

Jovens indígenas e lugares de pertencimentos

Análise dos jovens indígenas de
Itambé de Minas de Ouro Preto/MT

Marcelo de Souza Brito de Azevedo



Jovens Indígenas e Lugares de Pertencimentos:

análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados/MS

Jovens Indígenas e Lugares de Pertencimentos:
análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados/MS

Maria de Lourdes Beldi de Alcântara



Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - IP-USP
Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória - NIME
Laboratório de Estudos do Imaginário - LABI

São Paulo, abril de 2007

Capa: Buguno

Foto da capa: Graciela Pereira dos Santos

Projeto gráfico: Buguno

Revisão: Milena Wiek

Editora: Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória - NIME

Laboratório de Estudos do Imaginário – LABI

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - IP -USP

ISBN: 85-86736-21-X

978-85-86736-21-6

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Alcântara, Maria de Lourdes Beldi de
Jovens indígenas e lugares de pertencimento:
análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados / MS / Maria de Lourdes Beldi de
Alcântara. – São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Núcleo
Interdisciplinar do Imaginário e Memória. Laboratório de Estudos do Imaginário, 2007.

Bibliografia.

1. Índios Guarani. 2. Jovens indígenas – Mato Grosso do Sul – Reserva de Dourados.
3. Reservas indígenas – Brasil – Mato Grosso do Sul. I. Título. II. Título: Análise dos jovens indígenas da Reserva de Dourados / MS.

07–2B66

CDD–980.4171

Índices para catálogo sistemático:

1. Jovens indígenas : Diálogo Cultural : Reserva de Dourados e cidade de Dourados :
Mato Grosso do Sul 980.4171

Endereço para correspondência

Laboratório de Estudos do Imaginário (LABI)

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP)

Av. Prof. Lúcio Martins Rodrigues, trav. 4, Bloco 17, Sala 18

CEP 05508-900 – São Paulo/SP – Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-4386 (Ramal 22)

Fax: (0xx11) 3091-4475

e-mail: labi@edu.usp.br / loubeldi@uol.com.br

Dedicado aos

jovens Indígenas da Reserva de Dourados

Agradecimentos a

Hamilton Bellini, Bia Albano, Mercolis Alexandre
Ernandes, Simone Alselmo Girão, Lelio Loureiro,
Christhie Rodrigues, Maria Luiza S. Schmidt,
Maria Regina T. Sader, Zelik Trajeber, Isabel
Trajeber, Mikael Rothstein, Alejandro Parellada
e todos os membros do Núcleo Interdisciplinar
do Imaginário - USP.

Sumário

Introdução 8

Capítulo I - Uma breve incursão nos estudos críticos sobre o trabalho de campo 10

Introdução 10

Breve história 10

Olhar sobre o fazer antropológico 14

Conclusão 19

Capítulo II - Etnografias sobre os Guarani-Kaiowá e Ñandeva 20

Análise dos textos escritos nos últimos dez anos 30

Conclusão 35

Capítulo III - Primeiros olhares 37

As disputas internas geradas e apoiadas por órgãos governamentais 40

A questão do suicídio 42

Metodologia 42

Capítulo IV - História da Reserva de Dourados 47

Breve histórico 47

Infra-estrutura da Reserva de Dourados 54

A cidade de Dourados 57

Capítulo V - Tentativas de criação de lugares de pertencimentos 72

Introdução 72

A realidade dos jovens da reserva de Dourados 72

O lugar dos jovens 77

Nossas conversas 85

A violência: uma problemática constante 93

Diante desse quadro, como podemos compreender os jovens? 100

Capítulo VI - A quem pertencemos? 103

Histórias de vida-nós 103

A qual lugar pertencemos? 105

Conclusão 113

Capítulo VII - Religião – fato social total 114

Introdução 114

Como entender essa situação? 125

Suicídio – um caleidoscópio cultural 133

Conclusão Final 153

Referências 156

Introdução

Este trabalho tem como principal ponto de partida a não-finalização, ou seja, tudo está sendo trabalhado, e jamais chegaremos a um diagnóstico ou conclusão. Para que isso aconteça, seria necessário acreditar na “ciência” e na verdade absoluta, tarefa que muitos autores já cansaram de apontar como fracassada. Acredito, sim, numa visão sobre o outro que se faz diferente em várias formas de vivenciar e expressar o mundo – é diante disso que tento trabalhar. Como os outros estão no mundo e como o representam? Ao mesmo tempo, como posso ser uma tradutora cultural? A tradução, evidentemente, tem de ter destinatários – neste caso, os meus destinatários não são meus pares, e sim aqueles a quem supostamente deveria desvelar, transgredir e transformar. Minha intenção é apresentar minha cultura para fazer algum tipo de diálogo no qual o outro possa ter instrumentos de negociação com a cultura hegemônica, da qual sou fruto.

