

## Sujeitos, narrativas e grafias: reflexões sobre etnobiografia e liderança<sup>1</sup>

Amanda Cristina Danaga

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

[adanaga@gmail.com](mailto:adanaga@gmail.com)

### Resumo

As lideranças do movimento indígena no Brasil têm acionado a primeira pessoa do singular em suas narrativas trazendo para a discussão um novo modo de compreensão dos sujeitos. A subjetividade passa a ser compreendida a partir desse “eu” enunciador no movimento indígena, mas não só. As narrativas sobre si não são apenas enunciadas no interior desse movimento, elas estão em toda parte e fazem parte do cotidiano indígena. Os regimes de subjetivação ameríndios e suas políticas e poéticas começam a ganhar notoriedade. Surge uma conexão entre o movimento indígena e as biografias. Esse debate repercute na produção dos textos etnográficos. A subjetividade desponta nos textos etnográficos na medida em que também é parte dos discursos ameríndios. Este texto busca refletir essas questões a partir dos discursos da liderança de uma aldeia no litoral paulista. A ideia reside em analisar sua discursividade na vida cotidiana da aldeia, como suas falas agem nas pessoas provocando efeitos e afetos diversos, como suas palavras fazem e desfazem alianças e relações com todos os tipos de gente e como atuam na produção de pessoas e da própria liderança.

**Palavras-chave:** Subjetividades, liderança; memórias; grafias.

---

1 Este texto é parte da tese de doutorado “Encontros, efeitos e afetos: discursos de uma liderança tupi guarani”, defendida em dezembro de 2016 no Programa de Pós- Graduação da Universidade Federal de São Carlos /PPGAS/UFSCar (Danaga 2016a). Uma versão dele, que segue agora modificada, foi apresentada na *Reunión de Antropología del Mercosur*, entre os dias 4 e 7 de dezembro de 2017 em Misiones, na Argentina. Agradeço as coordenadoras, debatedoras e demais colegas do GT “Etnografia e o Desafio Da Grafia” pelas contribuições, em especial à Suely Kofes e Mariana Petroni.

**Abstract**

Leaders of the indigenous movement in Brazil have triggered the first person of the singular in their narratives bringing to the discussion a new way of understanding the subjects. Subjectivity comes to be understood from this enunciating “I” in the indigenous movement, but not only. The narratives about themselves are not only enunciated within this movement, they are everywhere and are part of indigenous daily life. Amerindian subjectivity regimes and their policies and poetics begin to gain notoriety. A connection appears between the indigenous movement and the biographies. This debate has an impact on the production of ethnographic texts. Subjectivity emerges in ethnographic texts as it is also part of Amerindian discourses. This text aims to reflect these issues from the speeches of the leadership of a village on the coast of São Paulo. The idea is to analyze his discourse in the daily life of the village: how his speeches act on people causing effects and affections, how his words make and undo alliances and relationships with all types of people and how they act in the production of people and the leadership itself.

**Keywords:** Subjectivities; leadership; memoirs; spellings.

**Introdução**

A história de uma vida não se resume apenas à narração de uma única vida, mas na narração de muitos encontros, agentes, e outras histórias. O propósito deste texto é refletir sobre o ato de narrar histórias de vida, seus encontros e conexões.

Os percursos percorridos durante minha trajetória acadêmica e que culminaram na escrita da tese de doutorado (Danaga 2016a) foram importantes ferramentas reflexivas que me remeteram a pensar o quanto a subjetividade é algo passível e possível de ser etnografado, apesar das controvérsias que ainda existem sobre o tema. A subjetividade e a legitimidade constituem um campo do debate sobre o exercício antropológico e a produção das etnografias. Não por acaso, a subjetividade foi mote para ampla discussão em toda a história da antropologia. Não apenas a subjetividade do antropólogo como também a dos sujeitos da pesquisa.

A história do movimento indígena no Brasil desperta para a rediscussão do lugar do “eu” nas produções antropológicas ao trazer um novo modo de compreensão dos sujeitos entre povos indígenas. Tudo isso torna-se possível, em larga medida, a partir dos discursos proferidos por lideranças e figuras representativas desse movimento. Afora a compreensão das formas e conteúdos de tais discursos, quando considerados na perspectiva do movimento indígena, há um realce de enunciados autobiográficos na etnologia indígena. Conceituados como regimes de subjetivação ameríndios, eles sugerem reflexões em torno da grafia, na medida em que a antropologia passa a considerar a fluidez

entre as políticas e poéticas que compõem o texto etnográfico. Evidencia-se uma conexão entre as políticas ameríndias e as biografias.

Foi partindo dessa discussão, que abordei algumas memórias e enunciados de uma liderança tupi guarani<sup>2</sup> que vive no município de Ubatuba/SP, na Ywyty Guaçu - Aldeia Renascer. Por meio dos seus discursos busquei apreender os modos tupi guarani de fazer políticas, pessoas e relações, sobretudo, pela maneira como o então cacique da aldeia conduzia tais ações. Considerei, também, o modo de fabricação dele mesmo enquanto liderança, seus estilos narrativos, sua trajetória e experiências, atentando para os contextos de enunciação em seus processos e no constante refazer deles.

### **O sujeito na antropologia e as narrativas de vida como etnografias**

O debate que apresento aqui aponta para uma ligação entre as narrativas de vida e o desafio da escrita etnográfica e revela que, mais do que meras anotações e registros documentais, as grafias assumem grande importância sobre o modo como é produzido o conhecimento antropológico. Parece ter havido um mal-estar acadêmico em torno dessa discussão. A antropologia foi associada a uma espécie de escrita narrativa, um trânsito entre a ciência e a literatura, como mostraram os debates dos autores conhecidos como pós-modernos Price (1983, 1990), Taussig (1993) e Crapanzano (1985, 2005), para citar apenas alguns. Eles realizaram experimentos em torno da questão da autoria etnográfica, procurando novas formas literárias para escrever ou narrar as situações históricas e etnográficas de suas pesquisas. Na tentativa de fazer outra antropologia, buscaram realizar experimentações textuais em uma investida para superar a possível disjunção na experiência do antropólogo em seu trabalho etnográfico (o campo e o texto).

Entendemos que o conhecimento antropológico e etnográfico surge da interação de experiências e de trocas de saberes entre agentes em situações diversas e emerge dos efeitos provocados por essas interações. Na construção da narrativa e do texto etnográfico entrelaçam-se muitas circunstâncias que não são totalmente apreendidas pelo pesquisador, mas que podem ser profícuas, na medida em que o pesquisador toma como base os efeitos que tais conexões e contrastes entre as diferentes circunstâncias podem proporcionar. Ao invés de “verdades parciais”, como propôs Clifford & Marcus (1986), o que Strathern (2004) sugere como resultado do encontro etnográfico são “conexões parciais”, uma “ficção controlada” que não almeja trabalhar com totalidades, mas relações. As “conexões

2 Tupi Guarani aparece grafado sem hífen por fazer referência ao etnonimo com o qual essas famílias guarani se identificam e não à família linguística. Para compreender melhor essa questão, consultar: Danaga (2016a, 2016b) e Danaga, Almeida & Mainardi (2018b).

parciais” sinalizam a possibilidade de pensar e experimentar a própria escrita do texto etnográfico como local no qual estão contidas várias outras possibilidades (Strathern 2004). De acordo com Strathern (2014: 345): “Um dos elementos que torna o trabalho de campo desafiador é ele ser realizado tendo em mente uma atividade muito diferente: a escrita”.

