestres da disciplina Políticas da Terra (a guarani-kaiowa Teresa Amarília; à Maria Luzia Sidônio, do quilombo dos Luízes; a Joelson Ferreira de Oliveira e Solange Brito dos Santos, do Assentamento Terra Vista; à Makota Valdina Pinto, do terreiro Nzo Onimboya; à Célia Tupinambá e cacique Babau). A Leo Name e Marcos Brito do grupo Dale!, da Universidade Federal

da Integração Latino-americana (Unila), pela oferta da disciplina Insurgências Decoloniais, organizada pelos professores Ana Paula Baltazar e Frederico Canuto, da Faculdade de Arquitetura da UFMG; às professoras da FAE/UFMG, Ana Gomes e Cristina Gouveia e às professoras convidadas para o minicurso: Christina Toren (Universidade St. Andrews/Escócia), Clarice Cohn (UFSCar), Isabel Moura Carvalho (UFRGS), Fernanda Muller (UnB), Flávia Pires (UFPB). Ao departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, pela confiança no potencial deste trabalho ao me aprovar no processo seletivo.

Aos técnicos da UFMG, nas pessoas da Aninha, Gláucia e Luciana, que trabalham nos bastidores e dão concretude às burocracias necessárias para a institucionalização do processo.

À Janaelle, pelos aprendizados no trabalho com os ribeirinhos do rio São Francisco, por conduzir-me nesse processo de aprender outras formas de ser, tornar-se e pensar, assim como Nego Bispo. À Camila Mainardi e Amanda Danaga por, como no jogo de “tranca”, terem baixado suas cartas de saberes para que eu, uma parceira desconhecida, pudesse baixar as cartas que deixo aqui.

Aos colegas de trabalho da ALMG, pela compreensão desse momento de vida, e aos amigos, pela compreensão das ausências que foram necessárias, desde o tempo de elaboração do projeto até sua conclusão.

A todos vocês, muito obrigada!

RESUMO

Em busca de fortalecimento de “causas comuns”, o coletivo anarquista e permacultural Cultive Resistência e famílias tupi guarani da TI Piaçaguera, no litoral sul de São Paulo, se unem em parceria, formando o projeto Vivência na Aldeia. Essa dissertação foca nas trajetórias dessas personagens e nos encontros entre o Coletivo e algumas “turmas” tupi guarani. Suas trajetórias revelam permanências e passagens que acompanham mudanças no espaço e sua duração no tempo. Os encontros são abordados a partir de temas (veganismo, canibalismo, sociedades contra o Estado, bioconstrução e formas de permanência e duração no planeta), que revelam que interesses comuns não são interesses idênticos – são as “incomunidades” (termo tomado emprestado de Marisol de la Cadena), que ensejam conexões parciais, repletas de desafios, divergências e rendimentos.

Palavras-chave: encontro, anarquismo, veganismo, permacultura, bioconstrução, Cultive Resistência, duração, etnologia, conflito, Tupi Guarani, TI Piaçaguera.

ABSTRACT

The permacultural, anarchist collective Cultive Resistencia (‘Cultivate Resistance’) and indigenous tupi guarani families from the Piaçaguera Indigenous Territory – located in the State of Sao Paulo’s Southern coast – formed a partnership inspired in their ‘common causes’, resulting in the Project Vivencia na Aldeia (‘Living in the Indigenous Village’). We focus on these characters’ trajectories as well as on the encounters that took place between the Collective and some tupi guarani groups. Their paths reveal permanences and passages as they unfold in space and time. These encounters are analyzed according to themes (veganism, cannibalism, societies against the State, ecobuilding, and forms of permanence and duration on Earth) which reveal that common interests are not necessarily identical – these are ‘incommunities’ (term coined by Marisol de la Cadena), resulting in partial connections, full of challenges, divergences as well as results.

Keywords: encounter; anarchism; veganism; permaculture; bioconstruction; Cultive Resistencia; duration; ethnology; conflict; Tupi Guarani; Piaçaguera Indigenous Territory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Triangulação da pesquisa de campo.....	21
Figura 2: Conjunto Tupi Guarani.....	54
Figura 3 : Conjunto misturas de gentes.....	57
Figura 4 : Banner de divulgação do evento Fitoterapia indígena pra ciclos femininos, com Simone Takua.....	59
Figura 5 : Banner de divulgação do evento Saberes indígenas e plantas medicinais.....	63
Figura 6 : Banner de divulgação do evento Medicina Ancestral: energia, poder e cura.	66
Figura 7 : Croqui de relações 1 – Simone e Nimbo.....	72
Figura 8 : Croqui de relações 2 – Catarina e Pitotó.....	73
Figura 9: Croqui de relações 3 – Pessoal de Catarina.....	74
Figura 10: Banner de divulgação do evento Vivência Fitoterapia Indígena.....	75
Figura 11 : Banner de divulgação de campanha para construção de Casa de Reza e compra de alimentos durante a pandemia de Covid-19.....	81
Figura 12 : Foto de Guaciane.....	86
Figura 13 : Banner de divulgação de campanha de financiamento coletivo durante a pandemia de Covid-19.....	88
Figura 14 : Mapa Terra Indígena Piaçaguera.....	91
Figura 15: Foto de Andreza Poitena.....	101
Quadro 16: Índice do Syllabus, publicação com conteúdo básico para o PDC, elaborado por Bill Mollison.....	104
Figura 17: Flor da Permacultura.....	106
Figura 18: Foto de Josimas Ramos e pajé Guaíra.....	107
Figura 19: Banner de divulgação do Flyer No Gods No Masters – Fest 2020.....	110
Figura 20: Foto da pia ecológica da aldeia Awa Porungawa Dju.....	129
Figura 21: Instruções para o uso do banheiro seco.....	130
Figura 22: Foto do interior do banheiro seco.....	131

Figura 23: Sequência de construção da Evapotranspiração (BET).....	132
Figura 24: Escultura de onça.....	136
Figura 25: Crianças almoçando em evento.	149
Figura 26: Print de postagem no aplicativo telefônico WhatsApp.	157
Figura 27: Cartaz Lave sua louça, afixado na parede da cozinha comunitária da aldeia Porungawa.....	177
Figura 28: Preparação do barreado.....	186
Figura 29: Cartaz original Lave sua Louça.....	199
Figura 30: Casa desmontada.....	207
Figura 31: Diagrama Princípios da Permacultura.....	210
Figura 32: Foto de uma bioconstrução sendo erguida.....	215
Figura 33: Bioconstrução pós derrubada.....	216
Figura 34: Mosaico de imagens táteis.....	228
Figura 35: Pesquisadora entrevistando Coletivo.....	244
Figura 36: Colaboradora Thabata em evento.....	253

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO 1: SENTIDOS DO ENCONTRO ENTRE COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA E TURMAS TUPI GUARANI DA TI PIAÇAGUERA	24
1.1) Vindos de longe	26
1.2) Marcados por bordoadas	29
1.3) Encontros reciprocamente assimétricos e insubmissos	33
1.4) Afinidade como semelhança e afinidade como diferença – ou nota sobre perspectivismo e equivocação	36
1.5) Encontros impermanentes	39
1.6) Encontros pontuais: estamos de acordo, exceto no que não queremos	41
1.7) (Des)Encontros ontológicos	43
1.8) Sentidos do encontro em síntese	45
PARTE I – APRESENTAÇÃO DAS PERSONAGENS TUPI GUARANI DE PIAÇAGUERA E DO COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA	47
CAPÍTULO 2 – JORNADAS TUPI GUARANI	52
2.1) Os Tupi Guarani em face dos Guarani	52
2.1.1) Simone Takua	59
2.1.2) Simone e Nimboeté	63
2.1.3) Pitotó	66
2.1.4) Nimbo, Simone e Pitotó – a cooperativa Flora Tupi Cooperativa – e o Vivência na Aldeia	69
2.2) Jornadas Tapirema	72
2.2.1) Catarina	75
2.2.2) Awatenondeguá	81
2.2.3) Tenon e Guaciane	86

2.2.4) Amâncio.....	88
2.3) A TI Piaçaguera: lugar onde se encontravam	91
2.3.1) Piaçaguera retomada	91
2.3.2) Nota sobre o processo de retomada e demarcação	94
CAPÍTULO 3: TRAJETÓRIAS EM BUSCA DE AUTONOMIA: O COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA	98
3.1) Anarquismo e Permacultura	99
3.2) Andreza Poitena	101
3.3) Josimas Ramos	107
3.4) Andreza e Josimas – o coletivo Cultive Resistência	110
3.5) O Vivência na Aldeia	114
3.5.1) Tabaçu Rekoypy	115
3.5.2) Awa Porungawa Dju	120
3.5.3) Tapirema e Espaço Flora Tupi	123
3.6) Permacultura, Bioconstrução e Tradições Indígenas	128
3.6.1) Pia ecológica	129
3.6.2) Banheiro seco.....	130
3.6.3) BET – Bacia de Evapotranspiração	131
3.6.4) Permacultura	133
3.6.5) Bioconstrução	134
PARTE II – QUESTÕES DO ENCONTRO OU ENCONTRO DE QUESTÕES ENTRE O COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA E TURMAS TUPI GUARANI.....	136
CAPÍTULO 4 – ANTIESPECISMO E TRANSESPECISMO – OU DEVIRES VEGANO E CANIBAL	137
4.1) O encontro do macaco com a onça.....	137
4.2) Refeições veganas na aldeia – uma certa confusão	142

4.3) Alimento e cultura reflexiva	143
4.4) Variedades e profusão de farturas	148
4.5) Alimento como hospitalidade.....	153
4.6) Acostumar-se com a comida e o tempero do humor	155
4.7) Um almoço no Semente Negra: hospitalidade, comensalidade e trabalho do Coletivo.....	158
4.8) Misturas alimentares, mistura de gente.....	159
4.9) Transformações em outro plano e transespecismo.....	162
4.10) Antiespecismo vegano	166
4.11) Controle da equivocação entre antiespecismo e transespecismo...	168
4.12) Devires veganos.....	173
 CAPÍTULO 5: LAVE SUA LOUÇA: CONFLITOS, AUTONOMIA E COLETIVIDADE	177
5.1) Pedagogia da Pia	177
5.2) Trabalho comunitário x autonomia	179
5.3) Trabalho comunitário, parentesco e projetos “comunitários”	180
5.4) Todo mundo sabe o que tem que fazer.....	183
5.5) O chefe que lava a louça.....	184
5.6) Trabalho e diversão.....	186
5.7) Autonomia, consenso e descentralização: formas de ser contra o Estado	188
5.8) Diferentes formas de decidir junto ou diferentes modos de fazer política	192
5.9) Conflitos produtivos e produtores.....	196
5.10) Conflitos, autonomia e temporalidade	199
 CAPÍTULO 6: <i>CULTURAS DE PERMANÊNCIA</i> – RESILIÊNCIAS COMO FORMAS DE PERMANECER.....	206

6.1) As casas também andam	206
6.2) Observe e interaja	208
6.3) Mas quanto tempo vai durar uma bioconstrução?.....	213
6.4) Soluções permaculturais e mudanças.....	219
6.5) O que é feito para durar? – isso dá o que pensar	222
6.6) Estéticas arquitetônicas e relacionais	227
6.7) Quem dura no tempo? Temporalidade e duração	231
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	239
POSFÁCIO – MOTIVAÇÕES E EXPERIÊNCIAS DA PESQUISA DE CAMPO E DA ESCRITA.....	242
A presença visível da pesquisadora em campo	242
O maternar e seus efeitos na produção de modos de vida e de conhecimento	246
Pesquisa colaborativa, solidão materna e desigualdade social.....	250
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	257
REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS, LINKS DE SITES	263
ANEXOS.....	264
Anexo 1 – Tabela com listagem de eventos divulgados na página do projeto Vivência na Aldeia, no <i>Facebook</i>	264
Anexo 2 – Exemplo de prestação de contas do projeto Vivência na Aldeia	270
Anexo 3 – Termos de consentimento de participação na pesquisa e uso de imagem.....	271
Anexo 4 – Termo de apresentação da pesquisadora.....	278

INTRODUÇÃO

Esta dissertação lança um olhar sobre encontros entre o coletivo Cultive Resistência e algumas “turmas” tupi guarani da terra indígena (TI) Piaçaguera, no contexto de eventos chamados de Vivência na Aldeia – Permacultura e Tradições Indígenas. O Vivência na Aldeia é um projeto social do Coletivo [grafarei com maiúscula quando usar o termo em substituição ao nome próprio], em parceria com os tupi guarani de diferentes aldeias, para promover eventos, notadamente cursos, voltados para a participação de pessoas de fora da TI, isto é, para “brancos de longe”.

O projeto tem se diversificado em cursos de fitoterapia indígena, magia das plantas, ciclos femininos, bioconstrução, parto, *petyngua* (cachimbo sagrado), majoritariamente ministrados pelos próprios indígenas. O objetivo é, primordialmente, atrair recursos para estruturação das aldeias e apoiar as iniciativas indígenas de “resgate da cultura”, não sendo destinado para o projeto recursos além dos custos de produção do evento e dos encargos para manutenção da pessoa jurídica do projeto (ver exemplo de prestação de contas no anexo 2).

A permacultura, que compõe o lema do projeto, é uma “tática” para o Coletivo, conforme aparece no sítio eletrônico vivenciaaldea.org. O termo permacultura, quando criado pelos australianos Bill Mollison e David Holmgren na década de 70 do século passado, referia-se a uma agricultura permanente, mas, ao longo dos anos, teve seu sentido ampliado para “cultura permanente”, por abrigar sob suas práticas a criação de assentamentos humanos planejados e integrados ao ambiente, sustentáveis e produtivos, que se orientam por padrões naturais (e não contra eles). A prática da permacultura é guiada por princípios e por uma ética expressa em cuidar a) da terra, b) das pessoas e c) do futuro (limites ao crescimento e partilha justa) e busca inspiração nas “culturas tradicionais e indígenas” por essas viverem em “relativo equilíbrio com o meio-ambiente” (HOLMGREN, 2007, p. 8) e por serem resilientes, isto é, por terem sobrevivido “por mais tempo do que qualquer um dos nossos experimentos recentes de civilização” (*Idem*, p. 8).

O coletivo Cultive Resistência tem hoje sua sede, denominada Semente Negra, num sítio em Peruíbe-SP, próximo à Reserva da Juréia, mas sua trajetória teve

início na capital de São Paulo, dentro do movimento *anarcopunk*. Andreza e Josimas (Josi) se mudaram primeiro para Itanhaém, onde promoviam intervenções urbanas focadas na autonomia da cidade (quebrar concreto de praças para torná-las mais verdes, bicicletadas, dentre outros). Pela visibilidade dessas atividades (e outras mais diretamente ligadas à bioconstrução) na cidade que faz divisa com a TI, a dupla foi chamada para apoiar a construção de casas “tradicionais” na recém formada aldeia Tabaçu, em 2012. Assim surgiu o projeto Vivência na Aldeia, que vem criando e adaptando estratégias de apoio aos tupi guarani de acordo com as possibilidades de cada momento. Por exemplo, durante a pandemia do Covid-19, o projeto lançou uma versão online (que já estava em produção no ano anterior) do curso de Fitoterapia Indígena, criou uma loja virtual para venda de artesanatos indígenas, promoveu financiamentos coletivos para viabilizar a construção da *Oy Gwatsu Marangatu* (a casa de reza) da aldeia Tapirema e a compra de cestas básicas a serem distribuídas a famílias tupi guarani da região.

Designados na literatura antropológica clássica por Guarani Ñandeva ou Xiripá, os indígenas Tupi Guarani [grafado sem hífen para diferenciar este etnônimo do tronco linguístico e usado maiúscula quando a asserção se refere à generalidade do etnônimo, em contraponto com o uso de minúscula quando me refiro a turmas específicas ou menores, que assim se autodesignam por se dizerem *misturados* (e não mestiços). Retomaram a hoje homologada TI Piaçaguera no ano de 2000, em sua grande maioria vindos da Terra Indígena do Bananal, ambas no município de Peruíbe-SP.

A palavra *encontro*¹ nesta pesquisa designa aspectos de confluência e de divergência aqui realçados na relação que se estabeleceu entre o Coletivo e diferentes “turmas” tupi guarani de Piaçaguera. Assim, o objetivo é refletir sobre as aproximações

1 Devo as reflexões sobre o tema do encontro à oportunidade de cursar a disciplina “Confluências: Teorias Etnográficas do Encontro”, ministrada pelo professor Edgar Barbosa que também sugeriu outras mais bibliografias que não alcancei acessar, uma vez que precisei adentrar nas referências bibliográficas da etnologia tupi guarani. Registro aqui as indicações recebidas para compartilhá-las com os interessados em aprofundar no tema do encontro. São elas: o livro “La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó”, de Anne-Marie Losonczy; a tese “Ocupar: composições e resistências quilombolas”, de Luiza Dias Flores; e “Devir negro: uma etnografia de encontros e movimentos afroculturais”, de Ana Cláudia Cruz da Silva.

e distanciamentos, pondo reparo em como interesses comuns não significam mesmos interesses (DE LA CADENA, 2018; STENGERS, 2011). Nesse sentido, esta dissertação objetiva se deter nesses comuns que não são os mesmos, evidenciando algumas divergências que se comunicam parcialmente (STENGERS, 2011).

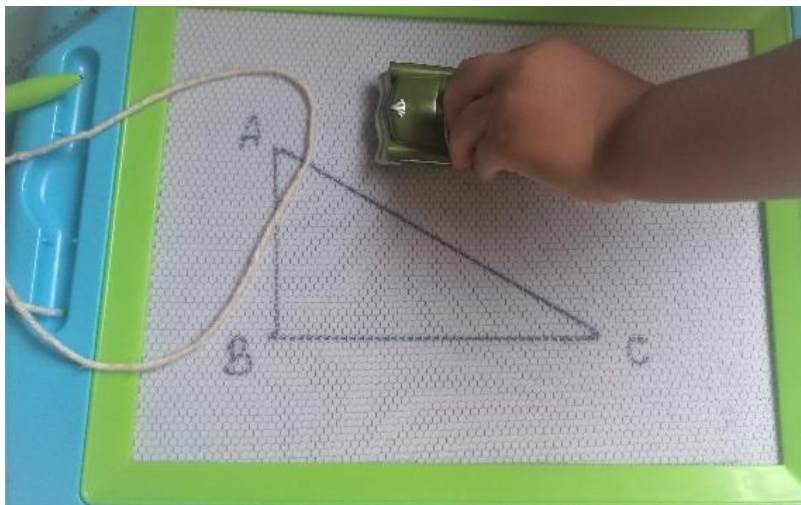
O foco nos encontros e conexões parciais entre o Coletivo e os tupi guarani resulta num texto e contexto comparativo que envolve o Cultive Resistência, os tupi guarani e também a mim como pesquisadora, com minha turma de pessoas que me acompanharam em campo.

O campo desta pesquisa se deu nos anos de 2018 a 2020, sendo majoritariamente realizado pela participação em eventos do projeto Vivência na Aldeia (ver marcações no Anexo 1 – planilha Divulgação de eventos), acrescido de uma permanência na TI, durante o mês de novembro de 2019. Todas as minhas idas à TI foram acompanhadas de meus filhos, Beatriz e João, e depois do bebê Ryu. Algumas delas também por meu companheiro Marcelo e pela amiga-colaboradora Thabata, que conheci em grupos de mulheres e maternos. E, na minha impossibilidade de ir à TI durante grande parte de 2019, Thabata foi com seus filhos, Sofia e Teo, durante as férias de julho. [Sobre as motivações e a experiência pessoal de pesquisa acompanhada desse pequeno coletivo de pessoas, ver o posfácio deste trabalho].

Parece-nos apropriado fazer alguns esclarecimentos sobre essa presença coletiva em campo que aparece expressa no decorrer do texto. As referências a essas pessoas do “meu pequeno coletivo” evidenciam com mais força algo que sempre acontece na experiência do pesquisador em interação com os sujeitos da pesquisa: uma triangulação da relação pesquisada. Tal triangulação não se refere apenas à presença em campo, mas também à escrita. Dessa forma, este trabalho se fez baseado na observação, participação e reflexão a partir de um terceiro ponto que somos nós.

Considerando os anos e a intensidade do contato entre o Cultive Resistência e os tupi guarani, posso dizer que a distância do meu ponto de observação e participação é maior do que a distância deles entre si. As posições dessa triangulação me evocam a figura de um triângulo escaleno, aquele que tem os lados desiguais, em que me localizo no vértice mais distante:

Figura 1: Triangulação da pesquisa de campo.



Legenda: Triângulo escaleno em que o vértice A designa os tupi guarani; o B, o Cultive Resistência; e o C, a pesquisadora e sua turma.

Posicionando-me como um dos vértices (C) dessa figura, no terceiro ponto, faço o esforço de deslizar ora em direção a um (A) ora em direção a outro (B), ora atravesso pelo meio da área deste triângulo, interpondo-me a eles.

Assim, ora me aproximo do vértice (A) dos tupi guarani, seja pelo campo de pesquisa ter se dado majoritariamente dentro das aldeias (ainda que boa parte durante eventos do Vivência na Aldeia), seja pela seleção bibliográfica que priorizou a etnologia (tupi) guarani, notadamente trabalhos etnográficos recentes como os de Amanda Danaga, Camila Mainardi, Elizabeth Pissolato e Valeria Macedo. A aproximação entre experiência de campo e literatura antropológica também resulta em um exercício comparativo (DULLO, 2019, p.224), assim como na inevitável comparação que acontece na relação com “sujeitos marcados pela diferença em relação ao pesquisador” (*Idem*, p. 224).

Em outros momentos, acerco-me do vértice (B) do Cultive Resistência, auxiliada por escritos de David Graeber, Guilherme Falleiros e Brian Dominick, guiada por conversas e depoimentos de Andreza e Josimas (membros do Coletivo) e, apoiada no pressuposto que pertenço a um espectro sociocultural mais próximo ao Coletivo, uma vez que estamos inseridos no extenso gradiente dos “brancos” que são muitos, como veremos no capítulo 1. Mesmo que o Cultive Resistência seja facilmente configurado como uma “modernidade não dominante” (ESCOBAR, 2016, p. 122-124;

DULLO, 2019, p. 227), essa linha de fuga devém da modernidade hegemônica, caracterizada neste trabalho a partir da descrição da cosmovisão eurocristã apresentada por Nego Bispo (2015), em contraposição à cosmovisão dos povos afropindorâmicos, como os designa o autor. É contra esse pano de fundo da modernidade hegemônica que faz sentido falar do veganismo, do anarquismo e da permacultura como manifestações de modernidades alternativas.

Esse exercício de deslize para um dos lados tem suas potências que, espero estejam expressas no decorrer deste trabalho. Ele enseja comparações que se movimentam de posição, alternando entre a) uma comparação “eles-eles”, quando as partes comparadas são o eles-Coletivo (em seu devir modernidade alternativa) e eles-tupi guarani; ou quando a análise traz eles-sujeitos de pesquisa e eles-referências bibliográficas; b) entre “nós-eles”, quando localizo o Coletivo e minha turma pesquisadora no gradiente geral da modernidade frente aos tupi guarani; c) entre “nós-eles-eles”, quando intercruzo (a mim e minha turma) entre eles-Coletivo e eles-tupi guarani, ou mesmo quando me interponho entre eles-bibliografia e eles-sujeitos de campo. Deslizo assim entre comparações laterais e frontais (DULLO, 2019, p. 227), incorrendo no risco de (re)produzir assimetrias, mas alentada pela capacidade de insubmissão (FALLEIROS, 2017) e agência dos sujeitos de pesquisa.

Se esta movimentação tem potências tem também suas limitações, dentre elas a de, ao me localizar mais próxima de um lado, obliterar a distância que existe entre mim e esses sujeitos de pesquisa. Ainda que essa distância pareça “mais curta”, em comparação com os outros sujeitos da pesquisa, não é possível ignorá-la. Por exemplo, valeria uma etnografia inteira para percorrer essa distância mais “curta” entre mim e o Coletivo. A trajetória anarquista do Coletivo, que certamente renderia um rico trabalho, impacta de veras na sua cosmovisão.

Os textos que se seguem [longos, já digo, pois uma escrita concisa demandaria um tempo de decantação que não tive] estão organizados em duas partes precedidas de um capítulo inicial, que discute os sentidos que a palavra encontro pode ganhar nessa relação entre algumas turmas tupi guarani e o Cultive Resistência. Ao mesmo tempo, esse capítulo 1 adianta questões que serão aprofundadas mais adiante, operando como um *teaser* da discussão.

A parte I detém-se na apresentação de algumas das personagens desses encontros, de forma a justapor e situar melhor no espaço e no tempo as conexões parciais que serão postas em evidência na segunda parte. Composta por um preâmbulo e pelos capítulos 2 e 3, a parte I destaca-se por um acento descritivo e foca nas trajetórias como paisagens das pessoas e do projeto Vivência na Aldeia.

A parte II deste trabalho discute relações de divergências e confluências: a) dos devires vegano e canibal que convivem nesse encontro entre Cultive Resistência e os tupi guarani (capítulo 4); b) dos processos de autonomia, coletividade, organização e descentralização política de ambos (capítulo 5); c) das diferentes formas de construir “culturas” de permanência neste planeta (capítulo 6). Os últimos parágrafos do capítulo 6 o encerram em tom de conclusão, que é arrematada pela breve seção Considerações Finais.

CAPÍTULO 1: SENTIDOS DO ENCONTRO ENTRE COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA E TURMAS TUPI GUARANI DA TI PIAÇAGUERA

“Falta, además ponerse en marcha para realizar el encuentro a la mitad del camino. Pues dos amigos se encuentran siempre ‘a mitad de camino’. No porque hayan convenido eso, no. Sino porque ambos salieron a la vez de casa. Naturalmente que esta ‘mitad’ no tiene que ver con la mitad aritmética – el cariño es una apuesta contra la insolencia de los números –. ‘A mitad de camino’ quiere decir el sitio donde dos amigos se encuentran y comulgan todo el cansancio de sus pasos, el polvo de sus zapatos”

Juan Manuel Llopis²

Dois amigos se encontram à metade do caminho. De onde vem cada parceiro? De *perto* ou de *longe*? A tupi guarani Catarina nos conta (seção 2.3.1, do capítulo 2) que a palavra Piaçaguera significa “onde se encontravam”. Piaçaguera era o lugar do encontro daqueles que vinham do Vale do Ribeira e daqueles que vinham do litoral norte de São Paulo. Ali, no meio do caminho, encontravam-se, aconselhavam-se, trocavam notícias e informações. Encontravam-se os antigos dos Tupi Guarani, cada um vindo de um lado, caminhando em direções opostas. Esse é o primeiro dado do encontro: encontram-se aqueles que vêm de lados contrários.

Mais tarde, o lugar de Piaçaguera deixa de pertencer aos indígenas, que subiram as montanhas, “depois de muita ameaça e pressão”, como nos conta Tenon (seção 2.3.2, capítulo 2). Mudam-se os encontros, mas Piaçaguera segue sendo cenário de encontros outros. Por exemplo, com os caiçaras que ali passaram a residir, perto do mar. Às vezes bem em frente ao mar mesmo, como mostra o vestígio de uma fundação de concreto deixado por uma antiga casa³ caiçara na praia de Tapirema, local onde a então nova aldeia Tapirema ergueu sua primeira casa no também nascente ano de 2019. Encontros com caiçaras que se desdobraram em relações de apoio, aliança, amizade como foi o caso do avô de Andreza, do coletivo Cultive Resistência que, sendo caiçara, apoiou dona Catarina, quando jovem, num momento

2 A citação é do prólogo à edição espanhola do livro Sabedoria de um pobre, de Elói Leclerc (2007, p. 50).

3 A casa, já mudada de local, pode ser vista no curta-documentário A Terra me Disse. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MVr0zTckDvU> Acesso: 23 ago. 2020.

difícil de sua trajetória. Encontros com caiçaras que também se desdobraram em casamentos, como foi o caso do avô paterno de Tenon que, sendo caiçara, casou-se com indígena.

Mesmo deixando de ser um aldeamento (seção 2.3.1), o mais antigo do Brasil (nos conta Pitotó), Piaçaguera permaneceu como lugar de passagem e de pouso. Catarina guarda lembranças de sua infância quando desciam a serra para pegar o trem que então cortava a área. E quando, no retorno, já era tarde para subir para a aldeia do Bananal, era na mata ali onde pernoitavam, acendendo fogo perto de riacho, para seguir viagem pela manhã. Assim, Piaçaguera configura-se como lugar de encontro e de passagem. Também de encontros que passam, tornam-se outros. Encontros que seguem se diversificando.

É também em Piaçaguera que o avô de Catarina, descia para encontrar com os brancos e rezar o terço católico. É a terra onde os Tupi Guarani desciam para os bailes, para os bares, para as brigas. É essa terra que resolvem retomar ao deixarem a aldeia do Bananal, no ano 2000. Terra retomada, Piaçaguera segue como lugar de encontros. Encontros de parentes que se visitam e encontros de potenciais parentes. Encontros com brancos de *perto* e com brancos *longe*. Encontros com turistas e veranistas. Com especuladores imobiliários e de outros negócios. E também encontros com o coletivo Cultive Resistência e tantos outros possibilitados pelo projeto Vivência na Aldeia.

Os brancos assim são muitos, como nos lembra Camila Mainardi, em sua tese sobre os Tupi Guarani de Piaçaguera: “de possíveis inimigos, cônjuges ou amigos e colaboradores, a ignorantes distantes – os não indígenas também são compreendidos em sua diversidade” (MAINARDI, 2015, p. 14). Mas como diferenciá-los? Para fazê-lo, inspiro-me no trabalho de Camila Mainardi (*Idem*, p. 24) que propõe uma distinção entre os não índios, os de *perto* e os de *longe*. A autora considera os de *perto* como aqueles não indígenas que convivem no cotidiano (jogos de futebol, trabalho, festas) e que, por isso, são potenciais parentes. Os de *longe* são os que não participam do cotidiano da aldeia; seus contatos se dão em contextos específicos e, muitas vezes, formatados como eventos “culturais”. *Perto* e *longe*, no entanto, não são categorias

estanques, sendo possível uma relação modificar sua posição nesse gradiente de aproximação ou distanciamento.

1.1) Vindos de longe

Se vindos de lados opostos, como nos contou dona Catarina, as condições para o encontro despontam do horizonte, isto é, da distância como ponto de partida. É desse horizonte de onde começa grande parte das relações dos tupi guarani com diferentes não indígenas, sejam potenciais inimigos ou afins. Também daí parece partir o encontro com os membros do coletivo Cultive Resistência, assim como com os cursistas, e também a minha própria relação como participante dos eventos do projeto Vivência na Aldeia e como mestrandia em Antropologia. A proximidade não está dada de saída.

“Quando quiserem vir, a aldeia está aberta”, diz Dhevan, um dos professores tupi guarani, aos presentes no curso Fitoterapia Indígena, organizado pelo projeto Vivência na Aldeia, na aldeia Awa Porungawa Dju, em julho de 2018. Dhevan é então professor da escola indígena Kunhã Morontim, mas aqui o termo “professor” não se refere, necessariamente, ao cargo escolar e sim aos indígenas que ministram o curso do projeto Vivência na Aldeia. Andreza, membro do coletivo Cultive Resistência, reforça que o convite vem da parte dos indígenas, que o contato com a aldeia não precisa se dar por meio do Coletivo. Este convite é atualizado pelos indígenas ministrantes das Vivências ao fim de cada evento, transmitindo a mensagem de que estão abertos à vinda daqueles não índios de fora e de *longe*.

A Terra Indígena (TI) Piaçaguera, localizada em Peruíbe/SP, faz limite com o Bairro Gaivotas, por meio da Estrada de Terra de Santa Cruz, última praia do município de Itanhaém. Os brancos ali são muitos. Os *xaryi/xamoi*⁴ – como nos ensina

4 Os Guarani Mbya usam o termo *jurua*, para designar os não indígenas, em geral, os brancos. Apesar dessa distinção percebida e relatada por Simone, a palavra *jurua* aparece também nas falas, possivelmente quando conversam com não-indígenas. Transcrevo aqui conforme a grafia que me foi ensinada por Simone. Mainardi (2015) a grafia *txeramõi*.

a guarani (mbya), Simone Takua, sobre como os Tupi Guarani chamam os brancos – são muitos.

A semântica das palavras nos indica como os sentidos não estão enclausurados em si, mas ganham vida nas relações e contextos. *Xaryi/xamoi* é usado para designar avó/avô pelos guarani (mbya) e também pelos Tupi Guarani. A própria Simone nos conta ser chamada de *xaryi*, apesar de ter então 32 anos (em julho de 2019) e ainda não ser avó. “Falam pela sabedoria de velho que tenho”, conta.

De modo semelhante, quando digo que os brancos são muitos não me refiro apenas ao numérico, mas a que não são vistos como um bloco único e sim com diferentes gradientes, de acordo com as relações de proximidade ou distanciamento que vão se constituindo. Dessa forma, seguindo ainda a lógica dessa semântica relacional, proximidade e distância não se referem apenas ao aspecto geográfico.

Alguns desses brancos de *longe*, tornam-se, por meio de uma convivência frequente, brancos de *perto*, como o caso narrado por Simone:

Igual uma moça que veio na Vivência. Virou muito amigaça das pessoas e recebeu o nome de *Carumbe*. Não chamávamos de *xaruy*, nem de *jurua*, era *Carumbe*, porque ela é uma *carumbe*, ela anda feito um *carumbe*, só que ela trabalha como um *carumbe*. Ela é forte, essa parece que o nome foi próprio para ela. É um verdadeiro *carumbe*. A gente ficava brincando porque a gente foi cortar bambu e ela deu 10 facãozada no bambu, mais de 10. E aí a mulherada: você está parecendo tartaruga. Eu disse: está parecendo *carumbe*, parece *carumbe*. Nossa! Não consegue derrubar um bambu fininho, do tamanho de um dedo. E pá, pá, pá, e nada. Daqui a pouco começou a brincadeira. Carregava unzinho. Só que, trabalha, mas trabalha, sabe, trabalha bem mesmo, não se cansa. Só que *carumbe*, bem lento, bem lento, bem devagar, vai na manhã, assim enquanto a gente leva um feixe de taquara de bambu, ela levava dois ou três, ficou *Carumbe*, até hoje ela é *Carumbe*. (Simone, julho de 2019).

A cursista que era de *longe*, tornou-se de *perto*, “virou muito amigaça” e foi identificada por *Carumbe*. Mais ainda pela convivência corrente, pelos projetos conjuntos, pela amizade e compadrio, o coletivo Cultive Resistência configura-se como brancos de *perto*. Outro diferenciador de proximidade costuma ser o acesso às casas ou apenas circular nos espaços comuns da aldeia (ou pátio das casas) (MAINARDI, 2015, p. 179). “Quando quiserem vir, a aldeia está aberta”, diz Dhevan, para os brancos de *longe* que tampouco são todos iguais. A aldeia está aberta àqueles de *longe* que “apreciam a 'cultura' indígena” (*Idem*, 2015, p. 44).

A fala convidativa a esses brancos denota abertura e configura-se como um dos índices de como a relação com os de fora ocupa relevo na vida de algumas aldeias. Os constantes encontros com os brancos, seja pela proximidade geográfica com a cidade, seja pelos conflitos da retomada da terra, seja pela presença de posseiros na terra, seja pela promoção de eventos culturais, coloca-os frente às mais variadas formas de questionamento de sua indianidade.

Essas indagações, por sua vez, favorecem uma autorreflexão da cultura indígena (SAHLINS, 1997b, p. 104), rendendo respostas de objetificação da “cultura” condizentes com que os brancos costumam entender como constituintes do “ser indígena”: danças típicas, vestimentas, artesanatos, conhecimentos tradicionais, cantos em tupi-guarani. Como o faz Amanda Danaga, aqui é importante pontuar que tais respostas não se constituem como uma “teatralidade estratégica” e sim como uma ação consciente e intencional (DANAGA, 2012, p. 70), que dialoga com o entendimento que os brancos têm do que é ser indígena. É certo que é um entendimento derivado do fato que “cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Cremos, por fim, que uma vez *convertidas* em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm retorno” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 27, grifo do autor).

Os Tupi Guarani respondem a isso com bastante inventividade, inclusive com versões de artesanato elaboradas para o branco, como o arco com o depósito de bambu para flechas já grudado no laço do arco (MAINARDI, 2012, p. 50), que comumente vemos sendo vendido durante as Vivências. Essas versões para branco não se restringem a adaptações de artesanato, mas estão também nos discursos: Thabata nos conta ter recebido uma explicação da procedência de certo colar (reaproveitamento de alça de uma bolsa) e ter escutado imediatamente em seguida outra explicação ser dada a um cursista (material da mata), evitando expor àquele cursista algo que talvez ela não entenderia: a produção cultural é mais um processo não fixo e não estabilizado que um produto cultural acabado e essencializado pela tradição (*Idem*, 2015, p. 172).

1.2) Marcados por bordoadas

Maio de 2018. Era minha primeira vivência na TI Piaçaguera. Antes disso, meu primeiro contato com alguns tupi guarani havia se dado num curso de Fitoterapia Indígena ocorrido na capital de São Paulo. Aproximo-me de Catarina. Apresento-me como estudante e pesquisadora e ela assente com a cabeça, sem parecer lhe interessar muito. Apresento-me para o cacique Arildo, da aldeia Porungawa e ele me responde que quando quiser vir, posso ficar para fazer pesquisas (arqueológicas, ele entende). O pajé Guaíra me parece se mostrar aberto e indiferente. O professor Dhevan também assente com a cabeça e me passa seu número de celular, sem parecer mostrar algum interesse específico. Reflito se me fiz entender e se explicitiei bem a proposta. De momento, as (não) reações ao dito constituem meu dado de pesquisa, isto é, o silêncio sobre meu interesse em tê-los como sujeitos da pesquisa é o que se dá a conhecer. Eu só alcançaria alguma proximidade bem depois, no segundo semestre do próximo ano.

Depois dessas primeiras idas, tive contato com textos de Brusco (2017) e Camila Mainardi (2012; 2015) que explicitam a desconfiança da comunidade tupi guarani com o trabalho de antropólogos. Brusco chega a dizer que teve negada a autorização para prosseguir sua pesquisa na aldeia de Itaoca (Monguagá). Mainardi conta que Catarina lhe disse que em Piaçaguera não gostavam de antropólogos porque em decorrência do trabalho de um da Funai, o processo de demarcação territorial tinha ficado empacado. Em 2019, uma parteira tupi guarani, ministrante do curso Eu Sei Parir, em Piaçaguera, e moradora da aldeia de Tenondé Porã (São Paulo) também nos negou o registro de uma entrevista ao saber que era para uma pesquisa acadêmica.

Está claro que nem sempre se deseja ter voz na arena que se apresenta, neste caso, a academia universitária (STENGERS, 2014, p. 22). Por outro lado, a insatisfação de muitos sujeitos de pesquisa por terem seus nomes silenciados também é muito recorrente. Em conversa, Camila Mainardi me contou que essa queixa de apagamento dos protagonistas fez com que a autora optasse em expor os nomes de seus interlocutores em sua tese. Diante disso, resolvi perguntá-los abertamente sobre isso e, depois disso, fiz a mesma opção.

A desconfiança não se limita aos antropólogos. Josi e Andreza, membros do coletivo Cultive Resistência, atuam na TI Piaçaguera desde 2012. Em 2019, quando perguntamos a alguns moradores sobre a relação com o Coletivo, antes de exporem sua relação com Josi e Andreza, as respostas revisitam as cicatrizes de outras relações, mostrando que o ponto de partida do contato também esteve marcado por desconfianças. O coletivo Cultive Resistência está mais próximo, mais *perto*, mas pertence ao gradiente de branquitude que é descrito primeiramente a partir de sua ponta hostil. Mesmo Catarina que, desde a juventude, conhecia o avô de Andreza, antes de dizer da sua relação específica com o coletivo Cultive Resistência, relembra experiências sofridas de seus pais com os brancos, ainda na época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), nas décadas de 30 e 40, antes mesmo dela nascer, conta. Isso refletia na imagem que tinha da Funai, antiga SPI e, pelo que dá por entender por sua fala, na imagem que tinha dos brancos em geral. Ao estudar fora, porém, aprendeu que existem pessoas boas e ruins em todos os lugares, conta.

Assim como Catarina retoma a experiência de seus pais, Tenon, seu filho e cacique na recente (2019) aldeia Tapirema, retoma a experiência (positiva) de seu cunhado para falar do Coletivo. É possível perceber seu processo de aproximação pelos diferentes tons de suas respostas em julho e depois em novembro de 2019. Em conversa com Thabata, em julho de 2019, Tenon põe mais acento à relação que seu cunhado tinha com o Coletivo do que na sua própria experiência. O então cacique de Tapirema já havia participado de eventos do Vivências, na aldeia Porungawa, animando as atividades e fogueira com seu violão e canto, como também já vinha há meio ano participando e organizando junto Vivências na aldeia Tapirema. Talvez sua postura demonstre um respeito e reconhecimento à relação mais antiga do seu cunhado, Dhevan, com o Coletivo, mas, de qualquer forma, mostra que ainda estava operando-se um movimento de aproximação.

Naquele julho de 2019, a resposta de Tenon é que Dhevan sim “tinha muito conhecimento com a Andreza, com o Josimas”. Já em novembro de 2019, quando lhe pergunto como foi a aproximação com o Coletivo, Tenon se mostra muito mais à vontade:

Foi automática. Minha ideia e a deles [Andreza e Josi] bateram assim de imediato. Comecei a conhecer um pouco da história deles nessa questão de

Vivência na Aldeia. Eu via que eles estavam nesse projeto não para prejudicar os indígenas, e sim para ajudar. Isso me aproximou bastante, porque, às vezes, a gente sente que tem *jurua* (não indígenas) que querem se aproveitar, questão de exploração mesmo da cultura indígena e do indígena em si mesmo. Eu vi que a ideologia deles era diferente. Então eu me aproximei por causa disso. (Tenon, novembro de 2019).

Assim, aos poucos, o Coletivo desprega-se daquele horizonte delineado por *juruas* que visam explorar a cultura indígena. Desse horizonte composto de potenciais inimigos, Josi e Andreza se acercam, tornam-se afins. O próprio Josi ressalta como foi lento o processo de ganhar a confiança das pessoas, mesmo o Coletivo tendo sido “descoberto” e convidado para colaborar com a aldeia. Uma família começa a confiar, uma segunda família não confia e não vai às reuniões. Josi conta que algumas famílias demoraram cinco anos para começarem a ganhar confiança.

Simone também rememora as marcas dessas relações e expõe longamente sobre sua relação com o Coletivo. Transcrevo abaixo sua extensa fala pela riqueza de informações que manifesta:

Olha, a gente já levou tanta bordoadada, já fomos enganados de todos os jeitos, ferido pelas pessoas de fora, que a gente tem até medo de ter contato e trazer pra dentro de casa e falar que você gosta da pessoa, porque são promessas que vêm, que as pessoas fazem, [depois] a pessoa só ganha nas suas costas. Isso acontece muito com os indígenas.

Com Josi e a Andreza não. Confesso que a gente era meio desconfiado. A gente foi através da confiança e percebendo o tanto quanto eles são diferentes e se parecem conosco, comigo, o quanto eles têm a nossa essência, o quanto também eles são guerreiros.

Não sendo da minha etnia, sendo pessoa de fora, da parte oposta, da parte opressora, eles não são iguais às pessoas que querem pisar, que querem tirar, que querem derrubar tudo, eles não.

Eles querem ajudar, é compartilhar, trabalho em equipe, como se esse espírito indígena deles tivessem muito forte. Eles começaram a perceber também que estava tendo por um lado legal o resgate da cultura, das pessoas cantarem mais. [Antes] não tinha tanto mais esse interesse das pessoas cantarem, tocarem o maracá, dos próprios indígenas começarem a pôr a pintura. Então foi como se eles tivessem influência, ajudassem, não impondo, mas abrindo a mente para que eles [os indígenas] mesmo fossem indo atrás, do resgate.

Nossa relação com eles foi muito aberta. A gente fala dos problemas, das coisas... tudo. Uma relação conjunta. Sempre percebeu que pode contar com eles, assim como eles também podem contar com a gente. A gente sabe que pode chegar e falar para eles, que não vai precisar ficar com medo.

A gente tinha, sempre teve, medo de ser mais uma pessoa que vai enganar a gente. Sempre, todo o tempo acontece, a gente é enganado. As pessoas [os outros brancos] te usando, te dá merreca e fica com a parte maior. Você percebe que não [com eles, com o Coletivo], nós somos tratados iguais, com respeito, é por isso que nossa relação é muito ímpar, muito transparente.

Da nossa parte, é assim, a gente tem uma relação muito boa, bons amigos. Passamos por muitas coisas juntos. Eles sabem que podem contar com a gente. Eu não sabia que eles eram a favor de todos. As coisas boas que a gente deseja, para nossa natureza, para nossa sociedade pobre, para nós indígenas mesmo, que necessita ter direitos iguais, como eles falam. Comecei a perceber isso, com a convivência, bem próximos assim. Falar: fica lá na casa! Se precisar, a gente fica, como já fui na casa deles. A Andreza sabe tanto do meu curso! Muito, sabe bastante! Como ela falou que cada vez que ela vai, ela aprende com muito carinho (*Simone Takua, julho de 2019*)⁵.

“Bons amigos”, diz Simone. Ao elaborar o projeto de pesquisa, considerava o alcance da palavra “encontro” para os achados cujo o tom fosse dessa afinidade, própria da amizade. No entanto, como abordarei mais adiante neste capítulo (seção 1.4), a afinidade vista da perspectiva da semelhança é um ponto de equivocação quando se trata do mundo ameríndio em geral e dos tupi, em específico. Entendia como condição de encontro as proximidades, o semelhante, a coincidência, o parecido – confluências. De fato, para que haja um encontro, é preciso algo em comum. Pessoas, corpos, pensamentos, palavras, pragmáticas, ações, ontologias, caminhos – algo precisa conectar para que aconteça um encontro. Assim, a epígrafe desta seção povoava minha primeira imagem de encontro: amigos que saem do seu *locus*, ou melhor, do seu *oikos* em direção ao outro. Ou melhor ainda: amigos que abrem a sua casa aos afins.

Simone expressa a intimidade da amizade pelo acesso mútuo à casa, ainda que a frequência do acesso à casa do coletivo seja desigual. Não se trata de uma medida aritmética, é o caminho que cada um faz para viabilizar esse encontro amistoso. A mutualidade também é expressa no modo de trabalhar em equipe, numa relação que é conjunta, por tudo que já passaram juntos, por poderem contar um com o outro. Andreza aprende com carinho. Simone (e outros indígenas) aprendem a

5 Esta longa fala foi dita à Thabata. Meses depois, Simone em conversa comigo, referiu-se à mesma relação como uma “relação de trabalho”. Tais falas não são contraditórias e mostram facetas de uma relação que é assim e pode mudar, pois as relações precisam ser constantemente atualizadas para manterem-se próximas.

produzir um curso, por meio da parceria com o projeto Vivência na Aldeia. Apoiam o “resgate da cultura”, mas sem impor, o que mostra que a “cultura” objetificada para os de longe tem também um caráter recursivo, promovendo relações entre os Tupi Guarani, como sugere Mainardi (2015, p. 53).

Simone também expõe o que aprecia nessa relação: é limpa, é transparente, é aberta. Reconhece que Andreza e Josi pertencem ao lado privilegiado, opressor, daqueles que ganham nas costas dos indígenas. Vistos, porém, por uma lente “zoom”, de perto, a imagem deles se destaca da massa desfocada e homogeneizada de brancos, pois ganharam sua confiança. São diferentes daqueles e se parecem com os indígenas, em espírito, em essência. São guerreiros e estão com os indígenas, em causas comuns: a favor da natureza, dos pobres, dos direitos indígenas.

1.3) Encontros reciprocamente assimétricos e insubmissos

Da parte do coletivo Cultive Resistência, certamente os indígenas não estavam localizados num horizonte de potenciais inimigos. Ao contrário, o Coletivo já era engajado nas lutas de minorias como as dos negros e indígenas, mas um engajamento mais na teoria, explica Andreza. Ela entende que já havia alguma proximidade pelo posicionamento político do Coletivo e também por já terem encontrado com indígenas em eventos que organizava. No entanto, em Piaçaguera é que aconteceu a primeira experiência de trabalhar diretamente com indígenas. “A gente não visita quem a gente não conhece”, responde-me Josi quando lhe perguntei se já frequentavam a TI, antes de serem chamados pelos indígenas para apoiar a então (2012) nova aldeia Tabaçu Rekoypy.

Assim, apesar da afinidade com a causa indígena, havia uma distância a ser respeitada. Tal distância, no entanto, não significa que o Coletivo posicione a si mesmo junto àqueles outros brancos de longe, os potenciais inimigos. A trajetória *anarcopunk* de seus membros (capítulo 3) já os posicionava como uma linha de fuga da maioria branca. O Coletivo pode ser facilmente entendido como o que o antropólogo decolonial Escobar (2016, p. 124) chama de “modernidade não dominante” ou “ocidente alternativo”.

Na apresentação que Josi fez do projeto Vivência na Aldeia, durante o I Encontro de Fitoterapia, em janeiro de 2020, ele deixa claro qual é a proposta do projeto e o posicionamento do Coletivo:

Algumas vezes as pessoas nos perguntam: mas vocês [o Vivência na Aldeia] não têm traslado? A gente não tem traslado porque a gente não é uma empresa de turismo. A gente não sabe fazer isso. O que a gente sabe fazer é sentar com a comunidade, ouvir a demanda da comunidade e tentar transformar os sonhos deles em realidade. Esse é o nosso papel. A gente não tem apoio de empresas e nem quer, na verdade, porque é muito caro para a comunidade. É difícil. Todas as vezes que as empresas se aproximaram da comunidade, tiraram um pedacinho de terra. Então a ideia da gente é ter o apoio de pessoas que estão dispostas a olhar nos olhos deles, são vocês. (Josimas, janeiro de 2020).

Assim, o projeto Vivência na Aldeia traz de *longe* aqueles não indígenas que são potenciais afins, enquanto recusa apoio dos que se mostram como inimigos. Constituir-se como uma “modernidade não dominante” não garante uma relação simétrica entre as partes. Há um esforço e uma prática de organização horizontal, “um jeito muito anarquista”, diz Andreza, intuindo que isso foi o que gerou a proximidade que foram ganhando com os indígenas: “acho que a gente está aqui até hoje [2019] porque também tem um jeito nosso de ouvi-los muito, sentir a necessidade deles, de não ser invasivo, de não ser colonizador... A gente acaba sendo um pouco, é difícil não ser.”

É difícil não ser, mas há um esforço. A fala de Andreza mostra, ao mesmo tempo, o empenho em não ser colonizador e a impossibilidade de não ser totalmente. Mostra, assim, a consciência da assimetria da relação. A reflexão sobre a assimetria aparece também em outros momentos. Em conversa nossa em setembro de 2019, Josi comenta como a resistência indígena é muito mais visceral do que a de outros, como a dele mesmo como anarquista: “A gente, sociedade branca... se eu desistir de ser anarquista, vou continuar vivendo. A resistência deles é a existência.” Ele também expressa isso numa fala de abertura de um dos eventos do Vivência na Aldeia: “para muitas pessoas a resistência é uma opção, para eles [indígenas] não”.

A diferença de condições de vida também aparece como assimetria no acesso a recursos financeiros e na consequente diferença na forma como a aldeia decide gastar tais recursos:

Essa opinião [do Coletivo e que diverge daquela que a aldeia tinha] a gente tem por estar fora de comunidades carentes. Então, a gente tem uma outra visão, mas a visão de quem passa fome é outra! Então, a nossa visão não pode ser levada pra eles de forma tão radical. A gente tem que ir trabalhando coletivamente, passo a passo”. (Josimas, julho de 2018).

Aqui a assimetria aparece em termos do acesso ao recurso financeiro que se mostra escasso e parece determinar a forma como será usado. Mas tal qual o entendimento do que seja afinidade, a definição do que é necessidade pode também ser fonte de equívocos. A hipótese de que as escolhas são feitas mais por necessidade e por falta de opção não se confirma em tudo, como no relato descrito ao final do parágrafo abaixo, contado pelo próprio Josi.

Em sua tese, Camila Mainardi trata da relação do acostumar-se com o devir tupi guarani: “brancos e índios eram diferentes, mas podiam ser transformados, podiam se *acostumar*” (2015, p. 82, grifo da autora). E ainda, “para viver junto é preciso *acostumar-se* com os modos do outro” (2015, p. 79, grifo da autora). Josi e Andreza ao me explicarem que foram aprendendo a se acostumar ao modo dos Tupi Guarani, contaram-me que, certa vez, na aldeia Tabaçu Rekoypy, mais antiga do que a aldeia Porungawa, depararam-se com a seguinte situação: cerca de dezoito pessoas viviam numa casa minúscula que possuía telhado em apenas parte da casa. Quando chovia, idosos e crianças ficavam na parte coberta e os demais tomavam chuva. O Coletivo se propôs a cobrir a casa e os indígenas gostaram da ideia. Organizaram tudo e começaram o trabalho. Trabalharam juntos um, dois dias. No terceiro, quando apareceram para continuar o trabalho, foram perguntados por que estavam lá, pois era dia de descanso. Responderam que precisavam terminar, do contrário, tomariam chuva. A resposta foi que mais alguns dias tomando chuva não era problema, aquele era dia de descansar. Ao que Josi e Andreza se perceberam: “Putá merda, cara! A gente é muito paulistano mesmo!”.

Tomar chuva não denotava um problema grave assim a ponto de ter que correr para terminar o telhado. O que parece uma necessidade premente pode não ser para o outro. Assim se recusam a imprimir ritmo que não o próprio ao trabalho de terminar o telhado. Essa oposição mostra que a relação que estabelecem com o Coletivo não é típica de uma relação hierárquica, cujo centro da relação detém o ponto de vista global ao qual a periferia deve se submeter (FALLEIROS, 2020, p. 29).

Dessa forma, se é certo que há uma assimetria que posiciona o Coletivo como detentor de certas iniciativas, de saberes ligados, por exemplo, à tecnologia da informação ou à experiência de organizar eventos que lhes permite colaborar com os indígenas, promovendo a captação de recursos para a aldeia, há, por outro lado, outra assimetria posta: a da insubmissão aos padrões “paulistanos” de relação com o trabalho, por exemplo. Assim, o encontro entre o Coletivo e os tupi guarani compõem-se do que Falleiros (2020, p. 29-30) chama de “assimetria recíproca e insubmissa que recusa a hierarquia” entre “opostos que não se equivalem nem se cancelam”, estabelecendo assim uma “paridade entre diferenças” (*Idem*, p. 46), isto é, “criando simetrias entre relações assimétricas” (*Idem*, p. 17).

1.4) Afinidade como semelhança e afinidade como diferença – ou nota sobre perspectivismo e equivocação

Como foi dito, o pressuposto de encontro entre “bons amigos” com que iniciei a pesquisa, ou a referência da Andreza sobre sua afinidade com a causa indígena, denotam um entendimento da palavra afinidade como proximidade ou semelhança. Assim a palavra vem sendo empregada até esse momento no texto. No entanto, no contexto antropológico e, a partir da perspectiva ameríndia, afinidade diz respeito à diferença.

Para explicar essa diferença de leitura, que não se trata apenas de um ponto de vista de uma mesma realidade e sim de corpos que perspectivam e, portanto, que exprimem mundos diferentes dos quais são o ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 385), Viveiros de Castro (2005, p. 153) traz o caso interessante de equivocação na tradução do termo *txai* do kaxinawá (Huni Kuin) para o português. À primeira vista, a palavra *txai* fora traduzida como irmão. Mas, em nossa cosmologia (eurocristã), irmão é referenciado na consanguinidade e replicado como um ideal de fraternidade. Na dos *kaxinawá*, o termo é acionado para designar cunhado (e outros afins, de estrangeiros a inimigos), para incorporar esse estrangeiro (oriundo da união conjugal) ao seu universo de relações. Enquanto as relações de fraternidade são assentadas na *mesma* relação com um terceiro (o pai ou a mãe) porque são filhos do *mesmo* pai ou mãe), as relações de *afinidade* (cunhadagem) são assentadas na

diferença de relação com o terceiro termo (aqui o termo de referência não é mais o pai ou a mãe, mas a mulher que se casa; acolher o afim, isto é, o estrangeiro, nesse caso, não é torná-lo irmão, mas cunhado). É exatamente sua diferença como afim, isto é, como estrangeiro, que o torna candidato a casar-se com uma mulher dali. Sendo assim, as relações não se equivalem porque partem de pressupostos distintos: mesmidade (fraternidade que tem como referência o mesmo ascendente) e alteridade (a irmã que se casa com um afim não torna aquele estrangeiro irmão, mas cunhado).

Nesse sentido, o encontro que para esses tupi guarani parte da ponta oposta (do estrangeiro ou mesmo inimigo potencial), é condizente com um pensamento cujo fundamento é a alteridade. O estrangeiro a ser incorporado é, no limite, um inimigo. O inimigo é o afim a ser incorporado. Incorporá-lo diz de uma transformação de si e do risco de ser incorporado por ele. Na sua tese, sobre os Tupi Guarani de Piaçaguera, Mainardi (2015) discute esses dois elementos: 1) como a abertura para a alteridade é constituinte dessa identidade que está sempre em movimento, nunca coincidindo consigo mesma, mas sendo sempre atualizada pela relação com os outros, com o exterior, com o estrangeiro; 2) nessa dinâmica de aparentar-se com a alteridade, seja pela produção de parentesco dada pelo casamento, seja pela busca de apoio e aliança, há sempre o risco de transformar-se tanto a ponto de perder-se.

Para abordar o primeiro elemento, Mainardi traz uma reflexão teórica a partir de alguns autores que tratam da relação entre indígenas e não indígenas. A primeira pontuação posta é que é preciso abordar a história do contato considerando os indígenas como agentes do seu destino: ou seja, no lugar de serem passivos, pacificam os brancos (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 24-5). A colocação me remete à reflexão de (Nego) Bispo (2015, p.93) que marca a diferença entre as formas de pensar do colonizador e daqueles povos que o autor chama de afropindorâmicos: a regência do pensamento colonizador o faz mais afeito ao mármore⁶, matéria dura e estável que tende a moldar o conceito, fechando-o num sentido único (linear) e preciso. Ao contrário disso, os povos afropindorâmicos possuem um pensamento

6 Uso essa imagem em referência a Viveiros de Castro, 1992.

afeito ao circular, capaz de refluxo, inclusive ressignificando denominações impostas e tornando-as afirmativas (e não pejorativas).

Tal pensamento que é capaz de se repensar e de se refazer nas relações é condizente com a “abertura ao outro”, incluindo os brancos, anunciada por Lévi-Strauss (1993). Mainardi completa a discussão sobre essa abertura à alteridade, retomando a análise que Viveiros de Castro (1992) faz sobre a “religião da guerra” dos antigos tupinambá: ao matar o inimigo, o guerreiro se transformava no próprio inimigo, possibilitando-o perspectivar, alterando a si mesmo. A incorporação do outro constitui aqui uma identidade nunca idêntica a si mesmo. Para retomar um exemplo dado no início deste capítulo, esse é o contexto de produção cultural capaz de incorporar a alça de uma bolsa ao seu artesanato “tradicional”. Contudo, o pensamento afeito ao mármore tem dificuldade de apreender uma cultura que persevera à medida que muda.

O segundo elemento diz respeito aos riscos dessa incorporação do outro, pois no limite, há sempre o risco de perder-se. Mainardi apresenta essa discussão a partir de seus dados etnográficos, quando aparece a preocupação sobre até que ponto a *mistura* com brancos pode fazer com que “acabem”: “se era necessário transformar os demais, brancos e indígenas, em parentes, era também possível que fossem transformados em brancos ou outros índios. De acordo com essa ontologia não fixa, podiam ser *capturados* para o lado de lá (MAINARDI, 2015, p. 81, grifo da autora). Assim como a afinidade dada pelo parentesco apresenta suas potências e riscos, a afinidade efetivada por alianças de apoio à causa indígena traz em si as potências de fortalecimento e do perder-se.

O desafio da nossa reflexão será, portanto, pôr tais perspectivas em relação sem perdê-las, isto é, sem desfazer suas diferenças ainda que se transformem mutuamente. Trata-se, portanto, de um duplo exercício. Pensar em encontros entre “bons amigos”, focando no comum e colher daí seus rendimentos. E pensar em encontros entre divergentes, focando na diferença e, assim, alargar o pensamento acostumado ao mesmo.

1.5) Encontros impermanentes

Bem-entendidos ou mal-entendidos, os encontros afluem. No entanto, uma vez acontecido o encontro, tampouco sua permanência está garantida. As confluências são fluidas e temporais. O ano de 2018 foi um ano de intensa parceria entre o Coletivo e a aldeia Porungawa. Ao cabo de 2018, “houve um fim do relacionamento com Porungawa”, nos conta Josi. Em 2019, o Vivência na Aldeia estava atuando majoritariamente em outra aldeia, a Tapirema, além de organizar cursos no espaço Flora Tupi, cooperativa familiar de Pitotó, Nimbo e Simone, que fica na aldeia Piaçaguera.

Na conversa que tive, em julho de 2018, com Josi e Andreza, durante uma Vivência, em Porungawa, eles haviam me dito que, apesar de discordar da forma como a comunidade destinava os recursos, o Coletivo não interferia na decisão. No entanto, algo aconteceu que fez com que o Coletivo não visse mais sentido em dar continuidade às Vivências. E esse algo tinha a ver com a (não) destinação de recursos captados. “A gente não acha legal fazer por fazer, tem que ter objetivo. Nesse momento algumas famílias da Porungawa resolveram sair. E encontraram esse novo lugar na Tapirema”.

Para o Coletivo, essa ruptura foi impactante. Fez com que pensassem em desistir do projeto. Sentiram a fratura. “A Vivência também se tornou, de certa forma, um mal na aldeia”, comenta Josi, por *Whatsapp*⁷. “Eu já tinha lido muito sobre pensadores que defendem que a aproximação do branco junto às comunidades tradicionais pode gerar problemas insolúveis”, explica. Em entrevista posterior, ele conta que, “quando houve a ruptura na Porungawa entre as famílias, no final do ano passado [2018], a principal discussão e medo era quem ficaria com a Vivência na Aldeia”. O Coletivo se dá conta de que sua atuação não está isenta de efeitos indesejados. Ao mesmo tempo, avalia que a parceria traz ganhos ao corroborar com a autoestima, sobretudo das crianças.

7 Mensagens de 11 de agosto de 2019.

A constatação de Josi me remete à experiência trazida por Anna Tsing, em seu livro *Friction* (2005). A autora etnografa o funcionamento “de universais engajados”, isto é, de ideias, valores, projetos ditos globais mas que, na verdade, se plasman de forma diferenciada em cada localidade a partir da fricção que sofrem e provocam naquele lugar, no caso em questão, na realidade de Kalimantan, Indonésia. Tsing mostra o imbricamento entre local/global, mostrando que não é possível separar de um lado a força opressora e de outro, o lado passivo. As relações entrelaçam os atores de tal forma que o madeireiro ilegal, por vezes morador local com seus conhecimentos tradicionais, é que capilariza e materializa a exploração que tendemos a imputar ao poderio econômico. Da mesma forma, a autora desfaz certa demonização do universal como algo ruim *a priori*. Ela esclarece que a evocação de “universais” serviu aos dois lados, tanto para os que argumentavam pelo desenvolvimentismo, como pelos ambientalistas, estes últimos muitas vezes cumprindo o papel de vocalizar os indígenas, traduzindo-os e, muitas vezes, produzindo equívocos.

A reflexão de Tsing trazida aqui não tem o intuito de dar o mesmo peso ao morador local que co-labora expandindo as fronteiras do capital, e à multinacional que o financia na outra ponta, ou aos governos que mantêm relações de clientelismo⁸. A questão posta é reconhecer que as fricções só acontecem quando há capilaridade. A exemplo da física, o atrito produz resistência e, ao mesmo tempo, é a condição do movimento – e no caso Tupi Guarani isso se mostra especialmente verdadeiro: “os problemas eram frequentes e entremeados por não indígenas – através de agentes como a FUNAI, ONGs, antropólogos, empresários e advogados – que não *faziam* os

8 Ressalva analógica ao comentário de Danowski e Viveiros de Castro: “Na situação presente da catástrofe climática que define Antropoceno, a distinção entre culpados e vítimas, como vimos, é historicamente clara de um ponto de vista coletivo ou societário, mas algo difícil de traçar do ponto de vista da ação individual, uma vez que somos, hoje, muitos de nós (nós humanos e os vários não-humanos que escravizamos ou colonizamos) culpados e vítimas 'ao mesmo tempo': em cada ato que praticamos, em cada botão que apertamos, cada bocado de comida ou de ração animal que engolimos - ainda que seja tão óbvio como essencial que não se confunda a rede McDonald's com o adolescente condicionado a consumir junk food, a Monsanto com o pequeno agricultor obrigado a pulverizar glifosato no seu milho geneticamente modificado, e menos ainda a indústria farmacêutica com o gado entupido de antibióticos e hormônios.” (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 117-8)

conflitos entre parentes, mas eram por eles capturados, potencializando-os” (MAINARDI, 2015, p. 91, grifo da autora).

Não é diferente com o coletivo Cultive Resistência. Ele também é “capturado” pelo conflito, participando do movimento de fragmentação e dispersão dessas turmas tupi guarani. Movimento reconhecido pela literatura antropológica como esse antídoto contra a centralização do poder que é necessária para a constituição do Estado (CLASTRES, 2013). Movimento também tão bem conhecido pelo Coletivo na sua trajetória como veremos nos dois subsequentes. Movimento que impulsiona a busca por lugares (PISSOLATO, 2007, p. 106) para reconstrução de um modo de ser, o *nhandereko* tupi guarani ou o contra espaço anarquista. Nesse sentido, trata-se de um encontro do que Foucault (1994, vol. IV, p. 755) chamou de heterotopias, isto é, de espaços reais (em contraposição aos utópicos) de contestação e concretização de contraculturas.

1.6) Encontros pontuais: estamos de acordo, exceto no que não queremos

“Quando a gente chegou aqui era só mata e a gente fez a primeira vivência... Nossa! Dá pra fazer muita coisa aqui... Eles não tinham água na época... Nossa! A gente podia fazer captação de água de chuva, uma horta aqui, a gente podia fazer o banheiro seco... Nossa! A aldeia dá pra ser totalmente sustentável, meu... Tem mar, tem rio aqui atrás. Era pra fazer muita coisa... Mas, aí, eu fui caindo na real...”

Andreza, julho de 2018

Na fala acima, Andreza descreve as possibilidades que enxergou quando os indígenas escolheram o local para a aldeia. A então nova aldeia Awa Porungawa Dju não possuía serviço de água e esgoto em 2015. Para organizarem as Vivências, era preciso encontrar soluções para receberem os cursistas. Como não tinham nem fossa, nem serviço de esgoto, o Coletivo apresentou a proposta de banheiro seco. Josi lembra que banheiro seco já era uma prática dos indígenas que cresceram a vida inteira fazendo cocô no buraquinho, enterrando e indo embora... Nesse sentido, a aproximação é afim ao costume indígena, no sentido da semelhança. Inclusive em outra aldeia, Tabaçu Rekoypy, o Coletivo já tinha feito a experiência de fazer um

banheiro seco que foi replicado depois pelos indígenas de lá. Quando conversei com o Coletivo em 2018, isso já fazia seis anos e continuavam usando o banheiro.

Respostas diferentes em aldeias diferentes nos recordam o impróprio que é tratar os Tupi Guarani como um bloco monolítico. Os Tupi Guarani também são muitos. As escolhas se constituem a partir de relações que podem provocar disjunções ou conjunções. Tais escolhas podem ser mais ou menos duráveis. O que uma turma rejeita, a outra acolhe. Se uma aldeia não se adapta ao banheiro seco, outra pode assimilá-lo, podendo até replicá-lo como aconteceu em Tabaçu.

Em Porungawa, no entanto, a confluência está na experiência comum de “banheiro seco”, o desencontro, de acordo com a percepção do Coletivo, está em “ter que lidar com o cocô”. A afinidade, então, que parece aparentar por semelhança, mostra-se como um caso particular de diferença. Enquanto o Coletivo assumia a tarefa de esvaziar os baldes, o novo banheiro seco foi aceito. Mas quando a tarefa foi entregue aos indígenas, começou a não funcionar.

Em maio de 2018, quando fui à aldeia, durante as Vivências funcionava o banheiro seco. Dentre as tarefas para realização do evento, a manutenção e limpeza do banheiro ficou por conta do Coletivo. As demais tarefas como cozinhar, manter limpas as bacias para lavagem da louça, auxiliar os cursistas a montar e desmontar barracas de *camping*, foram distribuídas entre e pelos indígenas. Quando voltei em julho do mesmo ano, encontrei vasos sanitários com sistema de água no lugar dos banheiros secos. O destino das fezes era uma fossa comum. Iniciativa dos indígenas. Em Porungawa, não se acostumaram ao banheiro seco. Seria uma forma de não se sujeitar? Assimetria e insubmissão?

Em julho de 2019, quando a aldeia de Tapirema contava meio ano de existência, os indígenas usavam e faziam cargo do banheiro seco, isto é, davam destino às fezes para que fossem compostadas. Thabata conta que as casas da aldeia não têm banheiro (a aldeia não tinha água, a não ser a da lagoa) e todos usam o banheiro seco, equipado com “serragem” para cobrir o cocô. Em uma das idas à aldeia, ela conta ter escutado que estavam decidindo sobre quem faria a manutenção do banheiro: hoje quem vai pegar o trabalho ingrato? Um ano após a criação da aldeia, Tapirema transformou seu banheiro em “molhado”, construindo, com a ajuda do

Coletivo, uma bacia de evapotranspiração (ver seção 3.6.3, capítulo 3), outra tecnologia ecológica de tratamento do esgoto.

Cito aqui esses episódios em que as escolhas confluíram num dado contexto pontual. Fosse outras as condições, sabe-se lá se teriam confluído, como foi o caso do banheiro seco de Porungawa, que deixou de existir tão logo puderam instalar vasos sanitários com água nos banheiros coletivos usados durante os cursos, assim como nos banheiros das casas. Essas experiências também fazem lembrar a afirmação de Viveiros de Castro em *O Mármore e a Murta*: “os Tupinambá fazem tudo que lhes dizem, exceto o que não querem” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 38).

A questão desses encontros pontuais nos remete à expressão “encontros pragmáticos” usada pelo antropólogo Mauro Almeida (2013) em seu artigo *Caipora e outros conflitos ontológicos* para se referir a confluências que acontecem a despeito dos lados envolvidos no encontro partirem de pressupostos incomensuráveis. O texto do autor mostra como tanto as ações dos cientistas que atuam no local como a dos povos do Alto Juruá contribuem, cada um a seu modo, para preservação ambiental.

Enquanto cientistas usam métodos baseados nas ciências biológicas, os moradores têm como método o respeito aos acordos, para fins de caça e seu consumo, feito com o ente Caipora. Ambos detentores de métodos eficientes. No entanto, cientistas e povos locais partem de suas próprias ontologias, isto é, de diferentes pressupostos sobre o que existe (ALMEIDA, 2013, p. 8) para agir (em seus mundos), coincidindo em efeitos de preservação da biodiversidade. Assim, Mauro Almeida mostra, em sua reflexão, que desencontros ontológicos não implicam necessariamente em oposições incontornáveis na prática. Podem suceder conexões parciais, o que tampouco significa que tais conexões nos permitam pressupor, por exemplo, que o *outro* seja “suficientemente parecido conosco” (*Idem*, 2013, p.11).

1.7) (Des)Encontros ontológicos

Muitos dos encontros entre o Coletivo e os tupi guarani constituem-se como encontros pragmáticos, partindo cada qual de sua motivação. Tais escolhas em geral não resultam em impactos significativos no modo de existência. No entanto, cabe-nos trazer à reflexão pontos-chave que precisam ser cuidados nos encontros para que

seja garantida a existência de mundos diversos. É preciso ser considerado o risco ontológico, o de perder-se.