Nesse local de diálogo cultural, coloco em questão várias formas de saber e conceber o mundo, principalmente o ocidental e nossa suposta superioridade diante de outras formas de pensamento e representação do mundo.

Assim, o local de pertencimento entre minha cultura e a do outro deverá ser negociada, muito embora com assimetrias, por meio de códigos culturais que resultam híbridos.

Neste momento, a importância das circunstâncias criadas entre “nós” (eu + o outro) faz com que um evento resulte num instante de compartilhamento de percepção da realidade. Citando e parafraseando Arendt¹: não é a razão senão a imaginação que possibilita

¹ ARENDT, Hanna. *Vida del espirito*. Espanha: Paidós, 2000.

a compreensão, ou seja, não é a razão, mas a cumplicidade de vivenciar certos eventos que cria a compreensão sobre o outro!

É nessa trilha, em que a compreensão vem da imaginação – que por mim é traduzida pela cumplicidade com que criamos um certo tipo de profundidade –, que vivenciar o humano nos faz ter legitimidade de escrever sobre nós (eu + o outro).

Esse vivenciar só pode ser traduzido em termos metafóricos e hiperbólicos, que ultrapassam qualquer tipo de narrativa que tente ser higienizada, com o objetivo de dizer a verdade sobre o que vê, observa e descreve. Nosso método é ver, partilhar os olhares e interpretar-nos; nesta metodologia só há lugar para a invenção poética, uma narrativa de percepção e concepções de mundo. Ainda citando Arendt: “Todo pensamento transferível é metafórico. (...) Analogias, metáforas e imagens de sentido são fios com os quais o espírito entra em contato com o mundo”².

Este trabalho tem algo de muito acadêmico e também de muito anárquico: ambos dão a característica de minha pessoa em campo. Assim, a primeira parte é um relato sobre a discussão de trabalho de campo com uma clara posição em relação à pesquisa-ação ou intervenção, ou melhor, em termos de Roger Bastides, de uma antropologia aplicada.

A segunda parte do trabalho vai mais diretamente ao problema que me levou a estudar os Guarani na Reserva de Dourados, Mato Grosso do Sul: o suicídio. Nessa trajetória, mostro como a etnografia clássica se transforma em um estar/fazer e num recriar antropológico.

² Idem p.8.

I

Uma breve incursão nos estudos críticos sobre o trabalho de campo

Introdução

O objetivo deste capítulo é fazer um breve histórico sobre a metodologia do trabalho de campo, com a intenção de problematizar esse tema e localizar o trabalho realizado na Reserva de Dourados/MS.

Estamos cientes das dificuldades que enfrentamos em nossos trabalhos de campo. Independentemente do lugar, do mais longínquo ao mais próximo, somos compelidos a nos estranharmos, e é dentro desse jogo de estranhamentos e aproximações que as subjetividades vão sendo elaboradas. Com base em Roberto Cardoso de Oliveira, James Clifford e Hommi Bhabha esse jogo será demonstrado.

Breve história

Desde Malinowsky (1923), o trabalho de campo por meio da observação participante elevou a Antropologia a um status de “ciência”.

É com os *Argonautas*¹ que o autor apresenta uma narrativa complexa, simultanea-

¹ MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1984.

mente, sobre a vida trobriandesa e sobre o trabalho de campo etnográfico. Ela é arquetípica do conjunto de etnografias que, com sucesso, estabeleceu a validade científica da **observação participante**, na qual a legitimidade do trabalho de campo, como uma autoridade científica, está baseada nesta frase: **“Este livro é baseado num trabalho de dois anos entre os trobriandeses”**.