O texto etnográfico resulta, portanto, de uma série de elementos e de processos de agenciamentos que se cruzam e que, concomitantemente, atravessam o pesquisador durante sua etnografia. Se para Bruce Albert (2015), o conhecimento antropológico “[...] é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior” (Albert 2015: 512-513), considero as inúmeras possibilidades de grafias dessas, também, inúmeras relações.

Nesse sentido, entendo que a grafia sobre a vida de uma pessoa pode indicar uma multiplicidade de narrativas sobre outras vidas, outras relações alicerçadas não somente em um mesmo tempo e espaço, mas como um campo aberto de potencialidades e conexões. De acordo com Suely Kofes (2015: 37), “[...] o que é fascinante notar nas narrações biográficas é como iniciam-se de maneira distinta, como configuram diferentes temas”. E cita: memória, migração, família, trabalho rural e urbano, produções de gênero, de falas, de maneiras particulares do uso da linguagem e formas narrativas, de crenças, religiosidade e personagens míticas, de atribuição de nomes e constituição de pessoas, de arte e de ciência. A autora reitera a necessidade de se explorar as narrativas biográficas como um campo conceitual da antropologia e pensar as biografias não como restrições que se limitam à história de uma única vida, mas como possibilidades contextuais dentro de um universo de relações que nunca se isola em uma só vida. O que conta nas abordagens biográficas, quando pensadas no interior das produções etnográficas na antropologia, é o sentido das conexões entre as relações e os desdobramentos narrativos que despontam delas. A escolha de uma abordagem biográfica “[...] conteria o mesmo contexto de relações e teria o mesmo sentido – não o da vida ou o de uma história, mas o sentido do encadeamento de relações e desdobramentos narrativos” (Kofes 2015: 33). Assim, o desafio que ainda persiste, é alocar a produção das biografias em um mesmo estatuto conceitual que o das etnografias, já que, como lembra a autora, onde existe um nome, existe um conjunto de relações.

Do mesmo modo, a escrita de narrativas e memórias pessoais no campo científico, implica em lidar com o deslocamento das clássicas dicotomias do pensamento moderno ocidental (subjetividade/objetividade, indivíduo/sociedade, cultura/personalidade, etc.). Este ponto de vista repousa na problematização da noção de sujeito na etnologia e sua

incompatibilidade com a ideia de individualismo, como é analisado o sujeito ocidental. Pensando na incompatibilidade de referências em universos simbólicos tão distintos, Peggion (2017), ao descrever a respeito do experimento de escrita biográfica de uma liderança Kwahã do povo Tenharim, propõe refletir se, de fato, a referência ao coletivo implica na exclusão da pessoa, ou ainda, se é possível pensar o sujeito como uma existência múltipla, mas que aparece ao antropólogo como uma pessoa, em função dos seus próprios parâmetros simbólicos.

Uma concordância sobre a existência do “eu” nos discursos ameríndios fora anteriormente sinalizada por Calavia Saez (2006, 2007). Para ele, o “eu” sempre fez parte desses discursos, mas não fazia parte da produção etnográfica: “O ‘eu’ tem efetivamente um lugar no discurso das Terras Baixas da América do Sul; mas não tem sido criado para ele um lugar na literatura” (Calavia Saez 2006: 8). Descreveu, ainda, que as histórias pessoais não parecem suprir as dúvidas e anseios dos etnólogos em campo. Como se fosse um gênero menos legítimo de história por não ser coletivo. Tal pensamento, ainda segundo o autor, advém da própria noção que assume o quadro jurídico no Brasil, cujo entendimento acerca dos indígenas é sempre pelo coletivo, eles são considerados mais pessoas jurídicas do que físicas.

A autoria da cultura é um pressuposto firmemente assentado na etnografia da geração de etnógrafos a que pertencço. O sujeito particular é perfeitamente legítimo na hora de falar de história, de economia ou de cosmologia. O único que implicitamente se põe em dúvida é que ele esteja habilitado a falar de sua própria vida (Calavia Saez 2007: 14).

Assim, ao dar ouvidos a uma pessoa dá-se ouvidos a muitas outras. E é nesse sentido que as biografias indígenas contemplam a limitação do “eu” incondicional e sinalizam para a concomitância analítica e reflexiva dos sujeitos e coletivos, mútua e reciprocamente imbricados. Pois, se categorias como indivíduo e histórias pessoais ou particulares soam como estranhas ao pensamento ameríndio, há nisto uma boa razão para entender a respeito do que está dizendo um narrador indígena ao dizer sobre si mesmo. (Calavia Saez 2007)

Ao narrar trajetórias da vida da liderança da Ywyty Guaçu, percorri trajetórias de vidas de muitas outras pessoas tupi guarani, como um modo de expor partes de uma história que ele desejava contar. Os encontros que aconteceram na sua história de vida permitiram que sua história não encerrasse somente uma história, mas um conjunto de

várias realidades experienciadas por outras histórias, pessoas e lugares.<sup>3</sup> O interesse reside na busca daquilo que transcende as narrativas dos sujeitos, nas conexões possíveis entre memórias, histórias e políticas, em uma temporalidade que é fluida e que, portanto, não se limita à linearidade cronológica. Vai e volta de acordo com os rastros deixados pelas falas, narrativas e enunciados, não só, mas principalmente da liderança com a qual convivi durante minhas pesquisas.

### O lugar do discurso na produção de si e dos outros

Meu nome é Antônio da Silva Awá, sou Tupi Guarani. Minha mãe é Luzia Samuel e meu pai é José Benedito da Silva. Não me lembro os nomes dos meus avós, a gente não se preocupava em registrar nada. Nasci na aldeia do Bananal em Peruíbe e fiquei lá até os 22 anos. Eu acho que lá no Bananal a gente seria feliz, todos os Tupi Guarani juntos. Era muito bom lá, levava vida de *nhandeva* mesmo.<sup>4</sup>

Um medo de ter que encarar a morte sem ter deixado nenhum legado àqueles que ficam. Um receio, não da morte em si, mas da impossibilidade de continuar existindo através dos seus. Um entendimento de que a vida nada mais é do que um breve intervalo de tempo, uma curta passagem por esse mundo. E, enquanto se faz a travessia, é imprescindível, se fazer viver nas pessoas, se fazer existir pelos seus, é esse o único modo de durar, de não fazer “peso na terra”, como diz Antonio da Silva Awá. Foi assim que a liderança da Ywyty Guaçu definiu a vida. É nesse sentido que caminham muitas de suas narrativas, sempre ligadas àquilo que ele chama de “continuidade da cultura”, sua *luta*<sup>5</sup>, em referência a sua trajetória de vida, que aconteceu e ainda acontece em busca da garantia de direitos para seus filhos,

3 Em “*The Last Cannibal*”, Ellen Basso (1990) já comentava a respeito da interatividade advinda das histórias narradas sob a aparência de experiências individuais e como essas experiências serviam como motivações para experiências coletivas. “*The deeply personal experiences of remembering, reminding, explaining, and projecting forward have crucial connections to collective experiences*” (Basso 1990: 149).

4 *Nhandeva* quer dizer “os que são dos nossos”. Os Tupi Guarani usam muito a categoria *nhandeva* para se referir a tudo que remete aos seus costumes. A expressão *vida de nhandeva* quer dizer que viviam do modo tradicional, junto aos *parentes*. Expressões como falar em *nhandeva*, tal pessoa é *nhandeva*, são muito usadas. *Antigos* é outra categoria que usam muito para se referir aos antepassados e também aos mais velhos que viviam no Bananal e os que ainda estão vivos. Do mesmo modo, se valem do termo *parentes*, geralmente para se referir aos consanguíneos, embora também usem o termo para afins que compartilham do mesmo modo de vida *nhandeva*. *Parente* é uma categoria que engloba inclusive, a depender da situação, todos os outros indígenas.