Nos conflitos ontológicos há coalizões e há alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para gente-de verdade e para pedras e rios (ALMEIDA, 2013, p. 22).

Mauro Almeida nos alerta para o fato de questões que são comumente postas como diferentes formas de ver o mundo podem, na verdade, colocar em jogo a existência de mundos. Entre o Coletivo e os tupi guarani, a relação com o alimento pode ser o caso de uma divergência que vai além do cultural e traz a questão dos modos de existência para a reflexão.

A opção pelo veganismo é uma escolha cara ao Coletivo (capítulo 4). Mais que uma escolha alimentar, o veganismo é sua forma de se contrapor à hierarquia e exploração dos homens sobre outras espécies de vida. Da parte dos Tupi Guarani, as misturas alimentares estão fortemente associadas à própria constituição de si como povo: “Os Tupi Guarani se dizem *misturados* tanto porque consideram o casamento entre Guarani e Tupi como formadores de sua etnia, como falam da mistura com índios de outra etnia e não indígenas – brancos e negros” (MAINARDI, 2012, p. 9, grifo da autora).

Ao discutir o significado da “mistura” para os Tupi Guarani e para os Guarani (Mbya), Valéria Macedo (2017, p. 530) expõe que os Guarani explicam que os Tupi Guarani são afeitos à mistura porque os Tupinambá são canibais. Assim, atribuem aos Tupi Guarani maior facilidade de mistura, não só com os *juruá* como também com outros indígenas enquanto consideram a si mesmos fracos para a mistura.

Por sua vez, disposições canibais fazem da mistura uma frente, manejando a circulação de modo a incorporar pessoas e capacidades. Seja como for, a predação está em cena como estética relacional em que a posição de sujeito é desafiada pela instabilidade das posições de predador, presa ou ser domesticado/acostumado. (MACEDO, 2017, p. 532).

Para os ameríndios de ontologia canibal, como o são os tupi, a adoção do veganismo poderia significar relações outras de ser predador ou de perder-se (domesticar-se). Para o Coletivo, servir refeições veganas é uma atitude inclusiva e

educativa (visando os cursistas), não está em questão abrir mão do veganismo: só organizam eventos veganos. O desencontro pragmático possibilita manter seus modos de existência.

1.8) Sentidos do encontro em síntese

Neste capítulo, entremeados por alguns apontamentos etnográficos, peregrinamos um pouco pelos caminhos que possibilitam o encontro. Recuperando o dito, de forma sintética, temos que: de *longe* era a potencial relação de um para o outro. Da parte dos tupi guarani, avistam-se os brancos vindos de *longe*, da ponta hostil (inimigos potenciais) e à medida que se aproximam, tornam-se afins ou confirmam-se inimigos. Da parte do Coletivo, a distância parece menor, mas precisou ser vencida pelo convite à proximidade, pois não se visita quem não se conhece. Assim, a cercania para o encontro não está dada de antemão. Além disso, há a distância provocada pela assimetria das relações. O encontro se dá entre partes desiguais, assimétricas, mas insubmissas.

Falamos sobre o plano comum necessário para que o encontro aconteça, mas também sobre a diferença, fundamental para sair da mesmidade. Foi ponderado que a afinidade perspectiva de um lado como semelhança e, de outro, como diferença. O encontro, por vezes, é evitado, quando um dos lados se retira da arena. Mas, mesmo quando o encontro acontece, nem sempre (ou quase nunca) são duradouros, podendo acontecer em convergências pontuais, circunstanciais. Encontros podem constituir-se como confrontos ou deflagrarem conflitos, cumprindo sua potência de garantir o múltiplo pela fragmentação das turmas ou coletivos.

O encontro nunca está dado de antemão, mesmo quando há uma relação de anos. O acontecimento é o lugar atualizado do encontro e do confronto. Da fricção. Por isso, não há um aprendizado pronto e acabado e sim contínuo. Nas palavras de Josi:

Precisou passar por isso para aprender um pouco. Nem falo que a gente aprendeu. Desenvolvemos um novo jeito de lidar com as coisas mais coerente, com todo mundo envolvido. Mas não se aplica a outra aldeia, outra aldeia seria outra relação. A gente vai aprendendo. (Josimas, setembro de 2019).

Enfim, encontros compartilham alegrias e cansaços outros, diferentes, não equivalentes. Cada qual vindo do seu percurso, biografia, paisagem, ontologia ou do que Nego Bispo (2015) chama de cosmovisões. Assim, ao se promover a aproximação de duas ontologias, deixa-se a indiferença, mas não se produz identidade com isso (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 11), ainda que ambas estejam alinhadas na mesma frente de batalha (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 111-147), engajando-se em favor de causas comuns.

PARTE I – APRESENTAÇÃO DAS PERSONAGENS TUPI GUARANI DE PIAÇAGUERA E DO COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA

As reflexões que essa dissertação se propõe a fazer têm como foco os encontros de turmas tupi guarani da TI Piaçaguera com o coletivo Cultive Resistência, por meio do projeto Vivência na Aldeia. As lentes da objetiva desta pesquisa miram os eventos, notadamente, os cursos promovidos pelo projeto, dentro e fora das aldeias. Trata-se de um enquadramento um tanto modesto, uma vez que a relação entre esses indígenas e o coletivo extrapola e muito a moldura demarcada.

Como forma de extrapolar (e complementar) esse enquadramento a que se dedica a Parte II deste trabalho, a Parte I traz apresentações de algumas das personagens que compõem as paisagens desses encontros. É uma forma de evidenciar que os protagonistas referidos nesta dissertação se compõem (e decompõem-se) de um agregado de relações (MAINARDI, 2015, p. 105-6). É também uma forma de ampliar o campo visual da leitora e do leitor, uma vez que os registros dos encontros entre alguns tupi guarani e o coletivo Cultive Resistência que são trazidos na parte II, são como fotografias capturadas por uma lente teleobjetiva, que se fecha em miudezas, em detrimento da nitidez do cenário. Assim, motivos como veganismo, canibalismo, autonomia, conflitos, decisões por consenso e relações de im(permanência) são pinçados e trazidos ao primeiro plano, acompanhados de pequenas contextualizações, mas que não se propõem a servir de descrição linear ou fenomenológica dos eventos realizados pelo Vivência na Aldeia.

“Fotografar” os aspectos relacionais que despontam nessas Vivências, no entanto, mostra-se um recurso insuficiente. Sozinho, o instantâneo fotográfico não dá conta de um elemento primordial para o estudo de campo em questão: o movimento como componente constitutivo dos tupi guarani (e também dos membros do Cultive Resistência). A imagem capturada pelo instante fotográfico congela o movimento, dando a impressão de fixidez num modo de fazer as coisas que, na verdade, está em constante mudança.

Para capturar o movimento que acontece em determinado espaço, ou mesmo a mudança de espaço, é preciso alargar o tempo. Prosseguindo com a analogia fotográfica, penso em dois artifícios que podem ser usados para revelar o movimento

que se dá no tempo. Um deles é organizar sucessões de instantes fotográficos, como o faz o cinema. Nessa pesquisa, esse recurso se deu pelas participações subsequentes em eventos do Vivência na Aldeia, que me permitiram perceber as mudanças de/no(s) espaço(s) acontecidas com o desenrolar do tempo.

O outro recurso fotográfico é reduzir a abertura do diafragma, mecanismo que regula a entrada de luz, de forma a aumentar o tempo de exposição do material fotossensível, alcançando uma maior profundidade de campo. Essa profundidade dada pelo tempo é apresentada na Parte I deste trabalho por meio das narrativas das trajetórias de alguns tupi guarani e dos membros do Cultive Resistência. As trajetórias mostram o caminho (espacialidades) ao longo de suas jornadas, evidenciando o movimento desenhado por essas personagens.

Assim, a palavra trajetória traz em si a experiência sucedida no tempo e no caminho percorrido. Falar sobre trajetórias é, então, falar sobre **permanências e passagens**. “Uma conversa iniciada com alguém questionando o seu local de nascimento costuma tornar-se um relato mais ou menos extenso sobre passagens por várias aldeias”, conta Elizabeth Pissolato (2007, p. 126) em seu livro etnográfico sobre os guarani mbya. Os relatos que trago aqui compõem-se de narrativas, algumas maiores, outras menores, colhidas em conversas, entrevistas, apresentações nos cursos, etnografias recentes e vídeos disponíveis na internet.

Dessa forma, a apresentação dessas narrativas constitui uma composição feita por mim. Ao mesmo tempo, é possível reconhecer que a forma como cada personagem aborda sua própria história deixa marcas no resultado arranjado. Além disso, a relação que cada narrador estabelece comigo como pesquisadora também impacta no resultado (os protagonistas dessa pesquisa são compostos por relações várias). Expor essa contextura traz à tona uma distinção chave entre a Parte I e Parte II deste trabalho: se a segunda parte concentra esforço em refletir sobre aspectos do encontro entre o coletivo e alguns tupi guarani, a primeira parte se encarrega de apresentar essas personagens abarcando também outras relações aquém e além dos encontros que são o objeto desta pesquisa.

Além das trajetórias mostrarem como as vidas e relações, que aparecem emolduradas em pequenos quadros expostos na Parte II, possuem uma exuberância

que foge à (pequena) circunscrição de eventos do Vivência na Aldeia, também nos ajudarão a compreender certas escolhas e algumas inflexões tanto dos tupi guarani como do coletivo Cultive Resistência.

Como se pode ver, a escolha da apresentação das personagens desta pesquisa por meio do enfoque em suas trajetórias pareceu-me bastante oportuna. Devo esta escolha à Brisa Totti e ao autor Calavia Sáez (2006), que lhe serviu de referência em sua dissertação na qual a autora apresenta membros da associação yanomani Hutukara (TOTTI, 2013) a partir das suas jornadas particulares. Sáez pontua como a autobiografia se faz presente em diferentes discursos indígenas, das falas políticas às rituais. Nas apresentações que os tupi guarani fazem de si durante os cursos do Vivência na Aldeia não é diferente: é comum se apresentarem narrando sua trajetória pessoal (o que contrasta sobremaneira com a forma como os cursistas se apresentam, focada na formação e atuação profissional⁹).

Referir-se à trajetória pessoal, no entanto, não inscreve esses discursos num estilo individual, pois esse ‘eu’ mostra-se habitado por muitas outras vozes (Sáez fala de um “disse-me-disse”). Tampouco revela um ‘eu coletivo’ no sentido daquela história poder ser atribuída a qualquer outro do grupo. Diria eu que se trata de uma autobiografia relacional que, no caso dos tupi guarani, além das relações com os seus e com os de fora da(s) aldeia(s), ganham acento as relações num plano vertical (domínio divino), por meio das rezas e dos sonhos, fazendo que essas narrativas sejam uma “expressão de um processo de devir-outro, da absorção de saberes, nomes e afetos tomados de outrem” (SÁEZ, 2006; p. 187).

9 Durante o momento de apresentação dos cursistas na Vivência, Andreza do Cultive Resistência, convida as pessoas a se apresentarem, contando algo que gostam de fazer. A pergunta aparentemente simples mostra-se um desafio: em geral, as pessoas respondem dizendo sua formação profissional. Em conversa, Josimas, também do Coletivo, comenta como as pessoas tem dificuldade de falar sobre o que gostam. Algumas confessam que nunca lhe perguntaram sobre isso antes. Lembro-me de Josimas respondendo sobre seu prazer em cozinhar. A situação me remete à uma asserção de Ailton Krenak, no seu livro *A Vida não é Útil*: “O modo de vida ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada que uma criança que cresce dentro dessa lógica vive como se fosse uma experiência total. As informações que ela recebe de como se *constituir* como pessoa e atuar na sociedade já seguem um roteiro predefinido: vai ser engenheira, arquiteta, médica, um sujeito habilitado para operar no mundo” (KRENAK, 2020, s/ p., grifo nosso).

Esse enfoque nas jornadas particulares também está em consonância com a abordagem que Elizabeth Pissolato traz em seu trabalho sobre os guarani mbya. Enquanto parte dos estudos etnográficos clássicos sobre os guarani concentram-se no modo de ser guarani a partir da relação do grupo com sua territorialidade (*teko*), Pissolato destaca a construção, ou melhor, a duração da pessoa e, para isso, focaliza o papel central da mobilidade na construção das histórias de vida (MAINARDI, 2009). A satisfação pessoal, o “estar alegre”, com saúde, é o que faz a pessoa se manter, durar. Partir ou ficar são escolhas feitas com vistas a fortalecer “a existência, a duração da pessoa” (*Idem*, p. 102).

Em sua tese, ao abordar a questão de aquisição de conhecimento entre os tupi guarani de Piaçaguera, Camila Mainardi se atém aos modos de conhecer que identifica em seus interlocutores e não um modo de conhecer generalizado dos tupi guarani. Isso porque conhecer, dentre outras coisas, está ligado a “ter interesse” e à experiência pessoal, que se dá no corpo de cada pessoa. Por essa razão, a autora apresenta “modos” de conhecer no plural e os apresenta a partir da fala das personagens (Catarina, Pitotó, Guaíra) que, em grande medida, revela suas trajetórias de vida.

Por fim, torno evidente o primeiro motivo que me levou à escolha da abordagem das trajetórias de vida: Piaçaguera são muitas. São muitas no tempo e no espaço. São muitas redes de relações. São muitas realidades. São muitas aldeias, como cito ao final do segundo capítulo. Nas minhas idas a campo já eram muitas e, enquanto escrevo, são mais ou são outras. Não há como eu dizer de Piaçaguera como um bloco monolítico, muito menos lançar mão de um recurso metonímico: referir-me às trajetórias que se seguem pretendendo dizer do todo.

Limito-me, portanto, a apresentar algumas das suas personagens, situando-as, em seguida, a partir de um croqui de relações. Essa representação gráfica ajuda a localizar outros tupi guarani que figuram no texto, mas que não têm suas biografias apresentadas, pois estas se restringem aos que me deram autorização expressa para esta pesquisa, enquanto as informações dos demais foram coletadas a partir de minha participação como cursista em eventos do Vivência na Aldeia ou por meio de dados

secundários dados a conhecer pela literatura antropológica ou, ainda, por materiais textuais e audiovisuais disponíveis na internet.

Se Piaçaguera são muitas, o coletivo Cultive Resistência são dois: Andreza e Josi, personagens apresentadas no capítulo 3. Por ser um coletivo tão enxuto, dizer de suas trajetórias ajuda a reverberar algumas outras relações que os compõem e que fazem que esse um mais um seja mais do que dois. Assim, mesmo com relação ao Coletivo, esta pesquisa não alcança apresentar uma totalidade.

CAPÍTULO 2 – JORNADAS TUPI GUARANI

2.1) Os Tupi Guarani em face dos Guarani

Como surgiu o milho kateto:

“Em um lugar bem distante de tudo havia uma aldeia, onde não se tinha muitos recursos. Lá também morava uma família que todos consideravam diferente porque eram mais pobres e porque tinham um filho da pele branca e cabelos amarelados, com o nome de Avaxin.

O tempo foi passando e aquele menino foi crescendo e logo se tornou um adolescente. Todos da aldeia não gostavam dele porque ele era diferente. No momento em que ele entrou na fase de querer casar, ele se apaixonou pela filha do chefe da aldeia. Mas o chefe não deixou ficar com a filha dele porque sua aparência era diferente dos outros.

O tempo foi passando e o jovem estava gostando cada vez mais da moça e ficou muito triste por não o deixarem casar com a filha do chefe. Cada dia mais ele ficava mais triste, todo tempo ele rezava para que (Nhanderu, deus ou criador) fizesse que todos gostassem dele.

De tanta tristeza ele morreu e, como ele era diferente, enterraram ele em um lugar sozinho. A aldeia estava com muita falta de alimento na época em que o Avaxin morreu. Sua irmãzinha ia todos os dias, durante uma semana, rezar onde seu irmão foi enterrado.

Depois não foi mais.

Passaram-se umas três semanas e a irmã dele foi ver e rezar para seu irmão. Chegando no local onde seu irmão estava enterrado ele viu que no local tinha nascido umas plantas que ninguém tinha visto ainda e chamou todos da família para ver.

Depois de uns três meses aquelas plantas estavam com umas espigas de um tipo de sementes que ninguém tinha visto em lugar nenhum. Toda a aldeia foi ver as novas plantas que serviram para matar a fome de toda aldeia.

Com as sementes fizeram plantação das sementes e a aldeia não teve mais fome. Como Avaxin tinha pedido

pra (Nhanderu, deus ou criador) todos gostaram dele”.
(SOUZA, 2015, p. 25).

O guarani Samuel de Souza registrou a história acima no seu trabalho de conclusão de curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina. Na sua monografia, ele conta que reuniu duas versões, contadas por pessoas diferentes e, depois, mostrou sua história para ambas, que afirmaram estar correta. Há versões diferentes, mas o que vale é “o significado de ouvir a história”, reflete Samuel de Souza. Ao lê-la, lembrei-me da guarani Simone, nossa primeira anfitriã na TI Piaçaguera, durante novembro de 2019, e lhe enviei a versão em guarani presente na monografia. Ela a reconhece e me diz da existência de inúmeras versões, “depende de cada povo e região, mas sempre tem uma pele branca na história”.

Na história da Simone, sempre teve uma pele branca. Ela já aparece no mini currículo que acompanha a divulgação dos cursos: “filha de mulher indígena e pai italiano”. Se não está na apresentação prévia, aparece nas perguntas desconfiadas de participantes: “você é índia mesmo?”, perguntou-lhe uma participante do I Encontro Sudeste de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde, que aconteceu em Belo Horizonte, em 2018. Indignada, sua resposta é: “eu falo a língua”.

Ela conta anedotas como a de chegar em aldeia guarani, com a criança encaixada nas ancas (como para dizer, carregando-a ao modo indígena) e escutar as mulheres gritarem em guarani: “chamem alguém que fala português para falar com essa mulher”. E ela responder, em guarani, dizendo a quem veio visitar naquela aldeia, para desconcerto das parentes que acreditavam não estarem sendo entendidas.

Aquém do preconceito que uma guarani como Simone pode passar com pessoas de *dentro* ou de *fora* das aldeias, está a certeza de ser guarani por falar a língua. A linguagem (o “dizer”) ocupa papel central na constituição do ser guarani. Valéria Macedo comenta que mesmo as crianças com pai ou mãe *jurua*

(...) podem ter um corpo com afecções guarani, caso cresçam comendo com e como *nhandekuery*, frequentando a casa de reza, *recebendo tataxina rekoaxy* (a fumaça dos cachimbos) e, sobretudo, sendo capazes de falar a língua, que expressa a presença de *nhe’ẽ porã* (2017, p. 524).

Falar e *nhe'e* são intimamente ligados. Elizabeth Pissolato cita o autor Cadogan para apresentar essa estreita relação entre o “dizer” (linguagem) e o princípio vital guarani, o *nhe'e*, traduzido como “palavra-alma que ganha vida na Terra”, sendo ao mesmo tempo condição de existência e fagulha divina presente na humanidade (2007, p. 260-261).

Como na história do milho kateto, porém, a tez clara de Simone foi-lhe motivo de sofrimento. Quando criança se perguntava por que era diferente e questionava a mãe: “porque que eu nasci branca?” “Por que você casou com meu pai, por que não casou com indígena?” E ela [a mãe] responde: “foi Deus, ele quis assim. Alguma coisa ele quis pra você”. Simone diz então saber que Nhanderu quis assim, por isso aceita. Aceita e sabe que o conhecimento que tem é “de aldeia, é diferente”.

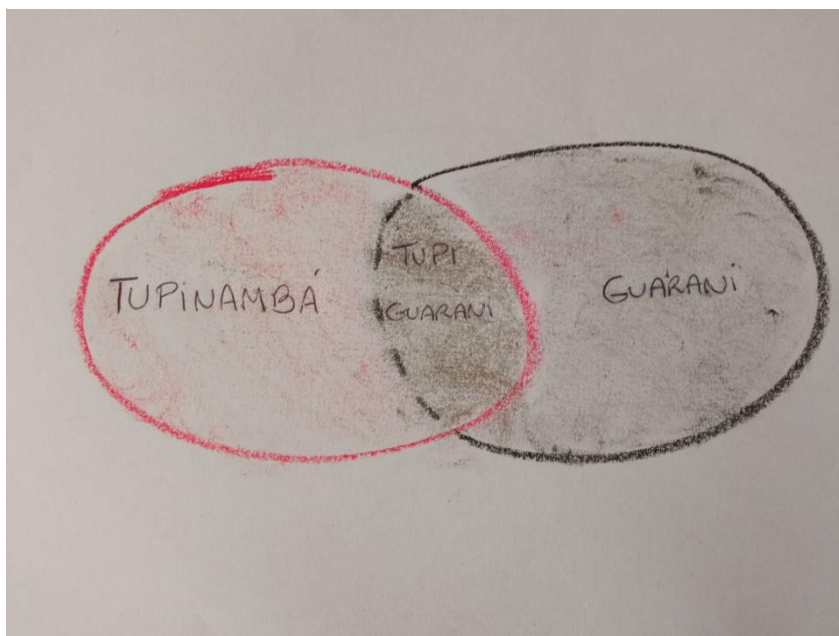
Em sua permanência em aldeias guarani, em Aracruz/ES, durante o ano de 2015, a amiga e colaboradora desta pesquisa, Thabata Campos, diz perceber que os “mestiços” moravam às margens da aldeia, referindo-se a como os guarani (mbya) resistem à mistura. Valéria Macedo (2017, p. 515-519) conta ter escutado de uma moradora da TI Ribeirão Silveira uma explicação que é recorrente nas aldeias, a de que “o sangue guarani não aguenta a mistura com os brancos” (p. 519), podendo adoecer a si mesmo ou a alguém próximo. Camila Mainardi (2015) traz essa reflexão por meio de uma conversa na TI Piaçaguera com a tupi guarani Catarina, que afirma que as guarani realmente não costumam casar-se com brancos, mas muitas têm filhos com brancos. Com as crianças crescendo dentro da aldeia, “convivem com indígenas e vira indígena” (p. 78), diz-lhe Catarina, tomando Simone como um dos exemplos dessa situação. Nesse sentido, entende que o *nhe'e* da pessoa é indígena. A partir dessas reflexões, Mainardi pontua que não há uma ontologia posta *a priori* e sim tecida nas relações.

Se essa ontologia relacional está presente entre os guarani, é ainda mais evidente entre os Tupi Guarani. Macedo (2017, p. 514) narra o entendimento de sua interlocutora de que, sendo os Tupi guerreiros canibais, já tinham o sangue de seus inimigos misturados em si, o que fez com que os Tupi sobreviventes à colonização suportassem casamentos com brancos e africanos escravizados. Aguentarem à mistura, no entanto, não os faz imunes aos riscos. Se é verdade que o risco da mistura

é acentuado para os guarani, a mistura constituinte dos Tupi Guarani não está desprovida de tensões, pois há sempre o risco de serem “*capturados* para o lado de lá” (MAINARDI, 2015, p. 81, grifo da autora), o lado dos brancos.

Se as fronteiras entre índios e não índios não são claramente traçadas em determinados contextos, são mais ainda impróprias para dizer dos (sub)grupos guaranis. Acertadamente, Valéria Macedo propõe o termo “modulações”, evitando encerrar esses diferentes grupos em fronteiras étnicas, ao mesmo tempo que não apaga “as singularidades pelas quais se conectam e se diferenciam” (MACEDO, 2017, p. 512). Aliás, ao escutar os tupi guarani falando sobre si, a imagem que vem à mente não é a de um subconjunto (para usar um grafismo matemático) que pertence a um conjunto guarani maior. A imagem que se forma é de uma interseção de conjuntos, ainda que as linhas que os delimitam não sejam adequadas para representar suas modulações: “meus pais eram indígenas, minha mãe Guarani Mbya e meu pai Tupinambá, e aí se misturou e eu sou Tupi Guarani”, transcreve Mainardi (2015, p. 175) a fala de Dora no videodocumentário Kangwaá cantando para Nhanderu.

Figura 2: Conjunto Tupi Guarani.



*Legenda: Interseção entre os conjuntos Tupi e Guarani = Tupi Guarani.
A linha pontilhada do lado tupi guarani indica sua permeabilidade,
afeição à mistura. Fonte: desenho da autora.*

De forma semelhante se apresentam tantas outras personagens que conheci em campo e que também figuram na tese de Mainardi: Guaíra, Pitotó, Catarina,

Amâncio. Suas falas expõem que o apego a uma ontologia fixa, a busca por uma unidade do ser ou o sentido de idêntico contido na questão identitária (GRAEBER, 2011, p. 112-3) é mais uma limitação de entendimento nosso, povos de cosmologia eurocristã e monoteísta [como diria Nego Bispo (2015)] do que uma questão indígena. Se é para falar de ontologia, caberia mais falar de uma ontologia do vir a ser, um devir *nhandeva*. E falar num devir *nhandeva*, entendendo como “*Nhande va’e* (*nhande*: nós inclusivo; *vá’e*: sufixo. relativo “que”; os que são/somos nós)” (PISSOLATO, 2007, p. 49). Algo que sintetizo como: os outros que são dos nossos, como explico a seguir.

Tal entendimento do que significa *nhandeva* difere da classificação proposta por Egon Schaden, que emprega o termo como designativo de um subgrupo guarani, ao lado dos subgrupos mbya e kaiowa (e, depois, com mais uma subdivisão proposta por autores posteriores a Schaden, designada como chiripá) (DE ROSE, 2010, p. 200). Apesar do próprio Schaden reconhecer que o termo era usado por ‘subgrupos’ guarani como uma “identificação genérica” (DANAGA, 2012, p. 23) “empregada por todos os índios do grupo Guarani que exprime o sentido de dizer *os que são dos nossos*” (*Idem*, p. 30, grifo da autora). Em suma, defino *nhandeva* como os outros que são dos nossos. Ou melhor, *nhandeva* é o nós inclusivo dos outros.

Os Mbya são os *nhandeva* mais referentes das modulações Tupi Guarani. Amanda Danaga afirma que “a noção de pessoa Tupi Guarani está diretamente relacionada com a diferença entre os Tupi e os Mbya. É uma noção construída sob a distinção e se define pelo contraste, mas também pelo ‘embaralhamento’ entre esses dois grupos” (2012, p. 100). É por essa relação que os Tupi Guarani balizam: sua “menor” mobilidade ou “maior” fixidez na terra, ao passo que os Mbya se deslocam mais; sua “maior” mediação política com os não indígenas em oposição à mediação espiritual mbya; sua “maior” abertura à interação e casamentos com os não-indígenas enquanto os Mbya “não se casam” com não indígenas; uma “maior” contingência no domínio da língua, ainda que falada pelos mais velhos em contrapartida à língua guarani como constituinte; sua “maior” atribuição de *xondaro* (guardiões, guerreiros) que a de *karai* (líderes do mundo espiritual); “maior” bravura do que mansidão; (DANAGA, 2012; MACEDO, 2017; DE ROSE, 2010; MAINARDI, 2015).

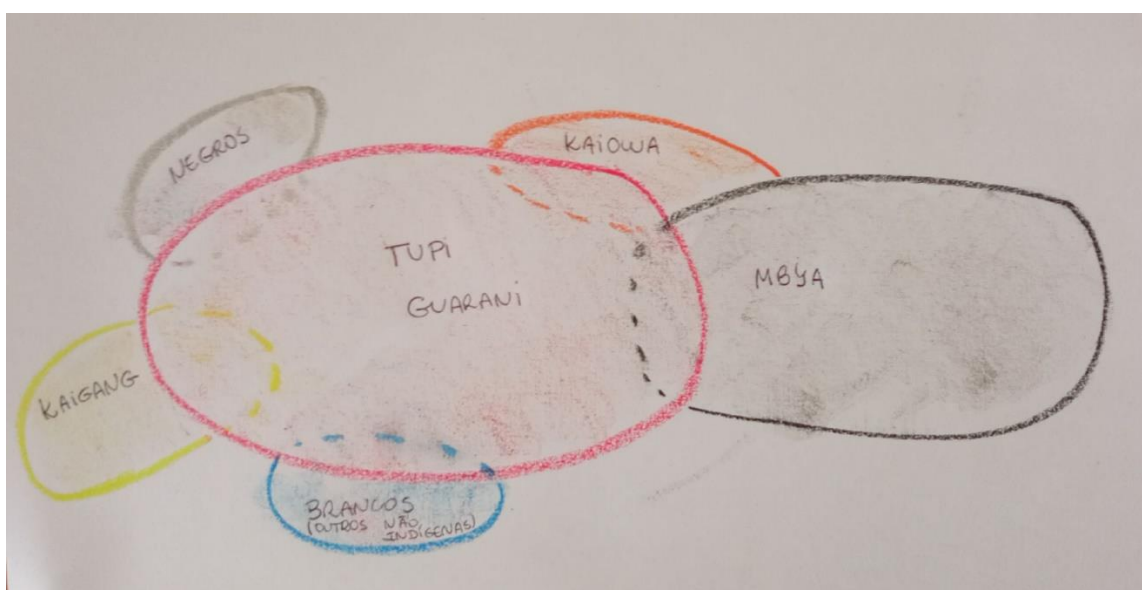
Note-se, no entanto, que não se trata de uma exclusão do que é (“mais”) atribuído aos Mbya. Os Tupi também possuem acentuada mobilidade; têm suas lideranças e mediadores espirituais; casam-se entre si e com outros indígenas; falam a língua; têm seus mecanismos para evitar conflitos diretos. Como bem expôs Danaga, trata-se de uma noção dada pelo contraste, mas também pela intersecção, uma relação de complementaridade.

Os Mbya, no entanto, não são os únicos outros que “são dos nossos”. Também o são os kaiowa. E mais ainda: o “são dos nossos” Tupi Guarani não se limita aos ditos subgrupos guarani. Cabem neles todos os “outros” que podem vir a ser “nossos”, que podem vir a ser Tupi Guarani. Cito aqui a fala de Amâncio, transcrita por Mainardi (2015, p. 166), por acreditar que ela explica melhor esse devir Tupi Guarani:

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 vô, da parte do meu pai, eles eram negros. Mas assim, é índio (Amâncio, *apud* MAINARDI, 2015, p. 166).

Se fosse representar graficamente essa noção de pessoa Tupi Guarani faria da seguinte forma:

Figura 3: Conjunto misturas de gentes.



Legenda: Diagrama 1 – Exemplos de interseções Tupi Guarani. Fonte: desenho da autora.

Para ficar mais representativa ainda, o tamanho de cada uma dessas intersecções precisaria ser modulável, isto é, aumentar ou diminuir de acordo com o contexto relacional que está em jogo. Assim, Camila Mainardi (2010, p. 25) conta que, em certos contextos, viu alguns se definindo como Tupi Guarani e, em outras situações, as mesmas pessoas se definindo como simplesmente Tupi. Valéria Macedo (2017, p. 530) também se refere a modulações dos Tupi Guarani da TI do Ribeirão Silveira, quando diz que, de acordo com a composição relacional em questão, aciona-se a posição de Tupi ou de Guarani. Certo é que não reivindicam para si a categoria de subgrupo nhandeva ou chiripá, dentro das quais a literatura antropológica costuma classificar os Tupi Guarani em questão (MAINARDI, 2010, p. 13).

Sendo assim, o termo “Tupi-Guarani”, até então usado para se referir a uma família linguística, é usado para identificar este grupo indígena homônimo – Tupi Guarani, grafado sem hífen pelas etnografias recentes (MAINARDI, 2010; 2015; DANAGA, 2012) como forma de diferenciar o termo linguístico do étnico. Assim, Tupi Guarani é um povo advindo da mistura de gentes. Mistura de Tupi e Guarani (Mbya), mistura de Tupi e brancos. Mistura de Tupi e negros. Mistura com outros indígenas, como bem fala Amâncio, citado acima. *Mistura* é um termo usado pelos próprios Tupi Guarani e ser misturado não se contrapõem a ser puro (DANAGA, 2012, p. 101). Macedo conta que um dos seus interlocutores se apresenta como *legítimo Tupinambá*, ao mesmo tempo que diz que sua mãe é filha de “sua avó e um *jurua* – o que não contradizia, e sim reiterava, sua condição de *legítimo Tupinambá* (afeito à mistura)” (MACEDO, 2017, p. 516-7, grifo da autora).

Mestiço é aquele que tem ascendência, mas não vive como indígena (*Idem*, p. 521). Os Tupi Guarani, ao contrário, são misturados. Sua noção de pessoa não está restrita a uma única mistura, mas a várias misturas (DANAGA, 2012, p. 103), tendo os Mbya como o povo frente a quem se autodefinem. Não à toa, iniciei este capítulo com uma versão da história guarani do milho kateto que trata da tensão da diferença que, ao mesmo tempo, os alimenta, possibilitando a continuidade da vida. E sigo na seção seguinte com a trajetória de Simone, guarani mbya, frente à qual as demais trajetórias tupi guarani serão apresentadas.

2.1.1) Simone Takua

Figura 4 : Banner de divulgação do evento Fitoterapia indígena para ciclos femininos, com Simone Takua.



Legenda: Simone Takua. Ano: 2018. Fonte: Vivência na Aldeia.

Simone nasceu no “interiorzão” do Paraná, perto de Foz do Iguaçu. Nasceu num postinho, os hospitais mais próximos ficavam nas cidades de Guarapuava ou Laranjeiras do Sul (Santa Catarina). Sua mãe, aos 15 anos, ao se casar com um militar de 40 anos, deixou a aldeia Rio das Cobras. No entanto, Simone conta que “não se batiam as coisas”, uma vez que ele era adepto de uma disciplina rígida e ela, a mãe, de “uma cultura que faz a hora que quiser”.

Sua mãe então volta para a aldeia, retorna para a casa de seu pai com Simone muito pequena e grávida da segunda filha. Da aldeia Palmeirinha (SC), onde a irmã nasceu “foram vindo”, *andando* pelo litoral até São Paulo. Viveram em muitas aldeias. Tenondé, Rio Silveira, Parelheiros, Ubatuba, Bananal. Simone diz não se lembrar de ter morado na aldeia Bananal, era muito pequena. Também não sabe bem os nomes dos lugares por onde passou, eles se confundem na sua memória (como é comum às crianças pequenas que marcam sua experiência mais pelos espaços e relações vividas do que por seus nomes). Ela conta que seus sogros, Maria e Pitotó, lembram dela, com sua mãe, uma tia e um “senhor que só falava na língua” (guarani), lhe disse Pitotó.

Foi criada pelo avô, conta. No início, quando as duas meninas eram pequenas, ele acompanhava os deslocamentos da mãe de Simone. Quando o avô viajava para outras aldeias, levava consigo Simone e a irmã ainda pequenas, “ela igual o Mumu, eu igual o Igor”, Simone fala e aponta para seus filhos de três e cinco anos. A narrativa me remete a constatação que Valéria Macedo faz de que, uma vez que boa parte dos guarani se casa sucessivas vezes, a distribuição dos filhos entre os parentes, após a separação, ajuda a formar a extensa rede mbya (MACEDO, 2017, p. 522). A partilha dos filhos em várias aldeias, sendo criados por um dos progenitores, ou por avós, ou por algum outro parente compõe essa malha que faz do parentesco um propulsor dos deslocamentos, da mobilidade guarani.

Assim, nas lembranças de Simone está o cuidado constante do avô e, em alguns momentos, a mãe junto. Lembra da mãe trabalhando na roça, no mato, tirando madeira para fazer casa, carregando palmito nos ombros e sua irmãzinha nas ancas. Lembra do parto da terceira filha de sua mãe, feito enquanto caminhavam sós, mãe e as duas filhas. Do avô, lembra de muitas coisas sabidas. Sabia fazer mondel, pilão de água. Sabia ver o tempo, se ia esfriar ou chover. E viajava muito. Bananal, Rio do Azeite, Capoeirão. Ele já tinha visto duas taquaras, isto é, já tinha vivido duas vezes o tempo de 30 anos em que essa planta vive o processo de morte, secura, florescimento, amadurecimento e dispersão de sementes¹⁰. Em Rio Silveira, seu avô ficou doente, não andava nem enxergava. Dizia então que o dono daquele lugar não o queria lá. Queria ir embora, mas a mãe das crianças não queria ir. Lá ela teve seu quarto filho. O *txeramõi* tratou-o espiritualmente. Por essa época, seu avô começa a anunciar que já tinha partido uma vez, mas não o deixaram entrar.

Simone diz que tinha seis anos quando o avô decidiu voltar para sua terra, no Paraná, levando consigo Simone e sua primeira irmã. De lá, recebem uma carta vinda de Tenondé, contando o falecimento do irmãozinho, o Sidney. Para as crianças foi um susto, mas o avô comenta que já esperava porque o bebê estava muito triste. Sua

10 Sobre a contagem do tempo em taquaras e a história de *Takua* (taquara), ver https://pib.socioambiental.org/pt/%22Quase_n%C3%A3o_tem_mais_taquara_no_mato%22 Acesso: 8 jul. 2020.

mãe fica apenas com a terceira filha, Patrícia. Em Tenondé, a mãe conhece um nambikwara com quem se casa.

Morando em Rio das Cobras, mais afastados do núcleo da aldeia, o movimento continuava. O avô tinha muitos parentes em outras aldeias e os visitava constantemente. Caminhavam, faziam fogueira, pousavam na beira da estrada e seguiam caminho ao amanhecer. Às vezes, voltavam para São Paulo para encontrar com a mãe.

Quando estavam na aldeia onde moravam, para irem à escola, as crianças que caminhavam cinco quilômetros, passavam pelo caminho de uma onça. Assim, mesmo quando estavam na aldeia, as idas à escola não eram muito frequentes. Simone conta que não aprendeu a ler nessa época e sim já “grandinha”. Os conhecimentos dessa época vieram do plantar e colher. Do caminhar e do “prestar atenção” no avô e sua “espiritualidade” de saber ler o tempo, o clima.

Gosta de lembrar que guardavam o fogo. Seu avô nunca o deixava apagar. Se apagasse, Simone saía cedinho, às 5h, à casa de algum “velho” (porque são eles que acordam cedo) para que “emprestasse fogo”. Ao escutar isso, minha filha e eu nos entreolhamos, lembrando que a história de Simone evoca o conto russo de Vasalisa, sobre uma menina órfã que, guiada por uma bonequinha que carrega no bolso, presente da mãe antes de morrer, sai em busca de fogo, pois o seu havia se apagado. “Eu acordava e não tinha café esperando na mesa, Bia”, diz Simone para minha filha que está perto dela, fispada pela história. Acordava e ia arrancar, a um quilômetro, mandioca ou batata para assar no fogo. Para comer outras coisas, trabalhavam com o avô n’alguma fazenda próxima ou trocavam milho, mandioca, batata por arroz e feijão.

Dormiam com o pé esquentando na fogueira. Ali, enquanto sua irmã ainda dormia o avô lhe contou: “eu vou embora, vou fazer uma viagem”, ia para um lugar para o qual elas não podiam ir junto. Simone tinha de oito para nove anos, entendeu a mensagem: seu avô estava se despedindo em vida dela. Passou-se um tempo, seu avô lhe conta que um “morcego” que não era dali lhe havia picado. Simone não vê mais do que um arranhão, mas no outro dia ele começa a adoecer. Parou de comer, de escutar, foi se ausentando. Fazia exames no hospital e nada. Até que o internaram.

Retornou num caminhão, “não do jeito que a gente quer”. No velório, uma indígena conta que, em visita ao avô no hospital, esse lhe pediu dois pacotinhos de fumo. Conhecidos do avô, supostos parentes que moravam na cidade, ofereceram às duas meninas irem morar na cidade. “Você tem capacidade de ser alguém, você pode estudar, se formar.” Aquele jeito que vivia na aldeia não era vida para ela, disseram-lhe a Simone. “Você é tão diferente que vai conseguir coisas melhores”. Foram para a cidade, sem entender que estavam sendo levadas para o Conselho Tutelar.

Naquela noite, brincaram entusiasmadas com tanta coisa que nunca tinham visto. Mas no orfanato, sentiam falta da família e da vida da aldeia. Como a mãe quando se casou com um militar, estavam agora submetidas a regras: hora de dormir, de acordar, a não poder andar descalças, sem roupa, a não poder falar a língua e chamar a irmã pelo nome. Aprenderam a fazer pão, bordar, costurar. Queriam sair dali, mas não pela adoção como desejavam as outras crianças. Para elas, não fazia sentido serem adotadas. Tinham família. Simone e a irmã esperavam convictas que sua mãe as buscaria. Depois de muita resistência, o orfanato pôs prazo: se a mãe não aparecesse em seis meses, aceitariam a adoção.

Passou-se um tempo e aparece no portão a mãe, baixinha, carregando um neném de lado. “Seu avô mandou recado para mim. Foi lá no Mato Grosso levar fumo. Entregou para o pajé e lhe disse que havia ido ver a filha, avisar que as meninas não estão na aldeia”. Depois de confirmar, via rádio, a morte do pai com a Funai, de São Paulo, sua mãe pôs-se a caminho para buscá-las.

Após um ano e meio institucionalizadas no orfanato, ficaram um tempo em Tenondé. De onze para doze anos, Simone se muda com a mãe, padrasto e irmãos para o Mato Grosso, entre os Nambikwara. Em um ano, falava a língua deles. Nesse povo é que ficou “mocinha”, passando pelo ritual de Menina Moça, quando ficou “presa” [reclusa]. A experiência refaz profundamente Simone: “eu sei que não sou guarani mesmo, sou nambikwara. Nesse momento de passagem o pajé falou pra minha mãe que o meu espírito é nambikwara. Meu espírito se encontrou lá”. Simone conta como o tempo na cidade interferiu na sua “espiritualidade”, ficando sem saber se era da aldeia ou da cidade. Seu reencontro foi nambikwara, não mais guarani. “Quando eu for dessa pra outra, eu quero ir morar lá. Que me guardem lá. Não quero

ficar aqui. Meu corpo não descansa para cá, descansa pra lá”, referindo-se a essa aldeia no Mato Grosso.

Aprendeu assim a cuidar do seu ciclo menstrual. Quando se casa, por volta dos quinze anos, aprende a fazer remédio, banhos, chás para neném, cuidando de sua filha mais velha, Jera. O casamento “não deu certo”. Conhece então “o pai das [outras] crianças”.

A relação com o “pai das crianças” foi marcada por sofrimento. Tentou várias vezes ir embora, mas sentia-se sem apoio, sem ter para onde ir, sem dinheiro. Mesmo a mãe não entendia que devia apoiá-la e a entregava de volta ao marido. Ele frequentava uma igreja cristã e ela começou a acompanhá-lo. Isso aumentava a vigilância sobre ela e impactava na (auto)confiança para sair daquela relação. Num momento de revolta e desespero, rezou para Nhanderu, dizendo que se ele quisesse que ela continuasse aqui [na Terra] que desse um jeito, que se fosse para sofrer seria para lutar e criar seus filhos. Simone então sonha que tinha que ir embora mesmo (de novo). E consegue apoio de onde menos esperava, de sua sogra, no Paraná.

2.1.2) Simone e Nimboeté

Figura 5 : Banner de divulgação do evento Saberes indígenas e plantas medicinais.



Legenda: Nimbo. Ano: 2019. Fonte: Vivência na Aldeia.

No meu contato inicial com Nimbo, a impressão foi de ser uma pessoa bem circunspecta. Não gosta muito de falar em público, de dar aulas, me diz. No entanto, seu senso de humor, disparado sem que altere sua feição séria, nos desconcerta.

Assim, apesar de parecer reservado, Nimbo dividiu comigo muitas histórias, tanto familiares como sobre a dinâmica do projeto Vivência na Aldeia, dentro do contexto de TI Piaçaguera.

Dentre as histórias, Nimbo me conta que cresceu com o ex-marido da Simone, apesar de não serem “próximos”. Sabendo da formação de Nimbo, o rapaz o procurou, perguntando-lhe se não tinha interesse em ser professor. Na adolescência, o pai de Nimbo (Pitotó) conseguiu-lhe uma bolsa de estudo e por isso Nimbo tinha cursado Técnico de Enfermagem. Por intermédio da Funai, aos 17 anos, foi para Cuba cursar medicina, tendo lá optado por enfermagem.

De volta ao Brasil, trabalhou de várias formas, como em quiosques da praia do Gaivota (MAINARDI, 2015, p. 27-28) ou na construção civil (*Idem*, p. 33; 153). Quando sua mãe, irmã e ele resolveram se mudar de aldeia dentro da TI Piaçaguera, ajudou a construir a casa de alvenaria da família (a mesma que mora atualmente), enquanto moravam numa outra de madeirite, comprada de um antigo morador.

Dar aulas não estava em seus planos. Antes da proposta do ex-marido de Simone, já tinha recusado em outro momento uma oportunidade de dar aulas, mas há tempos sem trabalho, resolveu aceitar. Ao conversar com a supervisora de ensino, ela propõe a Nimbo trabalhar em outra aldeia guarani (diferente da indicada pelo ex-marido de Simone) e ele aceita. Era uma aldeia de Iguape (São Paulo), a mesma que Simone foi (re)atribuída para lecionar.

É para lá que ela retorna como professora, após sua licença maternidade, voltando do Paraná, onde não tinha perspectiva de conseguir dar aulas. Lá ainda foi importunada pelo “pai das crianças” que, depois de uma noite de ameaças, raptou sua filha quando era um bebê de três meses de vida, levando-a para Piaçaguera. Simone denunciou e a retomou, junto com a Funai.

Em Iguape, assim como Nimbo e o primo, Simone morava na casa do vice-diretor da escola. Foram se conhecendo e começaram a ficar juntos. Nimbo conta que guarani não namora e sim já tem que assumir de vez o relacionamento. Então, em respeito às “tradições guarani”, conversou com o cacique que anunciou para a comunidade. Assim, a relação com Simone, no contexto de uma aldeia guarani, modula o devir indígena de Nimbo. Por essa época, lá em Piaçaguera, sua irmã

comenta com Camila Mainardi: “É que agora meu irmão é guarani”, justificando a presença de enfeites de “bichinhos” guarani, talhados em madeira (2015, p. 170)

A união rendeu muitas ameaças do ex-marido a Simone e a Nimbo. As ameaças pioraram quando se mudaram para Piaçaguera, onde o rapaz tinha trânsito livre. Depois de registro por meio da Lei Maria da Penha (Nimbo supõe ser esse o motivo), ele se distanciou. Com esses sofrimentos, o então pequeno Davi, que chamava Nimbo de professor, pergunta à mãe (como em sua infância Simone também fez), por que ela não esperou e casou com Nimbo primeiro para que ele pudesse ser seu pai. Nimbo responde a Davi que é seu pai. Aos poucos, o pequeno deixa de chamá-lo de professor para chamá-lo de pai. As crianças mais novas, Suri e Pará, já crescem, tendo-o como pai. Depois ainda nascem outros dois filhos, Igor e Mumu (até 2020).

Após alguns anos em Iguape, Simone, Nimbo e filhos se mudam para Piaçaguera. Nimbo sugere que a mudança foi motivada pela busca de saúde. A etnografia de Pissolato aborda como a saúde e o bom ânimo são condições para se permanecer nessa Terra. É preciso afastar a doença para permanecer. Assim como é verdade que o parentesco é preponderante na ativação dos deslocamentos, a busca pela satisfação pessoal, pelo contentamento também incide nas escolhas de ficar ou de mover-se para outro lugar (PISSOLATO, 2007, p. 159; 161; 412).

Nimbo relata alguns episódios de enfermidades durante o tempo que moraram em Iguape: crises da filha Pará quando bebê, ele mesmo teve ‘gota’ e, por fim, Simone teve pedra nos rins, tendo ficado acamada. A mulher do cacique da aldeia fala-lhe de um espírito ruim que estava ali (em decorrência da dependência química do álcool de um parente, doença que também é espiritual). Nimbo decide que precisam mudar-se para perto de sua mãe, em busca de apoio.

Na mudança trouxeram tudo, das galinhas às ripas da casa onde moravam. Foi nesse barracão que ficamos hospedados e é onde hoje funciona o Espaço Flora Tupi. Quando chegaram – Simone, Nimbo, Jera, Davi, Suri, Para, Igor e Mumu –, sua mãe Maria lhes cedeu a casa de alvenaria que haviam construído antes de sua ida para Iguape, mudando-se para a de madeira que trouxeram na mudança. Hoje, sua mãe mora com a filha Tawdju e dois netos em outra casa bem próxima dali.

Em novembro de 2019, quando estivemos em sua casa, havia cerca de dois anos que moravam ali. A família vivia uma rotina intensa. Simone e Nimbo envolvidos nas preparações de produtos da Flora Tupi: ela preparava xaropes cozidos em fogo lento, acendido no chão; ele preparava as misturas de ervas vendidas pelo Flora Tupi. Além disso, Simone era professora da escola indígena em outra aldeia, Tabaçu Rekopy, e à noite, estudava Pedagogia, em Peruíbe. Todos os filhos, exceto Mumu, estudavam em escolas na cidade de Itanhaém. O casal havia retirado as filhas da escola indígena após terem sido desmotivadas pela professora a falarem na “língua”.

Nimbo era o principal responsável pela rotina doméstica: almoço, leva e traz da Simone para dar aulas e para estudar; ida e volta de Igor à escola (os demais contavam com transporte escolar); participação junto com os filhos de aulas extras noturnas de luta e capoeira na cidade de Itanhaém. Naquele momento, suas vidas, sobretudo a dos filhos, estavam tão integradas à cidade que, pensando neles, Simone não tinha perspectiva de mudar-se dali. Ela refletia: estavam sendo criados numa realidade muito diferente da que teve na sua trajetória.

2.1.3) Pitotó

Figura 6 : Banner de divulgação do evento Medicina Ancestral: energia, poder e cura.



Pitotó. Ano: 2018. Fonte: Vivência na Aldeia.

No dia em que chegamos na casa de Nimbo, Pitotó estava lá. Morador da aldeia Nhamandu Mirim dentro da TI Piaçaguera, estava há alguns dias dormindo na casa do seu filho, no mesmo barracão onde Simone e Nimbo nos acolheu. Nesse dia, sentado à mesa da cozinha, não nos dirigiu palavra alguma. Despediu-se e disse que estava para fazer uma viagem. Reencontrei-o em meados do mês, durante a Vivência

na Aldeia de Bioconstrução, na aldeia Tapirema, quando, muito receptivo, contou-nos um pouco de sua jornada.

Pitotó nasceu na aldeia do Bananal, na serra de Peruíbe, a que chamam de aldeia mãe. O pai faleceu quando tinha cerca de 12 anos. A perda de um parente também se configura como uma experiência que motiva deslocamentos (PISSOLATO, 2007, p. 127). Após a morte, Pitotó acompanha a mãe e irmãos a São Bernardo do Campo, onde morava outro irmão. Na cidade, enquanto a mãe trabalhava de cozinheira e as irmãs de doméstica, Pitotó cuidava do irmão menor. Depois começou a trabalhar de várias formas: trabalhou numa farmácia, numa fábrica de móveis, vendendo algodão doce e brinquedos no Parque Ibirapuera. Em São Paulo, um vendedor de rua conhecido como “homem da cobra”, vendo-o com aspecto de “índio”, chamou-o para ajudar a vender remédios. Com esse vendedor, foi aprendendo para que servia aqueles fitoterápicos, a pomadinha “Flor do Amazonas é bom pra isso, é bom pra aquilo...”

Pitotó começa a viajar e, em suas viagens, vai conhecendo mais “raizinhas”. Casou-se pela primeira vez em São Paulo e teve seus primeiros dois filhos. Ele conta que, ao longo de sua jornada, teve treze filhos, de diversos relacionamentos. Começou a trabalhar viajando, junto com outro senhor que morava no Rio de Janeiro, mas era nordestino, vendendo remédio de ervas “mas tudo empacotado já”. Pegaram a “reta do sul” do país e foram para todas as capitais. Nesses deslocamentos, aproveitava para visitar aldeias guarani e kaingang. Nessas visitas, aproveitava para conhecer as ervas usadas pelos mais velhos e “guardava tudo na mente”.

A próxima rota foi o nordeste brasileiro, onde aprendeu ainda mais porque “nordestino conhece muita erva”. Viu preparar garrafada com vinho e enterrar no quintal por sete dias. Além da garrafada, aprendeu simpatias com curandeiros e a benzer. Na Bahia, aprendeu a parte mais espiritual. Via como, antes de colher a planta, conversavam com ela. Pitotó trabalhava com ervas mas não as colhia, já as comprava secas.

Seguiu viagem. “Belém do Pará, Amazonas, Macapá, Rondônia, Acre”. No Xingu viu como secavam as ervas e como as “curavam”, enterradas dentro de um bambu. Pitotó observava, “prestando atenção em tudo”. Via “xamãs, pajés com

cachimbo”. Pitotó diz se lembrar do avô pitando cachimbo, mas nunca tinha se interessado e procurado saber o sentido do *petyngua*. Depois dessas experiências, porém, começou a buscar conhecimento. Quando já morava de volta no Bananal, teve um sonho:

Sonhou¹¹ que estava com Maria (sua companheira de então) e seus filhos Nimbo e Tawdju ainda pequenos na estrada, quando seu carro parou de funcionar. Já escurecia quando veio a seu encontro Raimundo, irmão de Catarina que ainda era vivo. Ele morava ali e os convidou a passar a noite, esperar o outro dia para buscar socorro. Raimundo os convida para conhecer sua casa. Era “bonita pra caramba, grande”. Raimundo então adverte: só tem um problema: “aqui tem muito *anguera*”, que Pitotó traduz como alma, fantasma.

Pitotó então lembra que não pitava cachimbo mas, no sonho, sua resposta foi: “não tem problema, não tenho medo. Qualquer coisa dou uma cachimbarada aqui e está tudo certo”. Escolheram um quarto e Maria pôs a arrumar as coisas. Enquanto isso, Pitotó sai para conhecer o lugar e avista uma “casinha branca”. Entra, pulando a janela, e encontra lá seus avós que lhe explicam serem os *guardiões* daqueles que já morreram e ficam ali esperando “ordem de Tupã para seguir viagem”. Pitotó pede para os ver. Ao entrar, todos se levantam sob lençóis brancos. Pitotó abraça seu pai, choram juntos. Foram chegando tios, parentes conhecidos e não conhecidos, ancestrais, “o Cunhambebe que é tupinambá, Bartira”. Pitotó exclama ver em sonho pessoas que nunca tinha visto.

De saída, encontra na porta, “Nhanderu, nosso pai, sabedor de todas as coisas”, paramentado com longo cocar, colar com dentes brancos e segurando um cachimbo de ouro. Nhanderu se dispõe a ensiná-lo sobre tudo que quiser saber. Pitotó lhe pede para pitar no cachimbo ao que Nhanderu responde: “um dia você vai pitar no *petyngua*, mas hoje não”¹².

11 Camila Mainardi narra a mesma história em sua tese, mostrando que também nos sonhos acontecem encontros e relações por meios dos quais se aprende, adquire conhecimento (MAINARDI, 2015, p. 121).

12 As narrativas dialógicas nos deixam pistas de como o contador experimentou, chegou àquele conhecimento e de como esses encontros o constituíram. Sáez comenta ser “um processo de devir-

No caminho de volta à casa de Raimundo, vem Maria chorando com a filhinha no colo, morta. Pitotó a pega no colo e entra novamente na casinha: “vim procurar Nhanderu que falou que o que eu precisasse era para chamá-lo”. Nhanderu bafora com seu cachimbo três vezes e a menina volta à vida.

Pitotó acorda do sonho pensando nesse mistério: “Nhanderu Barrecuá...” Pitotó não conhecia e lhe foi dado a conhecer em sonho. De lá pra cá, Pitotó aprofunda-se “na espiritualidade, no canto, na dança, na ancestralidade, a procurar os mais velhos, a aprender, a buscar e hoje” está aí, dando curso, “explicando para as pessoas”.

2.1.4) Nimbo, Simone e Pitotó – a cooperativa Flora Tupi Cooperativa – e o Vivência na Aldeia

Ruas, praças, feiras. Pitotó armava a barraca, expunha as ervas e, com um microfone, ia falando os seus usos e preparando garrafadas. Deu o nome de *Garrafada do Pajé Flora Tupi Guarani*. Nimbo o acompanhava durante as férias “e foi aprendendo, foi guardando”. Depois, Nimbo foi estudar fora, trabalhou de outras formas até ser professor na aldeia onde encontrou Simone. Num tempo sem trabalho, quando deixou de ser professor em escola indígena, procurou o pai para trabalhar junto novamente, vendendo ervas. Nimbo sabia que Pitotó conhecia os lugares de São Paulo onde se vendem ervas. Foram lá, compraram e como antes, foram para as praças e feiras vender, “ganhamos dinheiro”, conta Pitotó.

Percebendo que também podiam fazer algo, via Vivência na Aldeia, pois já trabalhavam vendendo garrafadas, Nimbo procurou Josi e Andreza, sondando-os sobre a possibilidade de oferecerem alguma atividade por meio do projeto. Ele ainda morava na outra TI, em Iguape, quando fez a proposta. Depois de um tempo, quando Nimbo já morava de volta na TI Piaçaguera, Josi retomou o assunto e assim começaram a participar do Vivência, dando cursos, a princípio fora da TI e, depois, no

espaço Flora Tupi, a cooperativa que Nimbo criou junto com seu pai, que fica na aldeia Piaçaguera. Os cursos, porém, são vinculados ao espaço familiar e não à aldeia.

Pitotó conta que a proposta inicial de Josi era um curso com outros indígenas como Catarina e Guaíra que já davam cursos de fitoterapia. Mas Pitotó marca a diferença dos cursos: enquanto os outros focam nas ervas locais, Pitotó conhece “ervas do Brasil inteiro e de outros países também”¹³. Pitotó propõe-se a dar um “curso diferente” e o quer fazer “sozinho”. O filho o apoia, mas, como explica Pitotó, Nimbo “é tímido. Viajei muito, tenho muito argumento, muita experiência, eu passei por isso, tenho uma história para contar”. Surge o curso Medicina Ancestral: energia, poder e cura.

Pitotó conta que ele mesmo criou a apostila do seu curso e Nimbo a digitou, fazendo com Andreza pequenos acertos. Depois desse primeiro curso sobre as ervas, em que conta sua história, “a história da erva e a espiritualidade” que lhe é afeita, Pitotó propôs ao Vivência na Aldeia, um novo curso – *Petyngué Marangatú: a cura pelo cachimbo sagrado*. Ele se refere à “tradição, cultura, uso e costumes” do cachimbo entre os guarani que, desde pequenos, pitam o cachimbo que já é sagrado sem que as crianças saibam mas que, ao ser usado pelos mais velhos para cura, “se torna marangatu” (sagrado). Porém, “muitas pessoas aí que se dizem xamã, que fazem cura com *petyngua*, mas não conhecem a verdadeira essência e as regras do *petyngua*”, conta Pitotó, explicando por que oferecer o curso para as pessoas *de fora*. “O *Petyngua Marangatu* tanto faz bem como faz mal, dependendo da pessoa que vai usar para fazer a cura”.

Simultaneamente à oferta de cursos, Nimbo faz outra proposta ao pai, comecem juntos uma cooperativa familiar. Em vez de ir às ruas vender ervas e garrafadas, trazer as pessoas até eles e escoar a produção por outras formas de divulgação. Andreza os apoia desenvolvendo o sítio eletrônico para as vendas da

13 Camila Mainardi em sua dissertação, comenta que, entre os Tupi Guarani de Piaçaguera, há a ideia de que, quando a pessoa viaja muito, se desloca com frequência, ela é “mais guarani”, como parece ser o caso de Pitotó (MAINARDI, 2010, p. 61-62).

cooperativa, o floratupi.com.br. Nimbo o mantém e o alimenta com informações sobre as ervas, tinturas, garrafadas, artesanatos à venda.

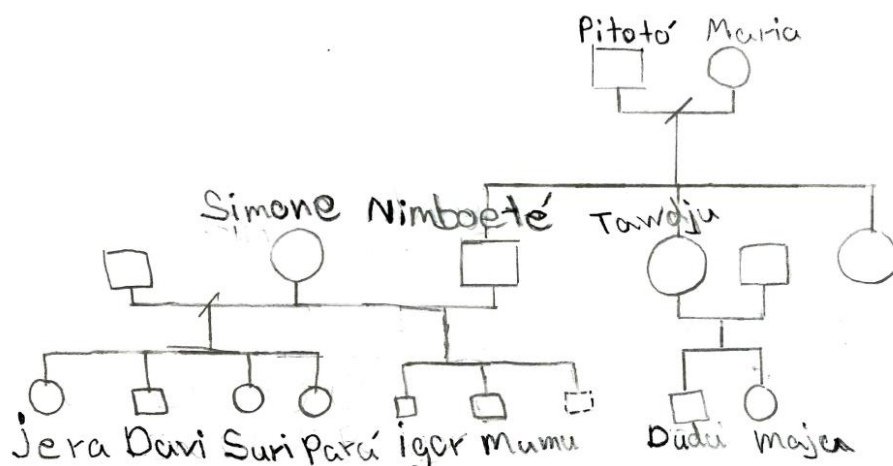
No mesmo ano, isto é, em 2018, o curso Fitoterapia para Ciclos Femininos começa a ser dado por Simone. A proposta inicial era um curso para mulheres dado por mulheres: por Simone, Catarina e Santina (mãe de Dhevan). Nimbo prepara a apostila junto com Simone, mas, ao final, por diferentes motivos, Catarina e Santina não se engajam na proposta, fazendo com que Simone desse o curso só.

Apesar da resistência de Nimbo em dar aulas, acaba aceitando participar como ministrante no curso de Medicina Ancestral para dar mais estabilidade às ofertas desses cursos, uma vez que alguns precisaram ser cancelados por intercorrências com a “dependência química” de álcool do pai. Pelo mesmo motivo, em 2019, Pitotó também compartilha um curso de *petyngua* com Catarina.

Sobre os combinados de remuneração para o curso, Pitotó diz não saber muito bem quais são, pois as tratativas foram feitas por Nimbo com Josi e Andreza. Mas conta que Nimbo propôs que o ministrante solo fosse remunerado pelo valor total que Catarina, Guaíra e Dhevan dividiam ao dar o curso de forma conjunta. Pitotó conta que suas despesas são poucas, que precisa de pouco, mas que Nimbo tem seis filhos para criar¹⁴. Assim, quando ministra cursos sozinho, divide o pagamento com o filho que lhe dá suporte para o curso. E conta que Nimbo se dispõe a dividir o que ganha com a venda das ervas da Flora Tupi.

14 As falas de Pitotó sobre a necessidade ou não do dinheiro se contrapõem e me remetem à reflexão que Calavia Sáez faz sobre como o devir indígena prescinde de uma unicidade: “nessa inconstância da alma indígena, manifesta na liberdade com que o narrador alinhava atitudes contraditórias, sem focalizar e justificar a contradição, como se esperaria de um autor convicto da unicidade do seu ser” (CALAVIA SÁEZ, 2006, p. 185). O pensamento de Nego Bispo (2015) também nos convida a deixar a fixidez da palavra: sua fala em palestras sobre seus conceitos de ‘confluência’ e ‘transfluência’, por exemplo, traz um sentido diferente do que ele mesmo apresenta em seu livro, produzindo polissemia, o que não costuma ser um transtorno para os povos afropindorâmicos, de cosmovisão politeísta, como ele gosta de chamá-los.

Figura 7 : Croqui de relações 1 – Simone e Nimbo.



Legenda: Desenho de minha filha Beatriz Aya, elaborado a partir dos dados dos croquis 2 e 5 de Mainardi (2015, p. 29; 38) e das atualizações recolhidas em 2020. O quadrado pontilhado representa uma gravidez em curso (em 2020).

2.2) Jornadas Tapirema

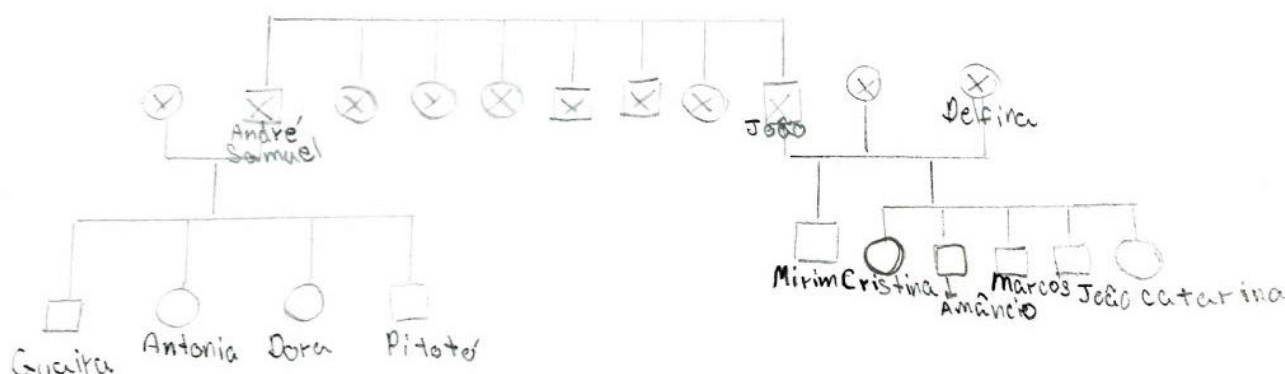
No item anterior, começando pela relação com os guarani, apresentei algumas personagens indígenas conectadas pelas relações ilustradas no croqui acima. A escolha de apresentar primeiro Simone, Nimbo e Pitotó não seguiu uma ordem cronológica das relações com o Vivência na Aldeia. Essa noção temporal ficará visível na apresentação do projeto, no próximo capítulo, quando sigo o movimento temporal e espacial do Vivência dentro da TI Piaçaguera.

A escolha da ordem de apresentação também não se deu a partir da posição de prestígio dessas pessoas entre si ou em referência à teia de relações da TI Piaçaguera e de outras aldeias (se assim fosse, talvez teria iniciado as apresentações pelas trajetórias de lideranças como o São Catarina e Pitotó). Minha opção de iniciar as apresentações pela trajetória de Simone foi guiada pela importância que a alteridade guarani (mbya) tem para os tupi guarani. É frente essa alteridade-referência que os tupi guarani se definem ao mesmo tempo que se constituem como índios misturados. A partir dessa apresentação guarani, puxei o fio do parentesco, apresentando seu companheiro Nimbo e sogro Pitotó.

É preciso pontuar, no entanto, que a trama que tece o fio do parentesco não é dada pela consanguinidade *a priori*. Em certa conversa com Nimbo, em que eu tentava entender um pouco da trajetória do projeto Vivência na Aldeia dentro da TI

Piaçaguera, perguntei a ele se as famílias que moravam na aldeia Tabaçu Rekoypy eram parentes de Catarina. Ele me respondeu que não. Depois corrigiu, dizendo que, de alguma forma, todo mundo na TI é parente, mas se for ver, eles são até “mais” parentes de Nimbo do que de Catarina. Entendo de sua fala que, no limite, todo mundo em Piaçaguera é parente: ou irmão, ou tio, ou sobrinho, ou filho, ou neto, ou genro, ou primo ou cônjuge... E, em termos de proximidade consanguínea, Tabaçu está mais próxima a ele, pois é primo da Itamirim e seu pai é irmão de Dora, enquanto Catarina é prima de Dora (ver croqui 2). No entanto, a resposta de Nimbo, ao mesmo tempo que responde a minha pergunta que supunha parentesco dado pela consanguinidade, deixa-me entrever que o gradiente que confere proximidade ou distanciamento ao parentesco não está dado pela consanguinidade.

Figura 8 : Croqui de relações 2 – Catarina e Pitotó.



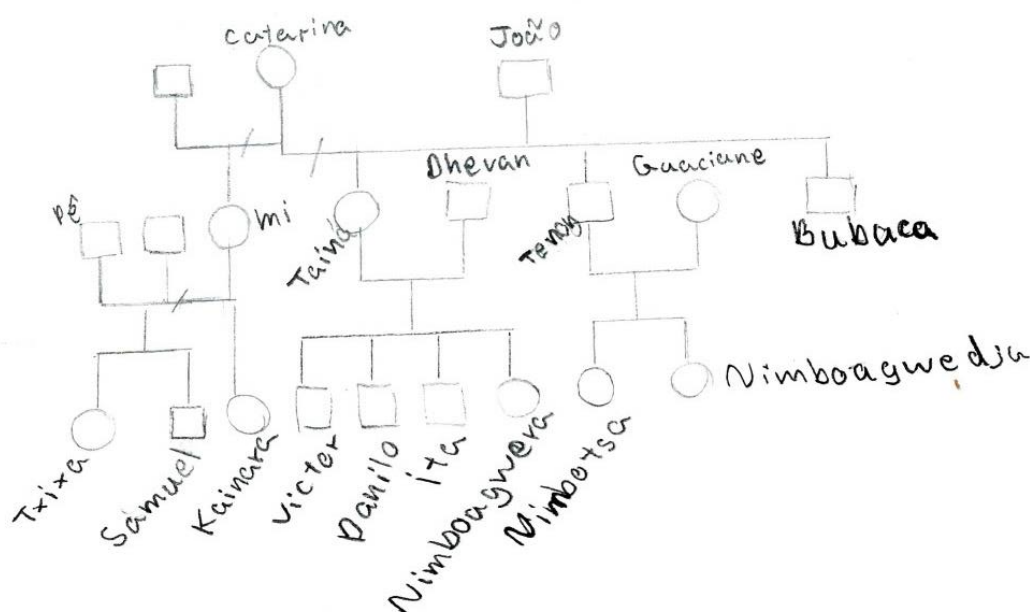
Legenda: Desenho de Beatriz Aya e da autora, elaborado a partir dos dados do croqui 10 de Mainardi (2015, p. 85).

Camila Mainardi considera como a feitura do parentesco (e da consanguinidade) entre os tupi guarani de Piaçaguera é tecida pela convivência, pelo cuidado cotidiano (2015, p. 69; 79). Em sua etnografia, pôde perceber como as relações “boas/próximas” (2015, p. 46) são as que constroem os laços do parentesco, incluindo nele inclusive parentes não consanguíneos: cônjuges, filhos adotivos, genros, noras, mesmo que advindos de outros povos indígenas ou mesmo não indígenas (MAINARDI, 2015, p. 75).

Nesse contexto, Nimbo, Simone e Pitotó constituem a cooperativa familiar Flora Tupi, uma das “turmas” tupi guarani parceiras do projeto Vivência na Aldeia. Mas acontecem também outras parcerias compostas por membros de “turmas” familiares diferentes, desde que, claro, sejam pessoas que mantenham entre si (ao menos naquele momento) relações próximas/boas. Assim, Catarina e Simone realizam cursos juntas. Ou Catarina e Pitotó (que são primos). Ou como era no curso Fitoterapia Indígena, ofertado na aldeia Awa Porungawa Dju, Catarina, Dhevan (genro de Catarina) e o pajé Guaíra (irmão de Pitotó).

Neste segundo bloco de apresentações tupi guarani, guio-me pelas relações que irradiam de Catarina, liderança agregadora de relações na então recente aldeia Tapirema.

Figura 9: Croqui de relações 3 – Pessoal de Catarina.



Legenda: Catarina e Seu João. Desenho de Beatriz Aya e da autora, elaborado a partir dos dados do croqui 8 de Mainardi (2015, p. 67) e das atualizações recolhidas em 2019.

2.2.1) Catarina

Figura 10: Banner de divulgação do evento Vivência Fitoterapia Indígena.



Legenda: Catarina. Ano: 2019. Fonte: Vivência na Aldeia.

Quando Thabata esteve na TI Piaçaguera, em julho de 2019, e também quando estivemos juntas, em novembro de 2019, Catarina ainda não tinha se mudado para a aldeia Tapirema, mas tinha a intenção de fazê-lo em breve, assim que sua casa estivesse pronta. Ela ainda morava em Piaçaguera onde ela foi cacique, mas sentia que ultimamente estava sendo “desprezada” pelo novo cacique e queria um lugar para viver a “tradição” com tranquilidade.

Mesmo não tendo feito a mudança definitiva, frequentava a aldeia, fazendo-se presente também em diversas visitas que recebiam. Assim foi quando receberam a visita do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e também a de um grupo da Igreja Batista. Numa dessas convivências, Catarina começou a me contar um pouco sobre a história de seus avós.