Assim, o novo teórico-pesquisador de campo desenvolveu um inovador e poderoso gênero científico e literário: **a etnografia, uma descrição cultural sintética baseada na observação participante**. Após um ano (1924), Radcliffe-Brown vai também reafirmar esse gênero por meio da teoria do funcionalismo estrutural. A observação está totalmente fundamentada no estar lá, no falar, no participar (da maneira mais neutra) no viver do outro. Essa alteridade é levada ao extremo. O outro torna-se objeto de estudo, na medida em que o conviver é pautado no observar. Dessa forma, o substantivo exotismo será hiperbólico nas descrições dessas etnografias.

Somente na década de 60 é que a “autoridade científica” do trabalho de campo vai começar a ser questionada. Esse método, aceito por décadas, será problematizado tanto no que diz respeito à tentativa de atuar como sinédoque quanto à da absoluta relativização. O exótico, o maravilhamento e/ou o repúdio passam a compartilhar os mesmos espaços, com concepções de lugares diferentes, conseqüências das i/migrações da Segunda Guerra Mundial e o grande movimento migratório da área rural para os centros urbanos. Nesse momento, surge dentro da academia a necessidade de analisar essa plêiade cultural. Inicia-se um novo tema de estudos – *Cultural Studies* –, no qual as questões culturais tornam-se elementos-chave para as análises da sociedade ocidental, surgindo os primeiros estudos sobre as mulheres, os negros, a paz e a contracultura, entre outros.

Uma parte desse movimento já vinha sendo trabalhada desde o fim da década de 50, na Inglaterra, com os temas cultura subalterna, cultura popular e cultura jovem, vinculando o con-

ceito de cultura com as análises marxistas, ou seja, é o local potencial da constatação, consequência da diversidade e dos antagonismos por estar repleto de tensão e conflitos, que poderiam resultar em uma inovação e resistência.

Se qualquer tema pode ser destacado na primeira fase dos estudos culturais é a cultura como um palco de negociação, conflito, inovação e resistência dentro das relações sociais dominadas pelo poder e fracionadas pelas divisões de Gênero, Classe e "Raça". Ainda que as análises específicas dessem peso aos momentos de dominações ou subordinação, aspectos e processos culturais eram vistos como forças dinâmicas, e não como secundárias aos aspectos institucionais ou à organização e decisões políticas e econômicas ou previsíveis a partir deles. (PAYNE, 199, p.126)

Com o aparecimento de antropólogos e sociólogos oriundos dos países descolonizados, passa-se a questionar, entre outros aspectos, o "imperialismo" – não mais nos moldes da década de 60, mas em relação à epistemologia e à metodologia pelas quais foi fundada a Antropologia. O outro, tão distante, atravessa os oceanos; se não atravessa passa a ser autor de suas narrativas culturais. Nesse momento, o questionamento ao conhecimento produzido nos grandes centros passa a ser feito. Dentro dessa perspectiva, começam a surgir outros temas, como *Post-Colonial Studies*; a africanização da língua inglesa, a influência dos indianos na cultura inglesa, a influência da cultura mexicana nos Estados Unidos, além dos estudos oriundos dos próprios países que foram objetos de estudo da tradição antropológica. Paraphrasing Said, é a construção do Ocidente sobre o outro. Diante dessa realidade, Narayan (1997), antropóloga indiana, faz a si própria a seguinte pergunta: "How native is a native anthropologist?"² Ela

² NARAYAN, K. How Native Is a "Native" Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3). p.671-686. 1993.

traz à tona questões tanto do ponto de vista do pesquisador e de sua metodologia quanto em termos epistemológicos, do “outro próximo”.

A legitimidade da autoridade do antropólogo não será mais dada pelo fato **da presença no campo de trabalho**, e sim de como estar e para quem construiu **sua** narrativa cultural. Nesse sentido, a narrativa será o fruto da interlocução entre o nativo e o antropólogo. Esse outro tão distante não será mais descrito; passará a fazer parte da construção das interpretações elaboradas sobre um determinado fenômeno.

No que se refere à pesquisa participante, a qual tinha como principal tarefa descrever e desvelar seu objeto de estudo, passa a ter como prioridade a criação de um lugar intersubjetivo em que as representações culturais serão construídas por meio de um somatório de vozes e interpretações de um determinado fato social. Entretanto, aparecerão somente sujeitos na construção das narrativas culturais e, conseqüentemente, os textos serão resultados de vários autores.