5 Há um constante e importante uso da palavra *luta* nos seus enunciados, sobre o qual discuto em outros momentos (Danaga 2016a, 2019).

netos e *parentes* tupi guarani do estado de São Paulo. Antonio Awá enuncia sua existência como uma passagem. Para ele, o que importa durante a passagem é o legado deixado aos mais novos.<sup>6</sup> Ensinar aos mais novos através das vivências, pelas palavras, por meio dos conselhos e outros diversos tipos de enunciados, inclusive as *brincas*. Aconselhar como um modo constante de atualizar os comportamentos e de se fazer sempre vivo, através das palavras e das pessoas.

Contou-me que desde muito pequeno desejava ser uma liderança, por isso acompanhava o seu tio Bento Samuel (liderança já falecida do Bananal) a muitas reuniões. Além de ser o cacique<sup>7</sup> da Ywyty Guaçu atua, juntamente com outras lideranças, nas articulações políticas das demais aldeias tupi guarani do estado de São Paulo.

Nascido aos 12 de dezembro de 1953, na aldeia do Bananal (Peruíbe-SP), Antonio Awá está hoje entre os Tupi Guarani mais velhos que vivem no litoral. Sua mãe, Luzia Samuel dos Santos, veio do Mato Grosso do Sul. Os mais velhos dizem que vieram caminhando e fixaram-se nas proximidades de onde fica hoje a aldeia do Bananal. Naquele tempo, andar era imperativo. Não havia tanta necessidade de ater-se a um único lugar, a rigidez das fronteiras era menos acentuada o que possibilitava a movimentação. Chegar, ficar ou andar, eram escolhas possíveis. Como afirmou Awá: “Antigamente não tinha parada, acabava a caça e eles andavam, não tinha problema de demarcação de terra, era só chegar e ficar [...] não tinha fronteira para o índio”.

Foi no Bananal que Awá começou a “ser feito chefe” (Guerreiro 2011), convivendo e acompanhando lideranças como João Gomes e seu tio Bento Samuel (antigos caciques) em suas viagens e reuniões, envolvendo-se com questões referentes àquilo que ele define como “coisas de política”, isto é, assuntos ligados à regularização fundiária, garantia de direitos nas áreas de saúde, educação, entre outros, abrangendo, em muitos casos, a capacidade de diálogo com não indígenas.

As lideranças (apesar de suas dinâmicas pessoais e de suas diferentes personalidades como já escreveu Waud Kracke em 1978) estão muito ligadas a viagens, conexões, ampliação das redes e a procura de novas alianças (Oakdale 2014). Quem muito anda, muita história tem para contar e Awá, não foge a esse perfil. Os caminhos percorridos por ele são parte

6 O legado pode ser entendido como a conquista de bens materiais, benefícios para a aldeia (escola, posto de saúde) ou no âmbito dos conhecimentos, daquilo que chamam *tradição*. Conforme apontou Clastres (2003) a respeito da figura do chefe ameríndio, ele é aquele que se dispõe sempre a serviço de um coletivo.

7 Cacique (*ruitxá*) é a expressão mais utilizada por Antonio Awá e pelos moradores da Ywyty Guaçu para se referir a pessoa que atua como chefe de aldeia. Em menor proporção, eles usam liderança e chefia, mesmo porque que liderança pode estar associada a ações mais pontuais e a mais pessoas, por exemplo, os *xondaro*, pajés, etc.

do seu processo para tornar-se uma liderança. Suas viagens são componentes do seu tornar-se. O seu caminhar conecta-se diretamente com a formação da sua pessoa e reflete em seu enorme esforço, observado em muitos de seus enunciados, em produzir pessoas tupi guarani. “É porque, sempre meu plano de trabalho foi esse [...] a respeito da cultura indígena, né?” Uma preocupação constante com o “tornar-se um Tupi Guarani”, intenção explicitada nas muitas sessões de conversas que acontecem quase que diariamente na Ywyty Guaçu, em falas recebidas como *brincas* ou aconselhamentos (*omongeta*), a depender do tom atribuído a elas. Ao falar sobre si, sobre suas experiências e pretensões, busca falar para todos. Para os Tupi Guarani, para os Guarani Mbya e para os *jurua* (não indígenas) que vivem na aldeia. Falas carregadas de afetos e efeitos do funcionamento da dinâmica da liderança, que “[...] se apoia na habilidade narrativa para exercer seu poder de enciamento” (Oakdale 2014).

Na Ywyty Guaçu, moram famílias tupi guarani e guarani mbya. A formação da aldeia resultou do encontro entre as famílias e a produção de um filme. Foi no trabalho como figurantes na aldeia cenográfica do filme “Hans Staden” que encontraram a liderança que daria seguimento ao processo de fundação da aldeia. As primeiras moradias dos habitantes da aldeia foram as “ocas cenográficas” que ficaram abandonadas no local onde aconteceram as gravações. Antonio Awá vivia com sua família na região de Ubatuba. Diz que perambulava em busca do lugar sonhado por sua mãe no qual fundaria uma aldeia e onde seria liderança. Encontraram-se todos: o cacique tupi guarani Awá, os Guarani Mbya, o filme, o lugar, o sonho, o desejo de ser liderança. As memórias, narrativas e histórias de Awá versam sobre esses e outros encontros. Elas são importantes para a compreensão do modo de vida dessas famílias e das relações que constroem e atualizam constantemente em aldeias no litoral do estado de São Paulo. (Danaga 2012a, 2012b, 2016a, 2016b; Danaga, Almeida & Mainardi 2018b)

Quando pela primeira vez conversei com Antonio Awá, notei que ele apreciava discursar sua história e suas memórias, desejava conhecer mais sobre as suas origens, seus antepassados e lamentava por não ter tido esse interesse ainda na infância. Ficou evidente que seu objetivo era fazer com que sua história circulasse nas pessoas, principalmente nas crianças e nos jovens de sua aldeia. Dizia: “O que eu sei é o que me contavam [...] vou falar o que me falaram [...] lá no Bananal eles contavam assim...” Os discursos apreendidos dos *antigos*, expressam os encontros de elementos constituintes na formação daquele que discursa. Nesse sentido, tais narrativas, mesmo que contadas e conduzidas por um “eu”, compõem-se por “vários”. Há uma multiplicidade de “eus” narradores. É como se o discurso narrado a partir de um “eu” enunciador, articulasse sobre e por muitos outros,

“[...] é a expressão de um processo de devir-outro, da absorção de saberes, nomes e afetos tomados de outrem.” (Calavia Saez 2006:187).