Começou narrando que lá para mil setecentos e alguma coisa vieram duas pessoas do Mato Grosso, Joaquim Bento e outra mais. Vieram à busca da “Terra sem Males”¹⁵, relata. Vieram a pé. Chegaram num lugar com um rio muito bonito, cachoeira, peixe, caça, fruta da floresta. Achando bonito o lugar, ficaram um tempo

¹⁵ O caráter religioso (ou não) da busca da Terra sem Males, bem como sua própria centralidade (ou não) nos deslocamentos guarani são temas tratados pela literatura guarani clássica e recente, como abordam, por exemplo, Pissolato (2007) e Bertapeli (2019).

ali, limpavam-no e plantaram aquela banana roxa, a São Tomé. Depois partiram para buscar a família no Mato Grosso.

Assim Catarina explica de onde veio seu avô. E continua: o lugar era região dos Tupinambá, povo do qual descende sua avó. Descendente porque, após a chegada dos não indígenas e a expulsão dos indígenas, a mãe de sua avó casou-se com um escravo “refugiado” na mata. Esse escravo se tornou tão importante que ficou conhecido como um grande *txeramõi*.¹⁶

Catarina conta que não sabia que sua bisavó era casada com um negro. Sua descoberta veio de sua curiosidade sobre o apelido pelo qual era conhecida sua avó: Sinhá. Perguntando, descobriu que o pai de sua avó a chamava carinhosamente de “Sinharia”, como faziam os negros com suas patroas. Sinharia era uma senhora pomposa, “escura, não muito escura, de cabelo liso e elegante”, descreve Catarina, dizendo que guarda uma foto sua. Catarina a conheceu, pois, sua avó faleceu quando Catarina tinha 12 anos.

Dessa forma, de parte de pai, seu avô veio do Mato Grosso e se casou com uma descendente de Tupinambá. Antes de contar sobre seus outros avós, Catarina lembra do deslocamento para o oeste por intervenção de Nimuendaju¹⁷, que “apareceu e levou todo mundo num caminhão para Bauru”. Lá, o avô de Catarina conheceu sua avó e casou-se. O pai de Catarina, também em Bauru, casou-se com a mãe de Mirim, irmão mais velho de Catarina, por parte de pai. Após uns 20 anos, seu pai casa-se novamente e Catarina é a filha mais velha dessa união (após seus pais terem perdido uma recém-nascida).

Assim sendo, da parte materna, Catarina conta que sua avó era kaiowá, vinda do Mato Grosso [do Sul], e morava em Itaporanga, São Paulo. Dessa avó, escutou

16 O termo “pajé” é de uso frequente em conversas com não indígenas. Entre si usam os termos *txeramõi* ou *nhanderu*” (MAINARDI, 2015, p. 124). Pitotó faz questão de pontuar que “pajé” significa “feiticeiro” e que foram os “brancos” que o usaram no lugar de *txeramõi*.

17 Referência sobre esse fato histórico do começo do século XX é possível encontrar no trabalho de Coelho (2016), dentre outros. Sobre isso, Amanda Danaga completa que “Nimuendaju (1987) tentou, ainda, levar os outros índios Nhandeva que estavam no litoral para a Reserva de Araribá, mas estes recusaram a oferta e permaneceram no litoral, onde, em seguida por volta das décadas de 50 e 60 do século XX - chegaram os Guarani Mbya”. (DANAGA, 2012, p. 24).

muitas histórias, como as histórias sobre seu bisavô, que trabalhava com ervas, curando pessoas da aldeia e da cidade, e sabia rezas que resolvia até problemas de *encosto*. Sua avó também tinha rezas poderosas *de coisas que mandava embora*.

Catarina conta que seus irmãos não gostavam de escutá-la porque tinham medo. Catarina gostava. Gostava e pedia para a avó mostrar as rezas ao que a avó dizia que não podia, mas cedia e mostrava um “pedacinho”. Catarina conta que morou mais tempo com a avó, como acontece hoje com sua neta Kaynara, que mora com ela. Depois que cresceu, Catarina começa a ter intuições e fazer coisas que a avó falava, mas, à época, Catarina ria e achava que eram histórias, apenas.

Catarina diz que até hoje é assim, que acaba de acreditar apenas quando as coisas acontecem a ela mesma: “se pajé tirar um negócio e mostrar eu ainda não acredito, mas depois acontece comigo e acabo acreditando”. *Catarina sabe porque experimentou*: assim intitulou Camila Mainardi (2015, p. 109) a seção a que dedica apresentar a forma de Catarina adquirir conhecimento. De fato, essa é uma pontuação que escutei-a fazer em diversos momentos, tanto em conversas como durante os cursos: quando dá aulas também gosta de frisar o que ela mesmo já fez e já viu. Quando conta sobre conhecimentos que não experimentou, faz questão de deixar claro que se trata de algo que lhe foi dito, mas que não pode afirmar ser verdade por não ter experimentado¹⁸.

Seu ceticismo lhe confere certa condescendência aos jovens que “não acreditam muito nas coisas”. Catarina não os recrimina pois ela também era assim e foi preciso passar por muitas coisas para acreditar. Catarina lembra de tudo que seus avós e pais contaram, mas escutá-los não é suficiente. Nesse sentido escutar apenas não lhe dá sabedoria, mas passar pela experiência e ser capaz de relacioná-la ao que escutou, seja dos avós, dos mais velhos ou mesmo de sábios de outras religiões, confere-lhe sabedoria (MAINARDI, 2015, p. 113).

18 A ênfase que Catarina dá a “ter experimentado” me remete à seguinte asserção de Viveiros de Castro: “A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo narrador daqueles ouvidos de terceiros.” (1992, p. 36).

Se durante nossa conversa na cozinha, Catarina contou um pouco da trajetória dos seus avós, durante os cursos do Vivência na Aldeia, ela geralmente se concentra em contar um pouco de sua própria trajetória. Mas só um pouco, brinca, pois do contrário, não daria tempo de ministrarem o curso. Assim começa contando de quando era criança: nasceu na aldeia do Bananal, perto de uma cachoeira, onde viveu até por volta dos sete anos. Quando nasceu, tomou banho de água de tatu para ficar livre de perebas e problemas de pele. Isso ela mesmo experimentou, mas, claro, não lembra e sabe disso porque sua vó lhe contou.

Conta que seu pai queria que um filho seu estudasse, fosse “civilizado”. Como ela era uma das mais velhas, saiu da aldeia por volta dos setes anos e foi estudar em São Vicente. Os pais continuaram com casa na aldeia, de onde iam e vinham. Nessa cidade, cursou até a quarta série do ensino fundamental. Ao relatar isso, ela conta os desafios que enfrentou. Na aldeia comia mandioca, batata-doce, plantadas por seu pai. Na cidade, pão, manteiga, coisas que não estava acostumada¹⁹. Catarina relata também que, aos nove, já trabalhava em casa de família para ajudar a custear os estudos. Aos 13 anos, mudou-se para Itanhaém onde continuou os estudos até a oitava série do ensino fundamental. Depois frequentou colégio de freiras, onde aprendeu a costurar, cozinhar, lavar, passar.

Após essas jornadas de estudo, começou a trabalhar: em casa de família, depois escriturária na Câmara Municipal até que, por meio do CIMI, conheceu Ailton Krenak e ingressou para a União das Nações Indígenas (UNI)²⁰, dedicando-se à “luta como defensora do meu povo”, diz, tornando-se uma liderança. Em 1982, viaja para Rondônia, participando de curso de formação para agente de saúde e estagiando no hospital. Sua viagem segue subindo o Rio Negro, quando teve oportunidade de

¹⁹ Mainardi aborda como o viver bem está relacionado ao “acostumar-se”, inclusive no que se refere à comida. (2015, p. 34; 78; 83).

²⁰ Manuela Carneiro da Cunha comenta a importância da UNI na década de 1980, apesar das origens urbanas ou talvez por isso mesmo. Segundo a autora, ao final dessa década e início da seguinte (1990) a União das Nações Indígenas foi sendo sucedida por organização de base étnica ou regional. (CUNHA, 2009, p. 281).

conhecer sobre ervas medicinais, assim como posteriormente participa de curso sobre o tema no Museu do Índio, no Rio de Janeiro.

Depois dessas experiências, viajou para o Ocoí, quando a usina hidrelétrica de Itaipu estava em processo de construção, por volta de 1982. Por causa da usina, Catarina cogita, a aldeia estava esvaziada. Lá se encontrava uma mulher prestes a ganhar neném e por isso seu marido sai em busca de parteira, do outro lado do rio, já no Paraguai. Catarina não sabia a distância, mas a mulher lhe disse que era longe. Catarina começa então a refletir “naquela intuição”, o que faria se o marido não voltasse a tempo com a parteira. Pensando nisso, catou umas ervas que “achava” serem boas e preparou banhos para a parturiente, que deu à luz de madrugada, antes da parteira chegar. Ela graceja, então, que começou a ser parteira assim “sem querer”, mas em seguida retoma o relato, referindo-se à sua infância, quando acompanhava a avó parteira que atendia dentro e *fora* da aldeia. De alguma forma, o que viu de sua vó contribuiu para que assistisse aquela parturiente no Ocoí, mesmo que, quando criança, seu interesse estava mais em comer os deliciosos biscoitos da fazenda, que na assistência que sua vó prestava no parto.

Catarina volta para a aldeia ao se casar aos 32 anos. O tema do casamento foi causa de muitos conflitos na sua vida. Primeiro pela idade usual com que as meninas casavam à época; segundo pela decisão de quem seria o cônjuge, se indígena ou não. Sobre a idade, Catarina conta: “eu quebrei o tabu, porque quando a menina índia se torna mocinha já tem um pretendente pra casar e eu não quis casar”. Não quis casar na idade que era comum às moças da sua época, mais tarde, porém, Catarina pensava em casar-se.

Sobre a discordância em relação à escolha do cônjuge, a antropóloga Camila Mainardi observa em sua tese (2015, p. 115) como essa problemática é recorrente na relação entre pais e filhos, não apenas quando o pretendente é não indígena. No caso de Catarina, tendo vivido grande parte da sua trajetória fora da aldeia, estudado e trabalhado fora, Catarina se perguntava se devia casar com indígena ou não indígena. Por um lado, seus avós e pais não aprovavam que se casasse com não indígena. Por outro, Catarina temia casar-se com um indígena e “voltar à estaca zero”.

Ao contar sua história, Catarina reflete que “Deus já tinha traçado essas linhas”: ao fim casou-se com um indígena, com o qual sua mãe também desaprovava (MAINARDI, 2015, p. 117), Seu João, com quem permaneceu casada por 10 anos e teve três filhos: Tainá, Tenon e Bubuca. Antes, porém, teve sua primeira filha, Fabíola, com um não indígena que conhecia desde a infância, mas com quem o casamento não se consumou (MAINARDI, 2015, p. 113; 115).

Olhando sua história, Catarina entende que foi bom ter casado com um indígena, porque assim voltou a morar mais na aldeia, a fazer artesanato, tirar palmito. Hoje, pode ver seu filho fazendo artesanato e ter orgulho disso. Também recorria às ervas para os cuidados com as crianças, uma vez que eram os remédios do mato os que estavam à mão. Reflete que, se tivesse casado com branco, possivelmente não poderia morar na aldeia, já que à época não aceitavam *dentro* da aldeia mulher indígena que se casava com branco, enquanto ao indígena era viável casar-se com uma branca e permanecer na aldeia.

Como que fazendo um balanço de sua história, Catarina conclui: “eu venci como mulher, minha luta foi grande porque os índios são mais machistas que os não indígenas”. Sua fala se refere aos processos que viveu referente ao casamento, mas também ao seu desempenho como liderança. Catarina conta que, durante sua trajetória, a participação como liderança era cerceada: “eu ia para as aldeias e eles mandavam eu ir lavar louça, porque eu não podia participar das reuniões, e eu era insistente, eu participava das reuniões, e fui aprendendo”. Hoje, é reconhecida como uma liderança, ocupando ou não algum cargo, como já ocupou o de cacique em Piaçaguera. Dentre suas atuações históricas, menciona sua participação na elaboração da Constituição de 1988, “liderando a cacicagem do Vale do Ribeira”. E também, sem dúvida, sua atuação na retomada da terra de Piaçaguera, em 7 de julho de 2000.

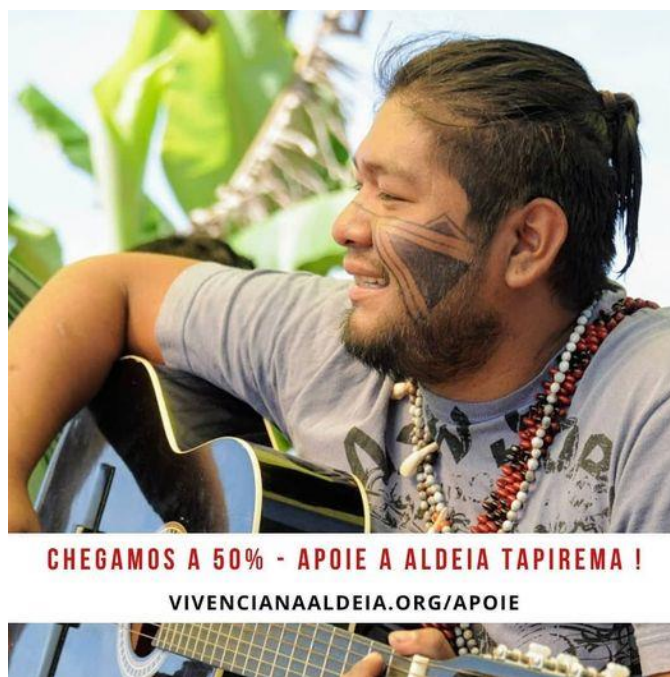
Seu nome tupi guarani, recebido por seu avô na casa de reza, é *Nimbopirua*²¹ que Catarina diz não ter uma tradução precisa para o português, mas que para que

21 Mainardi também relata este significado dado ao nome tupi guarani de Catarina. (2015, p. 109-110).

entendamos é como alguém que calça os sapatos em quem não os têm, algo como uma “assistente social”, arrisca traduzir. Ao olhar para sua trajetória, Catarina entende que sim, sua vida diz bem do nome que recebeu.

2.2.2) Awatenondeguá

Figura 11 : Banner de divulgação de campanha para construção de Casa de Reza e compra de alimentos durante a pandemia de Covid-19.



Legenda: Tenon. Ano: 2020. Fonte: Vivência na Aldeia.

As noites durante os cursos do Vivência na Aldeia são animadas por rodas em volta da fogueira. Por causa da quantidade de pessoas, montam uma fogueira grande, em contraste com as fogueiras rotineiras das noites na aldeia. No cotidiano de Tapirema, muitas vezes os adultos se reúnem em volta do fogo para jantar e conversar, às vezes bem tarde da noite, o que fez com que eu perdesse muitos desses momentos, pois me recolhia com meu bebê, Ryu, habituado a se entregar ao sono somente em locais sem agitação. Minhas crianças, no entanto, permaneciam por ali, brincando com as outras ou fascinadas pelas histórias compartilhadas nesses momentos.

A primeira vez que vi Tenon foi animando com seu violão a roda em volta da fogueira num evento do Vivência, na aldeia Awa Porungawa Dju. Ele lembra que lá foi

seu primeiro contato com o projeto, quando chegou a participar de cerca de três eventos. Antes disso, sabia e acompanhava apenas pelas postagens nas redes sociais. Durante sua curta permanência na aldeia, pôde contribuir por gostar “muito dessa parte musical também, das músicas indígenas da nossa cultura mesmo”. Antes de sua chegada em Porungawa, lembro de outras pessoas à frente desses momentos: Dhevan (professor da aldeia e um dos ministrantes do curso Fitoterapia Indígena), Catarina e Guaíra com rezas, casos e cantos, acompanhados pelo coro, sobretudo, das crianças entusiasmadas.

Dessa forma, depois de alguns anos fora da TI Piaçaguera, Tenon estava de volta e seu retorno não foi à aldeia Piaçaguera, de onde havia saído, mas à Porungawa, aldeia relativamente recente que havia se desmembrado da aldeia Piaçaguera, como relato no capítulo seguinte, ao abordar o histórico do projeto Vivência na Aldeia. Mas já na passagem de ano para 2019, Tenon já compunha a turma que começava uma nova aldeia, a Tapirema, nome homônimo à praia onde se localiza.

Foi ao redor da fogueira acesa, próxima à cozinha comunitária de Tapirema, que Tenon me contou um pouco de sua história de vida. O meu pedido deliberado fez com que ele adotasse um tom formal, fazendo-me perceber em seu relato o que Brisa Totti, ancorada em Sáez (2006) adverte: “quando solicitamos aos indígenas um relato de suas vidas não nos limitamos a recolher autobiografias, mas sim os convocamos a adotar, inventar ou reinventar um gênero inédito para eles” (TOTTI, 2013, p. 40).

Tenon inicia sua narrativa falando sobre sua trajetória como liderança. Atualmente cacique em Tapirema, também já foi cacique em Piaçaguera quando ainda tinha 21 anos. Camila Mainardi (2015, p. 66, destaque da autora) expressa sua surpresa ao perceber que o adolescente que conhecera há poucos anos atrás, agora “dominava a etiqueta discursiva das *lideranças*”.

Em sua tese, a autora precisa o sentido do termo *liderança*, no contexto da TI Piaçaguera, como sendo atribuído àquelas pessoas dotadas de prestígio, capazes de mobilizar um coletivo, sendo em geral, homens casados e, quando mulheres, as com filhos crescidos ou separadas ou viúvas (MAINARDI, 2015, p. 47). Tenon, desde cedo, mostra afinidade com a posição de liderança. Mainardi conta que mesmo antes de

cacique, Tenon participava de reuniões do Conselho Estadual dos Povos Indígenas – São Paulo e já havia ocupado o cargo de agente de saneamento em Piaçaguera, além de, quando recém-casado, ter ocupado a posição de vice cacique de seu pai.

Em acordo com essas informações, Tenon conta que cresceu em meio a lideranças. Seu pai e sua mãe também foram caciques em diferentes momentos (*Idem*, 2015, p. 65). Ele relembra também da convivência com o avô, João Samuel, pajé e cacique, na aldeia do Bananal, que faleceu quando Tenon tinha menos de 10 anos, mas a quem o menino já perguntava muitas coisas: “quando a gente nasce assim pra ser na frente de alguma coisa, desde meus seis, sete anos, eu já estava ali com ele, perguntando coisas...”

Enfim, estar à frente, “das lutas, das conquistas” é algo que cedo marca sua “curta trajetória” e, conclui: “não é à toa que meu nome é Awatenondeguá, que em português significa ‘o homem que está sempre na frente’”. Após dois anos na posição de cacique em Piaçaguera, Tenon mudou-se repentinamente (*Idem*, 2015, p. 189). Sem me dizer o motivo, ele justifica a mudança, recitando um ditado: “se você vai ficar tomando conta de prego, você vai se machucar”. Mudou-se para a aldeia do Bananal (Peruíbe), local onde Guaciane morava antes de casar-se com Tenon.

Outros dois anos e o casal muda-se para a aldeia Renascer (Ubatuba), onde Guaciane foi professora da escola indígena e Tenon agente de saneamento básico. Essa experiência, reflete ele, trouxe novos aprendizados ao conviver com outros caciques e lideranças. Sobre sua saída dessa aldeia, Tenon menciona um conflito que teve com o cacique, a quem chama de tio. Sua decisão de ir embora é explicada por ele como forma de evitar a “agressão física porque esse não é meu jeito” – justificativa que me remete à observação de Pissolato sobre “um empenho bastante geral voltado para a adoção de soluções pacíficas em casos de conflito” (2007, p. 234), que se traduz comumente com a mudança de aldeia, antes que as indisposições cresçam de forma irreversível.

Tenon credita à experiência em Renascer sua maior preparação para ocupar o “comando de outra comunidade”, Tapirema. Ao falar isso, pondera que, quando ocupou o lugar de cacique na aldeia Piaçaguera, era muito jovem e que não estava

preparado para estar à frente de uma comunidade que à época, tinha 38 famílias. “Hoje me sinto mais preparado”, conclui.

Assim como a cômuge Guaciane, Tenon nasceu na aldeia do Bananal, mas veio com a mãe para Piaçaguera, no movimento de retomada que se deu no ano 2000, quando Tenon tinha cerca de 10 anos. Desse modo, excetuando os quatro anos que viveu fora com a esposa e filha, Tenon somava 15 anos de moradia na TI Piaçaguera, quando conversamos em 2019. Segundo ele, a mudança para o local de Tapirema se deve à busca por “resgate cultural, em busca do *nhandereko* – nosso modo de viver”, e acrescenta: “não queria que a minha filha morasse num lugar que não dava mais valor ao nosso modo de vida, da nossa cultura”.

Essa busca que aparece na fala de Tenon é frequente justificativa para os deslocamentos. Elizabeth Pissolato, citando Melià (1991), refere-se a essa relação com a espacialidade como “movimento de busca por lugares – geográfica e espiritualmente determinados – para a reconstrução de um ‘modo de ser’” (PISSOLATO, 2007, p. 106).

Há então uma busca contínua da melhor forma para se concretizar o *nhandereko*. Preservá-lo, exige, portanto, um esforço (e um movimento) constante. Da mesma forma, desempenhar o papel de uma boa liderança na busca contínua do *nhandereko*, exige empenho contínuo de “atualizar as relações, em mantê-las próximas/boas” (MAINARDI, 2015, p. 65). Mas não só isso, para seguir sendo uma boa liderança, é preciso ter “cabeça forte, isto é, não se engrandecer”, conta-me Tenon.

Tenon diz que acontece das pessoas que estão à frente “perder a mão”. Assim, ele avalia sua (boa) liderança por ser “um cara cabeça, desde pequeno” e por ouvir os mais velhos. Ele cita seu tio Mirim que lhe o advertiu: “Tenon, você tá indo no caminho certo, mas toma muito cuidado, toma muito cuidado pra não se engrandecer, porque se você se engrandecer você perde todo o sentido do que você construiu”.

Ainda é preciso considerar que liderar e mandar são entendidas como condutas diferentes. Tenon diz que as decisões são conversadas porque ele não pretende fazer coisas sozinho, sem que haja adesão. Sua função então é organizar o comando para que se cumpra o que foi combinado com todos. Antes de decidir como

organizar, Tenon diz que ainda conversa com o pai, Seu João, à época o morador mais velho da aldeia. Se o pai lhe diz “você que sabe”, ele então entende que tem liberdade para dar o comando. Sobre isso, Tenon exemplifica como funciona o trabalho comunitário de construção: “quando chega na palha eu falo ‘hoje nós vamos pegar palha’, e todo mundo vai [inclusive ele] e pega a palha”.

A participação do cacique nas atividades é marcante. Ele não podendo participar, o mais usual é que o trabalho comunitário seja deslocado para outro dia. Marcelo, meu companheiro, enquanto esteve na aldeia, observou que o trabalho de buscar a palha no brejo tinha sido adiado porque Tenon estava ocupado em receber uma universitária que pesquisava cantos em tupi guarani. Como ele não podia participar, o trabalho foi suspenso, ao invés de acontecer sem ele.

Em Tapirema, uma aldeia ainda diminuta, a participação de todos era algo possível e considerada indispensável: a adesão ao trabalho comunitário era importante marcador para a permanência na aldeia. Ou seja, a discordância era motivo de não adesão àquele “modo de organização”. Tenon conta que “quatro indígenas já tentaram morar aqui [em Tapirema] mas não conseguiram”. Mainardi (2015, p. 29) aborda como a adesão ao trabalho comunitário funcionava como um indicador de cuidado e do desejo de estar perto.

Não estar perto por sua vez, sinaliza a não adesão àquela forma de liderar. Catarina conta que uma parente não tinha vontade de mudar-se para lá, por considerar o cacique “mandão”. Tal família estivera na fundação de Tapirema, mas, após desacordos, retirou-se para um lugar intermediário, entre Porungawa e Tapirema. Mainardi pondera, ainda, que não há um “modo ideal de atuação do *cacique*” (MAINARDI, 2015, p. 98, grifo da autora). Um mesmo comportamento pode ser considerado por uns inadequado, enquanto outros esperam que seja uma atitude de quem é cacique, por exemplo, restringir o uso de bebidas alcoólicas na aldeia. Assim, apoio ou reprovação “dão forma aos conflitos ou cancelam sua potência” (*Idem*, 2015, p. 98).

2.2.3) Tenon e Guaciane

Figura 12 : Foto de Guaciane.



Legenda: Foto publicada por ocasião do aniversário da Guaciane. Ano: 2020. Fonte: Vivência na Aldeia.

Conversei a primeira vez com Guaciane quando estive em Tapirema, em novembro de 2019. Ela estava no sétimo mês de gestação de sua segunda filha. Grande parte de nossas conversas aconteceu enquanto estávamos na cozinha comum da aldeia. Antes da (bio)construção que ergueu a cozinha comunitária, Guaci preparava a refeição para todos da aldeia no fogão de sua casa.

Ela me conta que Davi, irmão do Seu João, pai de Tenon, também assume a tarefa de cozinhar, mas que ela o faz sempre que possível para liberá-lo para o trabalho comunitário. Quando estive em Tapirema, Guaciane era a única mulher que morava na aldeia. As demais, como Catarina e sua filha Fabíola (Mi), ainda não haviam efetivado a mudança para Tapirema. Mesmo assim, Mi, junto com seu cônjuge, Pê, e seus filhos Txixa e Samuel, participavam das tarefas cotidianas, incluindo a busca de galões de água potável para abastecer a aldeia.

Guaciane ocupava o cargo de professora na escola indígena da aldeia Porungawa, por isso, quando assumia a função de cozinhar, fazia-o após as aulas que dava pela manhã. Ela mesma chegava almoçada, uma vez que comia a refeição na escola. Com frequência, Fabíola (Mi) vinha a Tapirema ajudar também com a

comida, ainda mais com o avanço da gestação de Guaci, enquanto Pê se engajava no trabalho comunitário de construção de benfeitorias para a aldeia que tinha menos de um ano de existência.

Tenon e Guaciane se aproximaram durante a gravação do CD/DVD “Kangawaá, cantando para Nhanderu”. Mainardi (2015, p. 174-8) nos conta que a gravação nasceu de um desejo de pajé Guaíra: produzir um CD com músicas tupi guarani, assim como os guarani têm o seu. A ONG Abaçai, que o produziu, quis que a obra reunisse o conjunto dos Tupi Guarani. À época, isso significava reunir três aldeias que não se davam bem entre si.

A relação com a aldeia do Bananal era especialmente difícil, uma vez que a (re)ocupação da terra Piaçaguera se deu em decorrência de um sério conflito na TI do Bananal, que resultou na saída de várias famílias. Por esse motivo, a relação de Guaci e Tenon despertava tensões. Thabata nos diz que quando Guaci e Tenon começaram a namorar, parentes do Bananal exibiam armas como forma de intimidação.

Dia 20 de novembro de 2019, Tapirema preparou uma comemoração do aniversário de cinco anos de Nimbotsa’a, primeira filha de Guaci e Tenon. Para a festa, vieram os parentes de Guaci. Nesse dia, estávamos em visita à casa de Josi e Andreza, do coletivo Cultive Resistência. Quando lhes contamos que haveria a comemoração, a dupla comentou conosco o conflito que atravessava gerações. “Romeu e Julieta”, disseram Josi e Andreza, comparando a união de Guaci e Tenon com o enredo da peça trágica escrita pelo dramaturgo inglês William Shakespeare. Segundo Josi e Andreza, souberam do conflito após presenciarem um encontro em que sentiram haver uma tensão não declarada.

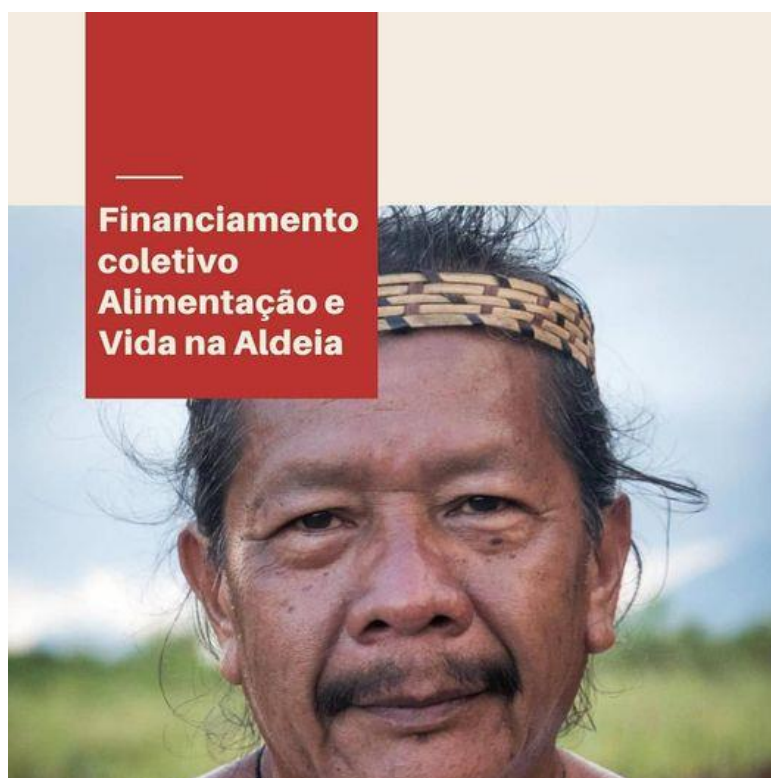
Assim, a união entre Tenon e Guaci ao mesmo tempo que desperta, supera tensões, suscitando convivências que de outra forma não aconteceriam. Se o vínculo conjugal venceu a rivalidade, de alguma forma, exige cuidados, como diz Seu João, pai de Tenon, para não magoar a moça ao se referirem aos conflitos vividos.

Ao mesmo tempo, Seu João, em conversa entre um primo de Tenon que mora em São Paulo, relembra comportamentos juvenis do filho e comentam: foi Guaci que endireitou Tenon! Assim, ainda jovem, Tenon deixa seu “mau-comportamento”

(PISSOLATO, 2007, p. 152), ao contrário de seu pai, Seu João, que me conta ter tido uma juventude de excessos de bebida (que Catarina completa com relatos de maus tratos). Sobre essa confissão, Pissolato comenta ser comum homens mais velhos referirem-se à sua juventude dessa forma (*Idem*, 2007, p. 152).

2.2.4) Amâncio

Figura 13 : Banner de divulgação de campanha de financiamento coletivo durante a pandemia de Covid-19.



Legenda: Amâncio. Ano: 2020. Fonte: Vivência na Aldeia.

Em 2019, quando conversamos sobre sua história e sua participação no Vivência na Aldeia, Amâncio contou um pouco sobre as experiências que teve. Escutá-lo dá-nos a sensação de um tempo pouco linear, que se abre em janelas de comunicação com contatos *de fora* e depois se fecha, recolhendo-se numa vida discreta e secreta.

Irmão de Catarina, Amâncio também nasceu na aldeia Bananal onde morou por 20 anos. Durante um tempo, morou em Itanhaém, numa casa que seu pai tomava conta, “do pessoal do Allan Kardec”, que fez uma “casa do índio”. Nesse tempo,

estudou um pouco na cidade. No ano de 2000, participou também da retomada de Piaçaguera. Em 2019, quando conversamos sobre sua trajetória e sobre sua participação no Vivência na Aldeia, ele morava na aldeia Piaçaguera e tinha planos de se mudar para Tapirema, “pra dar essa força” para o sobrinho Tenon. Sua manifestação de juntar-se aos parentes de Tapirema mostra-se como uma forma de fortalecer pessoas e relações, como bem descreve Camila Mainardi em seu trabalho sobre o movimento tupi guarani de desfazer e refazer coletivos (MAINARDI, 2015, p. 190).

Pude acompanhar Amâncio ensinando sobre combinações de ervas para diferentes garrafadas durante o I Encontro de Fitoterapia, realizado em janeiro de 2020, quando o Vivência na Aldeia reuniu os diferentes tupi guarani, ministrantes de cursos, num só evento, estruturado em minicursos e oficinas. Muito organizado com suas ervas, algumas colhidas por ali e outras compradas *fora*, Amâncio contava com a ajuda do sobrinho-neto, Vitor, filho de Tainá (durante esse encontro, algumas crianças participaram secretariando o adulto ministrante).

Na sua apresentação durante o curso, ele conta que aprendeu português aos 20 anos de idade e que trabalhou em São Paulo. Na nossa conversa, detalha que trabalhou em várias funções: faxineiro, balconista, garçom... além de trabalhar com ervas por 25 anos, junto do irmão, numa banca de ervas, em frente aos Correios, da estação de metrô São Bento.

Seu aprendizado foi, desde pequeno, convivendo com os mais velhos, bisavós, tio e também convivendo com nordestinos. Ele enumera com precisão as ervas medicinais que conhece: são 45. Mas se Nhanderu quiser que ele aprenda mais, ele irá aprender. Amâncio fez e faz muitas garrafadas, foi e é procurado por muitas pessoas que entram em contato por meio da sobrinha, já que ele não gosta de internet e telefone.

Ele nos diz que suas garrafadas são para casos de doenças mais fáceis, as difíceis são o pajé quem faz. Não nos explica quais seriam essas doenças fáceis, mas durante o curso, apresenta várias combinações de ervas e vai dando as indicações: reumatismo, febre amarela, inflamação, pressão (alta e baixa), diarreia, febre, insônia, dentre outras.

Tímido e discreto, ele conta que gosta de ensinar, gosta da convivência que os eventos possibilitam. Ao mesmo tempo entende que os antigos eram mais felizes, quando o contato com o “branco” era mais esparsa e se “vivia mais de caça, pesca... fruta do mato, batata-doce, mandioca, milho, abóbora...” E assim, durante nossa conversa, afirmava o enriquecimento das experiências e conhecimentos aprendidos com os *brancos* nos trabalhos que desempenhou e, em seguida, retornava para o tempo em que eram mais felizes. Assim, mostra que aprende com suas incursões e contatos, mas que seu mundo é outro.

Do que diz, entendo que agora que os indígenas já conheceram “a lei do pessoal branco”, isto é, dentro desse contexto inexorável de contato intenso, há bons encontros. E volta a insistir: “tem muitos velhos que não gostam” e dá o exemplo de seu irmão Mirim que só conversa com os de *fora* quando quer, quando está de “bem com a vida”. Do mesmo jeito ele, Amâncio, sendo tímido, não é dado à conversa. Durante as Vivências, em geral participa de forma discreta, vendendo seu artesanato muito bem feito e, de repente, quando sente “um aviso no ouvido”, presenteia uma pessoa com um de seus artesanatos.

Em 2019, foi chamado pela primeira vez para ministrar um curso sobre ervas. O convite veio do Marquinhos, conta Amâncio. “Ele [Marquinhos] também faz a Vivência, antes eram os três [Josimas, Andreza e Marquinhos], não sei também o que aconteceu...”, diz Amâncio ao se referir ao fato de que agora Marquinho faz uma Vivência e Josimas e Andreza fazem outra. Com muito jeito, ele conta que foi-lhe oferecido dinheiro para ministrar o curso. Diz que o daria gratuitamente, mas que inclusive assinou papel com o combinado. A partir do valor proposto, Amâncio fez uma contraproposta: era muito dinheiro, podia ser a metade. Ao final, foi-lhe pago menos da metade e ele conclui: “não sou muito de cobrar não, a gente sente no coração deles, se eles acharem que devem... a gente não vai atrás”.

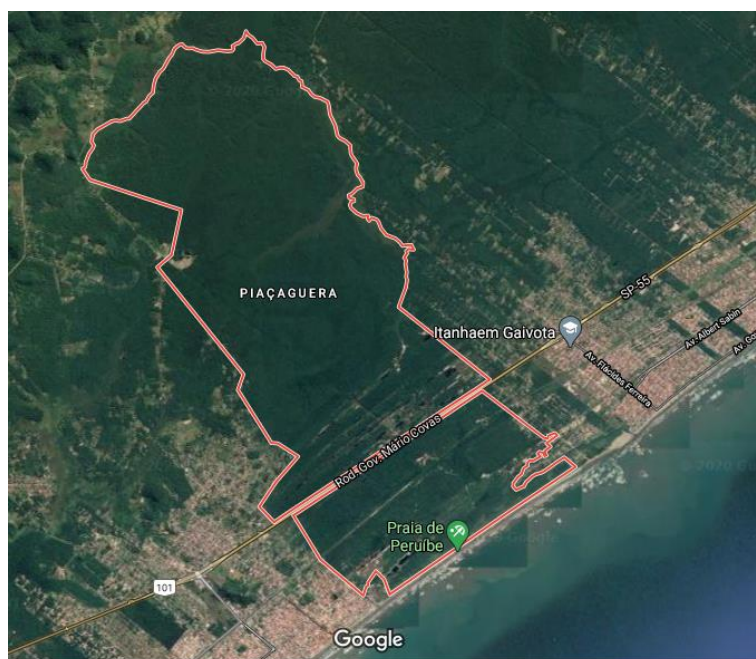
Depois dessa experiência, seu sobrinho Tenon, sua irmã Catarina e os “dois” da Vivência [Josimas e Andreza], chamaram-no para dar curso em Tapirema, em que ele mostra as ervas, fala sobre seus efeitos e prepara as garrafadas. Como ele disse, gosta de ensinar, mas isso não significa “revelar os segredos tudo, tem que deixar uns escondidos. Da minha parte eu não falo tudo que sei, o principal eu deixo guardado”,

confessa Amâncio, continuando seu movimento de mostrar-se para, logo depois, esconder-se.

2.3) A TI Piaçaguera: lugar onde se encontravam

2.3.1) Piaçaguera retomada

Figura 14 : Mapa Terra Indígena Piaçaguera.



Legenda: Foto de satélite do Google Maps. Ano: 2020.

A terra indígena Piaçaguera possui 2.795 hectares no município de Peruíbe (São Paulo), fazendo divisa com o município vizinho, Itanhaém. Está, portanto, encravada entre essas duas cidades no litoral sul paulista, sendo ainda cortada pela rodovia SP-55 – Padre Manoel Nóbrega. Por ela, passam também os trilhos desativados da antiga Ferrovia Paulista S.A. (FEPASA).

Grande parte dos que hoje moram em Piaçaguera saíram da aldeia do Bananal na região de montanha de Peruíbe por causa de, nas palavras de Catarina, um “problema seríssimo lá”. “Nasci lá no Bananal”, é a fala comum a muitos que têm mais de 20 anos e moram em Piaçaguera. Também as etnografias recentes sobre os Tupi Guarani (MAINARDI, 2010; DANAGA, 2012) mostram a importância do Bananal

como “ponto de origem e dispersão” (BERTAPELI, 2019, p. 659) de onde se formaram grande parte das aldeias de hoje.

Por meio de estudos documentais, Bertapeli (2019) resgata a contribuição do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910 pelo governo brasileiro, para que Bananal se tornasse esse ponto de confluência. Além do Posto Indígena (PI) de Araribá que pretendeu reunir indígenas do oeste paulista, Vale do Ribeira e da região de Itanhaém, o SPI criou também outro PI na aldeia do Bananal, com o intuito de atrair os indígenas que resistiram a ir para Araribá e os que voltaram para o litoral, para escapar da epidemia de febre amarela que se instalou no posto de Araribá.

A intenção do SPI de proteger os indígenas dos ataques das milícias armadas contratadas por fazendeiros, políticos e encarregados da construção das estradas de ferro (BERTAPELI, 2019, p. 656) confluiu com o interesse econômico em “limpar” a área da presença de terras indígenas de forma a expandir as fronteiras agrícolas e os empreendimentos imobiliários (*Idem*, p. 656)²². “Daqui subiram a serra, depois de muita pressão e ameaça”, responde-me Tenon, inserindo-se atento à conversa que Catarina e eu levávamos na cozinha de Tapirema. Catarina e Tenon tratam de me fazer entender a anterioridade de Piaçaguera ao Bananal.

Pitotó também me conta um recorrido histórico²³ para eu entender a antiguidade de Piaçaguera: começando pela chegada de Pedro Álvares Cabral, cita o Tratado de Tordesilhas, a incumbência dada pelo rei de Portugal a Martim Afonso para distribuir terra para colonizar o Brasil. Pitotó me conta que o que hoje é conhecido como Peruíbe foi dado ao português Pero Correa, que transformou essas terras numa fazenda de escravidão de índios até sua conversão ao catolicismo, por meio do padre

22 A produção e expansão de fronteiras como esta são brilhantemente abordados por Anna Tsing (2005) na sua etnografia nas Montanhas Meratus de South Kalimantan (Indonésia): paisagens são “esvaziadas” para assim se justificar seu apoderamento e exploração. No caso de Piaçaguera, o “esvaziamento” se dá pela retirada dos indígenas mas também pela invisibilidade apregoada a partir de uma suposta extinção dos Tupi e quase extinção dos Guarani. Sobre o discurso de extinção desses povos indígenas ver Bertapeli (2019).

23 Outra versão, esta documental, da história narrada por Pitotó pode ser consultada no capítulo II da tese de Marianne Sallum (2018).

Nunes. A conversão leva o fazendeiro a doar as terras à Igreja. A partir disso, a Companhia de Jesus, congregação religiosa da Igreja Católica cria o primeiro aldeamento, São João Batista, onde viviam várias etnias: Tupiniquim, Tupinambá, Guarani, Guaiúba, dentre outras. O aldeamento é extinto com a invasão dos holandeses, fazendo com que os indígenas se dispersassem pela mata, outros foram para as redondezas, formando vilas e se misturando com negros e brancos, “virando” caiçaras.

Pitotó continua, então, contando que essa terra que ficou “abandonada” foi registrada na prefeitura por um tal de Leão Novaes, que tomou posse da terra. Depois de falecido, foi substituído por seu genro Eduardo Monteiro. Assim a terra foi explorada para extração de madeira para lenha e depois, por autorização do governo, para mineração de areia. Pitotó faz-me esse apanhado histórico, mas também conta que, quando pequeno, andava por essas terras com seu avô que lhe contava histórias que Pitotó foi “guardando, guardando e guardando”, e quando houve o conflito no Bananal, Pitotó trouxe as famílias para cá (Piaçaguera) para que vissem o lugar.

Na fala de Pitotó, é possível perceber que, mesmo depois que subiram para o Bananal, Piaçaguera continua sendo local de visitas, passagens e encontros. Também Catarina traz para a conversa suas recordações de infância, quando vinha a pé do Bananal, dormia na estação para pegar o trem, faziam fogueira e dormiam na mata, enquanto estavam a caminho para algum lugar. Na volta, a mesma coisa, pernoitava na mata se já estivesse escurecendo: faziam “foguinho”, assavam umas linguiças, comiam com farinha, ferviam água do “riozinho”, tomavam banho ali. Enquanto Catarina me conta essas histórias, Tenon entra na cozinha e Catarina aproveita para falar que eles, os mais novos, não passaram por isso que ela passou. Com seu humor, brinca que “eles são mais chiques”.

Sobre a época em que o local já era tomado pelos brancos, Catarina conta que seu avô que, “era chegado com os padres”, vinha para terços aqui. Seu pai vinha para bailes, jogar futebol. Era aqui que tocavam violão, que brigavam. São muitas histórias marcantes nessa Piaçaguera retomada, pensa alto Catarina. Dentre elas, está a história do avô paterno de Tenon que Catarina nos conta que era caiçara. Davi, tio paterno de Tenon, escuta-nos pela janela da cozinha e completa dizendo que seu

avô também morou em muitas aldeias, e que os caiçaras faziam de tudo como os indígenas, por exemplo, a cestaria.

Ao final da conversa, pergunto o significado da palavra Piaçaguera, ao que Catarina responde decompondo-a: “*piça-guera* – onde se encontravam. Um vai lá pra lá, outro vai pra cá, vinham do litoral norte e do Vale do Ribeira. Encontravam-se, conversaram entre si, os caciques se aconselhavam, contavam o que estava acontecendo nas comunidades...”

A conversa terminou, deixando-me com esse desenho da paisagem: Piaçaguera, esse lugar dos encontros de pessoas que caminham e se encontram porque vão em direções opostas; de indígenas entre si; de indígenas com não indígenas sejam eles brancos, negros, caiçaras. É também nessa paisagem que acontecem os encontros que são tema desta dissertação, os produzidos pelo projeto Vivência na Aldeia.

2.3.2) Nota sobre o processo de retomada e demarcação

Catarina, Pitotó e seus parentes produzem o movimento de retomada de Piaçaguera. Com isso, sofrem investidas de jagunços e pistoleiros, conta Pitotó. Entrando numa terra “que não tinha nada, era só areia”, se perguntam: “estamos saindo de uma fria para entrar em outra?” Com todas as dificuldades, alguns decidem ir para outra terra (Paraíso) comprada pela Funai. Pitotó conta que 13 famílias decidem ficar. Esses, com o apoio dos guarani mbya, ocupam a terra, fecham duas vezes a rodovia que corta a área de Piaçaguera e resistem.

Da retomada da terra de Piaçaguera no ano 2000 até sua homologação foram 16 anos. A homologação chegou a ser suspensa, em 2017, pelo relator do Supremo Tribunal Federal que aceitou pedido de medida cautelar, mas depois rejeitou o mandado de segurança. O processo de regularização fundiária findou-se em 2018, com o registro da terra na Secretaria de Patrimônio da União²⁴. Quando estive em

24 Informação disponível em <https://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/terras-indigenas/terra-indigena-piacaguera/> Acesso: 14 agos. 2020.

campo em 2019, o que ainda não havia acontecido e não tinha previsão de acontecer era a retirada dos posseiros que não foram retirados e, segundo Nimbo, não havia previsão de data para indenizá-los.

O Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes, citado por Pitotó, foi uma das partes que apresentou resistência à demarcação, por meio de petições administrativas e judiciais. A contestação, em 2005, do relatório de identificação da terra indígena, aprovado em 2002, fez com que a Funai decidisse por realizar estudos complementares dos quais as então mestrandas Camila Mainardi (2010) e Amanda Danaga (2012) fizeram parte, integrando a equipe responsável pelo estudo.

Esses estudos aconteceram simultaneamente à proposta da empresa LLX, do empresário Eike Batista, de construção no local do “Porto Brasil”, o que resultou em pressão e assédio para que os indígenas abdicassem da terra, dando outras proporções aos conflitos vividos entre as famílias, que se dividiam entre os que aceitavam negociar porque já davam a terra como perdida e os que não aceitavam entregar a terra.

Enquanto escrevo sobre isso, o assentamento sem-terra Quilombo Campo do Meio, no sul de Minas Gerais, sofre há mais de 60 horas uma ação de despejo²⁵ realizada pela força institucional do Estado, isto é, pela Polícia Militar. A situação de violência com casas, escola, plantações agroecológicas queimadas e pessoas feridas, sendo retiradas à força, em plena pandemia do Covid-19, de um local onde estão e produzem há mais de 20 anos, é a paisagem que tenho em mente enquanto escrevo sobre as investidas de exploração mercantil da terra a que os tupi guarani estão constantemente expostos. Isso me faz conjecturar sobre o desafio que foi resistir à investida de Eike Batista numa terra retomada há menos de 10 anos e da qual seus ascendentes já tinham saído antes, depois de “muita pressão e ameaça”.

Por sua localização, a TI Piaçaguera continua sendo objeto de cobiça de propostas de investimentos para diferentes tipos de exploração da área. Em 2017, por

25 Sobre o despejo, ver matéria disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2020/08/14/apos-60-horas-de-resistencia-acampamento-do-mst-em-mg-e-despejado-com-violencia> Acesso: 14 ago. 2020.

exemplo, aconteceu outra investida relacionada a projeto de infraestrutura na área, dessa vez a de um complexo termoeletrico. Durante as Vivências, Josi dá outros exemplos de investidas, como projetos imobiliários de condomínio de luxo e outro de gasoduto.

É preciso, no entanto, considerar como situações adversas, como são esses conflitos agrários, são recebidos e elaborados por um grupo específico, no caso, os tupi guarani de Piaçaguera. Na sua tese intitulada *Desfazer e Refazer Coletivos – O Movimento Tupi Guarani* –, Camila Mainardi (2015) situa de que forma dilemas como a proposta de Eike Batista são capturados pelo mecanismo das relações sociais tupi guarani, para as quais a alteridade (e não uma identidade estanque) é fundamental (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 208).

A autora faz referência à ideia levistraussiana do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” que rege os mitos que, por sua vez, organizam o mundo e a sociedade (*Idem*, p. 64-65). A relação entre binômios sem paridade e que, por isso, estão em constante desequilíbrio, faz mover a “máquina do universo”. Assim, a disparidade da relação índio/não-índio é um desses binômios em desequilíbrio que, inserido na “máquina de relações tupi guarani” (MAINARDI, 2015, p. 48), produz movimento. No caso de Piaçaguera, produziu o movimento espacial de famílias contrárias à negociação com a empresa de Eike Batista para um novo lugar, dentro da área de Piaçaguera, conformando uma nova aldeia.

Essa, no entanto, foi apenas a primeira divisão de aldeias na TI Piaçaguera. O que Mainardi quer pontuar é que o conflito não é algo posto de fora, mas uma forma tupi guarani de operar movimento. Sendo assim, outros binômios díspares, como o estar perto ou longe, engendraram outros movimentos de busca por lugares. Dessa forma, enquanto escrevo esta dissertação, no decorrer do ano de 2020, Piaçaguera conta ao menos onze aldeias²⁶: Piaçaguera, Nhamandu Mirim, Tabaçu Rekoypy, Tabaçu, Kuruaytsapé, Tanyguá, Tenguaeté, Awa Porungawa Dju, Guyradjá, Tekoa Porã, Tapirema, Tekoa Kwaray – cada qual com sua história de busca por lugares. No

26 Lista recolhida no mapa disponibilizado em <https://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/terras-indigenas/terra-indigena-piacaguera/> Acesso: 15 de ago. 2020.

capítulo seguinte, menciono as aldeias Tabaçu Reko Ypy, Awa Porungawa Dju e Tapirema, ao descrever o movimento do projeto Vivência na Aldeia dentro da TI Piaçaguera.

CAPÍTULO 3: TRAJETÓRIAS EM BUSCA DE AUTONOMIA: O COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA

Este capítulo pretende apresentar uma breve trajetória do coletivo Cultive Resistência e de seus membros, Josi e Andreza, do Projeto Vivência na Aldeia e da relação que estabelecem com a permacultura. Para isso, a) parto do realce que a questão da autonomia alcança em suas trajetórias anarquistas e de como isso se encontra com a permacultura; b) esboço um pouco da trajetória de vida de Andreza e Josimas até a formação do Coletivo Cultive Resistência; c) apresento o Coletivo focando em suas táticas e projetos; d) abordo especificamente o projeto Vivência na Aldeia na TI Piaçaguera, objeto das reflexões dessa pesquisa; e) por fim, a partir das explicações dadas pelo Coletivo durante os cursos sobre as técnicas usadas nos eventos nas aldeias, apresento alguns conceitos básicos concernentes à permacultura.

Em 2020, inscrevi-me no *Fest No God No Masters* que acontece na sede do coletivo Cultive Resistência, sempre no feriado da Semana Santa, com a intenção de experienciar outros eventos promovidos pelo Coletivo fora do enquadramento da aldeia e, ainda, aproveitar para estender para o *punk* a experiência musical do meu filho João, de sete anos, que vivia uma fase *heavy metal*. No entanto, com o início das restrições impostas pela crise sanitária deflagrada pela pandemia Covid-19, a edição do *Fest 2020* precisou ser adiada.

Explicito essa falta por julgar importante esclarecer que a maior parte do contato que tive com o Coletivo Cultive Resistência foi demarcado pela participação em eventos do projeto Vivência na Aldeia, ainda que tenhamos mantido contatos por telefone, pelo aplicativo *WhatsApp* e ido à casa de Josi e Andreza saborear um almoço vegano, uma boa conversa e uma paisagem incrível (enquanto fomos saboreados por fêmeas de mosquitos maruins). Dessa maneira, mesmo que o foco da reflexão deste trabalho seja a relação do coletivo Cultive Resistência com indígenas tupi guarani da TI Piaçaguera, reconheço que a falta de visão para além desta moldura, impacta na reflexão que essa dissertação se propõe. Minha percepção dessa carência se acentua mais à medida que me dou conta que, ainda que breve, a estadia e convivência que tive na aldeia Tapirema e na casa da Simone e Nimbo (aldeia Piaçaguera), fora do

contexto dos eventos Vivência na Aldeia, enriqueceram muito a experiência da pesquisa.

Assim, esse recorte de campo tem seus limites que, espero, revele também rendimentos, pois ao carecer de impressões que poderiam trazer elementos sobre o Coletivo, acaba por acentuar contornos que se dão nessa relação específica que estabelecem com alguns tupi guarani. Dessa forma, se consideramos consistente a premissa de que nos constituímos na relação, há potência em focar na conexão que acontece durante os eventos realizados na aldeia, ainda que o vínculo entre o Coletivo e alguns tupi guarani vá muito além das atividades.

Nesse contexto de pesquisa, esses capítulos dedicados às trajetórias (incluindo experiências pregressas ao encontro, que é objeto dessa pesquisa) nos ajudam a vislumbrar os indícios das muitas relações e experiências que teceram e tecem as personagens desse encontro.

3.1) Anarquismo e Permacultura

“Sempre falo para os meus amigos anarquistas: quem chegar no ponto mais fundo do anarquismo, vai chegar na permacultura. Porque é você criar um espaço totalmente autônomo. E o anarquista busca isso...”
Andreza Poitena.

A epígrafe-citação acima é um excerto da entrevista que Andreza e Josi me concederam em julho de 2018. Era minha terceira participação em eventos do projeto Vivência na Aldeia e dentre outras questões, conversávamos sobre como tinham chegado à permacultura. Com as palavras acima, ela expôs como seu caminho desaguou na permacultura, conclusão que voltou a dizer quando conversamos em novembro de 2019, na sua casa, à véspera de completar quarenta e dois anos.

A lembrança que guardo mais forte de seu rosto é do sorriso que sustentava quando a revi em janeiro de 2020, durante o I Encontro de Fitoterapia, na aldeia Tapirema: “Você viu? Conseguimos água!” Eu replico: da Sabesp? E ela diz e repete: “Não! Autonomia! Autonomia! Conseguimos furar um poço. A água é limpíssima! No dia a dia estamos bebendo dela”. Eram duas alegrias. Água e autonomia!

Para entender o sabor dessa conquista, é preciso contar que, há dois meses, durante o curso Bioconstrução e Tradições Indígenas que teve lugar no feriado de Proclamação da República de 2019, cursistas lhe perguntavam sobre o consumo de água potável na aldeia. Andreza conta que, durante os eventos, o projeto providencia galões de água mineral, mas que no cotidiano precisam buscar água potável em outra aldeia que é atendida pela empresa estadual de saneamento, a Sabesp. Nas semanas que estivemos na aldeia, vivenciamos isso: era preciso buscar água na aldeia Piaçaguera todos os dias.

O coletivo Cultive Resistência estava intermediando o pedido para que Tapirema conseguisse ter o serviço governamental de água. Apesar de não ser a solução mais autônoma, era a demandada pelos indígenas que têm o direito ao serviço, por intermédio da Sesai – Secretaria Especial de Saúde Indígena. Assim tinha acontecido em outra aldeia, a Awa Porungawa Dju. Os indígenas dessa aldeia tinham enviado vários pedidos para terem acesso ao serviço de água, sem sucesso, quando o Coletivo se ofereceu para intervir. Após a pressão feita pelo Cultive Resistência, a aldeia foi atendida.

Mesmo com a demora do governo em atender à solicitação, Tapirema comemorava seu primeiro ano de aldeia servida por água potável, extraída por perfuração de poço. Dessa forma, assim como seus primeiros pontos de luz elétrica (proveniente de placas solares e baterias de armazenamento e, depois, por gerador a diesel), a aldeia Tapirema se beneficiava de recursos angariados por meio do projeto Vivência na Aldeia e o fazia de forma autônoma, isto é, sem esperar pelos serviços dos órgãos estatais responsáveis. Como nos disse Tenon, cacique de Tapirema: “se estivéssemos esperando nos atenderem ainda estaríamos sem nada, debaixo de lona”.

Assim, no início de 2020, na aldeia Tapirema, Andreza e Josi viam acontecer o que tinham me dito lá em julho de 2018, na aldeia Porungawa quando me contavam as motivações da mudança do Coletivo da capital paulista para o litoral: em busca de expansão dessa autonomia – de energia, alimento e água. Expansão para si, para outras pessoas e para outras comunidades. No caso de comunidades indígenas,

Andreza me diz que, mais que expansão, é retomada da autonomia que viviam antes, “a permacultura pode ajudar nisso”, completa.

3.2) Andreza Poitena

Figura 15: Foto de Andreza Poitena.



*Legenda: Andreza, carregando seu afilhado Ita, durante evento do Vivência na Aldeia. Ano: 2020.
Fonte: imagem feita pela autora.*

Andreza nos conta ser mais fechada, mais reservada. Isso não a impede de falar em público. Durante os eventos na aldeia, é ela quem conduz as dinâmicas de apresentação entre os cursistas, quem dá as instruções gerais do evento, quem conduz a conversa sobre permacultura. É no “tu a tu” que mostra-se mais discreta, enquanto seu companheiro, Josi, se dá mais à conversa, inclusive com respostas rápidas às mensagens recebidas pelo aplicativo telefônico *WhatsApp*. Com esse seu jeito mais reservado e “CDFzinho” desenvolveu suas habilidades de pesquisar, aprender assuntos de seu interesse sozinha e também a desenvolver sites, sendo ela a que se dedica à parte “nerd” do trabalho do Coletivo (elaboração dos sítios eletrônicos do coletivo Cultive Resistência, do projeto Vivência na Aldeia, do Espaço Flora Tupi).

Nasceu em Itanhaém, litoral de São Paulo. Ao contrário de Simone Takua, não precisa explicar de onde vêm seus olhos claros a não ser quando nos conta que é neta de caiçara, mas que sua mãe é branca. Ela conta da proximidade entre caiçaras e indígenas locais, sobretudo por causa dos conflitos e lutas ambientais da região. Por essa cercania, seu pai e seu avô conhecem Catarina desde que ela era jovem.

Cresceu no litoral e, durante a adolescência, até perto dos dezoito anos, foi jogadora profissional de futebol. Seu gosto musical, no entanto, foi influenciado pelos amigos de outro esporte, o *surf*. *Surf music*, *hardcore*, *punk* eram sua praia musical. Assim, enquanto viajava para os jogos com a equipe de futebol ao som de pagode, Andreza se posicionava no fundo do ônibus com seus fones de ouvido sintonizados em outra onda.

Seu gosto musical *hardcore*, estilo marcado pela contestação, levou-a para letras de conteúdo mais político. Nesse contexto, começou uma banda “só de meninas” com letras que versavam sobre empoderamento e feminismo. Participando e tocando em shows foi que iniciou seu contato com o anarquismo. Jovem cursou a faculdade de Direito, ainda no litoral paulista, em Santos. Essa formação se alinhou ao ativismo anarquista, atuando como advogada de manifestantes anticapitalistas. Na mesma linha, atuou em prol de presos políticos, por meio do coletivo Cruz Negra Anarquista.

Após essa formação, foi morar em Belo Horizonte, Minas Gerais, numa casa coletiva conhecida como Mansão Libertina, na região da Savassi, bairro nobre da cidade. A Libertina era moradia, mas também espaço “anticultural” que contava com biblioteca, estúdio para ensaios, realizava festas, shows, debates, palestras, no final da década de 1990 e início dos anos 2000. O espaço organizava eventos coletivos autogestionados, dentre eles o Carnaval Revolução, que teve edições de 2002 a 2008, a última edição tendo sido realizada no Espaço Impróprio, em São Paulo.

Alguns membros da Mansão Libertina também integravam o Espaço (anti)cultural Gato Negro, iniciado após o primeiro Carnaval Revolução e que funcionava no Maletta, edifício da capital mineira conhecido por agregar estudantes e espaços progressistas. O Espaço, que tinha como proposta difundir o veganismo e o anarquismo, disponibilizava biblioteca com revistas, livros, vídeos e zines; oferecia

programação cultural com debates, palestras, cursos, vídeos; e era também uma lanchonete vegana.

Um ano e meio depois dessa experiência, Andreza mudou-se com seu companheiro de então para a cidade de São Paulo onde fizeram parte de nova casa coletiva que abrigava outro espaço político-cultural, o Impróprio. Este Espaço funcionava num casarão no bairro Consolação, esquina da Av. Augusta. Assim como a Libertina, o Impróprio também abrigava moradia e atividades culturais diversas, além de biblioteca e bar vegano. No casarão chegaram a morar oito pessoas, membros do coletivo Resistir, ao qual Josi veio se integrar posteriormente, após o fechamento de outro espaço semelhante, o Germinal, do qual fazia parte.

No decorrer de sua trajetória autonomista, Andreza começa a se interessar pela permacultura. Junto com os companheiros do casarão da Avenida Augusta chega a comprar um sítio onde intencionavam criar uma ecovila. Como ela conta, “deu treta”, o que pôs fim ao coletivo Resistir. Desse Coletivo maior, três membros começam outro coletivo, o Cultive Resistência: Andreza, Josi e Renato.

O desejo por formar uma ecovila sinaliza sua aproximação com a permacultura. No canal intitulado *Hardcore Choice* da rede social YouTube, cuja descrição diz ser um canal “dedicado à comunidade DIY [*Do it yourself*] / Punk brasileira”, encontra-se disponível uma breve entrevista em vídeo, publicada em 2015, em que Andreza também conta um pouco de sua trajetória. Nela, Andreza fala como sua identificação com o *punk* se deu pela busca por autonomia, a “busca incessante por independência”, contra hierarquias e pelo Faça-Você-Mesma. O *punk* lhe mostrou que era possível viver de outra forma, diferente daquele roteiro hegemônico que se “aprende desde criança: acordar, trabalhar, voltar pra casa, dormir; depender de governo pra tudo (saúde, água), para a sobrevivência se depende de alguém, de uma pessoa que lhe representa para lhe dar algo”.

Ela observa que o *punk* lhe indicou que há outras possibilidades, mas mostra-se limitado ao não oferecer ferramentas práticas para concretizar esse outro modo de vida para além do âmbito musical. Andreza, então, se afirma antes de tudo anarquista, sendo esta a base para seguir o que acredita, e considera que encontrou na permacultura as ferramentas para ter uma “vida sustentável, independente, autônoma;

construir no seu dia a dia, desde água, energia, alimento – tudo de uma maneira geral –, em harmonia com o ambiente que estamos vivendo”.

Ainda nessa entrevista ao *Hardcore Choice*, Andreza aponta outra contribuição da permacultura ao fazer uma (auto)crítica às constantes brigas e disputas dentro do movimento *punk* atual, ressentindo a falta de diálogo e a prática do consenso que antes identificava no movimento. Segundo ela, a permacultura a ajudou a superar essa fase ruim do movimento, trazendo relações mais harmônicas, de cooperação. Em sua reflexão, ela conclui que conseguiu somar o que lhe atrai no anarquismo-*punk* e na permacultura. Do *punk* traz o viés político, a forma questionadora, como se organizar como coletividade sem depender de outras instâncias, sem líderes ou hierarquias – elementos que ela considera que nem sempre estão presentes nas práticas de permacultura, que não se opõe tão basilarmente à hierarquia, à prática de patrocínios e apoios.

Quando Andreza se refere à ausência daquele viés político na permacultura, aponta para uma diversidade dentro do movimento permacultural. Ao se interessar por permacultura, Andreza decide acudir ao Curso de *Design* em Permacultura (*Permaculture Design Course* – PDC), formação de currículo padrão de, no mínimo 72 horas, idealizada pelo australiano criador da permacultura, Bill Mollison, em 1984, no qual se aprende a planejar espaços, integrando diferentes processos (moradia, alimentos, economia, educação, saúde...), seguindo os princípios da permacultura.

O PDC possui currículo mínimo padrão, no entanto, cada instituto materializa a proposta de forma peculiar, com acentos diferenciados. O quadro 1 mostra a ementa do curso ministrado na Estação de Permacultura Yvy Porã. Como diria Anna Tsing (2005), as ideias viajam e, ao aterrissarem em dado local, produzem fricções, plasmando experiências únicas. Também a permacultura, um conceito-proposta, nascido na Austrália, é assimilado por grupos bem diferentes entre si, plasmando formas diferenciadas de exercício da permacultura.

Quadro 16: Índice do Syllabus, publicação com conteúdo básico para o PDC, elaborado por Bill Mollison.

Parte 1 – Design em Permacultura
--

- Introdução
- Princípio dos sistemas naturais
- Metodologias de design
- Padrão no Design
- Perfil Clássico da Paisagem
- Solos
- Design para Catástrofes
- Prédios e estruturas
- Tecnologia de conservação de energia apropriadas
- Florestas e árvores
- A Água na Paisagem
- A Ecologia Cultivada
- Aquacultura e Maricultura
- Disposição das sobras e reciclagem
- Gerenciamento da Vida Selvagem
- Sementes e estufas

Parte 2 – As estruturas invisíveis do Assentamento

- Reciclagem na Comunidade
- Economia Informal / Formal
- Acesso à terra e Sistemas Urbanos
- Formas Legais
- Desenvolvimentos da Vila
- Comércio
- Como os “trainees” em Permacultura Operam

Fonte: <https://yvypora.wordpress.com>.

No Brasil, existem vários institutos e grupos de permacultura que ministram este curso. Dentre as opções de grupos de permacultura existentes à época em que Andreza buscava pela formação oficial em permacultura, há mais de quinze anos, sua escolha se deu baseada numa proposta cujo diferencial era o acento na questão da autonomia. Andreza escolheu cursar o PDC, no espaço coletivo Yvy Porã, conduzido pelo casal de permacultores Jorge Timmermann e Suzana Maringoni, na região sul do país.

Unido pela busca e experiência anarquista e permacultural, o sentido da palavra autonomia ganha outra densidade. Auto-organização, associação voluntária, ajuda mútua e a rejeição do Estado e suas formas de violência estrutural ou domínio são princípios básicos do anarquismo (GRAEBER, 2011). Assim a autonomia tem sua existência encorpada pelo posicionamento contra o Estado e depois expandida, para usar o termo que Andreza me disse, para se “ter autonomia de energia, alimento,

água”. Assim, na contramão de uma formação especializada, a espiral de campos de conhecimento desenhada na “flor da permacultura” (ilustração 1), gira expandindo o interesse a outras dimensões da vida.

Figura 17: Flor da Permacultura.



Fonte: Disponível em <https://zerodesperdicio.files.wordpress.com/2010/10/flor_da_permacultura.jpg>
Acesso: 25 abr. 2020.

Andreza conta que a partir do contato com a permacultura viu despertado seu interesse pela saúde, curas naturais, alimentação, autocuidado, levando-a a buscar aprendizados sobre ervas e autoexame feminino, que resultaram na elaboração do zine que reunia feminismo e cuidado com a saúde, intitulado Este Corpo é Meu, e na realização de oficinas dadas em itinerância pelo Nordeste brasileiro.

Após a disjunção do coletivo Resistir, Andreza e Josi empreendem uma turnê com sua banda de *punk rock* pela Europa, em 2011. Ela já havia participado de turnês

pelo Brasil, mas a experiência de viajar sem recursos, sendo acolhidos por outros *anarcopunks* com hospedagem e comida, conhecendo ocupações, dando curso de bioconstrução dentro de uma formação PDC, a marca profundamente. Além disso, retornam com a ideia de “montar uma gravadora, um selo, uma editora de livros, de discos, igual na Europa tem muito”. Para isso, montaram um sítio eletrônico, o *nogods-nomasters.com*, para venda de livros, discos, zines, posters e outros artigos relacionados ao ativismo *punk* anarquista. Fazem desse trabalho sua fonte de renda.

Trabalhar remotamente, possibilitou-os estar em qualquer lugar, o que facilitou o retorno para sua cidade natal. À saída da cidade de São Paulo, segue-se a saída do terceiro membro do Coletivo, que se muda para Belo Horizonte.

3.3) Josimas Ramos

Figura 18: Foto de Josimas Ramos e pajé Guaíra.



Legenda: Josimas (à esquerda), ao lado do pajé Guaíra. Ano: 2018. Crédito: Vivência na Aldeia.

“A permacultura veio junto ou depois de sua prática anarquista, Josi?” A pergunta que fiz a Josi, em setembro de 2019, aos seus 47 anos, veio-me à mente, depois de trocas e conversas que tive com a Thabata. Ela, então com trinta e um anos, também era proveniente do movimento *anarcopunk* e os conhecia, a Josi e Andreza, desse meio. Ainda adolescente participou do Carnaval Revolução, que era organizado pelos membros da casa Libertina. Também tinha aprendido sobre ginecologia natural com Andreza e conhecia seu zine sobre o assunto. Essa experiência marcou a vida

de Thabata que atualmente, entre outras ocupações, trabalha atendendo mulheres com ervas medicinais por meio de seu projeto intitulado Madre Cura.

Os caminhos de Thabata no movimento anarquista eram marcados pela experiência em ocupações urbanas. A pergunta que fiz a Thabata sobre como teve contato com a permacultura dentro do movimento anarquista não lhe fez muito sentido. Sua vivência e compreensão indicam uso de práticas permaculturais como consequência lógica decorrente da realidade da ocupação: “quando você ocupa um imóvel ou local, não tem água, não tem saneamento então a solução é implantar banheiro seco e pia ecológica”. No entanto, apesar das práticas serem vistas por ela como inerentes à situação, a escolha de seu uso indica um conhecimento e uma preocupação de como lidar de forma mais ecológica com os rejeitos e com o consumo de água. Um exemplo?

A série Água de Plantar, disponível no sítio eletrônico futuraplay.org, traz episódio que mostra a atuação do coletivo Roots Ativa, que reúne filosofia rastafari e práticas agroecológicas, em parte do aglomerado da Serra, em Belo Horizonte. Esta zona da comunidade, de ocupação mais recente, é desprovida de serviços de esgoto e de coleta de lixo. O coletivo atua aproveitando como potências situações que eram problemas: promove compostagem dos resíduos orgânicos da comunidade, com ele adubam horta, produzem alimentos, participam de feiras, geram renda e alimentos saudáveis; aproveita água de cozinha e máquina de lavar (águas cinzas), que escorriam escadaria abaixo, para aguar um bananal; transforma fossa negra em sistema ecológico de esgoto (bacia de evapotranspiração), que devolve água limpa em forma de vapor. O exemplo intenciona dizer que as soluções ecológicas não são inerentes, mas propostas conscientes.

A mesma pergunta feita à Thabata, encontra outra resposta na experiência do Josi. Permacultura veio junto ou depois de sua prática anarquista? Na experiência anarquista de Josi, a permacultura entra posteriormente. Não precisamente como uma novidade, mas como algo que havia experimentado lá em sua infância, na cidade baiana de seus avós, Nambuque, quando construir com terra era a forma corriqueira e tradicional de construir. A permacultura estava na sua vida, mas não com esse nome e sim na forma recorrentemente citada pelo movimento permacultural: técnicas

comumente empregadas pelas populações tradicionais que encontram soluções, lançando mão de materiais locais disponíveis, de forma biointerativa. Para Josi, aquelas práticas não eram permacultura e sim “como era feito lá na roça”. Andreza é quem traz o conceito de permacultura para a prática do Coletivo e, a partir daí, começam a “linkar as coisas: o banheiro ligado com a horta...”

De Nambuque, Josi mudou-se com seus pais para a capital Salvador, onde conheceu o movimento *punk*, ainda na adolescência. Também em entrevista ao canal *Hardcore Choice*, da rede social *YouTube*, conta que a experiência de trocas de zines, fitas cassetes, produzir coletivamente shows em praças e outros espaços públicos, produzir sua própria estética, trouxe-lhe a dimensão de empoderamento da própria vida, a sensação de que “podia fazer tudo; o que eu quisesse fazer na vida, estava nas minhas mãos”. Experiências que faziam surgir o “sentimento do faça-você-mesmo, mesmo sem entender a política do Faça-Você-Mesmo”.