Assim, a presença do antropólogo e do objeto de estudo e o texto final serão completamente polemizados.

(...) Das últimas três décadas em diante, os assim chamados Nativos/Outros têm sido devidamente analisados ao observar e conversar como pesquisadores, estudantes e críticos de apresentações acadêmicas e teses. (JACOBS-HUEY, 2002, p.792)

Conseqüentemente, o conceito da alteridade e o da identidade serão repensados. O outro passa a ser parte de nossa identidade, que é dinâmica e complexa. Não existe uma só identidade e, portanto, uma só narrativa referida a ela. Elas passarão a ser concebidas como resultante da polifonia e polissemia, que fazem parte dos vários pertencimentos a que os sujeitos são submetidos em sua sociedade, processo pelo qual já tinham passado os países colonizados, durante a colonização.

Logo, o outro completamente exterior, distante e exótico a nós, será aproximado, construindo um campo de intersubjetividades por meio de negociações identitárias.

Os temas de identidades/alteridades tornam-se problemáticos e, conseqüentemente, os lugares de pertencimento tornam-se complexos. Segundo Marc Auge³, o encurtamento dos espaços, a aceleração da história e a individualização das narrativas coletivas tornam-se os lugares de pertencimentos ambíguos e ambivalentes ao mesmo tempo, assim como são complementares e opostos dependendo do momento histórico. Isso gera uma pluralidade complexa de atores sociais.

Olhar sobre o fazer antropológico

A não-reciprocidade da interpretação etnográfica tem sido questionada porque é óbvio haver uma intenção nesse propósito. Assim, nem a experiência nem a atividade interpretativa do pesquisador “científico” podem ser consideradas inocentes. Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência “científica”, mas como fruto de negociações construtivas envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Jamais uma etnografia foi ou será neutra, nem seu pesquisador, nem seu laboratório, nem seu objeto – nada é circunscrito ingenuamente.

Segundo Oliveira⁴ (2000), a metodologia pode ser considerada reformulada em termos fenomenológicos e hermenêuticos como uma dialética entre a experiência e a interpretação, bem como o desdobramento de sua inter-relação. Assim, o ato de compreender os outros inicialmente

³ AUGÉ, Marc. *Hacia Una Antropologia de mundos contemporaneos*. Espanha: Gedisa, 1996.

⁴ OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.

deriva da simples coexistência num mundo que é partilhado, experimentado, num terreno intersubjetivo para formas objetivas de conhecimento, independentemente da cultura que estuda.

Esse tipo de **experiência** etnográfica evoca uma presença participativa, um contato sensível com o mundo a ser compreendido, uma relação de afinidade emocional com o outro, uma concretude de percepção. Os sentidos juntam-se para legitimar o sentimento ou a intuição real, ainda que inexprimível, do etnólogo a respeito de “outra” cultura.

É na tentativa da criação de uma esfera comum de intersubjetividades que deve ser estabelecida e restabelecida, a partir da construção de um mundo de experiências partilhadas, em relação ao qual todos os fatos, textos e eventos, bem como suas interpretações serão construídas. A exegese dessas formas fornece o conteúdo de todo conhecimento sistêmico histórico-cultural. Assim, a experiência está intimamente ligada à interpretação. (OLIVEIRA, 2000, p.72)

A experiência etnográfica tem a intenção, por meio do encontro etnográfico, de tecer um mundo comum de significados com base em estilos intuitivos de sentimento, percepção e inferências. Essa atividade faz uso de pistas, traços, gestos e restos de sentido antes de desenvolver interpretações finais. Tais formas fragmentárias de experiência podem ser classificadas como estéticas e/ou divinatórias, pois este mundo é concebido como uma criação da experiência, é subjetivo ou intersubjetivo, é necessário que se partilhe.

Quando o pesquisador desliga seu gravador e retira a capa de investigador, ele constrói uma comunhão que sempre dividirá com os nativos. (JACOBS-HUEY, 2002, p.795)

Logo, é entre a experiência e a interpretação que será traduzida na forma textual que os

autores, o antropólogo e o interlocutor construirão a narrativa cultural cheia de tensões, resultado das ambigüidades e ambivalências que caracterizam o campo da intersubjetividade.

