

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA- ICHF**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Monique Rodrigues de Carvalho

**“Índios Petistas” em Maricá?**

**Conflitos, estigma e estratégias de territorialização na aldeia Guarani Mbya**

**Ka’Aguy Hovy Porã**

Niterói

2021

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA- ICHF**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

Monique Rodrigues de Carvalho

**“Índios Petistas” em Maricá?**

**Conflitos, estigma e estratégias de territorialização na aldeia Guarani Mbya**

**Ka’Aguy Hovy Porã**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor.

Orientador: Prof.º Dr.º Sidnei Clemente Peres.

Niterói

2021

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C331? Carvalho, Monique Rodrigues de  
?Índios Petistas? em Maricá? Conflitos, estigma e  
estratégias de territorialização na aldeia Guarani Mbya  
Ka?Aguy Hovy Porã / Monique Rodrigues de Carvalho ; Sidnei  
Clemente Peres, orientador. Niterói, 2021.  
225 f. : il.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,  
2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGA.2021.d.10038076748>

1. Etnicidade. 2. Territorialização. 3. Política. 4.  
Guarani Mbya. 5. Produção intelectual. I. Clemente Peres,  
Sidnei, orientador. II. Universidade Federal Fluminense.  
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD -

Bibliotecário responsável: Debora do Nascimento - CRB7/6368

Banca examinadora:

---

Prof. Orientador – Dr. Sidnei Clemente Peres (PPGA-UFF)

---

Prof. Dr. Felipe Berocan (PPGA-UFF)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Mariana Paladino (UFF)

---

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (UFRJ)

---

Prof. Dr. Tônico Benites (UFRR)

A todos os integrantes da Tekoa Ka'Aguy Hovy Porã, a todo o povo Guarani Mbya e as mais de 305 etnias indígenas que compõem territórios deste imenso Brasil, que com suas distintas estratégias de luta nos mostram que é possível a construção de uma nova relação com o espaço que ocupamos.

## AGRADECIMENTOS

O agradecimento inicial não poderia ser outro, senão aos integrantes da Tekoa Ka'Aguy Hovy Porã. Agradeço imensamente toda troca estabelecida nestes quatro anos de convivência e a todos os ensinamentos obtidos, fundamentais para as reflexões deste trabalho. Agradecimento especial a Luciana Nunes Para Poty e Miguel Wera Mirim por terem me concedido estadia em sua casa e me apoiado tanto em um dos momentos mais difíceis da minha vida. Minha gratidão vai além do que qualquer palavra pode expressar. À Dona Lídia Para, que com sua força e liderança conduziu sua família pelo Estado do Rio de Janeiro chegando a Maricá, sendo um exemplo de luta e resistência frente aos conflitos que se apresentaram e se apresentam nesta trajetória.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) meu agradecimento pela bolsa de doutorado que obtive durante esses quatro anos, que me permitiu realizar este trabalho com a devida tranquilidade e dedicação necessárias para o bom aproveitamento da pesquisa, o que demonstra a importância do investimento na ciência para o desenvolvimento do país.

A equipe do colégio Guarani Para Poty Nhe' Ë Já, agradeço pela concessão do espaço da escola para que eu ministrasse as aulas preparatórias do Encejea, aulas fundamentais para o aprofundamento da pesquisa que se segue.

Aos participantes do curso de língua e cultura Guarani, projeto de extensão desenvolvido pela Faculdade de Educação da UFF sob a coordenação de Mariana Paladino e docência de Alberto Alvarez, curso que contribuiu com diversas trocas importantes sobre a cultura Guarani e me fez ter um conhecimento básico sobre a língua, traço fundamental da etnicidade Guarani Mbya.

Meu agradecimento à professora Mariana Paladino pelo partilhar de experiências no curso de Guarani, no desenvolvimento do projeto de extensão para o desenvolvimento de ações e acompanhamento escolar das aldeias do município de Maricá e também pelas contribuições a essa tese no processo de qualificação.

Agradeço também ao professor Marcos Alexandre Albuquerque pelas contribuições ao trabalho desde o início da formulação do projeto até o processo de qualificação do copião de tese.

Ao meu orientador Sidnei Clemente Peres, meu agradecimento pelas trocas e pelo norteamento de ideias fundamentais a este trabalho, que me fizeram desconstruir conceitos importantes sobre etnicidade, trazendo o contexto político e social como norte para todo o entendimento das questões apresentadas na prática de pesquisa.

Agradecimento ao professor João Pacheco de Oliveira, pela disciplina ministrada no Museu Nacional “Os indígenas e a formação do Brasil” e a todo seu trabalho bibliográfico que se transformaram em uma base importante para esta pesquisa.

Agradeço aos integrantes da aldeia Ara Hovy, em especial ao cacique Félix e ao professor Wanderley pelo aprendizado concedido durante as visitas que realizei na aldeia que apresentaram suas formas de territorialização na cidade em um contexto próximo, semelhante e ao mesmo tempo distinto da aldeia Ka’Aguy Hovy Porã.

Ao casal Seu Joaquim e Dona Ana, por compartilharem um pouco de sua história e pelo importante apoio e estrutura a nossa ida a aldeia Itaxi Mirim para os campeonatos de futebol, meu agradecimento.

A amiga maricaense Isabela Carvalho, meu profundo agradecimento por compartilhar sua visão da cidade e por abrir o caminho para diversas entrevistas realizadas nesta pesquisa.

Agradeço às pessoas vinculadas à cidade de Maricá que cederam um pouco de seu tempo para me conceder entrevista, cujo conteúdo produziu dados fundamentais para o entendimento das questões colocadas por esta tese.

Agradeço a Rebeca Yagam, amiga que conheci nesta trajetória Guarani e que me acompanhou em momentos importantes deste trabalho.

Meu agradecimento às pessoas que conheci nesta caminhada Marize Oliveira, André Carcará e Rodrigo Freitas que me abriram conhecimentos sobre os Guaranis e a cidade de Maricá.

Agradeço aos amigos que sempre estiveram presentes nessa trajetória, em especial Mercedes Duarte, amiga desde os tempos de graduação que sempre me apoiou em todos os momentos, sobretudo os mais desafiadores. Aos amigos da quarentena filosófica Ricardo, Gilmar e Joana que trouxeram um pouco de leveza ao duro momento de pandemia que se seguiu no final do doutorado.

Agradeço às pessoas vinculadas ao Centro de Teatro do Oprimido que sempre estão presentes em minhas ações e trajetória, sendo uma importante referência filosófica e política aos trabalhos que desenvolvo.

Ao meu celtinha, meu pequeno guerreiro, companheiro de muitas estradas e aventuras, item essencial para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradecimento mais que especial aos meus familiares pelo apoio e estrutura, em especial ao meu irmão Edson Rodrigues, meu tio Kleber Basílio e ao meu primo Kleber Cavalcante Basílio, que me mostram a todo instante a importância do apoio familiar, principalmente nas horas mais desafiadoras. Vocês foram fundamentais para a continuidade da minha caminhada no meio desta pesquisa.

Para finalizar, um agradecimento fundamental à minha mãe, Tânia Basílio. Sou grata por ter esse ser especial em minha vida. Sem a presença dela a conclusão deste trabalho não seria possível. Minha referência, minha base e meu apoio. Hoje e sempre, gratidão.

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo acompanhar o processo de territorialização estabelecido pelos integrantes da Tekoa Ka'Aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita), localizada no bairro de São José do Imbassai do município de Maricá no estado do Rio de Janeiro, ocupação realizada através de um convite do prefeito em exercício na época Washington Quaquá, na área de preservação ambiental de Maricá, instituída no ano de 1984. Para tanto, será realizada uma etnografia, tendo como base teórica as análises acerca do processo de territorialização, além das contribuições clássicas sobre etnicidade e das análises sobre ocupações indígenas em áreas de proteção ambiental. Realizando um percurso desde a saída do grupo de Camboinhas, chegada a Maricá e os iminentes conflitos com a empresa multinacional IDB Brasil, população e política local, o trabalho prevê a análise sobre as estratégias lançadas pelo grupo para estabelecer sua permanência no local, atentando-se às contribuições que o caso em questão pode trazer para a compreensão sobre o processo de territorialização de comunidades indígenas, mais precisamente dos Guarani Mbya, na contemporaneidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Etnicidade; Territorialização; Política; Guarani Mbya.

## ABSTRACT

This research aims to follow the territorialization process established by the members of the Tekoa Ka'Aguy Hovy Porã (Beautiful Green Forest Village), located in the neighborhood of São José do Imbassaí in the municipality of Maricá in the state of Rio de Janeiro, an occupation carried out through an invitation from the acting mayor at the time Washington Quaqué, in the area of environmental preservation of Maricá, instituted in 1984. For this purpose, an ethnography will be carried out, based on the theoretical analysis of the territorialization process, in addition to the classic contributions on ethnicity and analyzes of indigenous occupations in areas of environmental protection. Taking a journey from the departure of the Camboinhas group, arriving in Maricá and the imminent conflicts with the multinational company IDB Brasil, population and local politics, the work foresees the analysis of the strategies launched by the group to establish its permanence in the place, paying attention to due to the contributions that the case in question can bring to the understanding of the process of territorialization of indigenous communities, more precisely of the Guarani Mbya, in contemporary times.

**KEYWORDS:** Ethnicity; Territorialization; Politics; Guarani Mbya.

## **LISTA DE FOTOS/ MAPAS/ILUSTRAÇÕES**

Figura 1- Tabela da população autodeclarada indígena no censo de 2010.

Figura 2 – Tabela das terras indígenas no Estado do Rio de Janeiro registradas na Funai.

Figura 3 - Foto da primeira visita do Colégio Pedro Fernandes a aldeia.

Figura 4 - Foto da primeira visita do Colégio Pedro Fernandes a aldeia.

Figura 5 - Foto do Desfile em Maricá em 2014.

Figura 6 – Foto do quiosque montado para o Congresso Internacional de Matemática.

Figura 7 – Foto dos artesanatos Guarani Mbya.

Figura 8 – Foto da palestra sobre cestaria Guarani no Congresso Internacional de Matemática.

Figura 9 – Foto das crianças da creche Primeiros Passos de Macaé indo à Fazenda Interativa.

Figura 10 – Foto de parte do lanche oferecido no Evento no colégio em Macaé sobre Abril Indígena.

Figura 11 – Foto da apresentação da turma de educação infantil no Evento no colégio em Macaé sobre Abril Indígena.

Figura 12 – Foto da palestra de Miguel e Gracinha no Evento no colégio em Macaé sobre Abril Indígena.

Figura 13 - Esquema elaborado artesanalmente para ilustrar os espaços principais da aldeia.

Figura 14 – Foto do Posto de Saúde.

Figura 15 – Foto da Casa de Artesanato.

Figura 16 – Foto da Escola Municipal.

Figura 17 – Foto da Opy (Casa de Reza) antes do desabamento.

Figura 18 – Foto do desabamento da Opy.

Figura 19- Espaço do bar e das apresentações de forró (Ao fundo o banner da banda Os Moleques da Pisadinha).

Figura 20 – Mapa com as classes de zoneamento da Área de Proteção Ambiental de Maricá após o decreto de 2007.

Figura 21 – Mapa do o complexo turístico-residencial Fazenda São Bento da Lagoa de 2014.

Figura 22 – Foto da visita à aldeia Ara Hovy.

Figura 23 – Foto da visita à aldeia Ara Hovy.

Figura 24– Tabela da Distribuição de candidaturas autodeclaradas indígenas por partido para as eleições de 2020.

Figura 25 – Foto do cartaz vinculado nas redes sociais durante a campanha de Suzana Para'i.

Figura 26 - Foto do cartaz vinculado nas redes sociais durante a campanha de Suzana Para'i.

Figura 27- Foto do cartaz vinculado nas redes sociais durante a campanha de Suzana Para'i.

Figura 28 – Foto da Suzana Para'i na convenção do prefeito.

Figura 29 – Foto da Suzana Para'i na convenção do prefeito.

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES**

APA - Área de Proteção Ambiental.

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

CGY - Comissão Guarani Yvyrupa.

CEDIND - Conselho Estadual dos Direitos Indígenas.

CF – Constituição Federal.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário.

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira.

CPT - Comissão Pastoral da Terra.

CTI - Centro de Trabalho Indigenista.

ECO 92 - Conferência das Nações Unidas sobre o meio ambiente e desenvolvimento.

FCT - Fórum das Comunidades Tradicionais.

FIOCRUZ – Fundação Oswaldo Cruz.

FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade.

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

INEA – Instituto Estadual de Meio Ambiente

MP - Medida Provisória.

MPF - Ministério Público Federal

OEA - Organização dos Estados Americanos.

OIT - Organização Internacional do Trabalho.

ONG's - Organizações Não Governamentais.

ONU - Organização das Nações Unidas.

PEN – Partido Ecológico Nacional

PT – Partido dos Trabalhadores

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PP - Partido Progressista

PSL – Partido Social Liberal

PSD – Partido Social Democrático

PV – Partido Verde

RJ – Rio de Janeiro

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena.

STJ – Superior Tribunal de Justiça

UC – Unidades de Conservação

UNI - União das Nações Indígenas.

# SUMÁRIO

## **Introdução P. 17-24**

## **Capítulo I: O processo de territorialização Guarani Mbya P. 25**

- 1.1 O conceito de territorialização em uma antropologia situacional P. 25 - 42
- 1.2 Indígenas em Áreas de Proteção Ambiental P. 42 - 45
- 1.3 “Cultura” Guarani: o mito da terra sem mal e a construção das tradições P. 45 - 58
- 1.4 Políticas de identidade Guarani Mbya: as tradições, o campo semântico e o regime de índio P. 58 – 69

## **Capítulo II: O percurso no campo: da juruá deslocada à juruá professora P.70**

- 2.1 Breve discussão metodológica P. 70 - 74
- 2.2 O início da trajetória de pesquisa: como estabelecer a troca? P. 75 - 79
- 2.3 As visitas guiadas e participação em eventos P. 79 - 97
- 2.4 A aldeia e seus espaços P. 97 - 105
- 2.5 Abril Indígena e Campeonato de Futebol Guarani P. 105 - 117
- 2.6 As aulas para o Enceja e o mergulho no campo P. 117 - 123

## **Capítulo III: As aldeias e a cidade de Maricá na era PT P. 124**

- 3.1 O partido dos trabalhadores em Maricá: de 1986 até hoje P. 124 - 131
- 3.2 A família de Dona Lídia em trajetória: Paraty-Mirim, Camboinhas e Maricá P. 132 - 138
- 3.3 O convite do prefeito e a chegada da aldeia em Maricá P. 138 - 149
- 3.4 A Área de Proteção Ambiental em disputa P. 149 - 155
- 3.5 A Aldeia Ara Hovy e a discussão sobre legitimidade étnica P. 156 - 160

## **Capítulo IV: Representações e estratégias políticas: a aldeia e sua relação com o entorno P. 161**

- 4.1 Guaranis entre difamações e conflitos políticos P.161 - 182
- 4.2 A atuação das parcerias no processo de territorialização P. 183 - 188

4.3 “Vamos demarcar as urnas”: a formação do núcleo indígena e o contexto nacional  
P. 188 - 195

4.4 Suzana Para’i para vereadora: a inserção de novas modalidades de luta P. 195- 203

4.5 Política de identidade, campo semântico e regime de índio em contexto P. 204 – 206

**Considerações finais P. 207 - 212**

**Bibliografia P. 213 - 223**

**Glossário P. 224 - 225**

## INTRODUÇÃO

Início este trabalho apresentando os caminhos que me levaram à Aldeia Ka'Aguy Hovy Porã. No mestrado em sociologia e direito, realizei uma pesquisa sobre as articulações entre cultura e subjetividade em suas distintas formas de mobilização coletiva, a partir das experiências que obtive em mais de vinte anos de prática com a metodologia do Teatro do Oprimido<sup>1</sup>, relacionando-as à ação desempenhada pelos movimentos sociais com a inserção da arte como mecanismo de luta e as possibilidades oriundas desta inserção frente às formas de controle social, nos quais se obtêm como traço decisivo a totalização e subjetivação da vida cotidiana (CARVALHO, 2015). Este trabalho por ser transdisciplinar me levou a conhecer contextos diversos em múltiplos movimentos sociais, incluindo duas aldeias urbanas no Rio de Janeiro: a Aldeia Maracanã e a Aldeia Cesac Cauire,<sup>2</sup> fato que me deixou surpresa por morar na cidade desde o meu nascimento e não ter conhecimento destas aldeias em questão. Com o *Madalenas - Teatro das Oprimidas*, rede feminista no interior do movimento de praticantes de Teatro do Oprimido, realizei uma oficina na Aldeia Cesac no seu segundo Encontro de Mulheres, que tinha por intuito a organização de uma formação autogestionada de mulheres, levando-se em consideração experiências já consolidadas em Oaxaca, no México. Meu projeto inicial seria então investigar as articulações de gênero e identidade indígena, com foco na construção do movimento de mulheres no interior da Aldeia Cesac, tentando compreender os desafios e potencialidades desta articulação e como que a identidade indígena é manipulada com a inserção de novos discursos a partir de sua aproximação com movimentos feministas. Devido a conflitos internos no grupo, que dizem respeito a casos de machismo presenciados na aldeia e fora

---

1 O Teatro do Oprimido é uma metodologia teatral criada por Augusto Boal na década de 70, que continua seu desenvolvimento até os dias de hoje e é praticado em mais de 80 países. Tem como base a premissa da utilização da arte como meio para luta pela emancipação do oprimido/a. Um teatro que busca elencar estas duas vertentes: a política e a arte, na qual a arte torna-se um meio de se fazer política, no intuito de transformar a realidade injusta fruto das relações de poder na qual os oprimidos, foco do todo trabalho realizado pelo método, se encontram (CARVALHO, 2015).

2 Aldeia Maracanã, situada na área conhecida como Antigo Museu do Índio, é uma aldeia indígena multiétnica e urbana localizada no bairro Maracanã, Rio de Janeiro, Brasil. A polêmica em torno da manutenção da aldeia, considerada uma referência para o movimento político, mobilizou diversos movimentos populares da esquerda carioca, sendo a aldeia considerada um símbolo da oposição ao governo de Sérgio Cabral Filho no ano de 2013. A aldeia indígena Cesac (Centro de Etno-conhecimento Sócio-cultural e Ambiental Cauieré) é uma aldeia urbana multiétnica localizada na zona norte da cidade do Rio de Janeiro, no bairro de Tomás Coelho. O Cesac existe desde 1993 e possui atuação ativa na preservação da cultura indígena na cidade. Teve grande participação na luta pela manutenção da Aldeia Maracanã. Fonte: LIMA, M. Ser índia. Sobre a Resistência Aldeia Maracanã e as mulheres na luta indígena *in* Revista Geni. Disponível e <http://revistageni.org/10/ser-india/> Visitado em 21 de maio de 2018.

dela, os quais tiveram como protagonista uma das lideranças locais, tendo assim grande repercussão nas redes sociais, os encontros foram interrompidos, o que me trouxe a necessidade de buscar um novo campo para o trabalho.

Ainda com forte interesse sobre a questão indígena e suas articulações nas demandas pela terra, procurei estabelecer meu campo no Rio de Janeiro, por considerar que no estado a questão indígena é invisibilizada ou tratada de maneira secundária. Conversando com diversas pessoas é comum a mesma surpresa e a ideia de que índio não mora no Rio de Janeiro e que a região não possui demandas desta espécie. Na tentativa de desmistificar em parte essa questão, fiz uma breve pesquisa e nela descobri que, segundo dados do IBGE, em 2010 o estado do Rio de Janeiro era o 17º em população indígena do país, totalizando 15.894 índios<sup>3</sup>, conforme mostra a tabela abaixo:

---

3 Dados obtidos pelo site [https://ww2.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/images/2119\\_3239\\_085209\\_30932.gif](https://ww2.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/images/2119_3239_085209_30932.gif) (Visitado em 16 de abril de 2018).

População autodeclarada indígena, da participação relativa no total da população do estado e total da população autodeclarada indígena no País, segundo as Unidades da Federação - 2010

Unidades da Federação	População autodeclarada indígena	Unidades da Federação	Participação relativa	
			No total da população do estado (%)	No total da população autodeclarada indígena do País (%)
Amazonas	188 680	Roraima	11,0	6,1
Mato Grosso do Sul	73 295	Amazonas	4,8	20,8
Bahia	56 381	Mato Grosso do Sul	3,0	9,0
Pernambuco	53 284	Acre	2,2	1,9
Roraima	49 637	Mato Grosso	1,4	5,2
Mato Grosso	42 538	Amapá	1,1	0,9
São Paulo	41 794	Tocantins	0,9	1,8
Pará	39 081	Rondônia	0,8	1,5
Maranhão	35 272	Pernambuco	0,8	6,5
Rio Grande do Sul	32 989	Maranhão	0,5	4,3
Minas Gerais	31 112	Pará	0,5	4,8
Paraná	25 915	Paraíba	0,5	2,3
Ceará	19 336	Alagoas	0,5	1,8
Paraíba	19 149	Bahia	0,4	6,9
Santa Catarina	16 041	Rio Grande do Sul	0,3	4,0
Acre	15 921	Espírito Santo	0,3	1,1
Rio de Janeiro	15 894	Santa Catarina	0,3	2,0
Alagoas	14 509	Sergipe	0,3	0,8
Tocantins	13 131	Paraná	0,2	3,2
Rondônia	12 015	Distrito Federal	0,2	0,7
Espírito Santo	9 160	Ceará	0,2	2,4
Goiás	8 533	Minas Gerais	0,2	3,8
Amapá	7 408	Goiás	0,1	1,0
Distrito Federal	6 128	São Paulo	0,1	5,1
Sergipe	5 219	Rio de Janeiro	0,1	1,9
Piauí	2 944	Piauí	0,1	0,4
Rio Grande do Norte	2 597	Rio Grande do Norte	0,1	0,3

Fonte: IBGE, Resultados Preliminares do Censo Demográfico 2010.

Mesmo sendo importante estar atento à dimensão normativa dos dados numéricos mensurados (OLIVEIRA, 2016), o fato é que a tabela mostra uma precisa população autodeclarada no estado. Com relação às aldeias indígenas, o Rio de Janeiro conta, segundo dados da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), com três aldeias regularizadas, uma em fase de delimitação e duas em fase de estudo<sup>4</sup>, como se vê na tabela:

4 Dados obtidos no site: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> Visitado em 16 de abril de 2018.

<b>TERRA INDÍGENA</b>	<b>ETNIA</b>	<b>UF</b>	<b>MUNICÍPIO</b>	<b>SUPERFÍCIE(ha)</b>	<b>FASE DO PROCEDIMENTO</b>	<b>MODALIDADE</b>
<u>Araponga</u>	Guarani	RJ	Paraty	0,0000	Em Estudo	Tradicionalmente ocupada
<u>Guarani Araponga</u>	Guarani	RJ	Paraty	213,2033	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
<u>Guarani de Bracui</u>	Guarani	RJ	Angra dos Reis	2.127,8664	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
<u>Parati-Mirim</u>	Guarani	RJ	Paraty	0,0000	Em Estudo	Tradicionalmente ocupada
<u>Parati-Mirim</u>	Guarani	RJ	Paraty	79,1997	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
<u>Tekoha Jevy (Rio Pequeno)</u>	Guarani	RJ	Paraty	2.370,0000	Delimitada	Tradicionalmente ocupada

Fonte: FUNAI, terras indígenas por estado.

Como se percebe, a maior parte das aldeias no estado é composta por Guaranis, no caso os Guarani Mbya. O trabalho de Luis Carlos de Oliveira Lopes (2019) pode nos dar um norte sobre como essa população se consolidou no estado e os caminhos que se estabeleceram até a regularização das demarcações. O trabalho analisa o processo de territorialização dos Guaranis no litoral sul do estado do Rio de Janeiro, sua relação com a expansão da BR 101 e como que essas caminhadas favoreceram as mobilizações políticas e fortalecimento das relações de parentesco. O autor mostra as estratégias de visibilização da presença Guarani no Rio de Janeiro a partir da década de 70, estado este classificado como sem presença de indígenas. Essa década tem uma forte influência na região com a expansão do mercado imobiliário e turístico. A partir de reflexões trazidas por Sidnei Peres (2013) sobre a situação dos indígenas no baixo Rio Negro, o pouco interesse relacionado a estes, propiciado pelo "efeito Galvão" (aculturação e ideia de população cabocla) e sua emergente indianização, Luiz Carlos Lopes vai se utilizar destas premissas para

compreender o que aconteceu com os Guaranis nesta época na Costa Verde: da ideia de não se ter índio na região a sua emergência étnica-política.

Segundo o autor, relatos confirmam que as caminhadas dos Guaranis pela região de Angra e Paraty ocorrem desde 1940, sendo esses relatos a base para a regulamentação da aldeia de Paraty-Mirim. A construção da rodovia promoveu a visibilização das populações tradicionais que ocupavam o espaço. “O contexto de ameaça à permanência acabou forçando os indígenas a se mobilizarem e protagonizarem inúmeros processos de territorialização na década de 1980 que, potencializados pelos dispositivos constitucionais no pós-1988, culmina nas demarcações na década de 1990” (LOPES, 2019, p. 37). A construção da rodovia provocou intensas mudanças locais, estabelecendo estas aldeias listadas na tabela acima. Destas aldeias deslocam-se alguns grupos familiares indo para outras partes do estado, como no caso a ser pesquisado: a do grupo Guarani Mbya na construção da Tekoa Ka’Aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita em português) localizada em São José do Imbassaí em Maricá, região metropolitana do Rio de Janeiro. A aldeia compõe 93 hectares em uma área de proteção ambiental do município. Sua população constituía cerca de 90 habitantes de 15 famílias da etnia Guarani Mbya e é fruto da imigração ocorrida de Niterói (Camboinhas) para Maricá no ano de 2013. À convite do prefeito em exercício, Washington Quaqué, do Partido dos Trabalhadores (PT) o grupo vem para Maricá e passa a ocupar a região concedida pela prefeitura. Desde então, diversas questões ressurgem no que diz respeito aos conflitos inerentes a esta ocupação.

Neste momento, voltei minha atenção à Tekoa Ka’Aguy Hovy Porã. Tinha ideia da existência da aldeia por conta de um breve contato quando ainda trabalhava no Centro de Teatro do Oprimido<sup>5</sup>, mas sem grandes aprofundamentos. Com a finalização dos encontros que passei a acompanhar na ocupação do Cesac, iniciei essa pesquisa mais aprofundada sobre a presença indígena no Rio de Janeiro. Muito foi a minha surpresa ao saber que havia aldeias Guarani pelo estado, sendo a de Maricá apenas uma entre tantas outras. Meu interesse sobre a questão indígena se deu muito a partir de um estudo básico sobre termos como ecossocialismo e sua ligação com algumas premissas do movimento indígena<sup>6</sup>. O

---

5 Centro de Teatro do Oprimido é um centro de pesquisa e difusão na metodologia do Teatro do Oprimido, localizado no Rio de Janeiro no bairro da Lapa que desenvolve, cursos, projetos, grupos e espetáculos nos quais o Teatro do Oprimido é experimentado. O centro teve direção de Augusto Boal até seu falecimento em 2009. Mais informações no link: <https://www.ctorio.org.br/home/>

6 Mais informações no link: <https://revistaforum.com.br/noticias/ecossocialismo-bem-viver-como-principios-para-um-outro-mundo-possivel/>

fato é que as minhas estratégias de luta, eu uma mulher militante urbana, ativista cultural e universitária, não estavam sendo suficientes para gerar respostas necessárias ao estabelecimento da construção de novos caminhos, a meu ver tão necessários para uma nova tomada de rumo social e político. Tinha em mente neste momento que as aldeias indígenas, suas formas de organização e pensamento teriam muito a contribuir na busca destas novas ferramentas de luta. O intuito foi de fato buscar dentro de nosso próprio território nacional o que talvez tivéssemos sedentos procurando lá fora, em outras realidades mais visibilizadas, talvez. Atrelado a isso, sempre me incomodou ver certa invisibilidade indígena nos espaços que ocupava. Era como se não existissem. E, de fato, são inexistentes ainda em diversos locais. Mas era uma inexistência não só física como simbólica também. Recordo-me ainda hoje de uma das primeiras reuniões discentes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia onde curso o doutorado em que escutei de um dos alunos que não fazia sentido nenhum terem cotas para indígenas na pós da universidade, justamente porque no Rio de Janeiro não existia índio. Poderia ser uma frase escutada em qualquer esquina da cidade, mas infelizmente ela estava sendo dita em uma pós-graduação de antropologia.

Hoje passado quatro anos de pesquisa não sei se consegui responder aos meus anseios individuais. Acho que novas questões surgiram de forma muito mais complexa do que imaginava inicialmente. O primeiro passo neste percurso foi estabelecer uma desromantização do ser indígena e de sua cultura. Entender a constituição deste sujeito não em um processo fechado e auto referenciado, mas sim como um sujeito em construção permanente, que estabelece sua referência a partir de si, do outro e das condições históricas da qual formam e são formados. Neste ponto não é possível estabelecer a compreensão da aldeia ou o que acontece nela sem se pensar no todo, nas condições que lhe são impostas, em muitos momentos de fora pra dentro e quais estratégias são lançadas pelo grupo de dentro pra fora. Essa perspectiva dialética/dialógica está presente em toda esta análise. Neste ponto, o acompanhamento das aulas de Sidnei Clemente Peres e de João Pacheco de Oliveira, além da participação no projeto “Régimes nationaux de l’autochtonie. Peuples autochtones et question dans les Amériques et en Océanie”,<sup>7</sup> foram fundamentais nesta desconstrução.

---

7 O projeto visa consolidar rede de pesquisadores de excelência no Brasil e na França, formar jovens pesquisadores de alto nível em ambos países e produzir conhecimento científico sobre os regimes nacionais da autoctonia nas Américas e na Oceania (sec. 19 até a atualidade). Dito isto, a proposta de pesquisa busca

A pesquisa que se segue é, então, uma tentativa de refletir sobre o processo de territorialização da aldeia Ka'Aguy Hovy Porã em relação às questões pulsantes na cidade de Maricá, desde a chegada do grupo até os dias atuais, analisando os conflitos que se apresentam em relação à permanência do grupo na região e os seus atores envolvidos: a prefeitura, os indígenas, a empresa multinacional IDB Brasil e a população da cidade, buscando compreender quais as estratégias lançadas para a permanência do grupo no local em questão. O caso pode nos auxiliar a refletir sobre questões pungentes na antropologia contemporânea, principalmente no que diz respeito aos processos de territorialização (OLIVEIRA, 2016) ou territorialidade (ALMEIDA, 2008), sendo necessário analisar as questões em jogo no processo de legitimação e reivindicação da área escolhida e como os indígenas se constituem enquanto atores neste processo. Parte-se para este entendimento dos pressupostos de identidade étnica não como um dado a priori, fruto de ideias preconcebidas e essencializadas de identidade, mas sim este sendo um aspecto processual e contingente, assim como toda e qualquer identidade constituída, que vivem em constante processo de resignificação, no qual as identidades passam constantemente por processos de mudança, assim como trazido por Frederick Barth (1993) na análise das estratégias contingentes de diferenciação.

No primeiro capítulo, apresenta-se o arcabouço teórico-metodológico que norteia este trabalho para no segundo capítulo se refletir sobre o percurso no campo desde 2017 até o ano de 2020, esmiuçando-se o acompanhamento dos acontecimentos neste período e que reflexões eles podem trazer sobre o grupo e seu processo de territorialização, além de se refletir sobre o papel da antropóloga neste processo, atrelando às discussões contemporâneas sobre pesquisa etnográfica. Já no terceiro capítulo, busca-se esmiuçar a trajetória do grupo desde sua saída de Paraty-Mirim, passagem por Camboinhas em

---

revisitar a questão da autoctonia, reintroduzindo a dimensão nacional, hoje muitas vezes abandonada em prol de abordagens globais ou transnacionais. É fundamental considerar os múltiplos contextos nacionais como situações que contribuíram para que a categoria autoctonia fosse sendo forjada, definida e contestada ao longo do tempo, tanto na América como na Oceania. Apesar do direito internacional definir a autoctonia como uma categoria universal, que designa na atualidade uma identidade transnacional que engloba mais de 370 milhões de indivíduos, propõe-se aqui dar mais ênfase as identidades situadas, no intuito de fazer justiça à diversidade dos contextos locais e nacionais e, sobretudo, à natureza eminentemente política e histórica da condição de autóctone ou indígena. Assim, a partir de estudos de caso tirados de contextos americanos e da Oceania, buscar-se-á evidenciar: como os Estados-Nacionais que se formaram a partir do final do século 18 tentaram solucionar as tensões entre seus interesses coloniais, imperiais e nacionais; e também que dispositivos (narrativos, jurídicos, políticos, culturais, etc.) eles pensaram e implementaram no intuito de incluir ou excluir, e em muitas ocasiões as duas coisas ao mesmo tempo, as populações nativas dentro de seus projetos de construção de Estado e de Nação. Mais informações: <https://amoc.hypotheses.org/a-propos>

Niterói/RJ até a chegada à cidade Maricá, além da apresentação das disputas relacionadas à Área de Proteção Ambiental da cidade e a relação do grupo com outra aldeia Guarani Mbya presente no município: a aldeia Ara Hovy. No quarto capítulo, apresenta-se a relação da aldeia com a cidade de Maricá, a partir de alguns acontecimentos que ocorreram no período de pesquisa, que trazem atributos importantes sobre os conflitos que envolvem a ocupação, atrelado às relações políticas, população local, além da conturbada conjuntura política presente no período de pesquisa, ponderando-se como estas relações trazem dados relevantes sobre o processo de territorialização analisado.

## **CAPÍTULO I: O processo de territorialização Guarani Mbya**

No primeiro capítulo, almeja-se esmiuçar os conceitos norteadores desta pesquisa para que posteriormente se possa apresentar como estas questões podem ser articuladas com os fatos vivenciados pelo trabalho de campo desenvolvido. O trabalho parte de perspectivas que colocam o indígena no cerne do desenvolvimento da análise, focando nas contradições que se estabeleceram e as mudanças processuais que se desenvolveram ao longo da história brasileira, em uma abordagem que faz jus à possibilidade de uma análise processual, sendo interessante apresentar alguns tópicos e autores que fortemente influenciaram esta linha de abordagem.

### **1.1 O conceito de territorialização em uma antropologia situacional**

Para além de identificar elementos que consolidam e retificam a estrutura social, pergunta chave para a antropologia focada na formação de teorias totalizantes ou mais preocupadas no entendimento de como se estabelece a coesão grupal (RADCLIFFE-BROWN, 1973), alguns autores procurarão identificar elementos que engendram o conflito dentro desta estrutura, não como um fator anômalo, mas sim como uma força desencadeadora de agência e como os indivíduos se constroem a partir dela. Neste sentido, os aspectos históricos e conjunturais são fundamentais nesta relação, pois eles atuam incisivamente na construção social entendida aqui não de maneira coesa e unilateral, mas sim com traços de diversidade e variação. Essa perspectiva está presente desde Max Gluckman (1987) sendo por vezes atualizada em análises que visam trabalhar a historicidade em um mundo cada vez mais globalizado, no qual as identidades são pensadas de maneira complexa, com elementos múltiplos e por vezes conflitantes (STUART HALL, 1997), buscando-se compreender também como as comunidades consideradas tradicionais<sup>8</sup> se inserem neste contexto. A proposta deste tópico está na

---

8 A expressão “comunidades ou populações tradicionais” surgiu no seio da problemática ambiental, no contexto da criação das unidades de conservação (UCs) [áreas protegidas pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - Ibama], para dar conta da questão das comunidades tradicionalmente residentes nestas áreas: Povos Indígenas, Comunidades Remanescentes e Quilombos, Extrativistas, Pescadores, dentre outras (FILHO, 2010).

apresentação destas vertentes e como ela dá sentido ao conceito de territorialização desenvolvido por João Pacheco de Oliveira (2016) e Alfredo Wagner Almeida (2008). A antropologia focada nos aspectos do câmbio social é um tipo de abordagem antropológica que não compreende a sociedade como um organismo fechado, na qual são levados em consideração prioritariamente seus referenciais internos. Elementos da conjuntura histórica cuja análise se insere, além de seus aspectos políticos em múltiplos referenciais por vezes conflitantes são cruciais nesta reflexão. O texto desenvolvido por Jaap Van Velsen (1987) estabelece um ótimo fio condutor sobre esta questão. A disciplina, durante e após as contribuições malinowskianas, trazem caracteres inovadores no sentido da sistematização do trabalho de campo como fundamento antropológico de pesquisa, colocando-se em cheque os pressupostos da abordagem histórica conjectural advinda dos evolucionistas. Essas abordagens tiveram grande impacto e desenvolvimento no decorrer do século XX, contudo ainda tratavam a sociedade como sistemas fechados em relativo equilíbrio, pressupondo-se uma unidade naturalizada de investigação. Orienta-se a pesquisa mais na coesão e nas formas de sua manutenção do que em elementos que destoem dessa lógica prescrita. Neste sentido, a mudança não é objeto de reflexão. Estas questões, com exceções a serem sublinhadas como o caso de Max Gluckman que passa a incluir a perspectiva do conflito em sua análise, não são colocadas como foco da pesquisa etnográfica. Não obstante, elas começam a ter sua relevância reforçada nas análises mais contemporâneas. Análises processuais, que englobam variações, conflitos e agência individual no processo de mudança social, tornam-se relevantes nas pesquisas atuais e é o foco da abordagem prescrita neste trabalho.

A antropologia da mudança preocupa-se com a ação, a agência e a crítica ao estruturalismo e ao culturalismo, por definir padrões concretos, não levando-se em consideração estratégias e interesses contextuais. Não que não seja relevante entender o “esqueleto” da sociedade, mas fundamental compreender o que a pessoa faz a partir destes interesses consolidados, dando ênfase também às exceções à regra, que passam a não ser colocadas do lado de fora da análise. Jaap Van Velsen faz um percurso pelos estudos pré-estruturalistas, estruturalistas e pós-estruturalistas para situar o leitor em sua análise situacional, tendo-se como referência as contribuições de Max Gluckman. A questão que envolve o processo da mudança social engloba variação e conflito e também a agência do indivíduo em um nível processual e não mais estrutural, no qual o aspecto da historicidade

ganha relevo importante. Coloca-se aqui em cheque a ideia da pessoa como uma visão holística sem se levar em consideração estratégias e interesses contextuais.

Max Gluckman, ao fazer o estudo sobre a Zuzulândia já inserida no processo de colonização, analisa os conflitos presentes na situação social analisada e como eles podem dar pistas sobre a sociedade em questão. Percebeu que indivíduos podem utilizar múltiplos referenciais nas suas relações, "(...) pois um sistema social não tem consistência em si: é sistematizado pela seleção situacional de indivíduos" (GLUCKMAN, 1987, p.298). Nesta perspectiva, os sujeitos são marcados pelos interesses determinados pela situação apresentada. Esses múltiplos interesses contraditórios geram o desajustamento que tem afetado a estrutura social da Zuzulândia no momento histórico em que sua pesquisa foi realizada. O autor contrapõe também a ideia de que o processo de dominação gera por consequência apenas aspectos de assimilação, percebendo que a resistência à dominação branca fez ressurgir velhos costumes sociais. O levantamento destes traços é incentivado pelo governo, já que ajuda a acirrar as diferenças e conseqüentemente as fronteiras entre os grupos que compõem o local. Num sistema social em mudança todo desenvolvimento tende a estar em conformidade com a clivagem dominante emergente e todas as mudanças na Zuzulândia tendem a expressar a oposição entre brancos e zulus. A tarefa da pesquisa social neste caso não deve se debruçar sobre os traços de sobrevivência dos grupos, mas sim como eles vivem em um sistema em transformação e seu valor funcional em certo padrão social, observando não apenas as continuidades, mas também as discontinuidades deste processo. O exercício desse olhar para a pesquisa norteou esta nova abordagem, impulsionando a retomada dos processos históricos para a análise social.

Os antropólogos pré-estruturalistas, para Jaap Van Velsen, interessavam-se pelos costumes, sem fazer menção a contextos sociais mais amplos. Nas análises estruturalistas a ênfase era dada ao trabalho de campo em busca da morfologia social. O autor estabelece que nestes estudos estruturalistas não são identificados processos sociais, ou seja, não adentra-se àqueles fatos que fogem às regras estabelecidas pela abstração. São estudos que em grande parte não apresentam "(...) a forma em que decidem que os seus modelos representam as regras gerais e que as "variações" ou as "realidades confusas e conflitantes" são meramente exceções que não entram no esquema de suas análises. O leitor tende a questionar: quão "não gerais" são estas variações?" (VAN VELSEN, 1987, p.351).

Nos trabalhos em geral eram dadas ênfase aos aspectos uniformes, partindo-se do pressuposto da estabilidade da sociedade. Houve, contudo, nos últimos tempos um

aumento no interesse no estudo das normas conflitantes, visto que o isolamento das unidades a serem estudadas tem se tornado difícil. "Nós estamos procurando relacionar os desvios das regularidades estruturais às regularidades de outra ordem, especificamente a interpretação de um sistema social em termos de normas conflitantes." (VAN VELSEN, 1987, p.361). A isto o autor chama análise situacional, metodologia a qual se filia. Neste sentido, as disparidades passam a fazer parte da análise do pesquisador. Resumindo suas ideias, ele coloca que:

(...) as normas da sociedade não constituem um todo coerente e consistente. São, ao contrário, frequentemente vagas e discrepantes. É exatamente este fato que permite a sua manipulação por parte dos membros da sociedade no sentido de favorecer seus próprios objetivos sem necessariamente prejudicar sua estrutura aparentemente duradoura de relações sociais. Por isso a análise situacional enfatiza o estudo das normas em conflito (VAN VELSEN, 1987, p. 369).

O que nos interessa compreender é como a construção das identidades sociais se configura neste contexto. Identidades apreendidas não de maneira estática, mas em processo de constante transformação na qual suas referências internas são conjugadas a mudanças externas, gerando um mecanismo vivo e complexo cuja conjuntura social é de irrevogável valor na formulação destes dados. Tratando-se do aspecto da etnicidade, as contribuições de Frederick Barth (1993; 2000; 2000) foram de suma importância para a análise. Um dos percussores da perspectiva relacional e contingente de relação interétnica, ele evidencia que a identidade se configura a partir da relação com o outro, sendo que quanto mais mistura e contato, maior a necessidade de identificação. A partir do autor a ideia de conteúdos culturais é colocada de lado. A identidade passa a não depender mais de um observador externo que contabilize as diferenças, mas dos sinais diacríticos que os próprios sujeitos declaram como significativos em uma perspectiva relacional, situacional e interacionista. Deve-se perceber como o grupo se diferencia e não como o pesquisador gostaria que ele se identificasse. Para Frederick Barth, aculturação não existe, sendo a auto nomeação e definição de uma origem comum constituída pelo próprio grupo que deve ser levado em consideração.

Em sua análise sobre duas vilas de Bali (BARTH, 1993), que aos olhos menos atentos pareciam bastante distintas e distanciadas em suas fronteiras étnicas, o autor vai mostrar que o grupo e seus respectivos indivíduos, podem transpassar as fronteiras, sem que necessariamente elas se diluam. O indivíduo também pode mudar sua identidade

étnica, sendo inserido um processo de ressignificação. Ele vai contra essa ideia de generalização, evidenciando que a organização do vilarejo é tão variada que a generalização que muitas vezes é colocada na análise se mostra inadequada. As associações são organizadas numa escala que transcende os limites dos vilarejos e suas distintas e sistemáticas características se tornam invisíveis se o foco é voltado apenas para a narrativa da comunidade. O pesquisador, deste modo, tem que estar atento às amplas conexões nas quais os membros da vila estão emaranhados. A questão que ele se coloca nesta pesquisa é pensar como que, sendo o local fundamental na formação das concepções, de que modo pessoas de diferentes locais se misturam sem enfrentar as diferenças de conceitos como algo insuperável. Neste aspecto, ele mostra que as pessoas se utilizam de uma larga e ampla base sem deixar suas concepções locais de lado. Na análise da sociedade de Pagatepan o autor recorre ao desenvolvimento de um tipo de abordagem que critica análises anteriores, sobretudo as colocadas por Clifford Geertz (1989).

Se as funções sociais são separadas de acordo com algum esquema cultural, e cada uma é organizada por um aparato social autônomo e desempenhada por pessoas cuja preocupação é desempenhar papéis com a maior perfeição possível e sem consideração de qualquer aspecto da individualidade, então a vida social desmorona em uma série de quadros, conectados apenas por uma teoria êmica de funções e uma estética de performance culturalmente compartilhada (BARTH, 1993,P.111).<sup>9</sup>

Frederick Barth questiona essas colocações classificatórias em Clifford Geertz, denotando outros significados encontrados em sua pesquisa. Em seu estudo apresenta os efeitos construtivos e desorganizadores da ação individual, o constante fluxo de interpretação e a interação da memória, das relações sociais e do conhecimento como recurso cultural. No livro, o autor propõe um novo modelo de abordagem antropológica que reforça a complexidade necessária à análise das sociedades dando ênfase à criatividade e ação individual em torno da dinâmica cultural. O autor analisa a Pagatepan atual como um fluxo de dinâmicas. Diversos campos funcionais, conectando arenas políticas com turbulentos e pragmáticos modos de operação característicos de relações sociais e dinâmicas de facção, que em diversas situações são ativadas múltiplas possibilidades. O

---

<sup>9</sup> Tradução livre da autora. Texto original: “If social functions are separated according to some cultural scheme, and each is organized by an autonomous social apparatus and enacted by persons whose concern is to perform roles to the greatest possible perfection and without consideration of any aspect to individuality, then social life falls apart in a series of tableaux, connected only by an emic theory of functions and a culturally shared aesthetics of performance”.

que torna relevante o texto e a análise é justamente por se levantar um tipo de abordagem em etnografia, tendo em vista as normas em conflito e como elas se estabelecem. Neste sentido, o significado se constrói dentro do contexto social. Os atores vivem em vários mundos e esferas que são acionadas de acordo com a situação presente, sendo este um aspecto crucial para a pesquisa proposta.

Nessa perspectiva, resgatar a conjuntura histórica e entender como ela atua nos traços diacríticos levantados pelos indivíduos de um determinado grupo e quais estratégias políticas podem ser levantadas a partir daí tornam-se fundamentais. Estes elementos foram trabalhados por diversos autores, como Alban Bensa (2010) que promove uma reflexão dos rumos da antropologia depois das contribuições de Lévi-Strauss (1962). O autor questiona a cisão entre antropologia e prática, trabalho de campo e história. Para os historiadores o tempo se configura como matéria prima, já para os antropólogos, se não se atentarem, a história pode passar para segundo plano importando apenas o aqui e agora. Para o autor, os métodos comparativos introduzidos por Émile Durkheim e Marcel Mauss (1903) e retomados por Levi-Strauss vão cada vez mais gerando a cisão entre a antropologia e a história. A história é colocada em segundo plano dando lugar aos pensamentos e regras estruturantes que perpassam os contextos, priorizando-se a estrutura em detrimento das conjunturas e temporalidades. O autor problematiza se estas relações descontextualizadas e gerais podem dar conta das particularidades e das diferenças percebidas ao se olhar a realidade de maneira mais minuciosa. Após, Alban Bensa cita autores que proporcionaram um contraponto a teoria estruturalista como Max Gluckman e Georges Balandier (1969), sendo correntes que priorizam uma relação dinâmica e interacionista das relações sociais e acontecimentos por ela desencadeadas. Descreve também a retomada da antropologia e história desenhada por Marshal Sahlins (2006). Em seu diagnóstico, deixa evidenciada a necessidade de se “(...) acoplar a atenção às formas que as sociedades dão ao tempo, um exame mais pragmático do trabalho mediante o qual os humanos golpeiam com sua inexorável força para, apesar de tudo, dar-se razão de atuar. A antropologia e a história, então, ficarão por completo reconciliadas” (BENSA, 2010, p.116)<sup>10</sup>.

Alban Bensa tem se dedicado a refletir sobre os pressupostos filosóficos da antropologia tendo críticas ao modelo estruturalista, culturalista, ao essencialismo e a ideia

---

<sup>10</sup> Tradução livre da autora . Texto original: “(...) acoplar a la atención a las formas que las sociedades dan al tiempo, un examen más pragmático del trabajo mediante el cual los humanos engañan con su inexorable fuerza para, a pesar de todo, darse razones de actuar. La antropología y la historia, entonces, quedarán por completo reconciliadas”

de construção de alteridades. “Para Alban Bensa, a antropologia deve se inscrever (ou se firmar) partindo de um conhecimento detalhado dos acontecimentos cotidianos ou excepcionais que se produzem no seio de toda sociedade, acontecimentos que devem ser localizados e interpretados no seu contexto social e histórico” (VIQUEIRA *in* BENSA, 2016, p.13) <sup>11</sup>. Neste sentido, reflete-se sobre a necessidade do contexto social e histórico estar diretamente relacionado ao fazer antropológico.

João Pacheco de Oliveira (2016) também vai contra a perspectiva homogeneizante que esteve ligada à tradição antropológica ao olhar o indígena como um sistema autônomo em uma espécie de cosmologia fechada, para uma perspectiva em que o se propõe a fazer é buscar “(...) o caminho inverso da colonização, buscando a diversidade onde se impusera uma norma homogeneizadora, tentando libertar da filosofia política e moral o olhar sobre as sociedades não ocidentais.” (OLIVEIRA, 2016, p. 14). O que se coloca como cerne para o entendimento desta relação é a perspectiva de que o indígena esteve ligado a um processo de dominação colocando em ação formas múltiplas de resistência e acomodação e a questão é justamente a compreensão da forma como os indígenas estabeleceram e continuam estabelecendo estas múltiplas ações.

A metáfora da viagem da volta estabelecida por João pode ser igualmente útil para se pensar essa construção da identidade étnica. O autor vai estabelecer uma etnologia dos índios misturados, evidenciando primeiro como se estabeleceu a formação deste objeto intitulado índios do nordeste “(...) mostrando como concretamente se inter-relacionaram modelos cognitivos e demandas políticas” (OLIVEIRA, 2016, p. 194). O autor apresenta o pouco interesse direcionado ao assunto devido à ideia de mistura, que supostamente ocasionou a perda de traços originais e distintos, como presentes na teoria de Eduardo Galvão (1979) assim como nas ideias de Darcy Ribeiro (1970) na qual se lamenta a perda cultural dos índios do nordeste. João Pacheco de Oliveira problematiza o termo relacionado a identificar essa população: índios misturados. Este termo gerou pouca significância destes grupos nos estudos antropológicos, sendo reascendido esse interesse a partir de questões políticas, como a demanda por terras. O processo de etnogênese foi utilizado para se entender esse contexto de surgimento de novas identidades e reorganização das já existentes. Esse processo foi fundamental para se reestabelecer o foco

---

<sup>11</sup> Tradução livre da autora. Texto Original: "Para Alban Bensa, la antropologia debe escribirse (o firmarse) partiendo de un conocimiento detallado de los acontecimientos cotidianos o excepcionales que se producen en el seno de toda sociedad, acontecimientos que deben ser ubicados e interpretados em su contexto social e histórico".

da análise na área sem a ideia das perdas como foco. Outro ponto que ele reflete é sobre a emergência de novas identidades dando atributos para uma nova abordagem da etnicidade. É a partir de aspectos políticos de demandas pela terra e assistência que os indígenas do nordeste voltam para o centro da atenção. Tratando-se do percurso histórico, a presença colonial trouxe uma nova relação do território com a sociedade, desencadeando transformações em múltiplas partes.

Descrevendo o processo da viagem da volta, o autor a relaciona não a um retorno essencializado da origem do processo étnico em seu marco zero, mas uma perspectiva construtivista que perpassa a metáfora do tronco e da ponta de rama: os índios contemporâneos são a ponta de rama com seus aspectos multisituados, mas vem do tronco, da estrutura, da raiz. Este aspecto denota o fortalecimento do sentimento de origem e pertencimento que revigora a percepção coletiva de identidade. A origem construída é parte da identidade que se configura nesse processo. A viagem da volta é a metáfora utilizada pelo autor para representar a etnicidade indígena. Movimento de um retorno à origem, no sentido do que os grupos consideram o que deixa alguém próximo ou distante, em uma comunhão de sentidos e valores. As ideologias produzidas pelo próprio grupo tem que ser consideradas, porque é isso que vai impulsionar a ação. João Pacheco de Oliveira denota que todos os sujeitos estão em etnogênese, em qualquer sociedade e etnia, reforçando a ideia de mudança constante. Para o autor, neste aspecto, índios misturados não é uma categoria analítica, sendo seu trabalho focado na desconstrução deste conceito. A origem é produzida culturalmente. A trajetória do grupo é estabelecida pelo material histórico e geográfico, além das lembranças do próprio grupo. A outra dimensão é a construção da própria origem, o que o grupo sente como pertencente à própria história.

Neste aspecto, se pensar em etnohistoria investigando-se o marco zero do contato é impossibilitado. Na concepção de identidade indígena o que interessa para a análise em questão é informar o que o grupo entende como original e não a comprovação de que o grupo tem um território legítimo. Assim, a terra indígena é considerada um artefato, uma construção, sendo o Estado parte deste processo, como um ator político. A dimensão política territorial é constitutiva da identidade indígena. Assim sendo, o grupo constrói sua identidade no processo de territorialização. A correlação de forças pode mudar afetando diretamente o modo como se promulga as reivindicações sobre a terra. Por isso, torna-se fundamental entender que o grupo responde não de maneira intrínseca, mas na estratégia de interação. A terra indígena enquanto um artefato político é uma unidade jurídica

administrativa do Estado brasileiro e é um elemento chave para se compreender as formas de mobilização que estão em seu entorno.

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; e 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 2016, p. 203).

Por isso, o autor acrescenta novos aspectos à teoria de Frederick Barth, agregando à sua clássica análise a perspectiva da territorialização e sua relação entre os grupos étnicos e o Estado-nação. João Pacheco de Oliveira constitui esse processo como,

(...) um movimento pelo qual um objeto político-administrativo (...) vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (...) e aí volto a encontrar Barth (1969), mas sem restringir-me à dimensão identitária, vendo a distinção e a individualização como vetores de organização social (OLIVEIRA, 2016, p. 205).

O território, neste aspecto, é um fator de mediação entre pessoa e grupo étnico. Esta perspectiva também está presente em outros autores, como Alfredo Wagner Almeida (2004), que busca apresentar a importância de, a partir da diversidade do presente, desconstruir a essencialidade do passado pensando-se como as definições foram produzidas. O autor busca apresentar, a partir de movimentos sociais pungentes na Amazônia e que associam território e identidade, a territorialidade como um fator de identificação, defesa e força em uma noção de tradicional que não se reduz a história, mas sim como uma unidade de mobilização. Esses são aspectos amplamente fortalecidos pela Constituição brasileira de 1988 e que fortalece a relação entre a emergência destes movimentos sociais e os processos de territorialização existentes.

Neste sentido, apresenta-se uma nova noção jurídica do Estado: de uma perspectiva positivista para uma noção pluralista na qual essas diversidades passam a ser reconhecidas juridicamente. Evidente que, como a prática apresenta, essas são questões conflitantes e aspectos positivistas de homogeneização e essencialidades retornam e trazem o conflito para o campo que se apresenta de forma cada vez mais dinâmica e complexa. Isso se apresenta na dificuldade ainda presente e apresentada pelo autor de se reconhecer as terras tradicionalmente ocupadas. Neste contexto que surgem e se fortalecem cada vez mais coletividades nomeadas a partir de suas especificidades e uso dos recursos naturais.

As terras vão sendo incorporadas segundo uma ideia de rede de relações sociais cada vez mais fortalecida pelas autodefinições sucessivas ou pela afirmação étnica (...) Assim, juntamente com o processo de territorialização tem-se a construção de uma nova “fisionomia étnica”, através da autodefinição de recenseado, e de um redesenho da sociedade civil, pelo advento de centenas de novos movimentos sociais, através da auto definição coletiva (ALMEIDA, 2004, p.29).

Neste sentido, as territorialidades específicas não são naturais, elas se constituem no processo de territorialização, visto que a determinação do território interfere nas relações do grupo, no que diz respeito a sua organização econômica, relação com o ambiente natural, cultural, e organização das suas relações de parentesco. A categoria territorialidade em Alfredo Wagner se aproxima em diversos aspectos do termo territorialização utilizado por João Pacheco. As análises propostas neste trabalho visam o fortalecimento da dimensão histórica que se estabelece no campo, na busca de uma etnografia que se firme pela prática e pelos desafios que a mesma propõe. Uma análise feita a partir dos dados que o campo informa, sendo realizada do campo para a teoria e não da teoria para o campo. Esses autores são de suma importância no desenvolvimento desta pesquisa, justamente para reforçar a necessidade de uma análise que evidencie a formação do grupo em seu processo de territorialização enquanto um processo dinâmico e não estático, tomando como ponto de partida a ideia de que se constrói um território quando os sujeitos o ocupam, reproduzindo um modo de vida no espaço físico, não importando o tempo ou história e imemorialidade da ocupação.

Deve-se, neste sentido, olhar de fato para os processos, em uma crítica à ideia de pureza, estabelecendo-se a compreensão das combinações de fatores, sobretudo das etnicidades. A ideia de decantar etnicidades, por parte dos antropólogos, é perigosa. O grupo sim é quem tem a legitimidade de estabelecer suas próprias distinções. Estes aspectos trazem possíveis relações ao processo de etnicidade presente na África, precisamente a partir de uma análise da Costa do Marfim contemporânea desenvolvida por Jean-Pierre Dozon (1999) e podem trazer atributos interessantes para a análise em questão. O autor questiona a ideia e propagação errônea acerca da África negra que coloca as manifestações étnicas, culturais e tribais como fruto do período pré-colonial, sendo elas um "termômetro" que permite medir o passado recente e a colonização. “Em primeiro lugar, a

explicação dos tribalismos pela permanência de grupos étnicos pré-coloniais se abstém de analisar o que precisamente torna cada um deles único” (DOZON, 1999, p.51)<sup>12</sup>. Jean-Pierre Dozon promove a desnaturalização do conceito de etnia, assim como os autores acima, desenvolvendo a hipótese de o tribalismo ser um fenômeno da modernidade urbana, surgindo nas cidades africanas com a urbanização advinda da colonização. O autor faz uma crítica à antropologia e sociologia da modernização, evidenciando como estes estudos trataram dos obstáculos culturais à modernização, nos quais estaria o tribalismo. Já para o autor, o tribalismo é produto da modernização e do processo de colonização.

Essa ideia torna-se interessante para se pensar no processo de etnicidade, sendo uma das análises que coloca em cheque a ideia de que as etnias perpassaram a história e não foram impactadas pelo seu desenvolvimento, como se fossem resquícios do passado. Este tipo de abordagem favorece a desconstrução da ideia de reificação do grupo étnico e mostra diversas discontinuidades no interior dos grupos, evidenciando aspectos de construção de traços culturais que venham a promover respostas ao processo de colonização vivenciado.

Por outras palavras, a referência espontânea a uma figura de tipo arcaico, do qual surgiam quase naturalmente os tribalismos, impede-nos de compreender o que cada um carrega, nomeadamente contradições socioeconômicas, conflitos inter-regionais, questões políticas. Com a força dessa referência, a interpretação dominante acredita que pode explicar, mas se contenta com um pseudoconhecimento sobre a África negra pré-colonial: um universo distante que se reduz à noção simples, mas carregado de significado e ambiguidade, da sociedade tradicional. , um termo geralmente equivalente aos de etnia ou tribo (DOZON, 1999, p.51).<sup>13</sup>

O autor apresenta o processo em que o grupo se compreende como unidade social na própria situação colonial, visto que é na formação dos Estados que se provoca a reconfiguração étnica. Neste sentido, terra indígena é um artefato político, carregada de historicidade. O termo indígena, sendo uma categoria estatal, jurídico-política, faz com que os grupos se apropriem disso para garantir direitos. Não se deve, sobretudo, pensar na correspondência direta-causal, mas quais idiomas são articulados para representar os

---

<sup>12</sup> Tradução livre da autora. Texto original: "Tout d'abord, l'explication des tribalismes par la permanence des entités ethniques précoloniales s'interdit d'analyser ce qui fait précéder la singularité de chacun de eux".

<sup>13</sup> Tradução livre da autora. Texto original: "En d'autres termes, la référence spontanée à une figure de type archaïque d'où découleraient quasi naturellement les tribalismes empêche de comprendre ce dont chacun est porteur, à savoir des contradictions socioéconomiques, des conflits interrégionaux, des enjeux politiques. Forte de cette référence, l'interprétation dominante croit expliquer mais se satisfait d'un pseudo-savoir concernant l'Afrique noire précoloniale : univers lointain qu'elle réduit à la notion simple, mais lourde de senset d'ambiguïté, de société traditionnelle, un terme usuellem entéquivalent à ceux d'ethnie ou de tribu".

conflitos. O autor trabalha com afinco na desconstrução da ideia de que o tribalismo é um impedimento à modernização da África aos moldes globais. Analisando especificamente a Costa do Marfim, Jean-Pierre Dozon evidenciou uma estabilidade entrelaçada a uma ampla diversidade étnica, o qual denota com detalhes a relação que se estabeleceu entre leste e oeste na Costa do Marfim. Sobre o reforço étnico existente o autor coloca:

Aqui descobrimos um dos momentos-chave da elaboração étnica. Por meio de um movimento reflexivo, o jogo de identidade se amplia e consegue conferir à etnia um valor substancial, ou seja, estabelecer um vínculo orgânico entre uma situação atual ou recente (relato do oeste da Costa do Marfim com a sociedade global e o poder político) e tradições. Veremos a este respeito que quem participa em primeiro lugar neste movimento da etnicidade são precisamente aqueles cuja consciência ou ressentimento político são os mais marcados, nomeadamente os intelectuais. Para eles, a questão cultural não é apenas uma resposta indireta às práticas discriminatórias de poder, mas também uma forma privilegiada de aprofundamento da consciência coletiva.