O *punk* foi que lhe abriu para a experiência da autonomia. Assim como conta Andreza, essa experiência trouxe a contestação àquilo que parecia um destino único: trabalhar para ter dinheiro, ter férias para recarregar a energia e continuar trabalhando como “máquinas de produzir”.

Josimas relata que ao mudar-se para São Paulo, deparou-se com a pior cena dentro do movimento *punk*: brigas, “cheio de gangues”. Precisou de quase um ano para encontrar um grupo com que se identificasse. Nesse contexto, conheceu o Centro de Cultura Social de São Paulo. Josi me conta que foi o primeiro coletivo anarquista do Brasil, fundado em 1933. Por esse encontro, conheceu o anarquismo.

Assim vindos de outros coletivos, Josi e Andreza se encontram no Coletivo Resistir que funcionava no espaço Impróprio, casarão da Av. Augusta. Josi era o único membro do coletivo que não morava no Espaço, apesar de passar o dia lá, envolvido com as atividades. Aos poucos, os objetivos de alguns membros do grupo vão se deslocando, o que torna a prática do consenso especialmente difícil. O antropólogo anarquista David Graeber comenta em seu ensaio *Fragmentos de uma Antropologia Anarquista* que “no processo do consenso, todos acordam desde o início uma série de princípios amplos de unidade assumidos como necessários para a coesão do grupo” (2011, p. 14, tradução nossa). E mais do que isso, que não se pretende

converter ninguém ao ponto de visto do outro. Josi comenta como o consenso se torna inviável quando “entra problemas humanos, ego, essas coisas...” O texto de Graeber também opõe consenso a ego, ao citar como feministas estadunidenses usaram do consenso como reação a elementos ególatras da liderança machista (GRAEBER, 2011, p. 97). Josi conta que a prática do consenso é corrente nesses coletivos que se baseiam na teoria anarquista. Relata já ter feito parte de coletivos maiores, com 80 pessoas, mas que prefere coletivos menores, de quatro ou cinco pessoas.

3.4) Andreza e Josimas – o coletivo Cultive Resistência

Figura 19: Banner de divulgação do Flyer No Gods No Masters – Fest 2020.



Fonte: Disponível em: <<http://nogods-nomasters.com/fest/produto/ingresso-fest-2020/>>. Acesso: 4 jan. 2021.

Do então Coletivo Resistir, nasce o coletivo Cultive Resistência, em 2010. Após a saída do casarão da Av. Augusta, e após a turnê da banda pela Europa, Andreza e Josi duram pouco tempo em São Paulo, o que os separa do terceiro

membro do novo Coletivo. Impulsionados pelo desejo de terem “mais projetos que envolvessem mudanças mais significativas; um deles era não estar ali cercado naquela coisa urbana”, porque a cidade limita as possibilidades de se de “ter autonomia de energia, água, alimento”.

A mudança para uma cidade menor também vai ao encontro de percepções que ambos têm sobre a diferença da cena *anarcopunk* das grandes cidades se comparada a do interior e a do Nordeste do país. Na capital, as pessoas estão acostumadas a grandes produções e há uma postura mais passiva, de espectador, reflete Andreza, durante a entrevista que concede ao canal *Hardcore Choice*. No interior, as pessoas querem ver as bandas e por isso se mobilizam para fazer “as coisas acontecerem”. Andreza comenta que após show no interior, tem-se a experiência de se sentir energizado, renovado. Josi, por sua vez, relata ao mesmo canal, como nas cidades menores as pessoas vivem o *punk* de forma mais cooperativa, enquanto que nas grandes capitais há muitas disputas dentro do movimento.

Andreza e Josi mudam-se, então, para Itanhaém. De uma cidade de milhões para outra de cem mil habitantes. Aí seguem promovendo intervenções urbanas: “quebrar concreto da praça pra plantar, um evento para população participar, bicicletadas, escrever sobre a questão da autonomia da cidade”. Ao mesmo tempo, começaram a mexer com as questões da permacultura. A forma de trabalhar em todas as propostas do Coletivo segue as concepções presentes nas experiências pregressas: relações sem hierarquias, decisões tomadas por consenso, alimentação vegana e a ética do Faça-Você-Mesmo (ou DIY, do inglês, *Do it yourself*). Junto a essas práticas, no sítio eletrônico cultiveresistencia.org, figura a permacultura como uma tática a mais, que “oferece as ferramentas para o planejamento, a implantação e a manutenção de ecossistemas cultivados no campo e nas cidades”.

Ainda na sua página na internet, está posto que o Coletivo não tem um número de membros definidos, “projetos podem ser feitos por apenas uma pessoa, duas, três ou por todas juntas. Cada pessoa no grupo tem total autonomia para desenvolver seus projetos e trabalhos.” Perguntei a Josi se era possível entrar para o Coletivo, fazer parte dele. Disse-me que sim. Mas sua resposta mostra que, ao contrário do que se

espera de grupos que pretendem crescer, não há essa intenção. Ou essa ansiedade. “Por ter quebrado a cara tantas vezes com outros coletivos, é que a gente começa num processo de ‘namoro’”. A sondagem de membros potenciais se dá pela realização de projetos pontuais conjuntos. “Com algumas pessoas, [a colaboração por meio de] projetos pontuais ficou tão saudável que acabou ficando isso mesmo” – parceria. A analogia com o amor livre é significativa: relacionamentos abertos que de tão saudáveis não precisam se estancar num pertencimento.

De alguma forma, essa preferência por parcerias mais do que por pertencimento traz à tona o sentido da palavra coletivo, termo usual no meio anarquista. Escutando Josi e Andreza, entendo que o termo é usado para grupos (alguns diminutos, outros bastante volumosos) de pessoas que se associam tendo em vista ideais e objetivos comuns. Designa organizações marcadas pela horizontalidade (em oposição à representação e à hierarquia) e pela autonomia (em oposição a organizações que se constituem em diálogo e com recursos captados por meio de programas estatais). Assim, concluo que os coletivos funcionam como propulsores de potências que se plasam em ações coletivas.

Não raro esses coletivos são marcados por disjunções e conjunções. Há conjunções como o Coletivo Resistir, disjunções, e novas conjunções como o coletivo Cultive Resistência que nasce com três membros; nova disjunção, e segue o Cultive Resistência, com dois, Andreza e Josimas. Além dessas conjunções e disjunções concernentes à composição do Coletivo, há as conexões propositadamente pontuais. São as parcerias para uma ação que pode ser única ou se repetir.

Camila Mainardi (2015) usa o termo “coletivo” ao se referir ao movimento de conjunção e disjunção dos tupi guarani, que se fragmentam e se agregam, buscando atrair parentes e aliados. Dentro de sua discussão, o termo mostrou-se bastante pertinente, uma vez que essas “turmas” indígenas nem sempre (ou nunca) coincidem com os limites de uma aldeia, sem falar na organização multilocal (DANAGA, 2012). No entanto, optei em não usar o termo para os tupi guarani tratados nessa dissertação por ele coincidir com a autodenominação que o Cultive Resistência comumente utiliza para si. Com essa opção, pretendo evitar confundir a categoria (nativa) do Coletivo com uma categoria de escolha conceitual. Para referir-me aos coletivos tupi guarani,

optei por seguir a sugestão de Perrone-Moisés (2015) que observa que, no “português dos índios”, comumente se usa “pessoal” ou “turma” para designar “coletivos”.

Ainda sobre autodefinição, o coletivo Cultive Resistência não se subscreve dentro de uma escola específica do anarquismo. “Uma hora estamos trabalhando com anti-civilização, outro momento estamos com movimentos sociais urbanos, outra hora anarquismo mais voltado para ecologia. Também sindicalista”. Dessa forma, não se veem delimitados em subgrupos identitários (GRAEBER, 2011) dentro do espectro anarquista, mas em modulações (MACEDO, 2017, p. 512) que lançam mão das várias “ferramentas acessíveis”, como diz Josi, para construir suas ações coletivas.

Josi me explica que o Cultive Resistência possui três projetos: o Semente Negra, o *No God No Masters* e o Vivência na Aldeia. Como nas experiências anteriores, o Semente Negra é ao mesmo tempo moradia e o espaço cultural (auto)gestionado pelo Coletivo, isto é, por Andreza e Josi. A inauguração da moradia como Espaço Autônomo Semente Negra aconteceu em 2014, ainda na casa onde moravam em Itanhaém. Hoje o Semente Negra funciona num sítio de 3,5 hectares, na estrada que leva à Reserva da Juréia, em Peruíbe, São Paulo. Na busca por um terreno, encontraram esta propriedade à venda por um holandês que, ao conhecê-los e saber que eram vegetarianos, vendeu-lhes o sítio a um valor abaixo do mercado, facilitando ao máximo o pagamento das parcelas, diluída em anos. Josi nos diverte ao contar isso: “algo nos serviu sermos vegetarianos!”

É no Espaço Autônomo Semente Negra onde acontece anualmente, durante o feriado de Semana Santa, o *Fest No God no Master* – evento que “junta anarquismo, feminismo, movimento negro, veganismo, discussão sobre pessoas trans, saúde, núcleo indígena, arte...” Em 2019, o evento contou com 350 pessoas, mas para 2020 redimensionaram para 250 inscrições a fim de facilitar uma interação mais horizontal. O evento de três dias acontece no formato preferencial do Coletivo: envolvendo múltiplas linguagens tais como shows, oficinas, literatura, vídeo, fotografia... Além disso, trata-se de um evento construído não apenas para, mas com seus próprios participantes que podem inscrever-se para ministrar alguma atividade: sarau e exposição de poesia; shows de bandas *punks* de diversos locais do Brasil e de outros países; oficinas de yoga, capoeira, produção de zine, introdução a harmonia musical,

fitoterapia indígena, manutenção de bicicletas, compostagem e saneamento ecológico, plantas comestíveis não convencionais, bambu, grafismo e pintura indígena, arte e comunicação estratégica para coletivos, stencil, *graffiti* para mulheres, masculinidades, ABC da permacultura, designer ativista, ocupação e gestão de espaços autônomos, pedagogia libertária, autonomia alimentar – são algumas das atividades inscritas na edição de 2020.

O Semente Negra está localizado num terreno íngreme que abriga mata, duas quedas d'água e algumas construções de alvenaria que existiam antes da compra. Outras foram feitas pelo Coletivo para receber grande número de pessoas, como banheiros com o sistema de bacia de evapotranspiração (BET) e pias para lavagem coletiva de louças. Para melhorar o conforto térmico da casa que serve de moradia, Josi e Andreza também construíram um telhado verde, isto é, telhado constituído de uma cobertura de plantas sobre substratos de terra posta por cima de material impermeável. Dentro da casa, grande parte da mobília em madeira (bancos, estantes, mesas) foi feita pela dupla, seguindo a filosofia do Faça-Você-Mesmo.

O *Fest* leva o nome do segundo projeto do Coletivo, *No Gods No Masters*, que tem como público foco a comunidade *Punk Do It Yourself*. Esse projeto dedica-se a produção, distribuição e venda de materiais e arte (livros, zines, discos, posters, discos, trabalhos audiovisuais) e produtos (camisetas, canecas, moletons), organização de eventos (como o *Fest*), incluindo turnês de bandas. A distribuidora *No Gods No Masters* é a principal fonte de renda do Coletivo.

Por fim, o Cultive Resistência é responsável pelo Vivência na Aldeia, projeto ao qual dedicamos a seção seguinte, uma vez que sobre essa proposta é que recaem as reflexões desta pesquisa.

3.5) O Vivência na Aldeia

O projeto social Vivência na Aldeia surgiu, nas palavras de Andreza, para “apoiar, juntamente com as comunidades, a reconstrução das aldeias”, não só das casas mas também na estruturação da comunidade. A “gente traz a madeira, eucalipto, uma telha que precisa, mas também ajuda a chegar energia, água...” Com o passar do tempo, foram surgindo outras necessidades além das estruturais. “Eles

começaram a sentir a necessidade de fazer um resgate cultural, das plantas medicinais”, o que deu origem aos cursos relacionados a remédios do mato. Tanto os projetos de bioconstrução como os cursos (que ao longo do tempo foram abarcando outros saberes (ervas medicinais, cachimbo, pintura corporal, ciclos femininos, parto) geram renda às famílias indígenas envolvidas.

Andreza pontua que a produção das Vivências se dá de “forma horizontal e consensual”, além da demanda pelos eventos vir dos indígenas, isto é, o Coletivo não faz um trabalho de oferecer seus serviços às aldeias. Também faz questão de dizer que não tem ajuda de governo, são as pessoas que participam da Vivência que apoiam o projeto. “A gente sempre gosta de falar que a gente não quer ter apoio do governo, porque é uma coisa que a gente não apoia”.

A seguir, apresento o Vivência na Aldeia a partir de sua trajetória, desde o início na aldeia Tabaçu, passando pela aldeia Porungawa e, depois, na aldeia Tapirema e no Espaço Flora Tupi (espaço familiar na aldeia Piaçaguera).

3.5.1) *Tabaçu Rekoypy*

Morando em Itanhaém, Josi foi convidado pelo instituto de educação socioambiental *Ecosurf* para construir de forma ecológica receptivos para fins de ecoturismo. A ideia era construir casas de barro. A notícia dessa proposta fez com que fosse chamado à recém formada aldeia de Tabaçu Rekoypy. Nimbo também me contou um pouco do que escutou sobre esse início da Vivência na Aldeia. Ele esclarece que à época ele não morava na TI por isso me conta o que escutou dizer sobre a história: Marcus, primo da Andreza, que já fazia trabalhos na TI, mais voltados para turismo, comentou com o pessoal de Tabaçu que Andreza e Josi mexiam com bioconstrução. Como Tabaçu estava numa situação precária, foi feito o contato para pedido de apoio à aldeia.

Em sua página pessoal²⁷ no Facebook, Marcus Ferreira (Awá Rekopandju) se define como “Educador Socioambiental na empresa Prefeitura Municipal de Itanhaém,

27 Disponível em <https://www.facebook.com/marquinhosmarcusferreira> Acesso: 4 jan. 2021.

Gestor Ama Ecoturismo na empresa Semitur – Itanhaém/SP e Gestor na empresa Vivência na Aldeia”. Nas palavras de Josi, Marcus “fez parte da construção do que veio a ser o Vivência na Aldeia”. A parceria findou, segundo Josi, pelas diferenças de objetivos. Se a atuação do Coletivo se aproxima mais de ação de “movimento social”, a de Marcus está mais voltada para o “turismo”. Não o conheci pessoalmente, pois quando estive em campo esta parceria, que durou cerca de três anos, já não acontecia.

Tabaçu era a terceira aldeia que se formava, desmembrada de outras, na terra indígena Piaçaguera. Ali, os tupi guarani queriam construir casa de barro como as do Bananal, aldeia localizada nas montanhas de Peruíbe e de onde vieram a maior partes das famílias que moram na TI Piaçaguera. Nas minhas idas à TI Piaçaguera não pude ir à aldeia Tabaçu Rekoypy. Ao nosso pedido, feito por intermédio da nossa anfitriã e professora da escola indígena dessa aldeia, Simone Takua, a cacique Itamirim informou que dependeria de uma decisão comunitária para autorizar nossa ida. Encontramo-nos com Itamirim e seu companheiro e também cacique na casa de Simone quando nos apresentamos e dissemos do nosso interesse em escutar dela sobre como foi a experiência do Vivência na Aldeia. No entanto, essa conversa não chegou a acontecer.

Desde o início da aldeia Tabaçu, Itamirim mostra-se como uma liderança. Para construir a nova aldeia, procura por parcerias com pessoas de fora que possam ajudá-los na construção. Josi e Andreza, juntamente com seu primo, se dispuseram a colaborar, mas deixando claro que não possuíam recursos financeiros para fazê-lo. Seria preciso idealizar uma forma de conseguir levantar verba para isso. Foi quando o Coletivo propôs o que viria a ser mais tarde o Vivência na Aldeia.

Em nossa conversa em sua casa. Andreza nos conta como foi a organização para a primeira Vivência. Os preparativos envolviam ações que iam muito além da feitura do curso em si. Era preciso desenvolver uma estrutura mínima para viabilizá-lo: instalação de banheiros, abertura de estrada que, depois de aberta, ficou intransitável após sofrer fortes chuvas, o que fez com que a primeira Vivência tivesse que ser adiada.

Descrevo nos próximos parágrafos o vídeo de divulgação da primeira Vivência na Aldeia²⁸, que aconteceu em fevereiro de 2013. A peça audiovisual disponibilizada na plataforma Vimeo e publicada na rede social Facebook nos ajuda a entrever o grau de profissionalização, de organização e como o evento estava sendo idealizado. Sobre o fundo de uma grande árvore, aparecem os envolvidos na proposta-convite que será apresentada: a aldeia Tabaçu Rekoypy, com seu nome por extenso sob uma foto de Itamirim amamentando sua filha; o coletivo Cultive Resistência e Ama Ecoturismo Monitoramento Ambiental, com suas respectivas logomarcas.

O vídeo objetiva convidar para o evento Vivência na Aldeia: Permacultura, Educação Ambiental e Tradições Indígenas que acontecerá dias 23 e 24 de fevereiro de 2013. Inicia mostrando paisagem de mata e escuta-se a voz de Itamirim cantando em tupi-guarani. Em seguida tem-se uma toma de cena que mostra a mata em movimento ao mesmo tempo que se escuta ruídos de automóvel: é o caminho para a aldeia. De volta a aldeia, Itamirim aparece narrando que estão há 6 meses naquela aldeia. Ela explica que a ocupação da área intenciona fazer um “fortalecimento das práticas tradicionais de plantio, de confecção de artesanato, de moradia, enfim”. Que a aldeia tem poucas famílias e que comungam desse pensamento de “fortalecimento do tradicional”. Marquinhos (Ama Ecoturismo) é o segundo personagem a aparecer. Vê-se o solo arenoso da TI enquanto ele discorre sobre a localização da terra indígena que vai de faixa da praia em Peruíbe até a Serra do Mar, “um dos poucos remanescente de mata de restinga preservado”.

O foco retorna para Itamirim que explica que a aldeia terá casas de pau a pique (como a que aparece na imagem) e, “através de um curso, aprender também outras técnicas, técnicas de permacultura usando areia” para construir as casas. Na continuação, Itamirim mostra local de mata onde se vê uma oca de palha e conta que ali serão feitos os cantos e encenação da lenda, explicando que os cursistas poderão vivenciar com os indígenas sua parte mais tradicional. À continuação, aparecem Josimas (Cultive Resistência) sentando ao chão da mata, tendo a seu lado Andreza e Itamirim. É o momento que explica como está pensado o curso: recepção e boas-

28 Disponível em <https://vimeo.com/59001534>, Acesso: 4 jan. 2021.

vindas dos cursistas por parte dos indígenas, ritual de pintura, apresentação, aula teórica e vídeos, prática de bioconstrução e sensibilização ecológica. Dando sentido a expressão “sensibilização ecológica”, reaparece Marquinhos explicando que haverá atividades lúdicas, “sentindo a natureza não só com a visão, mas com tato, olfato, pedagogia da natureza”.

A edição volta para Andreza, sentada ao lado de Itamirim. É a vez de explicar a técnica de superadobe que será usada: “a gente coloca areia dentro do saco [de ráfia] e vai moldando toda a parede da estrutura, vai pilando”. Mais uma vez, a edição retorna para Itamirim em frente à construção de pau a pique, dizendo que vão ensinar como fazem o travamento das madeiras e o barreado. Andreza informa que a alimentação será totalmente vegana (sem uso de animais), em parceria e sob responsabilidade do coletivo Hângu Cozinha Livre.

Depois dessas explicações, enquanto as tomadas intercalam banhos na lagoa, caminhada na mata e closes nas falas, a narrativa explica um pouco o sentido do curso. Itamirim explica que “as pessoas que vão participar do curso inclusive vão fazer parte dessa nossa história”. Andreza diz que “as pessoas vão vir aqui também aprender a bioconstrução, permacultura e o que for feito vai ficar aqui pro pessoal continuar a conseguir o objetivo deles, desde a moradia ao resgate tradicional do tupi guarani”.

As falas finais expressam as expectativas sobre o que será a experiência. Itamirim se diz feliz com a união que acontecerá e com a possibilidade de conhecer os cursistas e de serem conhecidos por eles. Josi manifesta o desejo de que a experiência nos faça refletir sobre a forma como estamos vivendo. Assim como a abertura, o fechamento também é de Itamirim, um convite: “quero convidar a todos pra nos ajudar nessa luta de fortalecimento e harmonia com a natureza para que possamos proteger, pra que tenhamos futuro. Sem natureza o futuro não existe”.

Assisti ao vídeo somente depois das minhas participações em eventos do Vivência na Aldeia (que aconteceram em outras aldeias, pois à época que fui a campo, o projeto já não atuava nessa aldeia). Ao vê-lo, observo como sua edição prioriza a fala de Itamirim, fazendo com que ela intercale praticamente todas as outras falas, as de Marquinhos, Andreza e Josi. Da pequena comunidade familiar que acompanha

Itamirim aparecem eventualmente algumas crianças, um indígena adulto e uma senhora.

Muito do anunciado no vídeo segue sendo proposto pelo Coletivo ao longo da trajetória do projeto: destaque para a prática tradicional de construção de casas de pau a pique (que eventualmente “mescla-se” a outra prática de bioconstrução, a superadobe que considera o material natural disponível no local – a areia); alimentação sem uso de produtos de origem animal; a expectativa de troca de experiências e saberes entre os locais, cursistas e organizadores; proposta de apoio mútuo entre indígenas e cursistas (estes contribuem para a construção daquela aldeia que, por sua vez, abre espaço para que cursistas se abram para outros modos de vida, sensibilizados por aquela realidade e conscientes das ferramentas oferecidas pela permacultura).

Uma das questões que foi revista foi a equipe para preparar as refeições. Há alguns anos que são preparadas por duas moradoras da TI, Maria (mãe de Nimbo) e Tainá (filha de Catarina, esposa de Dhevan). Maria me contou que começou a cozinhar quando as Vivências eram em Porungawa, segue cozinhando em Tapirema e no Espaço Flora Tupi (e em outros eventos que acontecem na TI sem a parceria do Cultive Resistência). Seu comentário reforça o comentário que Camila Mainardi (2015, p. 82) faz sobre a relação com a comida: o pessoal da aldeia não está *acostumado* com comida de fora (ainda que os produtos sejam os mesmos dos utilizados fora).

Assim surge o projeto Vivência na Aldeia. Sua proposta inicial, portanto, nasce com a proposta de reconstrução das aldeias. Ao contrário dos demais projetos do coletivo Cultive Resistência, este projeto intenciona atrair recursos para estruturação e manutenção das aldeias. É um projeto social, isto é, um projeto cujos recursos, subtraindo-se os gastos de estruturação, organização e manutenção do projeto, são todos direcionados para os indígenas envolvidos. Para isso, o Cultive Resistência criou uma pessoa jurídica (uma ONG – organização não governamental) a fim de responder às demandas legais necessárias para a captação de recursos, a exemplo das parcerias frequentemente realizadas com as unidades do Sesc-São Paulo que trazem grupos de crianças da capital paulista para um dia de experiência de

convivência e brincadeiras na aldeia, como atividades do programa socioeducativo Curumim.

Perguntei a Josi se o Coletivo tinha documentado todas as atividades do Vivência na Aldeia realizadas. Ele me disse que não, mas que todas estavam na página do Facebook do projeto. A partir dessas informações do Facebook é possível acompanhar um pouco do movimento que o projeto teve e tem dentro da TI Piaçaguera. Lanço mão dessas informações para reconstituir um pouco da trajetória do Vivência na Aldeia e seguir o caminho que o projeto tem feito na TI. O Anexo 1 é um resumo dessas informações levantadas, ainda que incompletas, pois alguns eventos realizados com parceiros não precisam de divulgação por terem público fechado (como é o caso de professores que levam seus alunos à aldeia).

No caso da aldeia Tabaçu, além da primeira Vivência descrita acima, estão registrados outros dois eventos, sendo um em novembro de 2013 e outro em julho de 2014, ambos de um dia e intitulados Educação Ambiental e Tradições Indígenas. Josi conta que o projeto atuou na aldeia cerca de um ano e meio. Relata desacordo com relação a demanda de que o projeto fosse exclusivo daquela aldeia. Na TI, avisaram-me que depois que o Vivência saiu de lá, houve críticas ao projeto: “estão ganhando nas costas dos indígenas”, é o que me disseram ouvir.

3.5.2) *Awa Porungawa Dju*

“A Vivência na Aldeia está de volta e em dose dupla” – anuncia a página no Facebook do projeto Vivência na Aldeia. É a chamada para o evento Vivência na Aldeia: Tradições Indígenas – Permacultura – Educação Ambiental que acontecerá em novembro de 2015 no então Espaço Cultural Awa Porungawa Dju, da aldeia Piaçaguera, na TI homônima.

Camila Mainardi (2015, p. 89-90) nos conta em sua tese do desejo que alguns tupi guarani manifestavam de criar uma aldeia turística. Assim começa Awa Porungawa Dju, um espaço de frente para o mar cuja construção se deu dentro do projeto Vivência na Aldeia: “Estas estão sendo as primeiras Vivências neste local e estamos iniciando tudo do zero, ou seja, iniciaremos a primeira construção do Espaço Cultural Awa Porungawa Dju.” – explica a postagem no Facebook.

Nimbo me diz que, não estando mais o projeto na aldeia Tabaçu, Dhevan quis levá-lo para a aldeia Piaçaguera, mas parece que não havia consenso na comunidade sobre isso. Dhevan então propôs fazer perto da praia um espaço cultural para realizar os eventos. Então morador da aldeia Piaçaguera, Dhevan também era aí professor indígena, além de genro de Catarina. Não demorou muito para o Espaço se desmembrar numa nova aldeia. Em fevereiro de 2016, o anúncio de uma Vivência na Aldeia do feriado de carnaval já tratava Awa Porungawa Dju como comunidade, não mais como espaço cultural. Nesse ano, foram cerca de oito eventos do Vivência na Aldeia, quase todos envolvendo permacultura, bioconstrução e, alguns, além disso, cultivo. Em novembro desse ano começa a acontecer também cursos cujo tema eram remédios do mato: Medicina Tradicional – Ervas – Fitoterapia – Garrafada, ministrados por Catarina e Pajé Guaíra.

Em 2017, a página do Facebook na internet registra dez eventos do Vivência na Aldeia: três de bioconstrução e tradições indígenas (sendo um deles na aldeia Piaçaguera), um sobre ginecologia natural, seis sobre remédio do mato (de nomes “A Magia das Plantas que Curam” e “Fitoterapia Indígena e Medicina da Floresta”). A partir do segundo semestre, as divulgações trazem também o nome de Dhevan como ministrante de cursos relacionados à fitoterapia.

O ano de 2018 começa com uma nova modalidade: cursos fora da aldeia, notadamente na capital paulista, mas também em outras cidades. Ao contrário dos cursos nas aldeias que em grande parte são eventos que duram um final de semana ou um feriado prolongado, as atividades fora da aldeia são adaptadas para um dia de curso e estão focadas em saberes indígenas, especialmente relacionados a remédios do mato, mas também expandindo-se para outros conhecimentos, como o uso do cachimbo. Assim, além dos cursos A Magia das Plantas que Curam e Fitoterapia Indígena e Medicina da Floresta, ministrados por Catarina, Guaíra e Dhevan, começam a ser ofertados os cursos Medicina Indígena e Ancestral e Petyngué Marangatú: a cura pelo cachimbo sagrado, ministrado por Pitotó e Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos, ministrado por Simone Takua.

Se os cursos de Fitoterapia Indígena desse período marcam uma ligação e um relacionamento com a aldeia Porungawa, tendo como ministrantes Guaíra e

Dhevan, moradores da aldeia (além de sua sogra Catarina, que morava na aldeia Piaçaguera), os novos cursos ofertados fora da aldeia envolvem indígenas que frequentavam as Vivências na aldeia Porungawa, mas que residem em outras aldeias. Simone mora na aldeia Piaçaguera e seu sogro Pitotó mora na aldeia Nhamandu Mirim. Apesar de estender a relação a essas famílias, em termos de território dentro da TI, durante esse período, o projeto Vivência na Aldeia ainda está centrado na aldeia Awa Porungawa Dju.

A diversificação de cursos e de ministrantes, juntamente com a possibilidade de que fossem dados fora da aldeia, faz crescer exponencialmente a oferta de cursos. O Facebook registra cerca de 30 cursos promovidos pelo Vivência na Aldeia em 2018, a grande maioria cursos de um dia na capital paulista, muitos deles realizados na sede da Associação Cultural Santa Cecília. Nesse período, cerca de cinco cursos aconteceram na aldeia Porungawa: em maio, A Magia das Plantas que Curam; em julho e novembro, Fitoterapia Indígena; em setembro e novembro, Bioconstrução e Tradições Indígenas.

Esse foi o ano que iniciei minhas idas às Vivências na Aldeia. Meu primeiro contato foi por meio do curso Fitoterapia Indígena que aconteceu no dia 4 de março de 2018. Lembro-me como as vagas para as turmas se esgotavam rapidamente, fazendo com que nos finais de semana subsequentes fossem abertas novas turmas, sempre uma no sábado e outra turma no domingo. Meu encontro seguinte foi no primeiro curso que teve lugar na aldeia Porungawa naquele ano, em maio: A Magia das Plantas que Curam. Depois retornei em julho para outro curso de Fitoterapia Indígena e, como última participação em 2018, fui ao curso Bioconstrução e Tradições Indígenas, quando tive alguns contratemplos de saúde devido à soma de dedicação ao trabalho e suas viagens para o Norte de Minas, ao estudo e essas viagens ao campo de pesquisa, à maternidade e à gravidez que estava em curso, precisando interromper as viagens a campo.

Como relato mais adiante nessa dissertação, as participações nas Vivências no decorrer desse ano foram essenciais para entender o dado que meu campo de pesquisa entregava: mais que informações estanques a cada Vivência, eram as

mudanças acontecidas no espaço que, somente o passar do tempo é capaz de revelar, que me informava sobre as relações que eram tecidas.

No ano seguinte, 2019, o Cultive Resistência não estaria mais atuando na aldeia Porungawa. Com a saída do Coletivo, Marquinhos propõe ações na aldeia, realizando eventos de mesmo nome “Vivência na Aldeia”. Como o projeto nasceu de uma parceria entre Cultive Resistência e a AMA Ecoturismo, ambos reivindicam o uso do nome. No sítio eletrônico da AMA Ecoturismo encontra-se a página vivencialaldeia.org (cuja diferença no endereço se dá pela junção do ‘a’ da preposição com o ‘a’ de aldeia).

No capítulo anterior em que apresento trajetórias de personagens-chave desta pesquisa, optei em não incluir os protagonistas do projeto Vivência em Porungawa: professor Dhevan, pajé Guaíra e cacique da aldeia, por não ter efetivado com eles a declaração formal de consentimento de pesquisa. Cheguei a conversar com o cacique que se mostrou aberto à pesquisa. Também conversei com Dhevan a quem entreguei o projeto de pesquisa para que conversássemos numa próxima oportunidade que... não aconteceu. Ao contatá-lo pelo aplicativo telefônico *WhatsApp*, ele me orientou a procurar o cacique de Tapirema, Tenon. Assim, quando voltei a campo, no segundo semestre de 2019, já haviam “acontecido muitas *mudanças*”, como comenta Mainardi em sua tese (2015, p. 14, grifo da autora).

3.5.3) Tapirema e Espaço Flora Tupi

Entre os movimentos e mudanças que se dão no espaço da TI no decorrer do tempo desta pesquisa, está a criação de uma nova aldeia, a Tapirema. Dhevan, o principal interlocutor do projeto dentro de Porungawa, muda-se dessa aldeia e, junto com outros parentes de sua companheira Tainá (filha de Catarina), alguns dele residentes de Porungawa e outros da aldeia Piaçaguera, buscam novo lugar. Buscam um novo lugar para a restauração do *nhandereko*, seu modo de ser, explica-me Tenon. A explicitação do porquê da mudança feita por Tenon está em tão completa conformidade com o entendimento de Melià sobre os guarani (mbya), expresso por Pissolato (2007, p. 106) que prescindo de traduzi-la às palavras dos autores.

O início de Tapirema está registrado no curta metragem *A Terra Me Disse*²⁹, realizado pelo Cultive Resistência e Astromar Filmes. Apesar de Dhevan ter participado desse início e, por isso, aparecer na filmagem, pouco tempo depois realiza mais um movimento de disjunção e acaba não permanecendo no espaço Tapirema, procurando outro local não longe dali para se instalar com seu núcleo familiar. As demais famílias, porém, ligadas a Catarina, permanecem. E mesmo Tainá, esposa de Dhevan e filha de Catarina segue frequentando Tapirema com seus quatro filhos.

A destinação dos recursos advindos do projeto foi um motivo central para o encerramento do projeto em Porungawa. Em julho de 2018, quando conversei com Josi e Andreza, durante uma Vivência em Porungawa, haviam-me dito que, após cobrirem os gastos do evento, incluindo aí o pagamento dos indígenas ministrantes e cozinheiras da comunidade, o restante do dinheiro era entregue para a comunidade por intermédio das lideranças. Chegaram a me dizer que discordavam disso e da forma como o dinheiro era empregado mas em respeito à autonomia da comunidade não se envolviam.

Quando voltamos a conversar em setembro e em novembro de 2019, a discordância no emprego dos recursos tinha chegado a seu limite. Josi então reuniu-se com a comunidade à revelia da liderança que intermediava o recebimento dos recursos para prestar contas, de forma a esclarecer a dúvida que se começou a gerar: o Coletivo estava repassando os recursos?

O entendimento por parte do Coletivo de que, sendo de fora, não devia intervir na administração financeira da aldeia permanecia, mas sua forma de repassar o recurso tinha mudado: “Na Tapirema todo o dinheiro é voltado para construção da aldeia porque é uma aldeia nova. O dinheiro que entra é decidido em reunião e com a gente. Eles exigem que a gente esteja na reunião”, Josi me diz. “Foi um erro [o de entregar o dinheiro para uma liderança] que a gente cometeu lá atrás que a gente não pode fazer mais, reflete Andreza, por mais que a gente confie no Tenon [cacique de Tapirema], a gente conversa com todo mundo.”

29 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MVr0zTckDvU> Acesso: 15 ago. 2020.

Esse não foi o único combinado diferente após a mudança para Tapirema. “A gente não é um projeto exclusivo de uma aldeia. Conseguimos levar essa discussão para Tapirema. Tem sido construtivo, funcionado super bem, temos lidado com outras famílias, outras aldeias”, me conta Josi. Assim, o primeiro curso dentro da TI, em 2019, não foi em Tapirema mas no espaço da cooperativa familiar Flora Tupi (aldeia Piaçaguera), na casa de Simone e ministrado por ela. Esse curso, Fitoterapia para Ciclos Femininos, tinha sido ministrado por Simone no ano anterior em eventos de um dia, em outras cidades, como São Paulo, Amparo-SP, Curitiba-PR.

Nas minhas idas a Vivências, durante 2018, havia conversado algumas vezes com Simone que expunha artesanatos e remédios do mato no decurso dos eventos na aldeia Porungawa. Reencontrei-a ainda em dezembro de 2018, em Belo Horizonte, junto com Catarina, quando vieram dar uma oficina de fitoterapia no I Encontro Sudeste de Terapias Integrativas e Complementares em Saúde, que aconteceu em espaço da Universidade Federal de Minas Gerais. Nesta ocasião, ela me convidou para ficar na sua casa quando eu voltasse à TI. Em fevereiro de 2019, ela veio mais uma vez a Belo Horizonte ministrar o curso Fitoterapia para Ciclos Femininos, organizado pelo projeto Tenda da Lua em parceria com o Vivência, curso que não pude participar por estar com meu bebê hospitalizado.

Assim como em 2018 Simone e Nimbo participavam dos eventos em Porungawa, em 2019 seguiram fazendo-se presente nos eventos em Tapirema, para venda de artesanatos e produtos do Flora Tupi. Da mesma forma, as famílias ligadas a aldeia Tapirema se fazem presente nos eventos realizados na casa de Simone, indicando que essas famílias seguem apoiando-se.

O primeiro evento do Vivência na Aldeia no novo local, Tapirema, foi no carnaval de 2019. Bioconstrução e Tradições Indígenas: “A comunidade Indígena do Espaço Cultural Tapirema e a Vivência na Aldeia convida você a fazer parte da construção da *Opy Djere* e viver momentos de cultura tupi guarani” diz trecho do evento de divulgação no Facebook. Assim como Porungawa, Tapirema começa sendo denominada de Espaço Cultural mas a divulgação do evento do mês seguinte (abril), Fitoterapia Indígena, ministrado por Catarina e Dhevan, já nomeia o local como aldeia Tapirema.

Assim como o ano anterior, o de 2019 foi intenso, chegando a mais de trinta eventos divulgados nas redes sociais do Vivência. Nesse ano as atividades marcadas dentro e fora da TI estiveram mais equilibradas em número, sendo pouco mais da metade das atividades realizadas em outras cidades (majoritariamente São Paulo), com quase sempre um dia de duração; dentro da TI foram realizadas outras dezesseis, quase sempre atividades de final de semana (onze em Tapirema e sete no Espaço Flora Tupi). Agora, os cursos relacionados a remédio do mato/fitoterapia não contam mais com a presença de Guaíra que permaneceu ligado a Porungawa. No decorrer do ano, há variações entre os ministrantes desses cursos, sinalizando adaptações e criações dentro dessas relações familiares. Os cursos ofertados por Tapirema variam entre duplas e trios envolvendo Catarina, Dhevan, Santina, Tenon, Fabíola, Amâncio; os cursos ofertados pelo Flora Tupi variam entre Simone, Nimbo e Pitotó.

Com um ano de existência, Tapirema possuía uma infraestrutura comunitária considerável. Banheiros (secos e depois com água), cozinha comunitária, casa de pau a pique para alojar uma futura escola, casa de reza iniciada, três moradias feitas em tábuas de madeira pinus. Energia solar, gerador a diesel. Foram quatro cursos de Bioconstrução e Tradições Indígenas durante o período, mas a dedicação da aldeia ia muito antes e muito depois dos cursos. Quando Thabata esteve em julho para o curso de bioconstrução que trabalhou na construção da cozinha comunitária, permaneceu a semana seguinte voltando à Tapirema para o trabalho comunitário que terminaria as paredes de pau a pique iniciadas no curso. Em novembro, quando participamos de outro curso, para a construção de um espaço de memória, as estruturas centrais com madeira da mata já estavam prontas.

Esse compromisso com o trabalho comunitário parece ter sido decisivo nas escolhas de permanência ou saídas desta comunidade. Quando chegamos na aldeia, um morador (ex-companheiro de uma indígena) se mudava de lá por ter se dedicado à venda de artesanato (uma renda própria) na semana que todos se dedicavam ao trabalho comunitário em preparação à Vivência que se aproximava. Assim, mesmo as famílias que ainda não haviam se mudado para Tapirema mas que tinham intenção de fazê-lo participavam da rotina comunitária da aldeia.

Fomos embora de Tapirema no final do mês de novembro de 2019. Os indígenas estavam acampados numa ocupação da Funai em protesto à troca do coordenador regional por um militar. A ocupação durou semanas, envolvendo uma comitiva que viajou a Brasília para tentar diálogo com o governo. Tenon, o cacique de Tapirema, estava na comitiva. Havia curso agendado para dezembro e para janeiro. Guaciane, esposa de Tenon, estava prestes a dar à luz a sua segunda filha. Com tudo isso e a aldeia esvaziada, imaginei que os planos de preparação para um grande evento comemorativo de um ano de aldeia não seriam levados adiante.

A maior parte dos eventos do Vivência na aldeia envolvem entre 30 a 50 pessoas. Mas para a comemoração de um ano de Tapirema, em janeiro de 2020, programavam um evento bem maior com até quatro vezes mais cursistas. Até então, a aldeia usava o sistema de banheiro seco, sendo as fezes eram coletadas em balde. Para um grande número de pessoas, isso demandaria um esvaziamento dos baldes muito frequente. Queriam instalar uma bacia de evapotranspiração – BET– para tratamento do esgoto do vaso sanitário, como tinham visto na estrutura para eventos do Espaço Semente Negra.

O evento I Encontro Fitoterapia Indígena aconteceu nos dias 25 e 26 de janeiro de 2020, em Tapirema. A palavra “encontro” no nome se refere à reunião de mostras dos vários cursos ofertados pelos indígenas. No mesmo final de semana, em formato de minicursos ou oficinas, Catarina (Remédio do Mato), Pitotó (*Petyngua Marangatu*), Amâncio (Garrafadas), Simone (auto cuidado entre mulheres na perspectiva guarani), Nimbo (tinturas e xaropes), Luiz Karaí (parto na aldeia) e André Mirindju (massagens com ervas e argilas) conduziram atividades práticas e/ou teóricas. Os cursistas divididos em dois grupos, puderam participar de todas as atividades. O formato desse I Encontro que reúne várias atividades num mesmo evento remete aos moldes do Fest e outras propostas do Cultive Resistência. De fato, quando lhe perguntei sobre a organização do Encontro, Andreza me disse: estamos acostumados a organizar eventos com atividades diferentes e simultâneas.

Voltar a TI para essa comemoração no início de 2020 foi muito gratificante. Reencontrar as pessoas com quem tinha convivido dois meses atrás e encontrá-los realmente em clima de celebração foi encorajador. Ao me avistar, Pê sorriu e disse:

“viu nosso banheiro? Fizemos a BET!” Em seguida encontro Andreza: “viu que temos água potável? Furamos um poço!” Em abril Josi me responde uma mensagem de *Whatsapp*: “conseguimos comprar 1 km de cabos elétricos e agora a aldeia tem luz”.

3.6) Permacultura, Bioconstrução e Tradições Indígenas

Para os cursos de bioconstrução aproveita-se, sempre que possível, datas de feriados prolongados – Carnaval, Independência do Brasil, Proclamação da República (na Semana Santa, o Coletivo está dedicado ao *Fest*), a fim de que se dê melhor conta dos trabalhos praticados.

Na manhã do primeiro dia de curso (e aqui vale para os demais cursos ofertados na aldeia), os participantes são recepcionados com um café da manhã: pão, patê vegano de batata e cenoura, café, chá e frutas (banana, maçã, laranja ou alguma fruta da época). É o momento também dos campistas de arrumarem a barraca. As atividades nesse dia começam um pouco mais tarde que nos demais, por volta das 10h. A organização do evento evita ao máximo atrasar as atividades.

A abertura se dá com uma apresentação cultural dos indígenas. Danças, cantos, rezas. Palavras de boas-vindas dos indígenas, sobretudo das lideranças (cacique, pajé, mais velhos...). Em seguida, geralmente Andreza conduz uma apresentação dos cursistas com alguma dinâmica, ora envolvendo as crianças indígenas, ora dividindo os cursistas em grupos menores, ora usando barbante para produzir uma rede emaranhada à medida que as pessoas em roda se apresentam e lançam o rolo do cordão.

Após a apresentação, Andreza reserva um momento para explicar o que é o projeto Vivência na Aldeia (como expus no início da seção anterior) e convida os cursistas a viverem a experiência numa postura de troca mútua, tomando parte ativa no cuidado com o ambiente, pessoas, ritmo do curso. Então ela descreve questões práticas da organização do curso: como funcionam os banheiros, horários das refeições, organização de grupos para lavagem das panelas da cozinha, lavagem da própria louça, cautelas com praia, mar, lagoa e o cuidado com as crianças.

Ao serem informados sobre a dinâmica da convivência nesses dias de curso, são também apresentados às técnicas que serão usadas durante esses dias.

3.6.1) Pia ecológica

Figura 20: Foto da pia ecológica da aldeia Awa Porungawa Dju.



Legenda: Bacias da pia ecológica montada na lateral da cozinha comunitária da aldeia Awa Porungawa Dju. Ano: 2018. Crédito: da autora.

Lavar a própria louça é uma tarefa sublinhada em todas as Vivências. Durante os eventos na aldeia, tem sido montada uma pia ecológica. Nada mais é que o sistema de se colocar três bacias enfileiradas, sendo a primeira com água, sabão e bucha e as outras duas com água para enxágue. À medida que a água vai se sujando, joga-se fora a água com sabão da primeira bacia que é substituída, colocando-se a segunda bacia no lugar (e acrescentando sabão). Enche-se a bacia esvaziada com água limpa que entra no lugar da terceira. A técnica é usada para economia de água e pela agilidade que imprime ao processo de lavagem, sobretudo quando não há muitas pias disponíveis para isso. Assim, cada um pode lavar sua louça (prato, copo, talheres) sem grandes filas, deixando apenas as panelas grandes para serem lavadas em alguma torneira disponível ou na lagoa.

3.6.2) Banheiro seco

Figura 21: Instruções para o uso do banheiro seco.



Legenda: Cartaz explicativo do banheiro seco. Aldeia Porungawa. Ano: 2018. Crédito: da autora.

Andreza explica que esse banheiro é um banheiro ecológico, também chamado de banheiro compostável. Nos banheiros construídos o local reservado para o xixi é separado do local reservado para o cocô. Andreza esclarece que o xixi não é uma substância poluente e que quem quiser (e puder) fazer no mato, pode fazê-lo, pois é rico em nutrientes (nitrogênio, fósforo, potássio) apenas sendo recomendado não urinar sempre no mesmo lugar.

O sistema montado nas aldeias é o que se coloca uma estrutura (geralmente em madeira) que comporte a tampa do vaso à altura de um assento sanitário. Sob essa estrutura se encontra um balde coletor onde caem as fezes. Para tampá-las, usa-se matéria orgânica seca (serragem ou folhas secas, além do papel higiênico). Andreza explica que o sistema nada mais faz que imitar a compostagem natural das coisas: “cai uma fruta, cai uma folha, se decompõe. A gente põe o cocô que é rico em nitrogênio, a folha que é rica em carbono, juntos aceleram a decomposição. Então a gente está imitando a natureza só que em um lugar fechado, num balde”. A coleta separada de xixi e cocô intenciona evitar cheiro ruim no banheiro seco e diminuir a

frequência de esvaziamentos dos baldes. Não há problema urinar quando se defeca, ela explica, pois o problema é o excesso de xixi.

Uma vez saturados, os baldes são esvaziados num tonel que fica lacrado por 6 meses, tempo necessário para que o composto vire adubo que poderá ser usado ao pé de árvores (e não na horta). Para horta se dá preferência pelo adubo resultado da compostagem dos restos da cozinha. O recipiente para coletar a urina também fica sob a estrutura de madeira com tampa de vaso sanitário. Na aldeia reutilizam para isso galões de água com o fundo cortado. São posicionados de ponta-cabeça e acoplados a um cano que leva a urina para ser infiltrada no solo.

Figura 22: Foto do interior do banheiro seco.



Legenda: Parte interna de um dos banheiros secos da aldeia Tapirema. Ano: 2019. Crédito: da autora.

3.6.3) BET – Bacia de Evapotranspiração

Antes de sua implantação em Tapirema, escutei algumas vezes sobre o desejo de implementá-la na aldeia. Nos moldes que estava (com uso de baldes), o banheiro seco carecia de constante manejo.

Também chamada de Tanque de Evapotranspiração e popularmente conhecida como Fossa de Bananeiras, a BET consiste na construção de um tanque que precisa ser impermeável. Esse recipiente receberá os efluentes do vaso sanitário por meio de câmaras (manilhas de cimento ou pneus de borracha) onde os

microrganismos degradam a matéria orgânica de forma anaeróbica. Por cima dessa câmara são colocadas sucessivas camadas de substrato (entulho grosseiro, brita, areia, terra e palha). Sobre o tanque são plantados vegetais de folhas largas que sugam água do solo, transformando-a em vapor. As fotos a seguir mostram a implantação da BET na aldeia Tapirema.

Figura 23: Sequência de construção da Evapotranspiração (BET).



Legenda: na sequência: cavação do buraco; concretagem do piso e paredes e colocação de uma fileira de pneus; composição das camadas em granulometria inversa: entulho, (colocação de manta de construção), brita, areia e terra com bananeiras plantadas. Ano: 2020. Crédito: Vivência na Aldeia.

Andreza lembra que o curso de bioconstrução do projeto Vivência na Aldeia é “muita prática”. Mais do que encontrar os materiais disponíveis (já prontos para serem usados) para o aprendizado da técnica de bioconstrução (como acontece geralmente nos cursos), os participantes do Vivência vão entrar na mata, guiados pelos indígenas, e aprender a retirar o bambu; vão ao brejo, retirar a palha do brejo. Vão preparar o material (limpar, cortar, posicionar) para a construção.

Para a realização dessas expedições, é comum que o grupo seja dividido em dois para facilitar a participação. Assim enquanto um grupo busca bambu, o outro busca palha. Depois trocam de papel. Dentre as alternâncias, está contemplado um momento de conversa sobre a permacultura. Enquanto um grupo trabalha uma parte prática do curso (limpa a palha, serra o bambu ou monta o gradeado de bambu), o outro tem uma conversa com Andreza e Josi sobre o que é a permacultura e a bioconstrução.

3.6.4) *Permacultura*

“Permacultura quer dizer ‘cultura permanente’”, começa explicar Andreza durante esse momento de explanação, mas em seguida acrescenta que é um assunto bem amplo, que seria preciso dias de imersão, como acontece no PDC [*Permaculture Design Course*], para entender o conceito. Por isso, vai apenas dar um panorama para entendermos o que é bioconstrução.

O curso [PDC] intenciona abordar planejamento de locais sustentáveis, continua Andreza, seja esse espaço um bairro, uma casa, cidade ou um país. “Qualquer espaço que tiver, você pode transformar num local autônomo, independente, do meio externo, usando elementos e recursos naturais locais” (como o são o sol, os ventos, bambus). A autonomia, no caso, refere-se à integração de um processo que, em cadeia, faz com que cada elemento do sistema gere insumo para outro, sem gerar lixo. O que usualmente se considera como lixo, na verdade é insumo para o processo. Nos processos naturais, não há lixo, não a sobra. Há reedição da natureza e biointeração como diria Nego Bispo (2015).

Recordo essa explicação ao acompanhar meu filho na atividade escolar remota da disciplina Educação para a terra. A professora e permacultora Ângela Guerra ensina a compostar em casa (incluindo aqui apartamentos), durante a pandemia, para “aproveitar a energia desse material [restos de comida], a potência desse material e não desperdiçar essa energia (como acontece quando a mandamos para o aterro sanitário, onde se mistura com outros materiais tóxicos, além de contaminar o solo)”. Aplicar a permacultura passa por um processo, portanto, de ressignificar esses processos.

Andreza comenta que a TI, por estar perto e entre duas cidades (Peruíbe e Itanhaém), sofre grande influência das cidades, sendo um desafio fazer “coisas que estejam mais integradas com a cultura deles”. Mas que em Tapirema, a comunidade tem esse propósito de fazer as coisas de forma ecológica. E lembra que “eles já faziam isso antes. Eles que ensinaram... a permacultura veio dos povos originários. Foi só modernizando com as ferramentas que a gente tem hoje, mas eles que são e que já viviam assim antes”.

A modernização a que Andreza se refere é estética mas também diz respeito às ferramentas e tecnologias disponibilizadas pela modernidade. Parece-me oportuno explicar aqui que a proposta permacultural aposta em tecnologias, modos de produção e de vida de baixo impacto energético, conjugando saberes tradicionais, gambiarras e invenções científicas. Assim, a permacultura se relaciona com a modernidade sem “acreditar mais nem nas virtudes nem nos perigos das ciências e das técnicas”, diria Latour (1994, p. 125), sem rejeitá-la ou aceitá-la incondicionalmente. Pondera a escolha de técnicas, tendo como horizonte o colapso energético e ecológico por vir (e já presente).

3.6.5) *Bioconstrução*

A bioconstrução se integra como um elemento do processo permacultural: construir com recursos naturais, tratar o esgoto de forma ecológica com tratamento das águas negras (do vaso sanitário) ou águas cinzas (da pia, chuveiro, cozinha), associando plantas que puxam a água por evapotranspiração, como as bananeiras.

Nas Vivências, a principal técnica usada é o pau a pique, em geral adaptado para o bambu a pique por ser essa madeira mais abundante nessa área praiana. Pau a pique é técnica de uso tradicional dos tupi guarani que vieram de TI Bananal, ainda que para fazê-lo em Piaçaguera, é preciso trazer de fora o barro, que vem da Serra próxima. Trata-se de uma técnica não estrutural, isto é, uma técnica de fechamento (de paredes). Não é o pau a pique que sustenta o telhado mas as madeiras usadas como vigas, da mesma forma que uma casa de tijolos precisa de vigas de sustentação. Outra técnica de bioconstrução para fechamento de paredes é a taipa de pilão que

consiste em comprimir a terra em formas de madeira. Josi lembra que grande parte das igrejas construídas há mais de 100 anos usam uma dessas duas técnicas.

Em oposição, há outras técnicas que, uma vez que a devida amarração na parte superior das paredes é feita, “aguentam o telhado”, como o superadobe ou o hiperadobe – ambas técnicas estruturais de terra ensacada. Andreza ainda cita como estrutural, a técnica do COB, feita apenas com barro (argila, areia, palha), esculpida à mão.

Mais que explicar profundamente cada uma das técnicas, Andreza destaca o caráter democrático das bioconstruções: “se uma pessoa sabe essas técnicas de amarrar, vinte constroem a casa juntos. Então a gente consegue fazer mutirões, consegue construir com amigos, com vizinhos, com família, que acho que é uma coisa muito importante que a gente perdeu”. Sua fala mostra como a bioconstrução está em sintonia com a “ética do Faça-Você-Mesma” que o Coletivo traz de sua base *anarcopunk*.

Para aplicar técnicas de bioconstrução, pontua Josi, o importante é “observar muito como que a natureza está naquele lugar”: a incidência do sol, os caminhos do vento, por onde escorre água quando chove. Observar é o primeiro princípio da permacultura. Observar e interagir (agir com e não contra a natureza). Do contrário, “você vai gastar muito dinheiro pra fazer uma casa que precisa ser impermeabilizada porque foi construída no caminho da água, por exemplo”. Lembram então que para proteger o barro da umidade, é preciso cuidar da base (algumas vezes feita com pedras) e também deixar um beiral generoso para proteger as paredes da chuva.

No curso de novembro de 2019, a conversa sobre permacultura e bioconstrução, que se desenrolou com os cursistas, tocou em questões para além do impacto ambiental, proporcionando reflexões sobre as relações sociais e de produção possíveis envolvidas no processo de construção de uma casa, sobre trabalho e divertimento, sobre durabilidade e dívida. Alguns desses desdobramentos serão retomados na Parte II (capítulos 5 e 6).

PARTE II – QUESTÕES DO ENCONTRO OU ENCONTRO DE QUESTÕES ENTRE O COLETIVO CULTIVE RESISTÊNCIA E TURMAS TUPI GUARANI

Esta segunda parte da dissertação é composta por três capítulos. As perspectivas vegana e canibal (capítulo 4). A questão da autonomia, das ações coletivas e das formas de decisão (capítulo 5). A questão da duração das coisas e pessoas no tempo e no espaço (capítulo 6). São temas capturados pela lente pesquisadora durante as experiências de campo, notadamente no decorrer dos eventos do projeto Vivência na Aldeia, mas também durante a minha pequena permanência na TI Piaçaguera e das conversas com o Coletivo e alguns tupi guarani, dentro e fora do contexto das Vivências.

A partir desses temas e experiências registrados, fui em busca de referências na literatura antropológica que dialogassem, informassem, propiciassem outras perguntas e ampliassem as reflexões que, acredito, estão melhor localizadas após a apresentação das trajetórias que compõem a Parte I desta dissertação.

CAPÍTULO 4 – ANTIESPECISMO E TRANSESPECISMO – OU DEVIRES VEGANO E CANIBAL

Figura 24: Escultura de onça.



Legenda: Escultura de onça na aldeia Awa Porungawa Dju. Ano: 2018 – foto da autora.

“Depois de morta, a onça, presa na armadilha, é trazida para o terreiro e paramentada ‘como um prisioneiro que será comido’. Endereça-se então à onça um discurso que é o inverso do diálogo do cativo. Pede-se que desculpe uma morte que não foi realmente intencional, que a esqueça e não queira vingar sobre os homens. Discurso do esquecimento é o avesso do discurso da vingança e que acompanha uma abstenção significativa: a onça não é devorada.”

Manuela Carneiro da Cunha, 2009, p. 89 em referência a trecho de Thevet [1575] 1953, p.156

4.1) O encontro do macaco com a onça

Durante as Vivências na Aldeia (sobretudo em 2018), participei das “noites culturais” ao redor da fogueira até o momento em que o então meu caçula, João, entregava-se ao sono. Já em 2019, durante o tempo em que estive na TI Piaçaguera, geralmente recolhia-me mais cedo para pôr para dormir o bebê, Ryu, que tinha entre nove e dez meses de idade. Porém, meus filhos maiores, Beatriz e João, então com nove e seis anos, respectivamente, recolhiam-se mais tarde, acompanhando mais o ritmo da casa da Simone e, depois, o da aldeia Tapirema. Na casa de Simone, aproveitavam as seções de filmes que as crianças dela assistiam à noite. Em Tapirema, muitas vezes chegavam para dormir entusiasmados com as histórias compartilhadas ao redor da fogueira acesa perto da cozinha comunitária. Uma delas

foi contada por Txixa, a filha mais velha de Fabíola (Mi), que à época estava por volta dos 12 anos de idade. Era a história da onça e do macaco que redijo abaixo a partir do que me foi narrado pela Beatriz:

Decidida a construir uma casa, a onça escolhe um lugar na floresta para começar sua obra. De noite, como é seu hábito, ela se põe a trabalhar, limpando o terreno. Depois de muito trabalho, vai embora dormir para, na próxima noite, retomar a labuta. Pela manhã chega ali o macaco que, vendo aquele terreno tão limpinho, aproveita-o para construir uma casa. Põe-se a trabalhar, cortando as madeiras para a casa. Findando o dia, o macaco recolhe-se para seu descanso. Ao retornar e ver o trabalho já adiantado, a onça agradece aos céus pela ajuda. O mesmo acontece com o macaco. Noite após noite, dia após dia, onça e macaco se alternam no trabalho, agradecendo a colaboração divina que dá continuidade a seu trabalho, enquanto cada um descansa. Uma vez posto o telhado, a onça se muda para a casa. Pela manhã, chega o macaco que, ao dar de cara com a onça, explica-lhe que ele construíra a casa com a ajuda de deus que limpou o terreno onde logo depois o macaco cortou as madeiras. A onça contesta, dizendo que quem limpou o terreno foi ela e deus cortou as madeiras. Os dois seguem a conversa até entenderem que um ajudou o outro na construção da casa. Então decidem dividir a moradia, partindo a casa ao meio.

Minhas crianças conheciam outra versão da história e Beatriz destaca a diferença do desfecho: na história registrada pela Coleção Folha Folclore Brasileiro (2015), a onça e o veado (e não o macaco) dividem a casa, mas seguem empenhados em fazer o outro desistir da moradia, usando a estratégia da ameaça do risco. A onça caça um veado e alerta seu companheiro de casa: “só caço veado quando estou nervosa. E para saber se estou nervosa é fácil: é só eu começar a espirrar” (*Idem*, p. 10). O veado, por sua vez, assusta a onça, usando de sua esperteza, desenterra um osso bovino de uma fazenda e finge ter caçado e comido uma onça: “mas não se preocupe, comadre. Eu também só caço onça quando fico nervoso. E o sinal do meu nervosismo é a tosse” (*Idem*, p. 15). Certa noite, a porta range com a chegada da onça e o veado pensa ser um espirro. O susto o faz cair da cama e esse barulho faz a onça pensar que o veado tossiu. Ambos fogem apavorados e não voltam mais.

A diferença entre as versões da história remeteu-me diretamente à convivência que o Cultive Resistência e os tupi guarani mantêm entre si, apesar de suas diferenças alimentares. Sendo o primeiro vegano e o segundo onívoro, esperava que isso se constituísse numa controvérsia. Apesar dessa diferença render reflexões, piadas e talvez equívocos, ao contrário do que eu presumia, os tupi guarani convivem bem com a opção alimentar vegana adotada durante as Vivências.

Em conversa, em 2018, Josi me conta que houve uma discussão inicial sobre como seriam as refeições durante as Vivências. Da parte do Coletivo, explicaram que grande parte das pessoas que se inscreviam para os cursos eram vegetarianas. Alguns indígenas opinaram em oferecer duas opções: uma vegetariana e outra onívora. No final, Josi conta que a opção pelo veganismo envolveu também a questão de custos e o fato de que o Coletivo só organiza eventos veganos, como exposto no sítio eletrônico do Cultive Resistência.

A versão contada por Txixa pareceu-me ilustrar bem a forma como os tupi guarani lidam com essa diferença: mesmo não sendo veganos, os tupi guarani mostram-se capazes de conviver tranquilamente com essa opção. Essa postura me faz lembrar a abertura para diversidade presente nas cosmovisões dos povos que Nego Bispo (2015) chama de afropindorâmicos, como exponho a seguir.

Em seu livro “Colonização, Quilombos: modos e significações”, Antônio (Nego) Bispo, discorre sobre as diferenças das cosmovisões dos povos eurocristãos e dos povos afropindorâmicos. O autor começa apresentando as peculiaridades das bases religiosas que lhes dão origem (BISPO, 2015, p. 38) e termina afirmando que a cosmovisão impacta na forma como cada povo se organiza (p. 42). Assim, Bispo apresenta o Deus Uno cristão como chave de leitura dos povos eurocêntricos: onipresente / desterritorializado, acima de todos / verticalizado-linear / unidirecional, transcendente / separado, masculino / patriarcal.

Desse paradigma Uno resulta uma forma de pensar e organizar o mundo sempre em busca da uni-dade (presente no Deus Uno, depois nos seus sucedâneos, a Natureza, a Ciência...) a ser encontra por trás de uma diversidade aparente. Tal é a cosmovisão monoteísta que co-responde à pergunta que o antropólogo Pierre Clastres faz em seu livro Sociedade Contra o Estado: “em que condições é possível

pensar o Um como Bem?” (2013, p. 230). São nessas condições postas pelos povos eurocêntricos que o Uno é pensando como Bem.

Clastres, ao fazer tal pergunta, tem em mente o contexto tupi-guarani, no qual, desde a época do “Descobrimento”, encontra-se a) a prática da migração religiosa e b) “o discurso profético que identifica o Um com o Mal” (CLASTRES, 2013, p. 229). O autor entende que o esfacelamento das sociedades primitivas em grupos locais (tema sobre o que retornaremos no próximo capítulo) garantia a autonomia dos grupos e funcionava como um dispositivo contra a unificação necessária para a formação do Estado. Mas observa que os tupi-guarani quinhentistas estavam num movimento diferenciado, com uma taxa de densidade indicando uma concentração maior. Nesse contexto de adensamento e, portanto, de concentração de poder surgiu a figura do profeta que com sua palavra incitava à busca da Terra sem Mal, desestabilizando (pela ação e pela definição do Um como raiz do mal) o poder que se constituía (CLASTRES, 2013, p. 226-231). Nessas condições é que se pensava o Um como Mal.

O pensamento de Nego Bispo segue essa intuição. Se na base dos povos monoteístas está o Uno e suas organizações (como, por exemplo, os Estados Nacionais) coadunam com essa crença, na base dos povos politeístas está o Múltiplo e suas organizações derivam desse fundamento. Assim, os povos afropindorâmicos são politeístas, cultuam deusas e deusas que constituem mundos lidos de forma pluripresentes/territorializados, em todas as direções/circular e horizontal, materializado/naturezas, masculinos e femininos/ patriarcados e matriarcados. Desse paradigma Múltiplo resulta uma forma de pensar e organizar o mundo garantindo sua diversidade (de deuses, de naturezas, de ciências). Nesse lugar, onça e macaco reconhecem a co-laboração mútua, dividem a mesma casa (mas cada um com seu espaço?), apesar dos riscos dessa composição.

A partir dessa conceituação de cosmovisões, podemos pensar o contraste da alimentação vegana nos cursos e a alimentação do dia a dia da aldeia não como uma opção excludente, mas como uma composição, como Tenon responde:

Acho legal porque é um modo de viver, um modo de vida também que a gente fala “vegano”. A gente mesmo, para dizer a realidade, não somos veganos. Somos caçadores natos, que gosta de carne mesmo. Caçar caça. Nosso jeito de viver, nosso *Nhandereko*, nosso modo de vida. Mas quando a gente

conhece um pouco mais desse estilo a gente fica até meio... até pensando... Porque a gente valoriza mais os animais. Eu gosto, é um modo de viver diferente, é uma reeducação alimentar. É interessante, esse modo de vida, eu valorizo também, não critico e não gosto que critiquem também nosso modo de viver. (Tenon, julho de 2019)

Conviver com o veganismo não significa abrir mão de seus *modos* alimentares. E da mesma forma que convive com o veganismo durante as Vivências, a Tenon parece-lhe normal que o Coletivo se depare com os hábitos da aldeia, como no episódio que relato a seguir:

Josi e Andreza chegaram certa manhã na aldeia Tapirema para resolver questões de compra de material para construção de casas da aldeia com recursos do projeto. Naquele momento, Pê acabara de matar um saruê (*mbyku'i*) com uma paulada e o pelava na fogueira acesa perto da cozinha. O bicho tinha sido perseguido e ferido por Guary, um dos cães da aldeia³⁰. Beatriz, minha filha, e Sofia, filha de Thabata, estavam impactadas com a cena e diziam ter dó do bichinho que lhes parecia fofo. Nimbotsa'a, filha de Tenon e Guaci, então com 5 anos, já acompanhava o coro das meninas quando seu pai lhe chamou a atenção: "você é índia!".

Eu estava de saída, em visita à Simone, mas acabei retornando por causa de uma chuva fina que havia começado. Beatriz que também evitava olhar para a cena de preparação do saruê, contou-me que ao avistarem Josi e Andreza chegando, avisaram-lhes que estavam preparando a caça. Ao que responderam: "acho que não chegamos numa hora muito boa". Quando comentei com Tenon sobre Josi e Andreza terem presenciado a preparação da caça, Tenon respondeu-me sem pesar: "mas eles sabem que podem ver isso aqui". Sim, podem presenciar. E não há um esforço (nem de uma parte nem de outra) para equalizar essa divergência.

Concluo assim que os tupi guarani que são tema desta dissertação lidam com tranquilidade com essa diferença alimentar. Isso, no entanto, não elimina os riscos e desafios que essa conexão ou fricção trazem consigo ("você é índia!"). A fricção com outros modos de vida supõe lidar constantemente com a possibilidade da

30 Pissolato (2007, p. 250) comenta que é fundamental não deixar de consumir os animais capturados, mesmo que a carne não esteja mais tão fresca ou não seja uma espécie habitual de consumo.

transformação de seu próprio modo de ser. Esse com-viver remete-me à reflexão que a antropóloga Valéria Macedo faz sobre seus interlocutores de Ribeirão Silveira: “a ‘cultura’, no curso de projetos e eventos [como também é o Vivência na Aldeia na TI Piaçaguera], tem sido percebida por alguns moradores de Silveira como um modo novo e desafiante de continuar vivendo conectado e separado dos *jurua*” (2010, p. 202, colchete nosso).

Na história, onça e macaco co-laboram entre si e dividem o mesmo espaço. Da mesma forma, os tupi guarani aqui considerados convivem com as escolhas alimentares do Coletivo (e esperam que convivam com as suas) com uma tranquilidade que julguei importante registrar. Uma vez dito isso, passo, nas próximas seções, a mostrar as formas como essa diversidade aparece.

4.2) Refeições veganas na aldeia – uma certa confusão

A alimentação vegana nas Vivências não aparece como um ponto de discussão atual, mas não deixa de produzir contrastes no contexto da aldeia. Para aprofundar as camadas que o tema da escolha alimentar compreende, sigo ainda as pistas deixadas pelas (minhas) crianças, pois suas percepções ajudam a desenhar o deslocamento que a opção vegana produz naquele ambiente:

É hora do almoço durante a Vivência de Bioconstrução e Tradições Indígenas, na aldeia Tapirema, de novembro de 2019. A comida está posta sobre a mesa em frente a cozinha, de forma que as pessoas possam se servir em duas filas indianas simultâneas. Beatriz avista uma farofa e, pelos pedaços que contém, infere: “tem carne, não quero”. Há alguns meses, ela deixara totalmente de consumir carne, motivada pela questão do sofrimento animal. Respondo-lhe que não é carne, são pedaços de banana.

João, ao contrário, buscar servir-se de carne, vasculhando em qual dos recipientes ela estaria. Digo-lhe que o almoço é vegano. Ele segue sem entender: “Por quê? Estamos na aldeia!” Enquanto Beatriz teme encontrar carne por estar na aldeia, João não se conforma de não a encontrar pelo mesmo motivo: na aldeia tem carne. Não era a primeira Vivência que participavam, pois já me haviam acompanhado várias vezes no ano anterior. Mas era a primeira que participavam já estando hospedados

há semanas no contexto da TI. Ou seja, o contraste com o cotidiano lhes gerou o estranhamento.

Na noite anterior ao episódio, João havia comido carne na casa de Seu João, ali mesmo na aldeia. Por que no dia seguinte o almoço era vegano? De fato, Seu João não gostava de comer sem carne. Durante as Vivências, servia-se na mesa coletiva e levava o prato para casa, para complementá-lo com a “mistura”, a carne. Em janeiro de 2020, quando estivemos na aldeia para o I Encontro de Fitoterapia e permanecemos mais um dia, preparei um almoço rápido (sem carne) para que não saíssemos sem comer. Tenon tinha ido à cidade comprar carne, mas um imprevisto com o carro o fez demorar. A tarde já ia avançada, mas Seu João me disse: prefiro esperar a comer sem carne.

O contraste também aparece para os da aldeia: a Vivência termina na tarde de domingo, quando quase todos os cursistas vão embora. Alguns porém deixam para partir na segunda-feira pela manhã. A dinâmica de domingo à noite (incluindo a alimentação) já não faz parte do curso. Inclusive, os cursistas são orientados a levar algo para comer, caso cheguem na véspera do curso ou pretendam ir embora no dia seguinte ao término do curso, já que esses são momentos para os quais não há alimentação inclusa. Mas a presença remanescente de pessoas de fora faz com que domingo à noite a aldeia ainda não tenha voltado totalmente a seu cotidiano. Após a Vivência de novembro de 2019, ficamos meia dúzia de cursistas e a aldeia festejou aquela noite com um churrasco. A noite de domingo já não pertencia à Vivência, pertencia à aldeia. E aqui o “pertencer” reconfigura o território que torna a ser território da aldeia.

4.3) Alimento e cultura reflexiva

A convivência com o Coletivo vegano também dá o que pensar aos tupi guarani: no mínimo, mostram-se atentos à uma opção que, não fosse esse convívio, não seria tão considerada nas interações com os de fora que frequentam a aldeia.

Guaciane me pergunta se sou vegana. A pergunta parece ser comumente feita às pessoas de fora: “quase todo mundo que vem aqui é vegano”. A percepção dela concorda com o que me disse Josi quando definiram o tipo de alimentação a ser

oferecido durante as Vivências: muitas pessoas que participam e apoiam o projeto são vegetarianas. De fato, o mais comum à grande maioria dos cursos de permacultura e afins (bioconstrução, agrofloresta) é oferecer refeições vegetarianas, mesmo quando os anfitriões do curso não o são³¹.

Além de atender aos cursistas vegetarianos, há também a proposta de oferecer a experiência do vegetarianismo aos que não o são, durante a Vivência. Ao se inscrever, a informação é dada com clareza: “Durante os dois dias de curso serviremos uma deliciosa alimentação totalmente vegetariana (vegana – sem uso de animais). Café da manhã, almoço, lanche da tarde e jantar estão inclusos no valor da inscrição”³². Quando Josi, lá no vídeo³³ de divulgação da primeira Vivência em Tabaçu a que me referi na seção 3.5.1 do capítulo 3, diz que “a gente espera muito que, nesses dias aqui, a gente consiga notar que a nossa história realmente está sendo deixada para trás; a gente está aprendendo a viver de um jeito muito errado”, está explicitando que a intencionalidade do Coletivo ao organizar as Vivências é, além de apoiar as aldeias em seu modo de vida, proporcionar uma experiência aos cursistas-apoiadores que os faça repensar seu próprio modo de vida. Dentre essas reflexões, está reconsiderar a escolha alimentar, isto é, a escolha por oferecer uma refeição vegana durante os eventos mira os cursistas, não os indígenas.