Observando o que escreveu Calavia Saez (2006), uma fala autobiográfica é sempre uma forma de consolidar representantes indígenas, de ratificar uma posição no movimento indígena, de legitimar o elo do líder com o grupo, já que é ele quem fala com os de fora e com os de dentro. “O mesmo mediador que relata perante os brancos sua inserção numa sociedade tradicional deve encenar perante o seu povo o roteiro complementar, a história dessas capacidades adquiridas no convívio com os outros.” (Calavia Saez 2006:15-16)

Por meio de uma fala autobiográfica, Antonio Awá destaca para os moradores da Ywyty Guaçu a importância que atribui àquele lugar, contando sempre um pouco mais de sua história, compartilhando suas memórias e seus anseios, enfim, falando de si. Suas narrativas versam sobre sua própria vida e carregam a expectativa de atualizar comportamentos e direcionar ações. São histórias do passado e do presente que se conectam diretamente com a sua concepção de futuro. São formas de contar sobre as famílias tupi guarani e a história da Ywyty Guaçu, por meio das histórias de sua própria vida, “[...] como se a expressão autobiográfica fosse uma das funções da chefia. O chefe conta sua vida, porque é em virtude dela que o grupo como tal chegou a existir” (Calavia Saez 2007:17).<sup>8</sup>

Muito já foi discutido nas etnografias ameríndias sobre o quanto os discursos<sup>9</sup> são essenciais no surgimento e manutenção da chefia (Clastres 2003; Basso 1990; Franchetto 1993 entre outros). A capacidade de agenciar discursos é tida como, “[...] um dos principais índices de chefia que se pode exhibir” (Guerreiro 2011:116).

A ênfase reside não somente nos discursos que acontecem na aldeia. Para Awá, discursar na interlocução com os não indígenas é parte fundamental da ação política em fazer dos jovens, boas lideranças. Iniciar os mais novos ao domínio da fala, principalmente no caso das falas mais assertivas com os não indígenas, produz, ainda que metaforicamente, uma relação como a de iniciação do jovem guerreiro tupi, que só se torna homem de

8 A ideia da liderança atuando através de um ato inaugurador, que estimula, atrai e guia os outros, assemelha-se ao *tenotã-mõ Araweté*, como explicou Viveiros de Castro (1986), como aquele que segue à frente, que principia e que abre os caminhos. “O líder araweté é assim o que começa, não o que comanda; é o que segue na frente, não o que fica no meio. Toda e qualquer empresa coletiva, supõe um Tenotã-mõ. Nada começa se não houver alguém em particular que comece. Mas entre o começar do Tenotã-mõ, já em si algo relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago, mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma autorização.” (Viveiros De Castro 1986: 302)

9 Para um aprofundamento no debate da entrada do discurso como foco dos processos de entendimento e interpretação em contextos comunicativos nas pesquisas etnográficas, consultar os trabalhos de Sherzer; Urban (1986) e Basso (1990).

verdade (*ava*) ao matar um inimigo de guerra (um cativo), ganhando nome, escarificações e uma esposa. Quando se aprende discursar, se torna “homem” de verdade.

Os discursos existem com inúmeras variações, nas mais diversas situações e modulações e são considerados indispensáveis pela liderança, por isso ele os demanda. Por muitas ocasiões, a finalização de uma fala vinha acompanhada com solicitações para que outras pessoas também discursassem.<sup>10</sup> Quando as pessoas se negavam ou não se prontificavam a fazê-lo espontaneamente, seus nomes eram acionados, encorajando-as, por vezes, compelindo-as. A produção de corpos e pessoas justapõe-se ao ato de falar. Para crescer, tornar-se pessoa tupi guarani, é preciso aprender a discursar.

Dentre as modulações que acompanham as “exigências para os discursos” estão, por exemplo, momentos de descontração. Maria, Guarani Mbya que reside na Ywyty Guaçu desde os tempos de sua formação, costuma falar pouco. A liderança sempre demandava que ela falasse algo, já sabendo que todo pedido de fala direcionado a ela vinha acompanhado de olhares desconfiados, murmúrios e reclamações quase inaudíveis, o que causava risos nas pessoas. Em uma dada ocasião, Awá anunciou que Maria contaria uma bela história que encantaria a todos. Ao passo que dizia isso sorrindo, havia seriedade em suas palavras e um certo receio de que ela se negasse a fazê-lo. Ele se referia a história do *Ka’a* (erva-mate), segundo ele, uma história mais ligada à tradição dos Guarani Mbya, contudo uma boa história para todas as crianças ouvirem. Brincava, dizendo que ela contaria a história usando tão belas palavras que todos iriam se emocionar. Enquanto ele falava, todos riam, possivelmente porque jamais imaginavam Maria, em sua timidez, compartilhando histórias com eloquência. “Ela vai falar num dialeto tão bonito que vocês vão até chorar! [...]” “É para essa molecada aprender como era antigamente.”

Nessa ocasião, Maria não verbalizou a história do *ka’a*, como propusera Awá. Porém, discretamente e sem muitas palavras, como em um “gesto inaugurador”, ela conduziu crianças e adultos (principalmente professores) a participarem da produção do *ka’a*, desde a retirada da planta pelos meninos até a moagem pelas meninas.<sup>11</sup> Viveiros

10 A requisição ao discurso (em situações onde a comunidade se reunia) me foi dirigida em vários momentos durante a pesquisa de campo, para falar sobre os mais diversos assuntos, como o andamento de meu projeto de pesquisa, a situação do relatório técnico na Funai, minha opinião a respeito dos ensaios de cantos com as crianças, entre outros. Ele desejava que eu falasse e como isso não acontecia espontaneamente, por diversas vezes, me “convocava” a falar.

11 A produção do *ka’a* está ligada ao *Nimongaraí* (ritual do batismo) que acontece em janeiro para os Guarani Mbya. Quanto ao seu preparo, primeiro os *awa’i* (meninos) colhem a erva e passam-na sob fogo rapidamente para secar, depois amarram pra deixar secar naturalmente. No dia seguinte, as *kunha’i* (meninas) pilam a erva-mate e colocam o pó em cabaças, onde fazem um pequeno furo com o dedo e um pedido que se refira a outra *kunhã’i*. Então, elas enchem o orifício com mais pó e fazem outro furo e pedem por outra *kunhã’i*. Apenas as mulheres podem fazer isso, também só podem fazer pedidos para outras mulheres. Depois o *ka’a* é misturado e pode ser utilizado por toda a comunidade.

de Castro (1986) escreve a respeito do “gesto inaugurador” relacionado aos *tenotã-mõ*. Segundo o autor, qualquer empreendimento comunitário prescinde da iniciativa de um *tenotã-mõ*, de alguém que dê início para que as coisas prossigam, como se por contágio, não somente por imposição.

Isto posto e associando com a importância que os discursos têm nas etnografias, ressalto a relevância de consagrar espaço nos textos para as vozes das pessoas entre as quais pesquisamos, incorporando suas narrativas que, durante muito tempo ocuparam posição marginal nas etnografias, sendo quase sempre relegadas aos espaços anexos. Inserir as narrativas no corpo do texto, como propôs Richard Price (2004), incide em uma tentativa de “evocar a textura do texto”. Nesse sentido, empregar as narrativas metodologicamente como um estilo da escrita, dá destaque às dimensões subjetivas através de uma etnografia da memória e das experiências, lançando mão não somente de um olhar etnográfico, mas também de uma escuta etnográfica, como se quisesse dar voz aos olhos no processo de produção do texto etnográfico.

Ademais, trazer os enunciados para as reflexões remete para a possibilidade de ver mundos ampliados sob perspectivas particulares ou, no mínimo, de apreender os “pontos de ressonância” que o ligam a um grupo, “[...] pois nesses mundos ampliados só é possível ver sob perspectivas particulares”. (Carneiro da Cunha 1998: 13).