Como resultado do périplo da metodologia do trabalho de campo da Antropologia, passamos da descrição à interpretação, resultado da interlocução construída pela realocação do objeto de estudo para sujeito/interlocutor, redefinindo assim os lugares das vozes da alteridade. Essa metodologia elege a polifonia e a polissemia como conceitos fundamentais de construção das narrativas, um modelo discursivo de prática etnográfica que traz para o centro da cena a intersubjetividade de toda a fala, com seu contexto performático imediato. Não há nenhum significado discursivo sem interlocução e contexto. Assim, “o trabalho de campo é significativamente composto de eventos de linguagem; parafraseando Bakhtin, a linguagem repousa nas margens entre o eu e o outro. Metade de uma palavra, na linguagem, pertence à outra pessoa; ela é completamente tomada, atravessada por intenções e sotaques. Migrando esse modelo para a etnologia, podemos dizer que a linguagem etnográfica é atravessada por outras subjetividades e nuances contextuais específicas, pois toda a linguagem, na visão de Bakhtin, é uma concreta concepção heteroglota do mundo”⁵. (CLIFFORD, 1998, p.49-50)

Tentamos construir um modelo de atuação que tenda a se tornar mais igualitário – em todos os sentidos –, pois sabemos que não há nenhuma posição neutra no campo de poder dos posicionamentos discursivos. O que se tenta, às vezes sem muito sucesso, é o que chamamos de um encontro etnográfico construído por meio de diálogo perpassado de todas as subjetividades culturais e individuais.

Logo, a antropologia interpretativa por meio da metodologia fenomenológica traz à

⁵ CLIFFORD, J. A. *Experiência Etnográfica*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1998.

tona todas as contradições da experiência etnográfica, dando-nos a impressão, no primeiro momento, de ver esse tipo de narrativa cultural como conjuntos de textos frouxos e, por vezes, contraditoriamente unidos. É diante desse quadro que a inventiva poética desenha seu importante papel, de que a experiência de compreender outras culturas assemelha-se mais a entender um provérbio, captar uma alusão, perceber uma piada do que alcançar uma comunhão⁶. (BHABHA, 1989, p.96)

Diferentemente da metodologia aplicada até a década de 60, na qual o etnógrafo profissional era treinado nas mais modernas técnicas analíticas e modos de explicações científicas (decifrando as instituições e estruturas essenciais como os estudos das instituições do parentesco, da troca e da religião, entre outras, que necessariamente os levavam ao cerne de outra cultura), o modelo dialógico ressalta precisamente aqueles elementos discursivos: circunstanciais e intersubjetivos. As etnografias articuladas como encontros entre dois indivíduos apresentam diálogos marcados por encontros e tensões; é na descrição desses momentos que realmente poderemos mostrar como as ambigüidades são negociadas, articulando um discurso polifônico sobre uma determinada manifestação cultural.

Como as dialogias são construídas?

Fazendo com que a narrativa seja elaborada por vários sujeitos que deixam de ser personagens culturais e passam a partilhar e a construir o texto, ocupando ao mesmo tempo o lugar do narrador e da personagem, desloca-se a personagem. Ela deixa de ser o fato/fenômeno cultural e passa a ser o sujeito. Tecendo o paralelo com a análise do discurso e o fazer antropológico, nossa discussão centrar-se-á no papel do narrador e do personagem, os quais se alternarão, construindo um jogo de ambigüidades e ambivalên-

⁶ BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

cias que desenhará a complexidade do papel do antropólogo e de seus interlocutores. O resultado dessas alternâncias e misturas de posições mostra-nos exatamente como ocorre o hibridismo.