Catarina também mostra clareza quanto a alimentação durante as Vivências ser pensada como um propósito de uma experiência questionadora para alguns cursistas, mesmo que sua fala não foque no veganismo em si, mas no conceito de alimentação saudável, natural, mais diversa (não só massa e carne):

Eu acho saudável. Os que vêm fazer o curso, aqueles que gostam de carne, de massa... quando vêm, pelo menos ficam dois dias, na Vivência, conseguem comer a comida natural. De repente eles gostam e, quem sabe,

31 Curiosamente, os anfitriões do Espaço Yvy Porã, onde Andreza escolheu cursar o PDC, definem-se e servem refeições onívoras, esclarecendo que consomem animais de procedência conhecida, sem confinamentos. Oferece também a opção vegetariana a quem assim desejar. Disponível em <https://yvypora.wordpress.com/> Acesso: 16 out. 2020.

32 Disponível em <http://vivenciaaaldeia.org/ciclos-femininos-19-20-outubro/> Acesso: 13 out. 2020.

33 Disponível em <https://vimeo.com/59001534> Acesso: 13 out. 2020.

adquirem [o hábito de comer melhor]. Mas eu não acho assim nada errado comer carne, peixe, essas coisas. (Catarina, julho de 2019).

Assim como ela, Tenon se refere à alimentação vegana durante às Vivências como uma “reeducação alimentar”. Sendo assim, mesmo que grande parte dos cursistas não sejam vegetarianos (e de fato, pelas conversas que tive com alguns cursistas esse era o caso), tratam-se de pessoas dispostas a viver essa experiência e, quem sabe, fazer dela sua opção. Maria, mãe de Nimbo e uma das cozinheiras do Vivências confirma: “nem todo mundo que vem é vegano mas, na Vivência, todo mundo come [vegano] e acha bom!”

Dessa forma, a Vivência na Aldeia torna-se uma oportunidade dos cursistas, em sua grande maioria moradores de grandes centros urbanos, refletirem sobre suas próprias práticas e modos de vida, inclusive sobre seus hábitos de consumo alimentar. E quem sabe, pensando na reflexão de Josi, ponderar sobre como o modo de produção e consumo global impacta no planeta³⁴. Aqui o veganismo aparece como proposta para pensar outra relação com o mundo.

Essa provocação sobre o modo de vida, no entanto, não fica limitada aos cursistas. Alcança também os indígenas, que refletem sobre suas próprias práticas e sobre as dos demais. Lidar com o veganismo ocasiona refletir sobre seu próprio modo alimentar. Diante do contraste acendido pelo veganismo, Tenon afirma: “Nós temos nosso modo, nosso *nhandereko*”. Se o modo alimentar desse *nhandereko* era vivido sem precisar ser dito, à luz do contraste vegano ele aparece enunciado, expresso em palavras que pontuam a diferença e ao mesmo tempo a consciência de si. É para essa autorreflexão que Manuela Carneiro Cunha (2009) chama a atenção ao escrever sobre a “cultura” assim com aspas. A autora diferencia a) cultura (sem aspas) – esse

34 Há motivações várias para o vegetarianismo, do cuidado com a saúde ao posicionamento político antiespecista. Todas elas concordam que o consumo de carne em escala industrial tem implicações ambientais deletérias e que é urgente mudarmos nossas relações intra e interespecíes. Tocando, dentre outras coisas, no impacto do consumo industrial de carne, Donna Haraway escreve: “O Plantationoceno prossegue com crescente ferocidade na produção global de carne industrializada, no agronegócio da monocultura, e nas imensas substituições de florestas multiespecíficas, que sustentam tanto os humanos quanto os não humanos, por culturas que produzem, por exemplo, óleo de palma.” (HARAWAY, 2016; p. 139-146.). Nem todos, no entanto, inferem que a simples abstenção do consumo resolveria os problemas das desigualdades (nem entre humanos e animais, nem entre humanos), como veremos mais à frente ao abordar as ideias de Dominick (2019).

conceito em desuso na antropologia – como sendo da ordem do vivido, de forma implícita, da b) “cultura” (com aspas) como essa noção reflexiva que aparece nas falas, isto é, que é tematizada, explicitada e objetificada pela linguagem. A reflexão que os tupi guarani fazem sobre o *nhandereko* é “cultura”.³⁵ Ou seja, se antes esse aspecto do *nhandereko* era vivido de modo implícito, ele se torna expresse, objetivado pela linguagem, quando contrastado com o veganismo.

Esse processo de reflexão sobre as próprias práticas envolve um movimento de deslocar-se para a alteridade e retornar para si, possibilitando nesse percurso reflexivo graus diferentes de transformação – essa palavra-chave do pensamento ameríndio, como resume bem Perrone-Moisés (2018, p. 57). Em especial, chamou-me atenção a recorrência dessa autorreflexão nas falas de Simone que se mostrava bastante atenta e curiosa sobre as formas como os de fora lidam com os mais diferentes assuntos. Ela, estudante de pedagogia, perguntou-me qual linha pedagógica guiava a escola dos meus filhos, tema que eu mesma não sabia responder academicamente. Também manifestou curiosidade e interesse em conhecer o “Círculo de Mulheres” – proposta de encontro entre mulheres não indígenas para compartilhamento de experiências, textos e momentos de espiritualidade feminina. Tal interesse possivelmente foi despertado por ter ouvido participantes do curso Eu Sei Parir falar sobre o tema. E sobre alimentação, disse-me pensar em evitar o consumo de leite e, ainda, pensar em adotar o veganismo. Chega, portanto, a questionar-se quanto a adoção de algumas práticas das que tem contato.

Mas mesmo nos casos em que não há uma reflexão sobre a própria prática (seja relativa à alimentação ou ainda a outras temáticas), alguns veem-se levados a uma reflexão que dê conta do imaginário que os cursistas fazem sobre o modo de vida dos indígenas, vistos em geral como povos empenhados em conservar a floresta e os animais. Nessa perspectiva, durante a experiência de andar na trilha da mata de

35 Manuela Carneiro da Cunha (2009) pontua como muitos povos indígenas adotam a palavra “cultura”, mesmo tendo em sua língua nativa alguma expressão que a traduziria bem para seu idioma. Percebo os Tupi Guarani usando-a em português, como o faz Catarina ao contar por quê Tenon mudou de aldeia: “não deu certo [naquela aldeia] porque ele gosta muito da cultura”. Mas, muitas vezes, mesmo quando falam em português usam a palavra *nhandereko*, traduzida de forma recorrente como ‘nosso modo de viver’.

restinga (em 2018), o cacique de Porungawa mostra um dos conhecimentos práticos indígenas: uma armadilha para caça pequena. Após mostrar seu funcionamento, porém, ele nos explica que não caçam mais porque estão ali para proteger a mata. A exceção fica para comemorações especiais, completa o cacique. Sua fala conjuga ao mesmo tempo a “tradição” da caça e a tradução ao possível cardápio conservacionista dos cursistas.

Durante o I Encontro Sudeste de Práticas Integrativas e Complementares em Saúde que aconteceu em dezembro de 2018, em Belo Horizonte, Catarina explicava como usar um remédio do mato que devia ser passado com álcool e óleo ou com banha de caça. Em seguida comenta “Hoje nem os indígenas podem comer mais caça”. Também Simone, na sua fala durante o I Encontro de Fitoterapia, na aldeia Tapirema, em janeiro de 2020, comenta das adaptações dos remédios: antigamente usavam banhas de diferentes animais, de acordo com os fins medicinais pretendidos, pois cada animal porta uma energia diferente. A banha de lagarto era usada para problemas no ouvido; a do quati, para cabelo; a do saruê com “bolsinha”, para trabalho de parto. Também por isso usam colares com dentes de diferentes animais e, completa, os cachorros se esfregam em animais mortos para pegarem sua energia. Mas em seguida, esclarece que hoje em dia fazem as tinturas com óleo vegetal, assim como os sabonetes e faz questão de pontuar: os indígenas não caçam todo dia e não estão acabando com os animais.

Os relatos chamam à reflexão algumas considerações colocadas por diversos autores. Manuela Cunha e Mauro Almeida (2009) distinguem três tipos de conservacionismo: (1) um puramente ideológico sem efeitos pragmáticos, (2) outro de base cosmológica e mais outro (3) pragmático, motivado pelo desejo de manter um estoque de recursos. Essa distinção trazida pelos autores permite entender que nem todos os povos ameríndios trazem uma cosmologia conservacionista como costumamos lhe imputar. Guiterrez-Borrero também nos lembra que “a revinculação do humano com a natureza” (GUITERREZ-BORRERO, 2015, p. 123, tradução nossa) tampouco deve ser essencializada como algo inerente aos modos de vida dos povos não eurocêntricos. No entanto, muitos indígenas, ao lidar com a imagem que os não-indígenas fazem do “bom selvagem ecológico” (CUNHA, 2009), respondem, traduzindo seu modo de vida ao conservacionismo ideológico de seus interlocutores.

Sobre isso, Sahlins adverte que não se deve lamentar como inautênticas a apropriação por parte dos “nativos” de imagens que o Ocidente produz sobre eles, “seja com propósitos aparentemente benignos (como quando os ‘nativos’ utilizam, em benefício próprio, toda a sabedoria ecológica que o movimento ambientalista global lhes imputa), seja com propósitos explicitamente comerciais” (SAHLINS, 1997b, p. 133).

É no contexto dessa reflexão cuja abertura possibilita a transformação de si ou a transformação do próprio discurso para tradução a outrem, que a alimentação vegana tem lugar nas Vivências.

4.4) Variedades e profusão de farturas

No contexto da aldeia, comer sem carne não é algo incomum, ainda que indesejável. Luiz Karaí, parteiro guarani, então morador da aldeia Araçá Mirim, em Pariquera-Açu e que co-ministrou o curso Eu Sei Parir junto com as guarani Simone e Iara, em julho de 2019, ao ser perguntado sobre a alimentação vegana durante o curso, respondeu que lhe parecia interessante, pois lembrava o tempo que comiam carne apenas quando caçavam. Como Elizabeth Pissolato destaca em seu livro, a caça é extremamente valorizada mas rara, sendo que grande parte da carne consumida vem da cidade (2007, p. 56; 65; 72; 84). Em julho de 2018, quando conversávamos sobre o consumo ou não de carne durante as Vivências, Josi também comentou comigo sobre a escassez de caça: caçam pouco porque há pouca caça disponível hoje.

Tal qual nas aldeias guarani do Rio de Janeiro abordadas por Pissolato, também em Piaçaguera, com a proximidade com os mercados da cidade, há a possibilidade de se comprar carne, quando se tem recursos para isso. Catarina conta que gosta de carne, que prefere a carne de caça à comprada na cidade e que consome ambas:

Antigamente eu comia a carne fresquinha, que era caçada, hoje até eu como carne da cidade, de vez em quando também. Porque também eu gosto de carne, mas só de pensar que ela já vem com muitas coisas lá que eles dão para poder já o bicho comer, eu já acho complicado... (Catarina, julho de 2019).

Na Vivência, em contraste, tem-se variedade e fartura de outra “mistura”, a vegetariana, isto é, de legumes e verduras, acompanhando o arroz e o feijão, cujo caldo muitas vezes é ainda enriquecido com brócolis ou banana. Essa fartura também não passa despercebida! Comentaram-me Josi, Andreza e Thabata em momentos diferentes que, em Porungawa, ao perguntarem para as crianças o que mais gostavam nas Vivências, a resposta veio pronta: a comida!

Figura 25: Crianças almoçando em evento.



Legenda: Crianças durante almoço de uma Vivência na aldeia Porungawa. Ano: 2018. Crédito: foto da autora.

“Nosso costume nunca foi de comer verdura, muito complicado; a gente gosta mesmo é de batata-doce³⁶, mandioca, bastante carne, peixe”, conta Catarina. Mesmo não sendo do “costume dos indígenas” ainda assim a comida nas Vivências é bem festejada. Comida farta e variada, preparada por moradoras da TI.

36 Sobre o fornecimento de alimentos que são de costume dos indígenas, durante a pandemia Covid-19, o projeto Vivência na Aldeia lançou uma ação intitulada Alimentação e Vida na Aldeia. A arrecadação de contribuições visa disponibilizar cestas básicas para famílias Tupi Guarani de aldeias da região de Peruíbe e Itanhaém. Dentre outros produtos, típicos de uma cesta convencional (arroz, feijão, açúcar cristal, farinha de mandioca, café, óleo, farinha de trigo), a cesta é composta também por batata-doce, mandioca e milho, além de produtos de higiene e informativos sobre a pandemia. Disponível em <http://vivencianaaldeia.org/apoie/> Acesso: 5 de nov. 2020.

Josi comenta sobre o contraste da variedade e fartura das refeições servidas nas Vivências e o cotidiano de algumas casas com pouca renda nas quais a refeição às vezes é apenas arroz branco ou mesmo bolachas. Pergunto a Josi se lhe parece que a pouca variedade é sentida como “falta” pelos indígenas: “quando falta, quando falta mesmo, não tem o que comer, a gente nota que se torna uma preocupação; quando tem algo, não é!” Dessa forma, a variedade e a implicação nutricional que se associa a ela, não me parece ser uma questão para aqueles tupi guarani.

A variedade a que me refiro aqui é a da diversificação de produtos, aquele prato colorido por itens diferentes. Essa variedade não parece importar muito. Outra variedade, a da agrobiodiversidade, ganha relevo em contextos indígenas de produção como mostra estudo intitulado “Os agricultores guarani e a atual produção agrícola na Terra Indígena Tenondé Porã – Município de São Paulo”. A pesquisa inventariou pelo menos 190 espécies cultivadas nas diferentes aldeias da TI, incluindo a variedade de hortaliças. Mas o que salta aos olhos é a variedade (ou agrobiodiversidade) de alimentos como o milho, mandioca, batata-doce, banana e feijão. O estudo identifica dez variedades de milho-verdadeiro e 50 variedades de batata-doce (KEESE, 2020).

Conversando sobre questões alimentares, tema da dissertação de mestrado da colega ye’kuana Viviane Cajusuanaima, ela disse-me que em sua terra basicamente comem mandioca e banana. Minha pergunta possivelmente estava equivocada. Seria preciso perguntar-lhe quais mandiocas e quais bananas (o que certamente não eliminaria outras equivocções ainda).

Insistindo ainda na questão da variedade como diversificação de alimentos, cito o estudo (que estava em curso no momento desta escrita) de outra colega de mestrado, Aline Galantinni cuja dissertação aborda a relação do Estado com os Jogos dos Povos Indígenas de Minas Gerais (JPIs). Aline conta que, diante dos recursos financeiros escassos para a realização do evento, os indígenas negociavam com os agentes públicos sobre quais gastos cortar e quais garantir: abdicavam de instalação de chuveiro quente e de uma alimentação variada e balanceada – bastavam arroz e carne. Aline ressalta que não se trata dos indígenas abrirem mão por não quererem usufruir desses bens mas de que os consideram mais dispensáveis que outros.

Seu relato vai ao encontro de algumas experiências que tive ao participar de festas na terra indígena pataxó Fazenda Guarani, em Carmésia, Minas Gerais. Lembro-me que, em uma delas, assavam um boi e era possível reconhecer o animal por sua carcaça ao fogo. Aquela era uma imagem opulenta. Na lateral do pátio, abriram uma vala extensa e acenderam brasas, metros e metros no chão, onde cada participante podia assar espetinhos de churrasco. Os acompanhamentos eram arroz e farinha, nada mais. Mas era uma festa com comida farta, onde carne é o central e o “restante”, acompanhamento.

Beatriz Perrone-Moisés (2015), em seu texto “Festa e Guerra” nos lembra como as festas são momentos de fartura e esbanjamento, excessos. Ao ler seu ensaio, não deixo de ver que eventos como os Jogos dos Povos Indígenas e também as Vivências na Aldeia funcionam em certa medida como “novas festas” e mantêm em sua fartura o contraste com a contenção cotidiana.

A fartura compõe as festas. Nas Vivências, a fartura é feita de comida abundante e variada. Afora o dito sobre o almoço, tem as outras refeições. Nos cafés, duas opções de frutas. Além das frutas, pela manhã, pão, patê vegano (preparado por Josi), café e chá; e pela tarde, pipoca, café e chá. Pela noite, sopa. Refeições em que se serve e se repete. Dentre outros aspectos que diferenciam a Vivência de Josi e Andreza da Vivência de Marcos, primo de Andreza, cabe aqui relatar a relação que cada projeto estabelece com as refeições. Sim, os projetos têm o mesmo nome pois iniciaram juntos o projeto (como relatei na seção 3.5.2 do capítulo 3) e, após se separarem por divergências, ambos seguem usando o mesmo nome. De acordo com Josi, a diferença está em que a iniciativa do antigo parceiro do Cultive Resistência tem um enfoque mais turístico. Após o Coletivo ter encerrado suas atividades na aldeia Porungawa, Marcos começou a desenvolver nessa aldeia seu projeto de Vivência. Sobre ela, Thabata conta que escutou comentarem que a comida era servida primeiro para os cursistas, enquanto os indígenas faziam apresentações culturais, para só depois comerem. A iniciativa, além de estabelecer outra interação entre cursistas e indígenas, indica certo comedimento da comida, interditando a fartura.

Pequenas farturas viram pequenos festejos. Na casa Simone e Nimbo, as crianças comem à vontade. Thabata e eu fomos ao supermercado e, dentre outras

coisas, compramos dois panetones. Ao chegar na casa de Simone, abri um. Simone me olhou, rindo da minha ingenuidade: aqui comem enquanto houver. Abriram já os dois de uma vez³⁷. Estão acostumados a comer à vontade e sabem que nem sempre haverá fartura. Assim aprendem a viver a fartura e o comedimento.

Vivemos outras farturas por lá. Marcelo, meu companheiro, chegou à aldeia Tapirema num dia em que acontecia uma reunião de agentes de saúde de várias aldeias. Após o almoço, a água da cozinha acabou. À época, a caixa d'água era enchida a baldes com água trazida da lagoa. Marcelo então se propôs a encher a caixa d'água sozinho. Após um tempo, Thabata se juntou a ele e terminaram de enchê-la.

Quando souberam disso, ficaram positivamente surpresos. Tenon comentou: “costumamos enchê-la entre quatro pessoas; já enchemos até com duas, mas uma pessoa sozinha, é a primeira vez”. Pê, ao saber, brincou: “temos que levar o Sapikua para pescar hoje”. Sapikua é como chamavam Marcelo por seus olhos puxados, de origem nipônica. Nesse contexto, chamá-lo para pescar soou-me como um convite e uma convocação ao estilo *neike xondário*³⁸, vocativo de convocação do guerreiro à luta.

A pesca no mar é noturna e feita a pé. Propícia em dias chuvosos daquela época do ano, quando os camarões são arrastados com mais facilidade, a tarefa não é fácil: a rede é segurada por uma pessoa mais ao fundo e por outra, mais ao raso, sendo arrastada para o lado. Só acompanhar da praia já existe resistência. Nesse dia, as crianças foram trazidas de volta, tremendo de frio e ensopadas pela chuva enquanto os adultos continuaram a pesca. No dia seguinte, levaram-nas um pouco mais cedo, no comecinho da noite, quando não chovia para que pudessem

37 Não pude deixar de rir de mim mesma ao ver, no *status* do aplicativo WhatsApp de Simone, a mesa de Natal posta com seis panetones.

38 Pissolato (2007), especifica dois usos para o termo *xondáro* entre os Mbya. Contrapõe-lo ao *mboraei* (a que define como canto-reza mais solene), indicando-o como uma forma de canto e dança feitos nos inícios e intervalos dos *mboraei*, de forma descontraída. Mais adiante, a autora define o *xondáro* como “uma espécie de dança-luta” que “compreende passos realizados em meio a uma ‘ginga’ de corpo, numa coreografia em que participantes buscam golpear e se esquivar ao mesmo tempo, devendo, com isso, mostra habilidade” (p. 368-69). Durante o tempo que estive lá, Pê brincava de recitar um canto-reza seguido da expressão *neike xondáro*, para alegria da bebê de Tainá e susto do meu.

acompanhar melhor. Essas noites foram regadas a fartura, com peixes e camarões frescos.

Pê parecia encabeçar as iniciativas para atividades como a da pesca. Assim como Maria encontrava gosto ao ver a satisfação dos comensais, ele falava com o entusiasmo que lhe é característico sobre o Sapikua comendo peixes e camarões: “chupou até os ossinhos, está certo, não pode passar vontade”. A ideia de não passar vontade vinha de uma informação: a de que Sapikua era vegano. Além das pescas, Pê cogitava uma caçada que não aconteceu de forma ativa, mas que por meio dos cães, resultou no preparo de um saruê. Na semana seguinte, quando Sapikua não estava mais, Pê continuou nos brindando com mais uma empreitada: extraiu palmito e o preparou cru e ao fogo para que o experimentássemos.

Essas experiências, puxadas por Pê, trouxe-me a compreensão de outra fartura, a de alimentos frescos, buscados e preparados por eles mesmos. Uma profusão que se destaca do comedimento rotineiro e traz satisfação. Enquanto escrevia essa dissertação, ganhamos na roça uma bandeja de cogumelos *shimeji* e um cacho de banana. Nesse dia, a alegria que tomou conta de nós, mais ainda das crianças, fez-me entender a fartura que vivemos aqueles dias na aldeia: a fartura da dádiva.

4.5) Alimento como hospitalidade

Era sexta-feira pela manhã. Nimbo me contava um pouco da sua história na sala de sua casa enquanto as crianças brincavam por ali. Ele anuncia para Mumu, seu filho (então caçula, de três anos) que às 10h começariam a fazer o bolo. Também vou para a cozinha tentar ajudar com a louça e o almoço. Mumu e outros filhos o ajudam com entusiasmo. A receita é farta e é posta num tabuleiro grande para levar ao forno. A feitura do bolo entra tarde adentro. Não era um bolo, eram dois, três... nove tabuleiros de bolos! Oitos deles para formar um grande bolo de aniversário molhadinho, recheado e cuidadosamente confeitado. Haveria festa de aniversário para o Dudu, seu sobrinho, juntamente com a comemoração do recente aniversário de Jerá, já adolescente, que também ganha um bolo para si, ainda que mais modesto.

Mais tarde, chegam sacolas com carne para o churrasco. E depois amigos e parentes. Organizaram a festa na varanda e quintal da casa. Eu havia chegado à casa de Simone há apenas três dias e me se sentia constrangida por estar ali, no que me parecia uma comemoração para e entre pessoas próximas. Por isso, mantinha-me na sala que dava para a varanda. Simone cuidava para que eu me sentisse à vontade. Naquela noite, presenteou-me com uma pulseira de miçangas. João, meu filho, pede-me churrasco. Busco um pedaço para ele e termino de comer o que ele deixa sobrar (como fazem as mães). Simone, atenta, repara que comi carne e comenta: “ainda bem que você é dos nossos”.

Relembrando seu olhar sobre mim aquele dia, penso que também ela estava preocupada, sem saber se eu estaria à vontade em estar numa comemoração com churrasco. Conhecemo-nos no contexto das Vivências na Aldeia, portanto num ambiente em que é comum ser vegetariano. Ver-me experimentando a carne, deu-lhe um alívio. Assim, aos poucos ela e eu fomos ficando mais à vontade. Sentei-me fora com os convidados que não conhecia. Era o dia de “Lula Livre”, o ex-presidente da República tinha sido solto naquela tarde e as conjecturas sobre o fato principiaram minha enturmação na conversa. Após cantar “Parabéns”, provamos o bolo de Nimbo, que era um bolo de aniversário “profissional”: molhadinho com guaraná e feito de pão de ló, aprendido de sua mãe, Maria. Eu que sou “sobremesiana” (como costuma repetir meu filho, ecoando uma tirinha do Calvin e Haroldo³⁹), alegremente em saboreá-lo. E também aqui estavam atentos para saber se o bolo havia agradado.

39 (Watterson, 2010, p. 123).



Já ter escutado anteriormente Simone cogitar sobre ser vegana, fez com que me surpreendesse com seu comentário “você é dos nossos”. Mas pondo uma situação frente a outra, vejo que elas compõem uma dança, com passos de recuo e avanço, ora pisando no terreno do outro, ora trazendo o outro para seu domínio. Naquela festa, Simone ocupava o papel de anfitriã, preocupada se eu estaria à vontade com o banquete servido.

Ser vegana certamente não impediria o acolhimento por parte de Simone. Prova disso era sua relação próxima com Thabata que era vegana. Mas assim como Marcelo comeu dos pescados em Tapirema, Thabata estava disposta a provar uma “galinha caipira”, caso fosse feita por Simone. Tal vontade fez Simone expressar pesar por não ter podido satisfazê-la. Como afirmou Camila Mainardi, “a satisfação de vontades [alimentares] indicava a atualização da proximidade” (2015, p. 97). Da mesma forma, os esforços de Pê para provarmos da caça, da pesca, do palmito eram uma prática de hospitalidade que se somavam à receptividade de Tenon e Guaci, de seu pai João que nos acolheu na sua varanda, da espirituosa Catarina que nos presenteou com peças de roupa enquanto abria as caixas de doação que haviam recebido.

4.6) Acostumar-se com a comida e o tempero do humor

Com ou sem carne, difícil mesmo parece ser acostumar-se com a comida de fora. Maria, experiente cozinheira, trabalhou 15 anos nessa função na escola indígena, além de também cozinhar com frequência para outros eventos indígenas como para a festa da aldeia Tabaçu que reúne cerca de 500 pessoas.

Maria começou a cozinhar para as Vivências quando elas ainda aconteciam em Porungawa. Antes de se tornar cozinheira do projeto, ela conta que aconteceram duas ou três Vivências nessa aldeia em que a comida foi preparada por pessoas de fora, por meio de parcerias, como a da primeira Vivência em Tabaçu, relatada na seção 3.5.1, do capítulo 3. Os cozinheiros parceiros prepararam uma feijoada vegana. A expectativa trazida pela palavra “feijoada” foi frustrada, fazendo com que muita comida fosse desperdiçada. O desperdício, no entanto, não parece ter-se dado apenas por essa frustração, pois em novembro de 2019, o prato foi servido na Vivência

e foi um sucesso. Como disse Maria, nem todo mundo é vegano mas comem e acham bom.

Tainá, que faz dupla na cozinha com Maria, contou-me que era a primeira vez que preparava uma feijoada vegana. Josimas, que cozinha muito bem (como me explica Maria), orientou-as para prepararem o prato. O sucesso pode ter se dado, em parte, pelo fato do público indígena agora já estar habituado ao que antes era novidade. Mas habituados mesmo, ou melhor, acostumados mesmo estavam era com as cozinheiras indígenas:

Camila Mainardi conta como o “acostumar-se é central para que se viva bem” (2015, p. 32, grifo da autora) e que a ideia de “acostumar-se” estende-se também à comida que, mesmo quando preparada com produtos industrializados, comprados no mercado, é diferente quando feita por pessoas de fora (*Idem*, p. 82). À comida da Maria (e de Tainá) já estão acostumados. Passam bem com ela, e como! Nimbo, que participa da conversa, comenta que isso também se deve ao fato delas preparem pratos mais familiares, menos exóticos, aos quais já estão acostumados.

Se dá gosto comer a comida da Maria, não é menor a satisfação de Maria ao ver as pessoas comerem bem sua comida. Com alegria, conta que, na Vivência de novembro de 2019, eram 27 pessoas de fora mas 60 comensais que “comiam bem”. Isso porque, além dos cursistas pagantes, várias famílias e crianças da aldeia anfitriã ou de outras aldeias, participam da Vivência. Numa das Vivências que estive em Porungawa, em 2018, Andreza me disse que eram cerca de cinquenta e cinco pagantes (ou seja cursistas) e cerca de cento e vinte comensais.

Maria me conta também que, ao ser convidada para cozinhar nas Vivências, Josi e Andreza lhe explicaram que a comida era um pouco diferente, isto é, “sem mistura”. Mistura aqui significa carne. Maria, que não consome carne vermelha há dez anos, apenas peixe e frango, conta-me que Josi e Andreza fazem eventos veganos. Mas essa não é a única diferença que Maria aponta. Além de não ter “mistura”, a diferença da cozinha da Vivência é que é mais “natural”. Nada de tempero pronto ou “Sazon”, usam ervas, pimenta do reino para moer na hora, temperos mais frescos. Assim, a comida ser preparada por cozinheiras da aldeia parece ser mais central do que ter ou não carne.

A ausência de carne é compensada com outro tempero: o humor com que tratam o tema. Durante as refeições, pode-se captar comentários em tons de brincadeira: “ô tia, se a senhora não quiser, pode me dar sua carne.” Abrem mão da carne (alguns não, lembremos do Seu João) mas não abrem mão da piada⁴⁰, durante as Vivências (e também em outros momentos). Sobre a raridade da caça e a raridade dos recursos financeiros, Tenon publicou com humor no seu “status” do aplicativo telefônico *Whatsapp*, por ocasião do lançamento da nota de 200 reais, em setembro de 2020:

Figura 26: *Print* de postagem no aplicativo telefônico WhatsApp.



Legenda: Humor e caça: cédulas de dinheiro. Ano: 2020. Print da autora.

40 Beatriz Perrone-Moisés (2015) nos lembra que o humor dos ameríndios é digno de ser notado e deveria estar para além das notas, como esta. Infelizmente, não poderei me estender no tema, apesar de ele ter me inspirado.

4.7) Um almoço no Semente Negra: hospitalidade, comensalidade e trabalho do Coletivo

Enquanto estávamos na aldeia, em novembro de 2019, também pudemos experimentar a hospitalidade e culinária de Josi e Andreza: fomos convidadas a visitar a casa do Cultive Resistência, a sede Semente Negra. Caminhamos até o bairro de Peruíbe mais próximo à TI, onde Josi e Andreza nos buscou de furgoneta. Meu companheiro também estava por lá, mas o veículo não acomodava a todos sem com isso infringir as normas de fiscalização. Fomos Thabata e eu com quase todas as (nossas) crianças. Foi lá que, entre outras conversas, Andreza nos contou um pouco da sua trajetória enquanto Josi cozinhava.

Preparar um evento do Vivência na Aldeia exige-lhes bastante dedicação, pois cuidam de toda a logística, divulgação, pagamento, comunicação, compras de alimentos frescos e água, mediações com o poder público quando preciso. Isso já sabíamos por conversas anteriores. Mas visitá-los na semana após uma Vivência fez-nos ver como a dedicação daqueles dias os estafou. Naquela semana, acumulavam ocupações. Além de dar conta da preparação que antecede o evento e das tarefas durante os dois primeiros dias da Vivência, ainda participaram de uma feira anarquista em São Paulo, fazendo viagem de ida e volta à capital no domingo. Para completar, estavam com hóspede em casa, o que demandava também outros cuidados.

Andreza e Josi acumulavam cansaços e, com nossa visita, adiaram mais um dia de descanso. Compartilhamos um saboroso, caseiro, simples e variado almoço vegano com arroz integral, feijão, batatas e salada. A refeição foi uma fartura comedida, na proporção da saciedade. A essa altura, Josi já parecia mais calado. Quando nos buscou, Josi ainda estava bem disposto mas ainda enquanto estávamos lá, uma febre o abateu. Mesmo assim, ainda se mostrava atento a nós e me perguntou se eu havia conseguido conversar com Andreza: “comigo é mais fácil contato por telefone, mas Andreza é mais reservada e avessa a isso”. Ao final, desdobrou-se mais um pouco e se dispôs a nos levar de volta para a aldeia, reiterando o cuidado e a hospitalidade.

4.8) Misturas alimentares, mistura de gente

A palavra “mistura” é comumente usada para referir-se ao alimento (carne, verdura, legume) que completa os itens-base da refeição (como o arroz e feijão). Mas na fala de Maria, percebe-se que a palavra “mistura” tem o sentido de “carne”: “nas Vivências não tem ‘mistura’”.

A palavra “mistura” é também usada pelos Tupi Guarani para dizer de si: somos índios misturados. Como já dito e citado no capítulo 1: “Os Tupi Guarani se dizem *misturados* tanto porque consideram o casamento entre Guarani e Tupi como formadores de sua etnia, como falam da *mistura* com índios de outra etnia e não indígenas – brancos e negros” (MAINARDI, 2012, p. 9, grifo da autora). À mistura-base Tupi + Guarani, juntam-se também outras misturas: outros indígenas e também não indígenas.

Ao discutir o significado da mistura para os Tupi Guarani e para os Guarani (Mbya), Valéria Macedo (2017, p. 530) expõe que os Guarani explicam que os Tupi Guarani são afeitos à mistura porque os Tupinambá são canibais. Assim atribuem aos Tupi Guarani maior facilidade de mistura, não só com os *jurua* como também com outros indígenas, enquanto consideram a si mesmos fracos para a mistura.

Por sua vez, disposições canibais fazem da mistura uma frente, manejando a circulação de modo a incorporar pessoas e capacidades. Seja como for, a predação está em cena como estética relacional em que a posição de sujeito é desafiada pela instabilidade das posições de predador, presa ou ser domesticado/acostumado. (MACEDO, 2017, p. 532).

Macedo chama a atenção para os deslocamentos de posições que o sujeito ocupa nessas relações. Predador, presa ou domesticado/acostumado. Em outro texto de sua autoria (2019), Valéria Macedo especifica que o que está a chamar de predação⁴¹ é o modo ameríndio de agenciamento da diferença que, ao mesmo tempo que lhe possibilita assimilar potências exteriores também desestabiliza sua posição de sujeito, uma vez que a alteridade implica alteração. A “mistura” vegana é agenciada

41 Macedo remete esse sentido empregado ao proposto por Viveiros de Castro (1996).

como diferença na dinâmica relacional entre Coletivo e Tupi Guarani desafiando as posições de ambos. Acostumar-se ou acostumar a outrem?

Em diversos momentos de sua escrita etnográfica, Mainardi (2015) aborda o tema do “acostumar-se”, indicando como está implicado na atualização ou construção da proximidade e do parentesco entre os indígenas de Piaçaguera e também entre eles e outros, não indígenas: é preciso acostumar-se ao novo local de moradia (p. 33); casar-se relaciona-se ao processo de acostumar-se (p. 38); à comida é preciso estar acostumado (p. 82); aos poucos acostuma-se com as rezas (p. 127). É também preciso que os de fora se acostumem ao jeito tupi guarani (p. 33), pois mesmo vivendo na aldeia é difícil “*acostumar-se com índio*” (p. 77, grifo da autora), mas há aqueles que se tornam como índio (p. 77). Ao se frequentar festas, churrascos e aniversários pode-se indicar estar próximo e acostumado (p. 188). Um morador não indígena que confecciona artesanatos (ainda que esta não seja uma habilidade universal entre os indígenas), dá mostras de estar acostumado (p. 72).

Cada uma dessas ações de acostumar-se não indica por si só uma forma essencializada de ser ou se tornar Tupi Guarani, indica antes um jeito de construir proximidade, de aparentar-se, de transformar-se ou de confirmar um modo de ser. “Acostumar-se” relaciona-se a estar familiarizado (p. 127), à vida entre parentes e ao esforço em construir parentesco (p. 33). Brancos e índios⁴² são diferentes e ocupam posições diferentes nas dinâmicas relacionais, podendo intercambiar as posições de acostumar-se ou acostumar a outrem, isto é, podem ser transformados (p. 82).

Dessa forma, a relação entre Cultive Resistência e tupi guarani se dá nesse gradiente de proximidades e transformações, em que ora o Coletivo se aproxima do jeito tupi guarani e vive o processo de ir se acostumando (como no caso da construção do telhado em que se perceberam “muito paulistanos”, como relatado na seção 1.4, do capítulo 1), ora o Cultive Resistência acostuma os tupi guarani ao seu jeito, vegano, por exemplo. Ocorrem assim entre eles aproximações.

42 Brancos e índios são diferentes entre si e também não se constituem como dois blocos homogêneos, são variados como dito na seção 1.1 do capítulo 1 e como Mainardi faz questão de lembrar (2015, p. 13).

É certo que os Tupi Guarani se fazem na relação com os outros, como tratamos também nos capítulos anteriores), sejam esses outros as demais turmas de parentela, sejam outros indígenas, sejam não-indígenas – brancos de perto e brancos de longe. É certo também que aproximações e transformações acontecem num horizonte de risco:

se era necessário transformar os demais, brancos e outros indígenas, em parentes, era também possível que fossem transformados em brancos ou outros índios. De acordo com essa ontologia não fixa, podiam ser *capturados* para o lado de lá. (MAINARDI, 2015, p. 81, grifo da autora)

Na citação acima, Camila Mainardi se refere ao dilema que envolve o casamento de tupi guarani com outros indígenas ou brancos. Estendo aqui a questão às relações com o Coletivo mas num outro modo de “aparentamento”, o da proximidade desses modos de vida que, pela convivência, apresentam-se questionamentos mútuos. Mesmo que essa “captura” para o lado de lá nunca seja total não descartaria a possibilidade de um tupi guarani vegano. Vejo possível (ainda que transitório) uma predação e digestão do veganismo por parte dos tupi guarani. Nesse caso, entendo como um se transformar sem se perder: a mistura de gente vegana se somaria à composição da gente Tupi Guarani. Trata-se de somar mais um conjunto de gente (mais um tipo no extenso gradiente de não-indígenas) à interseção Tupi Guarani, ainda que esse novo conjunto pertença a outro plano de categorias.

Do mesmo modo, a relação com os tupi guarani transforma os membros do Coletivo sem necessariamente que estes estejam na posição de presas, isto é, sem que sejam completamente transformados. Assim, Josi e Andreza podem transformar sua forma “muito paulistana” de trabalhar digerindo e nutrindo-se da forma de trabalhar tupi guarani. Já a opção pelo veganismo feita pelo Coletivo mostra ocupar uma centralidade no seu modo de vida e deixar de ser vegano parece-me ser algo menos concebível aos membros do Coletivo.

No capítulo 1, trouxe uma reflexão de Josi (Andreza também a faz⁴³) sobre como a resistência indígena é mais visceral do que a sua resistência anarquista (e estendo aqui ao veganarquismo): “Se eu desistir de ser anarquista, vou continuar vivendo. A resistência deles [indígenas] é a existência.” Ainda que de outro modo ou com outro acento, a resistência anarco-vegano-punk (e também permacultural) do Coletivo é também sua existência.

4.9) Transformações em outro plano e transespecismo

Até aqui abordamos as transformações que podem ser vivenciadas tanto pelo Cultive Resistência quanto pelos tupi guarani. A humanidade tupi guarani pode agenciar como pode ser agenciada por essa outra humanidade, a do Coletivo. O “acostumar-se” remete a essas transformações. Mas a possibilidade de transformação está presente também em outro plano, que chamarei de extra-humano. Sobre isso, Pissolato retoma a proposição de Helene Castres (1978) de que a condição humana para os Tupi-Guarani é uma condição transitória, um “entre” a condição animal e a condição divina (PISSOLATO, 2007, p. 410), sendo possível mover-se numa direção ou outra.

A autora lembra dos xamãs antigos que sabiam adquirir a capacidade de se imortalizar como as divindades mas também “eram igualmente poderosos para assumir plenamente a posição contrária, do protótipo da animalidade, comedor de carne humana”, eram os “xamãs antigos que vestiam pele de jaguar e comiam gente” (*Idem*, p. 389-390). Os antigos Guarani, assim como os Tupinambá da costa, praticavam a guerra canibal (*Idem*, p. 220). No entanto, ao contrário do xamanismo amazônico em que a função-jaguar perdurou associada positivamente ao xamanismo, o xamanismo contemporâneo guarani teria a apagado, permanecendo apenas com o polo da divindade, associando-o ao vegetarianismo (FAUSTO, 2005, p. 395-8)⁴⁴. Tal

43 Em entrevista ao canal *Do It Yourcast*, nº 67, do aplicativo Spotify, Andreza faz afirmação semelhante.

44 Fausto expressa a disjunção entre esses dois polos como o do sangue (guerreiro) e do tabaco (xamã). O uso do cachimbo (tabaco) é comum entre os Tupi Guarani. Catarina conta que aprenderam com os Guarani (Mbya).

transformação corrobora com a hipótese que levantei ao final da seção anterior, a de que é possível que a mistura vegana venha a compor gente Tupi Guarani.

Mas para percorrer o caminho que desejo fazer, o de aproximar as ontologias-devires vegana e canibal sem, contudo, desfazer as suas diferenças, gostaria de mover a discussão em direção ao outro polo, o animal. Sendo o humano transitório, são possíveis processos de divinização e processos de animalização.

Camila Mainardi (2015) aborda como o cuidado e a busca por satisfação de vontades são formas de confirmar proximidade, de construir e manter o parentesco (*Idem*, p. 98). O descuido, por sua vez, produz deslocamentos e rupturas (*Idem*, p. 148). A insatisfação e a tristeza produzem afastamentos e busca por novos lugares, podendo indicar inclusive o movimento para outro mundo, o dos mortos (*Idem*, p. 116). Pissolato (2007) detém-se com detalhe na busca da satisfação pessoal, no estar alegre e nos movimentos que a ausência desses estados provoca entre os Guarani (Mbya). Estados de aflição e tristeza, cujas origens podem estar em ações de humanos ou não-humanos, trazem consigo doenças que podem pôr em risco a vida ou produzir afastamentos definitivos, aparentando-se com alguma outra espécie animal e “passando a viver com ela (*ojepota*)” (*Idem*, p. 227). Aparentar-se aqui diz respeito a passar a ver o animal como afim ou parente, este se apresentando em forma humana àquele guarani que é presa do seu encanto (MACEDO, 2011).

É possível tornar-se membro de outra espécie. Ser capturado para o lado de lá. Como mostra a citação de Macedo na seção anterior, há uma instabilidade na posição do sujeito que pode ora ocupar a posição de predador, ora de presa. Os humanos também podem ser presas de animais que buscam fazer parentes. “Alteridade-afim, estas subjetividades animais querem capturar humanos (Mbya) para estabelecer com estes relações de parentesco” (PISSOLATO, 2007, p. 221).

Pissolato relata caso de uma menina que “que não parava quieta junto dos seus em casa, não queria comer e só gostava de frequentar o rio ou andar pelas estradas” (2007, p. 246). A autora conta que a abordagem do caso mostrava se tratar

de claro risco de transformação (tornar-se animal, *-jepota*⁴⁵). Situação semelhante me relatou Simone sobre sua filha Para, que também “gostava de frequentar o rio”. Pissolato relata algumas situações de maior risco de *-jepota*. Nelas é comum acontecer a sedução sexual quando o espírito animal assume uma forma humana de beleza ímpar. A menarca é um evento de risco, pois a menina-moça pode ser seduzida por um espírito animal em forma humana. Também a transição do rapaz para a vida adulta, cujas mudanças na voz são um marcador. O resguardo pós-parto. O consumo de carne de caça mal cozida (o comedor de carne crua – o jaguar – é a antítese da humanidade) ou o consumo de carne no mato ou a noite. A captura em excesso de determinada espécie animal, que pode fazer com o que o “dono”⁴⁶ daquela espécie o queira levar consigo (*Idem*, p. 244-251). Em seu curso sobre Ciclos Femininos, Simone também orienta sobre as restrições alimentares durante a menstruação: não se deve comer carne, açúcar e óleo, alimentos que aumentam o fluxo menstrual, o que não é desejável, para que não se perceba o cheiro do sangue.

Manter-se humano exige o esforço do cuidado constante (*Idem*, p. 314) que envolve o estar perto dos seus, o fortalecimento do corpo por meio da “concentração” e das “rezas” (MAINARDI, 2015, p. 106) e evitar comunicar-se com animais (PISSOLATO, 2007, p. 315). A capacidade comunicativa do *nhe’e*, essa alma-palavra que é a centelha divina, deve ser direcionada para a comunicação entre humanos e entre estes e os deuses. Entendo, então, que comunicar-se com animais seria acessar seu mundo, correndo o risco de não voltar.

A proposta do perspectivismo ameríndio, desenvolvida por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima⁴⁷, ajuda-nos a entender essas passagens de um mundo a outro,

45 Pissolato e Macedo fazem referências a informações apresentados por Cadogan (1959) a respeito do tema. Entre os Chiripá o termo *tupichúa* aparece como sinônimo de *-jepotaá*. (PISSOLATO, 2007, p. 248). Macedo esclarece que o autor define *tipuchua* como “princípio vital da carne crua” e de sangue que pode ocasionar uma transformação em jaguar (MACEDO, 2011, s/p). Nesta comunicação para grupo de trabalho da Anpocs, a autora reúne vários relatos de *ojepota*.

46 Também em nota, Macedo indica que os Guaraní reconhecem a existência donos, isto é, de extra-humanos responsáveis por vários animais e plantas deste mundo. Há donos dos porcos-do-mato; das antas, das aves, da mata em si, das árvores, dos rios e cachoeiras, das pedras, dentre outros (2011, s/p).

47 Verbete sobre o conceito cunhado por esses autores pode ser encontrado em <http://ea.fflch.usp.br/content/perspectivismo-amerindio> Acesso: 10 nov. 2020.

com ou sem retornos. Viveiros de Castro mostra que, ao contrário do nosso multiculturalismo que advoga que há diferentes culturas que confeccionam diferentes representações para um mundo natural uno [a Natureza Una, da cosmovisão eurocristã], o perspectivismo ameríndio apresenta um multinaturalismo, isto é, diferentes corpos naturais exprimem mundos diferentes dos quais são o ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 385) e de percepção de almas/mentes que compartilham um mesmo tipo genérico. Cada espécie, contudo, só é capaz de enxergar a própria humanidade, ignorando as demais. Algumas figuras da nossa espécie, é o caso dos xamãs, conseguem transitar entre esses mundos, experimentando a perspectiva de outras espécies e compreendendo assim essas humanidades. Assim, exemplifica Viveiros de Castro, o que as onças veem como “caxiri”, os humanos da nossa espécie veem como sangue. Sem perspectivar, é impossível entender que o que chamamos de sangue é, na verdade, a deliciosa bebida daquela outra humanidade, a da onça.

O mesmo autor, em outro texto, conta a desconcertante anedota vivida por Hans Staden que, ao rejeitar comer carne humana, indaga ao principal Cunhambebe por que comeria carne humana se qualquer outro animal não come um parceiro seu, ao que Cunhambebe respondeu “Sou um jaguar. Está gostoso”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 57). O argumento de Hans Staden reconhece que somos animais como outros quaisquer e que nenhum deles come seu semelhante. Desavisado, porém, conversava com um jaguar. Cunhambebe em seu devir animal, fala a partir de sua posição humano-jaguar. Assim, o perspectivismo ameríndio nos tira do excepcionalismo da nossa espécie. Ou ao menos, reconhece a excepcionalidade com que cada espécie (e não só a nossa) se enxerga [como escreveu Viveiros de Castro: “‘Cultura’ é o que alguém vê de si mesmo quando diz ‘eu’” (2018, p. 252)]. Por essa perspectiva, a relação ameríndia com os animais não me parece seguir uma lógica hierárquica tal como a do especismo típico do Ocidente, o que deixa evidente a contribuição do pensamento ameríndio para nossa relação com as outras espécies. Sobre isso, Mauro Almeida cita a antropóloga Nadia Farage para nos lembrar as consequências práticas das ontologias humano-animalistas: “não há animais e humanos, mas há processos de animalização e processos de humanização que atravessam a taxonomia biológica” (FARAGE, *apud* ALMEIDA, 2013, p.21).

4.10) Antiespecismo vegano

Nem todo anarquista é vegano e muito menos nem todo vegano é anarquista, mas parte de uns e outros tem se influenciado mutuamente. No caso do coletivo Cultive Resistência, percebe-se a influência da vertente *Straigth Edge*⁴⁸ do movimento *Punk* na sua opção pelo veganismo, como Andreza conta em sua entrevista ao canal *Hardcore Choice* na plataforma YouTube⁴⁹ e no podcast nº 67 do *It Yourcast*, disponível pelo serviço de distribuição digital Spotify.

Nesse sentido, o coletivo Cultive Resistência se inscreve no Veganarquismo⁵⁰, termo usado pelo ativista Brian Dominick (2019) em seu livro *Veganarquismo: Libertação Animal e Revolução Social*. O autor entende que “qualquer abordagem da mudança social deve ser composta por uma compreensão não apenas das relações sociais, mas também das relações entre animais e natureza, incluindo animais não-humanos” (p. 6). Assim, relações não opressivas devem ir além das pautas clássicas do anarquismo (contra o classismo, estadismo, sexismo, homossexismo e racismo) e alcançar outras opressões menos reconhecidas como o etarismo e o antropocentrismo, sobretudo o especismo⁵¹.

48 *Straigth Edge* é chamada uma “subcultura” do *hardcore punk*, surgido na década de 1980. O movimento defende a abstinência de drogas (cigarro, álcool e outras). Em São Paulo, o movimento *Straigth Edge* organiza as Verduradas - evento vegetariano, que reúne apresentações de bandas de estilo *hardcore*, com palestras, oficinas, exposições de cunho artístico e político divergente. Informações sobre o evento estão disponíveis em <https://www.verdurada.org/verdurada>. Acesso: 8 out. 2020.

49 Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=YMPO7ERdHtA> Acesso em 14 de outubro de 2020.

50 Como esclarecido na introdução e no início do capítulo 3, esta dissertação não alcança etnografar o coletivo Cultive Resistência fora do ambiente do projeto Vivência na Aldeia. Para a discussão sobre antiespecismo e sua aproximação ao transespecismo, apresento uma discussão sobretudo teórica. Tal discussão não aborda mas não descarta uma possível consideração da agência animal por parte do Coletivo, como me sugeriu Gabrielly Merlo, durante a defesa desta dissertação.

51 Percorrendo o caminho inverso ao traçado Dominick que parte das opressões entre humanos para entendermos a opressão do ser humano sobre os animais, Rosseau se propõe a explicar a origem da desigualdade entre os homens a partir da desigualdade entre humanos e animais. Para o autor clássico, segundo recapitulação de Marras (2014), a subjugação de outros animais não humanos se estende à relação entre humanos, causando desigualdades entre as pessoas. O argumento é que, ao afirmar sua superioridade dadas pelas luzes pela razão, o homem cegou-se a outras virtudes: a razão desvinculada da piedade (repugnância em ver outros viventes sofrer) degenera o humano. Marras (2014, p. 221-2) chega a mesma conclusão de Dominick: a desigualdade praticada entre humanos não se resolve sem que se considere também a desigualdade praticada para com os animais.

Por meio de comparações, Dominick mostra que o especismo segue a mesma lógica de outras opressões e que, portanto, precisa ser abraçada pelos anarquistas para que sejam realmente considerados como tal, pois por (sua) definição, anarquista é aquele que luta contra todas as formas de opressão. O escritor veganarquista cita a aproximação que Marjorie Spiegel, autora do livro *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery* (A Temida Comparação: Escravidão Humana e Animal) faz entre especismo e o tratamento dado as “raças inferiores” como efeito do racismo (p. 11), exemplo facilmente reconhecido pela proporção três vezes maior de mortos negros pelo aparato de força do Estado brasileiro⁵² e ilustrado em 2020 pela campanha “Vidas Negras Importam”⁵³.

Para defrontar especismo e a dominação masculina do patriarcado, Dominick refere-se à obra *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (A Política Sexual da Carne: Uma Teoria Crítica Feminista-Vegetariana), da escritora feminista Carol Adams, que correlaciona veganismo e feminismo. Dominick prossegue as comparações: pense numa criança graciosa; ou num bichinho de estimação: “mimados quando considerados ‘fofos’, não é dado a eles o mesmo respeito conferido a seres humanos adultos” (DOMINICK, 2019, p. 12) – relacionando assim as opressões especista e etarista. No entanto, explica o autor, mesmo crianças e outros humanos considerados incapazes não estão sujeitos a mesma violência que os animais (*Idem*, p.16). Isso não é um processo banal, mas de ativa desumanização que destitui o valor dos animais. Com outras palavras, o antropólogo Stêlio Marras chega a mesma conclusão de como determinada relação com os animais nos desumaniza: “tratá-los [aos animais] como objeto, coisa, valor, instrumento, intermediário é já se contaminar desses atributos, é já arriscar animalizar (no pior sentido possível, e tão frequente como categoria de acusação) os espécimes da própria espécie.” (MARRAS, 2014, p. 249).

52 Dado disponível em

http://www.mp.go.gov.br/porta/web/hp/7/docs/negro_e_vitima_maior_de_crime_e_policia.pdf Acesso: 9 out. 2020.

53 Sobre isso, ver postagem em Portal Geledés, disponível em <https://www.geledes.org.br/entenda-por-que-falamos-que-vidas-negras-importam-em-vez-de-todas-as-vidas-importam/> Acesso: 8 out. 2020

Acrescentando ainda outras comparações, Dominick conclui, ao final, que a violência é recursiva, isto é, a violência social gera violência contra os animais e vice-versa, pois quem maltrata animais tem mais propensão para praticar violências também contra seres humanos, afirma.

Dominick diferencia vegetarianismo e veganismo. O primeiro se refere às pessoas que recusam consumir produtos de animais não-humanos. O segundo implica uma escolha política, feita a partir da compreensão do que é a opressão animal como uma opressão interseccional, reconhecendo uma conexão profunda entre os sistemas de opressão operados pelo sistema capitalista. Para isso, Dominick faz uma crítica que esclarece um equívoco comum: mesmo que 80% da produção de grãos nos Estados Unidos que hoje é destinada a alimentar o gado, deixe de sê-lo, isso não vai matar a fome do mundo, pois a disponibilidade de grãos não significaria uma distribuição a quem tem fome:

Vegetarianos tendem a pensar que fazendas de vegetais e grãos são boas, enquanto aquelas envolvidas em criação de gado são más. O fato é, entretanto, que os vegetais são commodities, e quem tem interesse financeiro na indústria vegetal não quer disponibilizar seus produtos se isso significa produzir mais para ter ainda menos lucro. (Dominick, 2019, p. 10).

Acabar com a opressão animal não resolve automaticamente a opressão sofrida pelos pobres. É preciso combater todo o sistema de opressão, pois as opressões se entrecruzam. Assim, o ativismo político que engaja o Cultive Resistência na luta pela autonomia dos povos indígenas é o mesmo que o empenha contra a opressão de gênero, de classe, do Estado e da espécie humana sobre as outras espécies.

4.11) Controle da equivocação entre antiespecismo e transespecismo

O pensamento ameríndio, ao estender a excepcionalidade do humano a outras espécies, estabelece uma relação assimétrica entre as espécies, mas não do tipo hierárquica, pois não se dá a partir de um ponto de vista global ao qual a periferia deve se submeter (FALLEIROS, 2020, p. 29). A assimetria ameríndia é dada por corpos que perspectivam e, portanto, que exprimem mundos diferentes dos quais são o ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 385) não englobante. Tal

assimetria é do tipo recíproca e insubmissa uma vez que espécies extra-humanas mantêm seu poder de agência (e de predação). Para os guarani (Macedo trata tanto dos Mbya como dos Nhandeva, isto é, dos Tupi Guarani do litoral paulista), quando o dono animal *onhemboete* impõe respeito, “a pessoa passa a vê-lo como semelhante e seus parentes como outros” (MACEDO, 2011, s/p). O animal ao impor respeito, impõe sua perspectiva e tornar-se humano aos olhos de outrem.

A humanidade guarani corre risco de ser agenciada por extra-humanos. Dentre esses entes capazes de agenciamento, estão os “donos” de diferentes domínios dessa terra: porcos-do-mato, antas, aves, matas, árvores, rios e cachoeiras, pedras (MACEDO, 2011, s/p). Tal é o perspectivismo interespecífico ameríndio, tematizado por mitos como aquele em que

o protagonista humano se perde nas profundezas da floresta e chega a um estranho vilarejo. Ali os habitantes convidam-no a beber um cabaço refrescante de “caxiri”, que ele aceita entusiasmadamente, e para sua horrorizada surpresa, seus anfitriões o apresentam com um cabaço quase transbordando de sangue. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 254).

Sobre o perspectivismo guarani, Valéria Macedo (2011) traz abundantes exemplos de *jepota*. Dentre eles, figura o caso que lhe foi contado sobre um *kunun* (rapaz recém saído da infância, na puberdade) que *ojepota*. Quando criança, acompanhava seu pai nas armadilhas de caça (forma mais comum de caçar, pois se evita o contato com o sangue que o arco e flecha expõe). Ao entrar na puberdade, a mãe aconselhou que não fosse mais, mas em certa ocasião em que o pai estava doente, o filho foi sozinho conferir se as armadilhas tinham laçado algo. Pegou a tatu e um quati. Na volta, encontrou com uma linda moça de longos cabelos com quem conversou. Depois disso, mesmo com o pai são, o rapaz fazia questão de ele mesmo ir conferir as armadilhas. Passou a namorar aquela moça que lhe pediu em casamento. Alguns sinais indicaram para a família que algo podia estar acontecendo: de forte e alegre, o rapaz estava triste e desinteressado por tudo, pensando somente em ir conferir as armadilhas. Em certo momento, o rapaz comentou sobre a irmãzinha:

que gordinha, já dá pra comer⁵⁴! O pai então resolve seguir o filho na mata e o vê encontrando-se com uma onça com quem rola e namora, comendo depois o tatu caçado, cru (sem fogo). N'outro dia, o pai, juntamente com outros homens, foi à mata para matar a onça. O rapaz sofreu muito, mas um xamã conseguiu recuperá-lo (trazê-lo de volta).

Sempre há o risco de *-jepota*. O devir animal é sempre um risco presente e todos nós o encenamos ao comer (incluo aqui os vegetarianos, pois todos os animais comem). Mas a carne⁵⁵ apresenta um risco maior de *ojepota*. “O desejo desmedido de carne (de matar, de transar, de comer demais [...]) incorre no perigo de *ojepota*” (MACEDO, 2011, s/p). Para que não aconteça uma transformação definitiva, é preciso cuidados, como os já mencionados: não conversar com animais, não se exceder na caça, abster-se de alimentos em determinados momentos, comer carne juntos (na aldeia) e não na mata, cultivar a satisfação e proximidade entre parentes.

Assim, só é possível o consumo de caça sem se perder porque há abstenções ainda que “menores e temporárias”. Da mesma forma, o canibalismo tupinambá era possível (sem perder-se) porque o matador se abstinha de comer a carne de seu inimigo:

No caso tupinambá, se o canibalismo coincidia com o corpo social inteiro (homens, mulheres, crianças, todos deviam comer do contrário) – de fato, era o que constituía este corpo em sua máxima densidade e extensão, no momento dos festins canibais –, sua prática exigia uma exclusão aparentemente menor e temporária, mas decisiva: o matador não podia comer de sua vítima. Isto me parece significar mais que uma aplicação daquele princípio de ampla difusão na América indígena, que reza ser vedado ao caçador comer de sua presa; pois a abstinência do matador aponta para

54 Esta frase da história me remete a uma forma corrente como nos referimos a bebês fofos: “vontade de morder”, dizemos. Em Tapirema, quando Andreza (do Coletivo) fez essa exclamação sobre Nimboagwera, bebê de fofura irresistível, responderam-lhe em tom de brincadeira: não pode, você é vegana!

55 Trascrevo aqui citação de Viveiros de Castro: “A humanidade passada dos animais [presente nos mitos] se soma à sua atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomestíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma (neutralizando seu espírito, transubstanciando sua carne em vegetal, reduzindo-o semanticamente a outros animais menos próximos do humano), sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 119, colchete nosso)

uma divisão do trabalho simbólico no rito de execução e devoração, onde, se a comunidade se transformava em uma malta feroz e sanguinária, encenando um devir-animal (lembramos do jaguar de Cunhambebe) e um devir-inimigo, o matador suportava o peso das regras e dos símbolos, recluso, em estado liminar, prestes a receber um novo nome e uma nova personalidade social – ele e seu inimigo morto eram, num certo sentido, os únicos propriamente humanos, em toda a cerimônia. O canibalismo era possível porque um não comia. (VIVEIROS DE CASTRO, p. 1992, p. 61).

Evita-se o *-jepota* abstendo-se do consumo animal ainda que de forma pequena e temporária, além claro, de muitas práticas (cantos, danças, jejuns e tabaco) para o fortalecimento espiritual (que é também fortalecimento do corpo). De forma correlata, o vegano evita a desumanização moderna abstendo-se do consumo de produtos de origem animal, aqui talvez de forma total e permanente, além claro, de outras práticas como *Fests*, *shows* e outros eventos (Vivência na Aldeia, por exemplo) que fortalecem sua resistência.

No mundo ameríndio, o risco de ser apreendido pelo devir animal (tornar-se animal) estabelece relações assimétricas recíprocas (o humano também pode ser capturado para o lado de lá). Já o “animalizar-se” moderno (o desumanizar-se) é um efeito recursivo da ação humana (o humano continua detentor da agência, ainda que se torne também vítima de si mesmo) que objetifica o animal, estabelecendo relações assimétricas de opressão. O veganismo então engaja-se na luta pelo fim da opressão que se dá por “uma perspectiva e um estilo de vida baseado na *compaixão real*” (DOMINICK, 2019, p. 19, grifo nosso).

A questão do veganarquismo é combater uma relação hierárquica entre animais humanos e animais não humanos. Tal opressão, operada pela acentuada dicotomia que o pensamento moderno majoritário fixou, desprovê o animal de razão e de interioridade e reserva ao ser humano as qualidades de consciência de si, de seus atos e de seu valor, além do sentimento moral (MARRAS, 2014). Em outras palavras, o binômio animal-humano é mais um efeito do binômio separatista natureza-cultura (*Idem*).

O pensamento ameríndio, por sua vez, não parte dessa dicotomia. Como nos lembra Marras (2014, p. 224), somos nós ocidentais modernos que nos perguntamos [e respondemos] sobre essa diferença entre humanos e animais. Ao contrário, o que Valéria Macedo denominou de “estética relacional da predação” (MACEDO, 2017, p.

532) é um vetor de produção do que Fausto (2002b) chamou de “socialidade transespecífica”. Para o autor, no caso de grupos ameríndios tropicais (em oposição à dádiva e reciprocidade dos grupos boreais) a caça está inserida num conjunto de relações de predação que envolvem diferentes tipos de gente. Fausto conclui: “Meu argumento supõe que humanos e animais estão imersos em um sistema sociocósmico no qual o objeto em disputa é a direção da predação e a produção do parentesco” (2002, p. 11).

Dessa forma, o encontro que se dá entre o coletivo vegano Cultive Resistência e alguns tupi guarani configura-se como o que Mauro Almeida (2013) chamou de “encontro pragmático” de mundos incomensuráveis. Como já trazido no capítulo 1, a expressão “encontros pragmáticos” foi usada pelo antropólogo em seu texto “Caipora e outros conflitos ontológicos” para se referir a confluências que acontecem a despeito dos lados envolvidos no encontro partirem de pressupostos incomensuráveis. O texto do autor traz como ações dos cientistas e dos povos do Alto Juruá contribuem, cada um a seu modo, pela preservação ambiental. Enquanto cientistas usam métodos baseados nas ciências biológicas, os moradores locais têm como método o respeito aos acordos, para fins de caça e seu consumo, feito com o ente Caipora. Ambos detentores de métodos eficientes. No entanto, cientistas e povos locais partem de suas próprias ontologias, isto é, de diferentes pressupostos sobre o que existe (ALMEIDA, 2013, p. 8) para agir (em seus mundos), coincidindo em efeitos de preservação da biodiversidade. Assim, Mauro Almeida mostra em sua reflexão que desencontros ontológicos não implicam necessariamente em oposições incontornáveis na prática. É o que acontece entre o Cultive Resistência e turmas tupi guarani em Piaçaguera. Podem suceder conexões parciais, o que tampouco significa que tais conexões nos permitam pressupor, por exemplo, que o outro seja “suficientemente parecido conosco” (*Idem*, p.11). Longe disso, tentamos aqui fazer o exercício de promover a aproximação de duas ontologias-devires díspares, sem pretender desfazer a diferença entre elas, (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 11), ainda que ambas estejam alinhadas na mesma frente de batalha (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 111-147), isto é, cada qual por seu caminho e em seu mundo possibilitem relações não hierárquicas, que têm efeitos de preservação da biodiversidade”.

4.12) Devires veganos

Se não é possível reduzir a ontologia tupi guarani à nossa, tampouco é possível o contrário. Aproximar sem desfazer a diferença nos ajuda a imaginar outros mundos possíveis. Há que se evitar a tentação de reduzi-los a um mundo comum (MARRAS, 2014, p. 224). Nesse sentido, sigo a discussão com a pergunta: é possível um devir animal que nasça da humanidade moderna?

Marras advoga que sim. Partindo dos *Science Studies*, o autor nos lembra que o especismo não ajuda a compreender atualmente o humano, sobretudo por concentrar em si a poder de agenciamentos sem reconhecer os demais. É preciso considerar “redes constituídas de uma multiplicidade de agenciamentos heterogêneos”. (MARRAS, 2014, p. 216). O autor escreve em 2014 e nos lembra que tais agenciamentos têm sido bem evidentes nas emergências que a natureza tem manifestado (*Idem*, p. 256). Escrevendo agora em pleno agenciamento provocado pelo Sars-CoV-2, o entendimento disso se torna evidente.

O caminho, apontado pelo autor, revela a importância do focar nas relações como produtoras de humanos e de animais e não em entes estaques que preexistiriam a essas interações (agenciamento mútuo). Marras (2014, p. 241) retoma a ideia de Donna Haraway de “naturezasculturas” emergentes, a partir da discussão sobre os cães domesticados trazido pela escritora, exemplo que ilustra como a produção do humano e do animal se dá na relação: “espécies que muito diretamente emergiram e emergem das relações que travaram e travam conosco” (*Idem*, p. 242). O ponto chave, então, para o devir é essa abertura para se fazer na relação. Esse (re)fazimento mútuo não se restringe, porém, aos animais de estimação, pois há também mutualidade com outras espécies, as “selvagens”, “uma vez que a extinção ou sobrevivência, prende-se intimamente ao mundo social humano” (*Idem*, p. 244). Marras dá o exemplo da agência humana na preservação do mico-leão-dourado. E também da agência das minhocas para a nossa segurança alimentar.

“Como pensar em aberto?”, pergunta-nos Marras. Na sua resposta, o autor, apesar de elogiar a opção vegana, tende a enxergá-la ainda associada à dicotomia separatista moderna do humano-animal e a um posicionamento “dogmático, sentencioso” (MARRAS, 2014, p. 252). O ponto de atenção levantado pelo autor me

parece bastante pertinente e se soma à aparente intransigência vegana que dá um tom essencialista à escolha e, nesse sentido, pouca aberta ao devir.

Por outro lado, a experiência vegana de compartilhar o sofrimento (Dominick a chama de compaixão) pode sim, me parece, abrir o espaço necessário à hesitação necessária para criar uma rota de fuga ao pensamento dicotômico. Sem dúvida, tal compaixão pode limitar-se a um compartilhamento antropocêntrico (mimético) da dor dos animais (*Idem*, p. 251), como denuncia Marras (*Idem*, p. 251). Mas pode abrir-se também a outra forma de compartilhamento do sofrimento animal, mais aberto a feitura mútua. Penso que não há que se duvidar dessa possibilidade, pois o acontecimento é o lugar do encontro e do devir. Marras parece descartar essa possibilidade e o faz lançando uma conjectura que me soou hiperbólica: “Podemos mesmo perguntar: se nos tornássemos todos vegetarianos, qual seria o passo seguinte na proteção aos animais? Talvez atingir o absurdo de impedir que os animais se cacem e se comam uns aos outros?” (*Idem*, p. 252)

Essa conjectura, levantada pelo autor, parece-me dizer menos sobre o veganismo e mais sobre uma dupla tentação moderna: a de alcançar uma totalidade (todos nos tornar veganos) e a de existir uma única forma de tornar-se vegano [a cosmovisão Una, descrita por Bispo, (2015)]. Na prática, no entanto, (como nos laboratórios latourianos) podem haver diversos devires veganos. No decorrer dessa dissertação, ao tornar visível a interação das pessoas (companheiro, amiga e filhos) que me acompanharam em campo – esse pequeno coletivo participante – pude vislumbrar vários devires: o de Thabata, aberta a comer a galinha caipira, caso fosse preparada por Simone; o do Sapikua, que chupou até os ossinhos dos peixes pescados em Tapirema, o das crianças impactadas pelo preparo da caça. Além desses, também e principalmente, o devir vegano do Cultive Resistência que não parece aberto a consumir carne, mas não se propõe a um ativismo vegano voltado para os indígenas. Dessa forma, como veganarquistas, estão longe da conjectura levantada por Marras, a de impedir alguém, humano ou não humano de consumir carne, como bem afirma o ativista Dominick: “nenhuma Guerra à Carne ajudaria a acabar com a exploração animal” (2019, p. 16), mesmo que em seu texto o autor assumia um tom de conclamação e chamamento aos anarquistas para que adiram ao veganismo, por coerência.

Em janeiro de 2020, enquanto estávamos no I Encontro de Fitoterapia, uma grande cobra caninana se movia perto da aldeia. Uma amiga me disse tê-la visto a poucos metros, num arbusto perto de onde acontecia uma das oficinas. Depois a vimos deslizar logo em frente ao banheiro seco da entrada da aldeia. Josi nos viu aglomerados e veio ver o que era. Ela rastejava achatada e ele nos explicou que assumia essa forma quando se sentia irritada ou ameaçada. Supôs estar com ninho ali perto. Lembrei-me então que nos tinha sido mostrado no começo do evento, um filhote muito pequeno de caninana (só ao vê-la adulta me dei conta de que o outro era filhote). Simone nos havia contado que a enrolam na cintura das meninas para que futuramente não tenham problemas e dor no parto. Entendi que aquela movimentação a fazia sentir ameaçada. Josi nos conta também que, na Bahia, a caninana é conhecida por buscar querer mamar em mulheres que amamentam. Brincamos então que estava ali em busca de uma lactante. Eu?

Ao encontrarmos com Tenon, contamos da caninana que tínhamos visto. Sua primeira pergunta foi: “a mataram?” Josi reagiu, dizendo, “ela é predadora natural da jararaca, matá-la para quê?” Antes disso, ele tinha me contado que no sítio onde moram perto da Juréia, mora também uma caninana. Josi não pretende matar as jararacas que aparecem por lá, mas se alia à caninana como proteção. Para proteger os cães de uma possível picada venenosa, pensa em conseguir o soro antiofídico⁵⁶. Sua solução aponta para uma relação composta por soluções tecno-ecológicas.