Aqui descobrimos um dos momentos-chave da elaboração étnica. Por meio de um movimento reflexivo, o jogo de identidade se amplia e consegue conferir à etnia um valor substancial, ou seja, estabelecer um vínculo orgânico entre uma situação atual ou recente (relato do oeste da Costa do Marfim com a sociedade global e o poder político) e tradições. Veremos a este respeito que quem participa em primeiro lugar neste movimento da etnicidade são precisamente aqueles cuja consciência ou ressentimento político são os mais marcados, nomeadamente os intelectuais. Para eles, a questão cultural não é apenas uma resposta indireta às práticas discriminatórias de poder, mas também uma forma privilegiada de aprofundamento da consciência coletiva (DOZON, 1999, p. 59)<sup>14</sup>

O que o autor coloca é que o reforço e crescimento das questões culturais não é apenas uma resposta ao Estado, mas sim uma maneira de fortalecer a consciência coletiva. Jean-Pierre Dozon questiona ao longo do texto a ideia de formação da identidade Bété pré-colonial e o papel dos intelectuais no processo de cristalização étnica. O autor faz menção à gênese da etnia Bété e seu fortalecimento em consonância com as relações econômicas

---

<sup>14</sup> Tradução livre da autora. Texto original: “On découvre ici l’un des moments clefs de l’élaboration ethnique. Par un mouvement réflexif, le jeu de l’identité s’amplifie et parvient à conférer à l’ethnie une valeur substantielle, c’est-à-dire à établir un lien organique entre une situation actuelle ou récente (rapport de l’Ouest ivoirien avec la société globale et le pouvoir politique) et les traditions. Nous verrons à cet égard que ceux qui participent au premier chef à ce mouvement de l’ethnicité sont précisément ceux dont la conscience ou le ressentiment politique sont le plus marqués, à savoir les intellectuels. Pour eux, l’enjeu culturel ne constitue pas simplement une réponse indirecte aux pratiques discriminatoires du pouvoir, il est aussi une manière privilégiée d’approfondir la conscience collective”.

de inferioridade do sudeste em sua anexação e entendimento enquanto território marfinense. Fatores como questões de caráter socioeconômico atrelados a questões migratórias são alguns dos múltiplos motivos para o desenvolvimento étnico em questão. Neste sentido, a principal categoria é a diversidade e não alteridade. A diversidade abre precedentes para a multiplicidade de representações, o que a alteridade engessa. O Estado segue essa tendência à padronização. Entender estas relações no âmbito desta pesquisa me parece fundamental.

Pensando-se neste aspecto processual, o tema da memória é um ponto nevrálgico na construção da etnicidade e do processo de territorialização do grupo. As narrativas nacionais são fundamentais para o estabelecimento dos mecanismos de dominação que se incorporam na formação dos Estados nacionais, sobretudo nos Estados latino-americanos. Neste sentido, o estabelecimento de mecanismos de reforço e de esquecimento são marcas profundas que se perpetuam até os dias atuais. Michael Pollak (1989), em contraponto às análises de Maurice Halbwachs (2006), anuncia os feitos problemáticos da construção da memória coletiva. Nesta perspectiva construtivista, não se trata mais de analisar os fatos sociais como coisa, mas de perceber os aspectos sociais nos processos de construção dessa memória, evidenciando como e por quem elas são solidificadas. Ao apresentar este parâmetro, percebe-se a formação de memórias subterrâneas opondo-se à memória oficial. Ao contrário de Maurice Halbwachs, Michael Pollack acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da formação da memória coletiva, focando na disputa desta formação, não nas formas de sua consolidação como em Maurice Halbwachs. O que se coloca agora não é mais se pensar o fato social como coisa, mas como esse fato social é construído, na fronteira entre o dito e o não dito, entre dizível e o indizível, formando a memória coletiva subterrânea e memória coletiva organizada dos grupos dominados.

Este é um aspecto interessante para se pensar na formação do discurso oficial sobre a presença e contribuição indígena no país e a formação de novos conhecimentos e memórias que vem cada vez mais se fortalecendo. A academia, muito impulsionada pelo fortalecimento dos movimentos sociais identitários, tem buscado a revisão destas premissas amplamente consolidadas, estabelecendo luz a discursos e ações que foram colocados de forma secundária, sobretudo no que diz respeito às etnias que amplamente tiveram ação fundamental na construção do país. Pensando-se na realidade brasileira, papel preponderante dos negros e indígenas, que vem se fortalecendo no sentido de ressignificar o seu papel nesta constituição. João Pacheco de Oliveira promove um esforço em

problematizar os discursos historiográficos, lançando luz às ações e ressignificações necessárias para a revisão da história do Brasil e para o papel dos indígenas no cenário atual.

O autor estabelece uma revisão do paradigma historiográfico de formação do país e de suas narrativas de construção nacional, principalmente no que diz respeito à contribuição do indígena nesta consolidação. Para João Pacheco de Oliveira, o passado é uma construção, estabelecendo “(...) zonas do visibilizado e do secundário” (OLIVEIRA, 2016, p. 11). O que se coloca como desempenho secundário foi justamente a questão étnica e racial e neste ponto o autor vai focar todo o seu trabalho. O papel do indígena nesta apropriação de discursos e imagens em seu nome e, principalmente, a atuação do indígena neste processo, culminando na atuação dos movimentos atuais principalmente no contexto pós 1988, é um dos pontos cruciais desta análise que a coloca em consonância com as questões ainda emergentes no campo acadêmico.

O indigenismo o incorporou de forma romântica e idealizada, distinta da perspectiva atual na qual a resistência indígena tenta reconstruir sua memória ressaltando sua condição com elementos diacríticos de sua diversidade. O índio genérico como tomado no discurso é tido para o autor como um “repositório de inúmeras imagens e significados, engendrados por diferentes formações discursivas, e acionados em contextos históricos variados” (OLIVEIRA, 2016, p.78). Colocando o indígena no cerne do desenvolvimento de suas análises, focando nas contradições que se estabeleceram nesta relação e as mudanças processuais que se desenvolveram ao longo da história brasileira, a abordagem do autor faz jus à possibilidade de uma análise processual.

A relação entre o Estado e as identidades étnicas em sua formação e disputa é amplamente desenvolvida pelo autor, que tenta redesenhar o processo normativo de quantificação dos sujeitos presentes no processo de construção estatal do indígena, sendo este um jogo que promove o apagamento das diversidades. Parte do princípio de que os registros numéricos precisam ser analisados no campo da antropologia como produções contextuais dotadas de intencionalidade. O censo de 1872 marca o aparecimento da categoria cabocla e o censo de 1890 mostra o aumento desta população, revelando que a categoria cabocla se apresentava como mais vantajosa que a parda. O papel do indígena na construção do Brasil foi marcado pelo misto de extermínio e tutela, principalmente com o positivismo rondoniano.

A política positivista de Marechal Rondon faz surgir em 1910 o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em 1950, com Darcy Ribeiro, novo censo é formulado na ideia de indigenismo tutelar, reforçando-se a necessidade de proteção. No final da década de 60 estabelece-se pressão internacional e em três décadas a população indígena quase duplica. A classificação das terras indígenas passa a ser estabelecida como área cultural. Inicia-se o questionamento da hegemonia da Funai e relação tutor-tutelado. Em 1983, a legalização das terras passa a ser pela aprovação de um grupo técnico interministerial estabelecendo-se uma espécie de “guerra dos números”. O autor busca rechaçar a ideia de naturalização dos dados numéricos, pensando que os mesmos são construídos historicamente e tem diversas motivações estabelecidas no corpo desta construção. Entendem-se os dados como elementos produzidos a partir de uma correlação de forças.

Sua reflexão sobre a produção da narrativa nacional, com seus aspectos de reforço e esquecimentos em muito lembra alguns tópicos da clássica análise de Benedict Anderson (2008), ao tratar as nações como comunidades imaginadas, já que o que perpassa a sua análise, desde as pinturas e literatura nos capítulos iniciais, a descrição do censo e as narrativas que fortaleceram a conquista do território amazônico, trazem consigo a criação de um nós-comum, assim como é retratado na construção da comunidade nacional da análise de Benedict Anderson. Em sua análise sobre as formas de construção simbólica da nação, o autor vai trabalhar com esta produção de sentimentos coletivos que fazem os indivíduos sentirem-se pertencentes a uma comunidade. Uma comunidade imaginada porque os seus componentes mesmo sem se conhecerem compartilham símbolos em comum. Neste aspecto, o que se coloca para o autor é a ideia de crença, conhecimento incorporado, que se estabelece no inconsciente. “(...) processo como se constroem solidariedades e como, a partir do momento que ela é imaginada, ela é, então, modelada adaptada e transformada” (SCHWARCZ *in* ANDERSON, 2008, p. 14). O apego à criação deste imaginário gera o repertório em que se cria a gramática dos povos, reforçado pela criação de censos e de mapas. Como se deu no Brasil, a partir da análise do censo realizado por João Pacheco, que favorece a produção de reforços e esquecimentos.

Um dado de divergência trata-se de recompor algumas ideias já trazidas no que diz respeito aos aspectos econômicos de sua formação. A expansão das fronteiras traz consigo a expansão e reformulação de modalidades econômicas de exploração. Neste aspecto, João Pacheco vai além. Tratando-se da construção da nação não só em seus aspectos de produção simbólica que reforçam as noções de comunidade imaginada, o autor estabelece

a teoria da fronteira e seus mecanismos de expansão e inclusão de novas formas de gestão econômica. Aqui, encontra-se novamente o caso da dita conquista do Vale Amazônico.

O autor trabalha como que essa questão foi colocada pelos órgãos estatais em um momento mais atual. Com Collor e a consolidação do Estado minimalista no Brasil as políticas de educação e saúde indígena passam para os ministérios, ficando a Funai responsável pelas questões fundiárias. Contudo, as pressões internacionais, com a ECO-92<sup>15</sup> e as diretrizes do Banco Mundial ajudaram a pressionar e impulsionar mudanças. Para João, essas mudanças não estão ligadas ao multiculturalismo, no sentido de sua ligação à diversidade como um dado imediato, no qual se utilizam dela para a construção de novas diretrizes de desenvolvimento. O multiculturalismo, para o autor, reforça a compartimentação, gerando a essencialização das identidades. Para ele, essa questão vai contra a tendência de democratização e auto-responsabilização como é pensada. Neste sentido, o contato em suas múltiplas referências é que são os conceitos chave de hoje, sendo a questão do território primordial para o entendimento das ações indígenas e seus modos de reprodução. A agência estatal, por sua vez, tem forte influência sobre esta questão, mas não é um todo preponderante, sofrendo mudanças e adaptações frente às inovações presentes nessa associação.

O movimento indígena é uma categoria central para se compreender esse processo e situá-lo neste contexto torna-se basilar. A ideia é superar o modelo tutelar seguindo o processo de mobilização, elaborando-se no seu interior um sistema de pressões. Encontros e assembleias indígenas fazem parte das atividades das décadas de 70 e 80. "As assembleias indígenas, as comitivas e as ações de protesto tornaram visível um novo ator político no cenário nacional" (OLIVEIRA, 2016, p. 278). Na década de 90 e a intensificação das pressões internacionais, o governo acelera o processo de demarcação de terras, favorecendo a proliferação das organizações indígenas. O movimento indígena e seus repertórios de ação fazem estreita consonância às ideias de Sidney Tarrow (2009) que trazem atributos interessantes para a pesquisa. O autor estabelece que não se pode compreender o movimento pelo movimento, tendo que se considerar outros atores para a

---

15 A Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, também conhecida como Eco-92, Cúpula da Terra, Cimeira do Verão, Conferência do Rio de Janeiro e Rio 92, foi uma conferência de chefes de estado organizada pelas Nações Unidas e realizada de 3 a 14 de junho de 1992 na cidade do Rio de Janeiro, no Brasil. Seu objetivo foi debater os problemas ambientais mundiais. (Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/ECO-92>)

compreensão de seu surgimento e como ele atua, além da conjuntura que promove a mudança das possibilidades políticas estabelecendo uma nova estrutura de oportunidades.

Uma vez lançada uma ação coletiva em uma parte de um sistema em nome de um tipo de objetivo e por um grupo em particular, o enfrentamento entre esse grupo e seus antagonistas oferece modelos para a ação coletiva, quadros mestres e estruturas de mobilização que dão lugar a novas oportunidades. Estes efeitos secundários adotam três formas gerais: expansão das oportunidades do grupo e de grupos afins, a dialética entre movimentos e contra-movimentos e a criação de oportunidades para as elites e autoridades (TARROW, 1997, p. 173).<sup>16</sup>

A partir de uma análise dinâmica que relaciona estruturas de oportunidade e restrições, as ações políticas para o autor são relacionadas a este empreendimento, envolvendo a seleção de símbolos e incluindo novas vertentes de atuação. Dessa forma, Sidney Tarrow mostra o caráter criativo dos movimentos sociais na produção de significados compartilhados de confronto. Nutridos por identidades e objetivos coletivos, os movimentos mobilizam numa relação dinâmica e criativa, assim como prescrito em João Pacheco de Oliveira, que considera que as ações dos colonizados não podem ser entendidas de maneira pacífica e objetificada, estando também em plena criatividade e iniciativa. "São essas escolhas e os jogos sociais que propiciam, inseridos em distintas escalas e arenas (...) que transformam uma intervenção estatal na apropriação e na construção do espaço de sociabilidade e em um território étnico" (OLIVEIRA, 2016, p. 284). Entender como este processo se estabelece no caso em questão, será um dos objetivos desta pesquisa.

Todos esses elementos descritos são cruciais para a compreensão das múltiplas vertentes que configuram o processo de territorialização, no qual o grupo étnico estabelece a partir da ocupação do território uma ação positiva sobre o espaço por meio de discursos e construções étnicas diferenciadoras. O território passa por estabelecimentos de conflitos e negociações com o Estado e a construção étnica que se configura nas relações políticas entre indígenas e agentes institucionais. Assim sendo, é nesta relação com o território que se conformam etnicidades específicas, mecanismos políticos diferenciados e novas

---

<sup>16</sup> Tradução livre da autora. Texto original: "Una vez lanzada una acción colectiva en una parte de un sistema en nombre de un tipo de objetivo y por un grupo en particular, el enfrentamiento entre ese grupo y sus antagonistas ofrece modelos para la acción colectiva, marcos maestros y estructuras de movilización que dan lugar a nuevas oportunidades. Estos efectos secundarios adoptan tres formas generales: expansión de las oportunidades del grupo y de grupos afines, la dialéctica entre movimientos y contra-movimientos y la creación de oportunidades para las élites y autoridades".

modulações que se formulam na organização do espaço, obtenção de seus recursos naturais e construção de processos sociais com o estabelecimento de uma origem comum e constituições político-culturais de atuação. É a partir da observação de como este processo foi e continua sendo desencadeado na Tekoa Ka'aguy Hovy Porã, que a pesquisa pretende ser analisada.

## **1.2 Indígenas em Áreas de Proteção Ambiental**

Outro aspecto importante para a análise trata-se da correlação entre a formação dos parques nacionais e das áreas de proteção ambientais (APA's) e a ocupação do território pela população indígena, já que pesquiso um dos casos que se enquadram nesta questão, sendo importante a investigação, tanto deste modelo paradigmático de preservação e suas origens quanto as suas implicações para os processos de demarcação. Por isso, autores que trabalham nesta relação foram trazidos para a pesquisa. Marcus Colchester (2000) e seu trabalho sobre a separação entre cultura e natureza promulgada pela civilização ocidental, em detrimento de populações indígenas na qual esta relação parece estar intimamente imbricada e a pesquisa de Fabio do Espírito Santo Martins (2017) analisando as estratégias de retomada e demarcação de um grupo em uma área de proteção ambiental do litoral paulista, tratando deste assunto em uma comunidade Guarani Mbya, são norteadores neste caso.

Marcus Colchester (2000) discorre sobre a separação entre cultura e natureza promulgada pela civilização ocidental, em detrimento de populações indígenas na qual esta relação parece estar intimamente imbricada. Na civilização grega essa antítese já poderia ser percebida, com o feminino como selvagem em detrimento do racional masculino, estabelecendo a base da cidade-estado. Delineando o percurso histórico, o autor apresenta que no século XIX, na América, surge a ideia do selvagem como refúgio aos males da civilização, algo a ser preservado para recreação do espírito humano, satisfazendo suas necessidades emocionais. Esse pensamento promulgou a formação das áreas naturais. "A noção de que a natureza e sociedade humana são essencialmente antagônicas e incompatíveis racionaliza o profundo sentido de alienação que fundamenta muitas versões

norte americanas da ecologia profunda" (COLCHESTER, 2000, p. 227). Segundo o autor, estes foram aspectos essenciais para a formação dos Parques Nacionais, com sua ideia de preservação intacta da natureza contra a interferência humana, na qual o selvagem está diretamente ligado por ser considerado primitivo e natural.

Neste sentido, os nativos teriam que se manter de maneira intacta para ocupar as áreas de preservação, reforçando a ideia de conservação não só da natureza, mas do selvagem. Contudo, ao longo da transposição deste conceito para outros contextos, o que se percebe é que o direito nativo foi sendo violado em prol do que se considera a defesa da natureza, resultando na "(...) alienação das terras comunais em favor do Estado" (COLCHESTER, 2000, p. 230). Nesta perspectiva, se sobrepõe a lógica conservacionista ocidental aos saberes tradicionais de uso sobre a terra, cuja estabilização entre sujeito e meio ambiente é quebrada, ocasionando em muitos casos a expulsão das áreas protegidas e o reassentamento forçado. Esta lógica ocasionou a incorporação do termo tradicional aos grupos aliçados deste processo, justamente pelo termo trazer com ele uma série de possibilidades de aquisição de direitos. Um dos meios que tem sido atualmente utilizado para lidar com nativos em áreas protegidas é o turismo, no qual se permite a sua permanência sob a condição de manutenção da vida tradicional, sendo este um caso interessante para se refletir nas estratégias de consolidação do grupo pesquisado na área de Maricá. Outra questão interessante é o discurso sobre a defesa da biodiversidade, incorporado à figura do nativo. Essa questão, direcionada por muitos ambientalistas para os povos tradicionais também é colocada como ferramenta de discurso por eles próprios e também pode agregar um aspecto interessante para a análise.

Tratando desta questão em uma comunidade Guarani Mbya, a pesquisa de Fabio do Espirito Santo Martins (2017) analisando as estratégias de retomada e demarcação de um grupo em uma área de proteção ambiental do litoral paulista, a Unidade de Conservação Ambiental do Parque Estadual da Serra do Mar (PESM), contribui com o tema em questão. Para o autor, a análise de reivindicação e busca de retomada de territórios deve estar duplamente conjugada com a noção territorial de cada sociedade e a relação desta sociedade à conjuntura a ela entrelaçada. No caso em questão, a abertura possibilitada pela constituição de 1988 é fundamental para este entendimento. Descolar a noção do grupo específico desta conjuntura é não realizar uma análise em sua plenitude.

O autor pretende analisar a relação destes sujeitos com o seu espaço, "(...) além de como eles forjaram mudanças históricas que influenciaram a sua configuração

sociocultural contemporânea. Mas, sobretudo, como estes aspectos convergem para uma compreensão acerca da sua agência e protagonismo na questão fundiária que os afeta" (MARTINS, 2017. p. 1). Na sua perspectiva, a noção de espacialidade Guarani é pensada sem a preocupação de estabelecer limites precisos, fato que foi se modificando a partir da intensidade do contato e as necessidades que surgiam de se delimitar. A ocupação Guarani em uma área de proteção ambiental sofre pressões para desocupação, já que a área parte do pressuposto da devida ausência de ocupação humana. Fábio do Espírito Santo Martins vai analisar justamente este contexto de luta pela autodemarcação da aldeia TI Tekoa Mirim, localizada em Praia Grande (SP). Os Guaranis sofreram pressão do executivo municipal e da secretaria estadual de meio ambiente que exigiram sua retirada, já que a ocupação trazia conflitos na premissa que consolida a unidade de conservação, que prescreve uma área sem ocupação humana, fato que ocasionava um desrespeito ao nhanderekó, ou seja, toda configuração que subscreve o modo de vida tradicional Guarani. O que se estabelece neste caso é um desencontro das concepções oficiais de ocupação da terra (unidade de conservação) e a concepção indígena de ocupação, neste caso o nhanderekó: ocupação e utilização do espaço social. Neste sentido, a formação de unidades de conservação exclui a possibilidade do grupo de ocupá-las. Para o autor, esse desencontro e contradição é fruto de uma política de importação do modelo de unidade de conservação estadunidense para um contexto em que este espaço já compõe populações que dele fazem uso para compor seu modo de vida, da qual o território é parte pungente.

O que se coloca aqui é a ideia de espaço natural conservado como anterior à presença humana e o ser humano como um ente naturalmente destruidor destes espaços, sendo que diversas evidências constataam que populações tradicionais podem inclusive favorecer o aumento da biodiversidade destas regiões. A prática de agricultura itinerante, por exemplo, aumenta a diversidade biológica das florestas tropicais. Coloca-se, neste ponto, em cheque a concepção de natureza em estado puro. Essas dificuldades observadas no processo de demarcação e conflitos com concepções fortemente estabelecidas serão de suma importância para este trabalho.

Com relação à aldeia Mata Verde Bonita, chama a atenção a ocupação da área de proteção ambiental e a concepção que pode envolver a escolha deste território. No caso estudado, não há um conflito eminente como em outras ocorrências observadas, de que indígenas e áreas protegidas estabeleçam uma relação inconciliável. Evidente que a ocupação deste espaço traz determinados limites sobre os usos dos recursos naturais, mas

não me pareceu no período observado que esta seria uma questão central no conflito exposto. O que pode ser identificado e traz elementos importantes para se estabelecer uma correlação é justamente a ideia de que indígenas, ao ocuparem uma área de proteção, tem que estabelecer seu “status” de índio intacto e a ideia de que indígenas tem que estar intrinsecamente ligados a uma área considerada natural para serem considerados índios, caso que traz elementos sobre a construção do campo semântico (VALLE, 1993), termo que será trabalhado mais adiante, e que molda em muitos aspectos a construção dos discursos que formulam a etnicidade e que impactam de muitas formas a constituição do regime de índio (GRUNEWALD, 1999) formulado pelo grupo em questão.

### **1.3 “Cultura” Guarani: o mito da terra sem mal e a construção das tradições**

Tratando-se da identidade Guarani, é fundamental uma reflexão acerca da sua constituição, tendo-se como pano de fundo a análise da etnicidade desenvolvida acima em que essa construção é compreendida não como um dado a priori ou encerrada em si mesma, mas uma elaboração que se faz tendo-se múltiplas referências e no qual o contexto social atribui um papel preponderante. Neste sentido, alguns autores trarão contribuições importantes para este trabalho. As análises de Fábio Mura (2006; 2010), Cristina Pompa (1998; 2003; 2004), Maria Inês Ladeira (2007), Luis Carlos de Oliveira Lopes (2019), a clássica análise de Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984) e Jocelyn Linnekin (1983) sobre o processo de construção das tradições serão utilizadas para auxiliar este entendimento. Antes, contudo, de se adentrar propriamente nestas análises, torna-se fundamental entender como a temática Guarani se inseriu na academia, refletindo sobre a contribuição dos autores que se debruçaram sobre esta questão e os conceitos comumente utilizados. Para este ponto, serão trazidos os estudos de Bartolomeu Melià (1987) e Helene Clastres (1978).

Em seu delineamento do que viria a ser a etnologia Guarani, Bartolomeu Melià identifica este povo, assim como os andinos, como um dos mais antigos a serem registrados. Por isso estabeleceram-se muitos trabalhos etnológicos sobre eles. O autor identifica diferenciações no material produzido ao longo da história e separou o mesmo em categorias das quais vai trabalhar em sua obra, sendo elas a “etnologia da conquista,

etnologia missionária, etnologia dos viajantes, etnologia antropológica e etnologia etno-histórica” (MELIÀ et all, 1987, p.20). A primeira vertente refere-se às expedições do Rio da Prata e a conquista do Paraguai. Nesses primeiros relatos algumas características sobre os Guaranis são colocadas: baixa estatura com corpo forte, nú, mas com adornos, antropofagia ritual e vasta produção agrícola, além de descritos sobre demografia e composição das aldeias.

Falando-se da visão missionária, há certas diferenciações por trazer objetivos distintos, como o da conversão. Nesta vertente, fala-se do modo de ser Guarani e a importância da religião sendo revelado o papel dos feiticeiros nesta prática. Percebe-se muito a imagem do bárbaro a ser domesticado nos escritos, mas trata-se de um dos maiores registros que se tem. Ainda reforçam questões já registradas sobre o profetismo Guarani. Com relação ao relato de viajantes, Bartolomeu Melià evidencia que alguns destes relatos podem falar da aliança entre espanhóis e Guaranis e de suas rebeliões e que aqui se coloca uma dicotomia, que para o autor pode ser observada até os dias atuais. Trata-se da distinção entre Guaranis históricos e sobreviventes. Os primeiros compõem o grupo que estabeleceu a formação política e social do Paraguai, estando de certa maneira assimilado ao sistema do Estado espanhol e colonial pelo processo de mestiçagem. Já os sobreviventes estão à margem do Estado, sendo considerados “selvagens” e “primitivos”, constituindo marcas importantes deste tipo de relato.

O autor chega, enfim, à análise das etnografias antropológicas. Começa-se com Curt Nimuendajú (1987), alemão que viveu em meio aos Guaranis, ganhando o nome em questão e que fez trabalho preciso sobre a religião. Segundo Curt Nimuendajú, a religião Guarani baseia-se na palavra. A transcrição de seus mitos de origem e da destruição do mundo dão atributos para a origem da ideia da migração por motivos religiosos e a busca da terra sem mal, termo que será amplamente estudado por Helene Clastres. A autora fala das incursões jesuíticas e como elas decretaram uma transformação radical na vida da aldeia e a conservação da tradição religiosa Guarani como resistência ao mundo dos brancos. Falando sobre o estudo do que viria a ser a cultura Guarani e a forma de estudá-la frente à assimilação cristã, autores como Egon Schaden (1974) e Nimuendajú o fazem de trás pra frente, pegando do hoje os elementos que representariam o passado. Já a autora pretende fazer o modo inverso, buscando compreender a "(...) significação que ele tinha naquele momento, inserido num contexto histórico e cultural que não era o de hoje (...) talvez seja possível entender de outra maneira as belas palavras que hoje dizem os guaranis

e saber se o discurso que proferem é seu ou não, se mudou e de que maneira" (CLASTRES, 1978, p. 13).

Segundo a autora, os primeiros relatos sobre os povos Tupi Guarani mostravam que os mesmos não tinham em seu cotidiano a concepção do sagrado. Uma relativa exceção se mostrava nos tupinambás e suas referências a Tupã numa manifestação de trovão, mas não lhe faziam culto algum. Para ela, esses relatos podem se levar em partes à realidade Guarani, não sendo, portanto, uma relação direta. Montoya, missionário que dedicou a vida à conversão dos Guaranis, vê um culto entre eles: o culto aos ossos dos xamãs. O que Hélène Clastres coloca é que pode se levar em consideração o fato dos Guaranis ocultarem as práticas do culto dos brancos. Então, não seria ausência e sim ocultação. O que a autora coloca também é que esta afirmação de ausência não levou em consideração as simbologias Guarani e sim a referência que se tinha de religiosidade. Para ela, a figura do destruidor (e não do criador) é a que mantém centralidade na "religião" Guarani.

Para Hélène Clastres, a religião Tupi-Guarani não se desenvolve tendo como base elementos teológicos, centrando sua análise na compreensão do conceito de terra sem mal. A autora discute como o conceito foi tratado pelos primeiros missionários. Pelos relatos, esta seria uma terra com aspectos dionisiacos, lugar de prazeres reservado aos mais honrosos (honra relacionada a conceitos canibais também). Local de ida das almas depois da morte, a terra sem mal também poderia ser acessada aos vivos. Daí a primeira migração Guarani. Essa desassociação relativa à fé cristã pode, segundo a autora, explicar o pouco interesse sobre o tema inicialmente. Para ela, a terra sem mal era o núcleo central das organizações e práticas religiosas Guarani. O que a autora traz é que, diferente do que se pensa, tratando-se dos Tupi-Guarani, não há a passagem de um povo sem religião para um povo religioso, como retrata os primeiros relatos, e sim que há entre este povo uma intensa continuidade.

Tratando-se da busca da terra sem mal, a autora remete a Egon Schaden que vai trazer dois aspectos importantes para este ato: um interno (messianismo) e externo (desequilíbrio trazido pela chegada dos europeus). A autora trabalha na perspectiva de que a terra sem mal não é projeto político, sendo algo anterior à colonização. A autora mostra o deslocamento do que viria a ser a terra sem mal: de ação para pensamento. Para ela, os Guarani Mbya são os que permanecem tentando manter sua cultura, mas com intensas mudanças também. Hélène Clastres vai trazer aspectos filosóficos (separando a religião da sociedade) e sociológicos (integrando a ela) para se compreender os aspectos religiosos

deste povo. Para a autora, se há manutenção filosófica, o sociológico se deslocou. A religião assim como a língua é o que permanece como meio de identificar sua distinção.

Para Bartolomeu Melià, há aspectos frágeis na análise de Hélène Clastres, tão amplamente utilizada nos meios acadêmicos. Nas suas palavras: “O profetismo tupi-guarani é ideologizado a partir de certas experiências que estariam vivendo os Mbyá, conhecidos através de Cadogan, mas não está provado que o Guarani possa ser reduzido a esta expressão” (MELIÀ et all, 1987, p.53). Por fim, o autor apresenta a perspectiva que trabalha de construção de uma etno-história, no qual defende que,

os guaranis não são uma simples justaposição de sincronias distribuídas por diversos espaços geográficos, com denominações e modos de ser dialetalmente diferenciados. A etnia se articula também em torno de tradições e memórias que lhe dão profundidade e sentido histórico. Reencontrar a memória autêntica desses povos, mesmo através das histórias dos outros, é objeto formal da etno-história (MELIÀ et all, 1987, p.20).

O autor traz a tona elementos importantes ao se estabelecer a necessidade de se refletir acerca dos aspectos construídos historicamente nos termos culturais Guarani, compreendendo que o mesmo se modifica ao longo dos distintos processos sociais que se estabelecem ao longo do tempo. Contudo, Bartolomeu Melià não transpõe a ideia de se conhecer o núcleo cultural que define o modo de ser Guarani, conforme identificado por Cristina Pompa:

Meliá, portanto, não renuncia à possibilidade de reconhecer o núcleo irredutível do «modo de ser» guarani: este modo de ser, porém, é reconstituído historicamente, a partir da análise e da comparação rigorosa das fontes. Dessa forma, Meliá descobre que o «modo de ser» guarani (o teko, testemunhado seja pela documentação antiga seja na etnografia atual), remete a duas categorias fundamentais: a espacialidade e a tradição. É no interior dessas categorias que se pode ler significativamente o instituto cultural da «migração», ao longo da «aventura semântica» mencionada (POMPA, 2004, p.168).

Percebe-se nestas diversas perspectivas um ponto comum, que diz respeito à busca da história Guarani que preceda ou se coloque para além da multiplicidade de origens e artefatos políticos ocasionados pelos processos históricos. Busca-se nessas análises apresentadas o encontro da essência que viria a compor o sujeito Guarani, algo que perpassa as influências do tempo e do espaço. Essa busca pela origem e construção de temas sem que os conceitos em si fossem novamente problematizados foi colocado nas reflexões de Cristina Pompa, que busca problematizar a utilização de conceitos enrijecidos

na análise social que passam a valer-se de determinados termos sem estabelecer a reflexão dos processos pelos quais eles foram produzidos academicamente.

A autora inicia sua análise problematizando a ideia que se tem de se pensar em dois blocos monolíticos e opostos quando se coloca o processo de colonização, com índios de um lado e evangelizadores de outro. Ela propõe a revisão do paradigma historiográfico que denota em contrapartida um processo dinâmico estabelecido por rápidas mudanças e negociações. A emergência e aumento do número dos declarados indígenas no Nordeste coloca em cheque a premissa de aculturação ou do indígena apenas como figurante ou espectador deste processo, mostrando em contrapartida um processo no qual o índio se coloca como sujeito do mesmo.

Cristina Pompa vai mostrar as pesquisas relacionadas aos Guaranis, as quais se estabelecem a partir das migrações na busca da terra sem mal. A autora problematiza o fato destas pesquisas citarem fontes antigas sem questioná-las, atribuindo estes aspectos da migração como um fator intrínseco à cosmologia, constituído como um dado a priori. 1914 foi o ano do primeiro estudo sobre a terra sem mal. Desde então o discurso religioso Guarani tem preconizado grande parte dos trabalhos e a busca da terra sem mal tornou-se um aspecto intrínseco à cultura Guarani, como uma espécie de sobrevivência permanente desde antes da colonização. A autora chama a atenção para a “(...) inutilidade interpretativa e a definitiva renúncia metodológica aos rótulos classificatórios e generalizantes que marcaram, quase desde o começo, o estudo desses movimentos e que construíram o objeto antropológico denominado «Terra sem Mal»” (POMPA, 2004, p.174).

Os Tupinambás e os Guaranis são entrelaçados em estudos que denotam uma única origem: a Tupi-Guarani, a partir deste aspecto do messianismo. Egon Schaden mencionava a importância de se averiguar especificamente cada migração Guarani e dizia que cada um possuía um significado de terra sem mal específico, mas seu trabalho não foi hegemônico em sua época. A autora advoga em favor de uma perspectiva histórica e religiosa, na qual mais interessada está em entender,

(...) como nas diferentes situações de contato, em diferentes épocas, diante de diferentes problemas sociais e históricos, as culturas tupinambá e guarani elaboraram produtos simbólicos originais? Como os conjuntos mítico-rituais foram relidos e re-significados para continuar a dar sentido a um mundo em rápida e catastrófica mudança? (POMPA, 2003, p. 114).

Mas do que investigar se o mito da terra sem males é anterior à interação com o branco, o que importa é compreender como que a construção mítico-religiosa se estabelece no contato em uma perspectiva processual e dinâmica. O que interessa nessa perspectiva é apresentar as modalidades históricas nas quais os grupos construíram seu modo de pensar em processos diferentes no tempo. Essa indagação é bastante relevante para a compreensão da história das categorias apresentadas e a não essencialização das mesmas, sendo fundamental para a tese em questão, já que o exercício de se problematizar estes aspectos cristalizados do que se espera da identidade Guarani, compreendendo as multiplicidades que se estabelecem na complexidade do contexto, é primordial.

Tratando da constituição do território Guarani em sua extensão que ultrapassa a fronteira entre países, o trabalho de Maria Inês Ladeira (2007) foi fundamental para o estabelecimento de uma lógica precisa sobre essa ocupação e os locais previamente escolhidos, colocando-se em cheque prenoções estabelecidas sobre essa população. A análise da autora tem importante relevância no momento de sua pesquisa, realizada entre os anos de 1979 e 1991, justamente por buscar apresentar o território Guarani Mbya ao longo do litoral demonstrando sua importância social e religiosa para o grupo. O trabalho vai contra o estigma que é fortemente atribuído aos Guarani Mbya na época, no qual se coloca traços de nomadismo neste grupo, como se não houvesse uma lógica precisa na escolha de seus territórios, além da ideia de aculturação e posterior extinção da etnia, acarretando intensa invisibilidade para o grupo em questão.

A autora vai atribuir a dinâmica territorial aos traços oriundos da cosmologia Guarani, tendo um sentido importante os espaços que se estendem à margem do mundo, localizado ao longo do litoral, entre a serra e o oceano, sendo uma faixa que se estende desde o Espírito Santo até as regiões ao Sul.

A partir do litoral, se estrutura o cosmo e se define a geografia do grupo mbya. Como estratégia para manutenção de “seus lugares” - que implica na preservação de sua organização social e das regras da reciprocidade - o sistema de atribuição dos nomes/almas passa a se articular em função do jogo de interesses e da situação em que se encontra cada aldeia. A revelação e atribuição dos nomes se imbuem de um caráter acentuadamente político, pois da composição pretensamente harmoniosa dos nomes/almas, e sua relação direta com a região de origem, depende o grau de prosperidade da aldeia. Prosperidade que se concretiza quando ela se torna yvy apy, a terra original que se encontra na beirada do oceano e de onde se vislumbra o acesso à yvy marãey (LADEIRA, 2007, p.24).

Neste sentido, a constituição do território Guarani Mbya não pode ser considerada ao acaso sendo, segundo a autora, um fator relevante da formação histórico cultural do grupo em questão. “A noção de terra está, pois, inserida no conceito mais amplo de território que sabidamente pelo Mbya se insere num contexto histórico (mítico) cíclico, e portanto infinito, pois ele é o próprio mundo Mbya (LADEIRA, 2007, p.67). Para Maria Inês Ladeira, o fato dos territórios Guarani Mbya serem localizados em espaços de serra com vista para o oceano, possui toda uma significação:

Os montes são estratégicos em pelo menos três situações: permitem-lhes antever uma nova e eventual inundação (embora a previsão sobre a próxima destruição é que esta ocorrerá por meio do fogo); possibilita ver, sem serem vistos, a chegada de estranhos e de visitantes à aldeia e, portanto, de se prepararem para a recepção: a travessia do mar em direção à yvy maraëy é feita no apyka flutuando no ar sobre as águas, de modo que, nos montes, os Mbya ficam mais perto do firmamento (ara ovy), mais perto do local do nascimento do Sol nhanderenondére e, portanto, de seu destino (LADEIRA, 2007, p.163).

Apesar de haver uma necessidade cada vez maior de se analisar a territorialização Guarani Mbya e suas motivações pelos traços que trazem multiplicidades e complexidades acarretadas em conjunturas específicas que vão além das prescritas pela autora, o trabalho de Maria Inês Ladeira, em um contexto de intensa invisibilização e tentativa de descaracterização da cultura Guarani Mbya, é de cabal importância por acarretar uma lógica precisa a esta ocupação territorial, revelando que a mesma não é feita ao acaso, segundo percursos e lógicas que vão muito além do que se entende como nomadismo. A atribuição desta ocupação territorial a partir de uma lógica concisa foi importante no reforço do entendimento dos traços culturais Guarani e como eles podem ser entrelaçados a ocupação precisa deste espaço que se compõe entre a serra e o oceano.

Ainda sobre a discussão acerca das caminhadas Guarani e composição de seus territórios, o trabalho de Luis Carlos de Oliveira Lopes (2019) sobre as mobilizações políticas e os processos que estabeleceram a territorialização de diversos grupos ao longo da BR101 no litoral sul do estado do Rio de Janeiro, pode trazer elementos importantes a respeito destas reflexões. Ao invés de investir no entendimento das caminhadas Guarani por uma perspectiva cultural, ele busca pensá-la sob um arranjo do seu aspecto político e histórico.

Longe de pensar a mobilidade apenas da perspectiva cultural (e aí engessada), sugiro que a mesma seja pensada como um processo histórico (as caminhadas

desde o Paraguai Oriental), econômico, político (envolvendo parentesco, disputas políticas, acusações e partilhas de bens); além do intercâmbio de pessoas (possibilidade de efetuar parentesco “casamentos” ou atualizar parentesco “visitar parentes”), troca de sementes, de notícias sobre parentes distantes ou de lugares onde se pode viver. Enfim, há uma intensa circulação em um grande complexo de aldeias dispostas ao longo do litoral e em algumas localizadas mais em direção ao interior (LOPES, 2019, p.7).

O autor buscou trabalhar para além dos temas classicamente abordados sobre os Guaranis nas etnografias, que falam de sua cosmologia, parentesco e xamanismo, intencionando compreender o Guarani em sua complexidade de contato. Evidencia-se em sua perspectiva um Guarani em “(...) intensa relação de contato e negociação, seja de códigos como ‘cultura’, ‘natureza’, ‘desenvolvimento’, ‘projetos’, ‘comunitário’ ou lutas por saneamento, alimentação adequada, educação diferenciadas, enfim, é esse Guarani do século XXI” (LOPES, 2019, p.6). Essas múltiplas negociações que em muitos casos questionam a sua própria legitimidade étnica é que trazem a dinâmica desta formação do que é ser Guarani com seus processos de mudança e reelaborações.

Luis Carlos Lopes vai fazer a relação entre o processo de territorialização e a construção da rodovia BR101. É nessa construção, sendo um traço importante dessa conjuntura histórico-política, que se gera a demanda pela articulação Guarani na luta pela terra, que passam de sujeitos invisibilizados em um estado no qual se declarava extinta a presença de indígenas, até a formação de atores políticos fundamentais na reivindicação de seus direitos pelo uso da terra e composição das aldeias. Importante também é a compreensão de que esta expansão de seus espaços de luta e reivindicação que culminam na formação de espaços fixos territorializados em novas aldeias é algo que se coloca de forma constante, gerando novas reflexões no autor a esse respeito: “(...) se as caminhadas (e as migrações) são consideradas pela etnologia como constituinte do ethos Guarani, por que é que reivindicam um espaço geográfico com tanta luta, se se movem com tanta frequência?” (LOPES, 2019, p.78). Neste sentido, o autor traz uma nova compreensão para a mobilidade Guarani:

Assim, se a mobilidade é um tema central desde os escritos quinhentistas, neste trabalho compreendo a mobilidade como uma forma de preservar a autonomia política e cultural frente à expansão colonial, ao passo que os processos de territorialização do pós-1970 não puseram fim aos deslocamentos, estes devem ser lidos como uma estratégia de conquistar “espaço”, algo como uma negociação de perdas dentro de uma situação pós-colonial (LOPES, 2019, p.58).

Neste sentido, a noção de política é trabalhada não por uma perspectiva totalizante e autoexplicativa, mas sim levando-se em consideração o externo, o entorno e a conjuntura na qual o grupo se insere. O trabalho de Luis Carlos Lopes nos traz um importante panorama sobre a mobilização Guarani no estado do Rio de Janeiro, trazendo elementos relevantes sobre as características que envolvem essa mobilização e seu entrelaçamento com a história política local em suas modificações atreladas também a abertura possibilitada a nível nacional de que novas reivindicações pudessem ser fortalecidas e como os grupos Guarani que aqui habitavam promovem suas lutas atrelando seus aspectos étnicos às novas possibilidades oriundas deste intenso contato.

Do exposto, sugiro que o atual quadro de lideranças Guarani do Rio de Janeiro sejam percebidas como importantes sujeitos políticos de elevada eficácia simbólica e prática que emergem etnicamente e circulam por redes de diálogo interétnico e intra-aldeão. São eles que lutam por saúde e educação diferenciadas, etnicizando sua luta e posicionando-se como grupo político etnicamente diferenciado frente à Sociedade e ao Estado e sua burocracia (LOPES, 2019, p. 203).

A partir do que foi exposto até aqui, pode-se perceber a importância do entendimento deste complexo trazido pelas realidades conjunturais em que os grupos se inserem, percebendo-se as condições em que seus processos reivindicatórios são estabelecidos e quais elementos são interpostos neste processo de etnização, processo este que não deve ser compreendido de maneira estática, mas consolidando diversas modificações ao longo de sua história. Sobre a utilização de elementos fundamentais na constituição cultural dos grupos Guarani e como eles podem deter novas perspectivas e significados, modificando-se ao longo das mudanças conjunturais as quais o grupo está submetido, o trabalho de Fabio Mura (2010; 2006), sobre os Guarani Kaiowa, apresenta um pouco desta perspectiva de abordagem e será trazido na reflexão que se segue.

O autor apresenta os *chirus* (uma espécie de cruces e varas) numa perspectiva que chama de cosmo-histórica e vai descrever a sua importância para os Kaiowas, levando-se em consideração os efeitos da dominação colonial e neocolonial e as respostas dadas pelo grupo. Outro aspecto desenvolvido será a relação entre as cruces e varas e as respostas obtidas ao longo do tempo. O autor estabelece a correlação destes aspectos com a conjuntura presente, na utilização do *chiru* para reequilibrar as forças do cosmo. Uma análise que se busca na interação destes elementos em um contexto de dominação. Ao apresentar o percurso histórico da relação dos Guaranis com a conjuntura histórica, o autor

descreve alguns momentos importantes: reduções jesuíticas, seguido de pouco contato posterior até o advento da guerra do Paraguai, a preocupação com a extração do mate com a formação da Companhia Mate Laranjeira e a utilização de mão de obra extrativista indígena, seguido da dita "proteção" de suas terras.

Até a primeira década do século XX os Guarani Kaiowa não sofreram tantas mudanças e interferências na sua organização territorial. Na segunda década, no entanto, a mudança já se estabelece, segundo o autor, influenciada pela inserção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com a criação dos postos de controle e liberação de terras para colonização. Mas, até 1960 eles ainda conviviam em outras terras para além do espaço determinado pelo SPI, sendo que a ação colonizadora não produziu efeitos drásticos nas reservas. A partir da década de 60, a situação muda. Estendeu-se o número de fazendas desmatando-se áreas inteiras e os índios foram compulsoriamente retirados, aumentando-se o contingente das reservas, incluindo populações inimigas, alimentadas e gestadas pelo SPI e missões evangélicas. "Criava-se, assim, uma tríade composta por chefe de posto, pastor e "capitão", que impunha regras políticas e lógicas de desenvolvimento alheias à tradição indígena" (MURA, 2010, p. 128).

Este mecanismo foi incorporado como ferramenta de luta pelos grupos inimigos, em uma lógica punitiva religiosa, cujos xamãs foram isolados, além do exercício de censura às famílias que não aderiram à nova lógica político-religiosa. A situação insustentável gerou a formação de demandas por novas terras e a partir de 1970 são formadas as Aty Guasu (assembleias) intercomunitárias com apoio dos antropólogos. Atrai-se, na década de 80, a CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e hoje em dia a Funai. Além das Aty Guasu, também eram realizadas as Jeroky Guasu (grande ritual religioso), onde se reuniam os xamãs que inclusive falavam como deveria ser a nova tekorã (modo de ser e de se organizar a comunidade). Estabelecendo a relação do chiru nestes contextos, o autor avalia que o mesmo perpassou o tempo, contudo questiona se ele obtém o mesmo significado. Em sua avaliação, ele indica e avalia que o chiru modifica-se de acordo com a ocasião histórica. "Os índios, portanto, combinam forma e substância, privilegiando a segunda no processo simbólico, o que torna os objetos manipulados ritualmente "símbolos concretos" conforme define Barth" (MURA, 2010, p.132).

O autor descreve a cosmologia e a importância do xamã nesta conexão entre céu e terra e os objetos nesta comunicação, onde se encontra o chiru. Descreve-se aqui a trajetória dos chirus em meio aos conflitos estabelecidos na região.

Fabio Mura finaliza fazendo menção a Barth para avaliar o aspecto dinâmico da cultura e formação do que viria ser o cosmos. "Assim, a própria visão cosmológica será moldada a partir de uma configuração específica de papéis sociais, que impulsionam as tradições de conhecimento às quais aferem os atores e revestem justamente esses papéis" (MURA, 2010, p. 143). Neste sentido, estabelece-se uma relação entre "resgate" dos chirus, o fortalecimento das tradições Guarani e a relação na perda dos chirus com os males que assolaram os Guaranis nas décadas passadas. O que se percebe atualmente é o processo de levantamento de uma determinada identidade, antes tida como um estigma, para atuação no campo político.

A partir desta análise e dos autores que compõem este trabalho é importante pensar que a sociedade apresenta-se de forma desigual no que diz respeito às representações e conhecimentos elencados no campo das formações identitárias, além do estabelecimento da memória social. A memória hegemônica estabelece um apagamento destes processos históricos, marcados pelo genocídio de parte da população oriunda de um determinado grupo. As identidades tentam se reconstituir neste contexto, mas não como um processo de reestabelecimento originário estanque, e sim levando-se em consideração a multiplicidade e diversidade estabelecida pelo contato, que a compõe em um ethos multifacetado. Por isso, estabelecer a análise levando-se em consideração essas premissas é de suma relevância.

Ainda na discussão sobre cosmologia, em outro trabalho Fabio Mura (2006) já indica a possível dissonância da cosmologia construída e a ação. Partindo mais de uma perspectiva situacional do que uma explicação cerrada e auto referenciada, o autor estabelece a crítica à explicação normativa advinda dos aspectos da cosmologia, sendo crítico principalmente às considerações de Eduardo Viveiros de Castro (1987) que considera que os Guaranis é um povo que tem de ser explicado mais por seus aspectos cosmológicos do que sociológicos.

Para mim, estas considerações constituem um modo de evitar dar atenção às atividades cotidianas, através de um refúgio na produção normativa que ilustra idealisticamente um Cosmo - o qual, por rico que seja, representa interesses e momentos específicos da vida de indivíduos especialistas, como são os xamãs (MURA, 2006, p.25).

O autor evidencia a impossibilidade de se separar a sociologia do cosmo, visto que o cosmo e as ações devem estar envolvidos em cadeias causais processuais que em

momentos se casam, em outros se abrem em contradições, possibilitando um contexto social que o autor estabelece como "sócio-ecológico-territorial" (MURA, 2006, p.25). Em sua tese de doutorado, Mura apresenta que o trabalho de campo reforçou e trouxe surpresas que contradiziam ou davam luz a questões antes não trazidas pela bibliografia clássica sobre os Guaranis, aspectos estes que rapidamente poderiam ser lidos como traços da aculturação do povo. A partir de uma observação sobre os hy' akua (espécie de cabaça utilizada como garrafão térmico) e os garrafões térmicos industrializados e sua utilização conjunta, o autor estabelece uma hipótese. Segundo ele, os indígenas incorporam o objeto pela sua finalidade, não importando a sua origem (China, Brasil ou fruto da árvore). Depois do desenvolvimento de sua formação, o autor, amadurecendo sua ideia, chega ao foco da questão, influenciado pelas dificuldades de um processo de demarcação local.

Foi então que comecei a me dedicar a um aprofundamento sobre os mecanismos de construção histórica do território e dos sentidos e ênfases atribuídos pelos índios às suas categorias, evitando assim uma atitude muito comum nos estudos sobre estes índios - isto é, a tendência a reificar e a descontextualizar (tanto espacial quanto temporalmente) essas categorias (MURA, 2006, p. 24).

Realizando precisa observação, o autor percebeu que existia uma lógica na utilização destes elementos e muitos estavam colocados juntamente com os tradicionais, estabelecendo uma dupla conjugação que é importante ser levada em consideração na análise das aldeias contemporâneas. Essas múltiplas relações de objetos é um ponto importante a ser observado no campo, além da observação das visitas guiadas realizadas pelo grupo e como as tradições e referências Guaraní são manipuladas por eles. Neste caso, entender a tradição em sua construção recente é relevante, sendo o trabalho de Jocelyn Linnekin (1983), Eric Hobsbawn e Terence Ranger (1984) norteadores neste caso. Jocelyn Linnekin apresenta como que as tradições podem ser mutáveis de acordo com os interesses em voga em determinado contexto histórico. Por isso sua autenticidade não deve ser compreendida a partir de buscas essencializadas de sua "origem real", mas sim a partir dos elementos que engendram esta construção. O autor argumenta, a partir da análise sobre as variações de identidade do Havaí, que a tradição é a construção de um modelo de consciência que as pessoas utilizam pra construir sua identidade e que ela é inventada porque se insere em um contexto histórico, sendo utilizada justamente para se levantar um traço identitário importante naquele contexto. "A tradição é fluida; seu conteúdo é redefinido por cada geração e sua atemporalidade pode ser construída situacionalmente"

(LINNEKIN, 1983, p. 242) <sup>17</sup>. O autor dá exemplo de como coisas consideradas como tradição havaiana não tardam mais que do século 19, como o ukulele e a preparação de salmão. “Nem tocar ukelele nem preparar salmão lomi é uma prática aborígine, mas hoje ambos são considerados muito tradicionais e definitivamente havaianos” (LINNEKIN, 1983, p. 242) <sup>18</sup>. O que fica evidente é que a construção das tradições foi fundamental para o movimento nacionalista havaiano ressurgente em 1960. A construção destas tradições, para o autor, faz parte da diferenciação social e refletem como a alteridade é percebida.

É neste sentido que os traços observados neste universo de pesquisa foram analisados. Essa linha de argumentação também está presente nos estudos de Eric Hobsbawn e Terence Ranger. Os autores questionam as tradições que aparentemente se apresentam como imemoriáveis, mas que datam de pouco mais de um século e vai investigar o processo de sua formação. Entende-se por tradição inventada "(...) um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas do comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado" (HOBSBAWN & RANGER, 1984, p. 9).

Segundo os autores, muitas vezes inventam-se tradições não porque velhos costumes não existam, mas pelo fato dos mesmos não estarem completamente adaptados. A ideologia liberal, ao favorecer a ruptura com as tradições, abriu espaço para que novas fossem criadas. Eles atribuem certa distinção às práticas antigas e inventadas, a primeira prática específica e a segunda mais geral. A sociedade moderna tende a ter menos espaço para as tradições como nas sociedades antigas e neste caso as tradições inventadas preenchem uma lacuna. "Por sinal, o estudo das tradições inventadas não pode ser separado do contexto mais amplo da história da sociedade, e só avançará além da simples descoberta destas práticas se estiver integrado a um estudo mais amplo" (HOBSBAWN & RANGER, 1984, p. 21). Outra questão levantada pelos autores é a ideia de que o estudo destas tradições ajuda a entender como as sociedades se relacionam com o passado, já que a história é utilizada para auxiliar as ações e estabelecer a coesão grupal. Ela também pode denotar o conflito.

---

<sup>17</sup> Tradução livre da autora. Texto original: “Tradition is fluid; its content is redefined by each generation and its timelessness may be situationally constructed”.

<sup>18</sup> Tradução livre da autora. Texto original: “Neither ukelele playing nor preparing lomi salmon is an aboriginal practice, but today both are regarded as very traditional and definitively Hawaiian”.

Este texto dialoga com Benedict Anderson no sentido mais amplo de constituição da nação e com João Pacheco de Oliveira quando prescreve a formação da identidade indígena no sentido da viagem da volta, mas aqui levando-se em conta que para João Pacheco não existe esta divisão do inventado e do não inventado, já que todas as identidades estão em constantes processos de ressignificação, e é nesta linha que este trabalho reflete estas questões levantadas. O próximo ponto a ser pensado é como estas tradições são colocadas em meio à formação da política cultural Guarani e sua consolidação a partir do campo semântico da etnicidade e formação de um regime de índio que dê conta das necessidades oriundas do grupo em si e sua relação com os demais grupos intercruzados pelo intenso contato, evidenciando assim como a etnicidade é pensada e reformulada em estratégias que favoreçam a constituição política necessária à obtenção de direitos.

#### **1.4 Políticas de identidade Guarani Mbya: as tradições, o campo semântico e o regime de índio.**

Após a discussão de premissas clássicas sobre o termo etnicidade tendo-se como referência a ideia de como ela é construída a partir de suas tradições e possibilidades estabelecidas pela conjuntura histórica na qual os grupos se encontram, compreendendo-se como as diversas interações estabelecidas pelo grupo o constroem, torna-se relevante se pensar como esse processo se desencadeia no caso em questão, trazendo para a discussão alguns exemplos etnográficos que refletiram conceitos como campo semântico (VALLE, 1993), regime de índio (GRUNEWALD, 1999; 2002) e política de identidade (PERES, 2003; 2004).

Um dos pontos focais do trabalho de Rodrigo Grunewald está na compreensão de como se criam as tradições indígenas e como esses traços construídos são apresentados em espaços que solidificam a tradição étnica pataxó, compreendendo como essa identidade é elaborada a partir destas tradições e se constroem tendo-se como base múltiplas referências englobando aspectos locais e globais em sua concepção. Sendo assim, "(...) ser índio é um “trabalho”, o de criar uma práxis indígena, um *regime de índio* na aldeia a partir de buscas de elementos culturais dentro e fora dos limites do grupo étnico” (GRUNEWALD, 1999, p.15).

Em outro texto também desenvolvido sobre o tema, Rodrigo Grunewald vai diferenciar momentos que estabeleceram processos de territorialização distintos entre os pataxós. O momento de desenvolvimento turístico que integra os indígenas a um mecanismo produtivo capitalista de produção de uma ordem cultural, é o foco do seu trabalho. O primeiro momento histórico trabalhado se dá com a chegada dos portugueses, que se resume em um processo massivo de territorialização, na qual a identidade indígena foi suprimida. O autor identifica uma mudança nesta fase com a fundação do Parque Nacional do Monte Pascoal em 1961, incluindo neste contexto a luta dos índios para conseguirem reocupar a região. O parque faz referência histórica ao descobrimento do Brasil, trabalhando fortemente com este imaginário, num evidente processo de museumanização da natureza (MACCANNELL, 1992). A estratégia neste momento foi a manutenção da identidade indígena e não a sua incorporação, como fica evidente no fragmento a seguir:

Este momento se mostra importante e positivo na medida em que os índios, apesar de todas as dificuldades, continuam querendo ser índios ao invés de se integrar totalmente ao desenvolvimento regional. É a partir dessa escolha de permanecer índio e na luta para conseguir isso no âmbito desse fluxo colonial que surge a necessidade de criar um *regime de índio* (Grünewald, 2001) para representação da *indianidade* (Oliveira, 1988) nas amplas arenas políticas que se estabelecem (GRUNEWALD, 2002, p.7).

Mudanças que aconteceram nas cidades do extremo sul da Bahia (como a expansão BR 101 e criação do parque) passam a atrair novas pessoas para a região. Estas transformações acarretam um novo contexto que veio a influenciar um novo desenvolvimento da etnicidade pataxó, que passa a ser produzida frente à produção cultural acalentada pelo turismo. “O foco está num tipo de etnicidade-para-turismo no qual culturas exóticas figuram como atrações chave com esforços dos nativos para satisfazer a demanda turística, para “go-native-for-tourists”” (GRUNEWALD, 2002, p. 9). Para o autor e as referências que ele se utiliza, esse turismo gera, em partes, proposições determinísticas como na primeira fase de colonização.

Essa concepção trabalhada que apresenta como as identidades se reconstroem em um processo dinâmico, no qual a conjuntura social e política é parte inerente, coloca em cheque a ideia de continuidade histórica com sociedades pré-colombianas, assim como mostra João Pacheco de Oliveira, quando reflete que a “(...) única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal

grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação”. (OLIVEIRA, 1994<sup>a</sup>, p.123 apud GRUNEWALD, 1999, p.45).

O autor relata que o desenvolvimento do turismo em Caraíva está atrelado à ampliação do sentimento de pertencimento étnico, desenvolvendo a ideia de que eles "passaram a ser índios", segundo muitos comerciantes do local. O fato é que muitos autodeclarados caboclos voltam a se declararem como índios com a potencialização da conjuntura que se torna favorável a esta reivindicação. Nesse processo, fica evidente a construção de representatividades e história a partir de aspectos da memória, selecionando-se elementos que devem ser colocados como autênticos representantes histórico-culturais. Assim como a cruz que representa o ponto de descobrimento do Brasil (que não há evidências de sua legitimidade histórica), também os pataxós se tornaram os índios do descobrimento. Essas relações evidenciam, segundo o autor, como essas legitimidades são construídas.

Se uma memória — mesmo que fictícia — dos “trancos” (passada através das gerações) é evocada como legitimadora da sua identidade contínua como povo desde a época do descobrimento, é essa conjunção que vai configurar uma história de uma tradição Pataxó que passará a fazer parte da cognição principalmente das novas gerações que se iniciam a partir da ocupação da Coroa Vermelha. Cognição esta que, depois de estruturada (certeza de grande parte dos índios de que eles são, de fato, os *índios do descobrimento* — o que parece bastar para reconhecê-los como tais), passa a ser a pedra de toque para uma justificativa do seu reconhecimento como população étnica com direitos de acesso àquela terra e com status de “povo testemunho (GRUNEWALD, 1999, p.155-156).

Com a comemoração dos 500 anos do descobrimento, os pataxós viriam a receber diversos visitantes indígenas e não indígenas, o que gerou a pressão para a formação de sua tradição como povo testemunho, construindo-se as representações que apresentariam seus aspectos culturais em uma espécie de "autenticidade encenada" (MACCANNEL,1973). Assim, “(...) os Pataxó da Coroa Vermelha começam a se organizar para representar *sua tradição* de “povo testemunho”. Os ensaios de Toré, além do Auê, começam a ficar mais frequentes e quase obrigatórios” (GRUNEWALD, 1999, p.173-174).

Os pataxós saem, em partes, desta posição de desprestígio que a história de sua ocupação regional evidencia. Como precisam parecer autênticos, eles implementam o regime de índio, que seria justamente a construção de uma identidade legítima pataxó, na qual alguns elementos passam a ser considerados em detrimento de outros, sendo “(...) uma

orientação seletiva, a partir das correntes culturais em fluxo translocal e de suas contradições e dos seus “parentes” (índios em geral), para o que deve e o que não deve entrar como elemento constitutivo de uma determinada tradição." (GRUNEWALD, 1999, p.196). O autor evidencia neste processo como a visão do outro influencia nesta construção do regime de índio:

Os brancos, em geral, acham que os índios não guardam mais nem “uma cultura” (ou tradições), nem “um modo de vida” típicos (embora os percebam como diferentes, inclusive dos nativos) e que os brancos teriam interesse maior por um índio Pataxó “mais exótico”, e que “perdem o interesse” depois que entram atualmente em contato com eles. Talvez a uma necessidade de uma melhor interação no que diz respeito a satisfazer às expectativas dos brancos que os índios — como se sabe, dependentes economicamente do turismo — passam a querer se firmar num *regime de índio Pataxó* e se tornarem cada vez mais “típicos” aos olhos dos brancos e talvez para si mesmos — o que seria tornarem-se consumidores de sua própria cultura (GRUNEWALD, 1999, p. 209).