### **Surgimento e manutenção da liderança**

Era legal, aquilo que era vida! Mamãe quando queria pegava peneira de taquara, né? Aí ela peneirava pra pegar o camarão. Aí nós ficava lá, eu e minhas irmãs. Aquilo era vida, tinha muita caça, quando queria madura uma banana, o que mamãe fazia? Ela cavava e fazia aquele buracão, enchia de folha, colocava as bananas lá, aí tampava com barro, bem tampado, e assim mesmo aquele porco do mato, achava e comia tudo, mamãe ficava muito brava. Com tanta caça que tinha ali, ali era bom pra caramba, antigamente era muito bom. Não tinha estrada, não tinha luz, não tinha nada, a gente saía uma vez por semana, quando dava. Era 3 horas da manhã e pegava o trenzinho que passava lá, aí onde é Piaçaguera hoje, passava lá 3 horas, não saía de lá era mais ou menos 10 horas, 10 horas e meia pra gente tá pegando ele 3 horas da manhã lá, pra a gente ir pra São Vicente. Era isso aí nossa vida, hoje eu falo pra eles, hoje tá tudo fácil, todas as aldeias têm estrada, têm luz [...]. Eu pensava que sempre ia viver aquela vida, com mamãe do meu lado, que a gente não ia tá perto da cidade, que a gente ia sempre ter nossos pajés ali, então é isso daí.

Conforme já mencionado, foi no Bananal que Awá passou a sua infância, juntamente com seus sete irmãos, dos quais quatro são falecidos: Conceição, Sebastião, Paulo e Glória. Suas outras irmãs são Elícia, que vive na TI Piaçaguera; Teresa, que mora na aldeia do Itaoca e Aparecida Nambi, liderança na aldeia de Miracatu. Relata que andavam muito pela região. Passeavam pelas proximidades do Rio Branco e descansavam embaixo de uma pedra em uma cachoeira. Conta que iam bebendo a água que acumulava nos pequenos buracos deixados pelas pegadas das antas. Fala das passagens por Capoeirão, conhecida como aldeia de Antônio Branco em Itariri, das viagens e paisagens entrepostas nos caminhos. Suas histórias são sempre entremeadas com os elementos das paisagens que as compõem. Somado a isso, temos gestos e por vezes desenhos (feitos no chão de terra com gravetos), que nos permitem não só ouvir, mas ver suas narrativas.

No Bananal, cresceu, conviveu e inspirou-se em antigas lideranças tupi guarani. Conheceu Nifa, que trabalhou como assistente de enfermagem na aldeia em meados dos anos 1970, com quem se casou e teve seis filhos. Nifa abandonou seu ofício na enfermagem e dedicou-se aos cuidados de sua família e à fabricação e venda do artesanato, atividade que ainda hoje é sua subsistência.

Ainda no Bananal, Awá começou a enfrentar questionamentos por ter se casado com uma *jurua*. Seu tio, Bento Samuel não aceitava os casamentos com brancos. A despeito de ter saído do Bananal pouco tempo antes de um grande conflito ocorrido na área (fonte para a formação de várias outras aldeias tupi pelo litoral), de ter se casado com uma *jurua* e de fazer viagens pela região na companhia de sua mãe, como relata, considera a área uma espécie de patrimônio para todos os Tupi Guarani e pensa que se tivessem ficado unidos, teriam um grande território. Por outro lado, ressalta que “os Tupi juntos brigam muito”.

Ao deixar a aldeia de Peruíbe, partiu com sua família para os arredores de Mongaguá, nas proximidades de onde formaria a aldeia do Itaoca, embora a contragosto de sua mãe que intentava chegar até o litoral norte, na região de Ubatuba. Ele conta:

Saímos com a mamãe pra fazer aventura, aí fomos lá pro Itaoca, formamos aquela aldeia lá e ela faleceu. A vontade dela era vir pra cá, nem sei se ela conhecia esse lado. Eu tenho família lá em Boracéia, mas não sei o histórico de mamãe, não sei por que ela encanava com esse lugar. Ela tinha vontade de vir pra cá, pra esse lado aqui de Ubatuba, ela tinha tido um sonho.<sup>12</sup>

12 Dentre muitas coisas que os sonhos podem enunciar é comum a revelação para a busca e formação de novas aldeias. Almeida (2016) discorre sobre isso para o caso da formação da Ywy Pyhaú em Barão de Antonina. Sonhos promovem diversos encontros e movimentam aldeias inteiras ou trajetórias pessoais como, por exemplo, na história de Guaíra e na sua revelação em tornar-se um pajé tupi guarani, como

Viveu um período distanciado da vida em aldeia até a formação de Itaoca, onde permaneceu por alguns anos. Atualmente, moram na aldeia do Itaoca famílias tupi guarani e guarani mbya. Os motivos que o levaram a abandonar essa aldeia nunca foram expressamente enunciados.<sup>13</sup> Comentou da dificuldade em se gerir uma aldeia e da sua tentativa em estimular os mais jovens na *luta* por seus direitos e a na defesa da cultura. Segundo ele, essa foi a motivação para formar a aldeia em Itaoca: “Era isso que eu queria fazer lá em Itaoca, foi pra isso que fundei aquela aldeia, mas quando a comunidade não quer, não adianta.”

Sua mãe faleceu na aldeia Itaoca e ele permaneceu mais quatro anos no local, porém, afirmou que lá não “sentia-se alegre”. Costuma dizer que não se encontrou. Após a saída de Itaoca, residiu com sua esposa e filhos próximo ao Paraná. Novamente, não sentindo-se alegre, regressou para o litoral, desta vez na região de Paraty Mirim-RJ. O plano inicial era seguir direto para Ubatuba, trilhando o caminho sonhado por sua mãe. Acabou não indo: “Errei mais uma vez!”, lamenta. Prosseguiu para viver em um bairro chamado Patrimônio, próximo a entrada da aldeia Araponga, onde estão famílias guarani mbya, onde permaneceu por algum tempo, mas a dificuldade em conseguir material para fabricação do artesanato o fez andar novamente. Dessa vez, para Ubatuba, em um bairro chamado Horto, onde construiu um pequeno barraco de madeira e permaneceu juntamente com sua família trabalhando na produção e venda do artesanato. “Aí comecei a minha *luta*, trabalhando no artesanato e pensei, não quero ser mais nada, aqui tá bom pra mim.”

Nas narrativas sobre suas andanças, a linearidade e a sequência cronológica eram por vezes interrompidas, outros tempos e lugares entreamavam a história. Mas um ponto era sempre retomado, os tempos do Bananal. O Bananal, os *antigos* e sua motivação para se tornar liderança. Já contara que desde menino era *capitão* de seu tio Bento Samuel.

Eu fui capitão do Tio Bento lá no Bananal, desde o começo eu sempre quis ser líder [...]. Nós, os Tupi, estamos se acabando. Tem eu, a Catarina e o Leonardo, se a gente não tomar as providências, não vai mais ter nada, índio falando a língua, dançando...

Associei sua reflexão, aparentemente deslocada da linearidade de sua história, a uma afirmação que fizera em outro momento da narrativa e que me pareceu interessante,

---

mostra Mainardi (2015) em sua etnografia na TI Piaçaguera.

13 A obliteração de Awá das histórias dos tempos do Itaoca ou mesmo do tempo que morou no Horto (bairro de Ubatuba), me parece ser resultado de uma escolha deliberada que visa um discurso sobre o momento presente, no contexto etnográfico da Ywyty Guaçu.

sobre quando se instalou com a família na pequena casa no Horto e disse “não quero ser mais nada, aqui tá bom pra mim”. Então, era sobre isso que ele estava falando, sobre ser liderança, sobre ser Tupi Guarani. Talvez, o desejo de liderança tenha sido sonegado quando sentiu-se frustrado com sua experiência em Itaoca, como depois relatou: “Esse negócio lá do Itaoca é assim, se você quer lutar por uma comunidade e eles não querem, você tem que deixar quieto, tem que abandonar.”