Nesse sentido, o vegananarquismo, não de forma única ou patenteada, mostra-se como uma das tentativas de um novo humanismo, construído em relações híbridas com outros não humanos. Mostra-se como uma alternativa que tateia, às cegas, a experiência de um devir animal. Se o humano moderno é aquele que, por sua “diferença dada e irreversível” ensimesmou-se na sua razão, cogito, ciências e técnicas, sentindo-se autorizado a explorar um mundo objeto e mudo (MARRAS,

56 Sobre o questionamento feito a veganos se usariam soro antiofídico, é possível encontrar várias manifestações na internet que denunciam a ultraexigência dos “carnistas” sobre os veganos, a partir de argumentos não lógicos de “generalização precipitada” e de “falácia da situação extrema”. Sobre isso, acessar <https://veganagente.com.br/resposta-a-imagem-carnista-ofensiva-sobre-o-consumo-de-antidotos-por-vegans-picados-por-animais-venenosos/> e <http://veganize.com.br/os-veganos-devem-aceitar-o-antiveneno/> Acesso: 19 out.20

2014, p. 232), o devir vegananarquista tenta dar voz a esse mundo emudecido. Toda essa discussão é cantada pela banda *punk rock* TuNa, da qual Josi e Andreza fazem parte. O álbum se chama: “O mudo mundo com nossa voz”. Na letra “Ismael e o Ampliliquidificador”, Josi e Andreza dão a entender que é preciso romper esse isolamento imposto pela arrogância especista e isso não será feito saindo pela mesma porta pela que entramos, a saber, a “cultura”, assim com aspas para mostrar-se só, separada. Será preciso atravessar esse encarceramento que nos pusemos, buscando brechas dentro dessa sala fechada da modernidade, o que Marras chama de “verdadeiras experiências de participação entre os animais e os humanos, experiências de devir e deslocamento” (MARRAS, 2014, p. 241). Josi e Andreza cantam essas experiências de travessia, de devir animal, ou nas suas palavras, de “chegar bicho ao lado oposto da cela”:

*Desde que resolvemos apartar-nos
Não ser bicho para ser a criatura
Ser senhor e rei de rio e prado
Vigiando tudo das alturas
De torres feitas de arrogância*

*Possuindo em cercas de monocultura
E num exercício de ganância
Tentar vencer a morte cavando sepulturas*

*Sala-cela – Condenamos e nos autocondenamos nela –
Sala-cela –, ao nos enjaularmos na cultura*

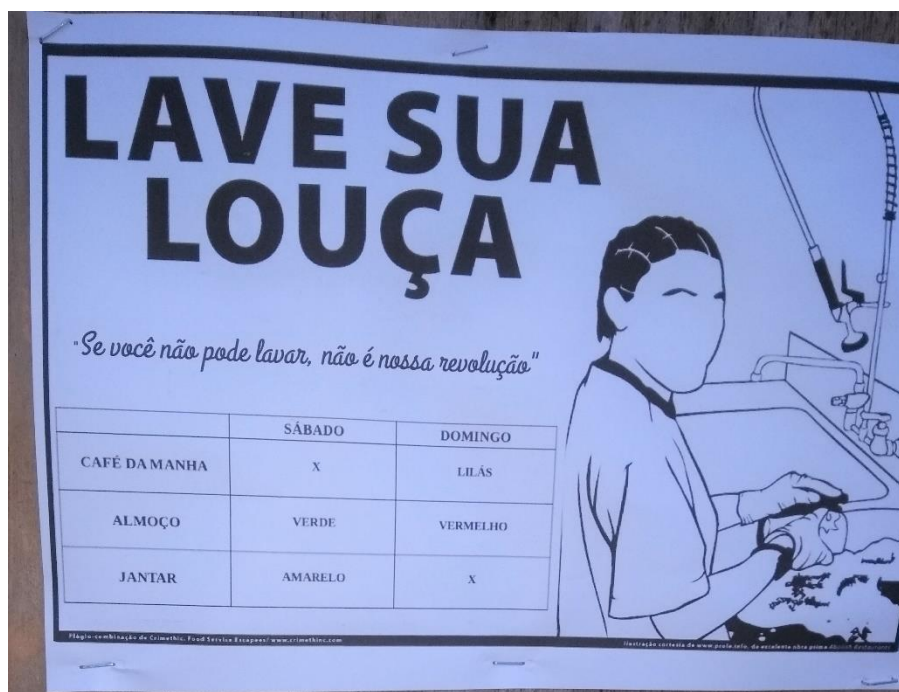
*Não tem volta, essa porta é só de entrada
E por dentro a porta não tem fechadura
A porta, não vamos sair por ela
Deixá-la e atravessar a sala escura
Tateá-la, acender uma vela
Ver cada buraco e rachadura
Chegar bicho ao lado oposto da cela
Malandro saltar rima e a janela*

*Sala-cela – Condenamos e nos autocondenamos nela –
Sala-cela –, ao nos enjaularmos na cultura*

*E ver a cultura do lado de fora
E estar pronto para viver só o agora.
(Música: Ismael no Ampliliquidificador, banda punk
rockTuNA)*

CAPÍTULO 5: LAVE SUA LOUÇA: CONFLITOS, AUTONOMIA E COLETIVIDADE

Figura 27: Cartaz Lave sua louça, afixado na parede da cozinha comunitária da aldeia Porungawa.



Legenda: Cartaz afixado na parede da cozinha comunitária da aldeia Porungawa, durante Vivência na Aldeia. Ano: 2018. Crédito: foto da autora.

O pequeno cartaz me chama a atenção por três motivos: 1) por sua estética anarquista, 2) por seus dizeres que indicam tanto a transcendência do ato de lavar a louça e 3) pela possibilidade de existirem vários tipos de revolução. A nossa, diz o cartaz, inclui lavar a (própria) louça. Assim, o cartaz afixado na parede da cozinha traz consigo muitos desdobramentos semânticos que ecoam para além das Vivências. Mas vamos começar pelo sentido que recebe ali, no contexto dos eventos.

5.1) Pedagogia da Pia

Ao explicar para os cursistas o que é e como funciona o projeto Vivência na Aldeia, Andreza convida que cada participante tome o evento como seu, colaborando ativamente para que o evento aconteça da melhor forma possível. E como parte disso, está a divisão do grupo em equipes que se revezarão para lavar panelas e vasilhames da cozinha, além de cada um se responsabilizar por lavar o próprio prato, talher e copo.

Josi comenta que, sobretudo para os cursistas mais jovens, ações simples como lavar louça são parte integrante do aprendizado de deslocamento de mundo. Lavar a louça se soma a outras experiências como tomar banho num chuveiro improvisado ou na lagoa, guiar-se por um mapa (e não pelo aplicativo com tecnologia GPS), usar um banheiro seco, comer sem carne. “Numa Vivência da aldeia que fizemos [construímos] a cozinha, uma mulher disse ‘eu nunca achei que seria capaz de serrar um bambu’. Para ela foi empoderador conseguir fazer coisas que ela não tinha ideia, e uma coisa simples: cortar o bambu”, conta Josi.

Dentre essas experiências, lavar a própria louça ganha o tom de um cuidado com todo o grupo. Uma responsabilidade sobre si mesmo e com as coisas que, do contrário, sobraria para alguém: quem lava o prato que não lavei? Funciona como um sinalizador de relações mais igualitárias. Parece pouco mas, como lembra Andreza que já morou em vários espaços coletivos, o conflito sempre começa na cozinha, na pia suja.

Para tornar o processo viável, o Vivência na Aldeia monta uma pia ecológica, como descrita na seção 3.6.1, do capítulo 3. A opção possibilita que cada um dê conta de limpar seu próprio prato sem grandes filas, pois possibilita uma lavagem rápida, além de economizar água. No caso das aldeias em que a torneira disponível fica dentro da cozinha e é usada pelas cozinheiras, seria impossível disponibilizar o espaço para cada um lavar seu próprio prato. Na sede do Semente Negra, onde há abundância de água e fossas ecológicas, o Cultive Resistência construiu uma bancada com várias torneiras, possibilitando que várias pessoas deem conta de sua própria louça ao mesmo tempo, sem precisar montar uma pia ecológica. Essa, no entanto, é uma solução comumente usada por grupos de permacultura (e não só por eles) em contextos de economia de água, seja pela praticidade que confere em casos de falta de água encanada, seja devido à escassez do recurso.

Andreza comenta que a forma como é organizada a lavagem dos pratos e como são servidas as refeições (*self service* em fila indiana) teve também seus impactos no que era costume de algumas famílias indígenas: alguns maridos esperavam as esposas servi-los, mas durante as Vivências acabaram sendo “constrangidos” a entrar na fila para servir o próprio prato e lavar a própria louça.

5.2) Trabalho comunitário x autonomia

Confesso que lavar a louça é uma das minhas estratégias para me colocar à disposição quando estou fora de casa. É uma tarefa que sempre é necessária e que alguém de fora é capaz de fazer sem entender muito bem como é a organização da cozinha alheia. Além disso, era uma tarefa que conseguia executar enquanto olhava meu bebê explorando o ambiente ao redor.

Soma-se a isso, o fato de a cozinha ser um ótimo lugar de encontro e trocas de conversas e experiências. Foi nela que tive muitas das conversas com Guaciane. Certo dia, enquanto deixei meu bebê dormindo na rede próxima à cozinha comunitária de Tapirema, entrei e me pus a lavar a louça enquanto Guaciane preparava o almoço. A louça tinha se acumulado porque a caixa d'água estava vazia, pois, à época, precisava ser enchida a baldes. Agora que quatro homens a tinham enchido, era possível lavar a louça, sem ter que levá-la para a lagoa.

Foi quando ela me contou um pouco de sua trajetória, de como conheceu Tenon e por onde moravam depois de casados. No seu relato, vejo como a busca por lugares se relaciona com a busca por “resgate da cultura”. Numa das aldeias, “não deu muito certo, por causa da questão [da falta] do resgate”, o que Catarina explicou como “lá não deu certo porque ele [Tenon] gosta muito da nossa cultura, da nossa espiritualidade”. N'outra aldeia, porém, Guaciane ressalta que “aprendeu muito, pois o resgate era forte; tinha reza de segunda a sexta-feira; quase não iam à cidade; tinha trabalho comunitário”.

Quando começa a contar de Tapirema, Guaci enumera as pessoas que estavam no início da aldeia. Conta então de Erê⁵⁷, um não-indígena que morou ali com eles. O homem era ex-companheiro de uma tupi guarani que mora em outra aldeia da TI (a Nhamandu Mirim). Contou-me como ele era bom para arrumar, consertar e construir e, por isso, ajudou muito na construção de Tapirema. Depois completou, como que explicando sua partida: cada lugar tem regras e ninguém precisa ficar falando o que precisa fazer. “É chato ficar falando, mandando o outro fazer as

57 Nome fictício, personagem real.

coisas. Igual você está lavando a louça, não precisa ninguém falar para lavar. Cada um faz o que precisa”, explicou-me Guaci.

A saída de Erê coincidiu com a nossa chegada em Tapirema e, por isso, eu já havia conversado sobre isso com Seu João. Na ocasião, ele comentou que o homem era muito sistemático, que não se acostumava (nem dentro nem fora da aldeia) e também disse: “todo lugar tem regras”. As conversas me davam pistas, mas não deixavam claro o motivo da saída. Em outra oportunidade, ali mesmo em Tapirema, pude conversar com Erê que contou muitas das suas obras em Tapirema. Também soube da sua habilidade para confeccionar artesanatos.

Só depois entendi o que motivou sua saída, mesmo tendo contribuído tanto para a construção da aldeia. A semana anterior ao curso Bioconstrução e Tradições Indígenas foi de intenso trabalho comunitário na aldeia. Foi uma semana de buscar material na mata para montar a construção que seria trabalhada no curso. Madeira, palha do brejo, cipó para amarração. Parte do material é retirado durante o curso para participação e aprendizado dos cursistas, mas parte já fica pronto para que o curso possa abarcar diferentes técnicas e partes do processo de construção: gradeamento do bambu-a-pique, preparação da palha do telhado e o barreamento.

Era, portanto, uma semana de intenso trabalho comunitário. Erê, no entanto, disse-lhes que estava precisando fazer algum dinheiro e saiu para trabalhar fora, não participando do trabalho comunitário. Aí parecem estar as regras das quais não é preciso dizer sobre. Em sua tese, Mainardi (2015) trata do tema do trabalho comunitário, afirmando que a participação no trabalho comunitário indica o desejo de proximidade, de cuidado, de morar perto. Ao contrário, a não participação demonstra distanciamento que pode resultar em rupturas como a mudança de aldeia (*Idem*, p. 29; 60;81), como aconteceu com Erê.

5.3) Trabalho comunitário, parentesco e projetos “comunitários”

Seu João havia comentando que Erê não havia se acostumado. Na seção 4.8, do capítulo 4 trouxemos para a discussão como o “acostumar-se” relaciona-se à construção da proximidade e do parentesco que, como já foi dito, não está dado a

priori, mas é feito e atualizado num esforço contínuo. O trabalho comunitário entra como um indicativo importante dessa atualização da proximidade e do parentesco.

Após o ocorrido, Tenon diz que aceitar Erê como morador da aldeia foi um erro do qual não se arrepende. Tenon analisa a convivência com Erê e entende que de antemão ele já não tinha a proximidade necessária (“não tinha laços”) para integrar aquela comunidade mas que, uma vez que aceitou sua presença, o tratou como um deles:

A gente já cometeu uma falha muito grande. Eu converso com meu pai sobre isso. Mas por quê? Porque o Erê não tinha laço nenhum com a gente aqui e laço nenhum com indígena. Mas eu falo: eu não me arrependi de ter chamado. Chamado não, ele pediu pra mim e eu falei:

– “Sim, você sabe que não é indígena, mas desde o momento que você está dentro da comunidade eu vou te tratar como indígena”.

Só que ele mesmo estava se diferenciando, porque o nosso modo de viver - vou falar a verdade - é diferente do modo que ele gostaria de viver, porque quando a pessoa está no meio da comunidade, ela não pode ser individualista, tem que ser um coletivo sempre. (Tenon, novembro de 2019).

Uma vez aceito, havia uma aposta num possível devir índio de Erê, numa construção de laços e parentesco. Mas isso demandaria de sua parte sustentar atitudes que indicassem o querer estar perto (MAINARDI, 2015, p. 29). Para além de ser difícil um não-indígena “acostumar-se com índio” (*Idem*, p. 77, grifo da autora) aqui aparece a centralidade da proximidade e parentesco para a adesão ao trabalho comunitário.

Sobre o significado do qualitativo “comunitário” Pissolato faz uma discussão que nos lembra a centralidade do parentesco e o frequente equívoco no entendimento do que seja um trabalho comunitário, quando se trata de projetos vindos de fora:

Há ainda um outro modo, que corresponde a certa leitura do mundo indígena pelos brancos, introduzida com os projetos de desenvolvimento em áreas indígenas, modo que recebe normalmente o qualitativo “comunitário”. Na prática tais projetos representam atualmente importante fonte de recursos para a aldeia, mas frequentemente têm vida curta, o que parece estar diretamente relacionado à impropriedade de uma participação econômica “comunitária” (isto é, que toma como coletivo o conjunto dos moradores de uma área, chamado, então, “comunidade”). Os projetos desconsiderariam os princípios que orientam o parentesco e a subsistência entre as populações mbya. A tendência é frequentemente uma reapropriação, no âmbito da aldeia, dos recursos disponíveis, e uma redefinição dos objetivos iniciais, o que implica certa negociação interna” (PISSOLATO, 2007, p. 61-2).

O que Pissolato afirma para as aldeias mbya consideradas no seu campo de estudo, penso também servir à reflexão sobre projetos “comunitários” que chegam às aldeias de Piaçaguera. Como forma de pontuar a pertinência dessa citação e a necessidade de se considerar a realidade de cada aldeia, comento aqui três contextos diferentes em que o projeto Vivência na Aldeia teve vez, um na aldeia Piaçaguera, outro na Tapirema e, por fim, um exemplo acontecido na aldeia Porungawa, sendo que este último ilustra bem todas as considerações trazidas por Pissolato.

A aldeia de Piaçaguera é a maior e mais antiga da TI⁵⁸. É nela que está localizado o Espaço Flora Tupi – a cooperativa familiar de Nimbo, Simone e Pitotó. Acontece que nem todas as famílias dessa aldeia maior cultivam entre si relações de proximidade e isso vai impactar diretamente na adesão ou não a um trabalho comunitário. Nesse contexto, os eventos do projeto Vivência na Aldeia que acontecem no Espaço Flora Tupi, configuram-se como um evento em parceria com a cooperativa familiar e não como um evento de toda a aldeia. Essas Vivências estão abertas à participação de outros indígenas para a venda de artesanato. Ali comparecerão os aliados, de dentro ou de fora daquela aldeia, mas não toda a “comunidade”.

Já em Tapirema, o trabalho comunitário envolve todos da aldeia, pois trata-se de uma aldeia pequena. Quando estive em 2019, eram 3 casas efetivadas (a de Tenon e Guaci, a do Seu João e a de Davi e Bubuca) e alguns outros como Catarina, Amâncio, Pê e Mi ainda estavam em processo de mudança, isto é, participavam do cotidiano da aldeia mas ainda moravam na aldeia Piaçaguera. Num contexto como esse, o trabalho comunitário está fortemente baseado no parentesco e na confirmação da proximidade. Ali, não haveria espaço para a atitude de Erê, como parece não ter havido também para outros ex-moradores, como nos contou Tenon: “quatro indígenas já tentaram morar aqui [em Tapirema] mas não conseguiram”, referindo-se ao compromisso com o trabalho comunitário.

58 Conforme informação disponível no sítio eletrônico da Comissão Pró-Índio de São Paulo, Piaçaguera é a maior aldeia da TI e possui 85 dos 344 moradores da Terra que é composta por 11 aldeias. Disponível em <https://cpisp.org.br> Acesso: 23 out.20.

Porungawa, por sua vez, é uma aldeia que, à época das Vivências, chegou a contar com 32 famílias⁵⁹. Quando em 2018 perguntei a Josi e Andreza sobre ações de permacultura na aldeia, eles me contaram que, certa vez, perguntaram aos moradores se gostariam de fazer uma horta na aldeia e responderam que sim. Então organizaram um evento para o plantio e os indígenas “adoraram, mas não cuidaram”. Então uma pessoa se dispôs a cuidar desde que mudasse tudo para perto da casa dela. Esse episódio traz todos os elementos descritos por Pissolato na citação acima: projeto “de fora” como fonte de recurso que acaba por ter uma vida curta, pelo fato da “comunidade” não se apropriar do projeto, o que abre espaço para que uma pessoa (um núcleo familiar) se aproprie disso.

Dessa experiência, Josi e Andreza entenderam que não são eles que devem propor ações, mas as propostas devem partir dos indígenas. “As nossas ideias, elas são nossas, não são deles. Então, quando a gente tenta sugerir pra eles coisas que não vêm deles, acabam não aderindo”, reflete Josi. A visibilidade do projeto Vivência na Aldeia atrai vários interessados em desenvolver trabalhos na aldeia. Ao fazerem contato com o Cultive Resistência a resposta de Josi é: “primeiro vem aqui conhecer a aldeia, depois conversarmos”, na tentativa de evitar uma atuação que seja alheia aos interesses indígenas.

5.4) Todo mundo sabe o que tem que fazer

Se lavei a louça sem precisar que ninguém falasse, fico tentando imaginar quantas coisas não fiz porque não me dei conta. Conversando com Thabata sobre essa minha aflição por não poder colaborar mais, uma vez que meu caçula era bebê, numa idade que demandava constante cuidado, ela me aconselhou que me despreocupasse. “Ninguém está controlando o que fez ou deixou de fazer”.

Enquanto estive por lá, Thabata frequentemente participava dos trabalhos comunitários da aldeia, mesmo aqueles que as mulheres de lá não costumavam

⁵⁹ Após a saída da turma que formou Tapirema e do próprio projeto Vivência na Aldeia não pude voltar a essa aldeia mas a informação que tive é de que o número de famílias reduziu drasticamente, ficando menos de cinco famílias, no segundo semestre de 2019.

participar, como os de bioconstrução e a limpeza do banheiro seco. Quando conversamos, ela deu exemplo: “hoje, por exemplo, eu não estava com muita energia, carreguei uns cinco carrinhos de mão e só. Cada um faz o que pode. Às vezes rola uma gozação, mas é só”. Thabata também dá o exemplo de Guaciane que estava grávida e, quando não estava bem disposta, não aparecia na cozinha.

Se ninguém está controlando o que cada um fez ou deixou de fazer, também não há ninguém para dizer o que cada um deve fazer. No dia seguinte ao curso de Bioconstrução, a aldeia amanheceu em trabalhos: esvaziamento e limpeza dos banheiros secos, rastelamento da área, recolhimento de alguns pratos e copos esquecidos pela aldeia (alguém que esqueceu de lavar a própria louça?), mistura dos restos orgânicos nos montes de folhas rastelados para compostagem. Além da reorganização pós-evento, o trabalho tinha outra finalidade também: no dia seguinte aconteceria na aldeia uma reunião “da saúde” de várias aldeias, inclusive de outros municípios.

Thabata acabara de podar os pés de manjerição da horta e arrumava um varal de ervas na cozinha, quando Tenon nos contou do encontro e perguntou a ela se poderia fazer o almoço para todos. Thabata disse sim com tranquilidade, pois estava acostumada a trabalhar com cozinha. No dia seguinte, Pê e Mi apareceram cedo, antes que os convidados chegassem para a reunião. Mi se colocou a fazer o feijão, mas depois deixou a cozinha e foi para a reunião.

Em certo momento, Thabata chamou-me atarantada, pois estava um pouco atrasada com o almoço. Disse-me que ao ver Mi na cozinha, desligou-se da tarefa, mas que em dado momento, Tenon, apareceu e lhe disse algo como “ninguém precisa dizer pro outro o que fazer”. Thabata então entendeu que aquilo era um lembrete sobre seu o compromisso de preparação do almoço e pôs-se a cozinhar, apressando-se para tudo ficar pronto a tempo.

5.5) O chefe que lava a louça

No tempo que estive em Tapirema, não vi Tenon lavando a louça com frequência. Mas certo dia, ele pegou a pia com a louça acumulada e se pôs a lavá-la. Lavou com cuidado e sem pressa. Depois guardou na estante toda a louça lavada,

coisa que geralmente não vi sendo feito, sendo mais comum deixar a louça secar na pia. Por fim, Tenon limpou e secou a pia. Serviço completo.

Como comenta Mainardi (2015, p. 98), não há um modelo ideal de atual do cacique, sendo que uma atitude pode ser lida de várias maneiras. Uma atitude que pode parecer mais atuante para uns, para outros pode soar como “esse manda demais”. Mandar, no entanto, não é um qualitativo apreciado de um chefe e será usado para expressar discordância. Chefe bom é aquele que “puxa a turma” (PERRONE-MOISÉS, 2018, p. 8; 23; 86) e não aquele que manda (CLASTRES, 2013, p. 218). Chefe bom é aquele que mostra como se lava bem uma louça, deixando a pia limpinha quando o faz.

Pensando nos bordões que escutei algumas vezes (“ninguém precisa falar o que precisa fazer” e “todo lugar tem suas regras”), perguntei a Tenon como era organizado e decidido o trabalho comunitário:

Antes da gente fazer, a gente conversa. Antes, antes. Porque eu falo:
 – “Eu não vou tomar frente de uma coisa que vocês não vão ajudar”.
 Eu falo a verdade:
 – “Eu não vou pegar pra fazer uma coisa que vocês só vão deixar um ou dois fazendo sozinhos. Então vocês querem fazer? Vocês conseguem fazer? Nós vamos conseguir fazer?”
 – “Sim, a gente consegue”,
 – “Então vamos pra cima!”.
 Então, quando chega [na hora de pegar] na palha eu falo:
 – “Hoje nós vamos pegar palha”
 E todo mundo vai e pega a palha.
 – “Hoje nós vamos carregar palha”.
 E todo mundo vai e carrega palha. Mas antes eu converso. Converso com meu pai que ele é o mais velho daqui e eu converso com ele primeiro. Eu falo assim:
 – “Pai, o quê que você acha?”
 Ele fala:
 – “Ah, você que sabe”.
 Já que eu que sei, então eu tenho a liberdade... porque é respeito. Não é só porque eu sou o cacique. Eu nunca gostei de ficar mandando. Eu pergunto:
 – “Vocês querem fazer? Vamos fazer?”
 E o pessoal:
 – “Vamos”.
 E eles fazem.
 (Tenon, novembro de 2019).

O chefe é aquele que puxa os trabalhos mas não manda ninguém trabalhar. Como puxador, ele também participa dos trabalhos. Enquanto estivemos na aldeia, vi o trabalho comunitário ser adiado algumas vezes porque Tenon não estava disponível.

Nem sempre eu entendia bem os motivos do adiamento. Num dos dias soube depois, por meu companheiro, que o trabalho com barro tinha sido adiado para que Tenon atendesse a uma estudante de música que fazia um trabalho sobre cantos tupi guarani. Como ele estava ocupado, recebendo a estudante, não convocou a turma para o trabalho.

Do mesmo modo, planos pessoais eram alterados para atender ao trabalho comunitário. Num sábado, Davi, tio de Tenon e morador da aldeia, planejava sair mas aconteceu de o trabalho comunitário ser possível aquele dia e, por isso, cancelou sua saída.

5.6) Trabalho e diversão

Na semana seguinte ao curso de Bioconstrução, um dos cursistas retornou à aldeia para passar o final de semana com um dos filhos e uma companheira que não tinham estado na Vivência. Quando encontrou com Tenon pela manhã, estávamos trabalhando na limpeza da palha do brejo. Samuel fez que ia se pôr a ajudar, mas as crianças o chamavam para que as acompanhassem à lagoa. Tenon entreviu com uma fala mansa, sem pressa ou ansiedade: “vá primeiro lá com as crianças; vieram ajudar, mas primeiro a diversão”.

Tenon limpava as raízes da palha e ria me contando e recontando como Sapikuá, meu companheiro, tinha ficado admirado do tamanho do feixe de palha que ele era capaz de carregar. Tenon ria do assombro do Sapikua que tinha carregado um feixe muito menor do que o dele. Me lembrei que, no dia anterior, quando conversávamos ao redor da fogueira, enquanto Tenon me contava sobre as desavenças com Erê, comentou da sua falta de esportiva durante os trabalhos:

– Cara, além de você não ser um indígena, você nunca teve o espírito de índio, você pode estar em várias comunidades e nenhuma vai aceitar o jeito que você quer viver.

Porque para nós é muito divertido. A gente trabalha brincando, a gente faz bagunça, não está nem aí, mas a gente está trabalhando. E a gente ia brincar às vezes com ele e ele ficava muito bravo. (Tenon, novembro de 2019).

Figura 28: Preparação do barreado.



*Legenda: Preparação do barreado em evento do projeto
Vivência na Aldeia. Ano: 2018. Aldeia Porungawa.
Crédito: Vivência na Aldeia.*

Não é porque é trabalho⁶⁰ que não será divertido. Trabalham e se divertem, muitas vezes rindo uns dos outros. A associação entre trabalho e diversão também é retomada na prática e na reflexão durante as Vivências de Bioconstrução. A terra é misturada com a água e a palha para formar o barreado por meio de pisadas. Todos juntos afundam o pé na lama, cantam, dançam e se sujam, divertindo-se. Em Tapirema, Tenon pega o violão e toca enquanto os demais amassam o barro com os pés.

Antes da experiência de pôr pés e mãos no barro, no momento em que Josi e Andreza explicam para os cursistas sobre permacultura e bioconstrução, também puxam a reflexão sobre a forma como se trabalha:

60 Em sua tese, Pissolato pontua as diferentes acepções da palavra “trabalho” para os mbya. A palavra é usada 1) para a atividade que visa obtenção de recursos (aquisição de alimentos ou dinheiro, comumente relaciona a projetos ou cargos burocráticos); 2) para designar trabalhos típicos de indígenas (como o trabalho do pajé que não é pago); 3) no sentido de ajuda ou apoio (a um parente mais velho, por exemplo) (2007, p. 57-8). Trato aqui da palavra associada ao trabalho comunitário, que pode estar relacionado a obtenção de recursos (dinheiro) mas não o é primordialmente.

O fato nem é se ela [uma casa bioconstruída] dura muito, o fato é que a gente se divertiu muito fazendo. Foi muito legal fazer isso daqui, sabe? A gente estava cantando, gritando, jogando barro um no outro, fazendo casa, e eu não quero parar de me divertir, sabe? Se essa parede cair a gente vai se divertir fazendo de novo. Isso não é um problema, a gente vai juntar as pessoas que a gente ama e fazer a parede. (Josimas, novembro de 2019).

É corrente entre os bioconstrutores ressaltar o caráter lúdico e coletivo da bioconstrução. “Se não for divertido, não é sustentável” é um bordão recorrente em grupos com práticas de bioconstrução. Johan van Lengen, bioarquiteto holandês, residente no Brasil e autor do livro *Manual do Arquiteto Descalço*, afirma, numa entrevista⁶¹, que arquitetura não é trabalho (palavra cuja origem é *tripallium*, instrumento de tortura), mas diversão. O arquiteto também comenta como as construções de terra são coletivas e devem ser feitas em regimes de mutirão, entre amigos.

Essa perspectiva conflui com as colocações de Nego Bipo que destaca que a cosmovisão eurocristã entende trabalho⁶² como castigo. O autor quilombola retoma esse significado para distinguir a cosmovisão eurocristã da dos povos afropindorâmicos: uns se entregam à “fadiga maldita” (a frase bíblica do “comerás o pão com o suor do teu rosto”), outros à “comunhão prazerosa da biointeração” (BISPO, 2015, p.84).

5.7) Autonomia, consenso e descentralização: formas de ser contra o Estado

A fala de Tenon sobre como são organizados os trabalhos comuns da aldeia mostra que as decisões são tomadas em conjunto. Sua fala me faz lembrar uma citação de Pierre Clastres, em seu livro *Sociedades Contra o Estado*, em que o chefe guerreiro Alaykin explica ao oficial espanhol que não havia modo de levar sua tribo para uma guerra que não desejavam:

61 Vídeo disponível em vimeo.com/77132317 Acesso: 5 jun. 2019

62 Nem sempre trabalho é *tripallium*, como Brisa Totti me lembrou ser o caso dos botos que trabalham em cooperação com os pescadores de Laguna (CATÃO, Brisa; BARBOSA, Gabriel Coutinho, 2018). A palavra “trabalho” usada pelos pescadores, assim como a usada pelos Tupi Guarani, traz em si o sentido da “comunhão prazerosa da biointeração”, de Nego Bispo.

Os Abipones, por costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de acordo com sua vontade e não de acordo com o seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum deles sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizo as ordens ou a força com meus companheiros, logo eles me dariam as costas. (CLASTRES, 2013, p.220-1).

Mesmo quando as decisões são tomadas em conjunto há sempre a opção de um discordante dar as costas como Tenon me conta ter feito o Erê: “Falei ‘pessoal, vamos fazer isso [montar a estrutura da construção], é pesado mas a gente consegue. A gente já fez coisa pior, então a gente vai conseguir fazer isso’. E ele [Erê] simplesmente virou as costas e saiu.” Resta ao chefe o poder de perder o discordante, mas se o chefe se põe contra a decisão conjunta como no exemplo de Clastres, perderá todos.

Apesar de Erê não ser um indígena, como nos lembra Tenon, sua atitude de sair⁶³ diante da discordância não é uma exceção, mas algo recorrente nas relações entre os moradores ameríndios de várias aldeias, como conta Viveiros de Castro em entrevista à Pública Agência de Jornalismo Investigativo:

As sociedades indígenas situadas no Brasil sempre foram sociedades com grande potencial anárquico. No sentido de que, dadas as condições demográficas e ecológicas do Brasil pré-colombiano, numa sociedade indígena, se você não está satisfeito com a aldeia, com o teu pessoal, você pega as tuas coisas, pega a rede e vai embora, faz a aldeia do outro lado. Ou seja, eram sociedades que não tinham necessidade de produzir sistemas políticos piramidais com um líder fundamental. Porque, se não está contente com o líder, vai embora e faz outra aldeia. Isso permanece nas sociedades indígenas como um impulso refratário a qualquer pessoa que fale em nome do todo. (PÚBLICA, 2019).

Viveiros de Castro está se referindo ao que Pierre Clastres (2013) chamou de “Sociedades Contra o Estado”, ou seja, não são sociedades sem Estado, mas contra os mecanismos de unificação que o torna possível. O Estado aqui aparece como ícone da centralização do poder. São contra a centralização, mesmo nas relações intra aldeia. É essa disposição para a fragmentação (para a “guerra”) que resguarda a autonomia, uma vez que tem como resultado a evitação de grandes grupos, o que

⁶³ Atitude de sair, retirar-se ou ser retirado, a depender da perspectiva de quem conta a história. Em julho de 2019, Catarina tinha planos de mudar-se para Tapirema porque estava “sendo muito desprezada pelo novo cacique”.

possibilitaria uma centralização política (Estado Uno). Talvez se possa afirmar que o que o anarquismo – movimento nascido em contestação ao Estado já constituído – é contra o Estado em sua finalidade enquanto os ameríndios são contra o Estado em sua gênese.

É exatamente sobre essa dinâmica de fragmentação e refazimento de coletivos tupi guarani que Camila Mainardi (2015) trata em sua tese “Desfazer e refazer coletivos – o movimento tupi guarani”, trazendo muitos exemplos dessas mudanças detonadas por conflitos. À diferença de Erê, no entanto, os Tupi Guarani ao provocarem o momento de disjunção motivado por algum conflito/insatisfação e buscarem por novos lugares, buscam também formar coletivos: é preciso “atrair parentes” e aliados, dentre eles não indígenas apoiadores que “fortalecem/ legitimam a nova ocupação” (MAINARDI, 2015, p. 94).

O movimento das trajetórias trazidas no capítulo 2 dessa dissertação mostra essa busca por novos lugares, muitas vezes motivada por conflitos/insatisfações nem sempre declarados diretamente. A insatisfação com a falta de “fortalecimento cultural” (como prefere Tenon à expressão “resgate cultural”) ou o conflito com o cacique (que comumente designa o conflito com ele e sua turma) relatados naquele capítulo são exemplos de motivações para essas mudanças.

De modo semelhante, as trajetórias expostas no capítulo 3, as de Josimas e de Andreza – do coletivo Cultive Resistência, também indicam um movimento de fragmentação, tendência essa derivada da disposição pela descentralização, o tal “potencial anárquico” dito Viveiros de Castro. A fala de Josimas revela um pouco desse movimento:

A gente veio de outros coletivos. Havia outras pessoas. Depois construímos um coletivo juntos. Chamava Resistir. Dentro desse coletivo de oito pessoas a gente sentia necessidade de coisas práticas mesmo, não só teórica. Eu, Andreza e Renato, que mora [hoje] na Kasa Invisível [ocupação em Belo Horizonte], tínhamos necessidade de experimentar, fazer coisas, entrar em contatos com outros coletivos. Em São Paulo, *começamos a articular um coletivo dentro dos coletivos*. Esse coletivo de oito pessoas morava junto no Espaço da [rua] Augusta, só eu não. Eu morava próximo, passava o dia inteiro lá, fazendo milhões de coisas. O coletivo Cultive Resistência surgiu dentro deste coletivo [Resistir]. Cultive Resistência eram três pessoas com mais *afinidade* [Josi, Andreza e Renato] dentre essas oito pessoas. Com o tempo aumentaram os *conflitos*, daí ficou só o Cultive Resistência. Nasceu há uns 12, 13 anos em São Paulo. Em ambos coletivos as decisões eram por

consenso. A gente sempre carregou isso pela teoria anarquista. Horizontalidade. (Josimas, setembro de 2019, grifo nosso).

De outros coletivos, formam-se novos que se desmembram em coletivos menores. A atomização descrita por Mainardi (2015). em relação aos Tupi Guarani também acontece com o Cultive Resistência. Movimentos acionados por conflitos, direcionados a partir das relações de afinidade, num contexto de decisões horizontais, baseadas no consenso.

David Graeber pontua que o processo de consenso reforça o princípio da descentralização, uma vez que se evita grupos demasiados grandes a não ser que seja extremamente necessário (GRAEBER, 2011, p. 96). Ao conversarmos sobre isso, Josi conta que já fez parte de coletivos maiores, com cerca de 80 pessoas, mas que prefere os menores. Diz que de 4 a 5 pessoas está de bom tamanho. Em coletivos grandes, comenta ele, “alguém acaba tendo que ceder”, o que inviabiliza o consenso.

Atualmente, o Cultive Resistência é composto pelo casal Josi e Andreza. Se os Tupi Guarani ao promoverem o movimento de disjunção também operam o de junção, buscando atrair parentes e aliados, Josi e Andreza o fazem por meio parcerias. Como dito no capítulo 3, o Cultive Resistência não demonstra uma disposição em conseguir novos membros, apesar de não estar fechado a isso. Suas junções se dão constantemente por parcerias pontuais sobre as quais Josi entende que, de tão saudável, não passam de ações conjuntas que, ainda que possam se repetir com determinada frequência, não alteram a autonomia dos grupos envolvidos.

Dentre essas parcerias firmadas pelo Cultive Resistência, estão as acionadas especificamente para projetos na TI, como a parceria com a Astromar Filmes, que produziu o curta-metragem *A Terra Me Disse*, sobre o início da aldeia Tapirema; e a parceria com a plataforma de cursos online Pílula Verde para produção e venda do curso *Fitoterapia Indígena*. Os Tupi Guarani, por sua vez, também entram como parceiros em projetos do Cultive Resistência. Exemplo disso, é a participação de alguns deles comoicineiros no *Fest No Gods No Masters*, organizado pelo Coletivo.

Se o Cultive Resistência atrai parcerias para si e para seus projetos (dentro e fora da aldeia), também é atraído por outros. Foi assim que começou a parceria com os Tupi Guarani, quando foram chamados para ajudar a então recente aldeia Tabaçu.

Nessa aldeia foram chamados a colaborar numa aldeia recém-formada; em Porungawa e em Tapirema sua atuação se deu de forma ainda mais marcante e imbricada, pois foram chamados a participar como apoiadores da própria formação, primeiro como “espaços culturais” para logo se configurarem como aldeias.

5.8) Diferentes formas de decidir junto ou diferentes modos de fazer política

O processo de consenso supõe que, 1) de partida todos compartilhem princípios básicos tidos como necessários para a coesão do grupo, 2) que não se tente convencer o outro ao seu ponto de vista, 3) e que se concentre em decisões sobre ações concretas (GRAEBER, 2011, p. 14-5). Quando uma nova aldeia se forma em busca de “fortalecimento cultural”⁶⁴ há um ambiente propício para esse processo. A partir do propósito do “fortalecimento”, podem ser discutidos combinados concretos, como por exemplo: qual frequência das rezas, qual a destinação dos recursos de projetos, dedicação a que trabalho comunitário, qual a tolerância à bebida alcoólica, que relação estabelecer com igrejas evangélicas⁶⁵.

64 Ainda que recorrente, esse não é o único motivo para manutenção ou formação de aldeias (MAINARDI, 2015, p. 51). No capítulo 2 de sua tese, a autora aborda a formação de várias aldeias da TI Piaçaguera.

65 Da parte dos Tupi Guarani não parece haver problemas em relacionar-se com evangélicos ou em serem evangélicos. Como parte dos “povos afropindorâmicos” que são, com sua cosmovisão politeísta (Bispo, 2015), recebem os evangélicos sem problemas. O problema surge da parte da igreja que exige uma fé exclusivista, que negue outras formas de espiritualidade aos que aderem ao cristianismo. Mainardi traz relato de Catarina sobre seu irmão que era evangélico e dizia que cachimbo era coisa do demônio e que “rezar” não era coisa de deus [em oposição ao orar evangélico] mas que no leito de morte de sua mãe, ele “rezou na tradição” e orou (em línguas estranhas) (2015, 114-5). Também traz um comentário de Dora (mãe de Itamirim) sobre Pitotó ter virado evangélico: o problema não era ser evangélico e sim não querer saber mais do *nhandereko* (Mainardi, 2015, p. 99). Os relatos mostram que o problema não estar em ser evangélico, mas em ter que ser uma coisa *ou* outra, enquanto os Tupi Guarani podem ser uma coisa e outra. Enquanto estive em Tapirema, presenciei algumas visitas de evangélicos. Tenon comentou comigo que eles têm alguns hinos muitos bonitos. Durante uma das visitas, os tupi guarani daquela aldeia, escutaram a pregação dos evangélicos, cantaram hinos cristãos e cantaram cânticos tupi guarani. O que Viveiros de Castro relata ter se passado à época da chegada dos portugueses, continuar a acontecer: “No Brasil, em troca, a palavra de Deus era acolhida alegremente por um ouvido e ignorada displicentemente pelo outro; o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa em escolher” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 22). Uma aldeia com propósito de “fortalecimento cultural”, portanto, possivelmente estabelecerá como critério que um tupi guarani evangélico não adote posturas exclusivistas: pode ser evangélico, mas tem que respeitar (e participar da) “reza na tradição”, como defende Pitotó em situação narrada por Mainardi (2015, p. 51).

Na relação com a aldeia, Josi e Andreza tentam manter o princípio anarquista de horizontalidade nas decisões. Pergunto a Josi se o processo de consenso não é dificultado no contexto da aldeia, pelo número de pessoas. Sua resposta tem em mente a aldeia Tapirema, quando ainda não havia completado um ano de existência. Na sua percepção, entende que o processo lá é a) perpassado pela escuta diferenciada da fala dos mais velhos, b) por um senso comunitário forte e c) por um modo de viver que se traduz na própria condição de existência (empenhar-se para fazer o *nhandereko* possível, é criar condições para o existir tupi guarani). Todos esses elementos conduzem (e facilitam) as decisões conjuntas. Diante disso, Josi contrasta: “é diferente de vários outros grupos que passamos. Quando entra o ego, fica impossível ter um consenso pois existem disputas”.

Considerando Tapirema e me lembrando das conversas até tarde ao redor da fogueira, penso que essa convivência e trocas vão concertando as decisões conjuntas. Em aldeias maiores, tais concertos vão se fazendo em visitas e conversas particulares. Mainardi atenta para esse modo de fazer política:

A reunião da *comunidade* só acontecia depois de certo preparo. Extrapolava, portanto, os momentos e os locais das próprias reuniões, tendo início nas conversas e *visitas*, nos pátios e casas. Ou seja, debatiam antes os temas que seriam discutidos. Tem-se com isso que política se fazia de casa em casa. Aqui as *visitas* e conversas preliminares tinham papel central: eram meio de fazer circular as informações. Todos chegavam às reuniões cientes do que seria abordado, assim como das opiniões dos parentes, aliados/próximos ou adversários/distantes. (MAINARDI, 2015, p. 50, grifo da autora).

O relato da autora mostra como a “produção de consensos⁶⁶” vai se costurando nas visitas, no sentir quais posicionamentos têm que força entre os seus e quais turmas podem acabar se conformando a partir dos partidos que vão sendo tomados. Dessa forma, as tomadas de decisões associam-se à construção da proximidade e parentesco, podendo gerar novas disjunções e novas conformações de turmas. Pequenos consensos se formam, e se há oposição, tal dissenso mobiliza uma ou outra parte, podendo provocar deslocamentos. Assim, o ir ou ficar, permanecer ou

66 Uso o termo “consenso” aqui para aproximar a prática da aldeia à do Coletivo. Mas esclareço que não identifiquei na aldeia o uso do termo.

formar nova aldeia concerne à política, à capacidade de fazer coletivos, à virtude de atrair parentes e aliados não indígenas com os benefícios que isso traz (MAINARDI, 2015, p. 101).

O Vivência na Aldeia, como projeto social capaz de gerar recursos para a aldeia, frequentemente é envolvido em assuntos que vão muito além das decisões concernentes aos eventos. Em setembro de 2019, Josi me conta o exemplo da vez: estava acontecendo a proposta de se passar uma linha de transmissão de energia elétrica na TI. Segundo ele, o empreendimento dividia opiniões – “boa parte não quer que passe e boa parte quer que passe porque vai gerar ‘x’ de dinheiro”. Josi então me explica que os moradores da TI “vão *construindo laços* para se opor, ou para se fortalecer” e que “nas aldeias menores, de até vinte famílias, isso é mais difícil de acontecer: não tem dois lados, só tem um lado.” O consenso, portanto, se dá em grupos menores cuja relação se vê fortalecida pela proximidade e parentesco. Mas ele não só se dá em grupos menores como os produz, por meio da “construção de laços para se opor”. O consenso então atua com seu par oposto complementar⁶⁷, o dissenso, produzindo deslocamentos relacionais e, não raro, espaciais.

Sobre conflitos como esse, Mainardi (2010; 2015) aborda o caso emblemático que originou a primeira divisão de aldeia na TI Piaçaguera, quando a Terra ainda estava no processo de demarcação. A investida da empresa LLX, do empresário Eike Batista, para a construção do “Porto Brasil” na área, foi a controvérsia “capturada” pelos conflitos entre parentes, potencializando-os, o que resultou na formação da aldeia Nhamandu Mirim, composta pelos que se opunham a negociar a terra, mas não só por eles, pontua Mainardi: a construção de laços seguiu sendo feita, atraindo de modo gradual outros parentes e novos aliados (MAINARDI, 2015, p. 93-4).

“Eles querem que a gente decida: vocês estão de qual lado?”, diz Josi quando lhe pergunto como fica o Coletivo diante das controvérsias que surgem. O Cultive Resistência é visto como potencial aliado a ser “capturado” e sua postura é tentar dissociar a proximidade que tem com determinada turma/pessoa do apoio à

67 Referência ao “dualismo em perpétuo desequilíbrio” de Lévi-Strauss (1993).

determinada posição do debate: “se for uma coisa que a gente não concorda, a gente não vai apoiar, mas isso não significa que não estou com você”. Aos poucos, entende Josi, as famílias vão compreendendo que o Coletivo “não é de ninguém, a gente é uma proposta política”. Mas, sugiro, é exatamente como proposta política que estarão em disputa entre as turmas tupi guarani.

Se a “construção de laços para se opor ou se fortalecer”, efetivados nas visitas e conversas informais⁶⁸, constitui o modo de fazer política tupi guarani, o Coletivo compreende que seu papel é não se deixar capturar e de ir “além da fofoca e fazer um processo de investigação”⁶⁹. Seu esforço investigativo não parece ser o de objetivar os fatos, separando-os de uma subjetividade supostamente deturpada, mas a de, às vezes, ocupar o papel de mediadores dos conflitos:

A gente vive intensamente alguns conflitos que acontecem lá na terra. Temos isso de levar a proposta da Comunicação Não Violenta⁷⁰ [CNV]. Poucas vezes a gente viu o conflito acontecer. Em geral, a gente é informado do conflito e pedem ajuda pra gente. Quando é dessa forma, a gente vai até um lado, ouve tudo que a pessoa tem a falar e o que sente sobre. Ouve tudo. Vai pra outro lado, faz a mesma coisa. Daí em ambos lados a gente faz mais perguntas. “Você sente que o outro te faltou com respeito?”. A gente mexe mais com as pessoas para que elas coloquem ali o sentimento que está além da provocação da briga. A gente tem levado essa questão da CNV pra lá pra entender e solucionar conflitos. Em alguns momentos tem sucesso, outros

68 Conversas essas que poderiam ser chamadas de “fofocas” por aqueles que foram deixados de fora (MAINARDI, 2015, p. 64). Josimas também usa do termo ao referir-se a certas conversas feitas fora dos espaços formais de decisão, com o intuito de “fortalecer laços”.

69 As formas de fazer política entre os Tupi Guarani e o Cultive Resistência diferem entre si. Como posto por Mainardi (2015), o centro das decisões não se circunscreve às reuniões comunitárias. Não são apenas as ações de fortalecimento de laços fora da arena das reuniões que faz com que essas reuniões não sejam o centro das decisões. “Fortalecimentos de laços”, também são feitos por grupos não indígenas de diversas maneiras, por meio de pressões políticas. O *lobby* é um exemplo disso. Entendo que a centralidade das “visitas e conversas informais” aparece também porque impactam o modo como funcionam as reuniões, uma vez que a discordância muitas vezes é demonstrada pela *ausência* nas reuniões e não por falas proferidas na reunião. Nesse sentido, tais reuniões diferem das assembleias tidas como debates de ideias objetivas e de expressão de contraditórios. Ao não se deixar capturar pelo modo tupi guarani de fazer política, Josi aponta que seu modo de fazer política é outro, mas ao mesmo tempo entende que não deve desprezar a forma tupi guarani.

70 A proposta de Comunicação Não-Violenta (CNV), foi desenvolvida pelo psicólogo norte-americano Marshall Rosenberg. Seu livro “Comunicação Não-Violenta – Técnicas Para Aprimorar Relacionamentos Pessoais e Profissionais” apresenta quatro passos para uma comunicação baseada na empatia. Trata-se de uma técnica para evitar conflitos desnecessários, focando na mensagem e não no julgamento. Os 4 passos são: 1) observar a situação, evitando fazer julgamentos; 2) dar nome aos sentimentos; 3) identificar qual necessidade não atendida desperta as emoções envolvidas; 4) verbalizar de forma clara o pedido desejado.

não. Mas a gente sente que a maioria das aldeias se sente muito à vontade com a gente pra compartilhar. Tem famílias que compartilham muito os problemas que elas passam do cotidiano mesmo. Acaba sendo muito envolvente, você tem mais relação com uns do que com outros. Em algum momento você tem que conseguir conversar com a pessoa. E tomar cuidado para que não volte contra a gente também. (Josimas, setembro de 2019).

Com essa fala, Josimas relata a experiência de tentar mediar conflitos, seus sucessos, insucessos, a confiança e os riscos que essa atuação carrega. Seu depoimento indica que, ao mesmo tempo que em sua visão ele separa o que seria fazer política dos enredos relacionais das brigas, entende que esses não podem ser ignorados.

Um exemplo dessa consideração pelos sentimentos acionados foi quando o Coletivo resolveu ajudar Pitotó que morava em aldeia diferente da que o Cultive Resistência estava atuando: “quando começamos a apoiá-lo [ofertar curso com Pitotó], parecia que a gente estava traindo alguém, a gente sentiu o peso”. Diante desse sentimento de traição, a atitude do Coletivo foi a de cuidar para que quem estava se sentindo traído não entendesse que estava sendo deixado só. Ao mesmo tempo, o Coletivo se esforçava para evitar tomar partido e deixar o outro lado. Josi conta que foram trabalhando em paralelo com as duas turmas até que percebessem que “estava tudo bem”. Entendo que o “tudo bem” significa que a aldeia tinha percebido que a parceria com o Coletivo não estava correndo o risco de ser perdida. Esse episódio, então, foi bem-sucedido. Poderia não ter sido. Infiro que as chances de sucesso também se estão vinculadas à (in)disposição das relações entre as duas turmas de tupi guarani envolvidas.

5.9) Conflitos produtivos e produtores

Os esforços para harmonizar as relações me fazem lembrar da experiência relatada por Andreza sobre o movimento *punk* atual. Em entrevista ao canal do YouTube *Hardcore Choice*, ela expressa seu desapontamento com o movimento *punk* no que diz respeito às relações pessoais:

O *punk* mudou muito, as pessoas competem muito entre si, não existe mais cooperação, coletividade, diálogo, consenso. Se perdeu muito. Antes a gente conversava muito sobre consenso, como construir as coisas. [...] Hoje sinto que a gente enfraqueceu muito. A gente está lutando contra a gente mesmo

ao invés de estar focando num inimigo que é muito superior à gente, muito mais forte, porque está se demonstrando muito mais forte já que a gente está brigando entre nós. Não estamos conseguindo focar numa luta contra algo. A gente luta contra a gente mesmo. A permacultura me trouxe isso das relações mais harmônicas entre as pessoas, da coletividade, da cooperação porque se fala muito em cooperação, comunidade. O *punk* perdeu isso mas ainda mantém a essência de ir de frente contra a hierarquia, contra líderes que eu acho que é mais importante para mim hoje⁷¹. (Andreza, fevereiro de 2015).

Além da permacultura oferecer à Andreza as ferramentas práticas para um modo de vida sustentável e autônomo (água, energia, alimento), trouxe também essa perspectiva de “relações mais harmônicas” que sentia faltar no movimento *punk*. O curioso é que a mesma insatisfação com as constantes brigas também aparece nas falas dos indígenas. Simone certa vez me desabafou: “falta harmonia, as pessoas brigam demais aqui”. A grande recorrência de expressões como essa entre os Tupi Guarani foi o que chamou a atenção de Mainardi (2015). A autora percebe que os constantes conflitos (e as mudanças decorrentes) dinamizavam o movimento tupi guarani, era o motor de “compor e descompor coletivos” (MAINARDI, 2015, p. 14).

A premissa que serviu de ponto de partida para a reflexão de Camila Mainardi é o ponto de chegada desta seção: os conflitos e as consequentes rupturas não corrompem a “sociedade”, antes a produzem. O preconceito que está por trás do conflito visto como um mal degenerador do social é o modelo do Estado Uno, mantenedor da ordem e da coesão. David Graeber denomina os Estados como “totalidades imaginárias”, isto é, como formas imaginativas de controle da ordem social (GRAEBER, 2011, p. 75). O autor afirma que

tendemos a acreditar que os Estados, a ordem social e, inclusive, as sociedades estão em harmonia [...] enquanto, na verdade, tais declarações,

71 A fala de Andreza sobre as constantes brigas dentro do movimento *punk* inspira-me um paralelo como que Viveiros de Castro chama de “belicosidade intratupi” (1992, p. 50). Sobre isso, replico aqui a citação que Manuela Carneiro da Cunha faz de D’Abbeville sobre os Tupinambá do Maranhão quinhentista: “de grandes amigos e aliados que eram, a partir de então se tornaram grandes inimigos e se dividiram tanto uns dos outros, que desde então travaram sempre guerra; chamam-se uns aos outros com o nome de Tobaias que significa grandes inimigos, ou melhor de acordo com o a etimologia da palavra, tu és meu inimigo e eu sou o teu: apesar de serem todos da mesma nação e se tenham todos por Topinamba, assim mesmo o Diabo tanto os incitou uns contra os outros que eles acabaram por se entrecomer”. (D’ABBEVILLE [1614] 1963, p. 261 *apud* CUNHA, 2009, p. 85). Tal “belicosidade” não se restringe ao passado, ao contrário, são as constantes “brigas” relatadas a Camila Mainardi (2015) pelos tupi guarani que ensejaram seu tema de pesquisa.

na grande maioria dos casos, só são aplicáveis num perímetro de onze metros ao redor do monarca (GRAEBER, 2011, p. 76).

São exatamente os conflitos, isto é, essa disposição para a fragmentação (para-a-guerra), é que tornam possível a produção de uma “sociedade contra o Estado”, pois “a guerra é o que garante a fragmentação contínua do espaço social” (SZTUTMAN, 2009, p. 132), coibindo a estabilização do poder. São os conflitos, portanto, que produzem o movimento (de disjunção e junção) ou, em última análise, produzem o próprio sócios tupi guarani (MAINARDI, 2015, p. 46). É possível também que sejam as experiências de conflito e de “muitas brigas” entre si que balizem o Cultive Resistência em suas opções por parcerias⁷² saudáveis e pontuais, em detrimento de junções mais duradouras.

Além de produtores da socialidade tupi guarani, os conflitos lhes trazem outros rendimentos, como me conta Nimbo: ainda que não intencional, foram os conflitos e a fragmentação em aldeias que fizeram com que os Tupi Guarani se espalhassem e ocupassem a TI. Os conflitos se configuram, dessa forma, como um modo de uso da terra, entendimento a que também chega Mainardi: “eis os modos *tradicionais* de uso da terra, a decomposição e recomposição de coletivos, o movimento tupi guarani” (*Idem*, p. 92, grifo da autora).

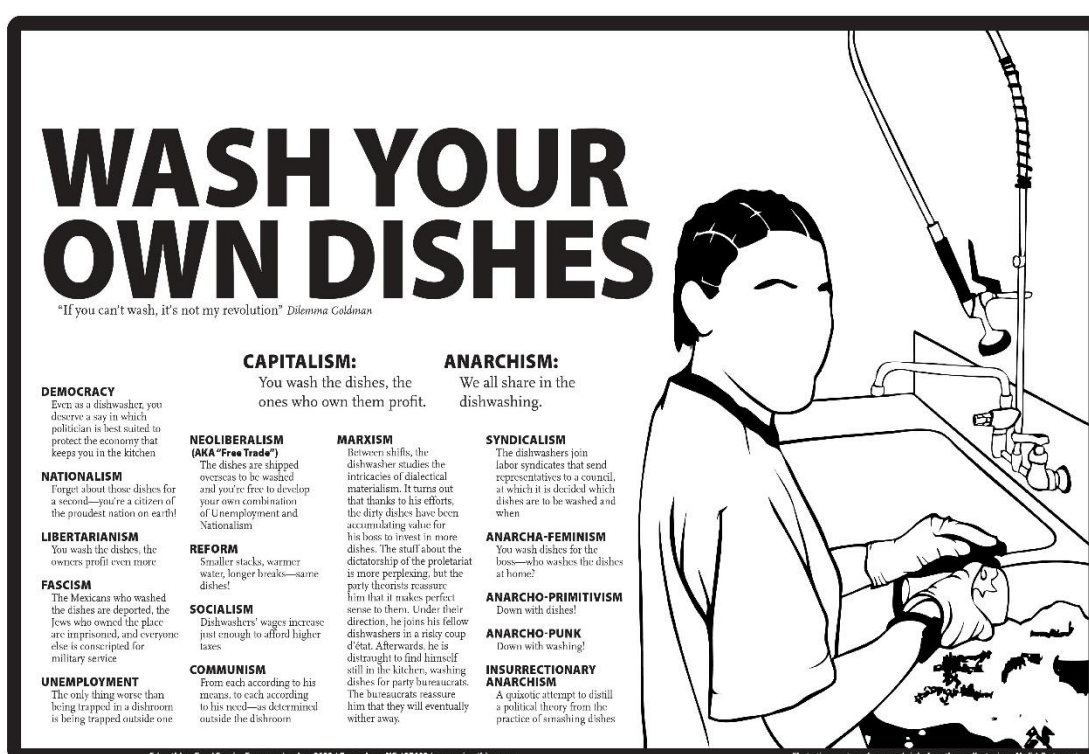
Volto, afinal, à cozinha onde toda essa nossa reflexão começou e retomo a observação da Andreza sobre a pia suja: é ali que começam as divergências. Termino esta seção com a figura que deu origem ao cartazinho afixado na aldeia durante os eventos do Vivência. A próxima figura, a de número 21, mostra que as formas de lavar louça são muitas e funcionam como uma metonímia jocosa de como cada ideologia política lida com a questão. O cartaz sem rosto é então um lembrete para o anarquismo “*No Gods No Masters*” de que o compartilhamento da tarefa (ação) é o compartilhamento de poder, e o faz manter a “essência de ir contra a hierarquia, contra

72 Dizer dessas parcerias me remete ao conceito de confederação que Perrone-Moisés retoma do Dicionário de Política (1992) em que o termo é definido como “associação entre unidades soberanas - ou seja, que não se submetem a um centro de decisões políticas - sendo assim uma realidade circunstancial” (PERRONE-MOISÉS, 2010, p. 411), constituindo formas políticas “instáveis”.

líderes”, como diz Andreza. Penso eu que a versão tupi guarani do cartazinho seja o bordão: “cada lugar tem regras e ninguém precisa ficar falando o que precisa fazer”.

Assim, diante dos desconfortos trazidos pelos conflitos constantes e que nos fazem “clamar” por coesão e harmonia, é preciso acrescentar mais um cartazinho como lembrete: é o espaço para os conflitos que, mesmo que traga indisposições, possibilita que não haja ninguém para nos dizer o que precisa ser feito, inibindo a unificação do poder na figura do chefe.

Figura 29: Cartaz original Lave sua Louça.



Fonte: www.crimethinc.com. (Agradeço à Gabrielly Merlo de Souza por ter me apresentado o cartaz).

5.10) Conflitos, autonomia e temporalidade

Concluindo a discussão sobre o conflito e, ao mesmo tempo, abrindo espaço para o tema do capítulo seguinte que refletirá sobre a (im)permanência, esta seção trata do conflito como fabricante da experiência de temporalidade.

É certo que “se a ‘sociedade primitiva’ é ‘contra o Estado’, isso ocorre também porque ela é ‘para-a-guerra’”, afirma Sztutman, lembrando Pierre Clastres

(SZTUTMAN, 2009, p. 132). As duas coisas (ser contra o Estado e para a guerra) acontecem no sócios tupi e uma possibilita a outra, mas isso não significa que uma seja o objetivo da outra. [A relação entre elas se assemelha à aproximação que Nimbo fez entre as constantes brigas e a ocupação da TI: não era a intenção, mas as brigas favoreceram uma ocupação da área de forma a resguardar melhor a terra.] Dessa forma, é certo que os constantes conflitos se prestam a desestabilizar poderes, contribuindo para o exercício da autonomia. No entanto, isso não significa necessariamente que os conflitos se expliquem pela busca da autonomia, isto é, ela não é o *telos* do conflito: “a guerra tupinambá não se presta a uma interpretação instrumentalista, ela não é ‘funcional’ para a *autonomia* (o equilíbrio, a ‘reprodução’) da sociedade, autonomia essa que seria o *telos* da sociedade primitiva” (CUNHA, 2009, p. 98).

Para expandir nossa reflexão sobre o lugar do conflito entre os Tupi Guarani, recorro e sintetizo aqui o artigo Vingança e Temporalidade: os Tupinambá (CUNHA, 2009), de Manuela Carneiro Cunha e Viveiros de Castro. Os autores discorrem sobre como a guerra de vingança tupinambá é uma forma de circulação da memória. A memória do grupo é a memória dos inimigos. Para elucidar como a vingança se vincula à produção da temporalidade, os autores antes pontuam qual o lugar que o canibalismo e a morte em terreiro tinham na dinâmica tupi. Isso porque esses dois aspectos (refeição canibal e morte ritual) (a)parecem, pelos relatos quinhentistas, ocupar centralidade no sistema de vingança tupi.

Refeição e morte cerimonial⁷³: o inimigo prisioneiro, após conviver por um tempo com seus captores (lembremos que inclusive muitas vezes o prisioneiro tornava-se cunhado), era paramentado com plumas e pinturas, duelava com palavras com seu matador, para depois ser morto com (de preferência) uma única bordoadada no crânio. Seu matador entrava em resguardo, marcava o corpo e tomava um novo

73 Refeição e morte cerimonial reúnem o que comumente separamos: festa e guerra. Festa e Guerra não se dão separados. São festa-guerra. Beatriz Perrone-Moisés (2015) em sua tese de livre docência defende que o par de opostos complementares “festa e guerra” constitui um mesmo plano relacional do que tradicionalmente tratamos como campos separados ainda que interligados, como o campo político (chefe) e o religioso (xamã). Todo chefe e todo xamã carregam em si dois papéis: o de festeiro e o de guerreiro.

nome. Na refeição canibal dois pontos eram importantes: não se perdia nada do morto e todos – homens, mulheres, crianças, aliados, exceto o matador – participavam do banquete.

Os relatos quinhentistas fazem parecer que a refeição era em si a consumação da vingança. No entanto, os Tupi deixaram de praticar o canibalismo com muito mais facilidade do que a morte cerimonial em terreiro (CUNHA, 2009, p.79). Talvez por acreditar que a conversão ao cristianismo e sua [contraditória⁷⁴] exigência a pôr fim ao canibalismo poria fim à vingança, Anchieta parece perplexo ao constatar que continuam festejando a “matança de seus inimigos” ([1553] 1984, p. 173 *apud* CUNHA, 2009, p. 81). A vingança sobrepassa o canibalismo e a morte cerimonial em terreiro.

Comer e matar no terreiro não bastavam em si ou não eram formas únicas da perpetuação da vingança. Eram, na verdade, a forma mais honrosa para ambos, captor e prisioneiro. Para o prisioneiro, era mais honroso ser comido do que enterrado, pois aquela morte-refeição presente tornava-o passagem de ligação entre o que foi (morto e comido no passado) e o porvir (a próxima morte que vingará seu matador no futuro). Para o captor, matar conferia-lhe novo nome e renome (prestígio); acesso póstumo ao paraíso tupinambá; acesso em vida a uma mulher fértil (após a primeira quebra de crânio) e à paternidade. Mas existiam outras formas de garantir a vingança, todas elas incluíam uma (e só uma, de preferência) bordoadada na cabeça – elemento portanto mais crucial do que o próprio matar e o comer. Mais do que a vingança em si, comer junto qualifica quem é aliado⁷⁵ e quem é inimigo (posições facilmente intercambiáveis e, por isso, necessitadas de constante confirmação via comensalidade).

74 O diálogo ritual atualizado nas missas católicas diz: “E, tomando um pão, havendo dado graças, o partiu e o serviu aos discípulos, recomendando: “Isto é o meu corpo oferecido em favor de vós; fazei isto em memória de mim”. No rito cristão, o sacrifício de um (Cristo) “paga/resgata” a vida de todos. Enquanto que na dinâmica tupi não se cancela a dívida e sim se perpetua. Citação bíblica disponível em <https://bibliaportugues.com/luke/22-19.htm> Acesso: 6 nov. 2020.

75 “E quando eles nos apresentavam para comer essa carne humana de seus prisioneiros, se nós recusássemos (como eu e muitos outros sempre fizemos[...]), parece-lhes que não somos suficientemente leais”. (LÉRY [1578 1957, p. 319 *apud* CUNHA, 2009, p. 86). A comensalidade associa-se à lealdade dos aliados que, comendo o inimigo junto, definem-se como sendo dos “nossos”.

Para ganhar novos nomes, não era preciso matar em cerimônia no terreiro e sim esfacelar crânios. Isso podia ser feito num inimigo durante a batalha; numa onça sacrificada em terreiro; em mulheres cativas que haviam morrido de morte natural; em cadáveres desenterrados de inimigos que tinham sido vendidos como escravos (destino estipulado pelos portugueses para os prisioneiros de guerra).

Mais do que buscar fim ou origem das vinganças, elas devem ser compreendidas por si mesmas, entendem os autores Manuela Carneiro Cunha e Viveiros de Castro. Os temas que derivam ou se originam das vinganças, são outras vinganças. Buscar um *telos* ou um fundamento não traz indicações importantes para compreendê-la. Ela é antes o próprio fundamento de “grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir” (CUNHA, 2009, p. 92). A vingança é uma narrativa do tempo: ao conectar os já que viveram (e morreram) com os que viverão (e morrerão), percebe-se que a vingança presente narra passado e futuro, revela, portanto, uma temporalidade: “uma relação *permanente* de hostilidade” (*Idem*, p. 87, grifo dos autores) entre os grupos envolvidos.

O que permanece no tempo é a memória. Não de um nome pessoal. É a memória da vingança. E como tal, não se trata de uma memória entendida como origem a ser resgatada, mas como produção de “uma identidade que se dá no tempo” (*Idem*, p. 92), com vistas a um futuro, e por meio da relação constante com os inimigos.

Como forma de contrastar esse modo tupi de relação com a vingança e, portanto, com o tempo⁷⁶, Cunha e Viveiros de Castro o contrapõem ao modo jê. Para os jê (o exemplo é dos Timbiras orientais), passado, presente e futuro estão circunscritos no espaço da aldeia. O lugar sobrepuja o tempo. Dentre outros elementos (que não cabe expor aqui) que fazem da aldeia jê esse lugar permanente, está uma relação diferente com a vingança, vivida como algo a ser concluído, quitado, um acerto de contas. Para os Tupinambá, ao contrário, essa conta não fecha nunca,

76 A questão de fundo proposta pelos autores é problematizar a definição das sociedades primitivas como “sociedades frias” cuja definição, dentre outros elementos, supõe a recusa de um devir histórico (CUNHA, 2009, p. 96).

pois a vingança é interminável, constitutiva⁷⁷. Encerrá-la seria cancelar o próprio sócios tupi. É na temporalidade produzida pela vingança que se dá a busca por lugares: “é preciso procurar a Terra Sem Mal no espaço, talvez a leste, talvez a oeste, e Tupi e Guarani perambulam à procura” (CUNHA, 2009, p. 95). Assim, enquanto os jês estão no espaço (“imutável da aldeia”) à procura do tempo messiânico, os Tupi estão no tempo à procura de lugares “messiânicos” (a Terra Sem Mal). A permanência dos conflitos produz impermanências espaciais.

O artigo aqui sintetizado – Vingança e Temporalidade: os Tupinambá – acende na minha memória muitas das histórias que escutei dos tupi guarani e também do Cultive Resistência. Trago aqui algumas delas. A primeira é sobre o inimigo que se torna cunhado. Se a cunhadagem transforma o inimigo em parente, talvez o casamento seja uma forma de “conclusão inconclusa” das pazes, como conta Catarina durante o I Encontro de Fitoterapia:

Os Eugênio e os Samuel não se davam, eram rivais, como sempre tem nas aldeias indígenas. Meu pai era da família Samuel e minha mãe da família Eugênio. Aí meu pai casou com minha mãe. Minhas duas filhas são casadas com os Eugênio agora. E assim começaram a se entender [Eugênio e Samuel] *mais ou menos*. (Catarina, janeiro de 2020, grifo nosso).

Os comentários do Seu João me fazem entender melhor esse “mais ou menos” dito por Catarina. Ele disse-me uma vez que o fato de Tenon ter se casado com uma mulher da família rival, exigia que tivessem cuidado para não magoar a moça. O cuidado era porque o casamento atual não anulava os conflitos passados que continuavam a ser lembrados. Como fazer menção aos conflitos vividos no Bananal diante dela?

E as lembranças reacendiam quando aconteciam situações de descuido ou brigas. Enquanto aconteceu a ocupação da FUNAI em novembro de 2019 permaneceram na aldeia Tapirema apenas Seu João e Davi. Os demais estavam direto no prédio da FUNAI e Guaci, grávida à época, passou uns dias na casa de

⁷⁷ Há duas formas tupinambá de lidar com a agressão. 1) O ‘cancelamento’ é quando o próprio grupo pune seu membro agressor por ter investido contra alguém que o grupo não pretende se separar e se declarar inimigo. 2) A perpetuação da vingança que define o opositor como inimigo permanente numa relação de vingança sempre inconclusa, perpetuada nas atualizações do ódio (CUNHA, 2009, p. 87-8).

Catarina, na aldeia Piaçaguera. Quando Seu João soube que ela esteve na aldeia e não o procurou, mostrou-se ofendido. Sentiu como descuido, mesmo eu tendo-lhe explicado que, de fato, sua passagem tinha sido muito rápida.

N'outro momento, chegou-nos a notícia de uma briga física que acontecia em Piaçaguera. Um dos envolvidos (não indígena) havia usado arma de fogo. Bubuca, filho mais novo de Catarina e de Seu João estava por lá e não conseguíamos notícias dele. Seu João estava nervoso com a situação. Pegou um graveto e se pôs a desenhar no chão, explicando-nos: um círculo fechado representava a TI do Bananal, outro, a TI Piaçaguera. Desenhou uma entrada em Piaçaguera e disse: “a família que nos pôs para fora do Bananal a ponta pé está em Piaçaguera”. Novos conflitos acendem memórias de outros conflitos sem apontar para um apaziguamento.

Assim os conflitos postos em ação pela palavra nas conversas particulares ou pelo descuido ou distanciamento também podem ganhar contornos de agressão física, ainda que em grande medida se evite enfrentamentos, por meio das mudanças de lugar (PISSOLATO, 2007, p. 234). Mainardi conta que Maria se mudou de aldeia em função de um conflito com a cacique da aldeia onde morava. Seu receio era que o filho se envolvesse em alguma agressão: “Maria se mostrou temerosa quanto à reação de Nimbo, que poderia brigar” (MAINARDI, 2015, p. 31).

Quando Nimbo me contava sobre o ex-companheiro de Simone e sobre do que ele era capaz, disse-me que certa vez o rapaz tinha dado uma roçadeira na cabeça de Dhevan durante uma briga. A literalidade dessa agressão me fez lembrar da prática guerreira do esfacelamento relatada por esses autores do artigo. Andreza também nos contou sobre alguns conflitos que terminavam em agressões entre os tupi guarani, um deles motivado por desconfiança de que um dos indígenas envolvidos no projeto Vivência na Aldeia tinha se apropriado dos recursos financeiros de um evento.

Se o deslocamento pode evitar enfrentamentos, enfrentamentos podem provocar deslocamentos, pois a “moderação e o controle da raiva” são os modos esperados entre aqueles que vivem perto, entre parentes (MAINARDI, 2015, p. 31; PISSOLATO, 2007, p. 234). Agressões consumam rupturas. Se um parente pode se tornar um inimigo e vice-versa, tais posições precisam ser frequentemente atualizadas

para serem confirmadas. Para os Tupinambá quinhentistas a delimitação de quem era parente e aliado se dava pela comensalidade canibal. Na atualidade, a comensalidade segue tendo papel central, expressa nas festas, na oferta de agrados alimentares, no cuidado contínuo, nas visitas.

No desenrolar do tempo, é preciso buscar a Terra Sem Mal, o lugar para viver seu *nhandereko*. E os conflitos são um importante motor dessa busca.