O autor vai esmiuçando os elementos que compõem o regime de índio, nesta reorganização étnica impulsionada pelo turismo tais como: desenvolvimento de uma língua pataxó, produção de artesanato, formação de danças e concessão de nomes indígenas. Tendo como referência os Maxacali de Minas Gerais, os pataxós, se apropriando de algumas palavras e coordenando todo um léxico gramatical (influenciado pelo português), vão criando uma nova língua que passa a ser compartilhada na sua interação com os turistas. Contudo, há controvérsias entre os indígenas de que esta seja uma apropriação Maxacali. Muitos defendem ser de fato a língua histórica pataxó. Para o autor, compreender esta origem pouco importa, já que ela recai sobre a ideia de busca de uma continuidade histórica que não faz parte das premissas defendidas na análise. Já o movimento de atribuição do nome indígena veio atrelado a uma ação governamental oriunda da Funai, mas que por fim reforça um traço do regime de índio na construção da fronteira étnica pataxó. O autor ainda trabalha a noção de “índio turístico” com referência a sua “(...) inserção concreta, dinâmica e positiva num fluxo cultural e econômico onde aparecem como parte integrante e até fundadores em certo sentido” (GRUNEWALD, 1999, p.275).

Todo o desencadeamento apresentado pelo autor nos leva à compreensão da construção dos traços culturais autênticos e relevantes na construção do que viria a ser o regime de índio em uma “(...) atualização prática e simbólica de suas tradições geradas para interação em amplas arenas culturais e independentes de um “regime tutelar”

[Oliveira, 1988]) que posiciona uma *indianidade* Pataxó como relacionada diretamente à inserção desses índios em modernas arenas turísticas" (GRUNEWALD, 1999, p. 320).

Alguns aspectos desta construção serão trabalhados para se pensar nas ações que são desenvolvidas no intuito de engendrar legitimidade à ocupação dos Guarani Mbya de Maricá, já que neste caso o turismo também possui forte presença, sendo uma das motivações do convite realizado pela prefeitura para que o grupo fosse ocupar a área que hoje compõe a aldeia Ka'Aguy Hovy Porã. Neste sentido, os Guaranis não podem ser considerados como um grupo estático, visto que a partir dos autores levantados neste trabalho se considera que eles, assim como todos os grupos sociais, também constroem tradições. Como a construção da etnicidade e sua manifestação a partir das tradições que lhe acarretam legitimidade se dão a nível discursivo? No intuito de se promover uma reflexão a respeito destes aspectos constitutivos, torna-se necessário uma discussão acerca da construção do campo semântico da etnicidade, estabelecendo um elo com os diversos grupos sociais que atuam nesta formação. Para uma reflexão sobre esse assunto, será apresentado o trabalho de Carlos Guilherme do Valle sobre os grupos Tremembé do Ceará.

Em um trabalho sobre os indígenas da etnia Tremembé, localizados no Vale do Aracaú, litoral oeste do Ceará, o autor identificou nos três espaços estudados (Almofala, Varjota e São José/Capim Açú) o estabelecimento de situações étnicas distintas. Carlos Guilherme foca a sua análise no que viria ser a construção do campo semântico, dando ênfase às consolidações discursivas em que a etnicidade se estabelece, não apenas no sentido que o grupo, no caso os Tremembé, tem dela, mas na própria interação, no qual os diversos grupos em seus contatos interétnicos geram esse campo reflexivo, sendo estes aspectos fundamentais nesta definição. Nas palavras do autor:

Pretendo distinguir metodologicamente as fronteiras étnicas e a construção da etnicidade. Apoio-me nas considerações seminais de Barth no sentido de compreender que o nível de efetividade da diferenciação étnica por meio de fronteiras se daria por processos de auto-atribuição e identificação. No entanto, a etnicidade poderia se construir noutro nível, seguindo Oliveira (1987a e 1991). Abner Cohen (*idem*:x) e Cardoso de Oliveira (*idem*:88-99) apontam também para as construções mentais, os aspectos simbólicos e inconscientes que se apresentam na etnicidade. Nesse sentido, ideologias, concepções culturais, narrativas orais e histórias, imagens sociais, constituem elementos e planos culturais fundamentais para que a compreendamos. Acabei dando prioridade aos níveis discursivos em que ela se verifica, sobretudo as formas semânticas que se encontra. A etnicidade poderia ser tratada, então, como um campo reflexivo e problemático que se constrói, repetindo Cohen (*idem*) na "interação entre grupos culturais" e étnicos numa mesma situação histórica (VALLE, 1993, p.2).

O autor também identifica certa descrição histórica elaborada, na qual a ideia de aculturação é comumente associada aos indígenas do nordeste, sendo amplamente pensado a sua inserção na sociedade nacional, mais do que seu reforço étnico, havendo então certa dificuldade de se analisar os indígenas do presente em suas estratégias de construção de etnicidade atuais. No primeiro local pesquisado, Almofala, o autor identificou uma dificuldade devido aos níveis de complexidade na auto identificação Tremembé. A ideia de mistura percebida pelo fato de não se ter mais índios em Almofala e sim descendentes estava, segundo o autor, muito presente. “O problema estava na relativa fluidez que a categorização podia se dar. Era difícil encontrar alguém que se considerasse logo de início como *Tremembé*. Então a quem procurar? Quais seriam os Tremembé?” (VALLE, 1993, p.49). Essa fluidez das fronteiras étnicas acarretava que, em muitos casos, publicamente se considerassem descendentes de índios, ao mesmo tempo em que a afirmação da fronteira étnica se dava em um nível mais privado. Isso devido ao fato do processo de estigmatização que essa afirmação em muitos casos concedia. Muitos se declaravam descendentes de índio no intuito de ascender socialmente. Num mesmo grupo, portanto, se tinha em alguns momentos a negação dessa etnicidade e em outros a sua afirmação.

Neste sentido, o autor percebe gradações classificatórias sutis no interior de um mesmo grupo: “Em termos classificatórios seriam: os *índios*; os *índios que não querem ser índios*; os que não são *índios* (a *gente de fora*) e "os que não são índios mas acham que são"” (VALLE, 1993, p.57). Carlos Guilherme do Valle decidiu por procurar as manifestações nas quais essa etnicidade estava demarcada, sendo ela a prática do Torém, uma dança considerada símbolo importante dos Tremembé. Na Almofala, o grupo organizava-se “(...) no ritual do *torém* que cumpria, ao mesmo tempo, funções diacríticas e políticas. A prática missionária vinha contribuindo para que a mobilização étnica se dimensionasse num alcance político mais preciso, fato que inexistia até meados dos anos 80” (VALLE, 1993, p.73).

Partindo para o segundo local estudado, Varjota, percebia-se uma forte mobilização étnica. A comunidade se compõe frente ao conflito com a empresa Ducoco. Neste caso, obtêm-se uma ideia importante para o trabalho em que se pretende discutir a questão da etnicidade: a premissa de que o conflito pode gerar um reforço positivo na constituição do grupo, evidenciando-se traços de coesão e força da união para combater o antagonista externo. Muito se discute como os mecanismos de poder geram assimilação e apagamento das identidades étnicas, contudo é igualmente importante se pensar como que estes

mesmos mecanismos de poder podem vir a impulsionar uma organização do grupo que acarrete justamente o oposto do que se pretende: a organização grupal em seu reforço étnico e criação de estratégias que possam ser lançadas na trama política de obtenção de direitos sociais. Como mencionado, o autor considera que a construção da etnicidade se dá levando-se em consideração todos os atores envolvidos na questão, que vão desde o grupo em si como as pessoas e instituições do entorno. No caso de Varjota, a presença da igreja tem referencial importante nesta constituição, já que os missionários atuaram intensificando o investimento étnico no grupo de mulheres. Elas passaram a fazer o torém construindo todo um enredamento de manifestação deste traço passando pelas vestimentas até o estudo de suas canções e práticas, evidenciando que esta relação entre o grupo e os aparatos institucionais (no caso a igreja) teve um papel importante neste estímulo da diferenciação étnica.

Já em São José/Capim Açú, o autor percebeu um forte faccionismo local intensificando divisões entre os grupos: “eles do Patriarca”, patrões e família Teixeira, sendo o faccionismo conceituado pelo autor como a cisão ocasionada por divisões que podem ser constituídas por determinadas ideologias, relações de parentesco e demais diferenciações. “Elas emergem no contexto da manutenção de tais clivagens e de sua reprodução diferenciada, possibilitando contrastes e o mapeamento diferencial de grupos, o que pode mostrar a heterogeneidade de suas trajetórias e o caráter disruptivo que adquirem, opondo-se umas às outras.” (VALLE, 1993, p. 142). A etnicidade era concebida a partir da figura do Patriarca. Contudo, com a constituição de uma nova situação histórica (reassentamento, retorno dos Teixeiras a Capim Açú e ausência dos patrões) a reconfiguração interna mudou afetando as relações políticas no seu interior. Com o enfraquecimento da liderança do Patriarca a questão étnica se enfraquece também, fortalecendo a ideia de que a história de ser índio já passou.

A partir das diferenças identificadas pelo autor nos três locais estudados, como então seria possível se pensar na constituição de uma etnicidade Tremembé? Para o autor, esta construção passa a ser possível quando se apreende justamente os elementos que compõem o campo semântico em sua reprodução por meio de ideologias e tradições que transpõem o senso comum indo além das clivagens apresentadas pelos espaços em questão.

Assim, os fatores sociológicos e históricos que definiram a particularidade de cada situação Tremembé devem ser vistos transversalmente, noutra dimensão, já discutida, a das fronteiras e das mobilizações étnicas que se fizeram, e que veio

afetar a construção da etnicidade por parte dos Tremembé. Ao nível semântico e das estruturas de significação, é preciso levar em consideração as similaridades estruturais que ocorrem nas três situações e, ainda mais, a possibilidade do compartilhamento dos mesmos valores, representações, símbolos e imagens com os vários grupos sociais que habitam e se relacionam com os Tremembé, inclusive os antagonísticos (VALLE, 1993, p.154).

O autor investiga o campo semântico a partir destas relações estabelecidas e como elas fortalecem ou enfraquecem fronteiras étnicas e quais semânticas são acionadas para tal. Para o autor, existem múltiplas formas discursivas a partir de diversos modos de interpretação elaborados pelos atores do lugar em questão que compõem o campo semântico, que se colocam de diversas maneiras e que devem ser apreendidos pelo pesquisador, porque justamente estas formas criam “(...) um horizonte discursivo e simbólico no qual os diversos atores sociais conseguem entender, descrever e interpretar, por processos estruturados ao nível consciente e inconsciente, a vida social, os fatos e fenômenos sociais, como também as suas próprias ações e as práticas de outros atores e agentes, todos dotados de conteúdos originados na dinâmica das relações interétnicas” (VALLE, 1993, p. 157).

A partir do campo semântico era suscitada, então, esta abrangência e mesmo que houvesse definições marcadas pela diferenciação de cada grupo, existiam também elementos que unificavam de certa maneira a formação de uma etnicidade Tremembé. Dependendo do contexto, os atores favoreciam determinados traços e discursos em detrimento de outros. “É esse processo coletivo de escolha, difusão e interpretação de valores, categorias e símbolos, em contraste com outras interpretações, que implica uma política das representações, verificável na dimensão social das relações interétnicas” (VALLE, 1993, p. 157). O trabalho de Carlos Guilherme do Valle favorece esta reflexão proposta no trabalho pelo fato do autor ter buscado outros níveis da construção da etnicidade, no caso o campo semântico, compreendendo a multiplicidade de seus significados numa perspectiva situacional e não reificadora desta construção. Estar atento a esses elementos discursivos da sua construção é importante para um trabalho em que se pretende analisar a etnicidade em sua profundidade, com suas contradições e conflitos impostos pelo grupo e pelo entorno.

Da mesma forma, as discussões sobre campesinato indígena, essa inter-relação entre dois termos que a princípio pareciam incompatíveis, também são relevantes assim como a constituição de uma política da identidade e como ela se estabelece em um contexto no qual o apagamento das identidades indígenas parecia prevalecer, sob a ótica da

identidade cabocla. Para este propósito, sobre a discussão destes termos, juntamente com as condições históricas que possibilitaram a formação de uma nova etnicidade na cidade de Barcelos, no Baixo Rio Negro amazônico, serão trazidas as contribuições de Sidnei Clemente Peres (2003; 2004; 2018; 2019).

Sidnei Clemente Peres traz para o cerne da discussão a utilização do conceito de campesinato indígena e como esta questão foi vista de forma incompatível por um determinado ramo da antropologia. A formação de dois temas de total relevância para a disciplina (relações camponesas e indígenas) desenvolveram caminhos distintos e pouco diálogo houve entre essas áreas. Eduardo Galvão (1979) foi um dos poucos a apontar a centralidade do processo de migração do Alto Rio Negro para locais de trabalho de extração de seringa (e outros produtos da floresta) para a compreensão das relações interétnicas no Médio Rio Negro. A categoria caboclo foi um dos cerne explicativos que davam conta desta categoria de indivíduos. Para Sidnei Peres e alguns estudos que o antecederam é fundamental esta retomada do conceito de campesinato indígena e que o mesmo funciona justamente para trazer a complexidade da situação apresentada. Para o autor, “os atores sociais ocupam diversas posições vivenciam múltiplas situações e adotam diferentes identidades concomitantemente ou consecutivamente. Por isso devemos articular categorias de análise e interpretação muitas vezes considerados inconciliáveis para entender estes arranjos empíricos complexos” (PERES, 2019, p.2).

Analisando as comunidades indígenas nesta configuração, Sidnei Clemente Peres constatou que as mesmas estão em "(...) constante fluxo, em redes de parentesco e trajetórias familiares vinculadas a estratégias de reprodução dos grupos domésticos. Entender a ocupação tradicional neste contexto interétnico é possível através de uma etnografia das comunidades em fluxo, em rede e horizonte histórico abrangente” (PERES, 2019, p.16). Realizando uma pesquisa sobre a associação indígena de Barcelos, o autor, contrariando as ideias de assimilação e perda de traços culturais, analisa o processo de emergência deste grupo em reivindicações de sua etnicidade.

Tratando-se da cidade de Barcelos, suas transformações e condições que estabeleceram a emergência de uma etnicidade indígena, é importante compreender a dinâmica da cidade que envolve o ciclo da borracha e as migrações relacionadas ao regime de aviamento. Houve com esse processo um grande contingente imigratório para a cidade, envolvendo muitos indígenas oriundos do Alto Rio Negro. Com a crise da economia extrativista e a formação de um expressivo número de jovens indígenas escolarizados e

inseridos na vida urbana, muitos destes jovens e antigos trabalhadores se estabeleceram na cidade de Barcelos. Alguns retornaram depois ou ficavam por conta destes motivos acima ou pelo processo de endividamento. O município sempre foi considerado pela elite local como uma sociedade cabocla, não havendo o reconhecimento de um perfil indígena em sua configuração. É neste momento que se observa o processo de etnização desencadeado por este campesinato local. “A memória oficial de Barcelos, eternamente ressentida pelo fato de ter perdido a condição de capital da Amazônia ocidental, silenciava as experiências de migração e trabalho sob regime de aviamento tão marcantes nas trajetórias individuais e familiares indígenas" (PERES, 2018, p. 4).

O autor considera como fatores importantes nesta configuração a criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em 1987, os processos de desenvolvimento econômico local com os conflitos ocasionados pelo uso dos recursos naturais, a Constituição de 1988 e seu reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Esses fatores fortaleceram o associativismo e o reconhecimento indígena na região gerando condições favoráveis para a constituição de uma política da identidade. “Ocorreu a culminância de um fenômeno de transformação do estigma da ancestralidade nativa em orgulho étnico, de recuperação moral da etnicidade indígena como elemento positivo nas condições de reconhecimento social” (PERES, 2018, p.5) Há, então, toda uma construção do campo semântico da etnicidade.

Em torno dos encantados, matis, maquiritares, curupiras e brancos, forças perigosas e potencialmente destrutivas com as quais os humanos interagem, emergem representações sobre o passado e o presente, sobre ‘tradição’ e ‘modernidade’, ‘indianidade’ e ‘civilização’, cuja dinâmica de articulação configura as categorias espaciais interdependentes de ‘floresta’, ‘aldeia ou maloca’, ‘povoado ou comunidade’ e ‘cidade’ no imaginário interétnico regional (PERES, 2004, p.13).

O autor apresenta, então, esses elementos complexos de construção da etnicidade, levando-se como referência múltiplas origens que ao serem trabalhadas isoladamente podem parecer opostas ou contraditórias entre si. Mas, segundo sua perspectiva, são justamente esses múltiplos referenciais que trazem a construção da etnicidade na contemporaneidade e é a esta configuração que o antropólogo deve se atentar. Sidnei Peres se pergunta como surge um movimento de reafirmação étnica em um contexto hegemonicamente branco, no qual a ideia de índio puro e original está relacionado a um passado de selvageria e atraso. Ao mesmo tempo, o presente, ao passo que têm-se a

“civilização” também é encarado como um momento sem regramento e sem o estabelecimento de leis, que ocasionam desordem e caos, “(...) e a cidade é a sua tradução espacial e por isso lugar perigoso onde os homens estão sob constante risco de serem atacados pelos encantados. Daí a necessidade dos pajés e rezadores, pois são eles que costumam constantemente os rasgos feitos pelos homens no tecido social e cosmológico (Reichel-Dolmatoff 1976).”(PERES, 2004, p.19).

Se no Alto e no Médio Rio Negro o movimento indígena se consolida a partir de demandas pela demarcação de terras, no Baixo Rio Negro ele se consolida a partir de um movimento dos indígenas moradores da cidade por melhores condições de vida e comercialização de seus produtos. De tal modo que o processo de reafirmação étnica foi fundamental. Neste contexto que surge a formação de uma política de identidade.

A ancestralidade foi uma referência recorrente neste novo cenário de visibilidade e reformulação da indianidade. O momento foi marcado por manifestações contundentes e sinceras de apego às tradições. Não podemos pensar, portanto, que eram apenas esforços calculados de manipulação de elementos culturais reificados para encaminhar demandas por recursos materiais e simbólicos, mas também como práticas historicamente situadas de domesticação do estranho, reformulação de identidades e de percepções cotidianas sobre autenticidade e ancestralidade étnicas. Ideologia e ontologia étnicas não são planos da consciência separados tão radicalmente, mas entrelaçados e mutuamente determinantes (PERES, 2004, p.23).

Incorporar a lógica da política de identidade foi fundamental neste contexto, fortalecendo a ancestralidade étnica, possibilitando nos campos de luta e atuação por demandas de direitos. “No caso de Barcelos isto significou impor um jogo cujas regras não são dominadas e compreendidas pelos ‘donos do poder’ local” (PERES, 2004, p.25). Outro dado importante trazido pelo autor é o que diz respeito à categoria caboclo e como ela era entendida na construção deste campo semântico da etnicidade. Para Sidnei Clemente Peres, ela trazia um ordenamento consolidado em um mundo organizado por brancos, sem por isso promover um apagamento das etnicidades específicas. Ela, em oposição à convivência no mundo dos “índios verdadeiros”, orientava a auto atribuição dos indígenas no mundo dos brancos mostrando que estes podem se adaptar às ações estabelecidas neste contexto urbano onde a apropriação técnica dos saberes da civilização faz-se necessária.

O caso tratado nesta pesquisa traz aspectos que se aproximam destas perspectivas apresentadas nesta parte do trabalho, justamente por serem fortemente relacionados à sua articulação política com os múltiplos grupos e atores (incluindo o Estado) em um processo

dinâmico de organização, ação e resposta às demandas produzidas pelo mesmo, tendo que se colocar frente aos desafios apresentados pela conjuntura local. No caso em questão, a ocupação e permanência do grupo em Maricá teve relação direta com a interferência do Estado, neste caso o convite do Prefeito e apoio concedido à ocupação. Outro aspecto que se percebe a partir dos dados trazidos pela saída do grupo de Paraty, sua tentativa de permanência em Camboinhas até a chegada em Maricá é que a ideia da imemorialidade ainda perpassa nas argumentações presentes seja da população local, que coloca a ilegitimidade da ocupação, seja do grupo em questão que sabendo desta necessidade de legitimação recorrem ao discurso sobre a presença de sambaquis, as quais trariam a evidência da ocupação indígena originária. Esses argumentos trazem fortemente a ideia de uma continuidade histórica e cultural em contraposição à concepção processualista e diversa a que se pretende colocar. Essa perspectiva está presente até hoje em um modelo cognitivo que, por exemplo, consideram os indígenas enquanto um grupo que atua em uma "temporalidade" outra, como um primitivo atemporal, não compreendendo este grupo enquanto atuante em múltiplas vertentes que influenciam e modelam sua atuação em um contexto contemporâneo. Como a imemorialidade ainda está em pauta, o próprio grupo se apropria disso em alguns momentos.

Neste caso, algumas indagações serão norteadoras para se apresentar os objetivos presentes no trabalho. Pretende-se focar na análise do grupo enquanto a constituição de sujeitos políticos em constante processo de reformulação de sinais diacríticos para se estabelecer na arena política, sendo indígenas atuantes no jogo e constituição do seu processo de territorialização. Como eles se estabelecem naquele contexto? Como dimensionam essa ocupação e seu processo de territorialização, respondendo e ressignificando demandas internas e externas? Como a constituição de uma política de identidade e de um regime de índio são alinhavados a partir dos conflitos engendrados pela conjuntura local e constituição de seu campo semântico? Para os autores que concernem o centro deste trabalho o grupo não é passivo diante disso, operando e atuando de forma ativa com que existe no jogo complexo desencadeado na conjuntura local, sendo importante mostrar as regras do jogo que estão em pauta e os argumentos e ações que estão sendo construídos, esmiuçando e desconstruindo esses discursos e ações, para que assim se possa analisar os conflitos e atores em questão.

## **CAPÍTULO II: O percurso no campo: da juruá deslocada à juruá professora**

Neste capítulo será apresentado o percurso no campo de pesquisa e alguns dos acontecimentos que orientaram este trajeto. Antes disso, é fundamental uma reflexão acerca dos caminhos metodológicos que estabeleceram esta trajetória.

### **2.1 Breve discussão metodológica**

A pesquisa tem caráter qualitativo, sendo o trabalho de campo, um dos norteadores desta condução. A seleção metodológica para o trabalho recaiu sobre a etnografia, sendo por mim considerado importante o acompanhamento das atividades como participante observadora. O percurso da investigação se iniciou com a revisão bibliográfica dos atores citados para posteriormente me debruçar no campo de análise. Os dados, por sua vez, tem caráter descritivo, acerca de pessoas, situações e acontecimentos que envolveram ou envolvem os integrantes da aldeia. Os dados, obtidos pelo contato direto, constituem a fonte documental prioritária dos conteúdos mais significativos da pesquisa. O estudo se baseará mais diretamente nos processos desenvolvidos durante as visitas individuais, que ocorreram com frequência semanal, e encontros organizados pelo grupo ou nos quais foram convidados. Além disso, fontes secundárias como publicações em jornais, redes sociais, documentários, além de fontes documentais oficiais foram de suma importância. Em meio a esse processo foram realizadas entrevistas em profundidade com os integrantes da aldeia e também com sujeitos moradores da cidade de Maricá e atuantes em múltiplas funções no local. As entrevistas foram realizadas a partir de perguntas abertas que levassem à elucidação da problemática em questão.

Como qualquer etnografia que se preze, deve-se realizar uma análise das condições do pesquisador na sua prática, e quais suas reflexões relacionadas aos juízos de valor estabelecidos pelo mesmo na busca de uma ciência que não foque em uma perspectiva racional-universalizante. Tratando-se de uma ciência valorativa, considero importante lembrar as contribuições clássicas de Max Weber (2011) a este respeito, na sua perspectiva localizada e conjuntural de pesquisa. Procurando estabelecer um método científico dos

juízos de valor, na busca de uma sociologia experimental, prática e interpretativa o autor considera que o estudo científico pode “(...) ajudar o sujeito de vontade na auto percepção daqueles axiomas últimos que subjazem ao conteúdo do seu querer, dos critérios últimos dos quais parte de modo não consciente ou – para ser consequente – deveria partir” (WEBER, 2011, p.17). Max Weber discute diretamente em contraponto com a formação de modelos universais, trazendo para si na sociologia interpretativa justamente a impossibilidade de se pensar dissociado das ideias de valor específico e culturalmente colocados, sendo a pesquisa social um dos meios para elucidar os valores que subjazem nossas ações.

Tratando-se de etnografia torna-se importante situar também a linha a qual esta pesquisa se segue, em uma abordagem processual e dinâmica que ultrapassou os limites da aldeia justamente para se trazer atribuições relevantes que se constituíram no entorno em uma perspectiva multisituada, podendo-se assim, refletir com mais profundidade o mapeamento dos conflitos que se estabeleceram durante o tempo de pesquisa. Uma das modalidades desenhadas por George Marcus (2001) na prática etnográfica multilocal diz respeito a delinear e seguir as esferas desenhadas pelo conflito, sendo esse um dos propósitos que levaram a investigação a transpor os limites do campo em seu sentido tradicional. “A investigação multilocal está desenhada em torno de correntes, caminhos, tramas, conjunções e justaposições de locais nos quais o etnógrafo estabelece alguma forma de presença, literal ou física, com uma lógica explícita de associação ou conexão entre lugares que de fato definem o argumento da etnografia” (MARCUS, 2001, p.118)<sup>19</sup>.

Uma reflexão que se faz importante neste caso trata-se da presença do antropólogo neste processo, sendo as contribuições de Teresa Pires Caldeira (1988) importantes neste sentido. A autora analisa as mudanças e autocríticas realizadas tendo-se em vista o papel do autor na antropologia. Muitas destas críticas se dão levando-se em consideração que a construção do conhecimento etnográfico se dá a partir desta presença ambígua do antropólogo “(...) que precisa, ao mesmo tempo mostrar-se (revelando a experiência pessoal) e esconder-se (garantindo a objetividade). Esta ambiguidade é a marca da presença do antropólogo nos textos”(CALDEIRA, 1988, p.134). A crítica iniciada nos Estados Unidos vem enunciar a voz predominante e hegemônica do antropólogo, de

---

<sup>19</sup> Tradução livre da autora. Texto original: "La investigación multilocal está disñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía".

Malinowski até os anos 80. Essa hegemonia estaria ao mesmo tempo desprivilegiando dados fundamentais sobre o próprio antropólogo. Sua inserção no texto, no contexto e reflexão sobre a sua presença.

Na verdade, presença insuficientemente crítica a respeito de si mesma, a respeito de seu papel na produção de representações; presença que tende a ignorar que o conhecimento antropológico produz-se, de um lado, em um processo de comunicação, marcado por relações de desigualdade e poder, e, de outro, em relação a um campo de forças que define os tipos de enunciados que podem ser aceitos como verdadeiros (CALDEIRA, 1988, p.135).

Essa mudança ocasionada no entendimento de que o antropólogo não se depara com culturas isoladas, e sim com sujeitos atuantes em um mundo complexo e multisituado, não possibilita uma cisão entre observador e observado, a impessoalidade na produção de seu texto e entendimento da cultura como totalidade. A inserção no campo para cooptar o ponto de vista do nativo e posterior distanciamento para lhe garantir objetividade, não parece uma perspectiva válida no fazer antropológico contemporâneo. A ausência de crítica será retomada na tentativa pós-moderna. Contudo, e não menos importante, para a autora, a alternativa pós-moderna vem muito ligada à configuração textual e não na apresentação do contexto político no qual o trabalho se insere.<sup>20</sup> "Para eles a etnografia não deve ser uma interpretação sobre, mas uma negociação com, um diálogo, a expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes" (CALDEIRA, 1988, p.141). A ideia seria apresentar a polifonia de vozes inseridas na realidade estudada, incluindo o próprio antropólogo, ao expor a diversidade das suas experiências no campo. Assim, o autor não precisa se esconder para garantir a legitimidade científica de seu trabalho, "(...) mas se mostra para dispersar sua autoridade; não analisa, apenas sugere e provoca. Com isto, a concepção do leitor muda radicalmente: ele não é mais aquele que se informa, mas deve ser agora participante ativo na construção do sentido do texto, que apenas sugere conexões de sentido" (CALDEIRA, 1988, p.142).

A autora, neste ponto de vista, critica certa ausência de crítica na perspectiva pós-moderna, trazendo algumas reflexões estabelecidas por Clifford Geertz (1988) sobre essa apreciação: "Ao contrário de dispersão da autoridade e da autoria, o que ele sugere é a necessidade de o autor assumir maior responsabilidade por seu texto e pelas interpretações

---

20 Sobre as críticas pós-modernas na antropologia, cf. CLIFOORD, J & MARCUS, G.E.(org). A escrita da cultura (2016).

que produz" (CALDEIRA, 1988, p.156). Seguindo essa perspectiva de maior responsabilização e atuação do antropólogo em seu sentido interpretativo, e não apenas discursivo, a autora defende sua tese:

Do meu ponto de vista, para se repensar, como quer Geertz, o aumento da responsabilidade do antropólogo/autor no mundo contemporâneo é impossível restringir as referências ao processo de produção de textos, como tende a fazer a maioria dos pós-modernos. É necessário incorporar questões como as que Taussig enfrenta, ou seja, não apenas pensar que tipo de representação é possível criar sobre os outros e quais os nossos procedimentos ao construir interpretações, mas que tipo de crítica e de política nós queremos fazer. (...) O estilo do texto se define em função do objeto e do tipo de análise que se pretende — e talvez seja da consciência dessa flexibilidade mais do que de receitas textuais que nós precisemos. Segundo eu o vejo, faz parte do novo papel do antropólogo/autor a busca do estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, a definição crítica desses objetivos, e a responsabilidade pelas suas escolhas (CALDEIRA, 1988, p.157)

É por este ângulo que esta tese será produzida, atentando-se também aos processos e atuações que se desenvolvem na troca estabelecida no campo para a execução da pesquisa que trazem, em muitos casos, aspectos políticos em sua atuação cotidiana. Estas são discussões que estão em voga atualmente no desenvolver da disciplina e que foram tratadas por João Pacheco de Oliveira (2004) em uma análise que se debruça sobre certos desafios discutidos no fazer antropológico. O autor inicia o trabalho apresentando a crise na antropologia, em que muitos chegam a pensar em seu fim. Para falar sobre isso, de forma a transpor análises, segundo ele, superficiais ele vai utilizar o conceito de mal estar já trabalhado por Max Gluckman (1964) e outros autores. As questões tratam da ideia de que a dimensão política estaria de certa forma atrapalhando a visão necessária para o bom exercício da pesquisa antropológica no que diz respeito à objetividade acadêmica e científica, elencando-se inclusive objetos mais distanciados dos interesses em jogo na vida nativa, gerando um intenso distanciamento do pesquisador com o objeto pesquisado. Mas o autor vai trabalhar sob a ótica de outra hipótese:

Minha hipótese é que (...) o mal-estar resulta de que as verdades operacionais que geraram as condições de possibilidade da prática antropológica, formatando gostos e valores e permitindo aos antropólogos a cristalização de uma identidade própria, não fornecem mais uma carta de navegação inteiramente satisfatória e confiável. É desse descompasso de ritmos que decorre tal mal-estar (OLIVEIRA, 2004, p.12).

Neste sentido, a antropologia passa da ciência dos “povos primitivos” (do qual se mantinha certo "distanciamento") para a investigação também de fenômenos próximos ao universo do pesquisador, passando a ser considerada a ciência que investiga a multiplicidade das manifestações humanas. João Pacheco pretende dar ênfase às variadas situações de pesquisa, que geram múltiplas formas de inserção no campo, inseridas em um jogo que não pode ser resumido à homogeneização dos vínculos descritos na metodologia tradicional da disciplina. Na pesquisa colonial, o nativo é mero informante e o encontro é "episódico e fortuito". Tratando-se do mundo atual, as mudanças decorrentes deste e como elas afetam a antropologia, o autor relata que é um mundo fortemente marcado pela valorização das diferenças culturais e formação de lideranças locais, com forte traço de protagonismo local.

A formulação da pesquisa agora passa também pela aprovação do grupo e o pesquisador, neste novo contexto, é levado a engajar-se nas demandas elencadas por eles. “Antropólogos podem ser um instrumento eficiente para acessar direitos (na luta pela cidadania) ou recursos (...), em iniciativas que cada vez mais se tornam mais especializadas e complexas” (OLIVEIRA, 2004, p. 18). Para João Pacheco, não se deve compreender o engajamento do antropólogo como algo negativo, tendo em vista a multiplicidade de contatos e metodologias que uma disciplina atrelada aos desafios impostos pela contemporaneidade deve se adaptar. Neste sentido, “(...) quer a dimensão política seja explicitada ou não, ela sempre estará presente.” (OLIVEIRA, 2004, p. 23).

É neste sentido que proponho uma reflexão sobre a pesquisa. Durante estes quatro anos realizei visitas frequentes à aldeia e acompanhei alguns eventos internos e externos produzidos pelo grupo, seja como anfitriões ou como convidados. Além disso, empreendi uma ampla pesquisa em publicações da imprensa, redes sociais e documentários que retratassem o processo de territorialização do grupo e os conflitos que engendraram este cotidiano, além das entrevistas com múltiplos atores que direta ou indiretamente estavam envolvidos neste processo. O objetivo, então, deste capítulo é apresentar este percurso, com todos os desafios, aflições, dúvidas e alternativas promulgadas nesta trajetória, onde a pesquisadora encontrou-se em um meandro no qual passa da juruá deslocada para a juruá professora, com atuação efetiva em algumas ações desencadeadas na aldeia.

## 2.2 O início da trajetória de pesquisa: como estabelecer a troca?

Para ir à aldeia, entrei em contato pela sua página no Facebook<sup>21</sup> e recebi a resposta que podia ir até lá em um domingo ou nos horários indicados na página. Tentamos ir no domingo, dia 1 de outubro de 2017, mas devido a uma intensa chuva fiquei receosa de ir e o caminho que liga a rua principal Prefeito Alcebíades Mendes à área de proteção ambiental (APA) estar fechado. Para se chegar à aldeia, é necessário seguir esta rua para depois adentrar na área da APA, seguindo mais duas ruas até se chegar aos portões de entrada. Minha ideia inicial era falar da proposta de acompanhar a aldeia para minha pesquisa de doutorado e, em contrapartida, propor oficinas de Teatro do Oprimido para a comunidade. Em uma primeira visita, fui direcionada a falar com o Miguel Wera Mirim, já que era ele como vice-cacique que fazia esta ponte e que organizava as atividades. Depois de sucessivas idas à aldeia e não conseguir encontrar o Miguel ou ir no horário de eventos e do forró (que sempre acontecia sextas a noite), decidi entrar em contato com ele pelo whatsapp. Em uma dessas idas falamos com Jurema, que neste momento dava aulas no colégio, e ela falou com Miguel pelo telefone, que disse para irmos encontrá-lo na exposição do Museu de Arte do Rio – Mar, intitulada “Dja Guata Porã”.<sup>22</sup> Fui à exposição e conseguimos nos encontrar. Ele me disse que a proposta de teatro casava exatamente com o que ele estava pensando. Eles já tinham atividade audiovisual e faltava o teatro. Fui descobrir posteriormente que alguns alunos da UFF já haviam acompanhado a aldeia em Camboinhas, estando justamente neste momento de mudança para Maricá<sup>23</sup> e que o Laboratório do Filme Etnográfico do ICHF-UFF, sob coordenação da professora Ana Lúcia Ferraz, fez alguns filmes junto com Miguel, um dos quais falarei mais adiante.

A primeira visita à aldeia, já com a comunicação com Miguel estabelecida, ocorreu no dia 5 de outubro de 2017. Nesses primeiros encontros, eu fui acompanhada de meu ex-marido Aparecido Silva. Indo em direção à casa de Miguel e Luciana depois de percorrer um grande campo de futebol, seguimos um longo corredor entre árvores e extensos

---

21 <https://www.facebook.com/aldeiamataverdebonita/>

22 Dja Guata Porã | Rio de Janeiro indígena” é uma mostra sobre a história do estado do Rio como história indígena. Concebida de modo participativo, a partir da colaboração de povos, aldeias e indígenas que residem no estado ou na capital carioca, a exposição é fruto de um processo de diálogo conduzido entre 2016 e 2017 pela equipe de pesquisa, curadoria e educação do MAR. Mais informações: <https://museudeartedorio.org.br/programacao/dja-guata-pora-rio-de-janeiro-indigena/>

23 Para mais informações: PEREIRA, V. C. Tese (doutorado em Antropologia). Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, 2014.

gramados, indo até a segunda casa. Várias galinhas no quintal. Miguel colocou a cadeira para fora e sentamos. Iniciamos a conversa. Eu explico novamente a proposta do teatro. Peço vídeos sobre os Guaranis e ele nos passa os nomes dos que foram feitos na aldeia. Falo dos grupos que temos de Teatro do Oprimido. Aparecido faz diversas perguntas. Me chamou atenção primeiramente o silêncio constante na conversa, o espaçamento da fala, que se estabelece em outro ritmo, com algumas pausas silenciosas, que em outros contextos poderia parecer constrangedor. A esposa de Miguel (Luciana) sai da casa e eles conversam em Guarani. Marcamos oficina para sexta à tarde.

Na segunda visita, chegamos à aldeia, estacionamos o carro e fomos até a casa de Miguel. No caminho, um carro chega e três pessoas (com ar de curiosidade, meio sem saber ao certo como se posicionar ali) nos param e uma senhora das mais afoitas nos pergunta: “você são índios?” Achei bastante interessante, eu, considerada pessoa socialmente branca e meu marido “evidentemente” negro, sermos questionados sobre isso. Olhando no entorno percebo que muitas pessoas que compõe a aldeia poderiam entrar na mesma categoria de socialmente branca e alguns poucos poderiam ser (aos meus olhos viciados pelo contexto que vivo) consideradas negras. Isso me mostra que a questão da etnicidade pode ser um processo que transpassa questões fenotípicas, apesar de algumas pesquisas apresentarem que no Brasil a questão da marca é um fator relevante de sociabilidade<sup>24</sup>. Chegando a casa, vimos Miguel e Luciana com um casal de missionários evangélicos que estavam visitando a aldeia. Fomos convidados a sentar (convite realizado pela esposa do pastor e não pela dona da casa). “Fiquem à vontade”, nos disse. Conversamos com eles, os missionários, falamos da nossa futura mudança para Maricá e depois de uma rápida conversa o casal foi embora. Tomamos café e Miguel nos levou para o espaço do bar. Antes nos mostrou o local que vai ser para a venda de artesanato, local que fica na rua de entrada da aldeia. No bar, conhecemos Darci Tupã (neste momento não sabíamos que ele era o cacique). Tupã é um dos filhos de Dona Lídia e foi uma grande liderança da aldeia no momento de saída de Camboinhas para Maricá. Uma pessoa alta, bastante articulado na conversa, parecendo já ter bastante experiência em conversar com pessoas vindas de fora. Expliquei a proposta para eles (um jovem da aldeia estava na outra mesa do bar observando a conversa de longe) e eles direcionaram a atividade para as crianças. Expliquei que a proposta era para adulto e que a ideia era aproveitar o teatro para

---

24 Para este assunto, as contribuições de Oracy Nogueira (2006) são fundamentais.

falar da realidade deles ali em Maricá. Expliquei como seriam as oficinas, com os jogos e a criação de cena. Ele nos disse que a aldeia tem um coral que poderia ser aproveitado. Entramos em outros assuntos. Ele falou da importância deste contato de fora para a manutenção do local. “*Não se preserva a cultura ficando isolado*”, ele disse. Falou da ida dos colégios à aldeia e das questões burocráticas desafiadoras ao se produzir uma banda musical, ou seja, planejar, elaborar e executar as atividades do grupo. A aldeia tem uma banda de forró e os músicos estão tirando documentação e aprendendo toda a linguagem técnica de produção (rider de som, luz, etc) para poder tocar em outros espaços da cidade. Falamos da visita guiada do Colégio Estadual Pedro Fernandes que eu e Aparecido estávamos pretendendo fazer lá. Combinamos primeiro encontro para a oficina quinta que vem, 14h.

Chegamos à quinta-feira (19/10) às 14h, como combinado. A parte central da aldeia (o bar e o estacionamento para carros de visitantes) estava mais cheia. Música tocando, um senhor tomando cerveja (parecia não ser da aldeia) e indígenas ao redor. Tinha também no local um carro da justiça federal, modelo Duster da marca Renault. Perguntamos sobre Miguel e fomos até a sua casa, como de costume. Chegando lá, percebemos que ele estava com sua esposa descansando. A TV estava ligada em um programa típico de tarde da TV aberta, com fofocas, receitas e coisas afins. Miguel veio e colocou as cadeiras para fora. Depois de uma rápida conversa, fomos em direção à casa de Tupã (próximo ao restaurante). Pareceu-me que nossa chegada não estava sendo esperada, como poderia prever, já que havíamos combinado o horário. Todos estavam parecendo fazer outra coisa. Nenhum indício de que haveria oficina de teatro. Miguel falou com Tupã e ele pareceu não poder ir ao nosso encontro. Sentamos no restaurante e Miguel nos informou que Tupã chegaria em breve. Ficamos um tempo em silêncio, em companhia de dois cachorros (um filhote vira lata e um acidentado labrador). Miguel disse que trataram dele e o levaram para a aldeia. Depois de um tempo perguntei novamente sobre oficina e Miguel informou que todos estão atarefados porque dia 28 e 29 vão receber um grupo (era um evento de off road<sup>25</sup> que seria realizado no espaço da aldeia). Então, estavam organizando o espaço. A

---

25 Off Road designa atividades variadas praticadas em locais desprovidos de estradas pavimentadas, calçadas ou de fácil acesso e trâmite. Geralmente os locais preferidos para prática do off-road são os mais distantes de cidades e desprovidos de infraestrutura urbana. O contato com a natureza é algo desejado e apreciado e o objetivo desta atividade é superar as dificuldades de acesso e transposição impostos pela natureza como por exemplo na forma de lama, pedras, erosões, subidas e descidas íngremes, neve, alagamentos, etc. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Fora\\_de\\_estrada](https://pt.wikipedia.org/wiki/Fora_de_estrada)

casa de artesanato, que ficaria no caminho, entre a entrada principal e o bar, já estava com barro em suas laterais e em breve seria inaugurada. Falei que não tinha problema e que poderíamos retornar outro dia. Ele falou que conversaria com Tupã e pensou em escrever uma peça a partir das histórias Guarani que ele gostaria de contar e que o meu grupo encenasse. Acho que, para ele, poderia ficar mais artístico sendo feito por um grupo profissional de teatro. Na hora não falei nada, mas não teria condições de dar seguimento a esta proposta já que não tinha companhia de teatro e os grupos que coordenei, cada um contava sua própria história a partir do que se concebe em um grupo de Teatro do Oprimido. Perguntei sobre a proposta inicial, de ter o trabalho com os integrantes da aldeia, e ele disse que sábado seria melhor para os jovens se organizarem porque eles estudam. Então combinamos o primeiro sábado de novembro para fazer o trabalho. Vimos qual o melhor horário (brincamos com a ideia de manhã e suas diversas variações de sentido) e no final pareceu que ficamos um pouco mais a vontade. Como esse contato era muito recente, eu às vezes me sentia um pouco desconcertada. Indo para o carro ele nos mostrou o cabo de guerra e a casa de reza. Combinamos também a visita do Colégio Estadual Pedro Fernandes em que Aparecido dava aula para o dia 13 de novembro. Íamos articular transporte, lanche e a ajuda de custo para a aldeia com a diretora do colégio, que sempre esteve aberta para as atividades propostas pelo professor. Mas, de qualquer modo, eu estava disposta a fazer a visita independente da possibilidade do colégio ter a verba integral. Via que era uma boa possibilidade da troca necessária para o início da pesquisa.

Particularmente, não me sentia muito confortável nesta posição de pesquisadora. Como fiz meu mestrado analisando experiências as quais eu era protagonista ou tinha alguma relação direta com seus idealizadores, não sabia ao certo como me inserir em um campo do qual não tinha relação direta. E, neste caso específico, iniciei meu doutorado propondo o acompanhamento de outro local: o grupo de mulheres que estava se constituindo na Aldeia Cesac, na cidade do Rio de Janeiro. Com o fim dos encontros, tive que mudar o campo e, conseqüentemente, a pesquisa no meio do processo. Por isso, minha primeira estratégia foi sugerir algo que eu já tinha certo domínio e que sempre teve abertura nos espaços que eu procurava: o Teatro do Oprimido. De qualquer modo, tendo em vista as primeiras impressões de campo que podem servir de pistas para a compreensão da situação da pesquisa que se sucedeu posteriormente, sentia neste primeiro momento que o grupo era bastante fechado, o que não avaliava como algo negativo. Imagino que essa prudência seja essencial para a defesa do grupo em si. Restava saber como eu poderia

ultrapassar esta barreira. Antes do primeiro sábado de novembro mandei mensagem para o Miguel no intuito de reforçar o encontro de sábado, a qual ele respondeu: *“Boa tarde não precisa vim amanhã. Eu conversei com a comunidade maioria não tá de acordo com oficinas”*. Fiquei um pouco desorientada. Restava-me confiar que a visita do colégio desse certo.

### **2.3 As visitas guiadas e participação em eventos**

Realizamos três atividades com o Colégio Pedro Fernandes e a aldeia. As duas primeiras em novembro de 2017, no qual o colégio foi até a comunidade indígena e depois integrantes da aldeia foram até o colégio e outra novamente na aldeia em agosto de 2018. Nesta primeira visita, chegamos ao colégio pela manhã e uma parte dos alunos havia faltado. Junto com a lista de espera, fomos ao todo em 38 pessoas. Alunos tranquilos, em sua maioria os alunos considerados os mais aplicados. Eu estava com grande expectativa, já que uma semana atrás recebi a negativa do grupo para o início das oficinas de teatro aos sábados.

Chegando à aldeia algumas coisas já chamavam atenção. Primeiro, vê-los aguardando a chegada da visita, diferente das outras vezes, em que cheguei em um clima de “normalidade”, onde todos estavam fazendo seus afazeres, em suas casas ou em algum lugar da aldeia, com trajés ditos “normais”. Primeiro que avistei foi o Miguel com um grupo de mulheres indígenas que já estavam posicionadas junto à casa de artesanato. Miguel, de colar, aguardava a parada e descida dos alunos para colocar seu cocar. A aldeia estava preparada para a visita guiada. Miguel levou os alunos para a casa de artesanato e lá iniciamos a primeira roda de conversa

Na visita, os alunos pareciam bastante surpresos, encantados e animados, mas ao mesmo tempo receosos de perguntar ou falar alguma coisa que ofendesse os índios. Isso me remete ao sentido do distanciamento grande entre eles, alunos da periferia, e o índio, um ser distanciado deste cotidiano. Isso também ficou presente posteriormente na ida do grupo ao colégio. Muitos alunos se surpreenderam com a nossa chegada e chegaram até mim com inúmeras perguntas: *“São índios mesmo?” “Posso falar com eles?” “Eles vão me entender?” “Falam português?”*. Eu, buscando agir de maneira natural, respondi. *“É*

*claro que sim. Pergunta a eles!*”. Muitos alunos em outros momentos queriam me utilizar como ponte de diálogo: *“Tia pergunta quanto custa esse colar, por favor.”* Após um tempo com o artesanato exposto no pátio, muitos ultrapassaram essa barreira e se dirigiam diretamente a eles. Mas isso denota mais uma vez esse muro que parece existir e a tamanha exotividade que é atribuída ao grupo indígena pela população de forma geral. São os outros, os distantes, os diferentes. Percebi essa relação não só dos alunos, mas dos professores também. Era muita curiosidade e a palestra de Miguel no colégio foi “bombardeada” por perguntas de todos os aspectos.

Na visita a aldeia, eles puderam assistir a uma palestra, vivenciar jogos que são realizados na Jornada Esportiva (cabo de guerra e arco e flecha), observar a produção de artesanatos e visitar todos os espaços, incluindo a escola multiseriada indígena Para Poty Nhe’ Ë Já. Na palestra realizada por Miguel os alunos ficaram em roda e, apesar de apresentar estes elementos do índio esperado (com cocar e colares), Miguel fez questão de ressaltar a importância de se pensar no índio contemporâneo, e não naquele índio idealizado de 1500. Falou que ele não teria como falar como aquele índio porque não viveu aquela época. Sua época é o agora. Falou também do processo de chegada à aldeia, a dificuldade da saída de Camboinhas, a presença do Sambaqui de lá que reforça o indício da presença indígena no local e o importante apoio da prefeitura. Perguntei sobre a diferença do povo Guarani, e ele ressaltou a questão religiosa como um traço relevante. As mulheres estavam sob o balcão com os artesanatos estendidos (brincos, colares, círculo de sonhos, pequenas peças de madeira na forma de onça e tatu). Os alunos pouco perguntaram. Estavam, me parece, receosos de falar alguma besteira.



Fotos da primeira visita do Colégio Pedro Fernandes a aldeia. Acervo da pesquisadora.

Após a roda, fomos seguindo aldeia adentro, passando pela pequena trilha que levou a casa de reza e ao restaurante, onde os alunos puderam tirar várias fotos em frente aos banners (também vi vários banners na casa de artesanato), depois seguimos até o rio. Os alunos estavam encantados com a tranquilidade que a natureza trazia. Miguel perguntou o que eles estavam sentindo e a resposta foi que estavam muito bem, se sentindo tranquilos com tanta beleza e paz. Os alunos, em tom de brincadeira, perguntaram se poderiam ficar ali. Miguel respondeu que se for pelo período de uma semana podem vir numa boa, mas se for para morar ele tem que falar com a Funai. Muitos pediram para tirar foto com Miguel. Retornamos ao pátio principal para ir à escola multiseriada de nome Para Poty Nhe' Ë Já. Os alunos pareciam acostumados a receber essas visitas. A professora (não indígena) falou sobre as aulas e a dupla língua ensinada. Neste momento, Miguel ficou no colégio junto à árvore de natal na escola, trazendo a ideia deste misto conjugado entre as culturas reconstruídas e entrelaçadas. Após, fomos à plantação e lá vimos vários tipos de legumes sendo plantados. Perguntei sobre as árvores frutíferas e Miguel disse que eles têm poucas mudas. Eu e mais alguns professores da escola pensamos em organizar mudas pra aldeia. A visita foi finalizada com o arco e flecha e cabo de guerra. Todos se divertiram muito.

Depois de termos conseguido a ida dos alunos à aldeia, visita que fez muito sucesso no colégio, com a sobra de verba tive a ideia de levar alguns integrantes da aldeia para o colégio. Para mim, uma estratégia em duas frentes: a primeira por achar relevante que mais pessoas tenham acesso à cultura indígena e também para alongar meu contato com o grupo, além de contribuir mais uma vez financeiramente com eles. Fomos a Maricá e saímos de lá com Miguel, Luciana, a filha do casal Lia e Gracinha (cunhada de Luciana não indígena). Levaram os artesanatos e adereços de Miguel. Chegamos ao colégio e o espaço estava parecendo caótico com diversos alunos falando muito alto. Após a surpresa inicial já descrita acima, Miguel foi conduzido ao auditório para dar a palestra. Enquanto isso, Luciana e Gracinha ficaram no pátio vendendo os artesanatos. Pensamos inicialmente da conversa ser no pátio principal, mas devido ao barulho seria impossível. Na palestra para um pequeno número de alunos e professores tinha muita curiosidade por parte da plateia. Percebo que há, de forma geral, um grande desconhecimento sobre a cultura indígena, principalmente em seu sentido prático: como é a vida na aldeia, como se organizam, o que fazem, essas questões parecem ser muito latentes. Miguel falou da “eleição” e “mandato” dos vice caciques e um ponto que achei interessante foi a discussão sobre os casamentos, feita a partir da pergunta de um professor. Senti que Miguel ficou um

pouco confuso, talvez pela questão trazer traços de complexidade. Pelo que pude perceber já nas primeiras visitas, o número de casamentos entre juruás (não indígenas) e indígenas tem aumentado na aldeia. Miguel também falou da religiosidade e do respeito aos mais velhos como questão importante para os Guaranis. Apesar do barulho, me pareceu interessante a visita tanto para os alunos quanto para o grupo. No carro, pude me aproximar mais deles, falamos da visita, das dificuldades com os alunos e dos desejos de Gracinha de querer entrar na universidade.

Percebi dois momentos distintos nestas visitas iniciais que podem trazer atributos à reflexão proposta nesta pesquisa. Observei duas organizações realizadas pelo grupo que estabelece e diferencia a aldeia que recebe os de fora e a aldeia em seu cotidiano. As vistas e os eventos em que são convidados são interessantes para compreensão da forma como o grupo formula suas tradições e geram seus traços de identidade, levando-se em consideração os pontos levantados como autênticos, que interagem com o que o grupo formula e o que é esperado pelos de fora. Neste ponto, as contribuições teóricas sobre as tradições inventadas e como elas atuam na construção da etnicidade, do regime de índio e das políticas de identidade, como apresentado no primeiro capítulo, foram de grande valia para a análise em questão.

Em muitos aspectos também essa construção de traços diacríticos (passando pela confecção de roupas e ornamentos) podem se modificar dependendo do contexto, partindo em alguns momentos de uma perspectiva geral do que é ser indígena, podendo em determinados casos ser manifestado de forma ampla, e não especificamente do que se têm estabelecido como “cultura Guarani”. Isto pode ser percebido a partir da participação do grupo em um evento da cidade de Maricá, onde ocorreu um desfile em homenagem à diversidade, havendo a participação de alguns integrantes da aldeia que comporiam esta diversidade indígena, sendo sua vestimenta mais endereçada a esta “estética” talvez um pouco ligada (tentando-se não cair em novas generalizações) a uma ideia generalizada de indígena do que propriamente Guarani.



Foto do Desfile em Maricá em 2014. <sup>26</sup>

Importante mencionar que, a partir da eleição dos autores que dão base a este trabalho, este não seria um problema em questão, já que parte-se da perspectiva dos aspectos históricos e conjunturais desta construção, sejam em quais recortes culturais se esteja trabalhando. Ao mesmo tempo, este não parece ser um caso isolado. Em outras etnografias que dão base a este trabalho, estes aspectos também foram percebidos. No caso da pesquisa de Carlos Guilherme do Valle com relação aos Tremembé de Varjota, percebe-se como a viagem realizada pelo grupo para Brasília em 1989, trouxe novas perspectivas para a construção de sinais diacríticos. Ao chegar ao evento o grupo sofre certas represálias de outros grupos indígenas por não estarem ornamentados como “se deve”. “Se os Tremembé da *Comunidade* foram discriminados por não estarem preparados “à caráter” indígena por parte dos índios do Nordeste, esses também o foram por parte dos índios do Norte e da Amazônia.” (VALLE, 1993, p.110) Percebendo como cada grupo trabalhava seus sinais diacríticos, os Tremembé, trazendo diferentes materiais indígenas da viagem, trataram de investir em suas próprias manifestações.

---

<sup>26</sup> Foto disponível em <https://www.facebook.com/aldeiamataverdebonita/photos/287450838114709> (Visitado em 27/10/2020).

Os Tremembé compraram artesanato indígena no evento. Diversas inovações foram acrescentadas nas manifestações culturais que desenvolveram depois, sempre incentivados pelos missionários. A confecção de artesanato e bijouterias indígenas pelas mulheres e a criação de um grupo local do *torém* foram influenciadas diretamente pelo tipo de repercussão que as viagens produziam nos Tremembé da Varjota. Estava em jogo a construção de uma imagem indígena, que foi se produzindo acumulativamente ao longo dos anos de prática missionária. (VALLE, 1993, p.110).

O autor descreve em diversos momentos a mudança que ocorreu no *torém*, que acompanha a sua formação como tradição, como o fato de no início alguns grupos usarem algodão cru na vestimenta, algo que se modifica com a chegada da Funai, momento em que as penas foram sendo incorporadas nestes ornamentos. Isso mostra mais uma vez a transformação que ocorre na construção destas tradições, sendo um ponto relevante para se compreender estas variações observadas na análise em questão.

Voltando-se às experiências do campo, como fui sozinha em alguns momentos, sem um grupo para realização de visita, pude perceber as ações cotidianas também. Penso que ao receber os de fora em uma visita guiada, eles têm que seguir um pouco às expectativas que lhe são cobradas (ornamentação, instrumentos indígenas, pinturas, etc), coisas que não percebi no dia a dia. Isso também ficou marcado ao falar com a diretora do Colégio Pedro Fernandes para a liberação da verba que havia sobrado da visita guiada para a organização da ida de Miguel ao colégio no evento da consciência negra e indígena. Como não foram todos os alunos, decidimos utilizar a verba restante para convidar Miguel a ir ao colégio dar uma palestra. A primeira pergunta que a diretora me fez foi: “Eles vêm caracterizados?”, como se fosse uma prerrogativa para a aprovação da verba. Parece-me que este fato pode resumir bem a visita: a expectativa do outro faz com que eu tenha que corresponder a ela, seguindo as regras do jogo estabelecido. Penso que lá está ainda mais forte essa imposição devido à própria ocupação do local: o objetivo de Washington Quaquá ao levá-los para Maricá tinha um viés fortemente turístico. Indago-me se este processo gera dois vieses: o primeiro seria reconhecer de fato que eles entenderam as regras do jogo e estão aprendendo a jogá-las com os traços diacríticos que lhe são exigidos, o outro aspecto que imagino que seja interessante seria pensar que esse jogo gera uma maior essencialização das características que justamente se pretende transpor. O fato de ter que usar cocar, ou ter que utilizar um instrumento para validar a condição de indígena, faz com que esses elementos sejam cada vez mais exigidos, o que atende as expectativas do senso comum e reproduz a “roda” da essencialização. Acredito que este seja um ponto

interessante para se pensar como as relações se estabelecem ali e como são agenciadas pelos indígenas em seu processo de territorialização.

Pude acompanhar a ida do grupo ao Congresso Internacional de Matemática que seguiu em parte esta mesma dinâmica. Depois da prova do Enceja no dia 5 de agosto de 2018, Luciana falou de um encontro no Rio em que ela e sua mãe fariam uma oficina de cestaria. Eu não sabia do que se tratava, acho que nem elas sabiam ao certo. Luciana perguntou se eu não podia levá-las. Como eu tinha carro, que me auxiliava nas sucessivas idas e vindas à aldeia, isso também se tornou um importante ponto de apoio para eles, seja de idas ao mercado ou ao centro de Maricá a pequenas viagens pelo estado do Rio, o que me auxiliou muito em ter um contato mais constante e aprofundado com o grupo. Eu as levaria na segunda feira, dormiria na Tijuca e retornaria com elas na terça. Ela achava que ia ser alguma coisa na Lapa. Acho que isso já denota um problema de comunicação. O certo é que o ponto de encontro seria o Museu do Índio.

Fomos ao Museu do Índio e seria minha primeira vez dentro daquele espaço. Pareceu-me um local bastante elitizado e estruturado enquanto museu tradicional. Percebi que elas também se sentiam um pouco visitantes naquele museu. Ficou-me evidente certo descolamento na própria composição espacial. A recepcionista do local era negra, assim como o segurança. Os demais funcionários, brancos. Não identifiquei, pelo menos durante a minha estadia ali, nenhum indígena trabalhando no local. Não me pareceu um espaço feito com os indígenas para os indígenas. Chegando ao museu, nos deparamos com todo um aparato de entrada. Demos as identidades e pegamos o crachá. Chegando lá, elas pensaram que eram na parte da manhã e lá descobriram que o seu trabalho seria feito na parte da tarde e que seria no Riocentro. Lá descobriram que seria no Congresso Internacional de Matemática. A técnica que estava no museu mostrou fotos do evento e da organização do quiosque. No dia anterior eu fiquei sabendo que estava acontecendo este congresso na cidade por conta de um assalto que lá ocorreu. Foi uma questão bem divulgada da mídia: o roubo da medalha do prêmio Nobel de matemática. Descobrimos que seria no Riocentro e que tratava-se de um evento fechado do qual, a princípio, eu não poderia participar, eu descobri que poderia ir porque um dos componentes técnicos do museu não iria e eu poderia receber seu crachá. Foi importante porque conheci um pouco a equipe de trabalho do museu, com seus antropólogos e técnicos que também iriam ao congresso. Vi um dos coordenadores, o Cristino, o Carlos Tukano (indígena que já havia trabalhado no museu) e algumas técnicas que estavam indo ficar no quiosque. Chegando ao

quiosque a estrutura era muito precisa e bem organizada. Muitos objetos para serem vendidos de várias aldeias do Brasil.