Como apresentam algumas etnografias, uma das principais prerrogativas para ser uma liderança ou chefia no interior do universo ameríndio é fundar algo. A despeito dos motivos que o levaram a deixar a aldeia de Itaoca, assim que o fez partiu em direção ao litoral norte. Ele e sua família sofreram as dificuldades de morar fora de uma terra indígena, devido a falta de reconhecimento e a ausência dos recursos e direitos que isso implica, mas, também, porque viviam da produção e venda do artesanato e a retirada do material da mata era fator de complicações. De qualquer forma, o que se percebe é que em ambos os casos, quando saiu do Bananal e quando saiu de Itaoca, não foi morar imediatamente em outra aldeia, como fizeram muitos de seus parentes. Perambulou por aí, como costuma dizer.

Porém algo que ficou latente irrompeu depois da participação no filme. É nesse ponto que a cronologia é retomada, no filme. Explica que o convite para a participação veio do próprio diretor do filme. Participou da primeira parte das filmagens interpretando um Tupinambá. Finalizada essa etapa, retornou para sua casa. Ficou muito pensativo pois dizia ter encontrado a terra apontada em sonho por sua mãe. “Fiquei encucado com isso e pensei, agora achei minha terra, a terra que mamãe falou!” Depois de um tempo, voltou com outros indígenas que participaram do filme para olhar o lugar das filmagens. Perceberam que o local estava em situação de abandono e lembraram de uma possível promessa feita pela Prefeitura Municipal em ceder o espaço para formação de um centro cultural de promoção da cultura indígena e um local destinado à venda e exposição de artesanatos.<sup>14</sup>

Diante da situação de negligência do que havia restado do cenário e da paisagem, pois contam que havia muito mato e buracos causados pela retirada ilegal de areia, ocuparam a área. “O prefeito prometeu doar essas terras, saiu até no jornal, mas sumiu esse jornal. Depois de dois anos que acabou o filme, estava tudo no mato grande, tinha as ocas, aí eu falei para o japonês [como se refere ao suposto proprietário da área], onde tem

14 Ainda que digam haver reportagens de jornal desse período registrando a promessa feita pela Prefeitura Municipal, não foi possível encontrá-las nos arquivos municipais. Encontrei apenas uma fala do próprio diretor do filme remetendo-se ao assunto, onde ele diz: “Uma pessoa tinha combinado com a Prefeitura de Ubatuba manter a aldeia [referindo-se à aldeia cenográfica] como uma espécie de museu e ela foi ficando, mas depois não fizeram mais nada”.

oca, tem índio!”

Com alegria a liderança revela essa parte de sua história e sente-se orgulhoso pelo que construiu na Ywyty Guaçu. Considera que tudo foi cuidadosamente preparado por sua mãe, já que as coisas foram acontecendo da forma como ela imaginava. “As pessoas me procuraram para fazer a aldeia. Eu vim e foi todo mundo embora depois, mas eu fiquei. Foi a mamãe que preparou isso para mim”.

Ele associa a sua presença na aldeia e sua ligação com o local, aos antepassados que habitavam a região: os Tupinambás e Tupiniquins. Ao estabelecer esse vínculo histórico com aqueles que ele chama de seus “antepassados Tupi”, menciona que é possível sentir a presença deles fortalecendo-os através do espírito.<sup>15</sup>

Mais do que o simples ato de carregar uma rede, parte de seu papel no filme, Awá moveu-se como no sonho de sua mãe. “O filme foi só carregar a rede, não significou nada, foi só para mostrar para o *jurua*, não teve reza, não teve nada de índio, para mim não fez diferença [...]. Eu tô seguindo o caminho dela e ela vai estar comigo, trabalhando junto.”

Há uma preocupação enunciada por ele, que vem desde os tempos do Bananal e dos discursos dos antigos: a presença dos *jurua* na aldeia. Não por serem brancos, ele enfatiza, mas porque os brancos não se adequam às regras da aldeia. Por exemplo, “[...] os brancos devem levar as crianças para a casa de rezas, mas não se importam com isso. Eles pensam que a escola é o lugar onde se educa as crianças” (Danaga 2018a). Reclama que os não indígenas não sabem como respeitar uma liderança *nhandeva*, ao contrário dos Guarani Mbya, com os quais afirma não ter esse tipo de problema. Considera que os Guarani têm um pensamento diferente que os distingue dos Tupi. Eles não se casam com *jurua*, pois, de acordo com Awá, eles sabem que os *jurua* roubam muita coisa dos indígenas e os enfraquece espiritualmente. Manifesta que um de seus maiores medos é morrer e ter como resultado de todas as suas ações, a aldeia ocupada por não indígenas.

É uma coisa que eu, durante 10 anos tô fazendo, meus filhos falam, rezam, cantam, é nossa cultura, junto com os irmãos Guarani. Isso é união, troca e preservação da cultura. Isso é um orgulho para mim, as crianças estão aprendendo. [...] aqui já tinha índio anos atrás. Aqui na serra do mar tinha Tupinambá, Tupiniquim. Tem alguma coisa aqui, senão a gente não estaria aqui. Nossos antepassados ensinam a gente, eles fortalecem pelo espírito [...]. Eu tenho medo de fazer esse trabalho, morrer e ficar tudo aí, encher de *jurua*.

---

15 Os Tupi Guarani da Ywyty Guaçu mencionam algumas histórias envolvendo a presença e a visão dos antigos Tupi em algumas ocasiões, sobretudo festivas.

Nota-se que a Ywyty Guaçu constitui o momento apoteótico de sua história. Foi na Ywyty Guaçu que ele concretizou o seu desejo de ser liderança. Mas como se sabe, manter-se chefe também é prerrogativa daquele que se torna um chefe.

Em uma das ocasiões que estive em campo, Awá não se encontrava. Alguns disseram que ele não morava mais ali, mas não davam detalhes. Refleti sobre qual teria sido o motivo de tal saída. Talvez pela presença dos não indígenas, conflitos pontuais com alguns Mbya, a separação de sua esposa. Presumi que tais eventos não seriam motivos tão consistentes para levá-lo a deixar a área pela qual *lutou* por tanto tempo.

Arrisco-me a afirmar que sua motivação para abandonar a aldeia foi exatamente a questão da manutenção da liderança, por ver seu prestígio, característica forte da chefia, diminuído. O chefe, argumentou Perrone-Moisés (2011: 275), “[...] é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe.”

Se o chefe, como também discute Calavia Saez (2007: 16), age em seu grupo não como um gestor de uma dada socialidade, mas como alguém que atualiza essa socialidade ao criar o grupo a partir de laços potenciais, ele viu esse poder de atualização ser posto em cheque e, por isso, decidiu deixar a aldeia. O status do chefe para este caso é resultado mais da sua capacidade pessoal em congregar pessoas e menos por uma posição exclusivamente hierárquica na qual há uma obediência cega e invariável. A noção de poder e autoridade buscada pela liderança, assim como alhures, para outras realidades ameríndias ligam-se com a ideia de prestígio.<sup>16</sup>

Para Perrone-Moisés (2011, 2015), por exemplo, essa é uma noção que precisa ser encarada com mais seriedade dentro dos estudos ameríndios. Que as lideranças carregam a característica do sofrimento e de que todo esse sofrimento é sempre em prol do coletivo, isso é fato entre os ameríndios, mas porque os chefes fazem isso? Porque suportam esse sofrimento? Porque querem assumir as dificuldades e responsabilidades de serem chefes? É pelo prestígio que o chefe se sacrifica? De acordo com a autora: “Onde a generosidade é o mais alto valor moral, o que nos parece um ‘saque’ é para o chefe a glória, resultado do trabalho bem feito.” (Perrone-Moisés, 2015: 47).