CAPÍTULO 6: CULTURAS DE PERMANÊNCIA – RESILIÊNCIAS COMO FORMAS DE PERMANECER

“Um menino nasceu. O mundo tornou a começar”.

Guimarães Rosa.

6.1) As casas também andam

À véspera de começar o curso Bioconstrução e Tradições Indígenas na aldeia Tapirema, em novembro de 2019, Nimbo levou-nos de carro até lá. O acesso à aldeia se dava apenas pela praia homônima. O carro só consegue chegar até a entrada próxima à praia. Dali, seguimos a pé, junto com as crianças, carregando nossas mochilas, mala, barracas, galão de água, matula e uma bacia, numa curta caminhada até a aldeia, passando por duas pinguelas. Logo ali, na segunda “pontezinha”, cruzamos com um homem que vinha carregando telhas de amianto. Atrás dele, vinha outro homem carregando tábuas de madeira pinus. A cena era Erê indo embora, levando consigo sua casa. Virei-me para Nimbo e lhe perguntei: foi assim que você carregou a sua? “– Bem assim mesmo, bem comum”.

Nos dias anteriores, Nimbo havia me contado que, quando saiu da aldeia em Iguape, trouxe o barracão onde morava, lugar onde nos acolheu e onde funciona o Espaço Flora Tupi. No caminhão veio tudo – tábuas, telhado, móveis, galinhas e outros bichos de estimação. Simone me disse que mesmo quando a casa não é de madeira, até mesmo a de pau-a-pique, reaproveita-se a madeira (quando ela está boa) e o telhado de palha.

Às vezes as casas se movimentam junto com o dono, como nesses casos mencionados. Até mesmo a aldeia Tapirema arredou um pouco mais para dentro da TI, saindo da área inicial que é muito exposta ao forte vento marinho. Às vezes as casas participam de outro movimento, a troca da família moradora. Algumas famílias ao trocarem de lugar dentro da mesma aldeia, deixam suas casas disponíveis para famílias que virão morar naquela aldeia e constroem outra moradia para si. Enquanto estávamos em Tapirema, aldeia que tinha então menos de um ano, Tenon já pensava em mudar-se para o outro lado da aldeia, num lugar mais reservado, conjecturando

construir no lugar de sua casa um alojamento para visitantes não indígenas que vão à aldeia para eventos, como os do Vivência.

Não à toa, Josi comentou, durante o curso, que todas as famílias tupi guarani que conhece se mudaram (de casa ou de lugar) desde que o Coletivo começou a frequentar a TI. E Andreza deu um exemplo: Tainá, mãe de seu afilhado Ita, em quatro anos mudou-se oito vezes. Como escreveu Manuela de Carneiro da Cunha “Tupi e Guarani perambulam à procura” (2009, p. 95), seja a leste ou a oeste, o certo é que perambulam à procura de lugares.

Figura 30: Casa desmontada.



Legenda: Estrutura da casa desfeita de Erê. Aldeia Tapirema. Ano: 2019. Crédito: da autora.

Muitas das etnografias mais recentes, escritas por antropólogas, sobre os guarani mbya e sobre tupi guarani, ainda que não se detenham no tema das casas, fazem referências que nos ajudam a entrever a relação que estabelecem com suas construções.

Camila Mainardi, cujo o campo se deu na TI tupi guarani Piaçaguera, ao narrar o movimento da família de Maria, sua anfitriã, conta das diferentes casas em que moraram: desde a ocupação de uma das casas geminadas, em alvenaria, construídas pela antiga Ferrovia Paulista S.A. (FEPASA), passando por uma de madeirite comprada perto da escola de Piaçaguera e construindo uma nova de alvenaria, feito com trabalho pago de um amigo não-indígena. A autora situa essa construção no contexto da aldeia em que construções *tradicionais*, de madeira e barro, ou de

madeirite, eram mais comuns. Pontua também que, mesmo se tratando de casas novas ou recém pintadas, isso não segura a família naquele lugar quando surge a necessidade de mudança, detonada por algum conflito ou indisposição. Mudam-se mesmo que para condições piores e mais difíceis (2015, p. 27; 31-33; 101, destaque em itálico, seguindo a autora).

Amanda Danaga, cuja etnografia se localiza na aldeia tupi e guarani Renascer, em Ubatuba-SP, refere-se à diversidade das construções, sendo umas de alvenaria, outras de pau a pique, outras de madeira com cobertura de palha retirada do entorno. Sobre o material natural para essas construções, Danaga diz de certo constrangimento a que estão submetidos os indígenas pelo fato da aldeia se localizar na região do Parque Estadual da Serra do Mar. A autora também reitera a dinâmica das casas que estão sempre mudando de lugar (2012, p. 40-1).

A etnografia de Isabel de Rose sobre os guarani da aldeia Mbiguaçu, em Biguaçu-SC também aborda a variedade de construções, inclui alvenaria mas diz que a maior parte são construções rústicas de madeira, chão batido, telhas de amianto. Em comum, todas costumam acender o fogo no chão para preparar alimento, chimarrão e se aquecerem às noites (2012, p. 227).

Elizabeth Pissolato também traz a informação da constante construção, desfazimento e reconstrução das casas, realçando que se trata de uma atividade que não para nunca. E, apesar de fazer referência à busca na mata de material para a construção, a autora traz a informação de que “o trabalho de construir casas é sempre serviço dos brancos, pago em dinheiro” (2007, p. 82-3; 85). Como se nota, ao se referirem às casas, quase todas as autoras dão sinais das constantes mudanças e refazimentos. Nas palavras de Nimbo, comum, bem comum.

6.2) Observe e interaja

Para aplicar técnicas de bioconstrução, você tem que observar muito como a natureza está naquele lugar. A gente chegou aqui pra fazer essa casa [construção em bambu a pique em Tapirema] e a gente ficou observando há meses o lugar aqui: ‘a gente quer fazer [construir] aqui... o vento que vem, vem por onde? A água quando chove, escorre por onde? É úmido ou não é?’ – essa observação tem que fazer. Dentro da permacultura, dentro da bioconstrução, se você, por exemplo, pretende comprar um terreno, vai um dia com muita chuva, vai um dia com muito sol, vai um dia que garouou...

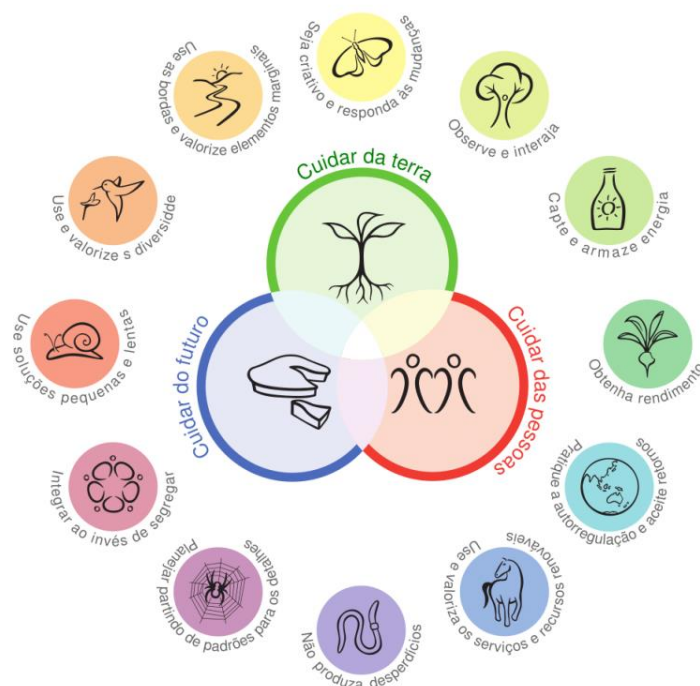
entender como funciona, as águas correm pra onde? É muito importante, senão você vai gastar muito dinheiro pra fazer uma casa que precisa ser impermeável porque tem uma água aqui. Então é importante isso. (Josimas, novembro de 2019).

Na fala acima, Josi se dirige aos participantes do curso Bioconstrução e Tradições Indígenas. Enquanto Tenon conduz metade do grupo no preparo da palha para o telhado, Andreza e Josi conduzem uma conversa com a outra metade sobre o que é permacultura e quais são as tecnologias e ferramentas utilizadas por ela, sobretudo para bioconstruir. Ao falar da necessidade de observar a paisagem e como se comporta a natureza local, Josi está trazendo para a conversa o primeiro dos 12 princípios do design em permacultura, organizados por David Holmgren, o co-fundador da permacultura: observe e interaja.

Em seu livreto Fundamentos da Permacultura, Holmgren (2007, p. 7) explica que tais princípios derivam “do estudo do mundo natural e das sociedades sustentáveis da era pré-industrial”. Dentre esses estudos estão contempladas áreas da ciência moderna como a ecologia dos sistemas, a geografia de paisagem e a etnobiologia. No entanto, Holmgren destaca que tais princípios se ligam essencialmente a uma forma de perceber o mundo por meio de um “pensamento sistêmico” que o autor credits mais à sua experiência como *designer* de permacultura do que à literatura acadêmica sobre o tema. Além disso, Holmgren sugere que “muitos dos *insights* têm mais paralelos compreensíveis nas histórias e mitos das culturas indígenas” (*Idem*, p.9) que na literatura científica.

Holmgren ao sistematizar a diversidade do pensamento permacultural em 12 princípios tem em mente um fim prático: definir princípios gerais de ampla aplicação que balizem uma revolução cultural condizente com um não distante “futuro de energia decrescente” (*Idem*, p. 6) esboçado pela anunciada crise ambiental e/ou a finitude dos combustíveis fósseis. Os princípios assim são tidos como universais, mas a forma como é concretizado varia enormemente de acordo com o lugar e a situação.

Figura 31: Diagrama Princípios da Permacultura.



Legenda: Ao centro, os 3 princípios da ética da permacultura. No círculo externo, os 12 princípios do designer de permacultura. Fonte: <https://permacultura.ufsc.br/o-que-e-permacultura/> Acesso 27 nov. 20

A fala de Josi citada no início dessa seção, mesmo que não faça referência direta, traduz e exemplifica o primeiro princípio do designer de permacultura expresso na figura acima. Observar e interagir para trabalhar não contra, mas com a natureza⁷⁸, de forma a evitar desperdícios de energia, preparando-se para um cenário de declínio

⁷⁸ O sentido evocado pela palavra “natureza” também é repleto de potenciais equivocções que não conseguirei aprofundar neste trabalho. Como pressuposto, tenho que os sentidos empregados se sobrepõem ao mesmo tempo que se excedem. A hipótese parte da discussão sobre “natureza incomum” feita por Marisol de la Cadena. A autora mostra como as lagoas, defendidas pela população local do norte dos Andes no Peru, são tidas como “água local”, não sendo intercambiável por uma H₂O qualquer que a empresa mineradora lhes oferece em compensação. As águas das lagoas estão e são *em relação* com os demais viventes locais, não estando disponível para ser usada como recurso mercadológico. Essa diferenciação abre espaço para uma “natureza incomum” que não pode ser englobada por aquela Natureza Una, decifrada em fórmulas químicas. O emaranhado de relações entre água local, plantas, animais e humanos – todos locais – impede que sejam tidos como unidades independentes. Para ilustrar a construção da resistência da população local, Marisol traz a mulher ícone dessa luta, Máxima, que lança mão de múltiplas estratégias de resistência: a mulher apresenta seu documento de propriedade ao mesmo tempo que sua relação com o local não se traduz em posse. Tais estratégias fazem que sua acepção de natureza (“água”) ao mesmo tempo coincida, difira e ultrapasse a de outros atores envolvidos, dentre eles o Estado, a empresa e outros ambientalistas (DE LA CADENA, 2018). A reflexão proposta por Marisol de la Cadena sobre “natureza”, pareceu-me análoga à importância da reflexão de Manuela Carneiro da Cunha sobre “cultura”.

energético. “Designers de permacultura utilizam a observação cuidadosa e interação atenta para fazer uso mais efetivo das capacidades humanas e reduzir a dependência de alta tecnologia e de energias não renováveis” (HOLMGREN, 2007, p.10).

Falando para um público majoritariamente paulista (e sobretudo paulistano), Josi traz o caso da cidade de São Paulo cujos projetos de expansão da urbanização trabalharam contra a natureza, sobretudo a dos rios. Ele faz referência ao documentário *Entre Rios*⁷⁹, cujo o argumento sintetizo em seguida por ilustrar bem o que é trabalhar contra a natureza.

O documentário, dirigido por Caio Silva Ferraz, Luana de Abreu e Joana Scarpelini, e produzido pelo curso audiovisual do Senac-SP (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial, de São Paulo), narra o percurso da urbanização da cidade. O vídeo *Entre Rios* traz ao espectador os marcos que mudaram a relação desse povoamento com seus rios, que passaram de sustentáculo a empecilho à modernização da cidade. Se vistos pelo olhar da permacultura, é possível inferir que tais marcos parecem indicar a escolha de outro designer, contra a natureza dos rios e não aliado à sua potência, associado a um uso de suas águas descartadas posteriormente como esgoto.

A fundação da vila São Paulo de Piratininga parece estar em consonância com o princípio permacultural ‘observe e interaja’: os jesuítas que fundaram a vila não escolheram ao léu o local para o povoamento. Se não perderam muito tempo à procura de um bom local foi porque aproveitaram-se da sabedoria dos que já viviam ali e construíram sua capela lado a lado com os indígenas⁸⁰. O documentário nos explica que o local era privilegiado: área alta e plana entre dois rios, o Piratininga (hoje Tamanduateí) e o Anhangabaú. Este último era um rio menor em meio à mata de onde os indígenas pegavam água para o consumo. O Tamanduateí era maior e possibilitava

79 Curta-metragem disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Fwh-cZfWNlc> Acesso 27 nov. 20.

80 O artigo *A Fundação de São Paulo pelos Jesuítas*, de Viotti traz algumas hipóteses sobre quem eram esses indígenas: “Guaianases é como denomina a êstes índios Frei Gaspar da Madre de Deus, nome que já se encontra em Simão de Vasconcelos, sem que se deva necessariamente aplicar aos mesmos. João Staden, Antônio Rodrigues, Anchieta, os chamam tupiniquins, ou preferentemente o último, simplesmente tupis, tupis do campo” (1954, p. 123).

que circulassem, por via fluvial, por grande extensão da região, acessando os leitos de outros grandes rios.

A chegada da ferrovia em 1867 usou o vale do Tamanduateí como rota e é descrita como símbolo de entrada da cidade na modernidade. É por volta dessa data que o crescimento da cidade acelera seu ritmo. Já não se precisava dos rios nem para transporte nem para consumo de peixes, pois agora eles eram trazidos do mar, de trem. Se os trilhos margeavam o Tamanduateí, a construção do Viaduto do Chá sobrepassa o outro rio – o Anhamgabaú – é o marco de superação do rio como barreira. A construção em metal estendia-se a oeste do povoado onde nasceriam os novos bairros destinados à elite cafeeira. Para atendê-las, em 1878, inaugurou-se a Companhia de Água e Esgoto Cantareira. A água encanada é outro marco importante que altera a relação com os rios, que passam a receber em suas várzeas o esgoto da cidade.

Nessa altura da descrição do documentário, faço um parêntese para pontuar como tal uso do rio ilustra bem o sexto princípio do design de permacultura “Não produza desperdício” que critica o modelo insumo-produto característico dos processos industriais modernos. Nesse modelo, os rios são vistos como insumos (materiais naturais) a serem transformados em produtos (água encanada) que uma vez usados são descartados como lixo (esgoto). Holmgren então propõe que tal modelo seria melhor denominado por outro binômio: “consumir/excretar”.

Todo sistema que não aproveita um produto ou subproduto é definido como poluidor pelo idealizador da permacultura, Bill Mollison (HOLMGREN, 2007). O sistema precisa fechar seu ciclo para ser ecológico. Consumir e excretar pode ser biológico mas não é ecológico, diz Holmgren (2007). No exemplo do saneamento, quando integrado ao sistema, temos as tecnologias apresentadas na seção 3.6, do capítulo 3, como o banheiro seco que aproveita seu produto como composto (adubo) e da bacia de evapotranspiração (BET) que fornece nutrientes (como o fósforo) e água para as plantas do sistema (em geral, bananeiras e taiobas).

Retornando ao documentário Entre Rios, a solução dada para o problema sanitário que se instalou na cidade de São Paulo foi a canalização dos rios-esgotos. O Anhamgabaú foi canalizado e enterrado, dando nome ao parque (cemitério?)

homônimo. O Tamanduateí também foi canalizado, dando origem ao parque Dom Pedro II. Mas a cidade não parava de crescer e em pouco tempo outros rios também precisaram ser superados e assim sucessivamente.

Pinheiros e Tietê são rios de planície e como tal, correm lentos, serpenteando a várzea – relata no documentário a professora de Geografia da Universidade de São Paulo, Odete Seabra. De uma cheia para outra, esses rios até mudavam seus leitos de lugar [assim como os Tupi Guarani se mudam em seus extravasamentos] dentro de sua área de inundação periódica. [Também como os Tupi Guarani e outros povos tradicionais,] esses rios tiveram suas áreas cobiçadas pela especulação imobiliária e automobilística e foram confinados em canais que amputaram suas curvas e afundaram e estreitaram seus leitos. Esse foi o modelo que estruturou a cidade que, de tempos em tempos, é assombrada pelos fantasmas de seus rios mortos que reaparecem em formas de enchentes e inundações.

Referindo-se às enchentes, Josi então retoma o porquê das construções do centro de São Paulo terem fundações e bases de pedra: para proteger a construção da água. Andreza completa dizendo da importância do beiral grande nas construções de terra para se proteger da água. A alvenaria também é danificada pela exposição excessiva à umidade, diz ela, mais ainda o barro por ser mais sensível à água. Questões como estas levam os cursistas à pergunta que discutiremos na próxima seção: mas quanto tempo dura uma construção dessas?

6.3) Mas quanto tempo vai durar uma bioconstrução?

A pergunta sobre a duração de uma bioconstrução sempre vem. E é interessante como Josi e Andreza não deixam de respondê-la, mas em seguida deslocam a discussão para outra questão: “o fato não é se ela dura muito, o fato é se a gente se divertiu fazendo”, tema que tratamos na seção “Trabalho e Diversão” do capítulo anterior.

O deslocamento da questão em foco não é uma manobra, mas um processo de aprendizado vivido pelo próprio Cultive Resistência. Sim, uma bioconstrução pode durar bastante, respondem Josi e Andreza. Tem igreja na Europa feita de barro que tem centenas de anos, comenta Andreza. A maioria das igrejas do Brasil que tem mais

de 100 anos foram feiras como essas técnicas, taipa de pilão ou pau-a-pique, ilustra Josi. “Casas de bioconstrução podem ter longevidade maior do que as casas de cimento, mas não é só isso”, diz Josi. O “não é só isso” de Josi indica que nem sempre nós (sejam cursistas, pesquisadores, agentes estatais ou membros de organizações civis, isto é, não indígenas em geral) fazemos a pergunta mais fundamental para aquele contexto⁸¹. Não é sobre duração que devemos perguntar, é sobre se nos divertimos enquanto a fazíamos. Andreza então expressa a reflexão que foi vivida e processada pelo próprio Cultive Resistência:

A gente [os brancos] tem esse negócio de eternizar, de herança, de tudo isso que ainda é muito louco. A gente [Cultive Resistência] aprendeu muito nas comunidades. Muitas pessoas perguntam:

– Ah, mas quanto tempo vai durar?

– Vai durar o tempo que precisa!

Teve uma aldeia que a gente fez uma casa do tamanho dessa, um pouco menor que essa e eles derrubaram pra fazer outra:

– Ah, mas a gente não estava mais querendo aí, vamos fazer ali – disseram-lhes os Tupi Guarani.

E quem se apegou fui eu, não foram eles. Ai meu deus, derrubaram o negócio! E não era porque estava caindo, era porque eles queriam mudar de lugar. (Andreza, novembro de 2019).

Andreza expressa em sua fala que há por parte dos Tupi Guarani uma relação totalmente outra com as construções. Eles tanto não estão interessados no tema da duração, que antes que a construção acabasse por si só ou pela ação do tempo e do ambiente, puseram-na abaixo. Se na conversa que tivemos no ano anterior (2018) Andreza e Josi manifestavam alguma inconformidade com a derrubada, aqui essa informação parece mais assentada, pois ao mesmo tempo que reconhece que o “apego” era dela, o faz rindo de si.

81 Reflexão análoga a de Pissolato (2007, p. 122) ao pontuar que a pergunta “Por que não nos detemos?” só faz sentido na relação com o pesquisador, isto é, estar diante de um *outro* que “pede” uma explicação para sua mobilidade é que produz nos Guarani a autorreflexão sobre por que não se detêm. Melhor seria a pergunta: por que nos deteríamos? O que no caso aqui tratado seria algo como: por que deveria durar? Ou melhor ainda, mudar de vez o foco da pergunta: há diversão ao fazê-la? – como sugere Josi. Há contentamento? E caso se quisesse manter o foco na duração, a pergunta seria quanto tempo dura o contentamento? Na seção final deste capítulo, retomaremos o tema da duração e do contentamento. Por hora, é importante pontuar que a questão do durar tal como colocada por nós (não indígenas), não diz respeito aos Tupi Guarani, assim como derrubar aquela construção, isto é, encurtar sua duração, não é um fato que lhes causa assombro.

Não deve ser fácil ver posto abaixo uma construção que exigiu todo um esforço para ser erguida. Desde o planejamento do evento, a angariação de recursos financeiros, a divulgação para os potenciais cursistas, a logística e compra de materiais para a construção, a aquisição de alimentos frescos, a produção de infraestrutura e a realização em si do evento Vivência na Aldeia – é bastante trabalho investido.

A derrubada a que Andreza faz referência na citação acima é a construção de bambu a pique feita durante as Vivências na Aldeia, em Porungawa. Tal bioconstrução foi a primeira sede da escola indígena Kunhã Morontim (subordinada à escola da aldeia de Piaçaguera).

Figura 32: Foto de uma bioconstrução sendo erguida.



Legenda: Construção do “Espaço Cultural”, que também foi sede da Escola Kunhã Morantin e casa para as famílias que chegavam à aldeia Awa Porungawa Dju. Ano: 2016. Crédito: Vivência na Aldeia.

Quando fui pela primeira vez a esta aldeia em maio de 2018, a construção já não existia mais, sendo possível ver apenas o resto dos sacos de ráfia que tinham sido usados na base.

A escola havia se mudado para uma construção de bambu que tinha sido a antiga casa de um morador. Em 2018, quando perguntei a uma indígena sobre o que era aquela ruína ela disse que era a antiga escola e que iam fazer outra construção. Não me deu mais detalhes.

Conversando com Josi e Andreza, contaram-me que além de escola, aquela construção tinha servido de Casa de Cultura e de moradia temporária para várias

famílias que chegavam na aldeia, enquanto construía suas casas. Os moradores, no entanto, tinham decidido que a aldeia não deveria crescer mais. A informação sobre vários usos dados à bioconstrução já nos dá dica de uma relação diferente com o espaço. Não uma relação inflexível como o mármore e sim moldável, aberta a outras configurações, usos e improvisações⁸².

Mas resolveram colocá-la abaixo sob, nas palavras de Josi, um argumento muito bom: é tão divertido fazer, por que não fazer outra? O que não está explícito e que infiro aqui é que tal diversão traz em sua dobra o seu par complementar: o conflito potencial por trás da decisão política de que a aldeia não receberia mais moradores. Se aquela construção não deveria mais servir como primeira casa aos que chegam, talvez fosse melhor não estar mais ali.

Figura 33: Bioconstrução pós derrubada.



Legenda: À esquerda, base de terra da construção derrubada. À direita, a mesma terra sendo reaproveitada para fazer o barreado que seria usado na parede da então escola, uma construção de bambu. Ano: 2018. Crédito: da autora.

Como organizador dos eventos do Vivência na Aldeia, Josi aventura que talvez fosse melhor construir outra primeiro antes de derrubá-la – visão facilmente compartilhada com os cursistas que chegam de fora em dia de chuva, como eu, e se deparam com todos amontoados no pequeno beiral da cozinha, único local para se proteger da chuva. Desse ponto de vista, há busca por uma estruturação desejável da aldeia para comportar melhor os eventos. Mas as dinâmicas relacionais e espaciais

⁸² Semelhante à discussão de Freire-Medeiros e Name (2019) fazem sobre os diversos usos da laje nas favelas.

entre os Tupi Guarani nem sempre confluem com as demandas dos eventos do Vivência na Aldeia.

A derrubada dessa bioconstrução não é um caso isolado. Banheiros e cozinha usados nos cursos dessa aldeia também mudaram de lugar. A prática não se restringe a construções usadas nas “Vivências” nem a essa aldeia. Simone nos conta que, após a saída de Catarina do cargo de cacique da aldeia Piaçaguera, a nova gestão derrubou a casa de reza, a *opy*⁸³, da aldeia Piaçaguera. Segundo ela também argumentaram à época que construiriam outra. Na fala de Simone, entrevejo o movimento de alianças que são feitas e outras que são desfeitas e que levam famílias a se movimentarem, criando novos núcleos.

Se é certo que a permacultura busca uma interação mais orgânica com o ambiente, ela o faz procurando produzir o máximo com o menor gasto energético (seja ele humano ou de outras fontes de energia). Assim, essa derrubada abre um espaço de diferenciação na forma como o Cultive Resistência e os Tupi Guarani biointeragem com o ambiente. Enquanto um vê a produção (ou derrubada) de estrutura da aldeia, o outro vê um processo de produção de relações – ambas biointerações que se traduzem em condições de vida (BISPO, 2015, p. 41). No contexto tupi guarani, derrubar assemelha-se mais ao decompor para voltar a compor (como no processo de compostagem bem como no processo de fazer e desfazer coletivos) do que a um desperdício de energia.

No contexto da permacultura, prática que teve origem a partir da crise ecológica potencializada pela modernidade e pelo uso de combustíveis fósseis, pairam outras questões como a já referida sobre a redução do gasto energético e a não produção de lixo. Ao adquirir um sítio, próximo à reserva da Juréia, o Cultive Resistência passa a fazer ali intervenções permaculturais a partir da paisagem já construída. A casa mãe do sítio é de alvenaria. Andreza me diz que não a derrubaram,

83 Pissolato (2007, p. 215) observa como a *opy* não precisa ser “comunitária” no sentido de ser de toda a aldeia. É possível haver várias dentro de uma mesma área, marcando turmas diferentes de parentelas.

pois isso significaria produção de entulho. Mas implantaram um telhado verde, como forma de melhorar o conforto térmico da construção.

Produto da transformação do orgânico em sintético, por meio do uso de combustíveis fósseis, não renováveis, a alvenaria produz entulho e não compostagem. É no contexto da dinâmica cultural moderna, essa que produz lixo, que a tríade “reduzir, reutilizar e reciclar” surge como proposta de “desenvolvimento sustentável”. A proposta é *reduzir*, mas não eliminar a produção de objetos sintéticos; sempre que possível, *reaproveitá-los* para outra finalidade (um pneu que vira balanço); e *reciclar*: reaproveitar o material sintético na produção de novos produtos sintéticos. Tal processo se configura como uma política de “redução de danos” ambientais. A esse modo de “desenvolvimento sustentável”, Nego Bispo (2015) contrapõe a biointeração, que mantém a organicidade do material, o que faz com que o que sobra ou é descartado não seja lixo, mas reintegrado ao ambiente. Aqui a dinâmica segue outra tríade – “extrair, utilizar e reeditar”: busca-se palha na mata para confecção de cesto; o cesto é usado e até pode ser “reutilizado” ganhando novas funções; mas também pode ser diretamente descartado que entrará num processo de reedição, isto é, de decomposição natural. A permacultura lida com as duas tríades⁸⁴, uma vez que

84 Nego Bispo (2015, p. 96) localiza a permacultura na mesma chave de leitura do “desenvolvimento sustentável”, por mais que ela se esforce em se aproximar dos pensamentos, conceitos e valores dos povos afropindorâmicos. Sem discordar (ou concordar), o que ressalto aqui é que a permacultura surge em resposta a um contexto ecológico criado pela modernidade e, por isso, compõe com as soluções-problemas modernos, ao mesmo tempo que aponta para uma proposta mais biointerativa. A permacultura surge como uma resposta de *dentro* da modernidade em resposta à controvérsia planetária. Ela não devém como “povo afropindorâmico” mas em algumas experiências concretas se habilita a compor com esses povos, no contexto da controvérsia climática que detona uma “guerra de mundos” já presente, discutida pelos autores Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2014) (em referência a Latour 1994; 2002; 2013). Nessa guerra, encontram-se diferentes posicionamentos políticos do multiverso de coletivos: de um lado, há os que estão se preparando para viver como Terranos no Antropoceno; de outro, os que decidiram permanecer como Humanos no Holoceno (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 116). Os autores analisam que, para Latour, parece relativamente simples identificar quem compõem os Humanos, pois “que são, bem entendidos, os Modernos, essa raça – originalmente norte-ocidental, mas cada vez menos europeia e mais chinesa, indiana e brasileira” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 123), que se enxerga livre de animismos e separada da natureza. Já a identificação dos Terranos parece mais imprecisa, ora se referindo a cientistas independentes, ora ao nome de uma causa comum a coletivos da Terra, ora cogitando se referir aos povos ameríndios e outros povos não-modernos. Apesar do alerta de Gaia e da controvérsia climática atingir a todos, Danowski e Viveiros de Castro argumentam que a busca por soluções não deve recair sobre aqueles que, ainda que simplesmente por questões de escala, não consomem com sua existência o planeta (isto é, os povos afropindorâmicos, de Nego Bispo). Somos “*nós, povo do Centro*” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 131, grifo dos autores) que precisamos nos implicar, isto é, tomar para nós a responsabilidade de dar uma resposta e de pensar

precisa pensar as melhores soluções possíveis para reaproveitamento do que seria descartado como lixo mas se orienta e encaminha suas propostas com vistas a uma relação mais biointerativa com o ambiente, de modo que possa alcançar a máxima do sexta princípio do *design* de permacultura: não produza desperdícios. Dessa forma, no sítio Semente Negra, a alvenaria compõe com o telhado verde.

6.4) Soluções permaculturais e mudanças

São várias as histórias de mudança para locais em condições piores e mais difíceis do que os deixados. Em Nhamandu Mirim e em Tabaçu não possuíam energia elétrica, rede de abastecimento de água, sala de aula para as crianças, atendimento da FUNASA, cargos remunerados e importantes para o acesso a direitos específicos, os agentes de saúde e de saneamento. (MAINARDI, 2015, p. 101).

Essa descrição de Camila Mainardi poderia se estender também à fundação das aldeias Porungawa e Tapirema. Nesse contexto de “condições piores”, as soluções permaculturais são bem-vindas. Como relatado na seção Encontros Pontuais do capítulo 1, em Tabaçu, Porungawa e Tapirema, o banheiro seco foi apresentado como opção e aceito. Em Tabaçu, o adotaram e construíram por conta própria seu próprio banheiro seco. Em Porungawa, o banheiro compostável não foi assumido como próprio, sendo usado apenas durante os eventos do Vivência, quando Josi e Andreza assumiam o manejo dos baldes com cocô. Em Tapirema, o banheiro seco foi adotado pela aldeia e posteriormente substituído pela bacia de evapotranspiração, outro sistema ecológico de tratamento sanitário que usa água e dispensa o manejo dos resíduos.

mudanças de rumo. Posiciono as experiências de permacultura como tentativas de alguns coletivos *humanos* não tradicionais de buscarem soluções para a sobrevivência de Gaia, o que os tornaria candidatos a Terranos, cuja definição parece estar condicionada a trazerem consigo a possibilidade do porvir. Se o conceito de Terranos comporta composições entre povos tradicionais e coletivos modernos em devir terrano, Nego Bispo alerta para os conflitos que a atuação desses coletivos modernos mobiliza. Bispo considera que movimentos como a permacultura e o agroflorestal não conseguem se desvencilhar de sua postura colonizadora, sendo regidos pelo que chama de transfluência, a saber uma relação de transformação e dominação da natureza e não de convivência, que se espraia para outras relações. Já Ailton Krenak posiciona iniciativas de agroecologia e permacultura como agentes da micropolítica e como sinalizações de “que tem pessoas nas cidades viabilizando novas alianças, sem aquela ideia de campo de um lado e cidade do outro” (2020, s/p). Na última seção deste capítulo retomarei os conceitos de transfluência e confluência de Nego Bispo.

Também a pia ecológica, comum nos encontros de permacultura, foi dada como opção e permanece enquanto escolha possível, nas palavras de Josi:

A gente apresentou as propostas. Todas foram muito aceitas porque elas são fáceis! Você lida com bacias pra lavagem de louça ecológica, ela funciona porque você não tinha água! Então, é muito mais fácil! Então, quando eles falaram:

– Não, mas não dá pra ter uma pia?

– Dá, mas com que água?

– Nossa! É mesmo! Então vamos fazer assim! (Josimas, julho de 2018).

Da fundação da aldeia (Awa) Porungawa (Dju) ao acesso à rede de abastecimento de água, passaram-se dois anos. Após esse tempo sem água, exceto por um poço com pouca água que ficava salgada em algumas épocas do ano, o Coletivo se ofereceu para intervir, entrando em contato diretamente com os órgãos públicos. De acordo com Josi, diante do jogo de empurra-empurra dos órgãos responsáveis, tanto os locais como em Brasília, pressionaram: “se vocês não atenderem a solicitação da aldeia, eu vou pra TV”. Após uma semana dessa pressão, ligaram a água. Foi uma festa!

A água chegou mas sem rede de esgoto. Com isso, a comemorada chegada da água gerou outra questão: “só que a gente não contava que eles iam usar a água como a gente usa na cidade, com torneiras e tudo mais... gerando esgoto”. Ao escutar isso, perguntei a Josi se haviam pensando na implantação da bacia de evapotranspiração. Josi me mostra com sua resposta como minha questão estava “dessituada”: “Esse que é o problema. Ou você constrói uma rede de esgoto, mas aí se terá outro problema: eles não vão ficar nas casas.”

Soluções inertes são ineficientes para coletivos em constante movimento. “Eles cresceram a vida inteira fazendo cocô no buraquinho, enterrando e indo embora”, nos conta Josi. Agora com a oferta de água sem esgoto tratado, vêm as doenças. Como solucionar? Como tratar esgoto com água tendo que reconstruir a solução a cada mudança?

Apesar de não ter sido especificamente nesse contexto que Josi comentou isso, aqui também é possível pensar como soluções feitas para ambientes urbanos, quando aplicadas em outros contextos, podem gerar problemas insolúveis. Soluções que parecem universais, como as propostas de saneamento, quando pousam num

lugar não se instalam conforme um modelo ideal mas inexistente. Ao contrário, como nos lembra Tsing (2005, p. 87), o conhecimento que viaja globalmente depende das fricções. As propostas quando postas em ação produzem fricções com efeitos inesperados (TSING, 2005), como exposto na seção Encontros Impermanentes do capítulo 1.

Ailton Krenak (2019) nos lembra que a facilidade das viagens globais é tão grande que nem percebemos o trânsito dos povos e como isso vem acompanhado de uma perda de sentido: “sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido e desresponsabilizados de uma ética que possa ser compartilhada, mas sentimos o peso dessa escolha sobre as nossas vidas” (2019, s/p). Num mundo tão conectado, não só as pessoas, mas também as coisas e soluções viajam, desgarradas de suas terras de sentido e ganham novas acomodações e decorrências não pensadas. Se trocas sempre aconteceram entre os povos, a “premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível” (KRENAK, 2019, s/p) traz suas benesses e reveses insolúveis.

Como solucionar a questão do esgoto? Esse é um ponto que pede calma, o silêncio da não-resposta ou ao menos de uma resposta que “gagueje”, que duvide para ser dada (STENGERS, 2014). Facilmente a partir da perspectiva ocidental hegemônica, a resposta seria: “É um trabalho de conscientização, mas a conscientização seria eles mudarem um hábito que é o de se mudar o tempo todo”, diz Josi, fazendo o exercício mental para me mostrar em que desembocaria replicar o serviço de rede de esgoto ali naquela aldeia.

Aqui ressoam as palavras de Mauro Almeida: “Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas” (ALMEIDA, 2013, p. 22). O que está em jogo ao se conscientizar sobre deixarem o 'hábito' de se mudarem o tempo todo é a existência tupi guarani. Reconhecendo que isso seria uma interferência e que é preciso cuidado, Josi prosseguiu a nossa conversa, retomando a questão inicial que eu tinha colocado: qual era relação do projeto Vivência na Aldeia com a permacultura.

6.5) O que é feito para durar? – isso dá o que pensar

A conversa com Josi seguiu, mas a questão sem resposta deu o que pensar. Como solucionar a questão do esgoto considerando o contexto de constantes mudanças dos tupi guarani? Insisto nessa questão, não guiada pelo imperativo de se ter resposta mas pelo desejo de prolongar a reflexão, como um *koan*⁸⁵ que traz em sua dobra um desafio à permacultura: como uma “cultura permanente” pode servir a um coletivo em permanente movimento? O que os tupi guarani teriam a dizer à permacultura?

“Permacultura ou Cultura Permanente⁸⁶, é uma forma de conciliar humanos e natureza para uma cultura de permanência no planeta Terra”⁸⁷. Permanência entendida como resiliência, isto é, como capacidade de se adaptar às mudanças necessárias pela iminência do que Holmgren chama de “futuro de energia decrescente” (2007, p. 6). Ainda prolongando a reflexão, vejo-me com as seguintes questões: como a permacultura entende essa cultura de permanência? O que os Tupi Guarani entendem ser uma cultura de permanência? Mais uma vez, mais do que respostas, intenciono pausar conceitos que aparecem como dados, de forma a abrirmos espaço e nos situarmos melhor frente essas culturas de permanência.

Aqui volta a ressoar o desabafo de Andreza sobre a derrubada da casa em Porungawa, durante a nossa conversa em 2018: “É, a gente precisa, na verdade, pras vivências precisaria ter uma casa ali. Mas, assim... é outra realidade”. Esse é o exercício de aprendizado vivido pelo Coletivo ao constatar que coexiste outra realidade. Os moradores decidiram que aquela casa não deveria mais estar ali, que outra deve ser construída. Nessa ordem: derrubar para depois construir, não porque será construída no mesmo lugar, pois não é questão de falta de espaço para uma

85 *Koan* é uma espécie de charada filosófica que intenciona subverter a razão e objetiva propiciar a iluminação espiritual do praticante do Zen Budismo, forçando-o a abandonar tanto a razão como a linguagem.

86 O termo “cultura” englobado na palavra “permacultura” deriva de sua origem associada à agricultura, isto é, ao cultivo. Para a reflexão deste capítulo, creio que pensar a cultura como cultivo é enriquecedor. Como cada grupo cultiva sua permanência?

87 Frase descritiva de curso de introdução à permacultura anunciado no Facebook e em grupos de WhatsApp. Disponível em <https://www.facebook.com/events/420038765237597/> Acesso: 3 jun. 2019

nova construção. A ordem dos fatos tampouco é questão colocada: não se pensa em primeiro construir outra para só depois derrubar. Manter a casa bioconstruída e ir estruturando aos poucos a aldeia ou desconstruir e construir outra? Diferentes permanências.

Diferentes culturas de permanências no planeta. De fato, há na “cosmovisão eurocristã” uma noção de construção como algo para durar. Do conto dos Três Porquinhos à parábola bíblica do homem que construiu sua casa sobre a rocha e que, portanto, vieram as chuvas, ventos, inundações (da lama da Vale) e a casa permaneceu de pé. Curiosamente, enquanto escrevia a dissertação, surgiu, num grupo do aplicativo WhatsApp sobre bioconstrução do qual faço parte, a discussão sobre o conto dos Três Porquinhos⁸⁸ e seu impacto negativo nas construções de materiais naturais e em favor das construções de alvenaria. Houve quem lembrasse que na história não se aborda as casas de barro que são muito resistentes. Outro participante compartilhou que tem um roteiro com sete porquinhos para acrescentar as diversas bioconstruções resistentes (Cob, Adobe, Taipa de Pilão, Superadobe e Pedras). Teve também quem compartilhasse uma aula baseada no conto sobre como a técnica interfere na resistência do material. Em geral, a resistência era o pressuposto de qualidade e o atributo da durabilidade não foi posto em questão.

O que quero frisar é que uma casa robusta é um valor. Uma casa feita para durar⁸⁹. Nesse contexto, a bioconstrução prioriza técnicas e materiais locais, mas percebe-se que sua aplicação geralmente é feita pensando em como prolongar ao máximo sua vida útil. Porque nessa cosmovisão, casa é para durar. Nesse mesmo grupo de *WhatsApp*, percebe-se que a durabilidade e solidez é algo perseguido, ainda

88 Discussão ocorrida em 30 de setembro de 2019. Material disponível em https://www.pavconhecimento.pt/media/media/1796_14-02-24-tres-porquinhos.pdf. Acesso em 5 out. 2019.

89 Ter a durabilidade como valor dentro da cosmovisão eurocristã não impede a estratégia da obsolescência programada, prática despreocupada com o limite dos recursos naturais e alinhada à sociedade de consumo/lucro. Também não impede derrubadas de construções para novos empreendimentos ou modernização do que se considera antigo, obsoleto, fora de moda. Aqui predomina a durabilidade do “consumo da vida”, como reflete Ailton Krenak: “Existe um desejo de que essa condição de consumo da vida se estenda por tempo indeterminado, sem que a máquina de fazer coisas precise ser desligada” (2020, s/p).

que se reconheça a perecibilidade das construções orgânicas e a consequente necessidade de manutenção. Diante da oferta de um curso de bioconstrução, apareceu por exemplo o seguinte comentário: “Pode confiar, estudei bastante sobre a técnica e resolvi bioconstruir, fui até Minas Gerais para participar do curso com o [nome do bioarquiteto], resumindo sábado vou concretar a laje da minha casa de 160m, 95% em Hiperadobe, forte como Rocha!”.

Não à toa, a pergunta surge com frequência durante os cursos de Bioconstrução: mas quanto tempo vai durar? O bioarquiteto John van Lengen também enfatiza a questão da durabilidade, dentre outros elementos importantes para se considerar uma casa sustentável⁹⁰. Registrar aqui essas constatações, não tem o intuito de dizer o que deve ou não deve durar, apenas considerar que **a durabilidade como valor a ser perseguido é um ponto passível de equivocação.**

O aprendizado e resposta da Andreza já não focam na durabilidade. “Vai durar o tanto que precisa!” Thabata conta que, enquanto vivia na aldeia Três Palmerinhas, em Santa Cruz/Espírito Santo, alguns guarani, após cortarem o bambu na lua indicada para a colheita, iniciaram a construção de uma casa com as varas ainda verdes. Diante disso, ela os questionou: esse bambu vai apodrecer! Ao que lhe responderam: passarinho faz ninho não é pra durar pra sempre, dura o tempo que precisa durar. Aqui, permanência está no fluxo da vida. Está na vida que torna a começar dentro do ninho. O ninho não é feito para permanecer, assim como essa Terra atual “já surge para não durar eternamente” (PISSOLATO, 2007, p. 394)

Dessa perspectiva, a *cultura permanente* está **no movimento permanente**. Não há descanso na criação do mundo, “os processos de criação contínua refazem a terra, os povos, a vida e o mundo espiritual” (LAW, 2011, p. 1, tradução nossa). Valéria Macedo retoma a questão da (im)perecibilidade para os Guarani, tratada por Pierri (2013) que: destaca como materiais e tecnologias associadas à durabilidade, como pedras, metais e produtos como carros, aviões e computadores, têm existência prototípica nessas moradas dos imortais, sendo anteriores e mais potentes do que as

⁹⁰ Disponível em vimeo.com/77132317 Acesso: 5 jun. 2019.

versões *rekoaxy* aqui dominadas pelos *jurua*. (MACEDO, 2017, p. 527). Nessa Terra, mesmo o que é feito para durar é perecível.

A definição do que deve durar introduz equivocações. O sentido da palavra fluxo também pode produzir equivocação. Pode-se entendê-lo como o que já está na corrente da vida, no sentido de rotina da vida. Ou se pode entendê-lo como a vida a estabelecer o curso, a dinâmica. Em outras palavras, o fluxo pode ser entendido como o que já está em andamento, um tipo de inércia, o que permanece como está. Ou fluxo como o que engendra (e é engendrado pelo) movimento. Matéria inerte ou matéria viva. Vida que se estrutura ou o que estrutura a vida. Vida que sedimenta ou vida que devém. Diferentes compreensões de fluxo, enfim, que podem ser fonte de equivocação.

Antes de mudarem para Peruíbe, Andreza e Josi moraram em São Paulo onde organizavam eventos *anarcopunks* numa casa da Av. Augusta. Daí tiveram o impulso de saírem do fluxo já corrente da organização dos eventos na casa da Av. Augusta, movidos pelo desejo de ter mais projetos que envolvessem mudanças mais significativas. Recomeços podem nos colocar no fluxo da vida que está constantemente se refazendo. Assim, nascimentos efetivam começos⁹¹. Começos, uma vez estabelecidos, tendem à estagnação. De tempos em tempos novas escolhas geram recomeços. Para alguns em tempos mais alargados. Para outros, em tempos mais recorrentes. Dinâmicas de fluxos. Alguns se divertem com o fluxo: desconstruir para construir de novo porque é divertido. Outros podem se sentir o próprio personagem do mito grego de Sísifo, que o filósofo argelino Albert Camus tomou para escrever sobre a filosofia do absurdo, como o herói, condenado a rolar incessantemente uma pedra morro acima para logo em seguida vê-la despencar. Para esses, a durabilidade do trabalho feito é a possibilidade do descanso.

Se a expectativa que temos com as construções de alvenaria é que durem (apesar de estas também precisarem de manutenção e reparo), a expectativa que temos com a bioconstrução é que sejam sustentáveis, isto é, que sejam casas que

⁹¹ Mainardi descreve que casamentos entre os Tupi Guarani se efetivam com o nascimento dos filhos. (2015, p. 38), ainda que nem sempre o nascimento dos filhos efetive casamentos.

biointeragem com o ambiente. Mas seguimos nos empenhando e interessados em que durem, que mantenham sua forma, inerte, exceto pela vantagem que a parede de barro apresenta: ela ‘respira’, faz trocas com o ambiente.

As coisas respiram, fazem troca com o ambiente. Tim Ingold (2012) nos lembra como a visão aristotélica de criação hilemórfica (matéria/forma) marca o pensamento ocidental e nossa relação com as coisas: o agente imprime forma à matéria inerte. Ingold retoma a definição de Heidegger, para quem ‘objeto’ é um fato acabado, enquanto ‘coisa’ é um processo, é movimento, um ‘acontecer’. Como exemplo disso, cita o arquiteto Álvaro Siza que diz que a casa nunca fica pronta. Habitar uma casa é participar do seu processo de coisificação. Assim entendida, mesmo a casa de alvenaria é um processo, é movimento. O desejo de cristalizar é o desejo de cortar o fluxo. Falar de objetos supõe captura, contenção, estagnação. Sedimentação. Falar da vida das coisas supõe vazamento, transbordamento, troca, respiração, alento. As coisas também tem seu itinerário, seu movimento.

Escobar (2016, p. 99-100) identifica que nossa noção de cognição como representação de um mundo preexistente, isto é, a separação que produzimos entre mente, corpo e mundo é a que produz uma visão estanque da vida, seccionada no seu fluxo que é incessante e sempre mutável. Moldados na sua forma de pensar por suas respectivas tradições (ESCOBAR, 2016, p. 98), os povos de cosmovisão eurocristã e os povos afropindorâmicos (BISPO, 2015) constroem casas mais ou menos inertes, mais afeitas ao mármore ou à murta (VIVEIROS DE CASTRO, 1992, p. 21).

Na tradição de construções feitas para durar (eurocristã), “não há qualquer registro de bens indígenas tombados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, tampouco casas, aldeias ou conjuntos arquitetônicos/paisagísticos” (MOASSAB, 2016, p. 8) Na tradição arquitetônica tributária da cosmovisão eurocristã, a valorização e o reconhecimento se dão mais pela permanência do que pelo saber-fazer. No entanto, enquanto os brancos *de longe* têm certo fetiche pela “cultura” indígena intocada e imutável como uma estátua de mármore, ela se mostra mais na biointeração (BISPO, 2015, p. 100), no seu saber-fazer e no modo como transformam sua tradição (SAHLINS, 1997a, p. 62).

6.6) Estéticas arquitetônicas e relacionais

Volto à conversa sobre bioconstrução dentro de uma construção de bambu a pique já levantada em Tapirema, durante a Vivência de novembro de 2019. A construção foi erguida para ser a futura escola da aldeia. Um cursista pergunta: “Esta parede está finalizada? Pergunto porque dá pra ver uns vãos ainda”. Andreza responde que não. Aquela parede com vãos do jeito que está corresponderia à parede de blocos da alvenaria, ainda sem chapisco e reboco. Ela mostra também a diferença entre duas paredes dali – uma mais rústica e outra mais lisinha. A que tem mais vãos foi feita por crianças e adolescentes de um projeto social que as acolhe quando estão em situação de risco. A mais lisinha foi feita durante uma Vivência. Mas ambas paredes mostradas são a primeira parte do processo. Ainda falta àquelas paredes o reboco natural, feito de barro, areia e cal, pois a cal ajuda na impermeabilização. Depois se pode pintar com uma mistura de barro, coloração e polvilho ou cola. Esse processo fecha todas as rachaduras, deixando as paredes lisinhas⁹².

“Isso se você quiser que elas fiquem lisinhas...”, intervém Josi, mas sua fala acaba sendo interposta por outras perguntas. A informação não é dita ali, mas em outras Vivências, Andreza me havia dito que os Tupi Guarani gostavam das construções assim, com as rachaduras. Naquela ocasião, a informação me soou apenas como uma diferença estética. Mas enquanto escrevo, relaciono-a à experiência sensorial que tive na aldeia. Aquela estética arquitetônica, que encontra beleza nos vãos, parece compor, de forma sensível, as constantes fissuras nas relações. Como o barro que se contrai e se expande abrindo vãos, assim fazem os Tupi Guarani nas suas relações, abrindo espaços de respiro. Há uma porosidade que negamos a nossas construções de reboco liso. A minha memória tátil da TI registrou essas texturas permeáveis que encontram beleza nas rachaduras. Essas fendas são espaços que abrigam conflitos e aumentam sua permeabilidade. Abaixo trago essa

92 A questão não surge naquela conversa, mas a importância dada à cobertura dos vãos muitas vezes é reiterada pela associação negativa das construções de barro com a Doença de Chagas. Quando esse assunto surge, os permacultores costumam lembrar ao público que não é o vão no barro que atrai o barbeiro vetor da doença, mas os vãos em qualquer tipo de construção.

imagem tátil do bambu a pique com suas rachaduras, justapondo-a a outras texturas da aldeia.

Figura 34: Mosaico de imagens táteis.



Legenda: Imagens táteis: telhado de palha, folhas no chão da trilha, amarração do bambu a pique com cipó embira, parede de bambu a pique, detalhe de casa com tábuas de madeira, cerca da horta feita com rede de pesca, telhado de amianto.

Estou chamando de beleza das fissuras, mas ao conversar conosco, os tupi guarani chamam de “bonita” a casa de bloco, de alvenaria, mesmo quando para dizer que não gostam dela. A fala de Amâncio, transcrita abaixo, é bastante sugestiva de como diferentes construções ensejam biointerações desiguais. A experiência tátil e de

aconchego de Amâncio numa casa-ambiente mais biointerativa, denota por contraste certa dureza e frieza das casas de bloco:

Não gosto de casa bonita. Casa bonita não é comigo não. Não gosto de casa de bloco, sou mais desse jeito aqui mesmo [bambu a pique]. Eu gosto. E a cama eu tenho, mas eu não gosto de dormir em cama, eu gosto mais de dormir assim: colocar um monte de palha, sapé, capim com um lençolzinho ali, que é quentinho. Faz um foguinho no meio da casa – é nossa coberta. Como já disse, não gosto de casa de bloco, não gosto de acimentada. Não gosto de frescura. Desculpa eu falar. (Amâncio, novembro de 2019).

Enquanto me contava um pouco de sua trajetória, Simone me disse que durante um tempo, morou com seu avô debaixo de uma árvore, onde acendiam o fogo para dormir. A fala de Amâncio me fez entender melhor o sentido desse lar: fogo é mais lar do que as paredes. É ele que abriga do frio. É ao pé do fogo que se conversa e se dorme. Ele compõe essas casas que andam.

Muitos, no entanto, moram em “casas bonitas”. Foi de uma dessas casas que Maria, mãe de Nimbo se mudou para uma pequena de madeirite, enquanto construíam outra de alvenaria. A casa em que Simone e Nimbo moram em Piaçaguera é de alvenaria, que ele ajudou a construir, enquanto morava com a mãe e ainda não era casado. O casal continua fazendo benfeitorias na casa, como aumentar o espaço da cozinha, pôr piso...

Quando conversei com Simone sobre aquela casa, ela comentou que tinha certo apego ali. Refletia: se não fosse uma casa boa como aquela, talvez algumas “indisposições” vividas naquela aldeia já a tivessem feito mudar. “Uma casa de barro dura cinco, no máximo oito anos”, me disse. “As crianças vão cavoucando as paredes, abrindo buracos”, ri Simone, contando-nos de mais essa biointeração com a casa. Mas não fazia tudo de tempo isso que ela estava por ali. Quando tivemos essa conversa, ela morava ali cerca de dois anos. Como relatado no capítulo 2, não era só a casa que os segurava ali. Eram também as relações. E não somente com os parentes, mas as proximidades estabelecidas com a vida na cidade, sobretudo dos filhos que estudavam em escolas da Itanhaém e participavam de atividades físicas e culturais extras curriculares. Pissolato comenta sobre a consideração do bem-estar das crianças nas decisões de deslocamento. As crianças em si não decidem e seguem “junto daqueles com quem vive”, mas estes “com frequência, levam em conta de toda

maneira, suas manifestações [a das crianças] de satisfação ou descontentamento a cada nova situação vivida” (PISSOLATO, 2007, p. 148). Simone, mesmo reconhecendo essas experiências como oportunidades, vivia o dilema de considerar a satisfação das crianças e, ao mesmo tempo, desejar que os filhos pudessem experienciar modos de vida mais próximos ao que ela viveu na infância, nem que fosse em visitas longas a aldeia onde vive sua mãe.

Tenon também nos contou um pouco sobre as diferentes casas em que morou. Ele conta que a casa de alvenaria na aldeia Piaçaguera onde dona Catarina morava naquele então, tinha sido construída por ele. Era cacique na aldeia quando resolveu sair. Não explicitou o motivo, apenas deu a entender que havia certa incompreensão com relação ao seu trabalho de cacique e completou com um ditado “se você vai ficar tomando conta de prego, você vai se machucar, uma hora você vai se machucar”. Ao sair, entregou a casa para mãe. Foi morar na aldeia do Bananal com sua companheira, Guaci.

Ele conta que da casa do Bananal foi mais fácil de desapegar, pois não tinha sido construída por eles, como a anterior. Deixaram-na para ir morar na aldeia de Ubatuba, onde lhes haviam sido oferecidos serviços⁹³ – para ela o cargo de professora, para ele, o de agente de saneamento. Uma vez lá, pensaram em “firmar raízes” então resolveram construir uma casa para durar:

Trabalhamos, fizemos a casa: sala, dois quartos... Vixe, casa bonita mesmo! Rebocado. Bonito. Já estava tudo rebocado por dentro. Já tinha feito o quarto da minha filha. Sala, cozinha, banheiro. Aí passaram dois anos... (Tenon, novembro de 2019).

Passou-se esse tempo e começaram a aparecer rugas com cacique. A fim de evitar agressões físicas e em respeito ao cacique que foi quem “sofreu para

⁹³ Ainda que o parentesco seja preponderante como propulsor dos deslocamentos, Pissolato observa que não se deve pensá-los num único sentido. É preciso também considerar a dimensão da busca por satisfação pessoal. Ao ir para Ubatuba, Tenon e Guaci, buscam trabalho, assim como Nimbo quando se muda para Iguape. Tampouco quer dizer que tais deslocamentos nada tenham a ver com parentesco, pois são modos ao menos potencial de vivê-lo. Mas Pissolato propõe que, ao se analisar os deslocamentos, sejam consideradas a dimensão do parentesco e a da busca por alegria e saúde, isto é, da satisfação pessoal. (PISSOLATO, 2007, 158-9).

fundar aquela comunidade”, resolveram partir. Tenon conclui dizendo que não se arrepende, por mais que o recomeço tenha sido difícil, foi toda essa experiência que o trouxe a onde está hoje.

6.7) Quem dura no tempo? Temporalidade e duração

Quando falamos de duração ou permanência, estamos falando de tempo. Em “Conflitos, autonomia e temporalidade”, última seção do capítulo anterior, vimos como a temporalidade-memória do grupo está vinculada aos conflitos. Nessa temporalidade produzida pelos conflitos se dá a busca por lugares, que duram somente o tanto que precisam durar. Mas o que (ou quem) realmente precisa durar?

Se num primeiro momento parece que a questão da mudança e da impermanência suplantam a questão da duração é porque falta ainda perseguir a duração no tempo e não nos lugares. Durar é sim um tema central, mas posto de outra forma. **“Durar é a questão”**, afirma Pissolato (2007, p. 396, grifo nosso), trazendo o tema para o primeiro plano da discussão. Como encontrar a duração na impermanência? Como fazer isso? Seguindo as pistas de seu campo de pesquisa entre os mbya de duas aldeias do Rio de Janeiro e analisando criticamente a literatura antropológica sobre os guarani (como as passagens dos textos míticos Ayvu Rapyta, transcritos por Cadogan), Pissolato enxerga a duração como questão central. A autora mostra que a impermanência espacial e a busca por lugares se dão à medida que se busca a durabilidade da existência, isto é, da pessoa guarani.

As trajetórias de vida, como as apresentadas na parte I deste trabalho, narram essa duração no tempo. **A pessoa guarani é essa paisagem marcada pelo tempo.** Sua condição humana se dá pela convergência dos polos animal (carne) e divino (palavra) (MACEDO, 2011, s/p). Ela se dá nesse “entre” polos, podendo oscilar para a condição animal e divina (PISSOLATO, 2007, p. 410). Como fazê-la durar no tempo?

Quando abordamos o polo animal no capítulo 4, trouxemos como o descuido entre parentes, a insatisfação e a tristeza produzem adoecimentos e afastamentos que vão desde a busca por outros lugares a afastamentos mais definitivos, como o são a morte e o *ojepota*. A duração não está garantida de antemão. É preciso cuidar da vida e dos seus para que ela perdure. Foram adoecimentos sucessivos na família

de Nimbo e Simone, enquanto moravam em Iguape, que os levaram a se mudarem para Piaçaguera, para perto de Maria, mãe de Nimbo.

É na busca constante por boas condições de vida, isto é, de satisfação, alegria e saúde que se dá esse cuidado para uma vida longa, durável. Essa Terra, ao contrário da primeira Terra – a das divindades – não está feita para durar (PISSOLATO, 2007, p. 394), mas “é preciso buscar maneiras de permanecer nela, para o que a condição e a medida são a saúde e o bom ânimo. Enquanto está alegre e saudável, a pessoa dura na Terra” (2007, p. 161).

Parece-me pertinente situar nessa chave de leitura a justificativa dada pelos tupi guarani e contada por Josi sobre a derrubada da bioconstrução: “é divertido, por que não fazer outra?” Diversão fala de festa e de contentamento. É uma forma de confirmar o contentamento por estar próximo, por fazer junto, construir junto.

Cuidar da saúde e da alegria envolve o cuidado entre parentes, mas não só. Aqui entra também a relação num outro eixo, o divino. É preciso cuidar do *nhe'e*, esse princípio que anima os viventes e produz a alegria, sem qual a vida se vai. Desse modo, estar alegre diz respeito também ao esforço de estar próximo à condição celeste, origem do *nhe'e*. São os movimentos em busca do fortalecimento e manutenção do *nhe'e*, essa alma-palavra e centelha divina na pessoa, que definem a duração da pessoa (PISSOLATO, 2007, p. 254; 257).

Valéria Macedo⁹⁴ apresenta a composição da condição humana guarani concebida por princípios agentivos advindos tanto do polo animal como do divino. Associado à carne e ao sangue humano está o princípio agentivo *nhe'e vai*, uma alma-palavra imperfeita, capaz de raiva, dor e prazer. Associado ao polo divino (Nhanderu ou Nhandexy), está o princípio agentivo *nhe'e porã*, dador de entendimento e ação. Caminhando na corda bamba do “desejo pelo outro como alteração de si” (MACEDO, 2011), o desafio da pessoa guarani é durar nessa travessia-trajetória, equilibrando-se

94 A autora esclarece que escreve a partir do seu campo de pesquisa de doutorado que se deu na TI Ribeirão Silveira, mas que inclui visitas a outras aldeias do Sul e Sudeste do país devido à movimentação e multilocalidade das pessoas. Tratam-se de aldeias de maioria Mbya mas que incluem também os Nhandeva da região, isto é, os Tupi Guarani.

entre suas potências carnavais e divinas: fortalecer a capacidade divina para fazer durar a vida terrena sem confinar-se a ela.

Se no polo animal estão as histórias de *ojepota*, no polo oposto estão as histórias de *aguyje*, o desejo da palavra como devir divino que supõe um despojamento da condição carnal, alcançado “a terra de nunca acabar”, sem passar pela morte. É por meio da reza, no contexto da *opy*⁹⁵, que se alcança esse estado de plenitude. Macedo nos traz a imagem poética da reza que vai subindo de tom e ritmo, ascensão pela dança do corpo, dança da voz e dança da fumaça do tabaco – tudo é movimento puro – como suas andanças. Um movimento ascendente, de tornar o corpo leve de forma que possa ir para *yvy marãe’y*, essa “terra de nunca acabar” ou “terra sem mal” (MACEDO, 2011). Dizem que alguns *txamõi* a alcançaram, mas hoje isso se tornou impraticável pelo peso da comida *jurua*, tão comum nas aldeias.

A reza cantada eleva o *nhe’e* e a traz de volta, geralmente encerrando-se em tom descendente. O *nhe’e*, fortalecido pela reza, compõem com um corpo agora mais leve porque mais purificado. Um corpo preparado, produzido, apto a seguir o *nhe’e* em suas andanças em busca de melhores condições para uma vida mais durável. Parece-me que esse ideal de uma corporalidade leve ressoa no ideal de uma casa leve, capaz de abrigar mas sem deter a existência à sua dimensão efêmera e precária.

Além da reza, os sonhos também podem produzir encontros com o mundo celeste e, portanto, encontros fortalecedores do *nhe’e*. Escutei muitos relatos de experiências em que as pessoas encontravam, em sonho, com parentes falecidos que os animava ou mesmo lhes revelava uma missão. Ou mesmo sonhos com Nhanderu.

Nos relatos, é recorrente que o sonhador peça ou tenha a sensação de ser levado deste mundo mas ao final a resposta seja, “você virá, mas não agora”. Assim escutei do pajé Guaíra, durante as Vivências em Porungawa, sua história que foi registrada por Mainardi (2015, p. 127-128). Guaíra conta que estava novamente internado, doente em decorrência do alcoolismo. Cansado e sofrido, ele reza pedindo

95 Para designar a casa de reza, os Mbya usam o termo *opy*. Entre os Tupi Guarani, usam o termo *owguatsu* (MAINARDI, 2015, p. 49; 109). Para a campanha de financiamento coletivo da casa de reza de Tapirema, o projeto Vivência na Aldeia adotou a expressão *Oy Gwatsu Marangatu*, como expresso na introdução desta dissertação. Mas, *opy* não deixa de ser também um termo comumente usado.

para ser levado deste mundo. Então ele sonha com sua falecida mãe que lhe revela a ele será *txeramõi*, pajé. Ela caminha num lindo campo florido cujo horizonte é um clarão onde estão os que já se foram. Com ela estão outros parentes falecidos que dançam, rezam e fumam *petyngua*. Ela lhe diz: “você também vai para lá, mas não agora”. Guaíra fica e, com ele, a reza do sonho.

Como relatei no capítulo 2, Simone contou-me um sonho que teve depois de rezar para Nhanderu, pedindo que desse um jeito naquela situação de sofrimento. Em resposta, ela sonhou que devia partir novamente e, ao contrário das outras vezes, obteve ajuda para proteger-se do ex-companheiro. Catarina também relata um sonho que teve há mais de 50 anos. Sonhou que seu bisavô (que já havia falecido) a transportava por sobre o mar. Ele lhe ensina uma reza e depois a desce numa praia, que hoje ela entende ser o prenúncio de Tapirema. Após a ascensão, a descida à praia é acompanhada das palavras: “agora não está na hora de você ir embora, você fica para dar força para seu povo”. Também com ela, permanece a reza que canta até hoje.

De forma similar pode-se entender o sonho de Pitotó, relatado no capítulo 2. Ao pedido de Pitotó de pitar no cachimbo de Nhanderu, a resposta: um dia você vai pitar no meu *petyngua*, mas hoje não”. O mote “Você virá, mas não agora” desses sonhos revela uma dupla promessa: a de não ficar confinado a esse mundo, mas de ter uma vida longa, isto é, a promessa de durar.

Dessa forma, ainda que, num primeiro momento, pareça que os relatos ressaltem a desistência dessa vida, tais sonhos atestam a duração, pois contra o desejo da alma triste de ser levada desta vida⁹⁶, tem-se a resposta em prol do fortalecimento do *nhe’e*. Perdurar nessa vida, alcançando a longevidade, é durar como pessoa, tendo no horizonte a imagem dos antigos que alcançaram a primeira Terra, sem passar pela morte (PISSOLATO, 2007, p. 411-12). Mas Pissolato defende que a ênfase dos guarani (mbya) não está numa futura superação da morte, mas na

96 Pissolato comenta que a leveza do *nhe’e* e seu caráter destacável do corpo que habita torna-o suscetível a “ir embora” para Nhanderu – “um desejo de abandonar a Terra pela alma que nela não se alegra” (2007, p. 257). Por isso, os movimentos do *nhe’e*, tanto em ascensão pela reza como as buscas por lugares, se dão em função do “ficar alegre”.

ausência de ruptura radical entre eternidade e a vida na Terra atual. Sendo assim, o pensamento mbyá focaliza a “capacidade de duração que os viventes podem adquirir na sua experiência de vida” (*Idem*, p. 395-6). Nesse sentido, a ênfase está na continuidade/permanência da pessoa e não na sua transformação (*Idem*, p. 416). As transformações como alteração de si (e não como perda de si) revelam a duração da pessoa no tempo.

Situando essa reflexão no contexto desta dissertação, posso dizer que a ênfase recai sobre a duração. Não da casa, da aldeia, do espaço. Mas da pessoa no tempo. A permacultura, a seu modo, visa uma cultura de permanência no planeta. Os Tupi Guarani também: a mobilidade guarani é a busca incessante por contexto melhores que possa fazer a vida mais durável (*Idem*, p. 120). Nesse sentido, Pissolato entende que mais do que a busca por uma Terra sem Mal, buscam melhores lugares, ainda que imperfeitos. Se não se busca uma duração infinita, ao menos uma duração indefinida (*Idem*, p. 398). É a duração que permite o guarani alcançar a sabedoria que a permacultura tanto atribui aos povos tradicionais.

Afastar a doença é o único modo de permanecer, e assim, no *transcorrer do tempo*, ir adquirindo mais e mais conhecimento obtido dos deuses. Daí provavelmente a afirmação comum entre os Mbya de que os velhos ou os “antigos” seriam aqueles com maior sabedoria. Seu saber estaria intimamente ligado ao fato de *permanecerem*, como dizem, ‘até hoje’. (PISSOLATO, 2007, p. 412, grifo nosso).

A partir da discussão trazida por Pissolato, é possível afirmar que os guarani mbya (e estendo aos tupi guarani) têm como “cultura de permanência” fazer durar seu contentamento/satisfação e se põem em movimento para isso. O movimento tupi guarani, a partir do encontro com o Coletivo, é beneficiado por algumas soluções permaculturais, ao mesmo tempo que traz novas perguntas e reflexões à própria permacultura. Por seu turno, o Cultive Resistência, como uma proposta de “cultura de permanência” de modernos em “devir terrano”, vai perfazendo sua trajetória artesanalmente, como refletiu Josi: “a gente vai aprendendo” – assim, no gerúndio, para dizer que as experiências passadas não lhes garantem um aprendizado fechado de como fazer as coisas daqui para frente.

Precisamos passar por isso para aprender um pouco. Nem falo que a gente aprendeu. Acho que cada momento vai ser um novo momento. Então desenvolvemos um novo jeito de lidar com as coisas, que parece estar mais coerente com todo mundo que tá envolvido ali. Mas não se aplica a outra aldeia, outra aldeia seria outra relação. E a gente vai aprendendo. (Josimas, setembro de 2019).

Não há receita fechada porque as soluções vão sendo construídas nas relações. Isso supõe assumir riscos, erros, equivocações. David Holmgren diz que os limites ecológicos com que nos deparamos, demandam uma revolução cultural e como tal, “é repleta de confusões, pistas, faltas, riscos, ineficiências” (2007, p. 7). Parece mesmo que o que a vida pede da gente é coragem, como escreveu o literário Guimarães Rosa. Coragem para seguir, depois de errar, como Josi diz ter aprendido dos tupi guarani: “Lá [na aldeia] não tem essa coisa de ‘erramos, acabou o mundo’; erramos, a gente faz de novo”. Assim, seguem em busca de novos caminhos para problemas insolúveis.

A questão do saneamento, por exemplo, parece ter sido revisitada em Tapirema e a solução que vi até o momento nesta aldeia foi a priorização de cozinha e banheiros comunitários que (repito, até este tempo) parecem ter certa fixidez, sem tirar a mobilidade das casas na aldeia. São encontros pontuais “de amigos à metade do caminho”. “Culturas” que se interpelam, se apoiam e se diferenciam. Se a permacultura pensa no menor gasto de energia para desenhar seus mundos, o acento tupi guarani vai cair em outras questões não necessariamente opostas, como a “diversão”. Assim também, as motivações para as escolhas de soluções em comum e em conjunto podem ser as mais diversas e não coincidirão: é sustentável? É ecológico? É autônomo? – perguntam alguns. Produz contentamento? Possibilita o *nhandereko*? – perguntam outros.

O encontro do coletivo Cultive Resistência com turmas tupi guarani de Piaçaguera é, então, composto por parcerias e acordos que fazem ***afluir suas “incomunidades”***. Associo aqui duas ideias de dois autores: “confluência/transfluência” de Nego Bispo (2015) e “incomunidades” de Marisol de la Cadena (2018). Nego Bispo se refere aos termos “confluência” e “transfluência” como princípios que regem as relações. O autor associa os vínculos regidos pela confluência com as relações de convivência (com a “natureza”) e os vínculos regidos

pela transfluência como aqueles que produzem relações de transformação (da natureza). Mas confluência e transfluência são modos de relação não só com o ambiente: o que Nego Bispo parece nos dizer é que há relações regidas pela (bio)interação e outras pela dominação (e colonização). Entendendo “confluência” como encontros de qualidade horizontal e simétricos e “transfluência” como encontros verticalizados e assimétricos-colonizadores, proponho acrescentar um terceiro termo – “afluência⁹⁷”, à proposta de Nego Bispo, numa tentativa de manter os vãos da relação mas sem hierarquizá-la, uma vez que considero entre os tupi guarani e o Coletivo a relação é marcada por uma “assimetria recíproca e insubmissa que recusa hierarquia” (FALLEIROS, 2020, p. 29).