Quiosque montado para o Congresso Internacional de Matemática. Arquivo pessoal da pesquisadora

O convite feito para o congresso de matemática foi realizado a partir do grafismo da etnia Guarani Mbya. Esse grafismo com seus padrões geométricos foi o que impulsionou o convite para a formação desse stand nessa parte do evento. Tinham stands de robótica, de instituições internacionais e seus trabalhos e grupos de pesquisa, uma parte mais lúdica com o mascote do congresso, pelúcias e souvenirs, jogos e simulações de diversas categorias. Parece-me que não teve a participação dos indígenas nessa concepção e montagem. Era uma curadoria feita pelo museu e seus técnicos. Não sei ao certo se este é o papel do museu e a Funai em si. Talvez a instituição funcione neste sentido, visto que ela tem como missão “preservar e promover o patrimônio cultural dos povos indígenas por meio de pesquisa, documentação, divulgação e diversas ações de fortalecimento de suas

línguas, culturas e acervos, prioritariamente aqueles em situação de vulnerabilidade.”<sup>27</sup>. De qualquer modo, isso me causou estranhamento. Indígenas da etnia Guarani Mbya foram convidados como oficinairos e palestrantes. Seria um grupo a cada semana de evento. Os homens falariam sobre a relação da cestaria com as mulheres dentro da história de criação do povo Guarani, enquanto as mulheres produziam as cestas. Depois o público era convidado a participar da oficina, onde cada um poderia produzir uma cesta para levar. Neste dia, Aberto Alvares (cineasta Guarani) falaria sobre, enquanto Luciana e Iracema faziam o trabalho manual. A feitura da cesta me impressionou. De um bambu você retira a palha e colore (já uma adaptação para a venda) para fazer a cesta. A cesta é utilizada para armazenar e transportar objetos e, de início, não era pintada. A pintura, segundo Luciana e Iracema, gera mais atratividade no material para a venda.

O artesanato, me parece, é um ponto importante de reprodução desta etnicidade, sendo um dos modelos a serem apresentados para os “de fora”. Este traço foi retratado em um dos filmes produzido pelo Miguel junto a parceiros, o filme “Yvyra Reko Porã”<sup>28</sup> (madeira viva em português). No filme, Miguel explica o artesanato realizado na madeira para sua filha Letícia que chega à cena feita do lado de fora da casa. Ela o pergunta quem lhe ensinou a fazer esses animais na madeira. Miguel disse que foi seu pai. Que de início faziam por diversão. O filme segue com cenas mostrando a feitura dos bonecos a partir da lapidação da madeira com uma pequena faca de cozinha e sua posterior “pintura” a partir do calor do fogo que dá o tom negro nas peças demarcando as pintas das onças, o semblante dos animais, etc. Também se falou sobre a feitura da cesta, que hoje é fabricada para venda com tiras pintadas. Antes era feita grande e sem cores. Muito usada para se carregar milho, mandioca e batata doce.

---

27 Mais informações: <http://www.museudoindio.gov.br/o-museu/apresentacao/missao>

28 Filme disponível no link <https://www.youtube.com/watch?v=hhcA8W1zeHw> (Visitado em 26/10/2020).



Artesanatos Guarani Mbya. Arquivo pessoal da pesquisadora. Foto de março de 2018.

Ainda sobre congresso internacional de matemática, muitos estrangeiros, indianos, iranianos, estadunidenses, chineses e vários outros países que participavam do evento foram até o stand participar da oficina, fazendo sua própria cesta. Questionaram o Alberto se ele realmente era um índio legítimo, já que estava vestido e usando o celular. Pude constatar que os indígenas vendem artesanatos para o museu que os revende no local ou em eventos como esse. Essa é uma forma de gerar renda para a aldeia também.

Outra questão que me chamou atenção neste dia era a composição da espacialidade. Elas faziam a cesta dentro do espaço estético do stand e as pessoas ficavam no entorno. Da forma como elas estavam colocadas me dava a sensação de elas virarem um componente do stand. Não quero criminalizar ninguém com essa constatação, mas acho importante reforçar essa complexidade, já que estou refletindo sobre essas relações da aldeia e seu processo de territorialização nos quais todos esses agentes estão, de certa maneira, envolvidos. O próprio Alberto questionou um pouco essa dinâmica: “*engraçado eles*

*trazem as coisas aqui e nós não podemos trazer nosso artesanato para vender.” Então, considero interessante se pensar nessas relações e como elas estão colocadas.*



Palestra sobre cestaria Guaraní no Congresso Internacional de Matemática. Arquivo pessoal da pesquisadora.

Ainda sobre as visitas, gostaria de discorrer sobre uma atividade já no ano de 2019 para depois retornar a última visita guiada realizada na aldeia em agosto de 2018. Pude acompanhar o grupo no dia 13 de abril de 2019. Miguel estava trabalhando em uma fazenda interativa em Macaé<sup>29</sup>, sendo contratado por todo o mês de abril para estar lá, recebendo grupos no intuito de mostrar como é a cultura indígena na prática. Vários integrantes da aldeia também participaram da atividade. Davam palestras, construía ocas e vendiam artesanatos. A partir deste trabalho, o grupo foi convidado para estar em um colégio particular da cidade, para a comemoração do dia do índio. Miguel, Luciana, suas filhas e Gracinha iriam participar de um evento em um colégio primário de Macaé. Uma das professoras do colégio foi quem realizou o convite. Lá chegando, uma mesa já estava

---

<sup>29</sup> Espaço localizado em Macaé que promove festas e eventos e desde 2017 contrata grupos indígenas no mês de abril para apresentar a cultura indígena aos visitantes. Mais informações no link: <https://fazendainterativa.wixsite.com/fazenda-interativa/cultura-indigena>

preparada para que eles vendessem os artesanatos. Nos cartazes espalhados no colégio, muita visão estereotipada do índio, que se refletiam também na ornamentação das crianças. Miguel disse que a dona da fazenda é bem rígida, não o deixa comer no passeio e gosta de falar do índio do passado. A todo o momento ele precisa trazer esse índio do presente em sua fala. Pela composição do evento, apesar de bem grande e com intensa participação do colégio, fica evidente mais uma vez a essencialização da discussão em torno do sujeito indígena.



Crianças da creche Primeiros Passos de Macaé indo a Fazenda Interativa.<sup>30</sup>

Após a apresentação do ensino infantil e um coral do ensino primário, Miguel e Gracinha falaram do cotidiano da aldeia e dos desafios de ser índio. Gracinha falou do preconceito que alguns alunos sofriam ao sair da aldeia pra estudar. Disse da adaptação

---

30 Foto disponível no link: <https://fazendainterativa.wixsite.com/fazenda-interativa/16-04-2019-primeiros-passos> (Visitado em 27/06/2020).

que eles tiveram que fazer pra ser indígenas hoje em dia. Disse da roupa, dos produtos eletrônicos e que isso não a faz menos índia. Apesar de ser juruá, Gracinha falava de sua vivência de estar na aldeia, de ter uma filha indígena e do preconceito que também sofre por viver ali. Ao mesmo tempo em que falava desta necessidade de “desessencialização” da condição do índio, falava da comida de uma forma estereotipada, como se a alimentação na aldeia se estabelecesse de maneira natural, sem muita presença de produtos industrializados, o que me parece não observável na prática. Sinto que há um misto entre naturalização e desnaturalização desta condição.





Evento no colégio em Macaé sobre Abril Indígena. Primeira foto: parte do lanche oferecido no evento. Segunda foto: apresentação da turma de educação infantil. Terceira foto: palestra de Miguel e Gracinha. Arquivo pessoal da pesquisadora.

Ainda sobre as visitas guiadas, teve um momento em particular que pude acompanhar e que trouxeram novas dinâmicas. Não sei bem pelo fato de eu já estar em outro momento da pesquisa ou se de fato é uma mudança que acompanha a própria forma como a aldeia estava concebendo as visitas no espaço. No dia 20 de agosto de 2018, o Colégio Pedro Fernandes fez sua segunda visita. Como nós já estávamos morando em Maricá, eu e Aparecido fomos direto para a aldeia esperar o ônibus que vinha do Rio. A visita foi gravada por mim para a elaboração de um futuro vídeo e utilizarei alguns fragmentos de fala para ilustrar um pouco este momento.

Na chegada ao local, eu não sei se os alunos falaram alguma coisa que incomodou o Miguel, já que na roda inicial de apresentação ele começou falando que eles não precisavam ter medo, porque ele não ia fazer nada com eles. Disse ainda:

*Na escola vocês escutam sobre o passado. É importante entender o que é o índio agora. Quando eu estou em algum lugar de cocar, eles falam: ele é índio, ele é índio, ele é índio. Eu não sei se eles estão me zutando. Eu levo de boa, não me ofendo. Não preciso deles pra me dizer isso. Eu sei que eu sou índio. Eu sei como eu me sinto por dentro. Não preciso que as pessoas me digam isso.*

Uma coisa que me chamou atenção nessa visita foi o fato de, diferente da primeira vez, neste segundo momento eles não estavam com a ornamentação que se espera de um indígena. Estavam exatamente da maneira como eu os vejo no cotidiano. Eu achei interessante porque desconstrói essa ideia do indígena ter de estar ornamentado para ser entendido como tal. Após as palavras iniciais de Miguel o grupo foi conduzido para o local onde estava Darci Tupã, que pôde dar as boas vindas ao grupo e contar um pouco sobre o processo de construção da aldeia:

*Estamos há 4 anos aqui e nossa caminhada foi muito longa. Saímos lá de Camboinhas, com muita luta, muita briga, luta por 8 anos. No local que a gente estava eles queriam construir prédios. Lá fora o que mais importa é o poder do capital. Andar com o melhor carro, com a melhor roupa, (...) eu acredito que isso é só ilusão porque nós nascemos e da maneira que eu fui gerado vocês também foram gerados. O poder econômico tem que ser o básico. Nós vemos o que acontece lá fora. Nós votamos, elegemos nosso líder, não deixa de ser um líder, o nosso cacique, não deixa de ser um líder que decide se aumenta o salário, aumenta a gasolina. (...)*

*Hoje eu compartilho esse momento de sofrimento, pra mim se torna um momento de alegria, porque eu compartilho esse sofrimento com todos vocês. Um sofrimento que só eu tive com meu povo agora vocês sentem também. Hoje o Estado é falido, (...) isso nós sentimos a 1500 anos, os índios nunca tiveram assistência. Há 1500 anos nós estamos atrasados. Nós nunca tivemos apoio. (...). Hoje eu sou feliz, acredito que o sofrimento foi distribuído a todos vocês. Hoje estou focado mais na minha família. Ser cacique é muita coisa, existem projetos, existe o dia a dia da comunidade que não é fácil de você organizar. Você é escolhido né. Você é líder.*

*O livro que eu estudei vocês também estudaram, e lá explica assim que Pedro Álvares Cabral descobriu o Brasil. Na verdade isso não foi. A história que a gente escuta dele é que ele roubou muita coisa, roubou ouro, roubou as índias, roubou pau brasil, roubou nossa natureza. Eu falo pra vocês que todos vocês tem sangue de índio, quando fomos descobertos tivemos essa união. O Brasil tinha que ter língua Guarani. (...) Então o Brasil hoje vive nesta doença. Acreditamos em formar nossos jovens pra ser advogado, médico, sem esquecer quem são.*

*Chegamos em Maricá há 4 anos. Nossas ocas em Niterói foram queimadas e tivemos um convite do antigo prefeito Quaquá pra nós residirmos neste lugar e deste lugar queremos transformar, transformar é devolver pra ela da maneira que o índio faz suas casas, da maneira que o índio trabalha com suas plantas, da maneira como o índio domina este espaço. Não coloca na cabeça de que vocês vão entrar numa aldeia e vão ver índios nus. É diferente. Temos que pensar os dois lados. Imagina eu ir com a minha vestimenta no mercado. Tem lei que faz com que a gente fique com medo. Tem leis que tiram a sua liberdade e tiram a minha. Vocês entram na aldeia vão ver nossas ocas, vão ver nossos artesanatos, e aí vocês perguntam e o pneu? E o path? O que está fazendo aqui? A gente fala na aldeia que é preciso se reciclar.*

No término da visita, pude entrevistar alguns alunos e ver suas percepções que coloco abaixo:

*Aluno 1: Enquanto eles lutam pra poder reciclar, fazer parques com pneu, nós mesmo na cidade acabamos desvalorizando isso, sujando. Nós na cidade temos tudo, aqui eles não tem nada e mesmo assim se divertem e são felizes com pouco. Eles fazem artesanatos coisas incríveis que eu não entendo como eles fazem.. isso realmente toca.*

Aluna 2: *Estou achando incrível o modo como eles vivem, muito diferente do nosso modo de vida.*

Aluno 3: *É um choque de realidade. O próprio índio falou que talvez a gente tivesse preconceito por não estarmos um local onde não estamos acostumados, que o nosso dia a dia é de usar wifi, tecnologia. E hoje eu to tendo uma experiência de estar em contato com a natureza. Eu acho muito importante estar mais perto da natureza. É uma outra realidade, outra cultura.*

Aluno 4: *Aqui eu aprendi muita coisa como é a realidade, como era antigamente. Aqui parece que eu estou na floresta amazônica.*

Aluna 5: *Estou gostando da língua. Fiquei impressionada de ver as crianças conversando.*

Alunas 6 e 7: *Aqui é tudo diferente. A gente escuta lá fora uma coisa e chega aqui é outra. A gente olha lá fora e pensa, ah eles são diferentes, mas nós é que somos diferentes. Todo munda fala que índio é diferente e vemos que eles não são tão diferentes assim. Eles fazem um monte de atividade parecida com a gente e a maneira de pensar também.*

Alunas 8 e 9: *As casas são diferentes, uma coisa muito humilde. Eu pensei que quando chegasse aqui eles estariam todos nus. Porque o mito é esse né, que os índios estão todos pelados, mulheres seio de fora. Mas aqui é diferente, aqui eles usam roupa porque eles respeitam né. Como o índio falou, que vai lá fora no mercado e vai ser preso. Eu vi um índio bem diferente do que eu vejo na televisão. Nós somos muito leigos a falar dos índios. Houve muitas guerras, muitos acontecimentos para eles virem parar aqui em Maricá. Eu achei que não haveria energia e aqui tem poste de luz. Eles tem civilização. Eles falam português bem fluente.*

Aluna 10: *Do caminho do ônibus pra cá eu estava conversando com meus amigos: será que eles têm as mesmas coisas que a gente? Será que eles têm telefone? Será que eles ouvem as mesmas músicas? Será que eles saem? Chegando aqui a gente viu que eles não são diferentes. Eles conseguem manter a própria cultura e se adaptar a nossa, que chega a ser um pouquinho diferente. Mas realmente eles são bem simpáticos, eles falaram de preconceito e aceitação. Eu fiquei impressionada com a simplicidade, com a qualidade de eles receberem a gente aqui..*

A fala dos alunos trazem muitos pontos interessantes para a discussão. Um deles foi perceber um misto de aproximação da realidade cotidiana dos alunos à realidade indígena, ao perceberem que eles não são tão diferentes assim, ao mesmo tempo em que se estabelece a diferença a partir da língua e da utilização dos recursos naturais. Acho que as visitas têm um ponto interessante ao trazer aquele índio distanciado da TV para a realidade, para a vivência concreta. Mesmo que o espaço natural remeta à floresta amazônica, como dito por um dos alunos, local fortemente relacionado à presença indígena, a vivência traz também a complexidade do que é ser indígena na contemporaneidade, tornando esse diálogo vivo.

## **2.4 A aldeia e seus espaços**

Fiz uma sessão de fotos da aldeia no início de 2018, quando ainda estava me inserindo no campo. A ideia era tirar algumas fotos que poderiam vir auxiliá-los em algumas divulgações de eventos. Circulando para o registro, pude perceber o espaço com mais afinco. Era uma tarde de sábado ensolarada e a aldeia estava em um clima descontraído. Música tocando no bar, crianças jogando futebol no campo, gente andando a cavalo, entrando e saindo da aldeia, um senhor cortando árvore e levando os galhos para alimentar a fogueira. Fomos à casa de artesanato onde estava Miguel, Luciana e mais um casal. Elas faziam as bijuterias. Falamos rapidamente sobre a vereadora do município do Rio de Janeiro Marielle Franco, recém-assassinada. Comecei a registrar os artesanatos, aproveitando para testar a máquina. Depois perguntei o que mais eles queriam que eu fotografasse e me pediram pra fazer um registro geral das paisagens. Comecei a fotografá-las. Andando pelo espaço, coisas que me chamaram atenção: o cotidiano tranquilo, em que em um momento se está no artesanato, depois joga-se futebol e comemora-se no bar; a relativa divisão da comida, já que neste dia mataram um animal e cada pessoa foi buscar um pedaço de carne pra sua família, ao mesmo tempo em que faziam um churrasco na área próxima a casa de Dona Lídia; uma oca com a bandeira do Brasil do lado de fora; a colocação da cerca entre o rio e a entrada dos fundos da aldeia com arame farpado,

acredito que para trazer mais segurança para a comunidade, além de ver as lindas paisagens que compõem a aldeia. Sendo uma área de proteção ambiental, no entorno ainda podem-se visualizar montanhas e pequenas dunas com vegetação nativa.

A aldeia é composta por uma área de cerca de 93 hectares no interior da Área de Proteção Ambiental de Maricá. Em sua composição, contêm-se os seguintes espaços em comum: o campo de futebol, a casa de artesanato, o bar, a mercearia, a casa de venda de açaí, além de dois espaços que compõem a escola de ensino fundamental e ensino infantil e o posto de saúde. As casas são individualizadas, mas existe uma cozinha coletiva próxima à casa de Dona Lidia, onde são servidas todas as refeições. Dona Lídia é a principal referência da aldeia, visto que grande parte de seus filhos moram ali e junto aos seus cônjuges formam o núcleo que iniciou a trajetória Paraty-Niterói-Maricá. Os filhos são frutos do casamento com Seu Pedro, que apesar de não viver mais maritalmente com Lidia, ainda mora na aldeia. Dona Lidia é a pajé do local e o lugar de cacique geralmente é ocupado por um de seus filhos. Darci Tupã era o cacique, mas durante a trajetória do campo, houve a troca de liderança para sua irmã Jurema Nunes. No espaço também existe a Casa de Reza (com frequência reduzida a poucos visitantes) e um espaço para plantação e criação de animais. Nos arredores da aldeia existe um canal, do qual se podem pescar alguns peixes. Conforme mostra o esquema abaixo:





Posto de Saúde. Arquivo pessoal da pesquisadora. Foto de março de 2018.



Casa de Artesanato. Arquivo pessoal da pesquisadora. Foto de março de 2018.



Escola Municipal. Arquivo pessoal da pesquisadora. Foto de março de 2018.

A Opy (casa de reza) tinha uma localização bem central no espaço e teve um desabamento ocorrido no final do ano de 2018. Uma nova casa de reza estava no início da sua construção no final de 2019. A ausência de casa de reza no período passou a gerar estranhamento para algumas pessoas visitantes da aldeia (principalmente universitários), já que ela é um traço importante da composição do espaço em uma aldeia Guarani. Indaguei a Dona Lidia o motivo da demora na construção na Opy e ela me disse que era por conta da compra de materiais. Mesmo alguns materiais tendo seu fornecimento no próprio espaço da APA (como o sapê que compõe o teto), outros teriam que ser comprados e estavam priorizando no momento a construção da escola infantil, já que as crianças estavam tendo aulas em um local improvisado. Neste momento, descobri que o espaço do posto de saúde e da escola (com exceção do container onde funciona a escola de ensino fundamental) eram construídos pelos integrantes da aldeia, sem o apoio da prefeitura. Após a concessão do espaço, a prefeitura disponibilizava os profissionais. A construção da nova casa de reza se iniciou no final de 2019.



Opy (Casa de Reza) antes do desabamento. Arquivo pessoal da pesquisadora. Foto de março de 2018.



Desabamento da Opy. Agosto de 2018. Arquivo pessoal da pesquisadora.

Vale mencionar também que há outros espaços na aldeia que movimentam a economia local e que são gestados de maneira individualizada. Cada um pode ter um espaço para organizar um pequeno negócio. Estes espaços vão desde o bar, que está sob comando de Dona Lidia, a casa de artesanato, localizada em um ponto estratégico da aldeia (próximo à entrada), onde são vendidos os artesanatos e comidas Guarani e onde também são realizados eventos mais ligados ao que se compreende como “cultura Guarani” e que é gerido por Miguel e Luciana, a casa do Açaí (sob gestão de Darci Tupã) e a mercearia, onde são vendidos alimentos aos moradores que não dispõem de tempo ou disposição para irem ao mercado fora da aldeia, estando sob gestão de Iraci que também iniciou a venda de refeições aproveitando que foi contratada como merendeira local pelo colégio. Há também a venda de alimentos no domicílio. Jurema vende em sua casa variados tipos de sorvete, enquanto Ivilmar e família iniciaram a venda do combo de hamburguers e refrigerantes, Tudo isso dentro da própria aldeia.

Tratarei aqui de maneira introdutória, mas necessária, a questão do bar, que me parece ser um pilar importante no processo de territorialização deste grupo. Local fruto de conflitos e apreciações, este tipo de organização acompanhou o grupo de Dona Lidia desde sua saída de Paraty-Mirim e, como veremos no capítulo que se segue, pode ter sido um dos motivos do acirramento dos conflitos entre esta família nuclear e o núcleo do cacique Miguel. O bar é um importante ambiente de interação entre os juruás que vêm de fora para beber ou dançar ao som da banda de forró “Os Moleques da Pisadinha”. Como veremos a partir de alguns aspectos já relatados em outras pesquisas, existem diversos caminhos de entrada e interação dos juruás com os Guaranis, sendo eles a frequência no bar, o forró, o futebol, a igreja e em seu aspecto mais direcionado aos universitários e outras organizações sociais, o trabalho da casa de artesanato, onde são apresentadas aquelas “tradições esperadas” de um sujeito Guarani, com os artesanatos, música Guarani, palestras, danças e outras manifestações. Contudo, é no bar onde se tem a maior frequência e onde também a economia da aldeia parece circular de maneira mais constante.



Espaço do bar e das apresentações de forró (Ao fundo o banner da banda Os Moleques da Pisadinha).  
Arquivo pessoal da pesquisadora. Foto de março de 2018.

Vicente Cretton Pereira (2014), ao acompanhar o grupo em Camboinhas, menciona que várias atividades para o sustento econômico da aldeia foram desenvolvidas, incluindo a formação do bar. "Tal negócio, ao que parece, passou a se fortalecer a partir das apresentações semanais na aldeia da banda de forró composta por Minju, Jéka, Jeniko e Kerexu'i, ocasiões em que o salão de entrada ficava eventualmente lotado e o consumo de cerveja era abundante" (PEREIRA, 2014, p24). Importante mencionar que o forró parece ser um evento comum de interação Guarani Mbya, podendo ser organizado nas aldeias a partir de encontros ou tendo sua frequência semanal. Todos os eventos acompanhados por mim nos quais havia a presença de diversas aldeias tinham no momento do forró e do bar um de seus pontos de confraternização.

O que chamou a atenção de Vicente Cretton no caso de Camboinhas foi perceber que o forró, diferente de outros espaços que ele visitou no qual se tinha uma maioria Guarani Mbya em sua apreciação, tinha uma predominância de juruás em seus frequentadores, o que fez com que o grupo "Os Moleque da Pisadinha" ficasse conhecido

para além dos limites da aldeia e fez da aldeia um novo espaço de lazer para estes frequentadores de fora.

Dois importantes aspectos da vida dos Mbya com quem convivi estavam em jogo com o investimento na regularidade destes eventos (que se deu mais ou menos a partir de meados de 2010): primeiro, o prestígio de serem vistos, não apenas localmente (se destacando rapidamente diante de outras bandas de forró locais, sendo inclusive chamados por organizadores de eventos para fazer shows fora da aldeia, em Camboinhas, Piratininga e outros bairros da cidade), mas “nacionalmente” (pelo menos nas aldeias mbya), como uma banda profissional, o que era bem razoável devido à qualidade do som que faziam; segundo, o fator econômico, já que era durante os forrós que o bar mantido por Lidia e Pedro vendia mais (PEREIRA, 2014, p.115).

Em Niterói, os encontros de forró se tornaram frequentes, chegando a ter também no espaço o evento “Reggae na Oca”, trazendo novos perfis de frequentadores ao local. Essa lógica espacial e econômica foi levada para Maricá, tornando a aldeia e o grupo de forró conhecido por alguns moradores da cidade a partir da sua frequência no bar. Convites também foram realizados e o grupo passou a se apresentar em outros espaços da cidade. Contudo, alguns eventos ocorreram que trazem para este local uma nova dinâmica, em muitos casos de depreciação de sua imagem, o que também acarretou alguns desacordos entre o grupo e novas formas de gestão deste espaço. Estas questões serão trazidas nos capítulos seguintes.

## **2.5 Abril Indígena e Campeonato de Futebol Guarani**

No ano de 2018 me mudei pra Maricá, ficando mais próxima da aldeia e podendo estar mais vezes no campo. Em março retomei minhas visitas. Um mês antes do Abril Indígena<sup>31</sup>. No ano de 2017, houve um grande evento na aldeia, a Jornada Esportiva e

---

31 Abril Indígena é uma mobilização anual que ocorre no mês de abril em prol da defesa dos direitos dos povos originários do Brasil. “Quando em abril de 2003 um pequeno grupo de indígenas do sul do Brasil, especialmente Kaingang, Guarani e Xokleng, acampou na Esplanada dos Ministérios, não imaginavam estar inspirando um importante processo de mobilização do movimento indígena no Brasil. Somando-se a essa ação, representantes do Conselho Indígena de Roraima, vieram manifestar a aliados, como o Cimi, a intenção de realizar anualmente encontros para pressionar a demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. No que conseguiram total apoio para uma ampla mobilização, tendo então surgido a proposta de realização, em

Cultural Indígena, com apoio da prefeitura de Maricá e do Ministério do Esporte do governo federal. Já em 2018, a jornada foi bem mais modesta. Coloquei-me a disposição para ajudar no que fosse preciso. Íamos dormir na aldeia durante o final de semana de evento.

Na quarta feira que antecedia o evento da Jornada esportiva de 2018 fomos à aldeia e sentimos que talvez a jornada não fosse como esperado. Miguel nos disse que eles ainda não tinham resposta da prefeitura no apoio à realização do Abril Indígena. Disse que talvez fizessem um encontro pequeno. Chegado o dia da jornada, dia 19 de abril, Luciana e Gracinha estavam na oca do artesanato. Elas falaram que não teria o evento. Segundo elas, a esposa do prefeito foi à aldeia e disse que não teria a verba para o evento devido ao festival da utopia (evento que acontece esporadicamente na cidade e que também foi transferido para junho) e a prisão do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva, que demandou articulações da cidade para São Bernardo do Campo. Eles estavam tristes, mas a aldeia estava cheia de visitas externas. Eram dois ônibus com passeio de colégios, em sua maioria, composta de crianças. Neste dia, pudemos conversar com Gracinha que nos contou que estava chateada com o prefeito, porque avisaram em cima da hora que não teria a verba. Os parentes de outras aldeias já estavam a caminho e eles fizeram a prefeitura pelo menos garantir a alimentação. Pelo que pude perceber, de tempos em tempos são organizados eventos de distintas naturezas, que possibilitam o encontro periódico de integrantes de diversas aldeias fortalecendo os laços entre as aldeias Guarani. Neste ponto do trabalho, pretendo relatar alguns destes encontros que pude acompanhar, muitos deles ligados a prática de futebol.

Neste evento do abril indígena de 2018, ficamos acampados no quintal de Miguel e Luciana. Miguel fez uma fogueira, com graveto em brasa e um tronco grande, que ia pegando fogo aos poucos. Disse que sempre se faz uma fogueira pra sentar no entorno e conversar. Conversamos bastante neste dia. Na época, Luciana tinha 24 anos e Miguel, 37. Luciana teve a primeira filha com 13 anos. Deu bastante tempo pra ter a segunda. Miguel falou que veio do Rio Grande do Sul. Acompanhou várias ocupações: Paraty, Aldeia Maracanã, Camboinhas e agora em Maricá. Diz estar gostando de Maricá e sabe como são as ocupações. “*Tem que lutar*”, disse. Falou ainda que sente as coisas e ajuda dando conselhos nas ocupações, auxiliando a definir os caminhos. Por enquanto quer ficar no Rio.

Não se acostumou mais com o Rio Grande do Sul. Disse que viajava muito, conhecendo os Guarani Kaiowa, mas que ficou com medo de andar na rua, porque lá matam muitos índios. E parou de viajar por causa da filha. Comprei salgados para a “janta” na padaria que Gracinha trabalha no centro do bairro de São José do Imbassá. Miguel disse que os indígenas não jantam. Só fazem um lanchinho a noite. Eles dormem por volta de 20h30minh e acordam às 5h. Descobrimos que agora a cacique da aldeia é a Jurema, filha de Dona Lidia, e Luciana está ocupando o cargo de vice-cacique. Duas lideranças femininas.

No dia seguinte, Luciana foi direto para a tenda de artesanato. Um colégio da prefeitura ia chegar às 9h. Miguel nos levou pra ver a horta medicinal, feita na técnica dos círculos, e depois a horta que havíamos conhecido com a visita do colégio. A mandioca e a batata doce haviam crescido. Sentamos no bar e observamos as pessoas que chegavam curiosas e admiradas. Uma das alunas é a filha de Jurema e foi ela que conduziu a visita. Ao chegar ao restaurante uma mulher branca gestante perguntou se queríamos tipá (tortilha de farinha de trigo típica Guarani). Era a esposa de Darci Tupã, que estava prestes a ter o bebê. Fomos ao rio e uma das professoras perguntou quem éramos eu e Aparecido. Interessante mudar de perspectiva, porque só íamos como visitantes e agora estávamos “hospedados” na aldeia. Isso me possibilitou poder observar de outro ângulo as pessoas que chegavam. Tupã estava no bar com cocar e colares, tirando foto com as professoras. Uma delas perguntou a Simone (aluna filha de Jurema) o que ela fazia sábado à noite, se os jovens saíam e ela disse que não, que se divertiam na aldeia mesmo. Alguns alunos disseram que queriam morar ali. Miguel sussurrou para a gente que seria bom eles se acostumarem a andar até a estrada. Gracinha pensou em pedir demissão da padaria por conta dessa dificuldade de deslocamento. Depois, fui ao restaurante pegar o tipá. Conversei com as cozinheiras, que eram juruás moradoras da aldeia. Elas disseram que falam muito, diferente das índias dali. Uma disse que casou com um rapaz juruá que foi batizado ali e que mora no local há um ano. Ela disse que não interage com muita gente. Fala mais com a outra jovem que estava com ela cozinhando. Ela também disse que não se batizou ainda porque é muito chato e longo o ritual do batizado. Uma tem 17 anos e é casada há um ano. A outra tem 24 e é casada há 10 e tem três filhos. É muito comum que os juruás casados com Guaranis venham a se batizar. Não só os juruás que se casam, mas também os que vêm a estabelecer algum tipo de parceria com a aldeia. Em momento posterior da pesquisa, pude perceber a importância do batizado neste sentido. Íamos levar um rapaz no centro de

Maricá para ir ao banco, mas não foi necessário. Miguel e Luciana ajudam nesta parte porque falam melhor o português. À tarde ficamos na casa de artesanato enquanto eles conversavam.

O tempo na aldeia custa a passar. As pessoas ficam tranquilas, paradas conversando. À noite, Miguel acendeu novamente a fogueira para um novo momento de conversa. Ele nos falou mais sobre sua vida. Como nasceu no Rio Grande do Sul, quando seu pai foi embora ele tinha sete anos. Ficou com sua mãe e ajudou na criação do irmão. Depois seu pai o chamou para a aldeia dele, mas ele não quis. Juntou dinheiro porque trabalhava na roça do branco e pagou passagem para Santa Catarina. Conheceu nova aldeia Guarani e participou de nova ocupação na região de Palhoça. Depois, foi pro Paraná em nova aldeia demarcada e depois de passar por São Paulo chegou ao Rio. Aqui ficou. Já recebeu convite pra voltar pro Rio Grande do Sul, para aldeia do tio que é cacique, mas ele não quer, preferindo ficar no Rio. Em Paraty, conheceu Luciana e com ela veio para Niterói e depois Maricá. Depois de falarmos novamente das questões relacionadas à terra e da relação com a prefeitura e IDB, falamos do Lula e lamentamos por ele estar preso. Estavam preocupados com o futuro. Miguel reforçou a importância da simplicidade em que vivem, o fato de não precisarem de muita coisa e da importância do saber do mais velho. Disse ter aprendido muito com eles. E que vê uma diferença geracional nos índios, entre os caciques novos e os velhos. Os velhos informavam mais que ia acontecer alguma coisa, os novos não. Disse não ter vontade de ser cacique porque não quer o seu nome em evidência. Disse que pode trabalhar sem isso. À noite, fomos ao forró, que estava vazio. Só estava Jurema e mais dois casais de indígenas e uma mesa com dois rapazes juruás.

No dia seguinte, Miguel nos levou na casa de forró e nos apresentou a liderança da aldeia de Rio Vermelho. Eles tinham chegado às 2h da manhã. Ele era conhecido como índio da luz. Disse estar feliz com nossa visita que amigo de índio é amigo dele também. Que juruá como nós é muito importante. Apresentou-nos um rapaz juruá que, segundo ele, se apaixonou pela índia mais bonita da aldeia e ficou já fazem mais de dez anos. A índia falada era a Iraci. Uma das filhas mais velhas da Dona Lídia e que depois se tornou minha aluna. Os visitantes começaram a chegar. Mais tarde, chegou o boi que foi rateado pela aldeia. No dia seguinte, teria um churrasco na casa de Dona Lídia. A aldeia ficou cheia de gente. A música, que antes era forró, foi mudada para música Guarani, com a chegada dos visitantes. Uma senhora mais velha dançava com a criança. Parecia ter gostado da mudança de música. Percebi que muitos visitantes me olhavam sem entender muito bem

quem eu era, já que estava com Luciana e Gracinha. Fiquei pela primeira vez num limiar entre uma visitante e moradora. À tarde, Miguel foi preparar o arco e flecha para os visitantes. Os times se formaram para jogar. Paraty e Rio Vermelho contra a aldeia.

Sentei-me na casa de artesanato e conversei com Gracinha que já tinha chegado da padaria. Fizemos a inscrição de Luciana no Encceja e ela disse que quase não estudou porque a família viajava muito. Percebi que ela e Miguel não tem nenhuma renda fixa, além do Bolsa Mumbuca<sup>32</sup> e Bolsa Família. Vi o quanto era importante para eles as visitas na aldeia e venda de artesanatos. Grande parte do sustento da aldeia vem da renda gerada pelas visitas guiadas. Em cada visita, é cobrado um valor para a entrada e este valor é revertido em melhorias para a aldeia (como a compra de material para a construção da casa de reza e outros lugares coletivos), além de gerar a venda de artesanatos, refeições e bebidas, que favorecem as famílias que administram estes negócios. O sustento vem daí. O Bolsa Mumbuca Indígena, quando entrar em vigência, vai ser muito importante. Na conversa tive a surpresa de ver que Gracinha não era indígena. Ela veio do Ceará ainda nova, depois de ser abandonada pela mãe, e casou com o irmão da Luciana. Perguntei por que ela não se declara indígena já que é muito parecida. Ela disse que todos a consideram indígena, inclusive uma vez acharam que ela era índia e não a Luciana. Mas que precisava de 15 anos na convivência indígena para se conseguir a certidão na Funai. Ela falou do caso do marido da Dona Lidia (Seu Pedro, o senhor branco que sempre vi na aldeia). Ele só conseguiu a certidão depois de muito tempo. Hoje é aposentado indígena.

A noite teve o forró. Nos arrumamos e fomos pra tenda. Chegando lá, vimos Miguel, Luciana e todos da aldeia (menos Tupã porque estava no hospital com sua esposa para ter o bebê). Parecia um bar da feira de São Cristóvão. Todos bebendo, forró “contemporâneo”, as mulheres jovens perto da pista e os homens jovens afastados em um grupinho ouvindo funk. Muito parecido com qualquer interação adolescente. Tinham poucos juruás, mas tinham. Muita cerveja, churrasquinho e caldo verde. Muita dança. Mulheres dançando junto ou com os outros indígenas. Não vi muita interação entre juruás

---

32 Programa criado em 2013 pela Prefeitura de Maricá, sendo a primeira moeda social eletrônica do Brasil com utilização de cartões de débito para complementar as rendas mensais de famílias que ganham até um salário mínimo, combatendo a extrema pobreza e estimulando a economia local. O programa foi implementado pelo Instituto Banco Palmas e beneficia mais de 14 mil famílias para compra de produtos em estabelecimentos cadastrados no município. Cada Família recebe um cartão no valor de 130 reais (valor vigente em 2019), que podem ser utilizados nos estabelecimentos cadastrados no município. Mais informações: <https://www.marica.rj.gov.br/2014/11/19/bolsa-mumbuca-e-finalista-de-premio-internacional-do-banco-interamericano-de-desenvolvimento/>

e indígenas. Cada um na sua. Dona Lídia ficou numa mesa ao lado do palco. Uma música me chamou muito atenção, exaltando o índio ostentação<sup>33</sup>. Música “índio playboy” da banda Forró boys<sup>34</sup>.

No dia seguinte fomos embora, mas antes assistimos ao jogo de futebol dos índios contra os brancos. Os índios estavam ganhando, enquanto os brancos reclamavam, fazendo piadas dizendo que iriam ganhar uma flechada deles se perdessem. Parece-me que o futebol é um importante meio de interação entre os brancos do entorno e os integrantes da aldeia. De vez em quando um time da região vai à aldeia para jogar e eles também são convidados para jogar em algum campeonato de fora. Em outro momento, percebi que o time masculino da aldeia havia contratado um técnico juruá para acompanhar o time, o que parece não ter dado muito resultado nas partidas. Mas este técnico passou a ser frequentador assíduo do local, assim como outros juruás que vem jogar, comer um churrasco e beber uma cerveja no bar de Dona Lídia. Demos uma volta na aldeia antes de ir embora e vimos visitantes no restaurante tirando foto com um grande cocar. É engraçado ver os visitantes agora em outro ângulo. Nos despedimos de todos e adotamos uma das cachorras abandonadas antes de partir.

Com relação a esta jornada que ocorre em abril, pode-se perceber uma redução do evento em relação ao ano anterior. Em 2019, não ocorreu a atividade de forma significativa, tenho apenas um evento apoiado pela igreja. Este evento não teve meu acompanhamento. Outra atividade, desta vez externa, que tem grande mobilização da aldeia são os campeonatos de futebol. Percebi durante esses anos de campo, muita mobilização dos grupos Guarani em torno do futebol. São diversos encontros e campeonatos. Cada aldeia organiza seu time, que passa a jogar também com outros times juruás da cidade. Vou descrever dois momentos que pude acompanhar esta organização no mesmo período: o feriado de 7 de setembro dos anos de 2018 e 2019.

Em 2018, fomos ao torneio de futebol Guarani que aconteceu na cidade de Paraty. A prefeitura cedeu o campo do centro da cidade para o torneio. Teve presença de várias aldeias de São Paulo, Espírito Santo e do Rio. Acho que com exceção da aldeia Ara Hovy

---

33 Traço descritivo sobre o comportamento de ostentação, ligado a exaltação do consumo e como ele chega aos espaços indígenas. “A ostentação pode ser encarada como uma ode à riqueza, um comportamento, um estilo de vida, onde o indivíduo concentra no luxo e poder, o complemento imagético para conduzi-lo ao caminho da felicidade, a realização do sonho e à autoestima.” (COVRE, 2015)

34 Música disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=539Um\\_MCF7E&t=72s](https://www.youtube.com/watch?v=539Um_MCF7E&t=72s) Visitado em 29/11/2019.

de Itaipuaçu todas tiveram um time representando. Fomos eu, Aparecido e a família da Luciana no meu carro. Foi também um ônibus da aldeia. Era a primeira vez que iria a aldeia de Paraty. Estava na expectativa de encontrar uma aldeia mais estruturada, justamente por ser uma das mais antigas aldeias Guarani Mbya do Rio de Janeiro. Mas não foi bem isso que achei. Primeiro porque, como a área é íngreme e pequena, não teve lugar para estacionar o carro, diferente da aldeia de Maricá com seu espaço amplo. Chegando lá, vimos muitas crianças. Observamos o trabalho missionário de uma igreja evangélica, que estava distribuindo doces às crianças. Ficamos hospedados na casa de seu Joaquim, pai de criação de Luciana. Ele se casou com Iracema quando ela estava grávida de Luciana, criando grande parte de seus filhos. Montamos a barraca e preparamos o jantar. Miguel contou sua trajetória desde o sul, em Camboinhas e depois em Maricá. Segundo ele, quando os homens saíram para uma reunião na Aldeia Maracanã atearam fogo em Camboinhas. No dia seguinte, dona Ana, esposa juruá de Seu Joaquim, contou a sua história com ele que teve início quando ainda eram jovens. Ele trabalhava na casa dela e eles se gostavam. Ela disse que na época era muito difícil esse casamento entre indígena e juruá. Para os indígenas ela teria que fazer um ritual de passagem que incluía cortar os cabelos e raspar a cabeça. E para os brancos a não aceitação da relação seguia a lógica do preconceito usual. Então, cada um seguiu uma trajetória diferente. Ela casou e teve filhos. Ele também. Depois de um tempo eles se encontraram novamente e decidiram ficar juntos. Hoje estão bem e felizes. Ela deseja contar esta história em um livro, por considerar uma trajetória transformadora. Eu fiquei de ajudar. A casa deles é bem simples e ela disse que a maioria das coisas que tem ali veio do mato. O banheiro foi jogado fora, os tapumes também. Muita coisa reaproveitada.

Falando do torneio em si, achei muito interessante a composição das torcidas. Muitas crianças, muitas meninas jovens mães ou grávidas. Maricá estava bastante orgulhosa com seu grupo. Senti-me parte da torcida. Em uma rápida observação, vi muitos grupos Guarani que pareciam ter poucos recursos econômicos. Maricá, me parece, tem um pouco mais de estrutura. Parecem, se é possível fazer uma associação desta forma, “os primos ricos da família Guarani Mbya do estado”. Maricá não foi pra final, o que os deixou bastante chateados porque investiram em um técnico que não serviu. Eu percebi que o futebol é um elemento importante de sociabilidade e de comunhão. Foi importante para mim essa participação porque tinham pouquíssimos juruás. Então acho que ficou um evento voltado para dentro, não uma coisa construída para fora. Luciana, inclusive, quando

me fez o convite para ir a Paraty deixou isso bem evidenciado que não seria um evento “cultural”, que eu não deveria esperar muito que houvesse cultura Guarani no encontro, como se a cultura fosse aquilo esperado pelos juruás: artesanatos, cânticos, rituais indígenas, etc. Essa fala tem bastante relevância porque denota uma categoria elencada pelos próprios sujeitos: a de cultura. Interessante pensar que o que se considera cultura é aquilo que é apresentado para o outro. Como se houvesse um palco, no qual é apresentado aquilo que é esperado como cultura Guarani, e os bastidores da vida social, ou seja, aquilo que realmente ocorre no cotidiano, sendo que o que ocorre nestes espaços não é considerado cultura em si. Pude perceber estas expectativas do outro e como eles também articulam respostas a elas em diversos momentos da pesquisa.

O encontro foi recheado de forró, futebol e cerveja. Esse evento para dentro me deu a sensação de eles não terem que fazer o indígena esperado para o outro. Não digo com isso que eles não tenham traços diferenciais, mas me parece que em uma situação como essa não há a necessidade de ser “demarcadamente” visível porque estão num espaço e em uma situação que podem interagir como no cotidiano. Algumas contribuições teóricas são importantes para entender essa relação, que vai perpassar em diversos momentos da tese, no que diz respeito às formas e estratégias lançadas pelo grupo para responder às expectativas do outro, como os estudos de João Pacheco de Oliveira (1999) que nos trazem a necessidade de refletir sobre a construção da etnicidade e como ela se dá em processo, em que se deve levar em conta tanto a constituição do grupo como seu percurso histórico. O autor revela em seus estudos a pressão existente para que os indígenas levantem traços distintivos, pressão distinta da que é colocada em outros grupos que compõem o mesmo espaço temporal. “Uns estão situados na história e caracterizam-se pela complexidade; outros são como estátuas, (...), monumentos de pedra que podem ser destruídos, deformados ou parcialmente danificados - mas que se não o forem se apresentarão sempre idênticos a como foram concebidos” (OLIVEIRA, 1999, p. 7).

Para o autor o conflito do contato europeu-indígena gerou uma planificação da categoria para a classificação europeia, que colocou no outro o retrato da simplicidade do passado e essa visão permanece até hoje no senso comum. Para dar conta da complexidade de agora, João Pacheco de Oliveira traz para a sua análise a junção entre antropologia e história, “na intenção de mostrar que uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica.” (OLIVEIRA, 1999, p.8). Tratando-se aqui de pensar nos indígenas como sujeitos históricos

e não como resquícios do passado. Falando de dimensão histórica, o autor busca analisar a interação do grupo em questão com outros grupos que compõe a mesma sociedade e como essa interação interfere e atribuem valores na própria organização interna do grupo. Esses aspectos são cruciais para o entendimento da análise em questão.

À noite com o forró observei uma situação, aos meus olhos, surpreendente. O cacique da aldeia chama-se Miguel e tem 118 anos, segundo sua certidão de nascimento. O forró estava em seu momento mais animado, com venda de bebidas, muita gente dançando, muitas crianças e jovens circulando ali no meio ou indo interagir no jogo de cartas. Muito lixo no espaço, o que também coloca em cheque a ideia comumente associada ao indígena como sujeitos automaticamente ligados a uma perspectiva ecologicamente sustentável. Em certo momento, com muita gente alcoolizada já, dançando ao som de uma música muito alta, alguém coloca uma cadeira no centro do espaço. Falaram em Guarani e em português que o cacique iria falar. Um silêncio total se estabeleceu. Pararam a música e formaram uma roda. O cacique começou a falar (infelizmente em Guarani, o que me impediu a compreensão). A roda respondia em alguns momentos em coro “añete”, que significa “verdade” em português, concordando com as palavras do cacique. Eu perguntei posteriormente o que ele tinha dito e Luciana e Miguel me disseram que ele disse que ali era sua aldeia e que ele não gostaria que fizessem nada escondido e que se tivessem que namorar deveriam namorar sem se esconder. A bebida pode ser consumida, se possível até comprando o que tinham ali, mas a cachaça era terminantemente proibida. A única coisa proibida era cachaça. Acho que ele estava se referindo a cachaça de alambique. Interessante porque Paraty tem fábrica de cachaça de alambique, e imagino que isso possa ter ficado marcado porque muitos alcoólatras devem ser referidos à ideia da cachaça. Chamou-me muito a atenção o fato de muita gente estar bêbada e ao mesmo tempo ser muito respeitosa ao discurso do cacique. Paravam, ficavam em silêncio e respondiam ao chamado dele. Depois de sua fala, voltou a música e ele ficou andando pelo espaço interagindo com alguns convidados. Durante o forró, houve o falecimento de uma criança. No domingo estava tendo o sepultamento e a Funai estava pra chegar neste dia.

Em 2019, acompanhei pela segunda vez esse encontro dos times de futebol. Desta vez tanto os times feminino quanto masculino iriam jogar. As mulheres jogavam mais por hobby, mas de um tempo pra cá estão se preparando mais, treinando toda semana para tratar o campeonato de forma mais séria, sendo um time como o dos homens. Acompanhei alguns treinos na aldeia quando ia dar aulas preparatórias para o Encejeja. Tinham toda uma

organização e Jurema estava à frente da preparação do time. Na viagem Jurema não foi, ficando Miguel neste lugar de técnico. Minha inserção na aldeia avançava a cada dia. Agora acessava outros espaços e lugares antes interditados pela pouca interação com outros membros da aldeia. A minha relação com Dona Lídia melhorara muito. Levava de vez em quando uma erva mate e fumo para ela, o que imagino ter aberto o espaço para uma nova interação. Sua solicitação de que eu começasse a levar a erva e o fumo começou com as aulas do Encceja deste ano e senti que dei um novo passo na aldeia por conta disso. Suas filhas Juliana e Márcia passaram a assistir minhas aulas, o que tem aumentado minha inserção na aldeia, além de ter contribuído com o estreitamento da relação com Jurema também. Miguel e Luciana continuam sendo meu elo mais forte no campo, mas agora não são os únicos. Como deixei de morar em Maricá em 2019, tenho dormido na aldeia às terças-feiras, o que tem favorecido essa nova inserção. Depois de dois anos de campo, acredito ter adquirido um espaço mais aprofundado de pesquisa.

Chegando à aldeia para a ida ao campeonato de Paraty vi a Rebeca, professora de geografia que faz o curso de língua e cultura Guarani na UFF<sup>35</sup> comigo. De início achei que fosse mais uma iniciante pesquisadora, mas depois descobri que ela tem uma inserção de longa data na aldeia. Conhece o grupo desde os seus 19 anos de idade (hoje tem 34 anos, como eu na época), viu muitos de seus integrantes crescerem e joga no time de futebol feminino. Foi muito bom tê-la por perto, porque em alguns momentos ser juruá traz uma certa solidão, já que todos falam em Guarani e interagem entre eles de forma parental e familiar, sendo os juruás seres um pouco estranhos àquela condição. Com ela, juruá bem mais inserida na aldeia, tive o conforto de poder transitar mais nas conversas e interações. As pessoas têm cada vez mais me aceitado. Sou a professora de muitos da aldeia, já que neste período de pesquisa passei a dar aulas preparatórias para algumas pessoas, trajetória que vou descrever com mais afinco na última parte deste capítulo. Tratam-me de forma carinhosa e conversam mais comigo. A minha disponibilidade em ajudar facilita bastante essa interação. Outra coisa que creio ter facilitado foi a minha tentativa de quebrar um pouco essa barreira de estar interagindo com um ser indígena, como se essa condição trouxesse algo totalmente distanciado criando-se quase uma barreira intransponível de comunicação (vejo muitos juruás seguindo esta lógica). Enxergar o humano para além da

---

35 Paralelamente à pesquisa, iniciei o curso de extensão de língua e cultura guarani da Faculdade de Educação da UFF, coordenado pelas professoras Mariana Paladino e Silvana Mendes. O curso é ministrado por Alberto Alvares, cineasta guarani mbya mestrando em cinema pela UFF.

condição específica me fez me sentir bem mais à vontade com o grupo. Até porque, muitas de suas interações condizem com as minhas, colocando um pouco essa ideia de ser indígena como um universo à parte em cheque.

Todos se preparavam para viagem. Colchões foram trazidos, isopores de cerveja, carvão para o churrasco, biscoitos e cobertas. O ônibus chegou por volta das 22h do dia 6. Íamos passar a noite viajando. Muitas brincadeiras e piadas, uma festa. Os juruás do grupo (maridos e amigos em sua maioria) eram os mais animados. Os adolescentes também mostravam bastante energia. Depois de um tempo, dormimos e a viagem seguiu tranquila. Chegamos à aldeia de Paraty ao amanhecer. Só nós havíamos chegado e depois vimos que este ano só a aldeia de Maricá esteve presente, diferente do ano passado em que diversas aldeias de São Paulo, Espírito Santo, além do Rio estavam ali. Dona Lidia e família foram se alojando na casa de artesanato e o restante da aldeia foi conduzido à escola. Montamos as barracas e alguns foram à casa de seu Joaquim para o café da manhã. Eu preferi ficar dormindo. Acordamos e os homens foram ao campo para organizar as partidas, depois de se resolver o incidente do ônibus que ficou atolado na estrada impedindo a passagem de todos que faziam o trajeto Paraty-Mirim – Paraty. Uma reza de Dona Lidia para Nhanduru foi promissora neste momento. No sábado fui à praia com Rebeca e lá conhecemos algumas pessoas que ao saber que estávamos na aldeia indagavam: *“mas eles são índios mesmo? Eu vi que eles têm tatuagem e celular.”* No sábado, ainda, entre um atolamento e outro de ônibus (agora o da igreja que tinha acabado de chegar à aldeia para fazer seu “trabalho social”) conseguimos almoçar (Tipá, arroz, feijão e frango) a comida feita na cozinha coletiva e vimos que o coral estava cantando bem em frente ao colégio, acho que aproveitando a movimentação que aquela situação de atolamento ocasionou. Vimos as pessoas que nos disseram isso na praia indo a aldeia com ar de curiosidade. Pelo que me parece o espaço desta aldeia em Paraty, por ser montanha, fica restrito a entrada, visto que para acessar os outros espaços é necessário fazer algumas trilhas.

À noite, um churrasco já estava sendo preparado na entrada da aldeia. A todo o momento se vê pequenos churrascos. Comemos um frango, falamos um pouco do nosso passeio na praia e fomos nos arrumar para o forró. O forró, diferente do ano passado, foi realizado numa pequena cobertura. Rebeca ficou incumbida de acompanhar a Márcia (filha de Dona Lidia, solteira de 23 anos e sem filhos, uma raridade). Fui junto com elas e Márcia então me passou as instruções de mulher solteira nestes ambientes. Da outra vez, eu era uma mulher casada, não havendo necessidade de passar estas instruções. Agora divorciada

minha situação era distinta. Segundo ela, não era bom que eu ficasse sozinha (sempre há muita bebida, muita gente bêbada, isso de fato me assustava um pouco) e que se alguém me puxasse para dançar eu não podia dizer não (seria indelicado de minha parte). Mas, de modo geral considero as pessoas bastante respeitadas, mesmo em meio a tanta bebida. Acho que não seria o caso se fosse em outro ambiente. Passado um tempo, o cacique chegou e como de costume mandou fazer a roda. Desta vez, fui logo chamada por Márcia para me integrar a roda. Ano passado acompanhei o mesmo movimento de longe. Lembro-me de ter ficado maravilhada com a disciplina em meio a tanta bebida. Desta vez, já de dentro, vi que muitos falavam baixinho rindo e pedindo para que o discurso do cacique fosse rápido. Respondiam: “añete” (verdade em português) para agilizar o entendimento. Márcia tem uma grande admiração pelo cacique e foi logo falar com ele após o discurso (que se resume em dar boas vindas e pedir para que se tenha respeito, se evite brigas e coisas feitas às escondidas). Miguel solicitou que Márcia fosse a casa dele buscar sua esposa. Márcia pediu para que Rebeca e eu fôssemos com ela. Chegamos lá e falamos com ela, que fumando o petyngúá<sup>36</sup> disse que iria em alguns minutos. Ela já é bastante idosa, assim como o cacique. Márcia disse que sua voz já está sumindo e que quando isso acontece é porque o espírito já está indo embora. Para nossa surpresa ela foi ao forró e depois de umas músicas bem atuais, foi colocado o chamamé (ritmo comum em cidades do sul do Brasil) e tanto ela quanto Miguel dançaram algumas músicas. Uma coisa impressionante visto a idade bem avançada de ambos. Os jovens entraram na dança também. Eu fiquei observando mais de fora, mas sempre ia a pista para dançar com Márcia. O técnico do time feminino, um juruá, também estava presente bastante alcoolizado, mas conseguimos trocar algumas palavras. Só um indígena me puxou pra dançar, o que aceitei de bom grado. Ao voltar para a escola vi um carro celta tocando funk. Muitos jovens estavam ali, incluindo Letícia, acompanhado de Miguel e Luciana. Fui dormir e o funk acabou.

O dia seguinte começou com uma trilha em direção à casa de Joaquim para tomar o café da manhã. De café, tinha tipá e churrasco. Neste lugar, ficamos acampados ano passado. Dona Ana me perguntou sobre meu ex-marido e falei sobre a minha separação.

---

36 *Petyngúá* é o cachimbo sagrado guarani. Através da fumaça sagrada (*Tataxina*) derivada deste cachimbo, os guarani mbya conseguem se comunicar e interpretar as mensagens dos deuses, espíritos, áureas e ancestrais. Este cachimbo pode ser constituído de alguns materiais, tais como argila, madeira, ou nó de pinho. Fonte: <http://historiaeculturaguarani.org/artesanato/funcoes-sagradas-do-cachimbo-e-colares/petyngua-materia-prima-necessaria-e-relacao-com-o-nhee/>

Pude tomar um banho e escovar os dentes, coisas um pouco difíceis para quem não tem acesso a uma das casas. Muitos fazem isso na cachoeira perto da aldeia. Após o café, fomos ao campo de futebol. O time feminino já estava se preparando. Estendi a canga, que logo foi ocupada por outros da aldeia. A torcida organizada estava formada. Um dado que me deixa um pouco triste é ver a quantidade de lixo espalhado pela aldeia e pelos arredores do campo. E em meio ao lixo, lá estávamos nós. Dos jogos, as meninas de Maricá ganharam dois e perderam um. Todos os jogos tem aposta e ganhar ou perder significa alguns trocados a menos ou a mais. Entre um jogo e outro, um banho de cachoeira. As meninas de Paraty já estão participando do campeonato na cidade, que acredito seja o caminho futuro das de Maricá também. Elas têm muita técnica e estão se dedicando cada vez mais ao time. A maioria joga futebol desde cedo, denotando a importância que vejo que o futebol adquire nesta interação. O filho de Andreia (integrante da aldeia e que também é minha aluna no Enceja) já joga na escolinha do Flamengo situada em Maricá. Ela mesma integra o time feminino e disse jogar desde criança. Muitas jogam descalças. Dentre um jogo e outro, muita água e petyngá. Muitas saem com dores no corpo, mas felizes por esta interação. Depois do jogo, voltamos à casa de Seu Joaquim para a janta e depois organizamos o retorno a Maricá. A volta foi bastante cansativa devido à troca de pneu do ônibus. Chegando na Aldeia (já de manhã) a única coisa que pensava era voltar para casa para descansar. Não dei aula essa semana.

## **2.6 As aulas para o Enceja e o mergulho no campo**

Como já dito anteriormente, acredito que as aulas que ministrei na aldeia para preparação da prova do Enceja, me abriram novas possibilidades no campo. Desde o início, busquei estabelecer um espaço para a troca, investindo em algo que trouxesse algum benefício para a aldeia. Conforme as reflexões estabelecidas no primeiro tópico deste capítulo, esse, a meu ver, é um papel importante que o pesquisador deve estabelecer com o seu campo. Estar ali não apenas como observador, mas se colocando em ação em alguns espaços me parece que estabelece uma relação mais proveitosa com esse espaço de atuação, diria eu, até mais justa.

Assim, procurei entender o que de fato eu poderia fazer nesse sentido. Tentando primeiramente com o teatro, o que não teve o interesse devido, para depois perceber a demanda que se colocava para um grande número de adultos da comunidade: a necessidade de conclusão de sua formação escolar. Essas questões começaram a aparecer em abril de 2018, quando estava no evento da semana do abril indígena. Gracinha estava preparando a inscrição de Luciana para a prova e fui buscar saber do que se tratava. O Enceja é uma prova anual oferecida para jovens e adultos que não estejam frequentando regularmente as escolas e que queiram ter a certificação do ensino fundamental ou médio. Os alunos que conseguirem obter a pontuação mínima em cada disciplina podem solicitar a emissão do certificado. Neste dia, pude constatar que o número de pessoas que não tinham o ensino fundamental na aldeia era muito alto, o que dificultava a inserção em atividades fora deste espaço, como a inserção no emprego ou em algum curso oferecido pela prefeitura. Além disso, ainda há os alunos que não continuam seus estudos após a conclusão do 5º ano. O colégio municipal das aldeias de Maricá tem oferecido até o 5º ano do ensino fundamental, sendo necessária a inserção dos alunos nos demais colégios da rede após esse período. Gracinha disse que muitos jovens não querem estudar fora da aldeia por conta do preconceito. Um dos meninos sofreu muito com o racismo presente nestes espaços. Muitos não vão estudar fora, segundo ela, por conta disso. Esses pontos foram novamente mencionados em um seminário sobre educação indígena que ocorreu na cidade e que falarei mais a frente neste tópico. A prova Enceja foi em agosto e ministrei aulas duas vezes por semana por quatro meses.

Com o início das aulas, passei a ir sozinha para o campo. As visitas iniciais foram acompanhadas do meu marido na época, Aparecido. Cheguei à aldeia pela primeira vez sozinha. Assim que parei o carro em frente à cabana de forró um homem meio bêbado veio falar comigo. Perguntou-me umas cinco vezes se eu estava bem. Como se uma mulher sozinha estivesse vulnerável àquela situação. Depois de um tempo, Miguel apareceu. Acho que estava perto ou na casa de Dona Lidia. Sentamos no palco e conversamos um pouco. A primeira coisa que ele fez foi me cumprimentar em Guarani. Disse que se vou vir agora com frequência, preciso aprender Guarani. Isso me remete a importância da língua na interação e como este é um dos traços diferenciais levantados pelos grupos Guarani. Perguntei sobre algumas palavras e anotei no whatsapp. Falamos sobre o governo e o problema de se retirar a certidão de indígena quando ocorre o casamento entre indígena e juruá, principalmente quando a pessoa da aldeia ocupa a posição de cacique ou pajé.

Falamos isso a partir do exemplo da filha de Darci Tupã que acabava de nascer no Rio de Janeiro. Segundo ele, o governo não gosta muito quando o cacique tem relacionamento inter-racial. E pra tirar a certidão é difícil. Ele disse que para os indígenas não tem problema, mas para o governo sim. A política que emperra. Depois, eu fiz a inscrição de um rapaz juruá que também não tinha o ensino fundamental. Luciana chegou e fomos à casa de Miguel. Demorou até que todos chegassem. Eu tinha de alunos nessa época dois jovens (em torno de 17 anos), Suzana (filha de Tupã), Iracema (mãe de Luciana), Miguel e Luciana. Apresentei-me primeiramente e depois cada um se apresentou. Dona Iracema trabalha com saúde indígena, Suzana quer ser médica, um rapaz se apresentou e disse ter 17 anos. O outro não quis se apresentar. Comecei fazendo operações básicas de matemática, levando em consideração o cotidiano deles na tenda de artesanato. Percebi que alguns têm mais dificuldades em fazer a conta.