---

16 Renato Sztutman (2009), ao analisar processos de magnificação, de personificação ameríndias, reflete sobre o que chamou de uma espécie de “desequilíbrio dinâmico” dentro dessa noção de hierarquia na que se refere a uma representação política, como um plano da chefia e uma ação política, como um plano da liderança. O líder é quem realiza a composição de um coletivo, formando uma aldeia. O chefe é quem é capaz de “[...] representar esse coletivo diante de outros coletivos, quando passa da ação para a representação” (Sztutman 2009:32). Segundo o autor, os Tupi antigos revelam uma característica que ainda nos dias atuais é muito presente em socialidades ameríndias, que são noções mais plásticas da chefia e da representatividade.

Quando acionado pelos seus filhos para ir até Curitiba, durante um movimento pela reivindicação de melhorias na saúde indígena, a liderança aceitou acompanhá-los para representar a Ywyty Guaçu, quando retornaram de viagem, ele não voltou imediatamente à aldeia. Recrutar, a sua capacidade de agenciamento para dar peso ao movimento, foi um primeiro passo no processo de sua volta, mas foi necessário um pouco mais do que isso. Um de seus filhos precisou ir buscá-lo de volta e convencê-lo de que ele era peça fundamental naquele lugar. Ao longo dos dias subsequentes ao seu retorno, proferiu muitos enunciados que ratificaram a sua posição de liderança e demandavam, por parte de seu grupo, reconhecimento e respeito.

Reafirmou a necessidade e o desejo de sua presença enquanto liderança do local. Se requeriam sua liderança, deveriam respeitá-lo e aceitar sua capacidade de negociação nas interlocuções diversas, pois se coubesse a todos a resolução de tais questões a sua presença como “chefe da aldeia” estaria esvaziada de sentido.

Que nem eu falo, amanhã eu vou fazer o que? Se um, pega o telefone e quer resolver, eu vou ficar aqui fazendo o que? O outro, pega o telefone e quer resolver, então não precisa cacique, mas na hora das coisas apertar, me deixa quieto no meu canto, me deixa quieto, senão porque eu venho aqui? Então tem que ter o respeito.

### Últimas considerações

As experiências e os enunciados de Antonio Awá parecem extrapolar a ideia de pessoa como totalidade.<sup>17</sup> Ele é pessoa misturada (como se percebem os Tupi Guarani), é aldeia, é palavra, é antigo e é presente. Foi desse modo que meu encontro com ele culminou na escrita do que podemos chamar sua história de vida, seus deslocamentos, se o compreendermos enquanto vários e apreendermos as muitas histórias através de sua história. Não que a produção desse tipo de conhecimento seja algo novo entre os indígenas ou mesmo na antropologia; penso que o deslocamento esteja na forma de registro, na produção textual.

A realização de um empreendimento etnográfico centrado em histórias pessoais,

---

17 A ideia de que as histórias contadas por uma pessoa podem atravessar outras pessoas, lugares, tempos e espaços, pode ser iluminada pelo que Roy Wagner (1991, 2011) conceituou como “pessoa fractal” no contexto melanésio. Uma pessoa fractal carrega consigo as duas polaridades (indivíduo e sociedade) sem, no entanto, dissociá-las. “Uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas.” (Wagner 2011: 4).

desponta como um método (talvez) experimental na etnologia produzida no Brasil <sup>18</sup> e pode conferir uma nova complexidade ao próprio material etnográfico, apoiando-se em outro modelo que não o recorrente nas produções etnográficas. A esse respeito, cabe mencionar que a chamada etnobiografia, autobiografia ou biografia indígena, como um recurso metodológico supostamente questionado devido ao seu rigor epistemológico, frente ao que prevê os cânones da produção da ciência ocidental, começou a ganhar espaço na antropologia brasileira por demanda dos próprios indígenas e seus anseios em narrar e registrar suas histórias e memórias pessoais. Os desafios para a etnografia estão emergindo de ações indígenas e de uma reflexão crítica em relação à antropologia e aos seus modos de grafia sobre os outros ou dos outros.

Um dos casos mais emblemáticos na atualidade é o de Davi Kopenawa, no livro “A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami” (2015), obra que é fruto do encontro e da colaboração entre Davi e o antropólogo francês Bruce Albert.

Destarte, destaco que os exercícios biográficos permitem tais deslocamentos de dualidades e da forma pela qual o outro é escrito na antropologia. Isto posto, e retomando o exemplo Yanomami, Bruce Albert comenta que Davi Kopenawa, ao narrar suas reflexões e memórias pessoais, afirmou estar também se referindo aos valores e a história de seu povo. “Nesse caso, o ‘eu’ narrador é indissociável de um ‘nós’ da tradição e da memória do grupo ao qual ele quer dar voz” (Albert 2015: 539).

Nesse sentido, o que aparentemente seria reduzido a histórias individuais, pode ganhar amplitude e desdobramentos em outras esferas. Como sugere Marilyn Strathern (2004), o desafio consiste em não adotar o individual e o coletivo como categorias binárias e/ou englobantes, a fim de não atribuir proporcionalidade a elas, hierarquizando-as. O individual e o coletivo não são apreendidos a partir de supostas escalas de grandeza. Tanto o indivíduo quanto o coletivo apresentam seus respectivos graus de complexidade e, portanto, não devem ser pensados como “parte” e “todo”. Como assinalou a autora, se “pequenos” dados podem gerar “grandes” questões, então, se torna dispersa a própria diferença entre grande e pequeno (Strathern 2004).

O debate que coloca as biografias no interior das etnografias, vem acompanhado da discussão sobre o controle da narrativa. Quando entra ou sai a voz do etnógrafo do texto? Em que medida a “abstração sociológica” é capaz de conter qualquer possibilidade de pessoalização? Marco Antonio Gonçalves (2012) abordou a questão ao falar das monografias clássicas na antropologia. Citou, por exemplo, o uso da fotografia na obra

---

18 Nas produções da antropologia norte-americana, escrever autobiografias não é um gênero incomum (Calavia Saez 2006).

“Os Nuer” de Evans-Pritchard [1940] (2013), para as quais os nomes de aldeias ou localidades de residência obliteravam os nomes próprios dos fotografados ou qualquer outra referência biográfica a esses. Alude, ainda, um diálogo presente em outra obra clássica da antropologia, “Nós os Tikopia”, Raymond Firth [1936] (1998), onde há menção a um discreto aparecimento das biografias nas etnografias. “Vez por outra, o texto recorre às pessoas de carne e osso que encarnam as personas sociais, mas que não se transformam propriamente em personagens.” (Gonçalves 2012:33)

Nas etnografias ameríndias, parece haver em toda narrativa, uma preocupação com o nome e o lugar de que se fala. Tudo tem um nome e tudo que se conta é a partir da experiência de alguém. Parece ser esse o gênero da narrativa indígena por excelência. Mesmo para as narrativas dos mitos, o que se narra são versões do que se ouviu, do que foi armazenado na memória, o que, por si só, imprime uma marca da personalidade daquele que conta. Há possibilidades para outras conexões e complexificações de acordo com os tempos e os espaços, os enunciadores.<sup>19</sup>

Para além dessa discussão sobre como se constrói a narração, partindo do ponto de vista do eu narrador, outra questão interessante é como se constrói a narração também pelo pesquisador, isto é, como metamorfosear as vidas em textos.