Uso “afluência” para referir-me a esse encontro, aproveitando seu sentido de *fluxos* que se encontram, ora por afluições de águas que se encontram, con-correm e, mesmo assim (por vezes) seguem diferenciando-se por longo percurso; ora por encontros de evapotranspiração (de baixo para cima); ora por encontros de rios voadores em outro plano que não o terreno; ora por precipitações (de cima para baixo) que podem ser de intensidades e efeitos variados. Apesar desse terceiro termo não ser proposto por Nego Bispo, em grande medida me inspiro nele para propô-lo. Explico:

Em sua fala durante o ForumDoc.BH⁹⁸, de 2017, Nego Bispo ressemantizou os conceitos de confluência e transfluência que apresenta em seu livro. Seu pensamento, capaz de “elaborar conceitos circularmente” (BISPO, 2015, p. 95),

97 Como exposto anteriormente, Nego Bispo localiza a permacultura num esforço de transfluência e não de confluência. Em seu trabalho de doutorado, Gabrielly Merlo (2020, p. 130-7) discute essa questão, trazendo o exemplo da “permangola”, variante articulada por um movimento de matriz africana, para pontuar as diferentes fricções e composições que o movimento permacultural, que teve origem na Austrália, é capaz de plasmar a depender de onde e quem se ocupa dele. Sem discordar de Nego Bispo, da incomunicabilidade e dos confrontos (ontológicos) que podem surgir dessa transfluência, a autora descreve o caso da “permangola” como uma situação cosmopolítica (Stengers, 2018) e, inspirada em Donna Haraway (2016), nos convida a “ficar com o problema”. Como Merlo (2020), abro mão de encontrar uma categoria geral para o movimento de permacultura e tento me concentrar no exemplo particular do meu campo: o Cultive Resistência.

98 “O ForumDoc.bh – Festival do Filme Documentário e Etnográfico, fórum de antropologia e cinema – foi criado em 1997 pela Filmes de Quintal com o objetivo de compartilhar filmes aos quais não tínhamos acesso em salas de cinema convencionais. Buscava-se também promover reflexão e formação crítica de público, fomentar a pesquisa e a qualificação da produção audiovisual.” Disponível em <https://www.forumdoc.org.br/sobre-ofestival/> Acesso em 4 de outubro de 2019

produz o que ele chama de “refluxo filosófico”. Assim, Nego Bispo atualiza os conceitos, produzindo polissemia, o que não costuma ser um transtorno para os povos afropindorâmicos, de cosmovisão politeísta. Ressignificando os termos, o autor quilombola serviu-se das palavras “confluência” e “transfluência”, para dizer das trocas que aconteceram entre América e África durante o período de espoliação colonial desses dois continentes. Pelos mares, africanos confluíram para a América, trazidos forçados nos navios. Forçados inclusive a uma identidade una (os africanos) em detrimento da diversidade que eram e são. Os colonizadores desejavam traficar corpos, destituídos de seu espírito. Mas os dois continentes não estão ligados apenas pelos mares. Como rios voadores, o espírito da ancestralidade confluuiu entre os continentes, sobrevivendo à diáspora, aos massacres e à imposição da unificação da diversidade encoberta pela designação “africanos”.

O termo “afluência”⁹⁹, então, deságua dessa reflexão sem coincidir com os termos de Nego Bispo, por considerar trocas assimétricas recíprocas. Já a ideia de “incomunidades” trazida por Marisol de la Cadena remete a acordos entre, por exemplo, ambientalistas e populações tradicionais, a partir de interesses em comum mas não idênticos, interesses que não são os mesmos, mas convergem. Tal afliência de interesses, portanto, não exclui espaços de divergências, sejam elas políticas, sejam ontológicas. Tais parecem ser as condições do encontro entre Coletivo e os tupi guarani.

99 Não uso aqui o termo “afluências” no sentido proposto por Sahlins (2007[1972]), ainda que numa continuidade dessa discussão, a questão da escassez/abundância discutida pelo autor possa trazer reflexões muito pertinentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciar o trabalho de campo desta dissertação, não tinha em mente quais seriam as questões-temas abordadas aqui. Lembro-me do exercício e esforço de apreender (congelar?) as experiências e dos desconcertos que as “constantes mudanças” me traziam. Vou a Porungawa e lá usam banheiro seco. Volto e já não usam mais. Vou várias vezes a essa aldeia e, no ano seguinte, quando penso em retornar para aprofundar a pesquisa e os contatos, o projeto Vivência na Aldeia já não está mais lá.

A primeira sensação é de que os “dados coletados” escorriam por entre os dedos, sem que fosse possível detê-los. Assim entendi que o primeiro dado era a “mudança”. Isso me fez optar por datar as citações dos sujeitos de pesquisa: não há quadros e relações imutáveis; há relações que vão sendo feitas, desfeitas e refeitas no caminho.

Algumas histórias e acontecimentos abriam um espaço de espera, de não correr com conclusões precipitadas. Dentre elas estão a derrubada da bioconstrução e a história da casa que não tinha metade do telhado, mas que isso não imprimia pressa em terminar o mutirão. Tais relatos descartavam qualquer análise do projeto Vivência na Aldeia pelo viés assistencial. Outras questões que de princípio pareciam óbvias pelo contraste (como o veganismo) ou pela aproximação (como a autonomia) também demandaram espaço e tempo para que aparecessem suas divergências e suas afluências.

As relações entre o Cultive Resistência e os tupi guarani se configuram como assimétricas mas/e insubmissas (FALLEIROS, 2017). É a partir desse quadro que busquei tratar dos temas que informaram essa discussão, temas esses que foram pinçados de um contexto mais complexo de relações e para os quais não reivindico centralidade. Eu mesma ainda sinto falta de refletir sobre outros temas que não alcancei abordar aqui, como a questão do encontro entre formas de aquisição, produção e transmissão de conhecimentos. Ou em aprofundar ainda mais nos rendimentos de um *socios* que capitaliza o conflito têm a nos dizer. Eles, os temas aqui tratados, apenas configuram o exercício de pausar encontros e explorar seus espaços de confluências e divergências, de livrar-nos da pressa ou necessidade de

encontrar um mundo comum. Os temas abordados nos ajudam a enxergar o quão desafiante e promissor pode ser compor com mundos diferentes.

“Use as bordas e valorize os elementos marginais” (HOLMGREN, 2007, p. 23) é o décimo primeiro princípio da permacultura. Em termos de ecossistemas, tal princípio traz a informação de que as áreas de contato, de “transição” entre sistemas são as mais ricas, produtivas e saudáveis. O solo vivo, por exemplo, é a borda (interface) entre o subsolo mineral e a atmosfera. Quando profundos e arejados, mantêm plantas saudáveis e produtivas. Holmgren dá o exemplo do estuário, essa zona de interface propiciada pela embocadura de um rio exposto aos efeitos das marés. O encontro de terra, água doce e mar enseja “um grande mercado ecológico de trocas entre esses dois grandes domínios de vida” (2007, p. 23). É um espaço de profusão e diversidade da vida que possibilita a resiliência dos sistemas (em contraposição a suscetibilidade às pragas que as monoculturas apresentam, por exemplo). Os encontros são como bordas de “incomunidades” que se tocam, se enriquecem com suas trocas, rendem efeitos de (bio)diversidade e também “problemas insolúveis”.

Os encontros fotografados nesta dissertação são compostos de “incomunidades” que acontecem de várias maneiras. Algumas vezes o “em comum” está na técnica, como a (bio)construção de casas e o “incomum” na relação de duração e permanência com o construído. Outras vezes, a “incomunidade” é mais evidente, como na relação com o veganismo, mas quando vista pelo avesso, é possível enxergar o interesse comum mas não idêntico entre a contestação da hierarquia pelo antiespecismo e à insubmissão hierárquica do transespecismo. Outras vezes ainda, práticas que parecem comum, como o uso do consenso, comportam processos díspares de organização e decisão políticas, mas trazem rendimentos como o exercício da autonomia seja como objetivo a ser alcançado (pelo Coletivo), seja como resultado dos constantes conflitos tupi guarani, no exercício e busca de fazer a pessoa durar no tempo.

Tais aproximações e divergências, focadas ou mesmo produzidas pelo processo reflexivo da pesquisa, mostram percursos diferentes. Tais encontros divergentes me fazem lembrar e ecoar o sentido de *plaza-guera*, explicado por

Catarina: “onde se encontram; um vai pra cá, outro vai pra lá”. Ali onde encontram, caminhando em direções muitas vezes opostas, conversam, se aconselham, trocam experiências e também se deparam com “problemas insolúveis”. Diante dos problemas, seguem tupi guarani e segue o Cultive Resistência. Desistir também não é solução.

Anos atrás, quando estive entre os Tapirapé e os Karajá, conhecendo o trabalho do CIMI do Araguaia, enchi-me de perguntas que me pareciam problemas insolúveis. Fiz-me perguntas como: qual o impacto da rotina da escola indígena na relação com o tempo desses povos? Qual o impacto das remunerações de professores indígenas nas relações intra-aldeia? Tais perguntas me revisitaram de outra forma durante essa dissertação. As conexões e as parcerias são parciais. É preciso desfrutar o encontro, reconhecer assimetrias, abandonar conclusões apressadas, celebrar as insubmissões que desbancam pontos de vista que se pretendem únicos e, por último, mas não menos importante, desenvolver a resiliência para seguir com os “problemas insolúveis”. Quando se depararam com um desses problemas, Josi confessou que pensou em desistir e que então percebeu que não era simples assim: “Ah, vamos desistir então e pronto? É muito maior que isso.” O dilema me remete à decisão dos Krenak, relatada por Ailton Krenak, de permanecerem à margem esquerda do Rio Doce, mesmo depois do rompimento criminoso da barragem de Mariana, em Minas Gerais: “vamos atravessar o deserto, temos que atravessar. Ou toda vez que você vê um deserto você sai correndo?...” (2020, s/p). É também o que Danowski e Viveiros de Castro indicam: “A imaginação indígena já pensava o retardo do antropoceno mas colocando o processo na origem e não no fim do mundo. Para esses povos, o fim do mundo já aconteceu”. (2014, p. 142) Esses povos resistiram a vários fins de seus mundos porque são especialistas em *tornar a começar*. No caso dos tupi guarani, os conflitos trazem em si toda a potência dos (re)começos.

POSFÁCIO – MOTIVAÇÕES E EXPERIÊNCIAS DA PESQUISA DE CAMPO E DA ESCRITA

*“Está achando que é só você que espia aqui?”
Simone Takua.*

A frase dessa epígrafe foi dita por minha anfitriã guarani, Simone, quando lhe perguntei qual o sentido de um comentário seu sobre como eu cuidava do meu bebê. Retomo essa interpelação porque ela levanta três questões que, apesar de não discorrerem sobre o objetivo central deste trabalho, dizem respeito às condições e motivações que me levaram aos encontros que se deram no campo de pesquisa. São elas: 1) A presença em campo como modo de ver e ser visto que modelam as formas de percepção das subjetividades e as possibilidades de conhecimento; 2) A maternidade como experiência engajadora e geradora de modos de vida e de conhecimento; 3) A experiência de conviver com uma colaboradora em campo como alegoria dos encontros e desencontros a serem observados.

A presença visível da pesquisadora em campo

Pareceu-me por bem trazer para o texto a percepção que as pessoas que me acolheram em campo manifestaram sobre mim. O olhar atento de Simone sobre mim derruba (contracoloniza) qualquer pretensão de um saber antropológico que pretenda servir de “dispositivo hierárquico de vigilância”, como pontua Joaquín Barriendos em seu texto *La colonialidad del ver – hacia um nuevo diálogo visual interepstémico* (2011, p. 25). No entanto, por mais que eu busque evitar, por rotas de fuga, um olhar colonizador, que objetifica e define o outro, minhas percepções estão apegadas ao meu corpo subjetivo, que vê e é visto de certo ponto. As impressões são como as bactérias, colonizam-nos e constituem nossos corpos mais do que nossa pretensa separação entre indivíduo hospedeiro e esses hóspedes microscópicos. São nossas culturas sem aspas que, mesmo (e sobretudo) quando não explicitadas, continuam presentes nas escolhas textuais. Neste trabalho escolhi realça-las como fazem com as culturas bacterianas em laboratório, como forma de facilitar a reflexão sobre essa presença. Foi uma forma de reconhecer que, em nossas pesquisas, nossa subjetividade é parte constituinte dos resultados, não sendo possível fazer a pretensa

separação entre nossa subjetividade e nossa objetividade (essa aqui entendida como nossa percepção sobre os sujeitos da pesquisa¹⁰⁰).

Esta indagação da Simone traz à cena o óbvio, mas que facilmente desaparece do texto: nós estudantes e pesquisadores acadêmicos não somos seres apagados e invisíveis em campo. Nossa presença produz diferenças na cena, nas relações e, portanto, no campo a ser observado, compartilhado, vivido. Isso é ainda mais verdadeiro para mim, que em campo, não era uma pessoa só e sim uma mãe acompanhada dos filhos e, por vezes, além deles, do companheiro, Marcelo, e/ou pela amiga Thabata a quem contratei para ajudar-me e colaborar com o processo de pesquisa.

Essa presença visível se traduz em aproximações e distanciamentos; em confissões e reelaborações do discurso (nativo); em identificações e diferenças, algumas dessas retornam em forma de percepções críticas a nós, muitas vezes descoladas da imagem que fazemos sobre nós mesmos, portanto, difíceis de serem reconhecidas e assumidas.

Tenho claro alguns olhares lançados sobre mim em campo. São eles: mãe, pesquisadora/estudante de antropologia, patroa e esposa de Sapikua. A condição materna acompanha sobremaneira minha estada na TI e a forma de maternar certamente gera impacto nas relações.

100 Ainda que corra o risco de ser enquadrada de pós-moderna, adjetivo usado sempre de forma pejorativa, como aponta Marcus (1994).

Figura 35: Pesquisadora entrevistando Coletivo.



Legenda: Autora entrevistando Josi e Andreza, durante curso Fitoterapia Indígena. Aldeia: Porungawa. Ano: 2018. Crédito: Vivência na Aldeia (foto tirada por uma das crianças, Vítor ou Danilo, com a câmara de Josi).

O comentário de Simone que destaco na epígrafe se deu durante um café da manhã em que os sobrinhos, Maju e Dudu, estavam sob os cuidados do (tio) Nimbo. Nesse dia, ele saiu para comprar pão e Simone ficou com Maju no colo, pois ela (bebê de cerca de 12 meses) estranhava desconhecidos. Por isso, assumi terminar a tapioca que Simone tinha começado e, para isso, pus Ryu nas minhas costas, usando um carregador de pano, posição que raramente uso, apenas em caso de necessidade. Para dar café para as crianças, aproveitei para pôr em prática uma receita tradicional que Simone tinha me ensinado: quibebe, prato com bananas maduras cozidas e farinha de mandioca. Peguei um pedaço de quibebe ainda quente, soprei e dei para o Ryu. Em seguida, Simone comentou: “seu jeito de cuidar parece muito com o das indígenas”. Quis saber se ela se referia a minha forma de oferecer a comida. Ela responde: “várias coisas, está achando que é só você que espia aqui?” Respondo que ela daria uma ótima antropóloga.

Também quando acampamos na aldeia Tapirema, Guaci, esposa do cacique Tenon, comentou: “você está na barraca com os três [filhos], não sei como as pessoas ricas deixam o bebê sozinho num quarto. Nimbotsa’a, com cinco anos, até hoje dorme com a gente, na mesma cama.” Mesmo expondo esses comentários de mulheres com quem convivi, não infiro que as considerações feitas sobre minha maternagem sejam unânimes, nem que isso seja algo a ser destacado por todos. Os mesmo cuidados ou

formas de agir podem produzir impressões diferentes, opostas ou mesmo passarem despercebidos, ainda que por serem tidos como corriqueiros, esperados.

Também em Tapirema, Pê, cônjuge de Fabíola, irmã mais velha de Tenon, comentou sobre minhas crianças estarem tranquilas, adaptadas, não parecerem sentir falta de estar longe de casa, mas fiquei surpresa quando ele referiu-se a mim como patroa da Thabata. Diante da minha surpresa ele me perguntou: “ué, você não a contratou? Então você é a patroa dela”.

O mesmo Pê, foi quem exclamou com entusiasmo: “Hoje vai ter pesca! Vamos levar Sapikua para pescar!” Sapikua (olhos puxados) foi como apelidaram Marcelo, meu companheiro. O convite à pesca veio após saberem que Marcelo tinha enchido quase sozinho grande parte da caixa d’água que abastecia a pia da cozinha comunitária, carregando, balde a balde, água trazida de dentro da lagoa. Sobre isso, Tenon, o cacique, exclamou: “Fazemos isso em quatro pessoas, já vi fazer de dois mas sozinho é a primeira vez que vejo”. Se celebrava o ato do Sapikua, Tenon também não se cansava de rir e contar como Sapikua ficou impressionado com o tamanho do feixe de palha do brejo que ele, o cacique, era capaz de carregar de uma só vez. A chegada do Marcelo numa aldeia majoritariamente masculina possibilitou uma aproximação que minha condição de mãe (e de patroa) não era capaz de gerar. Igualmente, os demais homens da aldeia mostraram-se atenciosos anfitriões com ele. Pê, com seu jeito vivaz e entusiasmado, ocupava-se de nos propiciar experiências de pesca, degustação de caça e palmito extraído por ele mesmo, além de compartilhar seus pontos de vista sobre vários assuntos relacionados à questão indígena.

É certo que a experiência de ser enxergada por esses aspectos não engloba todas as impressões que podem ter tido sobre mim. Muitas outras impressões podem ter sido produzidas, destaco algumas que pude apreender. Essa experiência de ser observada em campo e ser enxergada de uma perspectiva que eu não esperava me faz pensar como também podem soar como inusitados aos sujeitos de pesquisa os relevos que apresentei nesta pesquisa sobre o Coletivo e os tupi guarani.

O maternal e seus efeitos na produção de modos de vida e de conhecimento

*“Nós vivemos num mundo
em que você tem que explicar
por que é que está mamando”.
Ailton Krenak*

Nas minhas idas à TI Piaçaguera, a companhia dos meus filhos, Beatriz, João e, depois, Ryu também contribuiu para este trabalho, com suas presenças e relatos. Além da maternidade ser minha realidade em campo, ela foi motivação central para pesquisar sobre a relação de permacultores com populações tradicionais, ambas realidades em que a maternidade tem um lugar diferente do da visão hegemônica da modernidade.

A maternidade foi a força motriz, ainda que submersa, que em suas dobras buscou por alternativas aos modelos hegemônicos de saúde, educação, alimentação – caminho que me pôs em contato com a ideia de permacultura, como tento mostrar na sequência.

Em 2010, a vivência da violência de ter tido alienado o poder sobre meu próprio corpo e de ter sido separada da minha filha após seu nascimento num hospital-maternidade, fez-me rever a minha relação com o corpo, com a saúde, com o poder biomédico e desembocou numa militância ativa pela humanização do parto em Minas Gerais, como ficou registrado no documento de denúncia apresentado à Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Minas Gerais, em 2012, elaborado pela amiga e colega de trabalho, Eliana Cunha, e no qual figuro como uma das colaboradoras.¹⁰¹

Nesse percurso, tive acesso ao livro *O Camponês e a Parteira* – uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto, do obstetra francês Michel Odent, conhecido por sua célebre frase: “Para mudar o mundo é preciso mudar a forma de nascer”. A obra traça um paralelo entre as duas áreas, parto e agricultura, e seus procedimentos padronizados e sustentados pelo uso intenso e intervencionista

101 Documento disponível em
http://www.redehumanizaus.net/sites/default/files/violencia_no_parto_em_minas_gerais_-_versao_final.pdf Acesso: 2 mai. 2020

da tecnologia, além de conectar as duas áreas por meio de suas pesquisas em Saúde Primal.

Assim, das indagações sobre as formas de nascer e parir, passando pelas formas de matinar e educar, minhas reflexões chegavam à produção e consumo de alimentos (extravasando mais tarde para as formas de construir e morar), e sem que eu soubesse, iam ao encontro da proposta da permacultura.

A ilustração 1 – “Flor da permacultura” (capítulo 3), proposta pelo ecologista cofundador da permacultura, David Holmgren, sintetiza e exemplifica sete campos de atuação da permacultura, mostrando como esse conceito integra diferentes áreas de conhecimento. A ideia inicial do criador do conceito de permacultura, o pesquisador australiano Bill Mollison, era a proposta de uma “agricultura permanente” cuja ação antropogênica (manejo da terra e da natureza) se dá no sentido de manter e criar diversidade de cultivos e plantas nativas, opondo-se a monoculturas. Aos poucos, o conceito foi abarcando outros campos de atuação humana, passando mais tarde a designar o planejamento integrado dos sete campos descritos e exemplificados na “flor da permacultura”.

Assim, se na minha trajetória, diversos campos da vida começaram a se integrar pela experiência do parto, no processo de elaboração da proposta permacultural, a integração se deu a partir do campo da agricultura. Essas experiências me remetiam a uma indagação: por que nossa organização social (moderna) aparta a vivência da maternidade das outras ocupações? A segmentação está presente em toda a organização social moderna e na forma como organiza suas instituições de ensino e trabalho, por exemplo. A permacultura, ao propor um modelo integrado de organização humana, propõe também romper com essa separação. O convite explícito “crianças são bem-vindas”, comum na divulgação dos eventos permaculturais, parece-me indício dessa integração.

Certamente, essa abertura à presença infantil, explicitada em várias propostas de permacultura, não é exclusiva. Experimentei essa abertura (que sobrepassa a pura tolerância à infância), entendendo a presença de bebês e crianças como parte da dinâmica, também em grupos de capoeira (matriz afro) e nas práticas de organização de comunidades tradicionais (povos indígenas, quilombolas, vazanteiros...).

Voltei a experimentar a separação na chegada no meu terceiro filho. Mesmo tendo-o parido em casa, como também foi o segundo, a complicação de um resfriado no primeiro mês de vida de Ryu, nos impôs uma separação, agora necessária e mais dolorosa ainda, por precisar ser intubado. O processo traumático me ensinava que aquela medicina intensiva e altamente interventiva, desnecessária e recorrente durante o processo fisiológico do parto, tinha sua vez e lugar.

Ainda assim, reflito que sua forma de aplicação e terapêuticas desconsideram amplamente a importância da identificação simbiótica e da comunicação cinestésica para a saúde do binômio mãe-bebê. Entendo que essa desconsideração tem um de seus fundamentos na “cultura do berço”, como explico melhor a seguir.

Tive acesso, por meio de grupos maternos, ao artigo Modo de dormir e relação mãe-criança, de Elaine Rabinovich (1993), que sugere desenvolvimentos diferentes de acordo com a forma de relação mãe-bebê. Nas culturas que usam berços, as crianças são separadas das mães ao nascer. Nas que usam tipoia, não há essa separação propiciando uma identificação simbiótica, pois vivem o mundo a partir do corpo da mãe, vivenciando a separação mais tardiamente quando acontece o desmame do seio, do carregar e do dormir, por volta dos dois anos.

A autora sugere que essa diferença produz uma forma diferente de estar no mundo. Ela considera que, a ausência de berço (ou seja, a vivência de espaçamentos/territórios coletivizados) e a consequente coletivização da criança, pode conter dois significados: se toda a família é coletivizada isso pode sugerir uma rede rica de relações sociais enquanto que quando só a criança é coletivizada, pode indicar falta de lugar para essa criança no mundo.

Já o berço propicia ênfase numa comunicação distal e verbal enquanto a tipoia propicia uma comunicação proximal e cinestésica. A autora associa os enfeites do berço a substitutos maternos e identifica no berço o espaço privado da criança (sociabilidade de indivíduos), condizente com a ideia de propriedade privada, posse e típica da sociedade de consumo.

Esse estudo me veio à mente ao ler as considerações de Ailton Krenak que diz que “nossas crianças, desde a mais tenra idade, são ensinadas a serem clientes” (2019, s/p). Krenak continua dizendo que “a experiência das pessoas se projeta na

mercadoria, significando que ela é tudo fora de nós” (2019, s/p, grifo nosso) e que essa exterioridade (da mercadoria, dos objetos) “se materializa no que a técnica desenvolveu, no aparato todo que foi *sobrepondo ao corpo* da mãe Terra” (2019, s/p, grifo nosso. Assim, entendo que à separação e substituição do corpo materno, corresponde-se uma outra separação e substituição da relação com a terra e com o território¹⁰².

Essas reflexões me ajudaram a pensar em como essa relação cuidador-bebê têm seus desdobramentos nos modos de ser e estar no mundo: nas formas de pensar o coletivo, nas formas predominantes de comunicação, nos modelos de atenção à saúde, e também, nas formas de aquisição de conhecimento.

As observações de Elaine Rabinovich, levaram-me a ponderar que a forma de socialidade que produziu as ciências modernas e sua forma específica de produção de conhecimento foi a “sociedade de berço”, isto é, aquela em que se sobressai uma comunicação distal e verbal. A concepção de que o berço e seus enfeites atuam como substitutos (por ausência ou extensão) do corpo materno, remete-me ao que Donna Haraway, em seu artigo Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial chama de “artifícios protéticos”, afirmando que impactam nos nossos “modos específicos de ver, isto é, modos de vida.” (HARAWAY, 1995, p. 22).

A comunicação distal, que se dá num espaço de separação (distância sujeito/objeto), é o quesito para a objetividade da ciência moderna. Nessa forma específica de produção de conhecimento, o sentido da visão ganha realce, (seja ela orgânica ou tecnológica). A comunicação verbal ganha uma forma típica de expressão: a indeterminação do sujeito, apagando-se o contexto (localização) em que se deu o conhecimento.

Para não jogar o bebê fora com a água do banho, Donna Haraway chama atenção para a corporalidade contida no sentido da visão e na falácia que é o sujeito

102 Essa separação me parece ser a realidade mais entranhável e primordial da qual deriva a opção por um conhecimento a partir do ponto de vista do universo, isto é, de fora do terrestre, tratado por Latour (2020) no seu livro Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno.

indeterminado da ciência, que tudo vê sem ser visto e representa sem ser representado, mas que corresponde ao ponto de vista da maioria, ou seja, a visão do homem branco e heterossexual. Em suma, esta seção é para dizer que a produção de conhecimento que se pretende com essa dissertação deriva-se da busca pelo potencial transformador da maternidade¹⁰³ que, no entanto, não me exime das ambiguidades vividas a partir da minha posição singular, do meu lugar de fala.

Pesquisa colaborativa, solidão materna e desigualdade social

*“Es la noche desamparo
de las sierras hasta el mar.
Pero yo, la que te mece,
¡yo no tengo soledad!”
– Gabriela Mistral*

Estando hospedada na aldeia Tapirema, voltamos Thabata (e seus filhos Teo e Sofia), dois dos meus filhos (Beatriz e Ryu) e eu à casa de Simone e Nimbo para gravar uma entrevista. Semanas antes, durante a estadia na sua casa, eu havia escutado várias histórias de vida e queria registrar um pouco dessa trajetória. Antes de entrevistá-la, Nimbo se senta na cozinha e me presenteia contando um pouco de como Simone e ele se conheceram. As crianças brincam lá fora, mas Ryu, com 10 meses de vida, está no meu colo e, irritado, intercala entre mamar, chorar e aquietar-se. Por dentro angustio por querer concentrar-me na fala de Nimbo até que ele sai às pressas para uma ocupação na Funai, em manifestação à troca do coordenador da regional do Litoral Sudeste, Cristiano Hutter, por Roberto Cortez de Sousa, tenente reformado, sem que houvesse diálogo com os indígenas.

Um pouco antes de sua saída, Simone e Thabata voltam à cozinha. Começo a entrevista formal, isto é, gravada, coisa que até então não tinha feito na casa da Simone. Foram duas horas em que Simone contou sua trajetória desde pequena até os dias atuais. Durante a entrevista, Ryu desce do colo, engatinha, mexe na fruteira, descasca uma laranja para ele, acompanhando-o nas suas incursões pela cozinha,

103 Falo a partir da minha experiência e busca pessoal. Dizer desse potencial transformador da maternidade não visa apagar as ambiguidades e opressões a que nós mulheres somos submetidas a partir da condição materna. Além disso, as mães são muitas e variadas, existindo muitas formas de maternar. Repito: escrevo a partir de uma das muitas formas e questões maternas.

nas tentativas de comer pedacinhos de tijolos, troco sua fralda ali mesmo no chão da cozinha – tudo para não interromper a narrativa, intercalando o olhar entre cuidados maternos e a história envolvente da Simone. Eu que esperava poder me entregar àquela escuta, sentia internamente a cisão entre a função de maternar e a de pesquisar. Senti uma profunda solidão e ansiedade por não encontrar naquele momento como coletivizar a maternagem. Até que chegou o momento em que Ryu estava incontrolável de cansaço. Então, nos dez minutos finais, Thabata o pega no colo e sai pra fazê-lo dormir.

Se por um lado a maternidade tem sua face simbiótica que suprime a solidão daquela que sustenta a criança, sobra-lhe uma solidão imensa que é não compartilhar a função materna sem antes ter quem a acolha. O puerpério comumente porta em si um grito surdo, um pedido inconfesso, por uma ajuda que não chega porque não percebem que é precisa. Por dentro, eu gritava pela ajuda de Thabata, mas não expressava isso a ela.

A escolha da companhia de Thabata foi fruto de várias coincidências, um verdadeiro encontro. Conheci-a num pequeno grupo de estudo de mulheres que se reuniam para compartilhar experiências a partir da leitura do livro *Mulheres que correm com os Lobos*, de Clarissa Pinkola Estés (1992). Pelas conversas, percebi que compartilhávamos formas de criação das crianças como, por exemplo, educação não violenta. Thabata era uma mulher periférica que naquele grupo de mulheres defendia que muitas escolhas não eram questão de classe social, mas de acesso à informação. Nesse contexto, contou-nos que vivia com uma renda mínima. Apesar disso, sustentava uma alimentação vegana e saudável, praticando o *recicla*, uma ronda em sacolões para pegar alimentos descartados para a venda.

No semestre seguinte, seus filhos estudaram na mesma escola que os meus. Ela começou a oferecer o serviço de merenda escolar vegana para as famílias interessadas, das quais a minha era uma delas. Era a primeira experiência escolar de seus filhos e as (poucas) conversas que tive com ela mostravam sua visão atenta e crítica, como certas naturalizações de gênero que passavam despercebidas, mesmo num ambiente escolar progressista.

Ao final daquele ano, 2017, fui aprovada no mestrado. Encontramo-nos na saída da escola e lhe contei sobre o tema de pesquisa. Ela brincou: “aí até eu quero”. Ela estava de mudança para o interior no ano seguinte. Em 2019, mesmo de licença maternidade, eu tentava escrever reflexões sobre minhas participações nos cursos do Vivência na Aldeia, para apresentar na disciplina de Pesquisa 1. Sem poder contar momentaneamente com o apoio da minha família nos cuidados com o bebê, soube por uma amiga em comum, que Thabata, de volta a Belo Horizonte, estava oferecendo serviço de babá. Contratei-a por alguns dias para conseguir produzir texto (está aí um desafio que tenho minhas dúvidas sobre como integrar: a maternagem e a elaboração escrita do pensamento, nos moldes acadêmicos. É um pensamento para ser feito na presença das crianças?).

Durante esses dias de convivência, compartilhando minhas impressões sobre o campo de pesquisa, Thabata me contou sua trajetória no movimento anarquista e nas ocupações urbanas, sua prática permacultural, o contato que já havia tido há uma década atrás com Andreza, do coletivo Cultive Resistência. Também me contou de sua estada, por nove meses, entre os Guarani Mbya, no estado do Espírito Santo, durante uma viagem de bicicleta margeando o Rio Doce, que fez com companheiro, filhos e amigos. Essas conversas mostraram que havia ali um encontro e interesse claro de sua parte por meu tema e campo de pesquisa.

Fazia tempo que eu não voltava a campo e seguia impossibilitada por questões de saúde do bebê. Foi quando surgiu a ideia de Thabata ir a campo em meu lugar, participar das Vivências na Aldeia no mês de julho e hospedar-se na casa da Simone. Foi com seus dois filhos. Participou dos cursos, conviveu com a família de Simone e Nimbo, participou dos mutirões na aldeia Tapirema e entrevistou vários deles tendo em vista esta dissertação.

Figura 36: Colaboradora Thabata, em evento.



Legenda: Thabata com seu filho Teo, durante curso Eu Sei Parir. Espaço Flora Tupi. Ano: 2019. Crédito: Vivência na Aldeia

Com a chegada do calor e a recuperação completa do meu filho, planejei passar o mês de novembro de 2019 na casa da Simone, participando de atividades lá no Espaço Flora Tupi (aldeia Piaçaguera), que fica na casa dela e também de encontros na aldeia Tapirema. A princípio iria com as crianças e com meu companheiro, mas Thabata mostrou interesse em ir e combinamos de ir juntas, sem ele. Contratei-a para que apoiasse na lida da vida e com as crianças, além de mediar esse retorno meu à TI, tão distante, pois minha última ida tinha acontecido em 2018, quando participei das atividades Vivências na Aldeia, na aldeia Awa Porungawa Dju.

Sem dúvida a presença de Thabata foi importante e rica na viagem, estadia e logística. Nossos ritmos, porém, com frequência aconteciam de forma bem desencontrada, do despertar ao dormir. Estar com um bebê (e não só com crianças), me deixava com uma mobilidade e iniciativa um tanto reduzida.

Além disso, eu estava num processo de adaptação e de aproximação da família anfitriã, enquanto ela já se sentia em casa. Cheguei muito sem graça. Que coisa mais constrangedora estar na casa de alguém como pesquisadora! Simone também tinha seu desconforto. O que eu queria saber? Que eu perguntasse logo. Havia distância. Eu era “chique”, dizia Simone. Thabata, ou Tatá, como a chamavam, era um deles. Thabata demonstrava uma leveza, ritmo e agilidade de quem está só, pois tinha ido dessa vez sem seus filhos. Eu simplesmente não conseguia estar a

postos em virtude do bebê. Eu ainda estava entrosando-me, sentia-me pesada, tendo que lidar com a nova situação e com o ritmo do bebê. As minhas crianças, à época com seis e nove anos de idade e que já conheciam alguns dos seis filhos da Simone, entrosaram-se rapidamente, mas também me demandavam algo no seu processo de adaptação.

Três dias depois, Thabata precisava voltar a Belo Horizonte. Coincidiu que foi quando comecei a lidar melhor com minhas vulnerabilidades e comecei, de fato, a aterrizar em campo. Foi quando também, sem a mediação dela, senti o acolhimento mais direto de Simone e pude expor à minha anfitriã um pouco do que eu vinha refletindo sobre meu tema de pesquisa.

Ainda assim, sentia-me aflita porque, apesar da acolhida de Simone, de Nimbo e de seus filhos, sentia-me um peso na rotina da casa, com três crianças, ajudando quase nada e dando trabalho. Lembro-me do dia em que assumi o almoço e pedi a minhas crianças que cuidassem do Ryu. Escuto o choro, vejo-o com o rosto cheio de areia e me dou conta de que meu filho brincava com ele em cima do escorregador, de onde caiu de cabeça. Jerá, a filha adolescente de Simone, socorria-o. Minhas pernas tremiam.

Dessa forma, mesmo com tantas afinidades nas orientações de criação dos filhos, nos interesses em comum, nas vivências de puerpérios, nossa experiência em campo se deu em condições diferentes. Assim, eu experimentava de forma muito pedagógica o desconcerto de ter suposto um mundo comum, como nos alerta Stengers (2018). Por mais que práticas, interesses, visões de mundo nos conectassem, havia uma distância que não podia ser ignorada nem talvez superada. Uma distância de trajetória, de fase da vida (materna), de condições materiais de vida e de contexto no campo de pesquisa. Durante nossa estada na TI, soube das vivências de violência doméstica vivida na infância de Thabata, com ameaças que perduravam até hoje; do racismo enfrentado por quem é frequentemente parado nas batidas policiais; e entendi a fadiga que pesava sobre ela por, ao longo do tempo, sustentar certas escolhas informadas, mas numa situação instável prolongada, com orçamento mensal pequeno e incerto. Se para mim passava despercebida as

diferenças que nos separavam nos ambientes que convivíamos até então é porque não exigiam de mim nenhum deslocamento.

De volta ao trabalho depois de “longo” tempo fora por licença maternidade, férias acumuladas e dias de horas extras, encontrei-me com Cynthia, colega de trabalho e escritora, que me mostrou o livro *Um teto só seu*, de Virginia Woolf cujo tema são as condições para se escrever ficção. Eu ansiava por esse espaço para poder escrever a minha, afinal, toda escrita é ficção e uma dissertação com dados etnográficos não é diferente (STRATHERN, 2014, p. 159-209), uma vez que fazemos esse trabalho de (re)construir experiências, através das lentes do(a) pesquisador(a). Dias após essa conversa, no entanto, encontrei-me com o texto *Uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, de Gloria Anzaldúa (2000), respondendo à Virgínia Woolf e me convocando à escrita:

Esqueça o quarto só para si — escreva na cozinha, tranque-se no banheiro. Escreva no ônibus ou na fila da previdência social, no trabalho ou durante as refeições, entre o dormir e o acordar. Eu escrevo sentada no vaso. Não se demore na máquina de escrever, exceto se você for saudável ou tiver um patrocinador — você pode mesmo nem possuir uma máquina de escrever. Enquanto lava o chão, ou as roupas, escute as palavras ecoando em seu corpo. (ANZALDÚA, 2000, p. 233)

Cynthia me conta que Virgínia Woolf chega à conclusão que nós mulheres não temos um teto só nosso para dedicar-nos à escrita. Estamos em desvantagem. Ou não, penso. Escrevemos sem perder a realidade, ou parte dela. Lendo Anzaldúa, convivendo com Thabata, com Maria José que durante anos faxinou nossa casa, com Mayara, nossa primeira experiência de terceirização contratual da maternidade para retorno ao trabalho, reconheço-me como privilegiada: estudar no Brasil é um privilégio, mesmo para mim que não tenho a possibilidade de dedicação exclusiva; da mesma forma que poder amamentar e fazê-lo de forma continuada é árduo e gratificante, mas também outro privilégio de quem tem rede de apoio.

Estou em situação de privilégio em relação a muitas mulheres, sobretudo das mestiças, pretas (e pretos) num país onde sou considerada branca. Mas também estou em desvantagem explícita a grande parte dos homens (meu reconhecimento a dois Marcelos, meu companheiro que assume o cuidado da casa e crianças para que eu possa escrever e ao meu colega de turma do mestrado, pai de bebê, professor da

educação pública básica e companheiro de uma profissional da saúde, em meio a uma pandemia).

Ainda me sinto constrangida diante do texto de Anzaldúa por reconhecer em mim privilégios. No campo, no entanto, isso parecia subitamente invertido em decorrência da maternidade. Lembro do meu diário de campo, escrito dentro da barraca enquanto fazia Ryu dormir. Thabata ali, a princípio, agarrou-se a uma oportunidade única: tinha uma barraca para si, “um teto só para si”, um silêncio para si (nas semanas em que seus filhos não estavam lá), de onde a escutava fazendo tranquilamente a saudação yogi enquanto não me restava nada de solidão.

Agora escrevo durante a quarentena, deflagrada pela pandemia do Covid-19. Para escrever, revezo com meu companheiro nas tarefas domésticas e cuidado com as crianças. Ou o sobrecarrego com as tarefas e cuidados. Ou divido as madrugadas, entre dormir, amamentação, um pouco de teletrabalho e uma escrita bêbada de sono. Ou como agora (e como em campo), escrevo com uma mão e com a outra seguro Ryu sobre um banco: ele intercala entre mamar, comer e brincar com os objetos e alimentos. Enquanto isso meu companheiro prepara o jantar e as crianças interagem com a prima por meio de um jogo de videogame. Assim como para tantas outras mães, a elaboração escrita acontece em lapsos de solidão, pois como poetiza Gabriela Mistral: eu não tenho solidão.

Yo no tengo soledad

Es la noche desamparo
de las sierras hasta el mar.
Pero yo, la que te mece,
¡yo no tengo soledad!

Es el cielo desamparo
si la Luna cae al mar.
Pero yo, la que te estrecha,
¡yo no tengo soledad!

Es el mundo desamparo
y la carne triste va.
Pero yo, la que te oprime,
¡yo no tengo soledad!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. B. 2013. "Caipora e outros conflitos ontológicos". *R@u – Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 7-28.
- ANZALDÚA, Gloria. "Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo". *Revista Estudos Feministas*; Vol 8, No 1 (Año 2000). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106> Acesso: 27 dez 2020.
- APYKÁ, Luan Elísio; PACHECO, Dhevan. *Folhas e raízes: resgatando a medicina tradicional Tupi- Guaraní*. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2014.
- BARRIENDOS, Joaquín. La colonialidad del ver. Hacia um nuevo diálogo visual interepstémico. *Nómadas*, n.35, p. 12-29, 2011.
- BERTAPELI, Vladimir. "Os fragmentos da história: primeiras notas etnográficas sobre os Tupi e Tupi Guaraní". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 14, n. 2, p. 651-661, maio-ago. 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222019000200019>.
- BISPO, Antônio. *Colonização, Quilombos: modos e significações*. Brasília, 2015
- BRUSCO, Rodrigo. "A cidade como fonte de parentes: sobre algumas alianças matrimoniais com não índios". *Reunión de Antropología del Mercosur* – Del 4 al 7 de diciembre de 2017.
- CATAO, Brisa; BARBOSA, Gabriel Coutinho. "Botos bons, peixes e pescadores: sobre a pesca conjunta em Laguna (Santa Catarina, Brasil)". *Rev. Inst. Estud. Bras.*, São Paulo, n. 69, p. 205-225, Apr. 2018;
- CLASTRES, Héléne. *Terra sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense, [1975] 1978.
- CLASTRES, Pierre. "A sociedade contra o Estado". In: *Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p 201-231.
- COELHO, Márcio Oliveira de Castro. *Terena e Guaraní na reserva indígena de Araribá: um estudo etnográfico da aldeia tereguá*. São Carlos: UFSCar, 2016
- COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.
- CUNHA, Manuela Carneiro. "Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, M. C. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DANAGA, Amanda Cristina. Os Tupi, os Mbya e os outros: um estudo etnográfico da Aldeia Renascer – Ywyty Guaçu. *Dissertação* (Mestrado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

DANOWSKI, Déborah.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

DE LA CADENA, Marisol. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 95-117, abr. 2018

DOMINICK, Brian A. *Vegananarquismo – Libertação Animal e Revolução Social*. Ponta Grossa: Editora Monstro dos Mares, 2019.

DULLO, Eduardo. “Comparação: implícita, explícita e valor”. *Mana*. Rio de Janeiro: v. 25, n. 1, 2019, pp. 220-235, abr. 2019.

DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, (2000) 2005.

ESCOBAR, Arturo. *En el transfondo de nuestra cultura: racionalismo, dualismo ontológico y relacionalidad*. In: Autonomía y diseño. Popayán: Universidad del Cauca/Sello Editorial, 2016, p. 97-126

FALLEIROS, Guilherme. L. J. “Dialética perspectivista anarcoindígena”. *Cadernos De Campo*. São Paulo: 25(25), 2017, pp.107-130.

FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 7-44, Oct. 2002

FAUSTO, Carlos. “Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guaraní (séculos XVI-XX)”. *Mana*: Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, Oct. 2005.

FREIRE-MEDEIROS, Bianca; NAME, Leo. “Epistemologia da laje”. *Tempo social*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 153-172, abr. 2019.

GUTIERREZ-BORRERO, Alfredo. “Resurgimientos: sures como diseños y diseños otros”. *Nómaditas*. n. 43, 2015, p. 113-129.

GOLDMAN, Márcio. “Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda”. *Cosmos e Contexto*. 2014. Disponível em <https://cosmosecontexto.org.br/dois-ou-tres-platos-de-umaantropologia-de-esquerda/> Acesso 16 dez 2018.

GRAEBER, David. *Fragmentos de antropología anarquista*. Vírus Editorail, 2011. Disponível em <https://www.hebracomunidad.org/wp-content/uploads/2018/07/Fragmentos-de-antropolog%C3%ADa-anarquista.pdf> Acesso: 27 dez 2020.

HARAWAY, Donna. "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". In: *Cadernos PAGU*, UNICAMP, no.5,1995, p7-41

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

HARAWAY, Donna. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chtcululeno". In: *Clima Com Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte* | Ano 3 – N. 5 / Abril de 2016 / ISSN 2359-4705

HOLMGREN, David. "Os fundamentos da Permacultura. Um resumo dos conceitos e princípios apresentados no livro 'Princípios e Caminhos da Permacultura Além da Sustentabilidade'. Disponível em: https://centrodeconvergencia.files.wordpress.com/2009/02/fundamentos_pc_brasil_e_book.pdf Acesso: 11 jan 2017.

INGOLD, Tim. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

KEESE, Lucas (Org.) *Os agricultores guarani e a atual produção agrícola na terra indígena Tenondé Porã*. São Paulo: 1. Ed., Prefeitura do Município de São Paulo – Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano (SMDU), 2020.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. E-book.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. E-book

LATOUR, Bruno. "Relativismo". In: *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 91-128.

LATOUR, Bruno. "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Revista Pléyade*, n.14, jul-dez 2014, p. 43-59. Disponível em <http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/14-Latour.pdf> Acesso em 4 de outubro de 2019

LATOUR, Bruno. *War of de word: what about peace?*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2002.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature, being the Gifford Lectures on de Natural Religion*. Edinburgh, 2013. Disponível em <http://www.bruno-latour.fr/node/487> Acesso 6 jan. 2021.

LATOUR, Bruno. *Onde Aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LAW, John. "What's Wrong with a One-World World." *Presented to the Center for the Humanities*, Wesleyan University, 2011.

LECLERC, Elói. *Sabiduría de un pobre*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007, pp 42-43. Ebook.

LEVI, Lucio. “Confederação” (verbetes). In: BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. & PASQUINO, G. Dicionário de Política. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

LIMA, Deborah de Magalhães. Populações tradicionais, índios e quilombolas: fundamentos classificatórios e categorias de mobilização social. 2009. Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/populacoes-tradicionais-indios-e-quilombolas.html>>. Acesso: 19/01/2017.

MACEDO, Valéria. *Nexos da Diferença. Cultura e Afecção em uma Aldeia Guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MACEDO, Valéria. “Misturar e Circular em Modulações Guarani. Uma Etiologia das (In)Disposições”. *Mana* 23(3): 511-543, 2017.

MACEDO, Valéria. “Jepota e aguyje entre os Guarani”. O desejo da carne e da palavra. In: 35º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS – GT23 – NOVOS MODELOS COMPARATIVOS: INVESTIGAÇÕES SOBRE COLETIVOS AFRO-INDÍGENAS. 2011.

MACEDO, Valéria. “‘Alimento morto’ e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo”. *Etnográfica*, vol. 23 (3) | 2019, Online desde 28 novembro 2019, consultado em 29 novembro 2019. URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/7247> ; DOI : 10.4000/etnografica.7247

MAINARDI, Camila. *Construindo proximidades e distanciamentos – etnografia Tupi Guarani da terra indígena Piaçaguera/SP*. Dissertação de mestrado. PPAS, Universidade Federal de São Carlos, 2012.

MAINARDI, Camila. *Desfazer e Refazer Coletivos: O movimento tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo, 2015.

MARCUS, G. “O que vem (logo) depois do ‘pós-’: o caso da etnografia.” *Revista de Antropologia*, 37 (1994): 7–34

MOASSAB, Andréia. “O patrimônio arquitetônico no século 21. Para além da preservação uníssona e do fetiche do objeto”. *Revistas Arquitextos*, ano 17, nov 2016

MARRAS, Stelio. “Virada animal, virada humana: outro pacto”. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 215-260, June 2014.

MOL, Annemárie. “Política Ontológica: algumas ideias e várias perguntas”. In: Nunes, João Arriscado & Roque, Ricardo (orgs). *Objectos impuros: experiências em estudos sociais da ciência*. Ed. Afrontamento, 2008

ODENT, Michel. *O Camponês e a Parteira – uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto*. São Paulo: ed. Ground, 2003.

PAMPLONA, Rosane. “A onça e o veado / história recontada por Rosane Pamplona; ilustrações Cris Eich”. – São Paulo: *Folha de S.Paulo*, 2015. (Coleção Folha Folclore Brasileiro para Crianças; v.20)

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. “Notícias de uma certa Confederação Tamoio”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 401-433, 2010. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v16n2/07.pdf> > DOI: 10.1590/s0104-93132010000200007.

PIERRI, Daniel; BARBOSA, Pablo; BARBOSA, Marco-Antônio. “Cartas guarani. O uso presente de papéis do passado”. *Corpus*, 2013, 39(1):1-9.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp, 2007.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. Modo de dormir e relação mãe-criança. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 13, n. 1-4, 1993, p. 22-29.

ROSE, Isabel Santana de. *Tata endy rekoe – fogo sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2010.

ROSENBERG, Marshall B. *Comunicação Não-violenta: técnicas para aprimorar relacionamentos pessoais e profissionais*. São Paulo: Ágora, 2006.

SAHLINS, M. “A sociedade afluyente original”. In: *SAHLINS, M. Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 105-152.

SALLUM, Marianne. *Colonialismo e ocupação Tupiniquim no litoral sul de São Paulo: uma história de persistência e prática cerâmica*. Tese Doutorado, USP, São Paulo, 2018.

SANT’ANA. Bárbara. *Escola Kunhã Morontim: lições de resistência na aldeia Awa Porungawa Djú*. Faculdade de Conchas. A Casa Tombada. São Paulo, 2018

SILVA, L. F. M. *Ilusão concreta, utopia possível: contraculturas espaciais e permacultura (uma mirada desde o cone sul)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação. Universidade de São Paulo, 2013.

SOUZA, Samuel de. *Mitologia guarani – O significado da natureza para o Guarani: uma relação de vida para a cultura local*. Florianópolis: UFSC, 2015.

SOUZA, Gabrielly Merlo de. *Envolver o que nos envolve. Permacultura e sítios ecológicos em paisagens multiespécies na Serra do Espinhaço*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2020.

STENGERS, Isabelle. "Comparison as a matter of concern". *Common Knowledge* 17(1): 2011, p. 48–63 DOI 10.1215/0961754X-2010-035

STENGERS, Isabelle. "Reativar o animismo". *Chão da Feira / Cadernos de Leituras*, n. 62, 2017.

STENGERS, Isabelle. "A proposição cosmopolítica". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

SZTUTMAN, Renato. "Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi". *Novos estud. – CEBRAP*, São Paulo, n. 83, p. 129-157, Mar. 2009.

STRATHERN, Marilyn. "Fora do contexto: as ficções persuasivas da Antropologia". In *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo, Cosac e Naify, 2014, pp. 159-209.

TSING, Anna. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

VIOTTI, H.A. "A fundação de São Paulo pelos jesuítas". *Revista de História*. 8(17): 1954, pp. 119-133.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018. ISSN: 2358-5587

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Entrevista*: "Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas". Disponível em <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contra-os-povosindigenas/> Acesso: 26 out. 2020

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Equívocos da identidade". In: GONDAR, J.; DODEBEI, V. *O que é memória social*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005, p.145-160.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, v. 35, p. 21-74, 4 dez. 1992. Acesso em 14 de junho de 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996.

VIVEIROS DE CASTRO. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: CosacNaify, 2011, p.345-400.

VIVEIROS DE CASTRO. "'Transformação' na Antropologia, transformação da 'Antropologia'". *Mana*, 18(1): 151-171, 2012.

WATTERSON, Bill. *Tem alguma coisa babando embaixo da cama*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2010.

REFERÊNCIAS AUDIOVISUAIS, LINKS DE SITES

Canal Hardcore Choice

<https://www.youtube.com/watch?v=YMPO7ERdHtA&t=715s>

Casa Sustentável – entrevista com John van Lengen

<https://vimeo.com/77132317>

Comissão Pró-Índio de São Paulo

<https://cpisp.org.br/indios-em-sao-paulo/terras-indigenas/terra-indigena-piacaguera/>

Acesso: 14 agos. 2020.

Cooperativa Espaço Flora Tupi

<https://floratupi.com.br/>

Curta-documentário A Terra me Disse

<https://www.youtube.com/watch?v=MVr0zTckDvU> Acesso: 23 agos. 2020.

Distribuidora No Gods No Masters

<http://nogods-nomasters.com/nogodsnomasters/>

Documentário entre Rios

<https://vimeo.com/14770270>

Espaço Yvy Porã

<https://yvypora.wordpress.com/> Acesso: 16 out. 2020.

Página do projeto Vivência na Aldeia na rede social Facebook

<https://www.facebook.com/vivencianaaldeia>

Sítio eletrônico Cultive Resistência

cultiveresistencia.org

Sítio Eletrônico Vivência na Aldeia, de Marcus Ferreira

<http://vivencianaaldeia.org>

Sítio Eletrônico Vivência na Aldeia, do coletivo Cultive Resistência

<http://vivencianaaldeia.org>

Vídeo de divulgação da primeira Vivência na Aldeia

<https://vimeo.com/59001534> Acesso: 4 jan. 2021

ANEXOS

**Anexo 1 – Tabela com listagem de eventos divulgados na página do projeto
Vivência na Aldeia, no Facebook**

Tipo	Nome do evento	Data	Local	Organizador
Curso	I Vivência na Aldeia: Curso de Permacultura, Educação Ambiental e Tradições indígenas	23-24/02/2013	Aldeia Tabaçu Rekoypy	Aldeia Tabaçu Rekoypy, Cultive Resistência, AMA Ecoturismo
Divulgação	Desenvolvimento Econômico X Resgate da Cultura Caiçara	17/04/2013	São Paulo	Comissão Pró-Índio de São Paulo
Divulgação	Terras Indígenas na Mata Atlântica: Pressões e Ameaças.	17/04/2013	São Paulo	CRISP
Divulgação	II Curso de Monitoria de Lazer e Recreação em meios de Hospedagem	13-14-15/09/2013	USCESP – SP	Equipe Birutas
Divulgação	Conferencia Municipal de Cultura de Itanhaém	07/08/2013	Itanhaém	Prefeitura de Itanhaém
Curso	II Vivência na Aldeia: Educação Ambiental e Tradições Indígenas	09/11/2013	Aldeia Tabaçu Rekoypy	Vivência na Aldeia
Divulgação	Inauguração da Semente Negra	1-2/02/2014	Itanhaém	Vivência na Aldeia
Curso	"Mochilão"	de 20/03/2014 a 24/04/2014	Sesc Consolação	Sesc Consolação
Curso	III Vivência na Aldeia: Educação Ambiental e Tradições Indígenas	20/07/2014	Aldeia Tabaçu Rekoypy	Cultive Resistência
Divulgação	II Jogos Indígenas de São Paulo	18-19-20/04/2015	São Paulo	IBDM
Divulgação	I Encontro e Fortalecimento Histórico Guarani	05-06-07/09/2015	São Sebastião Bertioga – SP	Cacique Tukumbó Robson Miguel
Curso	Vivência na Aldeia	20-21-22/11/2015	Espaço Cultural Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	28-29/11/2015	Espaço Cultural Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia – Carnaval	09/02/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	25-27/03/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	14-15/05/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju -	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	21-22/05/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia – Especial Férias	22-23-24/07/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Um dia na Aldeia	10/09/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	12-13-14/11/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena e Medicina da	19-20/11/2016	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia

	Floresta			
Curso	Vivência na Aldeia – Especial de Carnaval	25-26-27/02/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Ginecologia Natural	18-19/03/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena e Medicina da Floresta	24-25/06/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Divulgação	Festa em homenagem aos "verdadeiros portadores da sabedoria"	12/05/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Aldeia Piaçaguera
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena e Medicina da Floresta	05-05/08/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	07-08-09/09/2017	Aldeia Piaçaguera	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena e Medicina da Floresta	16-17-09/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Divulgação	Audiência Pública: Termoelétrica em peruíbe	28/09/2017	Peruíbe	Prefeitura de Peruíbe
Curso	Vivência na Aldeia	18-19-20/11/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso “A Magia das plantas que curam”	25-26/11/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso especial de Fitoterapia Indígena e Medicina da Floresta	16-17/12/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso “A Magia das plantas que curam”	09-10/12/2017	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	03/02/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	03/03/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	04/03/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em Balneário Camboriú – SC	11/03/2018	Sítio Mandala da Terra – Balneário Camboriú – SC	Casa das Fadas
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	11/03/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em Curitiba – PR	05/05/2018	Casa Raiz – Curitiba – PR	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	21/04/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	21/04/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência / A magia das	19-20/05/2018	Comunidade Awa	Vivência na Aldeia

	plantas que curam		Porungawa Dju	
Curso	Curso Medicina Ancestral: energia, Poder e Cura	26/05/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso Medicina Ancestral: energia, Poder e Cura	27/05/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em São Paulo	23/06/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência Petyngua Marangatu: a cura pelo cachimbo sagrado	30/jun.	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena	21-22/07/2018	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena em Campinas	09/06/2018	Sabiah Encontro de Saberes	Vivência na Aldeia
Curso	Medicina Ancestral	28/jul.	São Paulo (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Curso de Fitoterapia Indígena em Sorocaba	02/09/2018	ECTOR Terapias Naturais	ECTOR Terapias Naturais
Curso	Medicina Indígena e Ancestral em São Paulo	28/07/2018	São Paulo (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	7-10/09/2018	Comunidade Awa Porungawa Dju – Itanhaém/Peruíbe	Vivência na Aldeia
Curso	Medicina Indígena e Ancestral em São Paulo	22/09/2018	São Paulo (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	27/09/2018	São Paulo (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena em São Paulo	06/10/2018	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	15/09/2018	Amparo, São Paulo (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	29/09/2018	Curitiba – PR (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	27/10/2018	São Paulo (local não especificado)	Vivência na Aldeia
Curso	Medicina Indígena e Ancestral em São Paulo	22/set.	Sesc Belenzinho – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	16-17-18/11/2018	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Encontro	Vivência Unindo Partes Tupi-Guarani e Sateré:	18/09/2018	Comunidade Awa Porungawa Dju – Itanhaém/Peruíbe	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena na Aldeia	24-25/11/2018	Comunidade Awa Porungawa Dju	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	08/dez.	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	11/dez.	Associação Cultural Santa	Vivência na Aldeia

			Cecília – Santa Cecília – São Paulo	
Curso	Fitoterapia Indígena em São Paulo	22/dez.	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	26-27/01/2019	Espaço Flora Tupi	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos em Belo Horizonte	16-17/02/2019	Tenda da Lua – Belo Horizonte	Constelar o feminino
Curso	Fitoterapia Indígena em São Paulo	19/jan.	Associação Cultural Santa Cecília – Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena em São Paulo	20/jan.	Associação Cultural Santa Cecília – Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia – Especial de Carnaval	02-03-04/03/2019	Espaço Cultural Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Saberes Indígenas e as Plantas medicinais	23/02/2019	Associação Cultural Santa Cecília – Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	24/02/2019	Associação Cultural Santa Cecília – Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	11-12/05/2019	Espaço Flora Tupi	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência da Fitoterapia Indígena na Aldeia	06-07/04/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	A Magia das Plantas que curam	30-31/03/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	9-16-23/03/2019	SESC Santana – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	18-19/05/2019	Espaço Flora Tupi – Peruíbe	Vivência na Aldeia
Curso	Petyngua Marangatu	04/05/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena	15-16/06/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Plantas do autocuidado feminino na perspectiva Indígena	27-28/04/2019	Sesc Itaquera/SP – Quiosque Bichos da Mata	Vivência na Aldeia
Curso	Agrofloresta e Tradições Indígenas	21-22-23/06/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	A Magia das Plantas que curam	08/06/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Cuidado, Cura e Bem Viver nas Cosmologias Tupi Guarani e Guarani	15/05/2019	Centro de Pesquisa e Formação do SESC	Sesc Consolação

Curso	Saberes Indígenas e as Plantas medicinais	13/07/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	14/07/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	20-21/07/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	"Eu sei parir": o parto nas comunidades indígenas	27-28/07/2019	Espaço Flora Tupi – Peruíbe	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	24-25/08/2019	Espaço Flora Tupi – Peruíbe	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena: Teoria e prática das garrafadas	17-18/08/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia	07-08/09/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Saberes Indígenas e as Plantas medicinais	28/09/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	19-20/09/2019	Espaço Flora Tupi	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia – Especial Dia das Crianças	12/10/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	19-20/10/2019	Espaço Flora Tupi	Vivência na Aldeia
Curso	Vivência na Aldeia: Bioconstrução e Tradições Indígenas	15-16-17/11/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	"Eu sei parir": o parto nas comunidades indígenas	23-24/11/2019	Espaço Flora Tupi – Peruíbe	Vivência na Aldeia
Curso	Saberes Indígenas e as Plantas medicinais	07/12/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Petyngua Marangatu: A cura pelo cachimbo sagrado	08/12/2019	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Divulgação	Semana da Inclusão e Diversidade	24/out.	SENAC – São Bernardo do Campo	SENAC
Curso	Remédio do Mato	14-15/12/2019	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena Feminina	30/11/2019	Coletivo Flor da Vida – Florianópolis	Coletivo Flor da Vida
Ato	Ocupação do prédio da FUNAI em Itanhaém	03/12/2019	Itanhaém	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena para Ciclos Femininos	18/01/2020	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Práticas de Fitoterapia Indígena	19/01/2020	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Encontro	Primeiro Encontro de Fitoterapia Indígena	25-26/01/2020	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia

Curso	Vivência na Aldeia – Especial de Carnaval	22-23-25/02/2020	Aldeia Tapirema	Vivência na Aldeia
Curso	Remédio do mato: Fitoterapia indígena e conhecimentos tradicionais.	14/03/2020	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Fitoterapia Indígena	16/02/2020	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Práticas de Fitoterapia Indígena	15/02/2020	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia
Curso	Grafismo e Pintura Indígena: desde uma perspectiva Tupi-Guarani	15/03/2020	Associação Cultural Santa Cecília – São Paulo	Vivência na Aldeia

Tabela 1: Fonte: Página projeto Vivência na Aldeia na rede social Facebook <https://www.facebook.com/vivencianaaldeia>. Postagens consideradas: da primeira postagem em 2013 até o último evento antes da chegada da pandemia Covid-19, em 2020.

Legendas:

- Linhas preenchidas de cinza: eventos que contaram com a participação da(s) pesquisadora(s) em campo.
- Linhas escritas em cinza claro: eventos cancelados.

Anexo 2 – Exemplo de prestação de contas do projeto Vivência na Aldeia



Tabela geral Vivência Carnaval/2020
Entrada

Item	Inscrições	Valor total
1	28	10.640,00

Saídas

Item	Descrição	Quant	Valor Unit.	Valor total
1	Divulgação/patrocínio/impulsioneamento (Facebook/instagram e uol ads)	2	400,00	800,00
2	Caminhão de barro	1	440,00	440,00
3	Turquesa	12	16,00	192,00
4	Luvas	25	4,00	100,00
5	Balde	4	9,00	36,00
6	Carrinho de mão	2	180,00	360,00
7	Kit pá/enxada	4	43,00	172,00
8	Arame kg	6	22,00	132,00
9	Prego kg	4	16,00	64,00
10	Cal	2	18,00	36,00
11	Supermercado – Não perecíveis	1	1900,00	1900,00
12	Feira/frutas/legumes	1	980,00	980,00
13	Gás	1	80,00	80,00
14	Pães	360	0,50	180,00
15	Cozinheiras	2	450,00	900,00
16	Apoio a projetos da comunidade	1	3500,00	3500,00
17	Combustível	1	350,00	350,00
18	Contador	1	150,00	150,00
	Total			10.372,00

Fonte: Cultive Resistência

- Neste exemplo, o item 16 se refere à compra de cabos para instalação elétrica. Em outras Vivências o recurso foi destinado a outras benfeitorias como compra de bomba para poço artesiano, ou de telhas, ou de madeira para as casas, ou para compra de gerador à diesel...

Anexo 3 – Termos de consentimento de participação na pesquisa e uso de imagem (para a aldeia Tapirema, anexeí apenas o termo preenchido pelo cacique).

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Eu, Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, estou desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias.

Para tanto será necessário levantar dados em pesquisa de campo, que poderão se dar por meio de entrevistas, anotações de campo dentre outros, que somente poderão ser utilizados na pesquisa mediante este termo.

CONSENTIMENTO

Eu, JOSEMAS RAMOS DE SAIZA, estou ciente de minha participação na pesquisa. É-me garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas implicações, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Estou ciente de que os dados coletados nessa pesquisa ficarão disponíveis para futuros estudos. Fui informado de que em caso de dúvida poderei entrar em contato pelo telefone (31) 987767895, ou pelo e-mail: robertalessa@ufmg.br.

Eu, tendo tomado conhecimento do objetivo deste trabalho e concordando com a participação neste projeto, eu abaixo assinado autorizo a utilização das informações por mim concedidas na realização deste estudo.

Peruíbe, 15 de novembro de 2019
Josemas Ramos de Saiza
 PARTICIPANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, João Carlos de Souza, autorizo o uso de minha imagem através de fotos ou vídeos para a pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura" desenvolvida pela mestrandia Roberta Lessa Amaral Yamamoto, do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

Peruíbe, 21 de Julho de 2018

João Carlos de Souza

PARTICIPANTE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Eu, Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, estou desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias.

Para tanto será necessário levantar dados em pesquisa de campo, que poderão se dar por meio de entrevistas, anotações de campo dentre outros, que somente poderão ser utilizados na pesquisa mediante este termo.

CONSENTIMENTO

Eu, Anderson Ferreira Porteira, estou ciente de minha participação na pesquisa. É-me garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas implicações, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Estou ciente de que os dados coletados nessa pesquisa ficarão disponíveis para futuros estudos. Fui informado de que em caso de dúvida poderei entrar em contato pelo telefone (31) 987767895, ou pelo e-mail: robertalessa@ufmg.br.

Eu, tendo tomado conhecimento do objetivo deste trabalho e concordando com a participação neste projeto, eu abaixo assinado autorizo a utilização das informações por mim concedidas na realização deste estudo.

Peruíbe, 15 de novembro de 2019

PARTICIPANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, Anderson Ferreira Pereira, autorizo o uso de minha imagem através de fotos ou vídeos para a pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura" desenvolvida pela mestrandia Roberta Lessa Amaral Yamamoto, do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

Pernambuco, 21 de junho de 2018

[Assinatura]
PARTICIPANTE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Eu, Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, estou desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias.

Para tanto será necessário levantar dados em pesquisa de campo, que poderão se dar por meio de entrevistas, anotações de campo dentre outros, que somente poderão ser utilizados na pesquisa mediante este termo.

CONSENTIMENTO

Eu, ANA NIMRODTE SAMUEL DOS SANTOS, estou ciente de minha participação na pesquisa. É-me garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas implicações, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Estou ciente de que os dados coletados nessa pesquisa ficarão disponíveis para futuros estudos. Fui informado de que em caso de dúvida poderei entrar em contato pelo telefone (31) 987767895, ou pelo e-mail: robertalessa@ufmg.br.

Eu, tendo tomado conhecimento do objetivo deste trabalho e concordando com a participação neste projeto, eu abaixo assinado autorizo a utilização das informações por mim concedidas na realização deste estudo.

PERNAMBUCO, 26 de NOVEMBRO de 2019

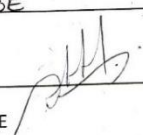
[Assinatura]
PARTICIPANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, AVÁ NIMBOETÉ SAMUEL DOS SANTOS, autorizo o uso de minha imagem através de fotos ou vídeos para a pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura" desenvolvida pela mestrandia Roberta Lessa Amaral Yamamoto, do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

PERUIBE, 26 de NOVEMBRO de 2019



PARTICIPANTE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Eu, Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, estou desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias.

Para tanto será necessário levantar dados em pesquisa de campo, que poderão se dar por meio de entrevistas, anotações de campo dentre outros, que somente poderão ser utilizados na pesquisa mediante este termo.

CONSENTIMENTO

Eu, Elis Samuel dos Santos, ^{ado-29/11/2017} estou ciente de minha participação na pesquisa. É-me garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas implicações, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Estou ciente de que os dados coletados nessa pesquisa ficarão disponíveis para futuros estudos. Fui informado de que em caso de dúvida poderei entrar em contato pelo telefone (31) 987767895, ou pelo e-mail: robertalessa@ufmg.br.

Eu, tendo tomado conhecimento do objetivo deste trabalho e concordando com a participação neste projeto, eu abaixo assinado autorizo a utilização das informações por mim concedidas na realização deste estudo.

Peruibe, 17 de novembro de 2017

[Assinatura]

PARTICIPANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, Elis Samuel dos Santos, ^{ado-29/11/2017} autorizo o uso de minha imagem através de fotos ou vídeos para a pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura" desenvolvida pela mestranda Roberta Lessa Amaral Yamamoto, do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

Peruibe, 17 de novembro de 2017

[Assinatura]

PARTICIPANTE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Eu, Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, estou desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias.

Para tanto será necessário levantar dados em pesquisa de campo, que poderão se dar por meio de entrevistas, anotações de campo dentre outros, que somente poderão ser utilizados na pesquisa mediante este termo.

CONSENTIMENTO

Eu, Simone Beatriz Bottega, estou ciente de minha participação na pesquisa. É-me garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas implicações, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Estou ciente de que os dados coletados nessa pesquisa ficarão disponíveis para futuros estudos. Fui informado de que em caso de dúvida poderei entrar em contato pelo telefone (31) 987767895, ou pelo e-mail: robertalessa@ufmg.br.

Eu, tendo tomado conhecimento do objetivo deste trabalho e concordando com a participação neste projeto, eu abaixo assinado autorizo a utilização das informações por mim concedidas na realização deste estudo.

Peruíbe, 26 de novembro de 2019

Simone Beatriz Bottega
PARTICIPANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, Simone Beatriz Bottega, autorizo o uso de minha imagem através de fotos ou vídeos para a pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura" desenvolvida pela mestranda Roberta Lessa Amaral Yamamoto, do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

Peruíbe, 26 de novembro de 2019

Simone Beatriz Bottega
PARTICIPANTE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

Eu, Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG, estou desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias.

Para tanto será necessário levantar dados em pesquisa de campo, que poderão se dar por meio de entrevistas, anotações de campo dentre outros, que somente poderão ser utilizados na pesquisa mediante este termo.

CONSENTIMENTO

Eu, AUA TENONDEGUA, estou ciente de minha participação na pesquisa. É-me garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas implicações, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação. Estou ciente de que os dados coletados nessa pesquisa ficarão disponíveis para futuros estudos. Fui informado de que em caso de dúvida poderei entrar em contato pelo telefone (31) 987767895, ou pelo e-mail: robertalessa@ufmg.br.

Eu, tendo tomado conhecimento do objetivo deste trabalho e concordando com a participação neste projeto, eu abaixo assinado autorizo a utilização das informações por mim concedidas na realização deste estudo.

Peruíbe, 17 de novembro de 2019

Aua Tenondegua
PARTICIPANTE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu, AUA TENONDEGUA, autorizo o uso de minha imagem através de fotos ou vídeos para a pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura" desenvolvida pela mestranda Roberta Lessa Amaral Yamamoto, do programa de pós-graduação do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG.

Peruíbe, 17 de novembro de 2019

Aua Tenondegua
PARTICIPANTE

Anexo 4 – Termo de apresentação da pesquisadora

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E ARQUEOLOGIA

TERMO DE APRESENTAÇÃO

Eu, Deborah de Magalhães Lima, professora titular do departamento supra, coordenadora do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais, atesto para os devidos fins que Roberta Lessa Amaral Yamamoto, orientanda do programa de pós-graduação da UFMG, está desenvolvendo pesquisa intitulada "Encontros possíveis entre terranos e humanos em devir terrano: interações entre povos tradicionais e grupos de permacultura". O estudo buscará refletir sobre as aproximações de grupos de permacultura e comunidades tradicionais, buscando pôr em relação suas perspectivas e ontologias, a partir de iniciativas de permacultura que contemplem estes povos.

Com este fito, a orientanda precisará ter acesso e interagir com os referidos grupos e populações para levantar dados que serão coletados e analisados, na forma de anotações de campo, entrevistas e fotografias. Para tanto, solicita que eventuais participantes do estudo deem seu consentimento livre e esclarecido para participar da pesquisa, que eventualmente poderá ser publicada.

Belo Horizonte, 01 de julho de 2018.



Deborah de Magalhães Lima

Profa. Titular do Depto de Antropologia e Arqueologia
Universidade Federal de Minas Gerais

TEL: 31 34093832

e-mail: deb.m.lima@gmail.com