Comecei a dar as aulas para Samuel (juruá marido de Iraci), os dois meninos Jekinha e o filho do Tupã (Aderley), Miguel, Luciana e Suzana. Foi um ciclo de aulas, onde havia aulas explicativas, exercícios da prova e simulados. As aulas ocorreram na escola às quintas e sextas. Algumas não aconteceram. Às vezes o desestímulo era grande. Acredito que o próprio cotidiano escolar era difícil de ser apropriado. Mas de qualquer forma, ao final, Suzana e Luciana fizeram a prova. Jekinha foi até o local, mas havia esquecido sua identificação. Treinei neste tempo muita redação com eles e disse que o fato diferencial, de eles serem indígenas, deveria contar na redação e para isso era importante que fosse mencionado. Antes da prova teve o dilema se Miguel ia ou não fazer o Enceja, porque os dois fazerem a prova significava que a Lia, filha mais nova do casal, ficaria sem um dos dois. Eu tinha me predisposto a ficar com a Lia, apesar de deixar registrada a minha inexperiência com crianças. De início foi aceito, mas depois eles ficaram com receio. Como Miguel já tinha tirado a carteira de motorista, a decisão foi de que a Luciana faria a prova e Miguel ficaria com a Lia.

Acho que há também uma resistência à adequação no sistema escolar. Creio que é difícil para uma pessoa que não teve relação com esse cotidiano, depois de um tempo voltar a ter esse contato. Há um abismo grande entre o conhecimento formal e eles que foram alijados desse processo. A formação escolar foi prejudicada também pelas sucessivas mudanças de aldeia. A Luciana falava muito disso. Outra questão que se coloca é o fato de na própria aldeia só ter aula até a quinta série do ensino fundamental. Os meninos e Suzana só fizeram até essa série. Gracinha chegou a mencionar este fato ainda

em abril. Para ela, muitos não pensam além, não saem da aldeia pra fazer um curso fora. Ela disse tentar ajudar no que pode as pessoas mais “interessadas”. Para ela, tem pessoas interessadas e outras que “não querem nada”. Evidente que esta é uma análise muito mais complexa que não pode ser resumida a interesses pessoais. A questão da exclusão é muito presente. Acredito que há uma associação da exclusão, da pobreza e desigualdade, atrelado à questão indígena e territorial e o racismo o gerado por esta associação. Suzana e Luciana passaram nas disciplinas de português, geografia e história, tendo ficado muito animadas com o resultado. No ano de 2019 tentarão apenas as disciplinas de ciências e matemática.

Em 2019, retomamos as aulas. No dia 27 de maio retornei a aldeia para fazer a inscrição de várias pessoas. Acredito que o relativo sucesso de Suzana e Luciana tenha impulsionado novas pessoas a retomarem seus estudos. Inscreveram-se comigo Luciana, Marina, Iracema e Jurema. Uma oportunidade de já começar a ter mais acesso a outras pessoas na aldeia, para além dos usuais. Comecei a aula no dia 1 de julho. Novos alunos vieram, mesmo sem terem feito a inscrição, na estratégia de já se preparar para o próximo ano, dentre eles Iraci, Márcia, Juliana e Juscelino. A maioria não sabia em que ano havia parado de estudar, ou pararam de estudar nas primeiras séries do ensino fundamental. No decorrer da aula, percebi que Juliana não sabia nem ler nem escrever. Tinha que pensar como poderia auxiliar em sua alfabetização, questão da qual não tenho experiência. As aulas seguiram e várias pessoas passaram pela escola, mas fiquei com uma turma fixa de Iraci, Juscelino, Luciana, Marina e seu esposo Ivilmar, Márcia, Juliana e Andreia. Iracema e Jurema tinham meu acompanhamento à distância. As aulas passaram a ser feitas semanalmente dois dias seguidos. Eu dormia na casa de Miguel e Luciana de terça para quarta e a aula fluía como nunca. Com as aulas e meus pernoites ali, pude transitar pelos encontros do café da manhã, conversar com outras pessoas, chegando à peça chave: Dona Lídia. Depois de um tempo de aula, Dona Lídia veio até mim me perguntar sobre meu marido. Falei da minha separação e ela perguntou quanto tempo de casada e entramos em uma conversa. Perguntei se ela gostava de morar em Maricá e terminamos o assunto com ela me pedindo que levasse chimarrão para ela. Lembrei-me da tese de doutorado de Vicente Cretton, no qual ele disse ser este um dos pontos de proximidade e de estabelecimento da troca. O autor acompanhou o mesmo grupo, só que em um momento distinto: do ano de 2008 até a mudança do grupo para Maricá, em 2013. Sua tese de doutorado, já mencionada em tópico anterior, buscava a compreensão da experimentação da alteridade entre os Guarani Mbya, seja com relação aos brancos, aos espíritos e aos

animais. Sua análise se estabeleceu com enfoque teórico distinto do meu, já que o mesmo busca compreender o grupo a partir das contribuições do perspectivismo ameríndio<sup>37</sup>, o que o fez dar ênfase ao grupo em si, mais do que suas relações com o entorno. De qualquer modo, suas reflexões sobre a inserção no campo e alguns dados sobre a saída do grupo de Niterói e sua chegada a Maricá são de suma importância para este trabalho.

Fiquei conhecida na aldeia como a professora dos adultos. Claro que disse que esta seria uma troca pelo meu trabalho de pesquisa. Mas é interessante essa expressão direcionada a mim, porque ela diz sobre a imagem que os sujeitos da pesquisa fazem do pesquisador, que implica a compreensão deles sobre minha presença, como ela é concebida e ressignificada. Na casa de Luciana, tomávamos café e logo após circulávamos pela aldeia, indo direto para o núcleo da família. Acho que devido a minha dedicação com as aulas, a minha relação entre as famílias se ampliou. Alguns integrantes novos circulavam por ali. Luciana me disse que vieram várias famílias de Ubatuba para lá, já que a aldeia de Ubatuba não tinha muitas condições. Eles eram muito pobres, passavam muita necessidade e não tinham muito acesso à cidade, visto que a aldeia ficava distante. Então, decidiram ir pra Maricá. Já começaram a receber o Bolsa Mumbuca comum (não o indígena). A administração do colégio também ficou sabendo da existência das aulas. O ciclo de aulas inicial se encerra no dia 22 de agosto, com a prova acontecendo no domingo dia 25 de agosto, mas dei continuidade até o fim do ano, já que muitos alunos que passaram a frequentar as aulas sequer se inscreveram no Enceja, já estando se preparando para a prova do ano que vem.

Com as aulas, houve cada vez mais articulação dos adultos para que seja formalizado o EJA (Educação de Jovens e Adultos), sendo esta questão colocada na reunião da aldeia com alguns membros da secretaria de educação. Há periodicamente a visita de alguns funcionários da secretaria às aldeias para acompanhamento do andamento das atividades dos colégios e neste contexto foi levantada esta demanda pelos adultos. Para eles, se não fosse possível o EJA que pelo menos a prefeitura me contratasse para que eu pudesse continuar ministrando as aulas do Enceja. Neste período teve também um ciclo de seminários na cidade que estava circulando nos colégios, os Círculos de Diálogo Paulo Freire, no qual o tema levantado em setembro seria sobre educação indígena. Neste seminário descobri que o colégio da aldeia conta com 24 alunos, enquanto o de Itaipuaçu

---

37 Para mais informações sobre o tema: Os pronomes cosmológicos. E o perspectivismo ameríndio. Eduardo Viveiros de Castro. Revista Mana 2(2):115-144, 1996.

tinha 15. Uma das questões colocadas pelas diretoras era a associação do português com o Guarani, já que o Guarani é a língua materna e eles recebem as informações em português e raciocinam em Guarani. Fato que ocorre em minhas aulas também.

Também estavam presentes no seminário Wanderley, integrante da aldeia e professor da escola de Itaipuaçu e Ivilmar, que acompanhou minhas aulas do Encceja e participou da comissão estadual de educação indígena. Wanderley disse que o objetivo principal é manter a cultura, não deixar de lado o costume e a tradição. Aprender a cultura do outro, mas sem deixar a cultura Guarani. Ele ainda disse que se sente feliz com o português que fala. Já ouviu de outras pessoas que deveria aprender mais o português para falar mais firme. Fala da dificuldade de se comunicar entre os grupos indígenas porque cada um tem sua língua. Já Ivilmar falou da preocupação sobre a criança sair do colégio indígena para estudar fora. Falou da necessidade de formação oficial para atuar em outros espaços e terminou dizendo que a cultura se perde se o índio quiser. Caroline Potiguara, indígena mestranda do museu nacional que trabalha na Secretaria de Educação, falou de sua pesquisa. Segundo ela, os Guaranis têm o sistema da língua todo vivo, mantendo todo o seu léxico Não se perdeu em meio ao processo de colonização alguns traços cruciais. Ela diz, com motivo de orgulho, que eles não deixaram juruá mandar e ter relação de poder nas aldeias. São mais fechados e isso é bom para esta manutenção. Falando sobre a associação de religião e cultura, Carolina disse que o sagrado é tudo. Não está separado do todo. Vem desde o batizado. Nome dado à criança está relacionado ao sagrado. Aspectos religiosos permeiam toda a vida, sendo uma questão imanente. O espaço da aldeia é sagrado, assim como a casa. Reforçou a premissa básica deste pensamento de que sem tekoha não existe tekó (sem terra não existe vida). Falou das modificações, com a inserção de outros elementos que também geram influência (protestantismo, catolicismo e até o candomblé). Mas em tradição, enquanto indígenas, respeitar o aspecto sagrado é fundamental. Terminou dizendo que Maricá tem esse fortalecimento do ensino indígena. Ao final do encontro, fiz uma pergunta sobre as aulas do EJA e a secretária disse que essa é uma necessidade que tem sido cada vez mais trazida pelas aldeias e que já estão estudando a implementação para o ano que vem.

O fato da prefeitura e, no caso específico, a secretaria de educação terem uma perspectiva mais progressista, sendo um governo do Partido dos Trabalhadores (PT), os tornam mais sensíveis a estas novas demandas e reivindicações. Contudo, me parece que em vários pontos as aldeias são pouco aproveitadas pela prefeitura e seus mecanismos

institucionais. Muitas formações ou palestras sobre a questão indígena na cidade contam mais com a participação de Carolina Potiguara do que dos membros da aldeia em sua coletividade. Parece-me que a riqueza trazida pelas aldeias, que poderiam gerar um diálogo dinâmico com o desenvolvimento de cursos e outras atividades, ainda é um caminho em construção. E este descompasso, a meu ver, geram ideias e concepções de certa forma distorcidas da realidade e que serão trazidos nos próximos capítulos e também acarretam a invisibilidade das aldeias em alguns momentos na cidade e em sua atuação.

Assim se deu meu percurso no campo de pesquisa, desde minha entrada no final de 2017 até o ano de 2020, ano de finalização desta trajetória. Neste entremeio entre a juruá deslocada e a juruá professora também passei a ser solicitada para outras funções na aldeia, que iam desde auxiliar no deslocamento de pessoas para alguns locais de Maricá ou em alguns eventos fora da cidade, o que me era facilitado por ter um carro, até auxílio em questões técnicas e burocráticas, como a orientação para a compra da maquininha de cartão de débito, o que facilita a venda dos produtos da aldeia e outras questões que envolviam esse manejo da internet. Neste ano de 2020, com a eclosão da pandemia mundial do coronavírus, auxiliei a inscrição dos integrantes da aldeia na obtenção do auxílio emergencial do programa de auxílio ao trabalhador (PAT) da prefeitura de Maricá, o que me fez não apenas ter contato com a aldeia mais também com outras instâncias, como a Funai e funcionários da prefeitura. Toda essa troca, me parece, está atrelada ao jogo que existe em toda inserção no campo de pesquisa e que precisa ser explicitado em todo trabalho de campo. O fato da minha inserção e aceitação na aldeia ocorrer pela via educacional não ocorreu de maneira aleatória, parecendo ser exatamente um ponto no qual os atores em questão perceberam que poderiam ter um maior proveito da minha presença no local, sendo algo que favoreceu tanto a minha aproximação e possibilidade de fazer esta pesquisa como o grupo em si em suas demandas e necessidades concretas. O fato é que esta inserção me possibilitou a observação dos múltiplos acontecimentos que ocorreram neste período, que envolvem também a relação da aldeia com o entorno, com as instâncias municipais e com a empresa multinacional IDB, que reivindica a área ocupada. Essas questões, bem como as estratégias lançadas pelo grupo para garantir o seu processo de territorialização serão colocadas nos capítulos que se seguem.

## CAPÍTULO III: As aldeias e a cidade de Maricá na era PT

### 3.1 O partido dos trabalhadores em Maricá: de 1986 até hoje

No final do ano de 2017, a caravana de Lula chega à cidade de Maricá. Segundo o site oficial do Partido dos Trabalhadores (PT), o ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva teria a possibilidade de conhecer a cidade do estado do Rio de Janeiro famosa pelo seu modo petista de governar. Ao seu lado, além de todos os representantes petistas do Rio de Janeiro, estavam sua filha Lurian Cordeiro Lula da Silva, moradora e presidenta do PT na cidade, e a ex-presidenta Dilma Rousseff.<sup>38</sup> Há de se considerar que Maricá ganhou visibilidade após a gestão de Washington Quaquá e a cidade e suas políticas passaram a ser citada nas reuniões de esquerda do estado. Essa questão fica evidente em parte do discurso de Lula:

*Primeiro gostaria de dar os parabéns ao Fabiano e o Quaquá. Porque o que estes meninos junto com vocês fizeram na história desta cidade ainda será motivo de exemplo para o país. Uma cidade que tem uma moeda própria para financiar as pessoas mais pobres. Uma cidade que tem o famoso vermelhinho que transporta gratuitamente mais de dois milhões de pessoas por ano. Uma cidade que vai financiar uma escola técnica que deveria ser obrigação do governo federal (...) uma cidade que se preocupa com a questão social como nenhuma outra no Brasil. Eu não poderia falar nada sem dizer a você Fabiano e a você Quaquá, obrigado Deus por eles existirem e por eles confiarem tanto no povo desta cidade e fazer desta cidade uma cidade maravilhosa.<sup>39</sup>*

---

38 Importante mencionar que este acontecimento está envolto por uma conjuntura de profundas rupturas político-institucionais no país. O ano de 2017 é o ano posterior ao Golpe de 2016 que destituiu Dilma Rousseff do cargo de presidenta da república. Logo após este período, teremos a prisão do ex-presidente Lula e a ascensão de Jair Messias Bolsonaro a presidência da república. Esta visita de Lula a Maricá se dá em um contexto de pré-campanha presidencial antes de ser preso e impedido de concorrer às eleições de 2018. Sobre os acontecimentos que deram início a esse processo, mais informações em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/31/opinion/1472665844\\_695837.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/08/31/opinion/1472665844_695837.html) e [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/12/opinion/1463073412\\_341127.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/05/12/opinion/1463073412_341127.html) (Acessado em 12/01/2021).

39 Vídeo disponível no link: <https://www.facebook.com/PTRJ13/videos/1041586652651306/> Acessado em 10 de novembro de 2019.

A fala de Lula no ano de 2017 torna-se diametralmente oposta a outra fala que circulou nas redes de whatsapp no ano de 2018, proferida pelo então candidato à presidência da república Jair Messias Bolsonaro em resposta a um de seus eleitores:

*(...) pelo que tudo indica hoje tudo que há de ruim hoje no Brasil está na tua cidade. MST, direitos humanos, Dilma, homenagem a Che Guevara. A escória do mundo hoje infelizmente está na nossa querida Maricá. Quero te mandar um abraço, dizer que somos solidários as pessoas de bem desse município e a festa desta esquerdalha mais cedo ou mais tarde vai acabar tá OK. Um abraço a todos homens e mulheres de bem de Maricá.<sup>40</sup>*

Para se compreender as questões relacionadas à aldeia indígena, sua chegada à cidade de Maricá e o desenvolvimento de seu processo de territorialização, torna-se importante a compreensão da conjuntura política que permeia a cidade, já que a pesquisa foi realizada em um momento no qual estes conflitos, que ficam evidentes nestas duas falas, estavam latentes e de certa forma impactaram o local. Além da análise do livro do ex-prefeito da cidade, também foram realizadas entrevistas com alguns moradores de diferentes profissões e atuações locais, que trazem um panorama interessante para se pensar esta trajetória maricaense. Muitos destes moradores e funcionários que hoje trabalham na prefeitura ou em algum órgão municipal tiveram uma trajetória parecida: a família tinha uma casa de veraneio em Maricá que aos poucos foi se tornando residência fixa. Muitos moravam em municípios próximos e buscaram na cidade a tranquilidade e qualidade de vida que estes municípios de origem já não ofereciam.

O ex-prefeito petista em seu segundo livro (QUAQUÁ, 2019) conta a trajetória do Partido dos Trabalhadores na cidade de Maricá e todo o seu movimento de articulação que se inicia muito antes da sua chegada a prefeitura. Em 1986, o núcleo do PT é fundado na cidade. Washington Quaquá inicia o texto dando ênfase no território como lugar em que se apresentam as contradições de classe, onde a luta pelo poder local torna-se então crucial nesta batalha do capitalismo atual, havendo a necessidade de se fortalecer as redes locais. No momento de escrita do livro, com Maricá já sob o comando de Fabiano Horta, estão sendo criados através da Secretaria de Economia Solidária (sob comando do seu filho Diego Zeidan) e da Secretaria de Direitos Humanos os “Comitês por uma vida melhor”, formados pelos beneficiários dos programas sociais do município, em conjunto com os

---

40 Trecho transcrito do vídeo circulante nas redes bolsonaristas dos grupos de whatsapp no ano de 2018.

comitês de defesa dos bairros. Para ele, esta deveria ter sido uma política nacional estratégica.

Falando da trajetória do PT em Maricá, o autor relembra as primeiras reuniões do partido em sua casa "(...) de tijolo aparente, sem reboco e sem pintura, janelas sem vidro, porta sem fechadura e varanda com piso de aguada de cimento" (QUAQUÁ, 2019, p.19). Imagem que contrasta muito aos espaços conquistados pelo PT da cidade hoje. Ele e sua mãe fundam o PT municipal em 1986. Neste ano, fizeram campanha para o Fernando Gabeira para governador, Vladimir Palmeira para deputado federal e Carlos Minc para deputado estadual. Quaquá é eleito presidente municipal do partido em 1988, pegando toda campanha de Lula à presidência em 1989. Ele mais alguns jovens familiares de Fabiano Horta criaram a "Juventude Alternativa Pomba Verde", mostrando a relação do PT local com as ideias do Partido Verde (PV). Já em 1988, o PT lança Nélio Carvalho para prefeitura e a mãe de Quaquá, Dona Ione, como vice. A chapa obteve 400 votos. Em 1992, Hamessom Castelo Branco era o candidato. No mesmo ano, o autor vem como candidato a vereador pela primeira vez com 21 anos de idade. Nenhuma das candidaturas teve expressão. Em 1996, "(...) foi a vez do povo de Maricá votar pela tradição" (QUAQUÁ, 2019, p.21). A chapa de ex-prefeitos Luciano Rangel/Odenir Costa venceu com 48% dos votos. Mais uma eleição em que o PT obteve 1% dos votos.

Em 2000, Washington Quaquá se candidata a prefeitura pela primeira vez. Disse que não era sua intenção inicial, mas foi um meio importante de barrar a candidatura de Ricardo Queiroz (de família tradicional, muito ligado às elites locais) no PT. Em sua primeira candidatura, o partido estava rachado por esta disputa. "Foi mesmo uma campanha típica para marcar posição e evitar que o PT caísse na vala comum dos partidos tradicionais que se revezavam no condomínio do poder municipal e virasse um satélite, um serviçal das elites locais, como acontece, infelizmente, em muitos lugares" (QUAQUÁ, 2019, p. 26). Para ele foi isso, essa afirmação de não ser um partido coligado às elites locais, que deu estrutura para futuras vitórias. Nesta eleição, Quaquá ficou em quinto lugar. "Foi uma campanha muito difícil, sem grana nenhuma. Lembro que comprei uns compensados de madeira, tinta de parede e pintava meu nome e dos candidatos a vereador" (QUAQUÁ, 2019, p.28). Mesmo com poucas probabilidades de sucesso, sua esposa Rosângela Zeidan e Washington Quaquá largaram seus empregos no partido para se dedicar ao estabelecimento de parcerias na cidade com o pequeno empresariado e a classe média. Fortaleceram a revista Maricá Já, o guia turístico da cidade e o jornal Outras

Palavras. "Isso nos fez muito mais conhecidos por muito mais gente. E decidi também todo dia fazer visitas em casas, biroskas, comércios, igrejas, etc. Foram quatro anos de muito trabalho, mas também de muitos apertos" (QUAQUÁ, 2019, p.29).

A campanha de 2004 foi feita com muita dificuldade, mas teve duas coisas exitosas para ele: "Eu sempre fui meu próprio marqueteiro e boleei um panfleto A3 dobrado, em formato de boletim, com uma belíssima foto do litoral de Itaipuaçu tirada por mim mesmo de cima da Pedra do Elefante, com a seguinte frase: "Maricá é bonita demais para ser controlada por uma empresa de ônibus" (QUAQUÁ, 2019, p. 30). Foi um conflito frontal com o poderio econômico da cidade, "(...) daqueles que eram há décadas os coronéis e verdadeiros "donos" da cidade" (QUAQUÁ, 2019, p. 30). Outra coisa realizada nesta época foi a contratação da banda Carrapicho para o comício. Isso lotou os atos e muitos passaram pela primeira vez a escutar as propostas de Quaqué para a cidade. No comício final havia mais de 10 mil pessoas. Washington Quaqué terminou em terceiro lugar, mas com pouca diferença dos dois primeiros colocados. Ricardo Queiroz foi eleito com 13575 votos, Uilton Viana ficou em segundo com 12775 votos e Quaqué teve 12736 votos. Em 2008 veio a consagração: em uma disputa tensa com a elite local, Quaqué torna-se o prefeito mais bem votado da cidade, com 63% dos votos. Sobre esta votação e as motivações da mesma, alguns entrevistados falaram um pouco a respeito:

*Quando eu fiz 16 anos foi a primeira vez que eu votei. A política em Maricá era sempre uma decepção. Nunca foi feito nada, sempre Maricá envolvida em escândalos e corrupção de passar no Fantástico. Seis prefeitos envolvidos em escândalos. Desde quando eu comecei a votar eu sempre votei no PT, tinha até uma estrelinha em um broche. Apesar de não concordar com a postura do Quaqué, eu votei nele nas duas eleições porque achei que ele fez um trabalho diferente dos outros prefeitos, que nunca fizeram nada. O que ele fez não foi só uma obra na praça. Ele mexeu em vários bairros, em várias partes da cidade. (...) Eu acho que as pessoas queriam realmente mudar, por isso que ele acabou ganhando a eleição. Pelo fato das pessoas estarem cansadas da velha política e estarem dispostas a arriscar uma coisa nova.<sup>41</sup>*

*Quando eu vim para Maricá a cidade era meio roça. O prefeito era o Ricardo Queiroz e a cidade não tinha nada para fazer. Qualquer coisa você tinha que ir para Niterói ou ir para o centro de Maricá. Estar em Inoã e ir para o centro é*

---

41 Entrevista concedida por Irene (nome fictício), professora do Instituto Federal de Maricá, em maio de 2019.

*como se você tivesse ido para uma cidade diferente, até com relação à política. Tudo que se faz e se constrói partia do centro de Maricá. As outras regiões nunca tinham nada. Agora mudou com as lonas culturais, o programa minha casa minha vida, a Upa de Inoã. Tudo era muito centralizado. Antigamente Itaipuaçu queria se emancipar de Maricá por conta disso. Quando Quaquá se elegeu eu era muito novo e não era ligado à política. Mas eu vi muita coisa se transformar.<sup>42</sup>*

O que fica evidente nas falas é que de lá pra cá, muita coisa se transformou na cidade.

*Maricá virou o melhor lugar pra se viver no estado. Eu como artista nunca pensei que fosse trabalhar na cidade com arte. O PT em Maricá mudou a cidade. Eu falo que atualmente Maricá é meu país porque, se você for comparar com outras cidades, está acontecendo muita coisa aqui. Os royalties ajudam, já que tem muito dinheiro para se investir, mas se tivesse na mão de outro partido, de outro prefeito muito dinheiro teria sido roubado.<sup>43</sup>*

Sobre a visibilidade, o governo petista fez com que a cidade, antes invisibilizada<sup>44</sup>, passasse a aparecer no mapa político e cultural do estado.

*Maricá era uma cidade totalmente abandonada. Eu me lembro quando eu entrei na faculdade em 2004 e falava que era de Maricá as pessoas não sabiam onde era Maricá. Isso em Niterói, aqui do lado e hoje todo mundo conhece Maricá. Ele deu uma visibilidade para a cidade. Muitos turistas, trouxe atrações culturais. Muita gente hoje quer se mudar para Maricá.<sup>45</sup>*

A questão dos royalties do petróleo é amplamente mencionada nas entrevistas. O atual prefeito de Maricá, Fabiano Horta, fez um convite para que pessoas ligadas ao

---

42 Entrevista concedida por Breno (nome fictício), artista e funcionário da Secretaria Municipal de Cultura, em maio de 2019.

43 Entrevista concedida por Breno (nome fictício), artista e funcionário da Secretaria Municipal de Cultura, em maio de 2019.

44 Para um melhor histórico sobre a cidade de Maricá e sua composição no final da década de 70, o trabalho de Marco Antônio da Silva Mello e Arno Vogel (2017) pode ser um importante referencial. Os autores realizam uma descrição minuciosa de Maricá e sua composição urbana central de 1978. Demonstrando a pouca atratividade turística, ou a presença de uma rede estruturada que estabeleça esta atração. No momento de sua pesquisa Maricá só contava com um hotel localizado no centro e poucas informações acerca da cidade na prefeitura e na igreja. Uma cidade com intensa atividade pesqueira e agrícola, mas pouca orientação para o turismo ou atividades urbanas.

45 Entrevista concedida por Irene (nome fictício), professora do Instituto Federal de Maricá, em maio de 2019.

funcionalismo público de Macaé viessem para Maricá trabalhar na prefeitura. Neste processo, eu entrevistei Igor Sardinha, secretário de desenvolvimento econômico, comércio e petróleo, Luciano Chaves Leal, subsecretário de Desenvolvimento Econômico, Comércio, Empreendedorismo e Defesa do Consumidor, e Magnum Assumpção Amado, subsecretário de Desenvolvimento, Indústria, Petróleo e Portos, que contaram um pouco das motivações desta mudança para a cidade.

*O prefeito teve a visão de nos trazer justamente pensando que a cidade de Maricá vai viver o que Macaé viveu, porque hoje em dia a questão do pré-sal é todo aqui em Maricá. Hoje a cidade de Maricá é a cidade que mais recebe participação especial em royalties, mas ainda não é uma cidade da indústria do petróleo. A intenção é errar menos. As cidades que ficaram dependentes do petróleo ficaram em crise, como hoje Macaé vive. Nossa Missão em Maricá é a diversificação da economia, qualificação da mão de obra local e priorização dos empregos gerados aqui para o morador. Maricá tem oportunidade de ser uma cidade petrolífera em destaque hoje no Estado.*<sup>46</sup>

O que eles avaliam é que “(...) você vê essa transição que o município vem fazendo no âmbito social e estrutural com crescimento avassalador. Isso traz crescimento demográfico e econômico. A cidade tem a capacidade financeira com a estrutura que ela tem hoje de se desenvolver, coisa que vai, na realidade, em contramão à realidade do Estado do Rio de Janeiro.”<sup>47</sup>. Sobre essa realidade, outra entrevista realizada com a subsecretária da Assistência Social, Laura Costa, trouxe um pouco das preocupações referentes a esse crescimento demográfico:

*A cidade está vivendo um boom. Ela vai crescer e meu medo é que vire uma Macaé. Está chovendo gente para cá, tudo de classe baixíssima, pobreza, muitos envolvidos com o tráfico e a questão de segurança é impossível. Maricá tem mais de 15 saídas e entradas além de você sair por mar por terra e por ar você tem 45 km de litoral, aeroporto e tem um monte de saída por terra. Ladrão aqui sai a hora que quer. É uma cidade que é Oásis, mas eu tenho muito medo da*

---

46 Trecho da entrevista concedida por Igor Sardinha, Luciano Chaves Leal e Magnum Assumpção Amado, em junho de 2019.

47 Trecho da entrevista concedida por Igor Sardinha, Luciano Chaves Leal e Magnum Assumpção Amado, em junho de 2019.

*infraestrutura porque não foi uma cidade planejada e tem muita invasão ainda. Tem muita área de preservação, mas hoje se invade a mata e bota fogo.*<sup>48</sup>

Pedro Queiroz, filho do ex-prefeito Ricardo Queiroz que hoje é oposição ao governo da cidade, também denota contrapontos a este “boom” que a cidade vive. De família tradicional local, Pedro relata essa história:

*Minha família é enraizada na cidade. Na verdade meu tataravô foi o primeiro prefeito da cidade. Ele era de uma vila de pescadores e era liderança no meio. Na época, ele exercia a presidência da câmara que é relacionado hoje à função executiva. A minha família já está na cidade há muitas décadas. Eu sou a sétima geração aqui mais ou menos.*<sup>49</sup>

Advogado ligado ao direito eleitoral, Pedro Queiroz oferece assistência jurídica para algumas empresas e políticos locais. Disse ver uma intensa transformação na cidade, mas segundo ele, essas mudanças trazem desafios e complicações que serão expostas a seguir:

*A cidade de Maricá está sofrendo nesses últimos anos uma mudança muito grande comportamental. As pessoas estão mudando sua forma de ver a cidade. A cidade tem extensão territorial muito grande, mas sempre foi de mentalidade de cidade pequena com famílias mais tradicionais de muitos anos, então você tinha uma forma de vida muito provinciana. Nesses últimos 10 anos, a cidade vem sofrendo uma mudança muito grande porque se descobriu a questão da produção de petróleo. A realidade do orçamento que o município hoje tem está fazendo com que a cidade tenha reflexos diferentes. Em 2009 o orçamento deu um ponto fora da curva, então houve uma multiplicação dos recursos públicos na base de uns 2000%. Isso fez com que a cidade que já tinha naturalmente umas disputas políticas bem intensas tivesse uma mudança de panorama, porque os agentes internos da cidade que desempenhavam um papel preponderante na cidade passavam a ter companhias de cunho nacional. A gente fala que Maricá hoje é um Principado. Isso trouxe também algumas mazelas. A qualidade de vida a estrutura não está acompanhando o orçamento, ainda estamos vivendo o dilema de ser uma cidade rica com o povo pobre.*<sup>50</sup>

---

48 Trecho da entrevista concedida pela subsecretária de Assistência Social Laura Costa, em maio de 2019.

49 Trecho da entrevista concedida por Pedro Queiroz, em maio de 2019.

50 Trecho da entrevista concedida por Pedro Queiroz, em maio de 2019.

Apesar de fazer duras críticas a figura de Washington Quaquá, tendo inclusive auxiliado o processo de impugnação de sua candidatura a deputado federal em 2018, Pedro Queiroz estabelece uma diferenciação com relação ao atual prefeito Fabiano Horta. O fato de Fabiano ser de família local, diferente de Quaquá (oriundo de São Gonçalo), me parece ter pesado nessa diferenciação: “*Hoje a gente tem um governo que é da mesma linha, mas com uma personalidade que é totalmente diversa. Primeiro que o Fabiano é da cidade. A família do Fabiano é daqui. Ele é completamente comprometido com a cidade e não apenas promover a legenda que ele pertence*”.<sup>51</sup> É fato também que a personalidade menos “tempestiva” de Fabiano tem favorecido essa maior aceitação. O vereador Dr Felipe Auni do Partido Social Democrático (PSD), vice-presidente da câmara de vereadores de Maricá, hoje faz elogios ao prefeito mesmo sem ter apoiado a sua chapa na eleição:

*Apesar de não ter apoiado Fabiano Horta, porque eu achava que ia ser uma continuidade mesmo, hoje eu vejo que há uma continuidade partidária apenas. Naquele momento eu perguntei para ele de quem era a caneta que ele estava segurando. Eu queria saber quem é que mandava se era ele ou o ex-prefeito. Fabiano respondeu o que a caneta era dele. Eu disse que jamais agiria com hipocrisia de fazer oposição por oposição. Se ele fizesse um bom serviço eu não faria oposição. Esse voto de confiança que ele nos pediu, eu vou te dizer que valeu muito a pena porque Maricá hoje se transformou.*<sup>52</sup>

O fato é que as mudanças na cidade hoje são visíveis e tem total relação, para além da presença dos royalties, com as três gestões do PT<sup>53</sup>. Dentre as diversas políticas feitas na cidade, está a chegada dos indígenas em Maricá, presença que gerou potencialidades e também conflitos. Para se compreender esses passos, é fundamental entender a trajetória da família nuclear que promoveu esta ocupação que tem na figura de Dona Lídia sua principal liderança.

---

51 Trecho da entrevista concedida por Pedro Queiroz, em maio de 2019.

52 Trecho da entrevista concedida por Dr. Felipe Auni, em maio de 2019.

53 De acordo com a pesquisa lançada pela revista exame em 2014, Maricá está entre as 300 cidades mais desenvolvidas do país. “Tais resultados foram obtidos dentro de três diferentes listagens, que reúnem os mais de 5.500 municípios do país: Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM), da Organização das Nações Unidas (ONU); Índice Firjan de Desenvolvimento Municipal (IFDM), da Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro (Firjan); e o Indicador Social de Desenvolvimento Municipal (ISDM), este da Fundação Getúlio Vargas (FGV).” Fonte: <https://www.marica.rj.gov.br/2014/06/09/marica-entre-as-300-cidades-mais-desenvolvidas-do-pais-segundo-a-exame/>

### 3.2 A família de Dona Lúdia em trajetória: Paraty-Mirim, Camboinhas e Maricá

Antes de adentrar na chegada da família de Dona Lúdia em Maricá, é importante traçar sua trajetória no estado do Rio de Janeiro. Como já visto nos capítulos anteriores a partir das contribuições de Luiz Carlos de Oliveira Lopes, os Guarani do estado tem na construção da rodovia BR Rio – Santos o ponto central do início do processo de territorialização na década de 70. A partir do que foi apresentado, evidencia-se um procedimento importante no qual os indígenas no início do século XX já foram dados como extintos no Rio de Janeiro, reaparecendo na década de 60 em publicações oficiais, sendo nas décadas que se seguem desencadeado um movimento de mobilização em prol do início de demarcações de terras em que ocupavam na faixa do litoral do entorno da rodovia. Essas aldeias “(...) tornaram-se pontos estratégicos onde se pode passar temporariamente ou fixar residência. Demarcá-las ou mesmo ocupá-las, significa salvaguardar espaços por onde se possa transitar, levando consigo sementes, histórias, memórias, afetos e notícias” (LOPES, 2019, p.135). Contudo, é interessante destacar que o estabelecimento destas aldeias não desencadeou o fim do deslocamento Guarani, que permanece de forma constante e que pode ter em suas justificativas múltiplas questões que não nos cabe tratar neste ponto. O que me parece importante é compreender como isso pode ser percebido a partir de um caso particular: a saída da família de Dona Lúdia de Paraty-Mirim.

Elizabeth Pissolato (2006) em sua tese de doutorado analisa essa mobilidade dos grupos Guarani do litoral do Rio de Janeiro, articulando-a ao xamanismo e parentesco. Fazendo um panorama sobre a composição da aldeia Itaxi Mirim em Paraty-Mirim, a autora identificou o fortalecimento de um núcleo familiar para além do núcleo do então cacique Miguel. Trata-se da família de Dona Lúdia, que junto com Pedro (seu esposo), seus filhos, cunhados e netos compunham a parte de baixo da aldeia, mantendo certa autonomia com relação ao núcleo central. Realizavam plantações e uma extensa produção de artesanatos. A produção e artesanato principalmente lhe acarretavam “(...) certa independência em relação àquele “centro”, do qual, contudo, não se pode ou se quer desvincular completamente. A não ser no caso de uma opção por deixar a área, manter aquele vínculo é importante já que o “centro” controla também a distribuição de grande parte dos recursos obtidos através das relações com os brancos e suas agências” (PISSOLATO, 2006, p.51).

O trabalho da autora traz pontos interessantes para se pensar nas circunstâncias que podem acarretar a autonomia de um determinado grupo na aldeia e sua posterior saída para a constituição de um espaço de sua própria gerência. Com relação aos recursos direcionados ao local, a autora coloca que, tratando-se da aldeia Itaxi Mirim, as funções remuneradas ficavam em grande parte próximas das pessoas ligadas ao cacique. Essas concentrações comuns no sentido de liderança podem gerar vontades em grupos que já tomaram certos traços de autonomia de seguir sua própria trajetória independente, sendo esta uma questão pungente na vida Guarani Mbya.

As possibilidades que surgem a partir das relações com os brancos, em diversas instâncias, entram no jogo político que se expressa, de um modo geral, como oposição entre um princípio de autoridade, que tende a manter reunido determinado grupo de parentes, e outro, de autonomia, sempre a atualizar diferenciações internas ao grupo. O jogo se manifesta no plano da aldeia, tomada como conjunto. (...) Pôr-se sob a proteção de um chefe do grupo de parentesco (alguém que pode assumir mais ou menos a posição de líder, associada a certas capacidades, em especial de fala e de cura, em sentido amplo) ou abrir mão desta, à busca de um caminho próprio de vida, são perspectivas que estão sempre a competir na experiência dos grupos mbya em foco (PISSOLATO, 2006, p.54).

Isso denota, para Elizabeth Pissolato, o fato dos grupos mbya possuírem uma composição em partes instável, já que sempre há esta possibilidade de dentro de um grupo se fortalecer outro núcleo que pode vir a se separar do grupo de origem a partir de certa autonomização econômica que “(...) corresponde, muitas das vezes, ao início da constituição de novo grupo de parentes ou de nova liderança” (PISSOLATO, 2006, p.56). Esse processo apresentado pela autora sobre as relações de parentesco e cisões que podem ocorrer, foi identificado no núcleo de Dona Lídia, que inclusive se estabelece também em uma percepção espacial do local (parte alta e parte baixa da aldeia), como bem descreve a autora:

É possível, como já foi dito, perceber uma divisão mais geral entre a parte baixa e alta da aldeia. O grupo residente na primeira é uma família extensa com grande autonomia nas atividades que desenvolve - roças, produção e comercialização de artesanato - e nas decisões que dizem respeito aos seus participantes. Frequentemente este grupo assume o lugar de um parceiro, digamos, do grupo do cacique, com o qual negocia sobre assuntos de interesse de ambos os “locais”. Esta família comporta-se, no momento atual, como uma unidade econômica, sendo notável o controle exercido pelo casal-cabeça sobre seus membros. Particularmente chama a atenção a postura de Lídia. De seu assento no pátio controla os movimentos e a colaboração de todos, no artesanato, nos cuidados do fogo e preparo de alimentos, no trato das crianças. Distribui o produto das compras às casas das filhas e, na maior parte das vezes, compartilha com elas e suas respectivas famílias as refeições (PISSOLATO, 2006, p.57).

Desenvolvendo-se essa nova liderança em seu interior, é de se esperar que o grupo venha a se desmembrar, como de fato ocorreu. “Assim, parece improvável que mais de um chefe de parentela expressiva em termos numéricos permaneça num mesmo local. A dispersão seria, então, um resultado “natural” do crescimento do número de descendentes de um homem que, por sua vez, dispõe-se a permanecer junto à sua esposa e descendentes” (PISSOLATO, 2006, p.58). Uma das características importantes que esta liderança deve ter, segundo a autora, trata-se de sua capacidade de fala e de prática xamânica mantendo seus descendentes sob a proteção de Nhanderu. “O líder é aquele com capacidade de orientar-protger os que permanecem sob seus cuidados ou que o seguem.” (PISSOLATO, 2006, p.58). Estas são características presentes em Dona Lídia, liderança deste novo grupo em questão. Caminhar também seria uma forma de solucionar as tensões que poderiam eclodir em meio ao grupo. Isso pode ser verificado no relato de Vicente Cretton Pereira (2014) que acompanhou o grupo de Dona Lídia já no momento de estabelecimento da aldeia em Camboinhas.

Como vimos acima, os deslocamentos de Lidia e Pedro, apesar de terem sido, em grande parte, segundo Pedro, devido ao simples “gosto” dos Guarani por caminhar, tiveram, em momentos distintos razões diferentes para acontecer: busca por trabalho, não perder os direitos, uma briga interna, um convite do branco, a participação num movimento indígena, etc. Se por um lado havia sempre certa resistência por parte de Pedro em relação às mudanças, por outro elas se constituíam, na maioria das vezes como um tipo de solução para certas tensões, como a que era pungente em Paraty Mirim (PEREIRA, 2014, p.26).

Com o crescimento de um determinado agrupamento, novas perspectivas são cultivadas. No caso de Paraty-Mirim o projeto de comercialização de artesanato, plantações em abundância e também a construção do bar para a venda de bebidas e apresentação da banda de forró formada pelos filhos de Lidia e Pedro geraram certas tensões nos projetos articulados entre o cacique e o grupo em questão.

Para alguns os conflitos se davam por causa do bar que eles mantinham dentro da aldeia de Paraty Mirim, que não era visto com bons olhos pela família do Cacique (embora alguns de seus filhos fossem clientes frequentes, como me disseram os Mbya). Outros afirmam que a família do cacique nunca os viu com bons olhos por ter “inveja” deles, devido ao plantio e à colheita abundante que resultava de seu trabalho. O fato é que, como Pissolato (2007) deixa claro, o “pessoal” de Lidia sempre formou um núcleo diferenciado na aldeia de Paraty Mirim (PEREIRA, 2014, p.27).

Outro momento em que estas questões me foram apresentadas foi no Congresso Internacional de Matemática, onde eu conheci o Cristino, funcionário da Funai que fez o processo de saída deles de Paraty para Camboinhas e de Camboinhas para Maricá. Ele estava conversando com Luciana e Iracema como foi a saída de Paraty e disse que foi muita inveja e ciúmeira que poderia ser resolvida de outra maneira e que, como a situação estava tensa, foi levada uma Kombi para se retirar a família nuclear de Lídia, saindo de Paraty para Camboinhas. Neste sentido, a chegada do grupo em Maricá foi precedida pela saída da família de Dona Lídia de Paraty-Mirim, a atuação do grupo na ocupação da Aldeia Marakanã, a formação da Aldeia das Sementes em Camboinhas, área nobre da cidade de Niterói/RJ, até o convite do prefeito para o grupo ir a Maricá. Essa história foi contada por Miguel em entrevista, que explicou com mais detalhes a sua trajetória e do grupo antes da vinda para Maricá:

*A gente já procurava um espaço porque lá na aldeia em Paraty já tinha muitas famílias e não tinha mais espaço para outras famílias. Aí a gente estava procurando uma área, aí nós viemos para ocupar o Museu do Índio lá no Maracanã. Foi nesse dia aqui que nós viemos para o museu junto com outros indígenas também. Nós fomos para lá, ficamos três meses e voltamos para Paraty de novo. Isso em 2006. E depois viemos de novo e ficamos três, quatro meses. Nesse tempo que nós conhecemos um parente que mora em Camboinhas. Ele falou que era Guajajara. Ele é formado, é advogado. Mora em Niterói. O Arão da Providência. Ele que chamou a gente para Camboinhas. Já olhamos e gostamos. Viemos em cinco famílias de Paraty. Na época da reintegração do Sérgio Cabral nós Guarani já tínhamos saído do Museu do Índio. De 2007 para 2008 que fomos para Camboinhas. Nós viemos e ficamos lá durante 5/6 anos. Foi meio complicado, mas teve muita ajuda também. Moradores que não gostava da presença dos indígenas, os que moravam no condomínio. Eu achava meio complicado. Todo dia era meio complicado. Pessoal olhava e botava segurança para ver o que a gente estava fazendo, tiravam fotos. Nós não tínhamos liberdade para fazer as coisas. Nós tínhamos medo. Todo dia, durante cinco anos, passamos por esse medo.<sup>54</sup>*

A partir do relato fica evidente que a presença do grupo em Camboinhas gerou diversas animosidades com a população local, que culminou inclusive na representação feita pela Associação de Moradores de Camboinhas (Soprecam) no Ministério Público,

---

54 Trecho da entrevista concedida por Miguel Vera Mirim, em outubro de 2019.

demonstrando preocupação com a degradação do meio ambiente. Essa questão foi bem trabalhada no laudo realizado pelos antropólogos Tônico Benites e Pablo Antunha Barbosa no intuito de estabelecer o estudo antropológico e cartográfico para fundamentar o processo de regularização fundiária da área no município de Maricá, que impulsionou a saída do grupo de Camboinhas e chegada a Maricá<sup>55</sup>:

Assim, a Soprecam ajuizou ação cautelar (nº 2008.51.02.001616-2) na 3ª Vara Federal da Comarca de Niterói “com o escopo de impedir injusta agressão ao meio ambiente do bairro de Camboinhas, onde pleiteou a manutenção da referida aldeia com apenas 38 índios, sendo requerido para tanto o cadastramento dos mesmos, com o intuito de não permitir a chegada de mais índios ao local ocupado, em área de restinga da praia de Camboinhas; bem como a produção de prova antecipada, especificamente a pericial para que se determine na forma legal a destinação da área devastada.”<sup>56</sup>

A reportagem elaborada pelo jornal O Globo em maio de 2008, apresenta os incômodos sofridos pelos moradores e trazem questões interessantes para se pensar na construção da etnicidade dos índios contemporâneos em contraposição as expectativas de pureza étnica, com imaginários estereotipados desta categoria, como apresentado pelos relatos compostos na reportagem. Segundo a reportagem:

A associação de moradores reclama que os índios têm nadado nus e alega que eles são aculturados, e portanto não haveria justificativa para que vivessem numa aldeia. "Eles têm laptop, mandam e-mail, têm até carro. E estão transformando ali num camelódromo de artesanato. O desespero dos moradores de Camboinhas é que a praia vire um camelódromo", alega a advogada da Soprecam, Adriana Alves da Cunha e Souza.<sup>57</sup>

Como fica demonstrado nesse comentário, o medo dos moradores estava muito relacionado ao processo de favelização e degradação que os indígenas poderiam levar para a região, ocupada pela elite local. Esse foi um dos pontos trabalhados no laudo antropológico, como mostra o fragmento a seguir:

---

55 Para uma abordagem histórica e antropológica sobre os laudos de identificação de terra indígena, cf. Oliveira, 1999 ; e Souza Lima, A.C & Barreto Filho, H.T, 2005.

56 Dados obtidos do Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, de acordo com o constante na Instrução Executiva nº 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009. Rio de Janeiro, 2009. Coordenação dos Trabalhos: Pablo Antunha Barbosa e Tônico Benites. Página 18.

57 Reportagem publicada no link: <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL455533-5598,00-MORADORES+TENTAM+TIRAR+INDIOS+DE+PRAIA+EM+NITEROIRJ.html>. Acessada em 7 de novembro de 2017

Em relação à presença dos índios em Camboinhas, o que mais chama a atenção não é apenas a confusão e aproximação feita pelos moradores entre “índios” e “favelados”, mas, sobretudo o fato desses moradores se utilizarem de um discurso sobre os índios que data pelo menos do início do século passado e que pretende não só formar a opinião pública como também cristalizar certas imagens (caricaturais e estereotipadas) dos índios. Uma dessas imagens é justamente aquela que mostra o índio como o ser que só pode morar no mato, caso contrário ele deixa de ser índio para virar “favelado” ou “indigente”; outra apresenta o índio como preguiçoso ou como aquele que cria obstáculos ao “progresso do mundo civilizado.”<sup>58</sup>

O conflito se acirrou de tal modo na região, que chegou a gerar um incêndio de indícios criminosos na aldeia. Muitos foram os pertences perdidos. “Todos os habitantes, sem exceção, perderam muitas coisas pessoais, ficando os primeiros dias, como relata Lídia, “apenas com a roupa do corpo”. Roupas, móveis, eletrodomésticos, livros e documentos: tudo foi consumido pelo fogo”<sup>59</sup>. Ainda de acordo com o laudo antropológico, após o incêndio que ocorreu em Camboinhas, houve uma reunião em que Dona Lidia deixa evidenciada a necessidade de obtenção de outro local para a construção da aldeia.

Para recapitular rapidamente os fatos e o histórico do presente processo, lembramos que se realizou no dia 18/12/2008 em Niterói uma reunião entre as lideranças MbyaGuarani de Camboinhas e representantes da FUNAI e de ONG CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía de Niterói). Conforme consta na Informação Técnica nº01, durante a reunião, Lídia Nunes – liderança da comunidade - manifestou a necessidade de que a FUNAI encontrasse uma área que atendessem ao modo de vida Guarani e reiterou a impossibilidade de voltar para a Parati-Mirim, área de onde saíram. Afirmou ainda que a área de Camboinhas carece de boas condições para a agricultura e também sofre de intenso fluxo de não-índigenas.<sup>60</sup>

Apesar do incêndio e da já visionada busca por outro local para a constituição de nova aldeia, houve a reconstrução do espaço. Importante mencionar que a proposta do grupo estava em conseguir outro local ao mesmo tempo em que se pretendia manter este lugar para a construção de um centro cultural Guarani onde pudessem vender seus artesanatos, não perdendo assim o vínculo com os turistas que visitavam frequentemente a

---

58 Dados obtidos do Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, de acordo com o constante na Instrução Executiva nº 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009. Rio de Janeiro, 2009. Coordenação dos Trabalhos: Pablo Antunha Barbosa e Tônico Benites. Página 18.

59 Idem. Página 23.

60 Idem. Página 4.

região. O fato é que, de acordo com a avaliação de Tônico Benites e Pablo Antunha, houve um fortalecimento dos vínculos familiares com este evento, visto que, “(...) a reconstrução da aldeia, de alguma forma, fortaleceu culturalmente o grupo familiar, dinamizando a possibilidade de se consolidar um grupo politicamente mais estável e autônomo”<sup>61</sup>. Este aspecto me parece ser interessante porque, assim como pensado no primeiro capítulo a partir das contribuições dos autores, traz a possibilidade de se refletir sobre a probabilidade dos eventos engendrados de maneira negativa pelo poder vigente hegemonicamente gerar um reforço positivo no grupo, fortalecendo seus posicionamentos ao invés de enfraquecê-los. Muitos foram os casos trazidos a partir das experiências obtidas pelos autores e, de certa maneira, este tese trará novos exemplos que podem contribuir com a reflexão sobre esta questão.

### **3.3 O convite do prefeito e a chegada da aldeia em Maricá**

Hoje Maricá tem duas aldeias Guarani Mbya. A aldeia Ara Hovy, localizada em Itaipuaçu que foi formada a partir da doação particular de um terreno localizado dentro do Parque Estadual da Serra do Tiririca<sup>62</sup> e a aldeia Ka’Aguy Hovy Porã, que pela distinção de sua ocupação, feita a partir do convite do ex-prefeito Washington Quaquá, será o foco desta pesquisa. No seu livro já mencionado no tópico anterior, Quaquá faz um percurso por todas as políticas sociais da cidade, dedicando um capítulo a vinda das aldeias indígenas para o município. Ele inicia o capítulo falando dos problemas enfrentados pela aldeia ainda em Camboinhas, que culminou em um incêndio criminoso que poderia ter causado vítimas fatais. Frente a isso, iniciou-se a articulação da vinda do grupo para Maricá. “A Secretária Municipal de Direitos e Cidadania, Rosângela Zeidan, através de ofício nº 0001/2009, oficializou a FUNAI o interesse em regularizar uma área para a constituição de uma Terra

---

61 Idem. Página 24.

62 O Parque Estadual da Serra da Tiririca é uma Unidade de Conservação da natureza de proteção integral situado nos municípios de Niterói e Maricá. Fonte: [http://www.inea.rj.gov.br/Portal/Agendas/BIODIVERSIDADEEAREASPROTEGIDAS/UnidadesdeConservacao/INEA\\_008600](http://www.inea.rj.gov.br/Portal/Agendas/BIODIVERSIDADEEAREASPROTEGIDAS/UnidadesdeConservacao/INEA_008600), acesso em 10/06/2019.

Indígena para a Comunidade Mbya-Guarani de Camboinhas”<sup>63</sup>. Essa articulação foi descrita por Miguel na entrevista, que coloca também um pouco do sentimento do grupo com relação a esta proposta e os demais passos que foram dados:

*O prefeito Quaquá veio e conversou com dona Lúdia. Aí nós viemos para Maricá não para ficar, apenas para olhar o lugar, o centro de Maricá. Depois esperamos 2/3 anos para vim depois do convite. Quando ele chegou ele falou: eu não sei qual o sentido que vocês estão sofrendo demais, muito ataques, venham para Maricá que eu vou dar um espaço para vocês ficarem ali. Aqui vocês vão ter espaço para plantar, fazer artesanato e fazer suas ocas. Nesse sentido, para a gente era até demais, a gente não acreditava. Por isso a gente demorou muito para vir. Será que ele está falando a verdade?(...) A gente fez encontro na cabine dele lá em Maricá. Ele conversou com a gente e com a Funai. Teve todo esse acompanhamento.*<sup>64</sup>

Para dar continuidade a esse acordo foi necessário, então, a realização de um laudo por equipe especializada, com estudos antropológicos e cartográficos, que avaliassem se a área pretendida concedia as condições necessárias para o estabelecimento do grupo e formação de nova aldeia. Após a reunião entre técnicos, Funai, prefeitura e representantes do grupo em questão foi aberto processo administrativo na prefeitura, garantindo o início da negociação para a vinda do grupo para Maricá, conforme informações do laudo descrito abaixo:

Após a referida reunião, por um lado, a Secretaria Municipal de Direitos e Cidadania de Maricá abriu processo administrativo de nº 8691/09, no dia 17 de Junho de 2009, com objetivo de “assentar os índios Guaranis em nosso Município”. Dizendo na página inicial do processo que “fora escolhida (local) entre as áreas apresentadas a área conhecida como ‘Morro do Mololó’ que está lançada na matrícula do RGI de nº 607, descrita como área 1, na localidade de São José do Imbassáí – 3º Distrito de Maricá – sendo que esta área é tida como Reserva Florestal, com 470.596,70 m<sup>2</sup>, conforme planta da área”. Nesse sentido, a prefeitura faz menção em um primeiro momento de uma área a ser desapropriada ou doada com superfície de aproximadamente 470.000 m<sup>2</sup>, ou seja, se convertemos, um equivalente de 47 ha. No entanto, no dia 13 de julho de 2009, na folha 79 do processo nº 8691/2009 “consta nos autos à matrícula do RGI de Maricá de nº. 607 onde consta a descrição de uma área desmembrada da Fazenda São Bento, situada na localidade de São José – 3º Distrito de Maricá. Na dita matrícula acostada as fls. 04 a 07, na averbação nº 3 datada de 11/01/84,

---

63 Dados obtidos do Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, de acordo com o constante na Instrução Executiva nº 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009. Rio de Janeiro, 2009. Coordenação dos Trabalhos: Pablo Antunha Barbosa e Tônico Benites. Página 27.

64 Trecho da entrevista concedida por Miguel Vera Mirim, em outubro de 2019.

consta à descrição da área 01 em torno do Morro do Mololó com 96,50 hectares, correspondente a 470.596,10 m<sup>2</sup>”.<sup>65</sup>

Segundo informações contidas no laudo, nesta reunião Washington Quaquá informou a proposta da prefeitura que previa “(...) desapropriar toda a restinga de Maricá, para criação de um parque municipal, sendo que do total da restinga seria destinada uma área, com cerca de 380 ha, a comunidade indígena, e 100 ha para uma comunidade tradicional (denominada colônia de pescadores de Zacarias) que já habitam a região da restinga” (folha 99, processo n° 047/09/DAF/FUNAI)<sup>66</sup>. Contudo, após medição desta área no morro do Mololó feita por engenheiro agrimensor, foi identificada a metragem de 93 hectares, espaço que foi considerado de bom grado pelo grupo familiar de Dona Lídia, visto que “(...) a área tem muitas das condições necessárias para a formação de uma aldeia Guarani, como mato, água, morro e espaço para ser destinado a agricultura. Nesse sentido verificou-se que a área contém elementos naturais, tanto animais como vegetais importantes para a constituição de uma comunidade dinâmica”<sup>67</sup>.

A presença de um canal que possibilita a pesca, um brejo que indica a existência de água potável na região, a presença de área verde preservada e o entorno de morro, lembrando que, segundo informações do laudo, esta “é condição essencial na escolha de um local para formação de aldeias”<sup>68</sup>, além de um vasto terreno plano com intensa presença de sapê que pode ser utilizado na construção das casas e uma boa quantidade de galhos e pequenos troncos para a fogueira que impede inclusive a necessidade de desmatar novos terrenos atribuem à região as condições ideais para a constituição da comunidade indígena. Além disso, o local se encontra bem próximo à área urbana do bairro de São José do Imbassai e da rodovia Amaral Peixoto, favorecendo o deslocamento para outros locais e a obtenção de todos os benefícios desta parte urbanizada da cidade, o que foi considerado como mais um ponto positivo. Todas essas características trazem um dado bastante favorável e acarretou o desejo cada vez maior do grupo para vir a Maricá.

Lídia afirma que já vinha “prevendo” que encontrariam uma terra boa “yvy porã”, com mato, com água, com taquara e onde as crianças pudessem plantar e

---

65 Dados obtidos do Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, de acordo com o constante na Instrução Executiva n° 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009. Rio de Janeiro, 2009. Coordenação dos Trabalhos: Pablo Antunha Barbosa e Tonico Benites.. Página 27-28.

66 Idem. Página 28.

67 Idem. Página 29.

68 Idem. Página 30.

viver o jeito Guarani de ser, diferentemente de Cambainhas que não tem as condições necessárias para se ter uma roça. Joaquim Benites, por sua vez, contou que já viajou por boa parte do litoral do Estado do Rio de Janeiro, desde Parati até Rio das Ostras, e afirmou que “essa área aqui foi a melhor que eu vi. O lugar é bem tranquilo para viver com a família. A gente já se sente feliz”.<sup>69</sup>

Contudo, nem tudo se deu de maneira tranquila nesta caminhada. Ao se estabelecer no local após estas reuniões iniciais e a produção do laudo antropológico, o grupo descobre que a terra em que ocupavam estava sendo reivindicada pelo grupo espanhol IDB Brasil. Miguel relatou esse fato em entrevista:

*Só que nesse meio existe, é o fato, que essa terra não era dele. Falaram que essa área é do espanhol. Aí já começou, aí e eu não sei como é que fica, mas o papel, o dia que nós viemos, está tudo registrado, está tudo no processo. Nós vimos outras áreas em Bambuí e Zacarias. Várias pessoas, três a quatro famílias, ia junto ver. Nós escolhemos essa quando a gente veio para cá e a gente já sabia da construção do Hotel. A própria população falava quando a gente veio para cá, tinha um container ali na Point, aí as pessoas falavam se vocês vierem para cá é melhor para gente porque vocês vão cuidar desta área de floresta. Aqui, a maioria eu acho, que não quer, não gosta da ideia do hotel. Pra ir para praia vai se fechar tudo. Ninguém vai poder passar.*<sup>70</sup>

Washington Quaqué também relata esse processo em seu livro:

Eles, a partir de suas crenças e da consulta aos ancestrais através da Pagé, identificaram uma área na restinga como remanescente de sua ancestralidade. A área escolhida é a mesma que o grupo espanhol IDB escolheu para desenvolver o projeto de resorts turísticos. Chamei os proprietários e avisei que eu sempre fui a favor do projeto, mas que diferentemente do prefeito anterior que excluiu os pescadores de Zacarias, meu governo só aprovaria o projeto turístico se ele incorporasse os pescadores de Zacarias, além da Aldeia Indígena Guarani. Argumentei que um projeto turístico só teria a ganhar com uma aldeia indígena dentro dele. Turistas de todo o mundo que vêm ao Rio de Janeiro teriam ali, a 50 km do aeroporto internacional do Galeão, a oportunidade de ver as populações originárias do Brasil e conhecer sua cultura. Maricá só tem a ganhar com a aldeia na cidade e na área dos resorts. (QUAQUÁ, 2019, p.81).

Este fragmento deixa evidente o interesse turístico do ex-prefeito na vinda do grupo para Maricá. Algo que, junto ao resort, poderia potencializar a economia turística da cidade. Mas nem tudo seguiu de maneira tranquila nesta ocupação. Mesmo com o

---

69 Idem. Pagina 34.

70 Trecho da entrevista concedida por Miguel Vera Mirim, em outubro de 2019.

consentimento da prefeitura, a vinda do grupo para Maricá e ocupação de parte da Área de Proteção Ambiental gerou conflitos por parte da empresa IDB Brasil, que reivindicava a parte ocupada pelos indígenas. O mapeamento destes conflitos entre a empresa e o grupo serão analisados com mais afinco no tópico posterior.

Partes destes acontecimentos foram registrados em um dos filmes produzidos por Miguel e que tiveram o apoio do Laboratório de Antropologia Visual da UFF, coordenado na época por Ana Lúcia Ferraz, o “Mbya Xondaro Reko” (2014). O filme retrata a função do guerreiro e suas ações, apresentando como uma destas funções a negociação com a prefeitura, no momento após a reivindicação da IDB do espaço ocupado. Darci Tupã, cacique da época, fala na reunião após saber que Washington Quaquá não estava presente na prefeitura no momento. Eles insistiram em falar diretamente com o prefeito.