O processo narrativo apresenta três protagonistas, pelo menos: a personagem (ele), o narrador (eu mais outro = nós), o leitor (tu), ou seja, aquele de quem se fala, aquele que fala, aquele a quem se fala. Os narradores ocupam uma posição de contar uma história que pode ou não ser confundida com os autores. Em nosso caso, pelo fato de estarmos propondo uma construção dialógica, os narradores serão necessariamente os autores, pois aparecerão no texto como sujeitos de negociação e interpelação. Surgem como aqueles que elegem e são eleitos pelo contexto social com a função de construir um texto. Assim, o texto terá como principal leitor os próprios sujeitos que compõem esse cenário, legitimando a interlocução e o encontro etnográfico, ultrapassando os muros acadêmicos. A etnografia passa a ser invadida pela heteroglossia. Como acentua James Clifford (1998), a peculiaridade do discurso etnográfico não é, em nenhuma circunstância, falas de personagens inventadas. Os informantes são indivíduos específicos com nomes próprios reais – que podem ser citados de forma modificada, quando necessário. As intenções dos informantes são sobredeterminadas, política e metaforicamente complexas. Se alocadas num espaço textual autônomo e transcritas de forma suficientemente extensa, as declarações nativas fazem sentido em termos diferentes daqueles em que o etnógrafo as tenha organizado. É intrínseco à ruptura monológica que as etnografias não mais se dirijam a um único tipo de leitor. A multiplicação das leituras possíveis reflete o fato de que a consciência “etnográfica” não pode mais ser considerada como monopólio de certas culturas e classes sociais do Ocidente. Mesmo nas etnografias em que faltem os textos em língua nativa, os leitores indígenas decodificarão de maneira diferente as interpretações

e o conhecimento nativo textualizado. Os trabalhos polifônicos são, em especial, abertos a leituras não especificamente intencionais.

Conclusão

A presença do antropólogo é necessariamente um fato de autoridade e, portanto, de poder. O que pretendemos colocar é a necessidade de fazer com que esse lugar seja o menos autoritário possível. A forma de fazer isso será pela negociação cultural, em que a visão dialógica é imprescindível na construção do fazer antropológico/etnográfico.

Essa negociação é perpassada pelas tensões entre o antropólogo e seus interlocutores, com a intenção de construir um diálogo que tenda a ser igualitário: assim, o experimental, o interpretativo, o dialógico e o polifônico estão disponíveis a todos os escritores de textos etnográficos, ocidentais e não ocidentais. Esses processos são encontrados de forma discordante. Precisamos trazer à tona esses conflitos, pois são por intermédio deles que a mudança do pesquisador e do pesquisado vai ocorrer: podemos dizer, nos moldes de Bhabha (...), que estaremos na fronteira entre o discurso hegemônico da ciência e o discurso aberto e polissêmico. À medida que colocamos em cena esses embates, poderemos, de fato, expor a fragilidade em que nos encontramos diante da alteridade e que, por meio dela, poderemos abrir mão da tentativa de adjetivar e controlar as múltiplas vozes que constroem cada etnografia, com a desculpa de produzir um texto coerente que pressupõe um modo controlador de autoridade.

Nesse momento, o que se nota é essa imposição de coerência a um processo textual sem controle; é agora, inevitavelmente, uma questão de escolha ética.

Etnografias sobre os Guarani-Kaiowá e Ñandeva

Nosso interesse na análise das etnografias de Kurt Nimuendaju, Eduardo Galvão, Léon Cadogan, Egon Schaden, Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro não consiste em fazer uma análise crítica, mas sim de poder, por meio dos dados levantados por esses autores, fazer um paralelo com os dados abordados por mim nos dias de hoje – tudo isso com a intenção de poder entender quais foram os fragmentos dos mitos que sobraram e como eles migram para formar outros arranjos culturais.

Um dos primeiros estudos sobre o universo simbólico dos Guarani foi publicado por Kurt Unkel (Nimuendaju), que chegou ao Brasil em 1903 e foi para o interior do país viver com o grupo *Ñandeva-Guarani*, Apapokúva. Em 1914, publica na Alemanha o livro *Os mitos da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúvas-Guarani*. O principal interesse do autor era descobrir quanto a tradição católica havia influenciado a cultura guarani. Concluiu que, embora tenham admitido que viviam sob a tutela dos missionários, pouca coisa sobrou de sua influência: apenas alguns símbolos faziam parte de seu imaginário, que resumiam-se na existência da cruz, do batismo, do caixão de defunto, na idéia de representar heróis míticos por meio de imagens esculpidas, na história da morte de Ñandedjáry (Nosso Senhor), de cunho profano, e do motivo da casa de tábuas (arca de Noé) no mito de um herói lendário Guyra ý Potý. Nimuendajú escreve que “a seu

ver, os Apapokúva haviam mantido em tudo uma visão de mundo inteira e coerentemente pagã, sem o menor indício de tendências cristãs”¹.