Se noções como as de pessoa, natureza, sociedade, entre outras - como compreendemos hoje - podem ser percebidas pela pluralidade de acepções culturais que carregam, a construção de narrativas pessoais também acompanha a ideia que se tem (a partir das etnografias) dessas noções. Isto é, se se compreende tais noções sob seus aspectos culturalmente construídos, como a noção de pessoa, por exemplo, as narrativas que derivam dessas mesmas pessoas também o são. Do mesmo modo para o conceito de sociedade que, como escreveu Ingold (2003), tem uma função histórica em lugares específicos do mundo. Sendo assim, como a vida social pode ser na ausência de qualquer coisa que se reconheça como uma sociedade, já que existem formas de sociabilidade incompatíveis com o conceito de sociedade?

Nesse seguimento, Viveiros de Castro (2002: 14) também apontou para a “[...] noção de sociedade como uma totalidade autocontida derivada de categorias e instituições características do ocidente moderno, não podendo assim, almejar à universalidade antropológica do conceito, mas meramente à particularidade etnográfica de uma concepção cultural”. Diante de tal crise conceitual, derivada de uma crise histórica, como destaca o autor, a antropologia abandonou o conceito de sociedade e passou a considerar a agência dos próprios povos em conceituaram-se a si mesmos.

19 A esse processo Peter Gow dá o nome de “mitopoiese”, uma “gênese contínua de novas versões de mitos” (Gow 2014).

É nesse sentido e a partir daí, que suponho que o debate entre sujeito e objeto indivíduo e sociedade, não ocupa mais o ponto central da discussão, ainda que necessite ser acionado em algumas ocasiões específicas, geralmente nas que envolvem políticas de Estado. Também dispensa maiores explicações o valor etnográfico que podem ter as histórias pessoais, como dado e como texto, no sentido stratherniano. Como sugeriu Gonçalves (2012), é na partilha que a biografia se encontra com a etnografia e essa partilha acentua uma relação outra entre o antropólogo e os sujeitos da pesquisa e é a partir dessa relação que os antropólogos podem refletir.

### Referências

- ALBERT, Bruce. 2015. "Post-scriptum, quando eu é um outro (e vice-versa)". In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras. pp.512-552.
- ALMEIDA, Lígia Rodrigues. 2016. *Estar em movimento é estar vivo. Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias tupi guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BASSO, Ellen B. 1990. *Native Latin American cultures through their discourse*. Indiana, EUA: Indiana University Press.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. "Autobiografia e sujeito histórico indígena, considerações preliminares". *Novos Estudos - CEBRAP*, n. 76. pp.179-195.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Autobiografia e Liderança indígena no Brasil". *Tellus*, ano 7, n. 12. pp. 11-32.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, pp. 7-22.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.).1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CRAPANZANO, Vincent. 1985. *Waiting the whites of South Africa*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Horizontes imaginativos e o aquém e além." *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 48, n. 1, pp. 363-384.
- DANAGA, Amanda C. 2012a. *Os tupi, os mbya e os outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer - Ywyty Guaçu*. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de São Carlos.
- \_\_\_\_\_. 2012b. "Os tupi guarani da aldeia renascer (SP): uma reflexão sobre os enunciados da mistura e os agenciamentos da 'cultura'". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, pp. 10-31.
- \_\_\_\_\_. 2016a. *Encontros, efeitos e afetos. Discursos de uma liderança tupi guarani*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- \_\_\_\_\_. 2016b. "Nome e relações. A noção de mistura entre famílias tupi guarani do litoral

- Paulista". In: \_\_\_\_; PEGGION, Edmundo Antonio (Org.). *Povos indígenas em São Paulo: novos olhares*. São Carlos: EdUFSCar, São Carlos.
- \_\_\_\_. 2018a. "Eles pensam que a escola é o lugar onde se educa as crianças. Diálogos sobre o aprender na experiência cotidiana." *Revista EDUCAmazônia - Educação Sociedade e Meio Ambiente*, Humaitá, Ano 11, Vol XXI, Número 2, Jul-dez. pp. 7-11.
- \_\_\_\_; ALMEIDA, Lígia R.; MAINARDI, Camila. 2018b. "Um nome que faz diferença. Reflexões com famílias tupi guarani." In: MACEDO, Valéria Mendonça; GALLOIS, Dominique Tilkin. (Org.). *Nas Redes Guarani - um encontro de saberes, tradições e transformações*. 1ed. São Paulo: Hedra. pp. 321-338.
- \_\_\_\_. 2019. "Não luta comigo, não é meu amigo. A luta como política tupi guarani". *Revista Aceno*, vol. 5 (10): pp.113-128.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 2013 [1940]. *Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das intuições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- GONÇALVES, Marco Antônio. 2012. "Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens". In: \_\_\_\_; MARQUES, R.; CARDOSO, Vânia Zikán (Org.). *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- GOW, Peter. Mitos e mitopoiese de An Amazonian Myth and its History. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 187-210, 2014.
- GUERREIRO, Antônio R. Júnior. 2011. "Esteio de gente: reflexões sobre assimetria e parentesco a partir de depoimentos de chefes Kalapalo". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 3, n. 1, pp. 95-126.
- INGOLD, T. [1998] 2003. "A Evolução da Sociedade". In: FABIAN, Andrew C. (org.) *Evolução: Sociedade, Ciência e Universo*, Bauru: Edusc.
- KOFES, Suely. 2015. "Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?" In: \_\_\_\_; MANICA, Daniela. *Vida & grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRACKE, Waud H. 1978. *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- MAINARDI, Camila. 2015. *Desfazer e refazer coletivos: o movimento tupi guarani*. 2015. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- OAKDALE, Suzanne & COURSE, Magnus (eds.). 2014. *Fluent selves: autobiography, person, and history in Lowland South America*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2017. Biografia, território e escrita: notas sobre Kwahã Tenharim. In: *Reunión de Antropología del Mercosur – Misiones, Argentina*.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011. "Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, pp.857-883.
- \_\_\_\_. 2015. "Festa e guerra". *Tese de Livre-docência em Antropologia Social* - Universidade de São Paulo, São Paulo.

PRICE, Richard. 1983. *First-time: the historical vision of an Afro-American people*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

\_\_\_\_\_. 1990. *Alabi's world*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

\_\_\_\_\_. 2004. "Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea". *Revista Horizontes Antropológicos*, v. 21, pp. 295-312.

FIRTH, Raymond. 1998 [1936]. *Nós, os Tikopias. Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. Edusp, São Paulo.

STRATHERN, Marilyn. 2014. "Partes e todos: refigurando relações." In: \_\_\_\_\_. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

\_\_\_\_\_. 2004. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

SZTUTMAN, Renato. 2009. "De caraíbas e morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens". *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 1, n. 1, pp. 16-45.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Conceito de sociedade em antropologia". In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WAGNER, Roy. 2011. "A pessoa fractal" (tradução). *Ponto Urbe*, v. 8.

\_\_\_\_\_. 1991. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (Org.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Recebido em 15 de maio de 2019.

Aceito em 30 de julho de 2019.