*(...) todos os índios que estão ali e mais índios que encontraram com ele na época que ele foi nos procurar, nós precisamos nos encontrar pessoalmente com ele. Porque ele nos declarou essa proposta, nos doou esta terra, e agora nós temos que correr atrás de fazer negócio, falando bem claro na linguagem indígena, o índio não vai negociar não. Nós já estamos entrando com a Funai pra ver o que a gente pode fazer desta área. Já estamos levantando doze ocas. Algumas famílias já estão residindo ali. A gente precisa encontrar com o Quaquá. Eu não gosto de mandar aviso. Eu sou liderança e preciso honrar minha palavra perante a comunidade (...) Ele que tratou isso com a gente. A aldeia vai ser aquela. Aquele que nos doou, aquele que medimos junto com a Funai. Na época que ele mandou assessor de vocês pra medir a área junto com a Funai que fez tudo e veio antropólogo Tônico Benites que foi indígena que fez o estudo da área. A gente visitou três áreas. Aqui em Zacarias. A comunidade não aceitou muito indígena. Devido a isso o prefeito foi e teve esse estudo dele. A outra a gente não visitou.”<sup>71</sup>*

No evento do Abril Indígena de 2018, voltamos a falar do problema com a IDB. Segundo Miguel, eles já foram lá e ofereceram outra terra pra eles. Disse que se ficassem lá tinham que desocupar parte da área (a que Miguel mora), porque nessa parte iam fazer a zona de tratamento de esgoto do resort. Perguntei a eles se Quaquá apoia a IDB. Eles disseram que não. Que Quaquá disse para eles lutarem até o fim. Disseram também que o

---

<sup>71</sup>Filme “Mbyá Xondaro Rekó” disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xCx5CDx42cQ&t=16s>. Acessado em 1 de novembro de 2019.

filho do Quaquá, Diego Zeidan, ajuda muito e é lutador que nem ele e que sofre represália por ser muito jovem e já ser secretário. Muito dessa pressão veio a partir da proposta do Bolsa Mumbuca Indígena. Eles disseram ainda que uma das estratégias para consolidar a territorialização foi fazer o cemitério indígena, que já foi construído no interior da aldeia<sup>72</sup>. Com o cemitério fica mais difícil desocupar a área. Eles sabem como é isso. Ficam preocupados com o resort porque vai lotar a região. A mata vai acabar para construção do condomínio e do hotel. Ao mesmo tempo, vai favorecer o turismo. Percebi que eles dependem muito do turismo, já que uma das maiores fontes de renda da aldeia (além das políticas públicas da prefeitura) vem da venda de artesanatos, do bar e das visitas guiadas, como as visitas que foram relatadas no capítulo anterior. Outro momento no qual esta questão foi abordada foi na minha primeira aula preparatória para o Enceja. Neste dia Miguel estava recebendo um pesquisador da Universidade do Mato Grosso do Sul que participou da produção dos filmes do Laboratório de Antropologia Visual da UFF. Neste momento, descobri que quem fez o laudo antropológico foi o Tônico Benites e que o Cristino é o funcionário da Funai que aparece lá constantemente. Esse pesquisador disse que os acompanha desde Camboinhas e Paraty e quer muito falar com Cristino para entender o porquê que o processo está demorando muito. O medo dele é que a terra seja colocada como doação pela prefeitura sem o respaldo federal garantido pela Funai e com isso os deixe numa situação vulnerável, já que qualquer um pode desfazer a doação.

De fato, percebe-se que a ocupação do grupo inicialmente não se deu de maneira tranquila, havendo todo um conflito inicial com a empresa IDB Brasil. Contudo, me parece que a saída de Paraty, estabelecimento em Camboinhas, também trazem conflitos, sendo este, talvez, um ponto característico de grande parte das ocupações indígenas na cidade. Cristino, ao relatar o processo de saída do grupo de Paraty-Mirim, falou que mal sabia que eles chegariam em Camboinhas e eles teriam mais problemas, já que em Camboinhas, o Arão da Providência trouxe guajajaras. Como sambaqui (árvore presente em Camboinhas)

---

72 Esse cemitério, inclusive, já teve um registro realizado para o filme de Alberto Alvares, Guardiões da Memória (2018). O filme tem uma cena que mostra o local do cemitério. Na cena, as filhas de Dona Lidia Jurema, Iracema e Juliana e mais dois integrantes da aldeia caminham até o local reservado ao cemitério, retirando as folhas do caminho e do entorno do sepultamento. Velas são acesas no local em torno da cruz envolta por um rosário onde se encontra um dos corpos sepultados. O filme pode ser visto no canal do diretor, no seguinte link: [https://www.youtube.com/watch?v=Ugu\\_d4aNAtk](https://www.youtube.com/watch?v=Ugu_d4aNAtk) (Acessado em 21/10/2020).

era uma árvore sagrada Guarani, levaram Guaranis para fazer a primeira ocupação e depois vieram os guajajaras. Segundo Cristino, o Arão trouxe parte da família do Maranhão para ocupar Camboinhas e as próprias pessoas do Maranhão ficaram irritadas com o Arão e disseram que ele não poderia voltar para o Maranhão para visitar as aldeias. Perguntado sobre o processo de Maricá, Cristino falou que a Funai já fez a sua parte, que agora cabe a prefeitura fazer um trâmite processual emitindo uma nota de legitimação daquela terra aos indígenas. A pendência era da prefeitura, não mais a Funai.

Parece que, mesmo com a composição complexa de todos os conflitos, grande parte da aldeia avalia de maneira positiva a atitude de Quaquá de ter realizado o convite.

*Ele, na verdade, para mim foi a melhor coisa que ele fez para a gente porque se você procurar na história eu não conheço nenhum município do Brasil que alguém foi convidar os indígenas. Acho que ele é o único do Brasil que fez isso. Convidar os indígenas para o município. Para mim eu fico muito feliz com isso. Por mais que tenhamos algumas coisas para falar dele, essa parte ele fez a melhor coisa para gente. Por que a gente precisava disso, desse pedaço de terra para gente viver com as crianças sem preocupação. Então eu acho que é isso. Ele fez algo inacreditável.<sup>73</sup>*

Jurema, filha de Dona Lídia e atual cacique da aldeia, não participou desta trajetória, chegando a aldeia quando a mesma já estava em Maricá. Morava nesta época no Paraná, onde também era liderança. Ela falou a respeito da sua avaliação sobre a relação entre eles e a prefeitura e o seu entendimento sobre este processo com a IDB.

*Eu falo que esse lugar para gente foi maravilhoso a gente tem nossos filhos brincando na escola, o posto de saúde, médico, professor dando aula para nossos filhos, a gente planta, trabalha para ter comida dos nossos filhos. É um lugar muito bom para se viver. O município de Maricá ajuda muito. A terra não é demarcada ainda, mas a gente tá vendo como vai ser. Essa é uma luta que todo o povo indígena tem. Nós temos o canal onde é a divisão da Aldeia, onde a gente pesca. O hotel ia pegar a grande parte da área de Proteção Ambiental. A gente não sabia que ia acontecer isso. A gente ficou sabendo desse projeto que é muito grande. O pessoal fica falando que vai derrubar muita natureza, mas a gente já teve com o Davi, que é o responsável disso, nós já tivemos reunião com ele falando sobre isso. Ele falou que ele não tem intenção de tirar a gente daqui.*

---

73 Trecho da entrevista concedida por Miguel Vera Mirim, em outubro de 2019.

*Ele falou que vai ajudar e fazer o melhor para aldeia. Então eu acho que é uma coisa que eu tenho que refletir. Eu ainda eu não sei o que vai ser feito, se vai estragar muito a natureza, mas ninguém fez mais reunião sobre isso. Está parado.*<sup>74</sup>

Quaquá finaliza o texto de seu livro dedicado aos indígenas apresentando as políticas públicas que lhes são garantidas na cidade que, além de terem acesso ao atendimento à saúde e educação na aldeia, ainda recebem o Bolsa Mumbuca Indígena, em um valor superior ao Bolsa Mumbuca oferecido à população de baixa renda de Maricá, política especial esta que gerou certos questionamentos dos políticos de oposição ao governo e que serão tratados aqui em parte posterior do texto. As políticas municipais são a principal fonte de renda da aldeia que, atrelada às múltiplas iniciativas individuais geram a economia local. Como colocado no capítulo anterior, as construções na aldeia são individualizadas. A casa de artesanato foi construída por Miguel e Luciana, sendo o estabelecimento um negócio privado do casal. A mercearia é da Iraci, o bar da Dona Lídia e a casa de açaí, do Darci Tupã. Em um primeiro momento eu não sabia que cada um tinha um local de investimento particular. Além dos estabelecimentos fixos, têm os alimentos que são vendidos em casa, como os sorvetes da Jurema e os sanduíches e refrigerantes de Marina e Ivilmar. Miguel e Luciana já pensaram em vender a casa, mas estão pensando em reinaugurá-la em novembro. A ideia é venderem comidas típicas e artesanatos ao som de música Guarani. Isso gera uma economia circulante na própria aldeia. Cada um empreende um negócio que circula no local.

Nas entrevistas realizadas, muitos se questionavam qual o real motivo da vinda dos indígenas para Maricá. O vereador Dr Felipe Auni (PSD) relata um pouco de suas sensações com relação à vinda do grupo, o que de início lhe causou certo estranhamento. Ele ainda coloca uma divisão dos que lá ocupam entre índios legítimos e não legítimos (colocados como aproveitadores). Segundo Felipe, ambos estão presentes ali.

*Quando aconteceu isso eu pensei que tínhamos que pensar no município, nos maricaenses. Naquele momento eu fui contra. Não achava que era um momento apropriado para se fazer isso. Passado os anos eu acho que tem duas avaliações para serem feitas. Eu faço uma avaliação daquele índio que é aquele índio*

---

74 Trecho da entrevista concedida por Jurema Nunes, em outubro de 2019.

*mesmo. Que é tradicional, que é de verdade, que traz a sua cultura e que a gente consegue resgatar aquela história que foi perdida, aquela história cultural. E existe aquele outro que já cresceu no meio nosso, não no meio indígena, mas no meio urbano e já veio com vício de parte financeira, que é outra história. Então a gente tem ali aproveitadores. Isso é fato. Tem pessoas ali que eu não considero o índio tradicional. Mas a gente tem uma parte também desses que vieram que nós vamos entendendo que eles resgatam a cultura. E, a prefeitura, por sua vez, traz algumas coisas para que possam ajudar eles a resgatar sua cultura.*<sup>75</sup>

Felipe Auni percebe a diferença entre aquela situação e os índios da Amazônia. Diz que hoje compreende que os indígenas que ocupam a cidade necessitam de apoio. Diz-se favorável a esse apoio, ao mesmo tempo em que coloca a importância de haver uma fiscalização da prefeitura para averiguar quem realmente é indígena ou não.

*Porque se eles estivessem numa aldeia indígena que não tivesse acesso do homem não indígena igual a gente tem na Amazônia é uma coisa. Agora aqui é outra coisa. Qualquer um vai lá visitar. Na Amazônia, em lugares assim, eles caçam tem a pesca agora aqui não. Eles dependem de comprar alimentos, de fazer plantações e a prefeitura que auxilia. (...) Com o Bolsa Mumbuca Indígena eles conseguem se manter de uma forma um pouco parecida como na selva, mas tendo a necessidade e ir na área urbana pra ter o seu alimento. Se o PT e o ex-prefeito não tivesse trazido essa preocupação, mas se eles estão ali a gente tem que dar esse suporte, essa ajuda porque senão eles vão ficar largado como ficaram em Niterói, aí ia ser mais complicado. Eu fui contra lá atrás, mas hoje eu sou a favor que o município dê esse suporte a eles, mas dando suporte aos que realmente são índios mesmo, que trabalham a cultura indígena. Já esses aproveitadores infelizmente eu sou contra e já pedi que a prefeitura mesmo fizesse uma fiscalização.*<sup>76</sup>

Na fala fica evidenciada a cisão existente entre legitimidade e não legitimidade, sendo esta legitimação relacionada ao imaginário obtido dos índios amazonenses como sinônimo de pureza e que esta pureza está relacionada à falta de contato com o não indígena. Pela sua fala (e em diversas falas escutadas em outros momentos da pesquisa) fica demonstrada a ideia de que quanto maior o contato, maior a perda desta legitimidade.

---

75 Trecho da entrevista concedida por Dr. Felipe Auni, em maio de 2019.

76 Trecho da entrevista concedida por Dr. Felipe Auni, em maio de 2019.

Também chama a atenção à relação direta entre índio, selva, caça e Amazônia, lembrando todo esse imaginário construído seja na mídia, seja nos eventos escolares (como o próprio evento relatado no capítulo anterior) e em outros meios que moldam nosso imaginário sobre essa população, construindo todo o campo semântico que garante a sua legitimidade e deslegitimação.

Pedro Queiroz se questiona se a vinda deles tem a ver com as políticas de extrema esquerda que, segundo ele, eram realizadas por Quaqué.

*Como Maricá se transformou numa cidade importante no âmbito nacional, grandes grupos passaram a ter interesse em desenvolvimento de ações aqui, por conta dessas mudanças políticas, e isso é uma questão muito pessoal não tem a ver com questão partidária, isso tem a ver com a figura do prefeito que a cidade teve que é uma liderança regional e está buscando se tornar uma liderança nacional, que é o Quaqué. Alguns pontos de extrema foram trazidos para cá como o ponto que você citou da aldeia indígena, o MTST. Quando o Washington assumiu o município em 2009 e ele era um cara de corrente de esquerda mais assim bem extrema, posicionamentos bem definidos. Ele começou a utilizar o município para promover uma política própria. Não vou dizer que ele está errado, faz parte do político, mas ele não respeitou algumas características. Eu não sei se você conversou com outras pessoas daqui que também até hoje não conseguem entender qual foi a função de se trazer uma aldeia pra cá, com que propósito que não fosse exclusivamente político. Esse propósito como o Festival da Utopia, essas outras iniciativas políticas que foram implementadas como iniciativa de governo.<sup>77</sup>*

Para ele, a vinda da aldeia está relacionada com o projeto político do ex-prefeito e, até o momento, ele não viu nenhuma utilidade para o município. Sua fala também denota um pensamento típico de muitos moradores que atrelam a presença indígena a uma linearidade histórica estreita (que neste caso é ausente) que pudesse vir a justificar a ocupação:

*Eu acho que a aldeia está dentro do projeto político do Quaqué. Eu não consegui ver até esse momento nenhum desenvolvimento, qualquer questão positiva para nós do município. Nunca visitei. Eu nem sei se as condições que eles são submetidos lá são condições boas, condizentes com a importância que eu sei que eles têm. Eu conheci algumas aldeias indígenas do Mato Grosso e*

---

77 Trecho da entrevista concedida por Pedro Queiroz, em maio de 2019.

*eles estão ambientados em uma área no qual as famílias indígenas residem, vivem, trabalham a mais de 200 anos 300 anos muito diferente daqui. Eles foram colocados no Polo, não sei nem como se chegou a essa ideia de onde vamos colocar os índios. Sei que eles recebem uma bolsa de 300 reais, que para mim o outro erro de política pública, que ao invés de estimular eles serem independentes pensam em manter eles o tempo todo no meu bolso. Com relação ao município, não trouxe vocação turística, na minha opinião não trouxe nem repercussão social ao contrário tiveram alguns episódios complicados relacionados à eles que hoje levaram a uma exposição muito negativa”<sup>78</sup>*

Questionando os entrevistados se já realizaram alguma visita à aldeia, a resposta de Pedro Queiroz e Felipe Auni foi negativa. O excesso de compromissos foi uma justificativa presente. Ambos dizem também terem acompanhado as repercussões da aldeia pela internet.

O momento de elaboração, desenvolvimento e produção da pesquisa é, ao mesmo tempo, um período conturbado na política brasileira<sup>79</sup> e que, a meu ver, não pode ser colocado de maneira secundária na dinâmica observada neste tempo de pesquisa. Parto, a partir da eleição dos autores que dão base a este trabalho, da ideia de que não se pode descolar o processo de territorialização de um determinado grupo à conjuntura existente, que pode tanto trazer potencialidades quanto contrariedades. Por isso, acho crucial uma análise deste complexo momento do país, para que se possa compreender como estas questões impactam a própria reprodução do grupo em questão, em suas relações com a cidade em que vivem. Esses pontos serão trazidos com mais afinco no capítulo posterior, mostrando não apenas como o grupo é percebido, engendrando terminologias negativas e depreciativas, mas como essas percepções geram também uma ação positiva no seu interior e que estratégias são lançadas pelo grupo a partir daí. Mas antes, é necessário continuar no

---

78 Trecho da entrevista concedida por Pedro Queiroz, em maio de 2019.

79 Sobre este processo que engendrou o Golpe de 2016, ascensão do sentimento antipetista, prisão do ex-presidente Luis Inácio Lula da Silva e eleição de Jair Messias Bolsonaro em 2018, as contribuições de Jessé de Souza (2017) são relevantes. O autor pretende desvelar a classe que permanece ocultada por essa guerra de ideias do Brasil atual que coloca o combate à corrupção como nosso principal inimigo. Esse grupo é a elite do atraso. Ele também analisa como as classes privilegiadas atuam para a manutenção do seu privilégio e distinção, indo além da concepção de jeitinho brasileiro e Estado patrimonialista que anuvia o real conflito de classes. Para ele é essa base pouco refletida que congrega a catástrofe social vivenciada da escravidão até os dias de hoje que culmina no sentimento de inferioridade enquanto nação frente aos do norte global. Esse mecanismo favoreceu a formação da operação lava a jato e a ideia ainda presente das privatizações, já que nós somos corruptos e atrasados por natureza não sendo capazes de administrar o Estado como deveria e que, em última instância, levaram ao golpe que ocasionou o impeachment da presidenta eleita em 2014, Dilma Rousseff.

mapeamento das diversas questões que entrelaçaram a chegada e o início do processo de territorialização da aldeia. Por isso, é importante apresentar a disputa presente no seu local de assentamento: a Área de Proteção Ambiental de Maricá.

### 3.4 A Área de Proteção Ambiental em disputa

Como já colocado em partes anteriores deste trabalho, em meio aos conflitos vivenciados pelos Guaranis em Niterói, o prefeito Washington Quaquá entra em cena e promete conceder uma terra ao grupo para a sua permanência na cidade de Maricá. No ano de 2013 três áreas foram oferecidas aos índios nos bairros de Bambuí, Ponta Negra e Caxito, áreas que não foram aceitas. Diante da negativa, o grupo passou a ocupar uma área na Restinga de Maricá, local que faz parte da área de proteção ambiental (APA) criada pelo governo do estado do Rio de Janeiro em 1984 pelo decreto nº 7.230, localizada na costa do município no intuito de preservação do bioma da mata atlântica e do sistema lagunar da região coberto pela restinga, compreendendo o local “integrado pelas Lagoas de Guarapina, Padre, Barra, Maricá e Brava e pelos canais de São Bento, Cordeirinho e Ponta Negra”<sup>80</sup> além de “parte da Restinga de Maricá e a totalidade da Ilha do Cardoso”<sup>81</sup>. Na região, ficaram proibidas:

- I - o parcelamento da terra, para fins urbanos;
- II - o desmatamento, a extração de madeira e vegetação característica e a retirada de espécimes vegetais;
- III - a caça, ainda que amadorística, e o aprisionamento de animais;
- IV - a alteração do perfil natural do terreno;
- V - a abertura de logradouros;
- VI - a construção de edificações ou edículas. <sup>82</sup>

A área é marcada por conflitos, já que em 2007 o governo do estado decretou o plano de manejo da APA, separando a região em três áreas: “I - Zonas de Preservação da

---

80 Decreto nº 7.230 disponível em <http://www.inea.rj.gov.br/cs/groups/public/documents/document/zwew/mde4/~edisp/inea0018630.pdf> visitado em 16/04/2018.

81 Idem.

82 Idem.

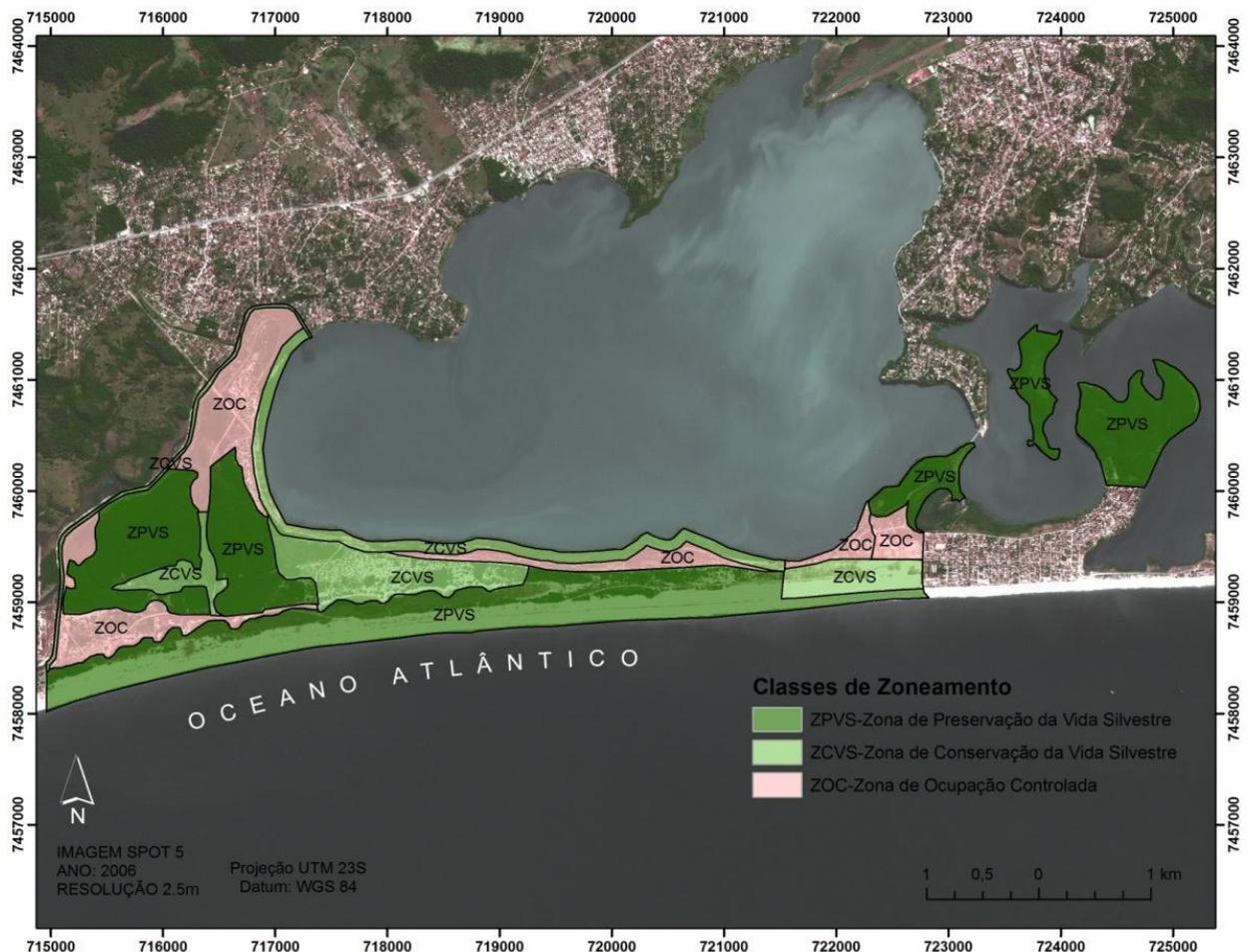
Vida Silvestre, II - Zonas de Conservação da Vida Silvestre e III - Zonas de Ocupação Controlada”<sup>83</sup>. O primeiro é destinado à proteção do habitat das espécies residentes, zona cuja ocupação não é permitida. A segunda diz respeito às áreas de preservação das espécies nativas e em extinção, mas que ao mesmo tempo admite o uso controlado dos recursos nos locais desprovidos de vegetação. Já a terceira estabelece uma espécie de zona de ocupação controlada, sendo ela a área que, “(...) além de apresentar certo nível de degradação ambiental com menores possibilidades de preservação, fornece condições favoráveis à expansão moderada de áreas urbanas”<sup>84</sup>. Com isso, foi aprovado o uso urbano em metade da Restinga. O decreto foi reforçado em 2010 pela câmara de vereadores de Maricá, época de exercício do então prefeito Washington Quaquá, que aprovaram o Plano Setorial da Restinga de Maricá<sup>85</sup>, incentivando a ocupação da região, sendo um reforço ao decreto de 2007. Com o decreto, as divisões da APA se estabelecem espacialmente da seguinte forma:

---

83Decreto nº 41048 disponível em <http://www.inea.rj.gov.br/cs/groups/public/documents/document/zwew/mde4/~edisp/inea0018792.pdf> visitado em 18/01/2018.

84 Idem.

85 Plano Setorial disponível em <http://oads.org.br/leis/1657.pdf> Visitado em 16 de abril de 2018.



86

Em 2011, o grupo empresarial de iniciativas e desenvolvimento imobiliário IDB Brasil torna-se proprietário de parte da área e apresenta um projeto para construção de um resort na região, o complexo turístico-residencial Fazenda São Bento da Lagoa. A empresa faz parte do grupo espanhol Cetya, uma holding que atua há mais de 40 anos no mercado de construção da Espanha.<sup>87</sup> Segundo relatório de impacto ambiental produzido pela empresa, o complexo foi concebido tendo por base três componentes:

86 Imagem obtida em SOUZA, E. M. S., « Um resort na restinga de Maricá / RJ: modernização do território e destruição da pesca artesanal em uma área de proteção ambiental », Espaço e Economia [Online], 6 | 2015, posto online no dia 09 Agosto 2015, consultado o 30 Setembro 2016. URL : <http://espacoeconomia.revues.org/1713>. Visitado em 3/05/2018.

87 Informações obtidas no site: <https://idbbrasil.com.br/sobre-nos/>. Visitado em 21/05/2018.

Componente 1: Habitações para moradia, hotéis, centro comercial e empresarial, campo de golfe, centro hípico e equipamentos públicos como escolas de primeiro e segundo graus, hospitais, postos de saúde e creches.

Componente 2: Implantação de uma unidade de Conservação do tipo Reserva Particular do Patrimônio Natural (RPPN) que será a segunda maior do estado do Rio de Janeiro.

Componente 3: Benefícios à Comunidade de Zacarias como: (i) regularização fundiária e titularidade dos lotes em nome dos moradores que os ocupam. (ii) urbanização, com infraestrutura no mesmo padrão do restante do empreendimento.<sup>88</sup>

Depois de algumas adaptações, o projeto possui o seguinte desenho:



89

A obra por enquanto está embargada. A licença ambiental que permitiria a construção foi cancelada pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ) em 2017. Nesta área do projeto onde prevê a formação de habitações multifamiliares e a área empresarial e comercial, encontra-se hoje a Aldeia Indígena Mata Verde Bonita. Com a concessão da

88 Relatório de Impacto Ambiental disponível em: <http://www.inea.rj.gov.br/cs/groups/public/documents/document/zew/mdi3/~edisp/inea0027546.pdf> visitado em 16/04/2018.

89 Imagem obtida em: <https://leisecamarica.com.br/um-novo-desenvolvimento-para-marica/> Visitado em 5/05/2018.

prefeitura para a alocação, os índios passam a ocupar a região, o que é visto de maneira bastante positiva pelo município, que pretende se apoiar no fortalecimento do turismo no local.

A aldeia indígena da restinga em Maricá, no interior do Rio de Janeiro, será transformada em ponto turístico da cidade. Em visita à tribo Tupi-Guarani M'Bya, a prefeitura garantiu a permanência dos índios na região de 93 hectares, entre São José do Imbassaí e Itaipuaçu, e planeja construir no local ocas hotéis e um teatro arena para apresentações da cultura indígena. Os índios deverão construir a estrutura rústica (feita com argila, bambu e palha) e a Prefeitura destinará recursos para manutenção do espaço.<sup>90</sup>

Os índios passam a receber incentivos para realização de eventos, como o “Abril Indígena” e o suporte das políticas locais, como o recebimento da Moeda Social Mumbuca, programa de distribuição de renda da prefeitura de Maricá, além de apoio para a construção da Escola Municipal Indígena Guarani Para Poty Nhe Ë Já, que oferece uma etapa do ensino fundamental em turma multisseriada. Contudo, após a sua chegada, o grupo sofre a pressão da empresa IDB Brasil, que passam a reivindicar a região caracterizando sua ocupação como invasão. Em nota oficial a empresa declara:

A IDB Brasil, proprietária do terreno ocupado desde a última sexta-feira (19/04) pelos índios guaranis Tekoa Mboy-ty, em Maricá, esclarece que possui toda a documentação legal de titularidade do imóvel. A empresa jamais foi notificada sobre a existência de decisão administrativa ou judicial capaz de conferir legalidade à referida ocupação. A IDB Brasil respeita todas as manifestações de povos e culturas tradicionais do país, trabalha pela recuperação da identidade da pesca artesanal da Lagoa de Maricá e reitera o compromisso de promover o legítimo desenvolvimento sustentável de Maricá.<sup>91</sup>

O grupo teve a permanência garantida pela prefeitura, que ao mesmo tempo reconhece a propriedade à empresa. Segundo declaração emitida nas mídias locais o prefeito se comprometendo em mediar a questão:

Com relação aos índios tupi-guaranis que ocuparam uma área na restinga de Maricá onde está sendo licenciado um grande Complexo Hoteleiro e Turístico, a prefeitura de Maricá informa:

1 – Os índios serão bem acolhidos no município e terão todo apoio da prefeitura para organizar em Maricá sua aldeia, dando a ela, inclusive, uma característica cultural e turística;

---

90 Nota publicada na reportagem do link: <http://g1.globo.com/rj/regiao-dos-lagos/noticia/2014/06/aldeia-indigena-vai-virar-ponto-turistico-em-marica-no-rj.html> . Acessada em 18/01/2017

91 Nota publicada na reportagem do link: <http://maricainfo.com/2013/04/25/indios-idb-emite-nota-sobre-ocupacao-na-restinga.html> . Acessada em 18/01/2017.

- 2 – Ao mesmo tempo é prioritária para o desenvolvimento da cidade a implantação do Complexo Hoteleiro e Turístico das praias da restinga de Maricá;
- 3 – Sendo assim, a prefeitura propõe que uma boa solução seja encontrada, com base em uma negociação com apoio da Funai, para garantir aos índios a conquista da sua aldeia, e ao mesmo tempo, a construção do complexo turístico e a tranquilidade da vila de pescadores de Zacarias;
- 4 – Para isso, a prefeitura disponibilizará uma área pública e irá viabilizar, junto aos empreendedores, a estrutura para o estabelecimento da aldeia indígena com viés cultural e turístico;
- 5 – Com isso, a Prefeitura Municipal de Maricá garante uma vida digna aos índios com a manutenção das suas tradições e costumes, através de um projeto cultural e turístico<sup>92</sup>

O projeto ficou embargado e teve nova tentativa de liberação a partir da inclusão de um novo parceiro junto a IDB Brasil: o grupo que gere o festival Rock in Rio<sup>93</sup>. A proposta se baseava na construção do primeiro complexo hoteleiro levando o nome da marca, tendo sua inauguração em meio ao festival realizado em setembro de 2019. A inauguração contou com a presença do prefeito Fabiano Horta, da deputada Rosângela Zeidan e de Washington Quaquá, mostrando o apoio político do partido que gere a cidade nesta construção. A proposta também teve elogios do então governador do estado, Wilson Witzel, conforme mostra reportagem do Jornal o Dia:

O governador do Estado do Rio de Janeiro, Wilson Witzel, visitou o estande do Maraey no Rock In Rio e reafirmou seu apoio ao empreendimento. "Fiquei encantado desde o primeiro momento em que fui apresentado ao projeto. Serão mais de 300 mil turistas por ano. É realmente algo fantástico. Podem contar com todo o apoio do Estado do Rio", disse o governador.<sup>94</sup>

Contudo, o projeto foi novamente embargado no dia 31 de outubro a partir de decisão em primeira instância do juiz Vitor Porto dos Santos, da 2ª Vara Cível de Maricá, decisão esta que veda a ocupação da Área de Proteção Ambiental (APA), entre elas do empreendimento em questão.

---

92 Nota emitida no site <http://maricainfo.com/2013/04/24/prefeitura-garante-indios-em-marica.html> Visitado em 7/11/2017.

93 O Rock in Rio é um festival de música idealizado pelo empresário brasileiro Roberto Medina pela primeira vez em 1985, sendo, desde sua criação, reconhecidamente, o maior festival musical do planeta. Foi originalmente organizado no Rio de Janeiro, de onde vem o nome. Tornou-se um evento de repercussão em nível mundial e, em 2004, teve a sua primeira edição fora do Brasil em Lisboa, Portugal. Fonte: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rock\\_in\\_Rio](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rock_in_Rio) Visitado em 26/04/2020.

94 Reportagem disponível no link: <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/o-dia-no-estado/2019/10/5797331-marica-vai-ganhar-complexo-turistico-residencial-de-r--11-bi.html> Acessado em 26/04/2020.

Na decisão, o magistrado condena o Estado do Rio de Janeiro, o Instituto Estadual do Ambiente (Inea) e o município de Maricá a absterem de “realizar qualquer licenciamento ambiental, procedimento administrativo, autorização, parcelamento do solo ou a concessão de obra para a implantação de empreendimentos imobiliários que possam atingir o interior ou o entorno da região reconhecida como APA de Maricá”. Adverte ainda que os réus devem observar “ampla consulta e participação da comunidade pesqueira do Zacarias na elaboração de qualquer ato legislativo ou administrativo que afete a restinga”.<sup>95</sup>

Até a finalização desta escrita a obra segue embargada, apesar do responsável pela empresa IDB Brasil ter prometido recorrer da decisão. Sobre a concepção acerca do conceito de área de proteção ambiental e o modo de vida construído pelos indígenas, uma fala de Miguel em entrevista chama a atenção para este ponto:

*Quando as pessoas falam da preservação, as pessoas falam que, por exemplo, hoje a Restinga está jogada. Não, ela não está jogada. Ela tem que ficar assim. Isso é preservação. Quando fala pela preservação as pessoas falam que vão cercar tudo. Isso não é preservação para gente não. Isso é gaiola. A Restinga era 100%, vai para 50%. Isso não é preservação. Isso é isolamento, isso é isolar as coisas. Se você cortar uma parte para colocar uma parede, isso não é preservação. Você está isolando em vez de preservar.*<sup>96</sup>

Essa fala traz alguns elementos já trabalhados no primeiro capítulo com relação à ocupação de indígenas em áreas de proteção ambiental e as contraditórias concepções que podem ser acarretadas a partir daí, já que a relação que se estabelece entre cultura e natureza parece divergirem nos dois casos, uma compreendendo a sua relação como intrínseca e a outra a partir de uma cisão ocasionada na importação de um modelo no qual os parques nacionais impulsionaram cada vez mais a sua separação. Este não será um tópico trabalhado em profundidade nesta tese, devido às múltiplas questões que devem ser mapeadas para se estabelecer o processo de territorialização do grupo, mas me parece ser um ponto importante para se pensar posteriormente com mais afinco, já que ambas as aldeias se encontram em áreas de proteção ambiental da cidade.

---

95 Nota retirada da reportagem disponível no link: <https://projetcocolabora.com.br/ods11/empreendimento-na-apa-de-marica-tem-decisao-contraria-da-justica/> Acessado em 26/04/2020.

96 Trecho da entrevista concedida por Miguel Vera Mirim, em outubro de 2019.

### 3.5 A Aldeia Ara Hovy e a discussão sobre legitimidade étnica

No ano de 2013, Alberto Alvares, cineasta Guarani Mbya mestrando em cinema pela UFF, recebeu uma doação particular de um terreno em Itaipuaçu, localizado na Serra da Tiririca. Um local com cerca de 34 hectares. A terra foi, então, doada a um grupo de Guaranis provenientes do Espírito Santo, sob a liderança de Félix. Félix nasceu em Guavirá, no estado do Rio Grande do Sul. No ano de 2000, ele saiu da aldeia passando por Santa Catarina e São Paulo, até o Espírito Santo, onde ficou quatro anos. No ano de 2013, ele foi visitar o espaço e no mesmo ano se mudou para o local. “No dia 13 de outubro, Seu Félix mudou-se para o local, onde assumiu a liderança da aldeia, tornando-se cacique. Com ele foram cinco famílias, integradas por 25 indígenas. Assim começou a ser construída a aldeia Ará Hovy, cujo nome significa em português “Céu azul”” (SILVEIRA, 2017, pág.45). Apesar de ser um local favorável à moradia e com características propícias aos Guaranis, por ser dentro da mata atlântica e perto do litoral, um dos principais desafios do local é não ter uma terra boa para plantação, já que o solo é pobre em nutrientes e possui muitas pedras. Segundo Vera Lúcia Pizzotti da Silveira, estudante da UFF que acompanhou grupo e realizou sua monografia de conclusão de curso, a comunidade construída segue preceitos bastante estabelecidos de boa convivência. A visão de grupo coeso e com regras fixadas e bem estabelecidas segue todo o seu texto e linha de argumentação, que foca em perceber mais como se estabelece esses elementos de coesão do que os conflitos que porventura podem ocorrer.

O cacique Seu Félix é muito rígido quando se trata das regras impostas à comunidade que mora na aldeia. O uso de bebidas alcoólicas e o fumo (exceto o uso do petynguá) são extremamente proibidos. O respeito ao próximo também é uma prática constante, sendo esse um exercício sempre desenvolvido sob o olhar rigoroso, mas ao mesmo tempo doce, do líder. Não pode haver brigas entre os moradores, tudo tem que ser resolvido por meio de conversas. Quando as conversas não são o suficiente para solucionar o problema, o cacique intercede com seus aconselhamentos. (SILVEIRA, 2017, pág.46).

O grupo também recebe apoio no serviço de saúde e educação, que são oferecidos pela prefeitura municipal de Maricá, e articulou junto com a aldeia Ka’Aguy Hovy Porã a disponibilidade de um carro, que foi cedido pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), para que haja a locomoção dos integrantes da aldeia para as unidades de atendimento de saúde da cidade e demais localidades do estado.

No ano de 2018, passei a acompanhar o curso de introdução à língua e cultura Guarani, curso organizado por Mariana Paladino, professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) desde o ano de 2016. O curso ministrado por Alberto Alvares tem por objetivo promover uma pequena introdução sobre aspectos da língua e da cultura Guarani. No curso, perpassamos tanto por algumas palavras chaves da língua, por cânticos, filmes produzidos pelo próprio professor e formação de alguns jogos que possam ser utilizados pelos professores da rede pública de ensino que participam do curso. Os integrantes da atividade em sua maioria são professores da rede estadual ou municipal de ensino básico e estudantes da UFF. O curso tem parceria com a aldeia Ara Hovy e sempre são organizadas, em meio às atividades quinzenais, algumas visitas guiadas a aldeia.

Em umas destas visitas no ano de 2019, visitamos o colégio *Kyringue Aranduá*, escola Guarani localizada dentro da comunidade. Na conversa estavam presentes os dois professores juruás, junto a diretora também juruá e os dois professores indígenas. A todo instante era reforçado o esforço de se estabelecer uma educação Guarani que se sobrepujasse às necessidades brancas. Desde a formação da merenda (ação que foi feita em conjunto com o colégio *Para Poty Nhe' Ë Já* da aldeia Ka'Aguy Hovy Porã) para que a mesma tivesse suprida as necessidades alimentícias Guaranis (como o tipá, algumas raízes, etc), até a formação do currículo diferenciado. Foi direcionado pra cada escola um professor de língua Guarani, feito através de processo seletivo da prefeitura. O ensino é realizado de maneira bilíngue, sendo que há a prevalência do Guarani nos primeiros anos. Mas, o ponto importante para a análise é pensar como os discursos são colocados pelos agentes em questão. A todo instante neste encontro era colocado uma diferenciação entre a escola *Kyringue Aranduá* e a *Para Poty Nhe' Ë Já*. Segundo a diretora e os professores que lá estavam, a escola de lá seguia uma linha mais voltada para a base e cultura Guarani, não incluindo em seu calendário escolar algumas datas comemoradas em outros colégios (como o dia das mães, o dia do índio, etc), enquanto a escola da aldeia de São José do Imbassá seguia uma linha mais intercultural, agregando as suas atividades essas comemorações. Ela disse que, inclusive, esta era uma orientação que dava para os pesquisadores que a procuravam: que se quisessem investigar uma linha mais intercultural era melhor que fossem para a aldeia de São José.



Visita à aldeia Ara Hovy. Outubro de 2019. Foto: Cleudivânia Soares Freire.

Esta fala estava presente não só no colégio, nos estudantes e grupos universitários que visitavam os espaços, mas de algum modo perpassava também os integrantes da aldeia. Era comum escutar na aldeia de São José que os Guaranis de Itaipuaçu se achavam

Guaranis mais legítimos. Apesar desta fala não significar uma falta de contato entre os grupos, já que muitos vinham participar das atividades de São José, assim como ocorriam muitas visitas em Itaipuaçu, mostrando que o contato e intercâmbio entre os grupos eram recorrentes. De qualquer modo, era interessante perceber como essa diferenciação às vezes era sentida e colocada.

Comentários sobre a real legitimidade e pureza dos indígenas de Itaipuaçu e São José também eram feitos por alguns participantes do curso de Guaraní da UFF. Em alguns momentos essa ideia de que os Guaranis de São José são mais “misturados” porque tem um bar na aldeia ou por conta da presença da igreja e conversão de alguns membros era trazida. Fato não estimulado pelas coordenadoras do curso e por Alberto Alvares, que buscavam gerar um contraponto. Mas essa ideia de pureza, de uma forma ou de outra está presente em nosso imaginário.

Outros momentos em que estas comparações apareceram foram nas conversas com funcionários da prefeitura. Era comum escutar que a aldeia de Itaipuaçu é mais carente, precisando de maior apoio que a aldeia de São José, com membros mais “abastados”, onde a presença do carro Hilux aparece novamente como um retrato deste abastamento da população que lá ocupam e da sua falta de vulnerabilidade. Esse fato fica evidenciado em uma fala sobre a comparação entre as duas aldeias da subsecretária de Assistência Social Laura Costa na entrevista realizada:

*A aldeia de Itaipuaçu não, lá é um pessoal muito humilde muito pobre carente de tudo. Eles vivem perto da Mata Atlântica. Uma área até reservada, uma Apa. (...) lá a gente faz acompanhamento muito intensivo. A Aldeia de lá a gente dá um acompanhamento sistemático, essa daí (aldeia de São José) em função disso a gente recuou inclusive passamos para Funai e para que eles tomassem uma providência. Porque nós não podemos mexer com eles e a gente percebe que a Funai passa muito a mão na cabeça deles. (...) Mas a partir do momento que a gente vê que não tem mais vulnerabilidade porque se eles têm Hilux então a gente não tem mais porque atuar. Você sente a diferença de uma e de outra Aldeia.<sup>97</sup>*

Outro ponto levantado por Laura, além da Hilux, está relacionada às características físicas do cacique da época (Darci Tupã) que, segundo ela, fugiam das características indígenas: “A gente olha pro físico deste cacique também, é muito estranho. Ele tem um

---

97 Trecho da entrevista concedida pela subsecretária de Assistência Social Laura Costa, em maio de 2019.

*nariz afilado mais do que o meu. É sarado, tem tatuagem. Ele não tem característica nenhuma indígena. Eu achei muito esquisito. Fiquei com a pulga atrás da orelha.”*<sup>98</sup>

Segundo Laura, vários eventos geraram um estranhamento que ocasionaram um afastamento da Secretaria de Serviço Social na aldeia, diferente do que acontece com a aldeia de Itaipuaçu. *“Se tem Hilux tem acesso a tudo, né? Se o cacique tem condições de ter uma Hilux ele tem condições de ajudar em tudo dentro da aldeia. Então a gente não precisa estar acompanhando”*<sup>99</sup>. Como pode se perceber, múltiplos atores engendram diversas ideias sobre os grupos em questão que de certa maneira refletem também na forma como eles atuam enquanto grupo, encontrando em meio a conflitos e difamações novas estratégias de atuação. A aldeia de Itaipuaçu, mesmo sendo considerada em alguns aspectos mais “legítima” que a de São José não deixa de sofrer com os mesmos estereótipos indígenas que permeiam a população. No ano de 2019 a aldeia de Itaipuaçu estava programando a sua mudança para um terreno concedido pela prefeitura no bairro de Silvado, havendo uma manifestação no povoado local contra a vinda dos indígenas de Itaipuaçu para a área concedida para construção de uma nova aldeia. A mesma proposta foi feita para a aldeia de São José que decidiu não sair da APA, permanecendo no mesmo local. A mudança ainda não se efetivou e está em aberto ainda para qual área a aldeia Ara Hovy irá. Ao que parece, a questão permanece paralisada também por conta dos entraves ocasionados pela pandemia do coronavírus.

O que fica evidenciado nesta exposição e que nos é interessante como atributo para reflexão é perceber como esse discurso que interpõe “índios legítimos e índios não legítimos”, “índios mais vulneráveis e menos vulneráveis” é sentido e que ações desencadeiam nas aldeias em questão. Expressões revisitadas nesse capítulo como “índio favelado”, “índio não puro”, “tatuado”, “índio com hilux” são alguns dos termos que compõem a construção da discursividade que constroem o campo semântico da etnicidade. Essa disputa de autenticidade e busca de recursos que possam engendrar esse lugar mais autêntico está inserido em um jogo que reflete e impacta esse processo de territorialização. Essas questões, seja a construção dos discursos que compõem esse campo semântico da etnicidade, seja as alternativas lançadas pelo grupo em meio a estes conflitos, serão trabalhadas com mais afinco no capítulo que se segue.

---

98 Trecho da entrevista concedida pela subsecretária de Assistência Social Laura Costa, em maio de 2019.

99 Idem.

## CAPÍTULO IV: Representações e estratégias políticas: a aldeia e sua relação com o entorno

### 4.1 Guaranis entre difamações e conflitos políticos

Durante o desenvolvimento desta pesquisa presenciei diversos ataques sofridos pela aldeia, que retratam tanto a sua relação com o entorno, quanto a sua entrada (mesmo que não intencional) nos conflitos políticos da cidade. Na tentativa de delinear um mapa do complexo conflito, poderia elencar os seguintes atores ou grupos envolvidos na questão: os indígenas, os políticos de oposição ao governo municipal, parte da população de Maricá e a imprensa da cidade, em especial, o Jornal Lei Seca Maricá<sup>100</sup>.

O meu primeiro acesso a estas questões aconteceu em 2018, no Abril Indígena. Gracinha falou da tristeza que sente com o preconceito das pessoas. O fato relatado era a operação policial ocorrida na Área de Proteção Ambiental que por conta de uma fuga acabou se estendendo para o território da aldeia, ocasionando posteriormente uma reunião com representantes da polícia e da prefeitura. O fato foi registrado no site Lei Seca<sup>101</sup> e teve diversos comentários negativos com relação à aldeia. Pela primeira vez pude ler a relação que se fazia dos indígenas à figura do Quaquá ou ao Partido dos Trabalhadores (PT).

*Quer saber esses índios nem são de marica na verdade esses índios de meia tigela são de Niterói que não sei porquê o PT negociou a vinda desses caras para nossa reserve (aí tem) mais vamos pular essa parte. O quê está acontecendo nesse "reserve" é o seguinte esses índios petista niteroiense de araque querem se estabelecer em Marica sem a observação do poder público com isso cobrar pedágio em nossa própria terra e vender drogas livremente sem que o poder público interfira tenha paciência bando de desordeiros canalhada*

---

100 Criado em 24 de Junho de 2010, o jornal LSM - Central de Notícias de Maricá, popularmente conhecido como Lei Seca Maricá, é o maior veículo de comunicação de Maricá, sendo sua maior fonte de circulação pelas redes sociais e pelo site. Jornal disponível no link: <https://leisecamarica.com.br/> e na página do facebook: <https://www.facebook.com/leisecamarica/>. Acessado em 21/11/2019.

101 Reportagem disponível em: <https://leisecamarica.com.br/indios-dizem-que-estao-assustados-com-acoos-da-pm-na-restinga-de-marica/>. Acessado em 21/11/2019.

*exacerbado militantes da desorde. Atenção polícia pra cima deles bando de desordeiros*<sup>102</sup>

A reportagem, além de retratar o ocorrido, também registrou a presença de Diego Zeidan, que aproveitou o ensejo da reunião para informar a aprovação da lei do Bolsa Mumbuca Indígena na Câmara de Vereadores que teria o seu início decretado ainda no ano de 2018. A aprovação do projeto de lei nº 156/2017<sup>103</sup> foi feita em meio a conflitos na Câmara, sendo o vereador Chiquinho (PP) um dos maiores opositores do projeto. No dia 6 de dezembro de 2017, dia da votação, o vereador questiona sobre a renda de 300 reais destinada aos 120 índios de Maricá enquanto os alunos receberão uma bolsa de 50 reais. “*Já deu terra, agora vai dar verba pra eles também? Eu vou botar uma lei também pra dar a eles inchada, pá, carrinho de mão e roçadeira, que eles trabalhem na cidade pra ajudar o município em alguma coisa.*”<sup>104</sup> Houve neste momento protesto das pessoas que assistiam à sessão que foi retrucado pelo vereador:

*Eu quero votar a favor dos alunos não a favor dos índios. O índio já tem terra, já tem onde morar, já tem evento, agora falta o que? Falta dar trabalho então na cidade. Agora eu não posso concordar dar dinheiro pra índio. Isso não existe! Eu tenho elogiado o trabalho do prefeito, mas eu fico triste vendo essa matéria vindo pra cá.*<sup>105</sup>

Vereadores do PT condenam a fala de Chiquinho, como o Dr. Richard:

*Como titular da Comissão de direitos humanos e minorias nós do PT acreditamos que nós não podemos ter diferenças étnicas, de cultura (...) Isso é questão preconceituosa de querer colocar o índio novamente na escravidão, dar pá, inchada, daqui a pouco está aprisionando o índio. Então eu como titular da Comissão de Direitos Humanos acompanho o voto do líder do partido PT. A*

---

102 Comentários extraídos de publicação no Facebook presente no link:

<https://www.facebook.com/search/top/?q=indios-dizem-que-estao-assustados-com-aco-es-da-pm-na-restinga-de-marica> Visitado em 7/05/2018.

103 Projeto de lei no 156/2017 de autoria do poder executivo através da mensagem 034/2017, que constitui o programa de economia popular solidária, combate a pobreza e desenvolvimento sustentável de Maricá. Foi atrelado a mesma proposta a bolsa de 50 reais para os estudantes e a bolsa mumbuca de 300 reais para os índios. Relatos obtidos pela sessão da câmara de vereadores de Maricá no dia 6 de dezembro de 2017. (Disponível em <https://www.facebook.com/leisecamarica/videos/1722741651130243/> )

104 Idem

105 Idem

*questão dos valores podem ser discutidas, mas não podemos tratar os índios diferentes de outras etnias.*<sup>106</sup>

Chiquinho demonstrou sua preocupação com o “excesso” de assistência: *“Daqui a pouco vai vim mais índios pra cá. Mumbuca 300 contos no bolso, terra e vermelhinho de graça, vão vir pra cá. Não tem argumento pra isso.”*<sup>107</sup> Endossado pelo Vereador Ricardinho Netuno (PEN):

*A maioria dos índios que vieram pra Maricá vieram de Camboinhas, a especulação imobiliária lá fez com que o prefeito cedesse à sedução e trouxesse os índios pra cá. Eu fico muito preocupado com esse projeto de lei de estarem realmente querendo legalizar a compra de votos na nossa cidade, fazendo com que os índios e os estudantes fiquem atrelados a uma política assistencialista atendidos somente a manipulação do voto. Então isso me preocupa muito.*<sup>108</sup>

O vereador já havia ido a aldeia em janeiro de 2017 denunciando o abandono dos índios por parte do antigo prefeito e do atual poder público, notícia que também havia sido noticiada pelo Lei Seca<sup>109</sup>, fato que contradiz a sua atual postura contrária a uma política pública de favorecimento direto ao grupo.

Estes questionamentos desencadearam dúvidas entre os vereadores se os indígenas votavam nas eleições. O presidente da câmara, Aldair de Linda (PT) ficou de confirmar com o cacique essa informação. Vale lembrar que o voto indígena é facultativo, conforme mostra informações do site do Superior Tribunal Eleitoral:

Os índios, assim como os demais cidadãos brasileiros, devem votar se tiverem mais de 18 anos e forem alfabetizados em língua portuguesa. O Código Eleitoral (Lei nº 4.737/1965) veda o alistamento eleitoral daqueles que não falam português. No entanto, caso os índios que vivem nas aldeias optem por não votar, essa decisão individual prevalece sobre a obrigatoriedade da lei brasileira.<sup>110</sup>

---

106 Idem

107 Idem

108 Idem

109 Reportagem disponível em: <https://leisecamarica.com.br/vereador-ricardinho-netuno-pen-se-reune-com-indios-da-restinga-de-marica/> Visitado em 21/11/2017.

110 Informações obtidas no site: <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2018/Abril/facilitar-o-voto-de-povos-indigenas-e-preocupacao-da-justica-eleitoral> (Visitado em 23/11/2020).

A sessão terminou em discussão, mas ao final todos votaram favorável ao projeto, com exceção de Ricardinho e Chiquinho. Filipe Poubel (PSL) não estava presente na sessão. Muitos demonstraram preocupação sobre a necessidade de cadastro dos indígenas para que não venham mais índios para Maricá por conta destes benefícios. Aldair coloca que só 120 índios serão contemplados pelo Bolsa Mumbuca Indígena. Se vierem mais para a cidade, terá que se passar na câmara novamente para receber o benefício especial. Por isso, os novos indígenas que chegam à aldeia ganham apenas o Bolsa Mumbuca. Perguntado sobre essa relação que é feita dos indígenas com a prefeitura e seu partido, Miguel respondeu:

*Não tem como a gente escapar desse comentário. A gente não tem isso de partido. A gente não tem não. Às vezes, mesmo sem querer, ele está falando sobre ele mesmo quando ele fala alguma coisa assim. Tudo que ele pensa sobre os indígenas é fácil falar quando se julga as pessoas de fora. O que está acontecendo é que o prefeito é do partido do PT e ele apoiando a gente a gente aceita e ele está fazendo coisas boas e a gente apoia, mas não quer dizer que a gente é ligado ao partido. (...) quem comanda o município é obrigação fazer as coisas, na minha visão é isso. Não é porque está comprando indígena, está comprando pescador, não é porque tá comprando a gente da comunidade negra. É obrigação dele. Você pensa que se a gente gosta do PT, a gente estaria com a bandeira na mão. A minha bandeira é indígena sou indígena não vou não vou estar com a bandeira do 13 nem do 17 a minha bandeira é indígena.<sup>111</sup>*

O ano de 2018 seguiu e no final do ano novo episódio gerou tensão na aldeia. No dia 7 de novembro, eu estava no Rio e Luciana me liga bastante aflita e me pergunta se eu estava em Maricá. Ela disse que se eu estivesse em Maricá, se eu não poderia ficar com as crianças. Eu falei que só retornaria à noite e perguntei o que tinha ocorrido. Ela me disse que não poderia falar pelo telefone, mas pela voz dela eu já imaginei que seria uma coisa grave. Depois, ela me liga de novo e pergunta se eu não poderia levá-los para Seropédica. Eu pergunto se eles não poderiam ficar lá em casa e ela disse que não porque era muito próximo. Depois dessa ligação, eu entrei no Facebook como de costume e me deparei com a reportagem do site Lei Seca, relatando que um corpo havia sido encontrado próximo à aldeia. Dizia a reportagem: “De acordo com informações, Rodrigo Gonçalves Lima foi encontrado no canal próximo à aldeia indígena. (...) De acordo com a esposa, Rodrigo foi

---

111 Trecho da entrevista concedida por Miguel Vera Mirim, em outubro de 2019.

assassinado dentro da aldeia. (...) “Eu tenho certeza absoluta que ele foi assassinado dentro desta aldeia. Ele não saiu daqui. Entrou e não saiu” Disse a mulher emocionada.”<sup>112</sup>

Já imaginei que a situação estava relacionada a isso. Fui até a aldeia com meu ex-marido Aparecido. Luciana, Miguel e as filhas já tinham saído da aldeia rumo à casa de amigos em Seropédica. Voltamos a Maricá e levamos o irmão dela, a esposa grávida, o sogro, a filha e um bebê. Fomos de carro e estava preocupada de chegar na APA e me deparar com a polícia, a milícia ou o tráfico no meio do trajeto. Se eu os encontrasse ia contar a verdade: que estava atendendo um chamado deles. Chegando lá, encontramos a Iracema, mãe de Luciana, e conversei com ela para saber mais do ocorrido. Ela disse que se fosse por ela já tinha saído dali, que só ficava ali por conta da mãe, Dona Lidia. Que não é a primeira vez que isso acontece, que o local é perigoso e que já foram três corpos encontrados. Ela finalizou a rápida conversa dizendo para a gente ir rápido porque a viagem era longa. Depois eu vi que era um pouco de receio também da gente sofrer algum tipo de represália. Em momento posterior, eu analisei que eu corri um grande risco indo até lá. Chegando em Seropédica eu fui saber mais a fundo o que realmente aconteceu. Chegamos as 21:30h, na casa dos amigos de Luciana. Lá encontramos Miguel e Luciana e depois de todos acomodados (a família que eu levei ficou na varanda na barraca), fomos pra sala e eles contaram o que tinha ocorrido.

Segundo eles, no domingo um rapaz que já tinha costume de ir a aldeia foi beber cerveja lá no bar e chegou outro rapaz também frequentador do local com mais três pessoas e ficou no bar com ele. Ele, bastante preocupado, chegou perto de dona Iracema e pediu pra ficar com ela e ir pra sua casa. Iracema se negou achando que ele a estava assediando e saiu. Todos saíram do bar. No dia seguinte ficaram sabendo de mais um caso de desova. Segundo Luciana, eles já estavam indicados para ter análise técnica para o processo de demarcação, que já estava se encaminhando. Os integrantes da aldeia ficaram muito preocupados por já conhecerem o “esquema” na região, de não saber ao certo com quem estavam lidando, justamente por saber que entre polícia e bandido existem várias vertentes. A Luciana contou que em outro momento uma integrante da aldeia fez uma denúncia de uma queimada próxima de lá. E o comando vermelho ficou sabendo da denúncia. Então, eles ficaram bem preocupados da polícia estar envolvida nisso. Por isso, segundo Luciana e Miguel, eles decidiram ficar quietos. Só que o corpo foi encontrado e

---

112 Reportagem disponível no link: <https://leisecamarica.com.br/homem-que-havia-desaparecido-e-encontrado-morto-na-restinga-de-marica/> . Acessado em 21/11/2019.

teve a confusão toda com a reportagem e veiculação no Facebook e, com a reportagem, voltou toda a criminalização do grupo nos comentários, nos quais novamente se relaciona a aldeia à política do PT na cidade, a prostituição, ao tráfico de drogas e a utilização de carros importados Hilux. Também foi amplamente questionada a não entrada da polícia no local para a investigação, fato este trazido pelo desconhecimento do trâmite institucional dentro das aldeias, no qual a Funai tem papel importante de mediação. Abaixo segue alguns exemplos de comentários:

*Já está passando dos limites ninguém toma uma providência nesta situação, infelizmente pessoas se iludem e entra nesta aldeia e acaba com a família. As autoridades tem que tomar uma providência. É a herança que o Washington trouxe pra Maricá.*

*Esses índios vendem de tudo que é porcaria... menos artesanato ...vivem na sombra e no obscuro...agora matam...pq só pode ter sido lá dentro ...pq lá eles fazem o que querem...e não respeitam a nossa lei.*

*Tem que acabar com a bagunça que é essa aldeia. Tem prostituição, forró, nunca vi aldeia assim, parece mais a vila mimosa.*

*Nunca Vi Índio com carro do Ano, Televisão , e outras regalias .. A Polícia Civil tinha que Varrer aquele Lugar...*

*E o prefeito ainda ta gastando 300 reais para cada familia dos cofres publicos com esses índios do paraguai.*

*Os homens são atraídos pra lá por causa de uma Índia safada que tem lá e isso acontece os policiais tem que investigar.*

*É senhor excelentíssimo Quaqué ... Taí a resposta desses marginais indígenas que o senhor trouxe pra Maricá... Pra nossa restinga ...espero que o senhor se pronuncie a respeito...*

*Eles não são índios, são um bando de mau feitores bancado pelo prefeito com o nosso dinheiro!!! Eu daria um sugestão, porque não criar uma bolsa para idoso, pessoas que trabalharam a vida toda no município e nada tem!!*<sup>113</sup>

O grupo ficou sabendo que ia ter revanche, que iam vingar a morte do rapaz. Luciana ficou preocupada. Ela disse que já havia coisas estranhas ali, muitos tiros, por ser uma área já conflituosa, com atuação do comando vermelho, polícia e milícia. Depois deste episódio, eles falaram que iam botar fogo na aldeia e mandaram avisar pra eles saírem de lá. A polícia foi até a padaria da Gracinha pra interrogá-la já que ela não é indígena, porque o fato de ser indígena restringiu o interrogatório e investigação local, já que só pode ser feito com o intermédio da Funai. Luciana disse que tem muito medo de voltar, que não dormiu muitas noites. A Funai, por intermédio de Rosângela e Cristino, foram até a aldeia acompanhar o caso e disseram para todos ficarem juntos.

Luciana disse que já era um costume no bar receber todo mundo, as pessoas ficarem na aldeia, agregando muitos alcoólatras e pessoas estranhas. Ela e Miguel não concordavam com isso, mas como gerava muito lucro a maioria da aldeia quis continuar com o bar. O bar, de fato, era um local diferenciado dentro da composição da aldeia, sendo uma estrutura que vem acompanhando o grupo desde Camboinhas e consistindo também, segundo informações de alguns integrantes, um dos componentes chave da saída do grupo de Paraty. O bar, além de ser uma atividade lucrativa é também um espaço aberto para a apresentação do grupo de forró formado na aldeia “Os Moleques da Pisadinha”. Como observado em diversas atividades e levando em consideração alguns relatos de outras aldeias, o forró é um aspecto importante de congregação das aldeias Guarani Mbya, assim como o futebol. Diversos encontros e atividades eram realizados neste sentido. Voltando-se a questão do bar, ele também era uma porta de entrada para juruás que tinham no local um dos pontos de lazer da cidade. Muitos conheciam a aldeia através do bar e permaneciam ali tomando uma cerveja e ouvindo músicas de forró. O acontecimento descrito trouxe mudanças importantes na dinâmica do bar, que passou a não funcionar mais de portas abertas e agenda fixa, sendo uma atividade regular, mas restrita a alguns frequentadores.

---

113 Comentários disponíveis no link: <https://www.facebook.com/leisecamarica/posts/2282377465166656> (Visitado em 25/01/2021).

No dia seguinte em Seropédica eu perguntei para Luciana se realmente essa questão da prostituição era verdade. Ela me disse que não, mas que as índias solteiras saem com os rapazes que vêm frequentar o bar e acabam sendo taxadas de prostitutas. Como muitos não transitam frequentemente nos espaços fora da aldeia, o bar acaba se transformando em um dos principais pontos de lazer. Ela disse que tem muita coisa relacionada à fama e boato. Já disseram que eles eram usuários de crack e várias outras coisas complicadas. Eu já li, inclusive, comentários em que relacionavam o petyngué ao uso de maconha, mostrando o total desconhecimento da cultura Guarani por parte da população local. Luciana ainda levantou a suposição de que pode ser armação feita para que não se tenha a demarcação da área. Ela acha estranho logo agora que eles iam assinar os papéis acontecer esse assassinato. Antes de eles saírem da aldeia viram que um carro entrou com todos encapuzados e ela só viu que eles estavam encapuzados porque eles baixaram os vidros. Algumas motos também já haviam entrado falando besteira. Muitos indígenas saíram da aldeia, assim como Luciana e Miguel, e foram buscar abrigo em casa de conhecidos. Os que não tinham como sair ficaram concentrados em uma das ocas durante a noite. Miguel e Luciana têm planos de viverem fora da aldeia porque, segundo eles, nas aldeias a vida está complicada. Ela disse que não acha mais segura a vida nas aldeias.

Com relação ao levantamento de histórias relacionadas à fama e boato e como elas se desencadeiam em meio às interações sociais, que grupos as estabelecem criando convergências e dissidências, as contribuições de Norbet Elias (2000) podem ser norteadoras. No que se refere ao que se chama de fofoca, para o autor, ela depende das relações na comunidade e das normas estabelecidas. O autor coloca que as fofocas de intriga eram muito mais apreciáveis que a fofoca de elogios e bom grado. Elas tinham a função não só de integrar e fortalecer os virtuosos a partir dos critérios dominantes como também para excluir vínculos. A fofoca, neste sentido, tem a função de unir um grupo em detrimento de um diferente, como no caso descrito em que a aldeia traz um traço diferencial para o histórico de Maricá e do bairro no qual ela se encontra. No caso descrito por Norbert Elias, a cristalização dos grupos organizados em torno da fofoca segue a seguinte dinâmica:

A compreensível contrariedade dessas pessoas, que faziam o melhor possível para ficar à altura de seus padrões coletivos de honradez e respeitabilidade diante de uma minoria de recém-chegados que não adotavam esses padrões, cristalizou-se numa tradição de condenação global do bairro situado do outro lado da via férrea.(...) A relativa "antiguidade" dessa tradição — o fato de ela ter sido transmitida dos pais para os filhos, e depois para os filhos destes quando

criaram — reforçou e aprofundou o efeito que o caráter coletivo das fofocas de rejeição tem sobre o preconceito grupal, a discriminação grupal e as crenças neles encarnadas. Também aumentou sua rigidez, seu caráter axiomático e sua impermeabilidade aos argumentos contrários, baseados em realidades concretas (ELIAS, 2000, p. 127).

O autor coloca a fofoca numa relação de dois polos: os que fofocam e os que são objeto da fofoca e também revela as relações de poder intrínsecas. Neste sentido, a fofoca tem um poder de coesão grupal e de demarcação daqueles que não fazem parte do grupo em questão. Este pode ser um aspecto importante para se levar em consideração na proliferação dos boatos em Maricá com relação à presença indígena na região. Neste sentido, “(...) a identidade coletiva e, como parte dela, o orgulho coletivo e as pretensões carismáticas grupais ajudam a moldar a identidade individual, na experiência que o sujeito tem de si e das outras pessoas” (ELIAS, 2000, p.133).

Outro aspecto importante a ser levado em consideração é a relação espacial da aldeia que se coloca no limite entre rural e urbano. A aldeia fica localizada dentro da área de proteção ambiental (APA) da cidade de Maricá. É uma área que, apesar de ter características de um ambiente rural, devido a sua natureza relativamente “intacta” está a um passo do meio urbano, já que em pouco mais de 500 metros chega-se à entrada da APA e logo após já se está no bairro de São José do Imbassaí, com toda sua estrutura e acesso aos bens e serviços. Aqui torna-se relevante pensar alguns pontos a respeito da literatura sobre os espaços rural e urbano e as problematizações acerca desta dicotomia. José Graziano da Silva (2013) apresenta resultados iniciais da pesquisa sobre rurbano (conexões entre rural e urbano). Sobre velhos mitos, o primeiro diz respeito à ideia de que o rural é sinônimo de atraso, o que ele evidencia é que esta origem diz respeito à pobreza, tanto no meio rural como no urbano. Outra questão que o autor desconstrói é dizer que o rural é predominantemente agrícola. Ele mostra que grande parte das pessoas que lá moram se ocupam de outras atividades. A mecanização vem também influenciando este dado. O autor coloca a importância da superação da dicotomia rural-urbano para se pensar no local como um todo, seja da perspectiva de seu desenvolvimento como as ações por ele desencadeadas. Já José Eli da Veiga (2013) vai discutir a dicotomia entre urbano-rural, buscando compreender o conceito de ruralidade e seus principais limites. Depois de realizar um percurso de como este conceito se desenvolveu em alguns exemplos no mundo, o autor chega ao caso do Brasil em que uma regra pouco usual é utilizada de considerar toda sede de município como cidade (população urbana), independente de quais

características tenham. Analisando a "pressão antrópica" como melhor medida para se avaliar este caso, a questão que se coloca é em qual medida este ponto transformaria a realidade rural para urbana. "Estima-se que 13% dos habitantes, que vivem em 10% dos municípios, não pertencem ao Brasil indiscutivelmente urbano, nem ao Brasil essencialmente rural. E que o Brasil essencialmente rural é formado por 80% dos municípios, nos quais residem 30% dos habitantes" (VEIGA, 2013, p. 270). O autor analisa que no desenvolvimento teórico ao longo da história, a dicotomia urbano-rural sempre esteve presente e o que se coloca agora é uma revalorização da ruralidade, já que nela se encontra a biodiversidade necessária às futuras gerações. A partir destas colocações, é possível afirmar a complexidade desta precisão entre urbano e rural e, assim como no caso descrito da aldeia em meio a APA e o bairro de São José do Imbassaí, tendo em vista como essa imprecisa dicotomia atinge a aldeia e suas relações.

A análise das amplas conexões entre campo e cidade que trazem atributos mais complexos do que essa dicotomia, no qual a questão da etnicidade e da territorialidade também trazem novos significados, foi trabalhado por Sidnei Clemente Peres (2013) ao tratar do deslocamento de indígenas para a cidade em Barcelos. O que ele denota é que esta imigração não estava diretamente associada a um rompimento definitivo entre os locais e uma mudança efetiva sobre as formas de se estabelecer sua etnicidade. O autor considera que "a teia complexa de conexões (econômicas, políticas, religiosas, de parentesco, etc.) e de fluxos (de pessoas, objetos e significados) regularmente mantidos entre "aldeia" e "cidade" pode ser fundamental para a estruturação de formas de sociabilidade (descendência, afinidade e vizinhança), de estratégias de ascensão individual, de reprodução social, de sustentação econômica, de afirmação étnica e de manipulação de identidades" (PERES, 2013, p. 377). O autor se orienta para a observação da agência indígena nesta correlação entre a cidade, a aldeia e seu novo espaço de ocupação de uma forma ativa, dando atributos para elementos complexos e dinâmicos nesta associação. Este me parece ser um dado importante para a compreensão do caso em questão.

A análise destas complexidades torna-se fundamental na pesquisa. Esse limiar entre rural e urbano faz com que a aldeia tenha que negociar o tempo todo com as questões e conflitos presentes nesta parte da cidade. É comum ouvir dos moradores a presença do tráfico nesta região. Recordo-me do momento em que estava procurando casa para comprar na cidade e fui informada por um amigo nativo de Maricá que era melhor que eu evitasse este bairro porque, apesar de bonito, era uma área muito perigosa devido à

presença do tráfico no local. E, diferente das comunidades cariocas, é uma presença velada, invisível aos olhos menos treinados. Nas comunidades cariocas é comum ver a presença dos integrantes do tráfico armados ou visivelmente estabelecidos no local. Em contrapartida, nesta área de Maricá não é desta forma que o tráfico se coloca, agindo com maior discrição. O que se pode observar são muitos olheiros<sup>114</sup> na rua que dá entrada à área de proteção ambiental. E como a APA carece de uma fiscalização mais efetiva, é comum ver ações de desova na região, que inclusive já geraram conflitos para a aldeia, como o caso descrito.

Ainda sobre o assassinato e sua repercussão política, o vereador Filipe Poubel (PSL) faz um discurso acalorado na Câmara no dia 12 de novembro de 2018, repudiando o assassinato e acusando as ações que, segundo ele, ocorrem na aldeia. Em suas palavras:

*Corre na redondeza que o Rodrigo foi assassinado pela aldeia indígena. O problema quando você trata de uma aldeia indígena é que a legislação sai do governo do estado e vai pro governo federal. Dificulta a elucidação deste crime. Vou a polícia federal cobrar uma investigação rigorosa deste crime. Até porque nossa cidade não existia índio. (...) esses vagabundos que não fazem nada pela nossa cidade, não contribuem em nada. Sabe o que eles fazem? Fumam o dia inteiro maconha, vendem maconha, as índias se vendem no prostíbulo, você paga e sai com a índia, isso é visível e notório, os caras andam de carro importado o dia inteiro, de baixo pra cima, usam roupas de marca, bebem, recebem dinheiro do governo federal e essa casa ainda aprovou bolsa pra índio, pô. 300 reais pra vagabundo maconheiro. O que eles trouxeram de valor pra nossa cidade? Droga nenhuma! Porque eles vendem drogas, as índias se vendem, andam de Hilux e carro importado(...) Fazem o [que] querem. Ainda tiram a vida de um cidadão maricaense? Não vou deixar passar em branco. (...) Porque nós temos que culpar quem abraçou esses vagabundos pra cá. A quantidade [de] vagabundos só aumentou. O minha casa minha vida, os índios (...) é muito fácil usar um cocar na cabeça, andar seminu e dizer que é índio. (...). Quer ser índio vai pra lá no Amazonas pô, vai pra lá no meio do Mato. Vai pro raio que o parta!<sup>115</sup>*

---

114 Olheiro é aquele que trabalha vigiando uma determinada atividade, trabalho e pessoa para informar a pessoa que o contratou. No caso de atividades ilícitas, ele vigia e fica incumbido de dar o alarme em caso de aproximação da polícia. Fonte: <https://www.dicio.com.br/olheiro/> (Visitado em 24/04/2020).

115 Relato obtido pela sessão da câmara de vereadores de Maricá no dia 12 de novembro de 2018 . (Disponível em <https://www.facebook.com/leisecamarica/videos/-lsm-ao-vivoassistia-a-sess%C3%A3o-da-c%C3%A2mara-de-vereadores-de-maric%C3%A1-desta-segunda-fei/719852698372549/>)

Após e durante esta fala, a sessão permanecia em silêncio. O Jornal Lei Seca publicou uma reportagem relatando as falas de Poubel, na qual evidenciam que “(...) o parlamentar criticou a Prefeitura de Maricá afirmando que os índios foram trazidos para Maricá por eles.”<sup>116</sup> A reportagem teve apoio de parte da população da cidade e na publicação da reportagem no Facebook podia-se ver comentários como:

*Herança do Quaqué!!*

*E ainda recebem bolsa Quaqua de 300 pra comprar a maconha ....*

*Índio tem quê viver como índio, se viver como nós vivemos tem trabalhar tem que pagar impostos. Direitos iguais para todos*

*Na realidade, tiraram um problema de Niterói e trouxeram para Maricá. Não tinha necessidade!*

*Índio com carro, índio com moto, índio com Skay, índio com salário sem trabalhar. E os brancos escravos de índios.*

*Fui levar meu filho pra conhecer a aldeia, num evento que a prefeitura fez. Só tinha índio de Apple Watch e Hilux. Ele perguntou pq índio é rico e a gente é pobre...*

*Parabéns Poubel, o PT colocou esses vagabundos em nossa cidade, usufruem de benesses que o partido dá . Acho que não precisamos deles aqui. Não dão retorno em nada para a nossa cidade, pelo contrário, tiram direitos dos moradores.*

*Mais uma herança de Quaquazinho*

*É a turma do Quaqué patinho bancando esses coisas ruim*

*Já passou da hora do poder público tomar sérias providências sobre essas políticas eleitoreiras travestidas de "sociais", praticadas pelo PT em nosso*

---

<sup>116</sup> Disponível em <https://leisecamarica.com.br/poubel-parte-para-o-ataque-aos-indios-de-marica/?fbclid=IwAR3Jcd3i0KFcyPh8TgUvmlYyV0bAbjMlc0AMliaUxhCtdRGgxVmcYqFe50E> Acessado em 22 de novembro de 2019.

*município, políticas essas que só trouxeram desgosto e preocupações para população de bem, aldeias indígena, onde os índios recebem mesas, desfilam em carros de luxo e exploram comercialmente a aldeia com atividades nada culturais, a mesma coisa os eventos ativistas UTOPIA, FEIRAS, ENCONTROS, etc...) com viés políticos que deixam como legado, pedintes, mendigos e muitas pessoas estranhas e sem paradeiro no município etc..MUDANÇAS JÁ, Marcelo Delaroli e Filippe Poubel 2020 !!!<sup>117</sup>*

Segundo Jurema em entrevista, a aldeia entrou com queixa crime contra Filippe Poubel por conta deste fato.

*Por que o vereador tem que pensar da onde que ele foi eleito, quem fez ele eleito. Ele tem que pensar nisso aí tudo que ele falou da droga, da putaria. Por mais que ele fale mal desta aldeia, a maioria tem o título. Ele nunca veio aqui na aldeia para conversar pessoalmente. Pode chegar aqui que a porta está aberta. Ele foi eleito pelas pessoas. Só porque ele foi eleito ele vai ficar falando mal dos índios? É muito complicado um vereador falar mal da aldeia. Ele nem conhece a aldeia. Nunca visitou. Eu entrei com processo contra ele. Sinceramente, eu entrei porque eu vou defender a minha cultura. Eu entrei como uma liderança, como eu sou a cacique, eu entrei com o processo. Ele falou das crianças, ele falou de boca de fumo, é muito grave isso. Nunca nós temos isso. Tem carro, mas se formos vender vai ser muito barato. Ele disse que cacique tem maior carrão. Cadê esse carrão? Ele falou tanta besteira, aí como ele é vereador e falou no jornal as pessoas acreditam.<sup>118</sup>*

Pedro Queiroz está representando Poubel no caso e também falou a respeito:

*Eu sou patrono numa ação que a Defensoria Pública moveu contra uma figura política da cidade por conta de um discurso na câmara. Não posso falar muito do caso por conta do sigilo profissional, mas o embate foi exatamente quando ocorreu a morte de um rapaz próximo da aldeia e ele é um cara de direita de um posicionamento muito firme e fez uma série de colocações na câmara, defendendo o intuito político dele, a bandeira política dele. Mais um ponto de exposição. E tudo por conta de uma decisão política e não histórica cultural.*

---

117 Disponível em <https://www.facebook.com/leisecamarica/posts/2292259464178456/> Acessado em 22 de novembro de 2019.

118 Trecho da entrevista concedida por Jurema Nunes, em outubro de 2019.

*Para a gente tem essa ausência. A gente não tem na história da cidade, não tem nenhuma correlação com aldeia indígena. Confesso que eu nunca fui lá visitar, então não tenho nem ideia em que condições eles estão submetidos lá ou como se adaptaram já que ali também não é o habitat natural deles.*<sup>119</sup>

A partir destes acontecimentos e das tensões por eles desenvolvidos, torna-se necessário uma discussão acerca da formação de estigmas relacionados à identidade indígena e como que estes estigmas estão atrelados, no caso em análise, a uma conjuntura mais ampla que envolve questões pungentes relacionados à conjuntura política nacional, no qual é relevante a análise sobre o modo como estes fatores afetam o processo de territorialização do grupo. Tratando-se da questão do estigma, as análises de Harald Eidheim (1969) e Henyo Trindade (2004) são importantes norteadores.

Analisando uma área ao norte da Noruega, no qual possui a presença de lapões e noruegueses, Harald Eidheim irá identificar como a identidade lapônia é manipulada em um contexto de forte estigmatização no qual esta identidade é escamoteada ao mesmo tempo em que há forte rotulação deste grupo frente aos noruegueses. Analisando este contexto de intensa complexidade por serem identidades não perceptíveis em uma observação mais superficial, o autor analisa como a expressão de determinados traços identitários aparece na interação constante e diária, mesmo havendo uma forte preocupação dos atores no gerenciamento destas identidades, fazendo um esforço de não deixá-las aparente. O uso da língua lapão tem forte traço neste sentido. A base deste dilema está relacionada à dificuldade de se acessar determinados recursos a partir da afirmação da identidade lapônia, como nos mostra o autor: “Em termos muito gerais, pode-se dizer que a base de seu dilema é que, para alcançar os bens materiais e sociais que apreciam e para compartilhar as oportunidades disponíveis na sociedade, as pessoas têm que se livrar ou encobrir as características que os noruegueses assumem como sinais da identidade lapão” (EIDHEIM, 1969, p.45)<sup>120</sup>. Neste sentido, apresentar-se publicamente como lapão acarreta um custo social relevante. Apesar da sociedade se mostrar como se a etnia não contasse nesta relação, o trabalho de Harald Eidheim nos revela que ela é intensamente marcada por ela. Ao mesmo tempo em que a análise do estigma de Harald nos traz elementos para

---

119 Trecho da entrevista concedida por Pedro Queiroz, em maio de 2019.

120 Tradução livre da autora. Texto original: “In very general terms one may say that the basis for their dilemma is that in order to achieve the material and social goods they appreciate, and to share the opportunities available in the society, people have to get rid of, or cover up, those social characteristics which Norwegianstake as signs of Lappisnness”.

refletir sobre os custos sociais que os indígenas estão submetidos ao se colocar a sua afirmação pública de identidade em um contexto igualmente estigmatizante, o caso difere em alguns aspectos justamente porque neste caso a identidade indígena é um traço oficializado, inclusive nos meios estatais, acarretando portanto outras formas de manipulação desta mesma identidade. A análise de Henyo Trindade traz elementos para esta reflexão sobre a formação dos estigmas em um contexto de mudança política, que impacta na própria percepção do grupo em questão.

O autor tem por objetivo elencar os fatores que engendram o estabelecimento das fronteiras entre tapebas e brancos de Caucaia, localizada no estado do Ceará. Henyo Trindade vai apresentar um pouco do campo de disputa relacionada ao reconhecimento étnico, envolvendo diversos atores, dos mais formais (como o Estado) aos mais informais, que atribuem um misto de critérios por vezes relacionados à cristalização ou a historicização da etnicidade. Utilizando-se de alguns referenciais de Clifford Geertz (1989) e Bourdieu (1989) sobre os sentidos de categorização entre os indivíduos, o autor vai demonstrar o papel do insulto, da calúnia, da categorização a partir da identidade entendida de maneira estereotipada e por vezes depreciativa. O autor demonstra que o uso do termo Tapeba em algumas circunstâncias leva a esse sentido, funcionando como um

(...) insulto e um xingamento, dada a informação social desabonadora que o termo veicula. Ele está associado a condutas como comer carne podre (carniça), consumo de álcool, promiscuidade (um dos sentidos emprestados à noção de “misturada”), desonestidade, roubo e desrespeito pela propriedade alheia, indolência e indisposição para o trabalho, bem como à imundície em que vivem e à imagem de miséria a que em geral estão associados (BARRETO FILHO, 2004, p.120).

Novos processos históricos advindos pela Constituição de 1988, que possibilitou ao grupo a obtenção de direitos sobre a terra, fizeram oscilar essa associação para a formação de um novo sujeito político. Contudo, o autor enfatiza que este processo de estigma e reconhecimento não ocorreu de forma linear. A imagem depreciativa ainda está em vigência, acarretando que estas categorizações ocorram de maneira concomitante. Ao passo que o reconhecimento político deu um novo olhar aos indígenas, algumas categorizações ainda permanecem existindo, principalmente nas ações presentes no cotidiano, como o uso da expressão “sistema de índio” para definir os modos de conduta e ações relacionados aos tapebas.

O que me parece importante agregar desta análise para o caso em questão é perceber a complexidade das categorizações existentes sobre as populações indígenas e como que elas só poderão ser apreendidas levando-se em consideração os aspectos históricos de sua formação e os dados concretos que se estabelecem na interação, só sendo possível a sua apreensão a partir de uma dimensão situacional e contextual. No caso em si a estigmatização do grupo está diretamente relacionada à ideia generalizada do que é ser indígena, que elencam um “status de pureza” que diverge da realidade cotidiana gerando a sua deslegitimação por parte da população local, atrelada a conjuntura política presente, na qual as clivagens conformadas a nível nacional impactam diretamente o grupo em questão, justamente pelo fato de sua territorialização estar diretamente relacionada à figura política municipal ligada a um dos partidos chave desta correlação: o Partido dos Trabalhadores. Como a estigmatização está ligada a um contexto de polarização política, torna-se importante a compreensão mais aprofundada desta relação e como ela pode ser inserida dentro deste discurso antipetista pungente no período da pesquisa. Neste sentido, no caso descrito as questões indígenas se entrelaçam com os debates acadêmicos sobre neoliberalismo, criminalização da pobreza e estigmatização política<sup>121</sup>. Por isso, o termo “índios petistas” aponta para um eixo importante de compreensão da situação interétnica em pauta.

Uma questão igualmente relevante nesta conjuntura remete à conexão entre senso comum e discurso político. O discurso apresentado na Câmara dos Vereadores traz reflexões importantes que nos fazem repensar a clássica diferenciação estabelecida por Pierre Bourdieu (1989) entre leigos e profissionais no campo político, acarretando indícios de uma ruptura da separação e distanciamento destas duas categorias no trabalho de produção de representações sobre o mundo social num contexto no qual prevalece a hegemonia neoconservadora da esfera pública. Neste trabalho Pierre Bourdieu apresenta a separação destes dois polos, no qual, aos dominados não resta outro caminho que não o da delegação de sua representação a partir dos sujeitos colocados como opção no campo

---

121 Sobre essa visão estigmatizante e penalista relacionada aos pobres, no qual se identifica um contexto de criminalização da pobreza e passagem do Estado de bem estar social para o Estado Penal cf. Wacquant, Loic. (2007). Sobre o contexto político de hegemonia do neoconservadorismo e neoliberalismo no Brasil cf. Solano, Esther (2018). Tendo como tema central o avanço da direita no país, os autores desta coletânea vão analisar a conformação do regime de ódio dentro da política, num contexto no qual a vitória de Donald Trump nos Estados Unidos, a saída do Reino Unido da União Europeia, também conhecido como Brexit e a popularidade de Jair Bolsonaro que o levou a presidência da república em 2018, integram as complexas dinâmicas das extremas direitas e sua adesão ao campo político.

político. O autor analisa que “(...) o campo político exerce de facto um efeito de censura ao limitar o universo do discurso político (...) ao espaço finito dos discursos susceptíveis de serem produzidos ou reproduzidos nos limites da problemática política como espaço das tomadas de posição efectivamente realizadas no campo, quer dizer, sociologicamente possíveis dadas as leis que regem a entrada no campo” (BOURDIEU, 1989, p.165). Ao contrário do que se apresenta nesta perspectiva bourdieusiana, o discurso e prática parlamentar, neste contexto, absorve as categorias e noções estigmatizantes do senso comum, como a de “índios petistas”, noções estas ligadas a ideias amplamente estimuladas pela mídia local e nacional. Nesta tese não será possível o aprofundamento desta questão, atentando-se ao fato de promover esta reflexão no intuito de relacioná-la ao seu impacto no processo de territorialização do grupo. Contudo, este é um ponto importante que poderá vir a ser aprofundado posteriormente.

Voltando-se aos fatos trazidos pela etnografia, no dia 12 de abril de 2019, depois de um período tenso e conturbado na minha vida pessoal, retornei a Maricá para visitar a aldeia. No dia 3 de fevereiro houve um incêndio criminoso, conforme foi divulgado no site Lei Seca Maricá. Segundo a reportagem, “(...) um grupo – ainda não identificado – ateou fogo próximo a aldeia indígena e fugiram. Rapidamente as chamas se alastraram. Os próprios índios conseguiram controlar o incêndio que quase atingiu uma das ocas.”<sup>122</sup> Após essa ocorrência, houve uma reunião na aldeia com lideranças e órgãos municipais em que não pude estar presente. Mas, segundo informações adquiridas em conversa com Luciana e Miguel, este fato junto à reunião fez a situação de difamação que deixavam os integrantes da aldeia em clima de ameaça ser amenizada.

Retornando à aldeia neste período, a primeira coisa que me chamou atenção foi ver que a placa de identificação que estava na rodovia indicando a entrada da rua que leva a aldeia já não estava mais lá, como também não estava a outra placa mais próxima a aldeia indicando a entrada. O portão da aldeia também havia mudado. Está mais reforçado. Cheguei a aldeia por volta de 21 horas. De assuntos gerais, eles disseram que a situação está um pouco melhor. Que depois do incêndio tiveram a reunião e que não conseguiram falar com o representante da IDB. De atores citados por eles temos representantes da secretaria de direitos humanos e a defensoria pública. Disseram que toda vez marcam a

---

122 Disponível em <https://leisecamarica.com.br/incendio-criminoso-quase-destroi-aldeia-indigena-na-restinga-de-marica-video/?fbclid=IwAR3XiGfTVH13i8M9M9S7v82OESwx2fc37T2olxtibV2ECXWBJEtsXl26VK8> Acessado em 22 e novembro de 2019.

reunião com a IDB, mas que é desmarcada posteriormente. Luciana disse que nesta reunião a representante da secretaria de direitos humanos foi altamente questionada e ficou sem graça. Ela disse que a prefeitura ofereceu outra área para os índios na cidade, uma em Silvado e outra em Espirado. Mas que depois desta reunião eles decidiram não sair de lá. Preferiam ficar onde estavam do que começar uma aldeia do zero.

*Teve isso de oferecer outras áreas, mas foi o que eu disse: vamos ficar aqui. Mesmo porque já aconteceu vários momentos de saída. Saiu de Paraty-Mirim, foi para Niterói, saiu de novo. Quando que vai parar isso aí? Eu fiz a reunião com toda a comunidade e pensamos em quem queria sair e quem queria ficar. Pensamos e concluímos que precisamos ficar aqui. Porque já estamos há muito tempo sofrendo, morando num lugar, saindo, vai para o outro e nunca paramos. Então vamos ficar aqui. Só três pessoas que falaram que a gente tinha que pensar. Então foi uma decisão que vamos ficar aqui. É complicado. Vamos sair e vamos para Maricá, o mesmo município? Vamos começar do zero de novo? Então, decidimos ficar.<sup>123</sup>*

Este ponto desenvolvido pela fala de Jurema e pela tomada de decisão do grupo de ficar no espaço, mesmo frente aos conflitos engendrados nesta ocupação, merece uma especial atenção e reflexão acerca da formação de etnicidade atrelado mais aos aspectos situacionais de sua ocupação do que a ideias culturalistas que possam vir a motivar e moldar estas escolhas. Ao contrário das abordagens antropológicas culturalistas, esse grupo mbya decidiu sair ou ficar a partir de avaliações racionais, coletivamente decididas, sobre estratégias de territorialização, em situações interétnicas e de conflitos fundiários concretos e historicamente particulares, e não por qualquer traço cultural (ou cosmológico). Neste sentido, a territorialidade é reelaborada em contextos históricos específicos. As andanças não são uma finalidade cosmológica enquanto chave exclusiva de compreensão das ações dos sujeitos, mas um meio (historicamente situado) de busca de lugares bons para se estabelecerem e reproduzirem seu modo de vida próprio (segundo seu valores, crenças e instituições). Razão e tradição não se excluem, mas se entrelaçam, de modo dinâmico e complexo, conforme os contextos históricos das relações interétnicas. Tais estratégias de mobilidade podem inclusive ocorrer em esferas religiosas de tomada de decisões grupais.

---

123 Trecho da entrevista concedida por Jurema Nunes, em outubro de 2019.

Frederick Barth (1993) busca compreender a complexidade de múltiplos mundos de significados elencados pelas pessoas em Bali que orientam suas ações a partir desta complexidade de variantes, apresentando novos paradigmas a clássica ideia de que Bali era um local eminentemente religioso, no qual a religião era o principal fator condutor das ações. O autor, por sua vez, afirma a existência de vários mundos balineses que interagem entre si acarretando a complexidade da vida em Bali. O que torna relevante para o antropólogo em questão é avaliar “(...) como a experiência e a ação são constituídas na prática, dada a diversidade de tradições e paradigmas dentro das quais podem ser compreendidas pelas pessoas nesta complexa região de Buleleng” (BARTH, 1993, p.283)<sup>124</sup>. Há neste caso, assim como em Bali, uma necessidade de desromantização do pensamento entre os grupos, avaliando que os mesmos agem tendo como base múltiplas referências e não apenas os aspectos mais ligados a ideia de uma autêntica cultura Guarani. No caso em questão a escolha do grupo traz aspectos orientados por questões concretas e racionais e não elementos do que viria a ser o Cosmos Guarani, concebido como uma armadura inconsciente sempre presente nas estratégias migratórias do grupo.

Bem posteriormente, no dia 17 de setembro de 2019, cheguei à aldeia e tinha um clima de tensão no ar. Mais um corpo foi encontrado na APA, desta vez próximo ao rio. Todos estavam preocupados por não saber o que de fato havia ocorrido e também porque não sabiam como seria a divulgação da reportagem, se mais uma vez iriam falar da aldeia como “protagonista da questão”. Estava eu sentada com Lídia, Jurema, Iraci, Márcia e Amarildo e eles estavam vendo como estava a repercussão no Facebook. Olhei também e pelo visto não teve nenhuma informação ligando a questão à aldeia. Eles ficaram mais aliviados. Mas Lídia me disse que isso sempre acontece e que estava preocupada de falarem dos índios como da outra vez.

No dia 25 de setembro fiquei a quarta inteira na aldeia e conversei com Miguel e Luciana durante o almoço. Falamos do preconceito contra os indígenas, momento propício até a nível nacional, com a fala do presidente Jair Bolsonaro na ONU e a indígena (que não é liderança) que o acompanhava.<sup>125</sup> Eles disseram que o presidente estava usando um colar

---

124 Tradução livre da autora. Texto original: “(...) how experience and action are constituted in practice, given the diversity of traditions and paradigms within which they may be understood by people in this complex region of Buleleng”.

125 O presidente da república Jair Messias Bolsonaro discursou no dia 24 de setembro de 2019 na 74ª Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) na sede da organização em Nova York (EUA). Além da defesa do golpe de 1964 e de dizer que livrou o Brasil da beira do socialismo, o presidente criticou as extensões de terras destinadas aos povos indígenas em meio à crise de imagem por causa das queimadas recordes na

feminino na foto, mostrando total desconhecimento da cultura indígena. Falamos dos preconceitos, da ideia que é propagada da obrigação de terem que ser “índios puros”. Luciana disse que um rapaz veio à aldeia e viu as bijuterias e brincando perguntou se eles aceitavam cartão. Para sua surpresa, Luciana já estava com a máquina minizinha da pagseguro<sup>126</sup> (havia encomendado há pouco tempo). Disse que o rapaz ficou surpreso, com aquela cara: “índio com máquina??”. Disse estar cansada de ter que mostrar o tempo todo que é índia, de ter que seguir determinado padrão para não ser questionada de sua indianidade. Ela disse que o fato de pintar unha pode ser considerado como “falta de indianidade”, disse inclusive que queria cortar o cabelo no estilo channel e pintá-lo de vermelho, mas sabe que se fizer isso vão dizer que ela não é índia legítima. E isso a magoa, o fato de ela não ter a liberdade que um juruá tem para isso. Disse isso após eu relatar alguns comentários que escuto sobre eles e sobre os outros. Falei um pouco dessa ideia que temos de índio ligado ao arquétipo xinguano e que não conseguimos analisar a multiplicidade da (s) indianidade (s). Miguel também disse que muitas fotos que vemos do indígena todo paramentado são fotos de festas ou de encontros em que esta vestimenta é propícia, o que não significa que ele viva assim no dia a dia.

O fato, me parece, é que eles têm de lidar com essas expectativas sobre o que é ser indígena o tempo todo. E isto é colocado tanto pelos representantes da política mais à direita na cidade, e que se coloca de forma direta e violenta, quanto por próprios representantes da prefeitura, que questionam algumas características. Na entrevista com Laura Costa ela trouxe algumas questões que foram colocadas pela secretaria de assistência social, como já apresentado em capítulo anterior. Segunda ela, foi visto o carro Hilux na aldeia o que os retirou do status de vulnerabilidade social e que o cacique Darci Tupã tinha várias esposas, algo permitido na aldeia. Além disso, houve um evento que lhe trouxe mais questionamentos:

*No dia do Trabalhador foi feito o evento na praça e foi chamado vários representantes religiosos para fazer um evento ecumênico e achei muito*

---

floresta, os responsabilizando como um dos agentes causadores dos incêndios. O discurso foi amplamente criticado e muitos avaliam que o presidente discursou tendo como intensão fortalecer a sua base de apoio no país, em torno de 30% da população. Mais informações em [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/24/politica/1569340250\\_255091.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/24/politica/1569340250_255091.html) (Visitado em 17/01/2021).

126 Máquina para vendas com cartão em modalidade débito/crédito muito utilizada por trabalhadores informais, tendo ampla comercialização do Brasil. Mais informações em <https://pagseguro.uol.com.br/#rmcl> (Visitado em 17/01/2021).

*estranho porque o cacique foi fazer oração eu achei muito estranho porque não é o cacique é o chefe religioso que faz isso. Ele, o cacique, ele tem o nariz afilado, é malhado. Ele não tem característica nenhuma indígena. Eu achei muito esquisito e fiquei com a pulga atrás da orelha. Depois desse acompanhamento, a gente não encontrava mais ele lá. Depois ficamos sabendo que à noite na sexta-feira ele faz forró e vende cerveja e tem as ocas aí aquilo lá e virou outra coisa. Inclusive comunicamos e a Funai porque isso é muito esquisito.”<sup>127</sup>*

Nos meus acompanhamentos dos eventos de forró, do espaço em si e das múltiplas atividades que acompanhei, eu não constatei estas evidências, tanto da presença do Hilux, quanto da prostituição no forró ou das múltiplas esposas simultâneas de Darci Tupã ou de outros integrantes. E acredito que não seja foco deste trabalho abrir um inquérito investigativo sobre a veracidade do caso. O que se coloca como crucial é justamente entender estas expectativas que são geradas com relação ao sujeito indígena e como elas impactam na vida cotidiana da aldeia. Hoje muito da inserção da aldeia em espaços culturais da cidade, se dá pela banda de forró “Os Moleques da Pisadinha”, banda esta formada por cinco integrantes que cantam forró contemporâneo em alguns espaços, além de promoverem eventos na própria aldeia para esta apresentação. Antigamente estes eventos aconteciam toda sexta e domingo, mas depois dos episódios descritos neste texto, os eventos de forró acontecem esporadicamente.

O que se percebe também é certa invisibilidade desta discussão sobre a questão indígena na cidade, que deveria ser estimulada e fomentada a partir do convite para a participação dos próprios integrantes da aldeia. Isso parece fortalecer essas múltiplas histórias circulantes. Muitos eventos e convites já foram realizados pela prefeitura neste sentido, mas imagino que ainda seja um longo caminho a se trilhar.

*Eu acho totalmente invisibilizado. Trabalhando no IFF de Campos, mas estando ainda em Maricá eu não sabia da existência da Aldeia. As pessoas não sabem da Aldeia. No Festival da Utopia que eu fiquei sabendo da existência da Aldeia, mas muita gente me falou para não ir porque era muito perigoso. Eu lembro que a minha mãe tinha muito medo que eu fosse no show na aldeia. Faz parte do imaginário coletivo, imaginar o índio como uma pessoa violenta. Aquela ideia de que o indígena é selvagem, que ele vai te atacar. Eu fui a primeira vez na*

---

127 Trecho da entrevista concedida pela subsecretária de Assistência Social Laura Costa, em maio de 2019.

*aldeia em 2017 e consegui levar minha mãe. (...) é uma coisa meio oculta, assim, a maioria das pessoas nem sabe que ela existe, quando sabe que existe não sabe o que acontece lá. Também falam que são todos vagabundos, que eles ganham bolsa do governo, que eles têm celular, carro. Aquele esteriótipo que ele deixa de ser índio quando ele começa a usar esses elementos da sociedade.*<sup>128</sup>

*Quando eu morei em São José do Imbassáí, eu fiquei sabendo que existe uma aldeia quando eu fiz a trilha que vai dar na praia eu descobri que tinha a aldeia. Mas não se escutava falar muito da aldeia. Era a aldeia lá e as pessoas aqui.(...) eu passava lá mas não sabia se tinha abertura para pessoas de fora conhecer. Eu tinha curiosidade mas eu tinha medo de invadir o espaço dos outros.(...) o que eu escuto atualmente é uma confirmação do que a gente escuta na internet, que as índias fazem programas. Eu não sei se as pessoas falam isso porque convivem e vêem ou se estão repetindo coisas que escutam na internet. É a falta de conhecimento também porque eles acham que o índio tem que ser selvagem e falam que eles ganham dinheiro do governo, que eles andam de Hilux. eu não sei se eles andam de Hilux, eu não fico reparando. Segundo pensamento de alguns é um bando de vagabundo sustentado pelo governo.*<sup>129</sup>

O propósito desta parte do capítulo foi evidenciar da forma mais minuciosa possível as múltiplas vertentes dos conflitos que se estabelecem frente à permanência do grupo Guarani Mbya em Maricá, como estes conflitos são gerados e quais respostas são estabelecidas pelo grupo, entendido aqui como sujeitos atuantes que estabelecem suas estratégias tanto a partir do repertório cultural adquirido como das possibilidades que o contexto apresentado lhe oferece. O mapa deste conflito é fundamental para a discussão sobre o as caminhadas Guaranis e suas motivações, bem como a análise teórica sobre o processo de territorialização e ocupações indígenas dentro de áreas de proteção ambiental, finalizando com a discussão acerca da formação de uma política de identidade Guarani Mbya, articulando ações sobre o Estado, afirmação pública de identidade étnica e reorganização social frente às frequentes estratégias de deslegitimação que acercam o grupo. Estes pontos serão tratados nos tópicos que se seguem.

---

128 Entrevista concedida por Irene (nome fictício), professora do Instituto Federal de Maricá, em maio de 2019.

129 Entrevista concedida por Breno (nome fictício), artista e funcionário da Secretaria Municipal de Cultura, em maio de 2019.

## 4.2 A atuação das parcerias no processo de territorialização

Como este trabalho vem sendo apresentado a partir das eleições teóricas estabelecidas, não é possível se analisar a aldeia apenas pelas suas relações internas, já que é no contato interétnico que também se estabelece a etnicidade. Desta forma, compreender os múltiplos sujeitos que atuam nesta formação é fundamental, sendo as parcerias, ou seja, as pessoas não indígenas ou que não residem na aldeia, mas que possuem algum tipo de relação ou colaboração com os seus residentes, um vetor importante desta territorialização.

Conforme apresentado no tópico anterior, há uma gama de sujeitos e situações que vinculam à aldeia uma imagem depreciativa estabelecendo ações e articulações que podem prejudicar a garantia da sua estadia na cidade. Ao mesmo tempo, existem grupos que favorecem esse estabelecimento e este tópico será dedicado à reflexão sobre essas pessoas, suas atuações e articulações junto à aldeia. Na tentativa de se estabelecer uma classificação destas parcerias observadas durante a pesquisa (sem nenhuma pretensão de que esta classificação possa garantir a apreensão do todo), pode-se elencar: os grupos de pesquisa e estudantes universitários, a igreja evangélica, a prefeitura, os simpatizantes da causa indígena e as organizações políticas. No intuito de se refletir sobre as estratégias lançadas pelos distintos grupos nesta relação, descreverei alguns eventos acompanhados e quais desdobramentos elencados.

O primeiro grupo trata-se dos núcleos de pesquisa e estudantes universitários que acessam a aldeia para a realização de suas pesquisas individuais ou projetos universitários no qual alguma atividade é desenvolvida. Este grupo acarreta um apoio técnico importante aos seus moradores e algumas ações por eles planejadas. Diversas atividades no que diz respeito ao desenvolvimento de vídeos e documentários foram realizadas, alguns já citados neste trabalho, como os filmes produzidos pelo Laboratório de Antropologia Visual da UFF<sup>130</sup>, registrando a saída de Camboinhas e chegada a Maricá ou o desenvolvimento de alguma atividade na aldeia. Outro aspecto importante é o apoio às escolas indígenas com a

---

130 O Laboratório de Filme Etnográfico do ICHF da Universidade Federal Fluminense tem como objetivo desenvolver um espaço de formação, debate e produção de filmes etnográficos. No Laboratório, a análise de processos sociais mediada pelo audiovisual no estudo das formas expressivas populares em suas variadas acepções - narrativas orais, dança, teatro, música - tem como importante ponto de encontro o uso crítico e reflexivo da fotografia, do som, e especialmente, do filme etnográfico. A reflexão acerca de metodologias de pesquisa empírica e a experimentação dessas linguagens serão meios privilegiados de interlocução e compartilhamento dentro e fora da Universidade. Informações obtidas no site: <http://www.labfilmeetnografico.uff.br/> (Visitado em 19/01/2021).

elaboração de cursos de capacitação e acompanhamento pedagógico para a construção de um currículo e pedagogia diferenciada para as aldeias, como prescreve as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena<sup>131</sup>. No ano de 2019, se iniciou o projeto de extensão, sob a coordenação da professora Mariana Paladino da Faculdade de Educação da UFF, “*Ações de valorização e acompanhamento escolar das aldeias guarani do município de Maricá*”<sup>132</sup>, para este intuito envolvendo a equipe das duas escolas indígenas, projeto do qual eu também fiz parte. Outras atividades podem ser realizadas de acordo com a demanda do grupo estabelecendo-se uma troca pela pesquisa realizada na aldeia. No meu caso, como relatado anteriormente, eu desenvolvi um ciclo de aulas preparatórias para a prova do Enceja. Outro auxílio importante que pode ser demandado é o apoio no manejo da internet e ajuda para cadastros importantes, como a inscrição realizada para a obtenção do auxílio emergencial municipal do Programa de Amparo ao Trabalhador (PAT), que no caso teve meu auxílio nas inscrições da aldeia Ka’Aguy Hovy Porã. Estes são alguns dos exemplos elencados nesta dinâmica, sendo um grupo que favorece a territorialização por esta via de apoio técnico relevante. Ao mesmo tempo, pode-se observar em alguns momentos, que há certa pressão elencada por esta categoria de pesquisadores de verificar determinados sinais diacríticos que compõem a diferenciação e legitimidade Guarani, podendo-se gerar certa pressão para que esta etnicidade seja revelada e reorganizada, ao mesmo tempo em que suas produções teóricas podem ser utilizadas pelo grupo na formação dos aspectos discursivos que compõem o campo semântico. Sendo este um dos vetores que podem impulsionar o processo de cristalização étnico, assim como já avaliado por alguns autores (DOZON, 1999; VALLE, 1993).

Outro grupo que tem acesso às aldeias em Maricá são as igrejas, sobretudo as evangélicas, seja em visitas pontuais ou contato frequente a partir da “conversão” de alguns fiéis. É sabido que as igrejas evangélicas tem tido uma ampla atuação nas aldeias,

---

131 Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012. Mais informações em [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=11074-rceb005-12-pdf&category\\_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11074-rceb005-12-pdf&category_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192) (Visitado em 12/11/2020).

132 Este projeto visa acompanhar e apoiar os processos de ensino e aprendizagem escolares nas duas aldeias guarani que se localizam no município de Maricá, bem como fortalecer a formação dos profissionais da educação básica que atuam nessas escolas; contribuindo assim, para a ampliação e consolidação do pensamento crítico estratégico e o desenvolvimento da educação pública diferenciada e intercultural, conforme a legislação vigente. Informações obtidas em Plataforma Lattes (<http://lattes.cnpq.br/>)

muito direcionado ao objetivo de conversão de sua população<sup>133</sup>. Durante o período de pesquisa, houve a aproximação na aldeia de um grupo da “Igreja Batista Atos 2”<sup>134</sup> localizada no bairro de Itapeba em Maricá, que angariou a frequência de alguns membros no local. Neste período de observação, pude perceber algumas dinâmicas neste processo de conversão: algumas poucas conversões relativamente totais, ou seja, a conversão de alguns indígenas ao evangelismo e a não frequência na Opy. Havia também algumas conversões parciais, nas quais a frequência na Opy não era cessada, havendo ao mesmo tempo a frequência na igreja, com menção a Nhanderu e Jesus em seus discursos e práticas. E os demais integrantes da aldeia (que compõem a maioria) em que não havia nenhum tipo de frequência, o que em alguns momentos poderia ocasionar certo mal estar entre a igreja e estes Guaranis não convertidos. Um exemplo é a menção a algumas condutas comuns aos Guaranis como o consumo de bebida alcoólica e a frase proferida por alguns missionários da igreja de que isso era “coisa do demônio”. Era comum observar em algumas atividades conduzidas pela igreja a utilização de algumas canções cristãs, ao mesmo tempo em que também se ensaiavam algumas músicas do coral Guarani. Essa frequência semanal na aldeia culminou na construção de uma igreja no local próximo de moradia de alguns Guaranis convertidos. Ao mesmo tempo, se reforçou a necessidade de reconstrução da casa de reza.

O objetivo neste ponto é apenas apresentar algumas questões observadas. Tendo consciência da complexidade do tema, essa pesquisa não se aprofundará neste assunto, compreendendo-se o enredamento da questão, o qual poderia direcionar toda uma pesquisa específica para este caso. O fato é que a igreja com sua ampla fonte de recursos obtidos por doações e colaborações dos membros da congregação já auxiliaram a aldeia em alguns momentos, sendo por assim dizer um meio de troca importante entre recursos, doações e

---

133 Dados do Censo, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), apontam que o percentual de indígenas evangélicos saltou de 14% para 25% entre 1991 e 2010. Mais informações em <https://indigenas.ibge.gov.br/> (Visitado em 12/11/2020).

134 De acordo com as informações obtidas na página da igreja, ela “(...) nasceu a partir da visão de que, mesmo nos dias atuais, a igreja primitiva ainda é o melhor e mais fiel modelo de igreja que expressa o propósito de Deus para salvação do homem, por isso recebe em seu nome, o capítulo da Bíblia que descreve a origem da igreja: Atos 2. Foi organizada em 29 de Outubro, no bairro de Itapeba por uma direção de Deus ao apontar os moradores daquela comunidade como "ovelhas que precisavam de um pastor" Tem como seu líder o pastor Vladimir Castro que ao lado de sua família, liderança e de um povo ousado e ávido por superar desafios, conduz a Igreja Batista Atos 2 à missão delegada por Deus em ser "igreja para aqueles que não tem igreja". Informações obtidas na página do Facebook disponível no link: <https://www.facebook.com/ibatos2> (Visitado em 18/01/2021).

relativa ocupação do espaço. No evento realizado no fim do ano de 2019 houve uma ampla doação de alimentos, brinquedos e roupas que abasteceu a aldeia por algum tempo.

A partir de uma pesquisa mais aprofundada sobre esta questão é possível perceber que a instituição da igreja tem um histórico de violência e apagamento das identidades indígenas hoje muito relacionadas, sobretudo, a influência das igrejas neopentecostais<sup>135</sup>. Contudo, é importante orientar também o olhar para algumas parcerias religiosas importantes neste sentido que auxiliaram, inclusive, a construção da etnicidade. Como já visto no trabalho de Carlos Guilherme do Valle, os missionários oriundos da igreja católica foram de crucial relevância para a construção da identidade étnica dos Tremembé da região de Varjota. “Fosse pela atuação de pesquisadores e missionários, que interagiam dialogicamente a favor da sua diferença, ou fosse na própria situação das fronteiras étnicas, exercícios reflexivos eram feitos pelos Tremembé e serviam ativamente na construção da sua etnicidade” (VALLE, 1993, p.191). Neste sentido, é importante orientar a análise tendo-se em vista que o indígena, situado neste contexto, não é mero objeto desta atuação orientada pelas igrejas, articulando também seus interesses nessas interações, seja no estabelecimento de limites, seja na negociação de apoios e parcerias. Sem escamotear as relações de poder que engendram violências simbólicas profundas em muitos casos, é importante compreender este jogo complexo em suas múltiplas interações situado em conjunturas específicas.

Com relação à Prefeitura, neste caso, como já mencionado, a aldeia teve amplo apoio do poder municipal vigente na época para a sua ida a Maricá, sendo realizado um convite pelo próprio prefeito da cidade. Esse ainda continua sendo um dos parceiros cruciais na cidade, com a prestação de serviços (saúde e educação), fonte de renda específica para os indígenas (Bolsa Mumbuca Indígena), parcerias em eventos e atividades locais (mesmo que, a meu ver, ainda insuficiente). Algumas queixas pontuais se estabelecem entre os Guaranis, como a falta de apoio a alguns eventos promovidos por eles. Penso que esta parceria pode ser aprofundada ainda mais, contudo em alguns momentos essa relação foi fragilizada por estes eventos e conflitos da aldeia e seu entorno, como os colocados no tópico anterior.

---

135 Sobre ação missionária e povos indígenas, Cf. Wright, Robin (org). (2004); Wright, Robin (1999); Montero, Paula (2006).

Temos ainda nesta classificação estabelecida os simpatizantes da causa indígena, que são pessoas que visitam a aldeia com interesse em conhecer melhor a cultura indígena e acabam se tornando amigos dos seus residentes. Várias pessoas que tive contato no local estão relacionadas a esta parte, como o caso da família de Seropédica amiga de Luciana e Miguel que deram um importante suporte no dia em que o assassinato no entorno da aldeia gerou uma situação perigosa para os seus moradores. Tem também os moradores de Maricá que vão a aldeia jogar futebol ou a partir do contato com algum de seus moradores e acabam ficando amigos da aldeia como um todo, além das pessoas que visitam a aldeia e fazem outros convites para que alguns integrantes participem de eventos externos, como o caso da Herica Silva, articuladora da cultura indígena no bairro de Campo Grande (município do Rio de Janeiro) que auxiliou o grupo a realizar eventos no Parque Municipal do Mendanha. Neste grupo também se inclui o Álamo Facó, um ator que já realizou alguns trabalhos para a Rede Globo de Televisão e que passou a visitar o local, ajudando na construção de algumas melhorias na estrutura do restaurante da Mbya Rembiapo (casa de artesanato).

Também existe a presença de Organizações não Governamentais (ONGs). Muitas organizações ligadas à questão ambiental foram realizar eventos na aldeia ou algum tipo de contribuição técnica, como por exemplo, a ONG Ponto de Luz que trabalha em mais de 20 países com objetivo de levar luz até moradores de comunidades que não possuem acesso adequado à energia elétrica ou que vivem sem luz em suas casas e ruas. Utiliza-se para este intuito uma tecnologia simples e econômica, composta por garrafas plásticas, painéis solares, baterias e lâmpadas LED.<sup>136</sup> A ONG realizou instalação de diversos postes de luz solar na aldeia que estabeleceram a iluminação de muitos pontos externos.

Antes de descrever o último grupo elencado, importante mencionar que muitos destes parceiros (incluindo eu) foram convidados para o Nhemongaraí<sup>137</sup> de janeiro de 2020,

---

136 Apresentação retirada do site <https://www.litrodeluz.com/sobre-nos> (Visitado em 13/11/2020).

137 “Durante o Nhemongaraí (batismo dos alimentos e das pessoas), as crianças recebem seus nomes, geralmente quando estão próximas de realizar um ano de idade. Este processo é fundamental para as pessoas Guarani Mbya, pois os nomes dos Guarani Mbya significam o Nhe’e (espírito-nome, que protege as pessoas) da pessoa, e é durante o Nhemongaraí que descobrem o seu Nhe’e, espírito protetor que pode ter diferentes moradas, e, portanto, pode ter vindo de diferentes lugares. Dependendo do lugar de onde vem o Nhe’e, a pessoa precisa aprender determinadas práticas, respeitar certas regras, e manter sociabilidades com parentes espirituais (pessoas cujo Nhe’e vieram da mesma morada celestial). Esta descoberta é importantíssima, pois o Nhe’e irá voltar para a morada celestial, onde estão os deuses e os Nhaderú Mirim, e por isso os Guarani Mbya tem que estar próximos de seu Nhe’e, para acompanhá-lo à essa terra (morada espiritual). O batismo durante o Nhemongaraí não se dá apenas com pessoas, mas também com alimentos

sendo a cerimônia dividida em duas partes: o batizado dos juruás e moradores que ainda não haviam recebido seus nomes (esposa e esposo dos Guaranis residentes) e o batizado das crianças. Este me parece ser um ponto importante de mencionar porque pode ser uma evidência de que a cerimônia e atribuição de um nome indígena pode ser uma forma de fortalecimento deste vínculo com pessoas que possam estabelecer uma parceria estratégica.

O último grupo diz respeito aos integrantes dos Conselhos Estaduais e Municipais e as Organizações Políticas. O CEDIND (Conselho Estadual dos Direitos Indígenas) criado em 2018 tem objetivo de fortalecer a luta indígena no estado oferecendo apoio às aldeias, participando de reuniões importantes e estabelecendo pressões para que algumas leis sejam cumpridas no sentido de fiscalização e cumprimento por parte do Estado, além de favorecer a elaboração de políticas públicas que venham a fortalecer os direitos indígenas. Neste tópico a parceria de Marize Vieira de Oliveira, também conhecida como Marize Guarani, tem importante destaque. Outras frentes estabelecidas dizem respeito à própria atuação dos partidos políticos nestas organizações. No caso de Maricá, apesar do convite para a vinda do grupo a cidade ter sido realizada pelo Partido dos Trabalhadores (PT), o que inicialmente atribui ao grupo certa ideia nos moradores locais deles serem “índios petistas” ou “índios do Quaqué”, atribuição pejorativa muito ligada ao sentimento antipetista ou a representação das lutas políticas da cidade, foi o Partido Democrático Trabalhista (PDT) que constituiu a institucionalização de um Núcleo Indígena na cidade, o qual tem participação de alguns membros da aldeia. Este núcleo desencadeou a candidatura de uma representante ao cargo de vereadora no ano de 2020, muito impulsionado por um momento de reforço de candidaturas indígenas em âmbito nacional. Esse tema será desenvolvido a seguir.

#### **4.3 “Vamos demarcar as urnas”: a formação do núcleo indígena e o contexto nacional**

Com este slogan deu-se início a multiplicação de diversas candidaturas indígenas nas eleições municipais de 2020. Em conjunto com a campanha realizada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e a campanha Candidate-se da Mídia Ninja, foi

---

(ervas e grãos, em geral).” Informações retiradas do site <https://historiaeculturaguarani.org/artesanato/funcoes-de-artesanatos-no-nhemongarai-batismo/o-que-acontece-no-nhemongarai/> (Visitado em 13/11/2020).

construída uma plataforma<sup>138</sup> para visibilizar e promover articulações de todas as candidaturas indígenas que se espalharam pelo país. O contexto bolsonarista e a ameaça de direitos que isso acarreta<sup>139</sup> foi um dos elementos elencados para esta propagação. Um pouco antes, no ano de 2017, a Apib já havia lançado uma carta de nome “Por Um Parlamento Cada Vez Mais Indígena” revelando a necessidade de se ter uma maior representatividade desta população nesses espaços de poder. Segundo a carta, a ocupação destes ambientes torna-se uma importante estratégia na resistência e obtenção de direitos.

Tendo em vista que é no parlamento o lugar aonde se constrói regramentos legais que vinculam toda a sociedade, faz-se necessário enxergarmos esse espaço como estratégico para o empoderamento dos nossos povos e conseguir que de forma efetiva as nossas lutas e pautas sejam evidenciadas e transformadas em instrumentos de resistência e de poder nesse contexto acentuado de correlação de forças e de ataques permanentes aos direitos indígenas.<sup>140</sup>

No ano de 2020, a plataforma mencionada lança um manifesto reforçando elementos do primeiro e relembrando dados importantes deste novo momento do país, pós-eleição de 2018: “(...) a Democracia que temos hoje é essa: em tese representativa, debilmente participativa e menos popular, e ainda gravemente ameaçada pelo governo de Jair Bolsonaro. Não por isso os povos indígenas vão se eximir de fazer luta institucional”<sup>141</sup>. E assim foi feito. Em 2020 os números ultrapassaram os de 2016. “No ano de 2016, 1.715 candidatos autodeclarados indígenas concorreram nas eleições municipais, enquanto em 2020 esse número passou a ser 2.173 representando um aumento de 27%”.<sup>142</sup> O partido

---

138 Site da plataforma: <http://campanhaindigena.org/> (Visitado em 17/11/2020).

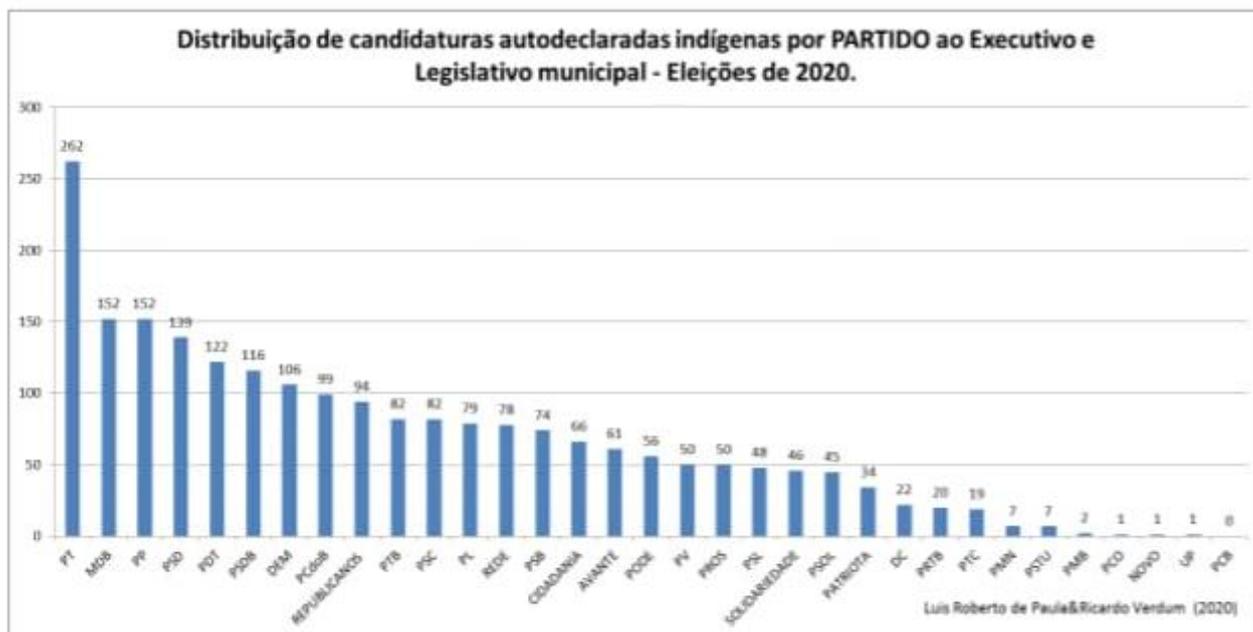
139 O bolsonarismo trouxe consigo a ampliação de uma política anti-indígena e anti-ambiental. Segundo Cleber César Buzatto, secretário executivo do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), desde o período pré-eleitoral, a temática indígena tem sido pautada recorrentemente pelo agora presidente Jair Bolsonaro. Mantendo um tom agressivo contra os povos e os direitos indígenas, especialmente quanto às suas terras, Bolsonaro arrebanhou o apoio generalizado dos setores político-econômicos vinculados aos interesses do agronegócio, da mineração, da infraestrutura. Sentindo-se legitimado pelas urnas, o presidente empossado, em menos de 24 horas, partiu para o ataque contra os povos originários e seus direitos por meio da Medida Provisória 870/19 e diferentes decretos. Mais informações em <https://cimi.org.br/2019/01/o-governo-bolsonaro-e-o-anticonstitucionalismo-contras-os-povos-indigenas/> (Visitado em 17/01/2021).

140 Trecho da “Carta aos povos indígenas do Brasil: Por um parlamento cada vez mais indígena” disponível em <https://apiboficial.org/2017/01/31/carta-aos-povos-indigenas-do-brasil-por-um-parlamento-cada-vez-mais-indigena/> (Visitado em 17/11/2020).

141 Trecho do manifesto disponível em <http://campanhaindigena.org/manifesto/> (Visitado em 17/11/2020).

142 Trecho do artigo de Felipe Tuxá e Dinamam Tuxá. “Vote parente vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro”. 12/11/2020. Disponível em <https://midianinja.org/columistaninja/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/> (Visitado em 17/11/2020).

dos trabalhadores (PT) agregou o maior número de candidaturas, conforme mostra o gráfico abaixo:



Fonte: Página do Supremo Tribunal Eleitoral. Acesso em: 03.10.2020.

O mapeamento realizado por Luís Roberto de Paula e Ricardo Verdum (2020) sobre as candidaturas autodeclaradas indígenas mostra que as candidaturas ultrapassaram o nível legislativo e passaram a disputar algumas vagas na esfera executiva. Desta forma, “(...) de 2.173 candidaturas autodeclaradas indígenas, 39 são ao cargo de prefeito, 72 a vice-prefeito e 2.062 (94%) de vereador” (PAULA & VERDUM, 2020, p. 2), sendo o Amazonas o estado que representa 25% deste montante.

Em um evento realizado via transmissão direta por redes sociais, as conhecidas “lives” dos tempos de pandemia, ocorrido no dia 25 de outubro de 2020, com o intuito de divulgar as diversas candidaturas indígenas pelo país e algumas representantes já eleitas, Chirley Pankará, codeputada<sup>143</sup> estadual pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) em

---

143 Codeputada é uma pessoa que compõe um mandato coletivo. “Em política, mandato compartilhado é uma forma de exercício de cargo eletivo legislativo, em que o representante se compromete a dividir o poder com um grupo de cidadãos.” Informações contidas no link [https://pt.wikipedia.org/wiki/Mandato\\_coletivo](https://pt.wikipedia.org/wiki/Mandato_coletivo) (Visitado em 23/11/2020).

São Paulo, fala sobre as motivações e estratégias importantes ao se ocupar um cargo legislativo que, segundo ela, estão diretamente ligadas à saída da invisibilidade que os indígenas estão submetidos a nível nacional.

*Este espaço também nos pertence.(...) Nós estamos neste espaço pra falar por nós mesmos.(...) nós sabemos como gira essa ciência ocidental(...) Diga ao povo indígena que avance e ocupe mesmo na literatura, nas universidades, que formem nossos médicos, que sejam vereadores e deputados deste país é assim que falaremos por nós mesmos.<sup>144</sup>*

No mesmo evento, Sol Puri, candidata a vereadora pelo PSOL por Belo Horizonte/Minas Gerais, também explicita as suas motivações para estabelecer essa campanha:

*Essa candidatura surge num momento em que é uma afirmação de que não é possível mais admitir nenhum espaço institucional, nenhum pleito, nenhuma corrida eleitoral sem a presença indígena neste país. Nós somos muitos, diversos, temos diversas experiências e é importante a nossa presença nestes processos. Porque as políticas públicas nem sempre tem a compreensão das nossas necessidades e precisamos nos organizar contra o racismo estrutural principalmente que nos priva do nosso território, da nossa língua, dos nossos modos de vida. Precisamos nos organizar.<sup>145</sup>*

Nestas falas fica evidenciada a necessidade que se coloca de ocupação destes espaços institucionais para gerar a visibilidade necessária às questões indígenas, por vezes colocada em segundo plano nestes espaços. Contudo, é importante lembrar que por mais que haja atualmente um aumento expressivo destas candidaturas, a ocupação indígena nestas instâncias legislativas não é recente. A primeira eleição data de 1967, como mostra o artigo de Felipe Tuxá e Dinamam Tuxá (2020):

---

144 Fragmento de fala do evento online “Apoie Candidaturas Indígenas para vereador”, disponível no link <https://www.facebook.com/Sergiorcardoverde/videos/2748515165396386> (Visitado em 18/11/2020).

145 Fragmento de fala do evento online “Apoie Candidaturas Indígenas para vereador”, disponível no link <https://www.facebook.com/Sergiorcardoverde/videos/2748515165396386> (Visitado em 18/11/2020).

A presença indígena nas disputas eleitorais embora ainda tímida não é tão recente como fomos ensinados a imaginar. Ainda no ano de 1963, Carmelita Cruz, agente de saúde e professora do povo Tuxá, foi eleita vereadora na primeira eleição que ocorreu no município de Rodelas, interior da Bahia. Em 1969, Manoel dos Santos (Seo Coco) do povo Karipuna foi eleito também como vereador em Oiapoque, Amapá. De lá pra cá o número de indígenas que se aventuram na política eleitoral tem aumentado gradativamente com a projeção de líderes no cenário nacional como Mário Juruna eleito deputado federal em 1982, Joênia Wapichana, em 2018, também como deputada federal e, no mesmo ano, com a candidatura de Sônia Guajajara, primeira indígena a disputar uma eleição numa chapa presidencial.<sup>146</sup>

E foi a partir deste histórico, deste crescimento exponencial das candidaturas indígenas e de estratégias localizadas que iremos discutir a seguir a necessidade de se ter um núcleo indígena em Maricá e, conseqüentemente, uma candidatura com esta representatividade na cidade. O Partido Democrático Trabalhista (PDT), seguindo o percurso simbólico estabelecido por seu primeiro representante indígena a ocupar o Congresso Nacional, lança o núcleo indígena, do qual alguns integrantes da aldeia fazem parte. Mário Juruna foi o primeiro deputado federal indígena do Brasil, eleito em 1982 pelo PDT do Rio de Janeiro com 31 mil votos, iniciando seu mandato no ano seguinte. Nascido na aldeia xavante Namakura, próxima a Barra do Garças, no estado de Mato Grosso, Juruna era filho do chefe da aldeia e viveu sem contato com a população branca brasileira até os seus dezessete anos, quando sucedeu seu pai na liderança da aldeia. Na década de 1970, ficou famoso ao percorrer os gabinetes da Fundação Nacional do Índio, em Brasília, lutando pela demarcação de terra.<sup>147</sup> Sua candidatura veio na década seguinte, tendo grande repercussão. “Juruna ficou conhecido como combativo e questionador. Não confiava na palavra do homem branco e por isso, sempre carregava com ele um gravador portátil, que registrava todas as conversas com autoridades e denunciava quando os políticos não cumpriam o que era prometido ao povo indígena”<sup>148</sup>. Essas ações culminaram no lançamento do livro *O Gravador do Juruna* (JURUNA, HOHLFELDT & HOFFMANN, 1982), listando as promessas feitas aos índios por dirigentes da Funai e pelos próprios parlamentares, muitas das quais não foram cumpridas. “Em 23 de março de 1983, Juruna criou a Comissão Permanente do Índio no Congresso Nacional – o que seria um início da

---

146 Trecho do artigo de *Felipe Tuxá e Dinamam Tuxá. “Vote parente vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro”*. 12/11/2020. Disponível em <https://midianinja.org/colonistainja/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/> (Visitado em 17/11/2020).

147 Informações retiradas do site [https://pt.wikipedia.org/wiki/Mario\\_Juruna](https://pt.wikipedia.org/wiki/Mario_Juruna) (Visitado em 17/11/2020).

148 Informações retiradas do site <https://www.pdt.org.br/index.php/mario-juruna-maior-protagonista-na-luta-por-direitos-indigenas-no-brasil/> (Visitado em 17/11/2020).

atual Comissão dos Direitos Humanos e Minorias da Câmara – além de atuar junto as comunidades e instituições de proteção dos povos indígenas do Brasil”<sup>149</sup>. E assim continuou sua trajetória até seu falecimento em 2002.

O núcleo indígena de Maricá foi formado no ano de 2018 e teve como grande articulador para esta formação André Carcará, ativista cultural e articulador político do PDT na cidade. Conheci o André em alguns encontros na aldeia dos quais ele estava presente, como o encontro do fim do ano de 2019, no qual o Movimento Cultural Darcy Ribeiro organizou a roda de conversa de mulheres que contou com a presença de Raquel Simões, presidente municipal do movimento, a cacique Jurema, a professora, doutoranda e integrante do Conselho Estadual dos Direitos Indígena (CEDIND) Marize Oliveira e a atriz Zahy Guajajara. Neste encontro, ficou expressa essa necessidade de se fortalecer a representação indígena na cidade a partir de uma candidatura indígena que viesse disputar o cargo de vereador nas eleições de 2020. Por conta desta candidatura e dos desdobramentos por ela conquistados eu realizei entrevistas por telefone com André Carcará e Suzana Para’í, sendo infelizmente impossibilitado o meu acompanhamento presencial desta campanha por conta da pandemia mundial do coronavírus. Nesta entrevista, Carcará conta um pouco seu percurso pela cidade de Maricá, pelos partidos e o seu primeiro contato com a aldeia no ano de 2014:

*Eu cheguei em Maricá tem 7 anos em maio de 2013 e por volta de 2014, se eu não me engano, ouvi dizer que a Secretaria de Turismo montou um grupo para fazer caminhadas passeios pela cidade e um dia era dentro da Aldeia Mata Verde Bonita. E aí eu aprendi o caminho de vez em quando eu estava por lá, conversava com eles até o momento que eu conheci Darcy Tupã na III conferência Municipal de igualdade racial e sempre foi assim. (...) Eu já Participei de vários movimentos. Quando eu cheguei na aldeia pela primeira vez eu era do Partido Verde. Eu entrei no PDT em 2016 a partir de um convite do pessoal aqui de Maricá do PDT.*<sup>150</sup>

Segundo o André, há uma dificuldade maior de organização do movimento indígena, se comparado a outros movimentos locais, e a partir de outros núcleos que

---

149 Idem.

150 Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

estavam surgindo no partido, ele viu essa possibilidade de criar o núcleo indígena também na cidade.

*Eu tenho observado que é muito difícil a gente conseguir chegar nas sociedades organizadas que não fazem parte do meio urbano. É muito difícil seguir organização de indígenas que vivem em aldeia ou com ciganos que vivem acampamento, com esses grupos que tem a própria organização social deles. Quando a gente tenta puxar para movimento eles têm dificuldade de conseguir lidar com uma realidade diferente que é a da cidade grande, aquela que tem agenda, horários mais rígidos. Eles têm o próprio entendimento deles de tempo, que é bem diferente da cidade. Então a gente percebeu essa dificuldade e dentro do PDT surgiu o Rafael que é um xavante neto do saudoso Cacique Juruna, que foi o primeiro deputado federal eleito no Brasil e era pdtista. O Rafael tá na presidência nacional do movimento indígena. Eu conversei com ele a partir da conferência e falei que ia conversar com Darcy Tupã, que falava muito comigo sobre o problema das reivindicações deles dentro da Aldeia. Eu falei com ele que eles precisavam muito se organizar politicamente. Aí levei a ficha de filiação para ele na terceira Conferência Municipal de Igualdade Racial. Ele pegou a ficha para fazer o preenchimento e a partir daí deu início aqui em Maricá ao Núcleo Indígena aqui no PDT.<sup>151</sup>*

A fala de André traz pontos interessantes sobre o entendimento de organização política, que nesta perspectiva está muito ligada à formação e ocupação dos partidos. Apesar do sentido de política não se resumir às instâncias partidárias, a partir dos elementos trazidos por este tópico fica evidenciado que a inserção nos partidos políticos e ocupação de mecanismos institucionalizados do fazer político tem se tornado um mecanismo importante de atuação indígena nos tempos atuais, que coloca em cheque novamente esta perspectiva de que estes grupos étnicos indígenas ou oriundos de outras populações ditas tradicionais vivem apartados socialmente, ou vivenciando outra temporalidade. Essa apropriação das ferramentas políticas institucionais existentes demonstra que a construção da etnicidade se faz levando-se em consideração múltiplas fontes e estratégias em atuação e movimentações constantes.

---

151 Idem.

No caso de Maricá, era muito comum a comparação estabelecida entre os indígenas e os grupos que formavam o movimento negro da cidade, nos quais os primeiros, segundo essa lógica, por não terem uma organização formalizada não obtinham tantos recursos como o movimento negro (formado a partir de outras organizações partidárias).

*Tupã falava muito sobre essa questão dos indígenas. Ele falava muito que os afros descendentes da cidade conseguiam um monte de coisa e os indígenas eram atendidos com menos intensidade. Eu falava para o Tupã que tem que se organizar politicamente. O negro consegue porque se organiza politicamente. É assim que vocês conseguem ganhar força. Assim que vocês têm visibilidade, quando vocês mostram força e organização. Aí fizemos o núcleo indígena.(...) Em 2018, quando Tupã se filiou, se filiou ele e a filha Suzana e duas irmãs, a Iraci e a Jurema. O núcleo indígena começa a partir dali.<sup>152</sup>*

Com isso, o núcleo é formado e o nome de Suzana Para'í é lançado para vereadora.

#### **4.4 Suzana Para'í para vereadora: a inserção de novas modalidades de luta**

Suzana Para'í é a filha mais velha de ex-liderança da aldeia, que teve papel importante neste processo de saída de Camboinhas e chegada em Maricá, o Darci Tupã. Nasceu em Paraty-Mirim e quando tinha nove anos veio com sua família para Camboinhas e de Camboinhas para Maricá. Foi uma de minhas alunas nas aulas preparatórias para a prova do Enceja. Tem o projeto de concluir seus estudos para cursar direito, no intuito de defender o seu povo. Este foi um dos pontos que, segundo André Carcará, lhe chamou a atenção: “Em uma das vezes que eu tive na aldeia ela disse estava estudando para fazer direito para poder defender o seu povo. Com essa colocação dela eu perguntei se ela não estaria interessada em conhecer mais sobre política aí eu falei para ela vir para o diretório.”<sup>153</sup> Foi a partir deste convite e frequência no diretório que as estratégias passaram a ser lançadas:

---

152 Idem.

153 Idem.

*Convidei mas sabe aquela coisa que você convida a pessoa, mas não sabe se ela vai aparecer? Mas ela apareceu no diretório e depois voltou e começou a frequentar aqui com a gente. Conversei com Tupã a esse respeito e falei que seria importante então que ela viesse candidata, porque era muito marcante e muito significativa, já que é a primeira vez que um indígena vem candidato a vereador dentro de Maricá, então isso tem muita força*<sup>154</sup>.

Suzana também menciona a influência do pai nesta tomada de decisão: *“Eu tenho 22 anos, tenho um filho e sou casada. Meu pai foi minha inspiração porque ele sempre lutou pelas causas indígenas e sempre batalhou por isso, aí isso me inspirou e eu vi também a necessidade da Aldeia ter representante político”*<sup>155</sup>. Perguntei a Suzana o porquê ela achava importante essa candidatura e novamente a questão da visibilidade aparece com um fator relevante: *“É importante para as aldeias ter visibilidade. As aldeias são muito invisíveis; As pessoas não conhecem, falam da cultura, mas nunca falam dos indígenas. E temos que reivindicar tudo que é nosso. Isso tudo é nosso, né. Então temos que lutar pelos nossos direitos. Os direitos dos nossos povos”*.<sup>156</sup>

A primeira proposta seria a candidatura de Darci Tupã, que não pode ser concretizada por conta de sua saída temporária da cidade de Maricá para o Rio de Janeiro. Ao mesmo tempo, o fato de Suzana agregar diversas simbologias (o fato de ser indígena, mulher e jovem) parece ter contado na potencialidade que esta candidatura poderia representar, visto que há uma intensa discussão estabelecida sobre a necessidade de se ter maior representatividade de mulheres e de jovens na política, para além das discussões de aumento de representatividade também no âmbito étnico-racial. O próprio município de Maricá não tem uma representante mulher na sua Câmara de Vereadores desde 2004. A partir do processo eleitoral de 2020, foi colocada a obrigatoriedade de cada partido ter pelo menos 30% de candidatas mulheres na sua legenda, no intuito de promover uma maior paridade de gênero nestes espaços institucionais, como mostra as informações contidas no site do Tribunal Superior Eleitoral (TSE):

A Emenda Constitucional (EC) nº 97/2017 vedou, a partir de 2020, a celebração de coligações nas eleições proporcionais para a Câmara dos Deputados, Câmara Legislativa, assembleias legislativas e câmaras municipais. Um dos principais reflexos da mudança se dará no ato do pedido de registro de candidaturas à

---

154 Idem.

155 Trecho da entrevista concedida por Suzana Para'í, em outubro de 2020.

156 Idem.

Justiça Eleitoral, especialmente porque, com o fim das coligações, cada partido deverá, individualmente, indicar o mínimo de 30% de mulheres filiadas para concorrer no pleito.<sup>157</sup>

A nominata<sup>158</sup> do PDT-Maricá foi homologada na convenção do partido, realizada no dia 12 de setembro de 2020. Eram 26 pré-candidatos a vereador, com oito mulheres, entre elas, a indígena Suzana Para'í e a transexual Loretta Yang, nomes aprovados no encontro. “*Estamos trazendo uma candidata indígena pela primeira vez, uma candidata mulher transexual pela primeira vez e uma candidata cadeirante pela primeira vez*”<sup>159</sup>. Suzana falou na entrevista concedida a mim e na transmissão online de evento sobre candidaturas indígenas as primeiras sensações que teve de vir como candidata à vereança:

*Eu conheci o André Carcará e ele me fez o convite. Eu falei: Meu Deus! Eu vou ou não vou? Me deu aquela tremedeira, mas depois eu perguntei para minha família, o pessoal aqui da aldeia e eles aceitaram de boa. Algumas pessoas falaram: Você vai mesmo? A luta é muito grande. Eu falei assim: se eu não for agora eu não vou nunca por causa do medo. Tenho que enfrentar o meu medo. Eu vou lutar pelos nossos direitos. O partido do PDT também é o partido que elegeu o cacique Mário Juruna para deputado federal no Brasil.*<sup>160</sup>

*Porque quando eu entrei pela primeira vez eu pensei Nossa será que eu consigo? E liderança da Aldeia veio e falou para mim: você consegue sim, sabe por quê? Porque você é filha de uma liderança. Nhanderu vai te dar sabedoria para falar as coisas na hora certa e ele me deu benção. Então eu falei assim: eu vou seguir em frente. Vou lutar pelos nossos direitos e proteger a todos.*<sup>161</sup>

Importante mencionar que a candidatura de um indígena para o cargo de vereador não exime, segundo seu discurso, a atuação na cidade como um todo, sendo estabelecido o elo que se tem da perspectiva indígena como uma forma de melhoria para a cidade. Em entrevista para o site 24 horas Rio, Suzana Para'í aborda essa questão: “(...) é muito

---

157 Dados obtidos no site <https://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2019/Marco/cota-de-30-para-mulheres-nas-eleicoes-proporcionais-devera-ser-cumprida-por-cada-partido-em-2020> (Visitado em 20/11/2020).

158 A nominata é a relação de nomes de candidatos apresentados por um partido político.

159 Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

160 Trecho da entrevista concedida por Suzana Para'í, em outubro de 2020.

161 Fragmento de fala do evento online “Apoie Candidaturas Indígenas para vereador”, disponível no link <https://www.facebook.com/Sergiorcardoverde/videos/2748515165396386> (Visitado em 18/11/2020).

*importante cuidado com o meio ambiente, a cidade está crescendo e nós temos que ter preocupação com o meio ambiente. Por que se não se preocupar o progresso acaba com tudo”* <sup>162</sup> Seu pai Darci Tupã, que também foi entrevistado, associa Maricá a uma imensa terra indígena que precisa ser bem administrada:

*Quando você fala aqui é uma terra originária, tem vários nomes indígenas (...) (A Suzana) é uma representante que vai lutar não só pelo seu povo. Até porque quando se trata de Maricá não tem como você dividir e dizer assim, eu vou votar, vou lutar pelo quilombola, pelo indígena. É uma terra indígena Maricá. Dia 15 de novembro é uma data tão importante que todo mundo se reúne, todo mundo se encontra é motivo de muita alegria. Porque nós somos cidadãos e nós vamos para urna para deixar nosso legado, nosso representante (...) Mais uma vez lembrando que a Suzana é uma representante não só da aldeia. Ela vai representar o povo de Maricá todo. Porque ela é uma guerreira e foi assim que eu passei meus sábios ensinamentos pra ela. O caminho que é lutar. A nossa luta nunca para.* <sup>163</sup>

E assim inicia-se a trajetória de Suzana Para’i como primeira candidata indígena a vereadora na cidade de Maricá. Mesmo em meio à pandemia mundial do coronavírus, Suzana, assim como muitos candidatos, teve uma presença atuante na campanha da cidade, participando de encontros, eventos e panfletagens pelas ruas do bairro.

---

162 Trecho transcrito da entrevista de Suzana Para’i para o site 24 horas, disponível no link: <https://24horasrio.com.br/2020/11/13/entrevista-com-suzana-parai-pdt-candidata-a-vereadora-de-marica/> (Visitado em 23/11/2020).

163 Trecho transcrito da entrevista de Darci Tupã para o site 24 horas, disponível no link: <https://24horasrio.com.br/2020/11/13/entrevista-com-suzana-parai-pdt-candidata-a-vereadora-de-marica/> (Visitado em 23/11/2020).



**Aprendi que uma mulher com voz, por definição, é uma mulher forte.**  
**Por isso que aceitei esse desafio de ser a primeira indígena da cidade nessa luta.**

**Suzana Para'i**  
pré-candidata a vereadora  
**MARICÁ 2020**



É sempre muito importante lembrar o que a **História** nos ensina, quando nos mostra que quase todo **povo brasileiro** tem o **sangue indígena** em suas veias, em sua alma ou em suas mãos.

vereadora  
**Suzana Para'i**  
**12.900**

**PDT**  
Maricá 



Materiais vinculados nas redes sociais durante a campanha.<sup>164</sup>

Questionada sobre a repercussão na cidade, ela relata diversas experiências positivas durante a campanha:

*Ontem eu fui num coletivo 8M das mulheres. Nossa! Para mim na hora que eu levantei ver as mulheres gritando “Susana! Susana!” gritando, chorando. Aquilo me emocionou muito. Eu estou vendo que as pessoas estão acreditando na capacidade que nós indígenas temos de lutar, demonstrar que nós somos diferentes e de fazer melhoria para as aldeias e para a cidade também. Eu estou gostando e as pessoas também estão emocionadas com isso.*<sup>165</sup>

André Carcará também falou dessas repercussões, relatando que os pontos positivos superaram a visão negativa que se tinha da aldeia. “*Tem ainda um ou outro que acha absurdo, vem perguntar se ela está realmente preparada. São comentários daquelas pessoas que têm certa resistência, mas são comentários simples. (...) Acabamos colocando que a democracia funciona desta forma. Todos têm direito a ser candidato e cabe ao povo, aos eleitores decidirem se a pessoa pode ou não.*”<sup>166</sup>. Ele relata a convenção do prefeito

---

164 Imagens retiradas da página da candidata disponível no link <https://www.facebook.com/suzanaparai.pdt> (Visitado em 20/11/2020).

165 Trecho da entrevista concedida por Suzana Para'í, em outubro de 2020.

166 Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

como um dos grandes episódios desta campanha até a ocasião da entrevista (final de outubro):

*Nós fomos na convenção do prefeito, onde os partidos que são alinhados estavam presentes e Suzana foi de cocar, pintada. Quando chegou lá teve um momento em que os candidatos a vereador foram lá tirar uma foto com o candidato a prefeito e com o vice-prefeito. E um cerimonialista avisando: “chegou agora fulana, a ciclana”. Quando Suzana subiu o cara falou com espanto: “Nossa! A gente tem uma candidata indígena! Nossa! Candidata indígena!” E aí todos os partidos aplaudiram realmente o fato de ter uma candidata indígena. Isso é muito significativo. Realmente para um povo que está na cidade em cinco ou seis anos que eles estão aqui, ter esse tipo de reconhecimento e este tipo de entendimento que sim um indígena pode vir candidato sim igual a qualquer outra pessoa é muito significativo.<sup>167</sup>*



Suzana na Convenção do prefeito. À esquerda Fabiano Horta e à direita Diego Zeidan. Candidatos a prefeito e vice-prefeito da cidade, respectivamente.<sup>168</sup>

---

167 Idem.

168 Imagens retiradas da página da candidata disponível no link <https://www.facebook.com/suzanaparai.pdt> (Visitado em 20/11/2020).



Suzana na Convenção do prefeito. Ao seu lado o ex-prefeito Washington Quaquá.<sup>169</sup>

Nas entrevistas e observações gerais sobre a candidatura, fica evidenciada que as estratégias que se lançam estão além da possibilidade de se ocupar um cargo de vereador. Por mais que haja cada vez mais uma discussão sobre esta representatividade dentro dos partidos, o que se observa é que ainda há uma grande dificuldade de se ter uma campanha efetivamente estruturada sobre estes candidatos.<sup>170</sup> Contudo, a partir do caso exposto, pode-se perceber que esta candidatura diz respeito a algo que vai além do objetivo de se conseguir angariar uma quantidade de votos suficientes que garantam a sua eleição. São múltiplas estratégias, como a já mencionada possibilidade e uma maior visibilidade da população indígena, além de se estabelecer uma nova frente de posicionamento político estratégico, que possa vir a elencar novas possibilidades de obtenção de direitos. Essas estratégias ficam evidentes na fala de André Carcará:

---

169 Idem.

170 Segundo dados da reportagem veiculada no site uol, ao menos 67% das candidaturas indígenas não receberam verba para a realização de sua campanha a 15 dias das eleições municipais. Mais informações em [https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/11/03/a-15-dias-das-eleicoes-67-dos-candidatos-indigenas-nao-receberam-doacoes.htm?utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social-media&utm\\_content=geral&utm\\_campaign=uol](https://noticias.uol.com.br/eleicoes/2020/11/03/a-15-dias-das-eleicoes-67-dos-candidatos-indigenas-nao-receberam-doacoes.htm?utm_source=twitter&utm_medium=social-media&utm_content=geral&utm_campaign=uol) (Visitado em 20/11/2020).

*A gente sabe que o jogo político no geral ele é, infelizmente, muito ingrato. As pessoas, elas vem, mas a própria campanha não está muito estruturada. Não tem disponível a mesma quantidade de dinheiro que algumas campanhas. A nossa companheira indígena não tem recursos econômicos para fazer essa campanha, mas nós estamos trabalhando, como eu converso com ela, nós estamos trabalhando muito o empoderamento. É muito significativo na cidade que a gente diga que, mesmo não sendo eleita, as pessoas possam olhar e dizer ali é uma candidata indígena, é a primeira candidata indígena que veio. Não foi eleita, mas ela produziu x quantidade de votos. Isso dentro da política, ou seja, aquela quantidade de votos que você obtém, isso te empodera, cria e abre espaços que nós esperamos realmente para 2021. Esperamos que a Secretaria de Direitos Humanos tenha uma funcionária indígena que até hoje não tem. (...) A gente espera que outros espaços dentro da máquina, dentro do poder público, tenham representantes de outros setores. Que a gente tenha também indígenas naqueles espaços, que eles possam fazer parte. O que a Suzana fala bastante é que a aldeia faça realmente parte da cidade. Ela não quer que a aldeia deixe de ser aldeia. Não quer que a aldeia perca as suas características, mas que a aldeia faça de fato parte da cidade. Seja entendida pelo poder público, pela população, pelos próprios indígenas da aldeia, de que ela faz parte da cidade.<sup>171</sup>*

Como fica evidente neste capítulo até o momento, a ocupação da aldeia foi mediada desde o seu início pelos mecanismos institucionais existentes, no caso o Estado na figura política da prefeitura, e que isso acarretou diversos conflitos locais, seja na sua associação como “índios petistas” ou “índios do Quaqué”, na sua entrada (mesmo que de forma indireta) nos conflitos políticos vigentes da cidade ou na formação de sua etnicidade, da qual se inclui as estratégias políticas elencadas para tal. Neste processo, se insere a chegada do PDT, a formação do Núcleo Indígena, num contexto no qual essas questões estavam pulsantes não apenas localmente, mas a nível nacional. Este fato demonstra mais uma vez a importância de se entender a aldeia e suas articulações levando-se em consideração múltiplas referências, visto que os sujeitos indígenas atuam de maneira intensa e efetiva para além de suas localidades, também nas instâncias institucionais que possam vir a garantir os seus direitos como cidadão.

---

171 Trecho da entrevista concedida por André Carcará, em outubro de 2020.

#### **4.5 Política de identidade, campo semântico e regime de índio em contexto**

Durante todo este trabalho foi colocada a importância de se analisar as formação das identidades em contexto, entendendo o sujeito Guarani a partir das redes complexas das relações interétnicas. Mais do que se compreender o aspecto conteudista da formação dos elementos étnicos Guarani, pretende-se orientar o olhar para as contradições, conflitos e múltiplas vertentes que se estabelecem na etnicidade indígena, em um processo entrelaçado às mudanças conjunturais existentes. Neste sentido, importante compreender que os conflitos desencadeiam agências que em muitos aspectos fortalecem as identidades e estratégias elencadas de sua manutenção, sendo um dos focos desta etnografia o entendimento de como são construídas as identidades em contextos nos quais as referências internas são entrelaçadas a mudanças externas em um processo dinâmico e em constante resignificação.

Nesta perspectiva, o contexto social e histórico deve estar entrelaçado à análise antropológica. No caso em questão, a conjuntura histórica de propagação e fortalecimento das candidaturas indígenas em um contexto nacional de enfrentamento ao bolsonarismo, favoreceu o desenvolvimento do núcleo político institucional em Maricá, com a formação de Núcleo Indígena da cidade e candidatura de Suzana Para'í ao cargo de vereadora. Como já colocado anteriormente, essa candidatura também pode representar uma reconfiguração das estratégias políticas do grupo em questão, favorecendo sua recolocação na cidade, dando maior visibilidade à aldeia e gerando um contraponto às imagens depreciativas geradas no entorno, provocando novas formatações aos elementos discursivos que compõem o campo semântico da etnicidade (VALLE, 1993). Estabelecendo-se a recuperação e valorização moral da etnicidade a partir da candidatura indígena, em uma perspectiva, como fica evidenciada na fala de André Carcará, de que a aldeia sem deixar de ser aldeia passe a ser entendida como parte da cidade. Porquanto, desde o início de sua trajetória no local a presença dos Guaranis é resignificada e se torna um recurso político, tanto para eles como para os que os depreciam, entrelaçando-os às figuras políticas importantes na cidade. Enxergar o indígena não como um sistema autônomo, mas enredado a estas complexas relações sociais que ultrapassam os limites da aldeia, parece ser o melhor caminho apresentado para se analisar as questões pungentes neste tempo de pesquisa.

Por sua vez, o traço territorial é um dado nevrálgico da construção da identidade indígena, sendo a ação sobre o espaço estabelecida a partir de uma construção étnica diferenciadora, uma vez que é no território que a identidade é reproduzida e ganha novos contornos, tendo, assim como Alfredo Wagner Almeida (2004) coloca, a noção de tradição como unidade de mobilização. O termo indígena sendo uma categoria jurídico-estatal faz com que o grupo se aproprie disso para garantir direitos, culminado no caso em questão na formação de candidaturas indígenas. Importante afirmar que a formação de candidaturas indígenas para a disputa no processo eleitoral é uma das múltiplas formas apresentadas de se lutar pela obtenção de direitos. Cada grupo em contexto orientará uma ação específica neste sentido.

Outro componente importante desta constituição é o turismo, que funciona como elemento norteador e circulante da economia e territorialização indígena, principalmente tratando-se de áreas de proteção ambiental. Torna-se relevante mencionar a relação que é posta entre meio ambiente e conservacionismo à figura do indígena, sendo necessário perceber como os sujeitos assimilam esta percepção apropriando-se de seus elementos discursivos e colocando em prática essa apropriação, seja na formação de atividades estratégicas para o turismo ou na apropriação deste discurso em suas bandeiras de luta, sendo esta uma das concepções fundamentais que nortearam a bandeira de Suzana Para'í na sua campanha, reposicionando-se o campo semântico a partir da defesa da biodiversidade.

Como já visto a partir das contribuições de Rodrigo Grunewald (1999), ser indígena é uma construção constante, um trabalho de edificação de traços relevantes e estabelecimento de uma trajetória diferenciadora. A construção de um regime de índio. O turismo é um dos aspectos que pressiona a formação de uma espécie de vitrine na qual a identidade indígena possa ser apresentada na representação da sua indianidade, possibilitando a reconstrução dinâmica das identidades, elencando o que deve e o que não deve entrar para a formação de um determinado ethos identitário.

Com relação ao grupo Guarani Mbya acompanhado neste período, o artesanato, os eventos realizados com as apresentações do coral Guarani, a jornada esportiva, a manutenção do idioma e os aspectos religiosos com seus rituais, como o nhemongarai, parecem ser os traços marcantes desta constituição. Ao mesmo tempo, outras atividades parecem ter uma relevância importante para o grupo em seus contatos, seja com os demais grupos Guaranis, seja com os juruás. Trata-se do caso do futebol e do forró. A formação

dos times de futebol e da banda de forró possibilita uma maior interação entre as aldeias e os juruás do entorno, com a formação de seus campeonatos futebolísticos e os eventos com os bailes de forró. Por não serem atividades ligadas diretamente ao “traço originário Guarani”, muitas vezes essas atividades são tratadas de maneira secundária nas análises observadas sobre estes grupos.

Compreendendo-se esses modos de pensar construídos em processos diferentes no tempo, essa pesquisa procurou compreender, situada na conjuntura local, como os grupos Guaranis promovem suas estratégias entrelaçando traços étnicos às lutas possibilitadas pelas aberturas de novas oportunidades conjunturais. Estratégias estas elencadas pelo grupo em si em um contexto de intenso contato com o entorno, como o caso de Maricá, com seus aspectos urbanos e rurais. O grupo, neste caso, vive entreposto em diversos liminares, sendo fundamental que a análise se oriente, para além da dita normatividade do Cosmos como referência autoexplicativa, na compreensão das mudanças e transformações estabelecidas, abrangendo os ininterruptos processos de ressignificação de representações e estratégias políticas as quais as identidades estão submetidas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O primeiro capítulo foi dedicado a esmiuçar os conceitos norteadores desta pesquisa para que posteriormente se pudesse apresentar como estas questões podem ser articuladas com os fatos vivenciados pelo trabalho de campo desenvolvido. Os autores apresentados neste percurso trazem elementos que nos auxiliam a orientar o olhar sobre as populações indígenas tendo como referência a diversidade e os elementos construídos a partir da agência e do contato, compreendendo-se desta forma as múltiplas estratégias que foram desenvolvidas ao longo do tempo.

Para análise dos processos históricos que se estabeleceram sobre as populações indígenas, foca-se nas mudanças desencadeadas ao longo do tempo, a partir dos contextos sociais e históricos presentes, cujos conflitos são analisados, dando ênfase às ações elencadas pelos grupos para dar cabo aos desafios aos quais foram submetidos. Os grupos são compreendidos não de maneira unilateral, mas sim levando-se em consideração as diversidades e variações presentes no cotidiano e nos desafios que esta realidade apresenta. Aqui, mais do que se pensar apenas nos aspectos totalizantes que estabelecem a coesão dos grupos, preza-se também pela a agência individual que gera variação e conflito.

Nessa perspectiva, o papel do pesquisador é estar atento às amplas conexões as quais os grupos estão conectados e como elas influenciam de maneira complexa nas atribuições elencadas pelo grupo e pelos agentes aos quais estão em interação. Entender como o grupo identifica suas próprias distinções, que elementos são acionados nessa comunicação, como se estabelece este diálogo com o entorno e com as instâncias institucionais deve, neste sentido, ser o foco da análise, muito mais do que entender a origem comum ou aspectos totalizantes e estruturantes procedentes destas afirmações.

Nesse ponto de vista, a dimensão territorial torna-se um elemento constitutivo desta identidade, sendo o território um fator de mediação na construção destes elementos que vão conformar a constituição do grupo étnico em um processo dinâmico, nos quais os mecanismos institucionais são importantes agentes neste sentido. Sendo a terra indígena um componente político dotado de historicidade, os grupos vão se apropriar desta categoria gerando múltiplas estratégias na garantia de seus direitos. A partir dos variados exemplos apresentados nesta pesquisa, seja pelos autores escolhidos ou pelos exemplos da própria etnografia em questão, percebe-se uma multiplicidade de estratégias localizadas em

contextos diversos que engendram modos de ação particulares, fortalecendo políticas de identidade específicas atuantes em contexto. Cada grupo promoverá em seu processo de territorialização uma ação positiva sobre o espaço, na construção de discursos e construções étnicas diferenciadoras, sendo um processo perpassado por um misto de conflitos e negociações.

Espero a partir desta análise ter deixado evidenciada a necessidade do exercício de se olhar para a agência dos grupos em contexto e para aqueles elementos que, em muitos casos, fogem às expectativas elencadas pelo estudo prévio realizado pelo pesquisador. Sobre esse tema, as reflexões de Martin Sokefeld (1999) foram norteadoras. O autor reflete sobre aspectos que me parecem fazer sentido neste caso e podem trazer atributos relevantes para a prática da pesquisa antropológica, sobretudo tratando-se da análise de comunidades indígenas. O autor parte do princípio de que o trabalho com relação “aos outros” que a antropologia estuda, a noção de self não é levada em consideração: “(...) essa compreensão dos eus não ocidentais aponta exclusivamente para elementos compartilhados com outras pessoas e não para características individuais. Consequentemente, o discurso antropológico desvia a atenção de indivíduos e egos reais” (SÖKEFELD, 1999, p.417) <sup>172</sup> .

O autor busca, então, entrelaçar o conceito de self e identidade, amplamente apartados na antropologia. Tratando-se de contextos sociais nos quais a identidade apresenta-se com um traço de pluralidade cada vez maior, para o autor é fundamental essa reassociação. No entanto, as análises em sua maioria promovem uma separação destas duas categorias, denotando a dificuldade apresentada pela antropologia de atribuir um self sobre àqueles as quais se estuda, sobretudo em sociedades não-ocidentais. Nas palavras do autor:

O significado do self é muito subestimado na antropologia. Duas abordagens do assunto podem ser distinguidas. O primeiro afirma implicitamente que os sujeitos da antropologia têm uma identidade (compartilhada com outros, derivada de uma cultura) em vez de um self. O segundo analisa os eus desses sujeitos contrastando-os com uma conceituação paradigmática do "eu ocidental" (isto é, o próprio eu do antropólogo ainda principalmente ocidental), e porque nega as características paradigmáticas do eu ocidental para o não - Sujeitos ocidentais, na verdade, nega-lhes um eu. O tratamento que a antropologia dá ao self de seus sujeitos é uma estratégia eficaz de alteridade - postulando uma diferença básica entre os antropólogos e aqueles que eles estudam (SÖKEFELD, 1999, p.418). <sup>173</sup>

---

172 Tradução livre da autora. Texto original: "(...) this understanding of nonWestern selves points exclusively to elements shared with others and not to individual features. Consequently, anthropological discourse diverts attention from actual individuals and selves."

<sup>173</sup> Tradução livre da autora. Texto original: "The significance of the self is greatly underestimated in anthropology. Two approaches to the subject can be distinguished. The first implicitly maintains that

Neste sentido, maior importância é atribuída à constituição de modelos de pensamento que moldam os aspectos culturais de cada grupo, do que propriamente a agência do indivíduo em cada situação apresentada, na qual essas influências culturais (que se dão articulando múltiplos referenciais) muitas vezes se colocam em uma intensa negociação do indivíduo que agregam e correlacionam referenciais por vezes conflitantes, gerando um modo de ação em muitos casos inédito, fugindo das regras previamente esperadas. O elemento primordial da pesquisa antropológica, neste sentido, está na desconstrução do objeto exótico, compreendendo-se que a questão mítica não define o sujeito como um todo.

A reflexão sobre estes pontos me parece fundamental para a análise de algumas ações presentes no contexto desta pesquisa, como no caso relatado na quarta parte deste trabalho, quando o grupo, mesmo em meio aos conflitos engendrados no local de formação da aldeia, decidem por ficar no local e não sair para outra área e formar nova comunidade. Este me parece um ponto importante para trazer novamente a ideia de que a territorialidade ocorre em contextos específicos e estas especificidades devem ser levadas em conta para se compreender as complexidades estabelecidas no campo de pesquisa e que ações e estratégias são definidas pelos atores. Neste sentido, os Guarani Mbya são orientados por vários mundos, desde aquele identificado pela criação de seus traços culturais tradicionais até elementos que envolvem lutas globais politicamente orientadas em ações precisas, que lhe garantam a continuidade e sobrevivência nesta realidade concreta.

Voltando-se a outro ponto importante que inaugura o título da tese, há um imperativo no aprofundamento da compreensão do termo “índios petistas”. Importante frisar que esta, sendo uma categoria designada por alguns sujeitos, não pode ser considerada diretamente como um dado analítico da pesquisa (por isso o termo é colocado entre aspas), tratando-se mais de pistas e atributos importantes que trazem luz a determinados aspectos da realidade social. Por isso, destrinchar os sentidos atribuídos ao termo e o que eles podem nos revelar sobre os conflitos pungentes em contexto, torna-se uma tarefa primordial.

---

anthropology's subjects have an identity (shared with others, derived from a culture) instead of a self. The second analyzes the selves of these subjects by contrasting them with a paradigmatic conceptualization of the “Western self” (that is, the still mostly Western anthropologist's own self), and because it denies the paradigmatic characteristics of the Western self to anthropology's non-Western subjects it actually denies them a self. Anthropology's treatment of the self of its subjects is an effective strategy of othering—positing a basic difference between anthropologists and those they study”.

Como para esta análise a conjuntura é um dado essencial para o processo de territorialização, “índios petistas” sintetiza elementos importantes deste contexto, justamente pela territorialização se iniciar a partir de um convite do prefeito, o qual tinha como uma de suas motivações agregar a vinda dos indígenas ao projeto político da cidade em um momento de plena expansão de políticas públicas identificadas com o “modo petista de governar”. Essa relação inicial está diretamente ligada à condução dos conflitos posteriormente apresentados. Vale mencionar que, realizando uma pesquisa geral, não tive conhecimento de processos pelo país que tenham seguido esta mesma dinâmica, no qual as instâncias institucionais tomem a iniciativa de levar um grupo indígena para a cidade e conceder-lhes um território para a formação de uma aldeia.

O racismo presente e enraizado na sociedade brasileira que promove a estigmatização das identidades indígenas, neste caso específico, agrega-se a todo elemento político presente em uma conjuntura de repulsa ao petismo, entendido aqui não apenas pela posição de filiação ao Partido dos Trabalhadores, mas a toda construção simbólica que envolve essa categoria. “Petista”, neste sentido, está ligado a toda uma ideia de depravação moral e corrupção que foi fortemente intensificada nesta clivagem presente desde o Golpe Jurídico-Parlamentar de 2016.

Assim sendo não há, de acordo com os autores que dão base a esta análise e o trabalho realizado nesta pesquisa, como se desvincular a formação da etnicidade da conjuntura presente no tempo histórico o qual esta pesquisa se desenvolve. No caso analisado, a agência estatal, corporificada na figura da prefeitura de Maricá, teve papel fundamental neste sentido. Ao mesmo tempo, o grupo se insere na cidade em um contexto mais amplo de uma conjuntura política de criminalização do Partido dos Trabalhadores, partido do qual a prefeitura se veicula, o que os inseriram, mesmo que não intencionalmente, nesta arena de disputa.

Neste sentido, o termo “índios petistas” pode nos dar pistas mais amplas da arena em questão e de como essas ideias estavam em voga naquele momento. O petismo, ligado a esse juízo de depravação moral, atrela-se em determinados pontos aos indígenas, inseridos na formação de uma terminologia de estigma que envolve para além do mecanismo presente nesta associação, que buscam deslegitimá-los em sua condição enquanto sujeitos históricos e por isso mesmo diversos, ao teor da disputa política que se colocava no país como um todo e que teve impacto também na cidade de Maricá. A responsabilização do ex-prefeito, colocado em muitos casos como culpado pela vinda do

grupo para a cidade e os conflitos posteriormente colocados, se inserem nesta mesma lógica. Estes conflitos estão diretamente ligados ao processo de territorialização do grupo e as alternativas elencadas por eles para gerar caminhos que promovessem sua consolidação no local, que culminou, inclusive, com a tentativa de ocupação destes mecanismos institucionais por parte dos indígenas, com a candidatura de Suzana Para'í ao cargo de vereadora no ano de 2020. Candidatura esta lançada em um momento de intensificação de candidaturas indígenas no país, como mostrado no último capítulo deste trabalho.

Os discursos analisados a partir de alguns acontecimentos descritos dão algumas pistas da cooptação de categorias e representações do senso comum pelo discurso parlamentar, que em muitos casos invertem a ordem prescrita em Pierre Bourdieu sobre os profissionais e leigos no campo político, gerando novos desafios que se estabelecem neste período histórico. Discursos velados ou, até então, mais restritos à esfera privada (como declarações públicas de racismo, misoginia e elogio à tortura) retornam com força à esfera pública a partir do fortalecimento de uma nova moralidade pública de direita, que culminou em diversos acontecimentos como o Golpe Parlamentar de 2016 e chegada de Jair Messias Bolsonaro a presidência da república em 2018. Alguns aspectos desta conjuntura foram sentidos nos conflitos engendrados neste período de tempo que impactaram o grupo Guarani Mbya em questão. Esta pesquisa não deu conta de analisar esses discursos e os desdobramentos que o mesmo pode revelar com a profundidade merecida, sendo uma questão para ser posteriormente desenvolvida e trabalhada. Mas o que foi apresentado até aqui, traz indícios interessantes sobre a arena de disputas estabelecidas no processo de territorialização indígena que deve levar em consideração estas múltiplas atribuições.

Para finalizar, importante mencionar que o contexto político ao qual este trabalho se insere não é um contexto fácil. Vive-se um momento no país de intensas rupturas e acirramento da crise democrática, algumas já apresentadas no desenvolver dos capítulos anteriores, que devem ser melhor esmiuçadas para se compreender os desafios no trabalho antropológico neste novo contexto de fortalecimento, inclusive, do negacionismo científico<sup>174</sup>. Sidnei Clemente Peres (2020) apresenta estes desafios presentes que se aproximam em muitos casos a outros contextos perturbadores como o período da ditadura

---

174 Sobre esse assunto, amplamente discutido sobretudo após a pandemia do coronavírus, indico a leitura do artigo TOLEDO, K. "Negacionismo Científico: a produção política e cultural a desinformação" disponível em <https://agencia.fapesp.br/negacionismo-cientifico-a-producao-politica-e-cultural-de-desinformacao/34028/> (Visitado em 20/01/2021).

civil-militar (1964-1985). Segundo o autor, passamos por um momento de “(des)governo dos povos indígenas, que passam a ser classificados como inimigos, empecilhos, minorias. Categorias e objetivos estratégicos vigentes em outro estado das relações de força e de luta retornam, como a de integração (através do empreendedorismo meritocrático).”<sup>175</sup>

O papel do antropólogo nesta conjuntura traz uma gama de desafios para a garantia dos avanços presentes no desenvolver do seu trabalho a partir da Constituição Federal de 1988 sendo, portanto, essencial o aprofundamento da análise crítica desta nova conjuntura política e como ela impacta as populações indígenas presentes ao longo de todo território brasileiro. Espero que este trabalho possa minimamente contribuir a partir deste percurso apresentado na análise concreta de um grupo indígena que precisou se estabelecer em meio a essa conjuntura de acirramento de conflitos, na qual o entrelaçamento entre categorias estigmatizantes de “índios”, “petistas” e tantas outras apresentadas ao longo deste trabalho, fez surgir estratégias particulares de resistência e acomodação que condicionaram a sua territorialização no local.

---

175 PERES, S. (2020). A antropologia dos laudos é uma ciência que perturba? Atuação profissional e debate público sobre terras indígenas no Brasil. Trabalho apresentado no VI Congreso Asociación latinoamericana de Antropología. Modalidade virtual / 23 a 28 de novembro de 2020.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum. In: \_\_\_\_\_. Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ANDERSON, Benedict. Comunidade Imaginada: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BALANDIER, Georges. Antropologia Política. São Paulo: Difusão Européia do Livro. & EDUSP, 1969.

BARBOSA, Pablo Antunha e BENITES, Tônico. Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, de acordo com o constante na Instrução Executiva nº 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009. Rio de Janeiro, 2009.

BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra-Capa; Laced, 2004.

BARTH, Frederick. Balinese Words. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.

\_\_\_\_\_. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: \_\_\_\_\_. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

\_\_\_\_\_. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENSA, Alban. “Antropología e historia”. *ISTOR, Revista de Historia Internacional*, 10(40), 2010. pp. 108-116.

\_\_\_\_\_ El fin del exotismo : ensayos de antropología crítica / Alban Bensa ; Daniel Rudy Hiller, traductor -- Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán: Secretaría de Cultura, 2016.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Tradução de. Fernando Tomaz turi. Memória e Sociedade. 13. 11. YT. TOMBO: 116069. SBD-FFLCH-USP. 1989.

CALDEIRA, Teresa Pires. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. Novos Estudos CEBRAP N° 21, julho de 1988. pp. 133-157.

CARVALHO, Monique Rodrigues. (dissertação de mestrado). Centro de Teatro do Oprimido: os novos movimentos sociais e sua atuação na esfera biopolítica. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade federal Fluminense, 2015.

CLASTRES, Hélène. Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CLIFFORD, James e MARCUS, George. A escrita da cultura: Poética e política. Editora papeis selvagens e edUERJ. Rio de Janeiro, 2016.

COLCHESTER, Marcus. Resgatando a natureza: comunidades tradicionais e áreas protegidas. Diegues, Antônio Carlos (org.). Etnoconservação: novos rumos da proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Anablume/HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000.

COVRE, Paloma de Oliveira. A Cultura de Ostentação: Uma Análise de Grande Mídia e Institutos de Pesquisa. São Paulo: USP, 2015. Monografia – Universidade do Estado de São Paulo – USP, São Paulo, Novembro 2015.

DECRETO N° 7.230 de 23 de abril de 1984 disponível em <http://www.inea.rj.gov.br/cs/groups/public/documents/document/zwew/mde4/~edisp/inea018630.pdf> (Visitado em 20 de maio de 2018).

DECRETO n° 41048 de 4 de dezembro de 2007 disponível em <http://www.inea.rj.gov.br/cs/groups/public/documents/document/zwew/mde4/~edisp/inea018792.pdf> (Visitado em 20 de maio de 2018).

DOZON, Jean-Pierre. Les Bété: une création coloniale. In: Amselle, Jean-Loup & M'Bokolo, Elikia. Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique. Paris: Éditions La Découverte, 1999.

DURKHEIM, Émile e MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. Em Ensaio de Sociologia. São Paulo: Perspectiva, 1990. [1903].

EIDHEIM, Harald. When ethnic identity is a social stigma. in BARTH, F. Ethnic Groups and Boundaries. Ed. Little Brown and Company. Boston, 1969.

ELIAS, Norbert. Observações sobre a fofoca in Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade/Norbert Elias e John L. Scotson;. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FILHO, Aderval Costa. Quilombos e Povos Tradicionais. 2010. Disponível in [https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA\\_FILHO\\_Aderval\\_Quilombos\\_e\\_Povos\\_Tradicionais.pdf](https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2014/04/TAMC-COSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf) (Visitado em 26/09/2020).

GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil:1900/1959. In: \_\_\_\_\_. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979 [1957], p. 193-228.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

\_\_\_\_\_. Works and Lives — The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press, 1988.

GLUCKMAN, Max. e DEVONS, Eli. – Closed systems and open minds: on the limits of naiveté in social anthropology. Oliver & Boyd. Edinburgh. 1964.

\_\_\_\_\_. Análise de uma situação social na Zuzulândia moderna. In: Bela Feldman-Bianco (org.), Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. São Paulo: Global, 1987. pp. 227-344

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. (Tese de Doutorado). Os ‘Índios do Descobrimento’: tradição e turismo. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1999.

\_\_\_\_\_. Os Pataxó e os fluxos coloniais In: XXVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2002.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. A identidade cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 1997.

HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antônio e HOFFMANN, Assis. O gravador do Juruna. Coleção série depoimentos 2, 1982.

LADEIRA, Maria Inês. O caminhar sob a luz: Território mbya à beira do oceano. Edição de Publicação. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LÉVIS-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Editora papiros, 1962.

LIMA, Mônica. (2015) Ser índia. Sobre a Resistência Aldeia Maracanã e as mulheres na luta indígena in Revista Geni. Disponível e <http://revistageni.org/10/ser-india/> Visitado em 21 de maio de 2018.

LINNEKIN, Jocelyn S. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity in *American Ethnologist*. Vol. 10, No. 2, pp. 241-252. Maio, 1983.

LOPES, Luis Carlos de Oliveira. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Processos de territorialização, circulação e mobilização étnico-política dos Guarani (Mbya) do litoral da Costa Verde. Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

MACCANNELL, Dean. "Nature Incorporated". In: *Empty Meeting Grounds*. London, Routledge, 1992.

MARCUS, George E. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre, 2001, pp. 111-127. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México.

MARTINS, Fábio do Espírito Santo. Protagonismo e lutas dos Mbyá Guarani do litoral paulista: retomada e autodemarcação da Terra Indígena Tekoá Mirim. *Anais do XXIX Simpósio de História Nacional*. 2017.

MELIA, Bartolomeu. O guarani. Uma bibliografia etnológica. *Fundames*, 1987.

MELLO, Marco Antônio da Silva. e VOGEL, Arno. *Gente das Areias. História, meio ambiente e sociedade no litoral brasileiro Maricá*. EdUFF. Niterói, 2017.

MONTERO, Paula (org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*, São Paulo, Globo, 2006.

MURA, Fabio. (Tese de Doutorado). À procura do “bom viver” Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

\_\_\_\_\_. A trajetória dos *chiru* na construção da tradição de conhecimento Kaiowa, *Mana*, vol.16 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2010.

NIEMUNDAJÚ, Curt. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuua-guarani. (Introd. de E. Viveiros de Castro) São Paulo, Hucitec, 1987.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. Artigo publicado pós morte in: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 19, n. 1. 2006.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

\_\_\_\_\_. Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Ed: Contra Capa. Rio de Janeiro, 1998

\_\_\_\_\_. Ensaio em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’: Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais”. In: A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. Ed. Contra Capa. Rio Janeiro, 1999<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_. Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia *in* Saúde dos povos indígenas. Reflexões sobre antropologia participativa

Esther Jean Langdon & Luiza Garnelo (org). Contra Capa/Associação Brasileira de Antropologia 2004.

PEREIRA, Vicente Cretton. Tese (doutorado em Antropologia). Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

PERES, Sidnei Clemente. Política da Identidade: Associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Editora Valer, 2013.

\_\_\_\_\_. Comunidade, campesinato indígena e subordinação da força de trabalho. RAM, 2019. Anais disponível em <http://www.ram2019.sinteseeventos.com.br/simposio/anais> Acessado em 18/05/2020.

\_\_\_\_\_. Cultura, política e identidade no Amazonas: o associativismo no Baixo Rio Negro.. Revista Antropológicas, Recife, v. 14, n.1 e 2, 2004.

\_\_\_\_\_. Antropologia, história e biografia: conflito, mudança e direitos indígenas no Rio Negro. In: 31ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília, 2018.

\_\_\_\_\_. Comunidade, campesinato indígena e subordinação da força de trabalho: economias, territorialidades e conflitos no Médio Rio Negro. In: anais XIII Reunião de Antropologia do Mercosul. Porto Alegre, 2019.

\_\_\_\_\_. A antropologia dos laudos é uma ciência que perturba? Atuação profissional e debate público sobre terras indígenas no Brasil. Trabalho apresentado no VI Congreso Asociación latinoamericana de Antropología. Modalidade virtual / 23 a 28 de novembro de 2020.

PISSOLATO, Elizabeth. Tese (doutorado em Antropologia) A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006

PLANO DIRETOR SETORIAL DA ÁREA DA RESTINGA DE MARICÁ, lei nº 2331, de 25 de maio de 2010. Disponível em <http://oads.org.br/leis/1657.pdf> (Visitado em 20 de maio de 2018).

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento e Silêncio. Estudos Históricos. 2 (3): 3-15, 1989.

POMPA, Cristina. Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

\_\_\_\_\_. O mito “mito da Terra sem Mal”: a literatura “clássica” sobre o profetismo tupi-guarani. REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS V. 29 N. ½, 1998.

\_\_\_\_\_. O profetismo tupi-guarani: a construção de um objeto antropológico. Revista de Indias, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 141-174, 2004

QUAQUÁ, Washington. Maricá - Cidade das utopias. 10 anos de governo de hegemonia popular. Maricá: Mais que palavras, 2019.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. Estrutura e função na sociedade primitiva; trad. de Nathanael C. Caixeiro. Petrópolis, Vozes, 1973.

RELATÓRIO DE IMPACTO AMBIENTAL DA FAZENDA SÃO BENTO DA LAGOA disponível em <http://www.inea.rj.gov.br/cs/groups/public/documents/document/zwew/mdi3/~edisp/inea0027546.pdf> (Visitado em 20 de maio de 2018).

SAHLINS, Marshal. História e cultura: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.

SCHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guarani. São Paulo, EPU-EDUSP (1ª ed. 1962), 1974.

SILVA, José Graziano. Velhos e novos mitos do rural brasileiro *in* A questão agrária no Brasil. O debate na década de 2000. STEDILE, J. P. (org.) e ESTEVAM, D. (assistente de pesquisa). Ed:expressão popular. São Paulo, 2013.

SILVEIRA, Vera Lúcia Pizzotti. A escola kyringue aranduá: a educação escolar como alicerce de afirmação da identidade étnica. Monografia (graduação em pedagogia)-Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

SOLANO, Esther (org). (2018) O ódio como política: a reinvenção da direita no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018

SÖKEFELD, Martin (1999): Debating Self, Identity, and Culture in Anthropology. In: Current Anthropology, Vol. 40, No. 4: pp. 417-447.

SOUZA, Jessé. A Elite do Atraso: da Escravidão à Lava Jato. Ed: Leya. Portugal, 2017.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de e BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. (orgs.). Antropologia e identificação: Os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

TARROW, Sidney. El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

TOLEDO, Karina. “Negacionismo Científico: a produção política e cultural a desinformação” (2020) disponível em <https://agencia.fapesp.br/negacionismo-cientifico-a-producao-politica-e-cultural-de-desinformacao/34028/> (Visitado em 20/01/2021).

TUXÁ, Felipe e TUXÁ, Dinaman. “Vote parente vote! A participação indígena no sistema eleitoral brasileiro”. (2020). Disponível em <https://midianinja.org/columistaninja/vote-parente-vote-a-participacao-indigena-no-sistema-eleitoral-brasileiro/> (Visitado em 17/11/2020).

VALDIVIA DIAZ, Elena Maria Pilar. A re existência do cotidiano: imagens e mulheres guarani mbya / Dissertação (mestrado em psicologia) Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. (Dissertação de Mestrado) Terra, tradição e etnicidade: os Tremembé do Ceará. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1993.

VAN VELSEN, Jaap. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: Bela Feldman-Bianco (org.), Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. São Paulo: Global, 1987. pp. 345-374.

VEIGA, José Eli da. dimensão rural do Brasil *in* A questão agrária no Brasil. O debate na década de 2000. STEDILE, J. P. (org.) e ESTEVAM, D. (assistente de pesquisa). São Paulo. Editora expressão popular, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. de. Nimuendaju e os Guarani. In: UNKEL, Curt Nimuendaju. As Lendas da Criação e Destruição do Mundo Como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec – EDUSP, 1987.

\_\_\_\_\_. de Os pronomes cosmológicos. E o perspectivismo ameríndio *in* REVISTA MANA 2(2):115-144, 1996.

VERDUM, Ricardo e PAULA, Luís Roberto de. Mapeamento preliminar das candidaturas autodeclaradas indígenas para os cargos de prefeito, vice e vereador nas eleições municipais de 2020. *Resenha & Debate. Nova Série* Ano I. Série 1. Volume 3, 2020.

WACQUANT, Loïc. *Punir os Pobres: A nova gestão da miséria nos Estados Unidos. [A onda punitiva]*. Trad.: Sérgio Lamarão. 3ª ed. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

WEBER, Max. *A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais*. São Paulo: Ática, 2011.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2004.

\_\_\_\_\_. *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Robin M. Wright, editor. Campinas, SP (Brazil): Editora da Unicamp, 1999.

## GLOSSÁRIO

Ajaka – cesto.

Añete – verdade.

Ara - dia/tempo.

Avaxi ete'i - milho verdadeiro Guarani.

Guata – caminhada; andanças.

Guata porã – caminhar belo.

Jurua - homem branco, não-índio.

Nhemongarai – batismo das sementes e crianças.

Nhemongarai reko – tempo do batizado.

Mbya reko – modo de viver típico do Mbya.

Mbaraete – força.

Nhanderu – Deus Supremo.

Nhandereko – nosso modo de ser.

Nhee ru ete – verdadeiros pais das almas.

Nhe'ë – alma-palavra.

Ka'ay – chimarrão.

Ka'aguy hovy porã - mata verde bonita

Opy – casa de reza.

Petyngué - espécie de cachimbo Guarani Mbya.

Porã – belo/bom.

Tekoa – aldeia.

Tipá – tortilha de trigo típica Guarani Mbya

Xondaro - guardião, guerreiro.

Xondaria – guerreira.

Yvy - terra.

Yvy mara'ey - terra sem males.

Yvy porã – terra boa.

Ywy rupa – território Guarani.