Eduardo Galvão² faz parte da equipe de pesquisa com James e Virginia Watson (julho-novembro de 1943). Seu estudo centrou-se na descrição da vida dos Guarani-Kaiowá como paradigma dos estudos sobre mudança cultural e aculturação. É o primeiro que escreve sobre o suicídio na Reserva de Dourados, conseqüência das condições de vida nesse local: “A sobrevivência através do cultivo aí demonstrou-se impossibilitada, somente restando aos índios o trabalho sub-valorizado nas destilarias, como “bóia-fria”, e em especial, como “bóia-fria” de categoria rebaixada, empregado em final de safra. A terra é escassa, amplamente segmentada, e a reserva de Dourados, atravessada por uma estrada asfaltada. Não há, sequer, delimitação da entrada da aldeia, que se apresenta como uma extensão natural de uma rua da cidade, da qual deveria ser vizinha”. (1996, p.178)

Conseqüência da aculturação, ele aponta a noção de propriedade privada por meio do conflito pela sobrevivência dessa população, que já vivia em um espaço muito reduzido, tendo de vender sua força de trabalho para o ervateiro. Assinalou para um dado econômico importantíssimo a passagem de propriedade comunal para privada: “alguns índios, aliás, a maioria, já trabalha no erval. Nesse trabalho, o capataz manda abrir dois picadões paralelos, contando 100m, traça uma perpendicular às duas paralelas; cada retângulo é propriedade de um mineiro e somente ele pode explorar a erva desse local. As decisões são aceiros bem largos. Provavelmente, esse sistema de divisas foi transferido pelos Kaióá [sic] para suas roças, pelo menos por alguns deles”. (1996, p.186)

¹ NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apaspocuká-Guarani*. São Paulo: Edusp/HUCITEC, 1987.

² GALVÃO, Eduardo E. *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

Em 1950³, Leon Cadogan escreve sobre os índios *Mbuá-Guarani* da selva ocidental do Paraguai. Sua maior preocupação também estava centrada na questão da aculturação, conceito central da antropologia das décadas de 50 e 60, e em como a influência cristã desde os primeiros contatos alterou, ou até mesmo chegou a dizimar, as culturas indígenas. Cadogan afirma que a “cultura guarani revela grande resistência aos efeitos das diferentes situações de contato, sobretudo o caráter fundamental da religião se mostra particularmente imune ao contato com representantes do mundo cristão. Revela que a adoção por parte dos Guarani, dos símbolos cristãos, não decorre de um real confronto de dois sistemas religiosos, mas reflete uma estratégia para melhor conservar as crenças e os valores tradicionais. É uma forma de conceder para não ceder”. A religião é o lugar da resistência cultural, análise compartilhada por Nimuendajú e Clastres.

Egon Schaden, estudando os Guarani de Amambaí, no Sul do Mato Grosso, entre 1949-50 e retornando em 1953, pôde fazer um exaustivo levantamento etnográfico em um dos momentos mais importantes de colonização dessa região. Era o momento da frente de conquista para o oeste brasileiro. Preocupado com a questão da “aculturação”, conceito-chave de toda a sua pesquisa, analisou o processo pelo qual estava passando o grupo. Realizando um trabalho comparativo com outros grupos indígenas brasileiros, sua pergunta se paltava nos seguintes termos: até que ponto os símbolos de determinada cultura conseguiam conviver ou sucumbir à invasão simbólica de outras. Afirmava, com todas as letras, que “o núcleo de resistência da cultura nas situações de contato persiste como doutrina e expressão ritual enquanto tenha um mínimo de apoio na organização social do grupo. O seu exercício requer uma concepção comunitária da vida” (SCHADEN, 1982, p.21). Segundo essa afirmação,

³ CADOGAN, Leon. *La encarnación y la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada 'esotérica' de los Jeguaká-va Tenondé Porã-güe (Mbyã-Guarani) del Guairá, Paraguay*. RMP, vol. IV, p.233-246

descreveu três processos pelos quais a aculturação poderia ser caracterizada:

(1) “Quando os símbolos são utilizados somente como alegorias, a estrutura social não foi abalada, e esses símbolos são esvaziados de seu conteúdo. Parece ser uma característica fundamental não somente da religião guarani, mas também do sistema teogônico de outras tribos do tronco tupi, a notável facilidade com que se desdobram os personagens divinos em uma série de figuras distintas, ligadas ou não entre si por uma seqüência genealógica e por outros laços de parentesco, cada uma com determinados atributos ou funções. O que se pode perceber é um conjunto de mitos que manteve o seu genuíno caráter aborígene. Nada do que se depara na estrutura do pensamento mítico-religioso reflete a visão do mundo que deve ter sido a dos jesuítas.”

(2) Quando a estrutura social começa a se abalar, os símbolos passam a ser incorporados e reinterpretados em termos “da religião tribal e sobre bases de analogias”.

(3) Quando predominam cada vez mais, “os elementos de origem estranha coincidem com a desagregação da comunidade da aldeia. Correspondendo a uma situação de conflito aberto entre os valores tradicionais e os do cristianismo”. (SCHADEN, 1982, p.23)

Schaden chega à conclusão de que a aculturação religiosa pode caracterizar-se da seguinte maneira: embora convivendo com gente de outra cultura, o índio, enquanto integrado em grupos mais ou menos autônomos, permanece por muito tempo fiel às suas tradições. A ruína da religião guarani sobrevem a ordem social, que lhe serve de fundamento, assim a religião guarani vinha sofrendo profundas influências cristãs desde idos tempos e assimilou durante

longo período os elementos estranhos de maneira a não obliterar, mas a acentuar ao extremo certos valores centrais da própria doutrina do grupo reinterpretando ensinamentos do cristianismo segundo o espírito de sua própria cultura.

Os textos de Schaden que tratam sobre as fases da aculturação religiosa dos Guarani reafirmam, como fez Nimuendajú e Cadogan, a importância da religião para a identidade desse grupo.

“Um problema prático que hoje em dia preocupa os Guarani em geral: o de conseguir que todos os membros da comunidade, sem exceção, participem das cerimônias, sem o que, segundo a velha doutrina, eles perderiam sua força”. (1969, p.34)

O autor se propõe a fazer uma análise do sistema pós-jesuítico com referência ao que nele se encontra de semelhante ao cristianismo e, a título complementar, a eventuais correspondências existentes na religião de outras populações do grupo tupi-guarani. Seus resultados, em conjunto, talvez sejam bastante convincentes para pôr a descoberto a maneira pela qual os ensinamentos jesuíticos foram absorvidos pela religião tribal, nela se integrando depois de sofrerem a reinterpretação necessária para se coadunarem com os valores determinantes do ethos da cultura. (SCHADEN, 1974, p.104)

Clastres⁴ também acentua a religiosidade dos povos Guarani partilhando com todos os autores citados anteriormente. No entanto, parece ter mais afinidade com os pressupostos de Nimuendajú, que coloca a religião guarani como se fosse um grande foco de resistência contra o processo de contato: “poucos povos testemunham uma religiosidade tão intensamente vivida, vínculos tão profundos aos cultos tradicionais, vontade tão férrea de manter em segredo a parte sagrada de seu ser. A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará. A relação dos Guarani

⁴ CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada*. Mitos e cantos sagrados dos índios Guarani. Campinas: Editora Papirus, 1990.

com seus deuses é o que os mantém como EU coletivo, o que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviverá um só instante caso a crença seja perdida. Os índios sabem disso. E é porque, obrigados a pactuar com o mundo branco em um trabalho episódico, com vistas a arrumar dinheiro, às vezes necessário, continuam intransigentes diante de tudo o que possa ameaçar o espaço de sua fé, em que se encontra integralmente restrito todo o *ethos* da tribo. O fato de serem impermeáveis às investidas dos missionários confere a esses índios um lugar particular no horizonte etnocida que definiu, como sabemos, o destino dos indígenas americanos. É porque uma mesma fé os reúne que os Guarani continuam como tribo; somente sua religiosidade anima seu espírito de resistência". (CLASTRES, 1990, p.11)

De acordo com esta leitura, o universo simbólico guarani traz a explicação da "alma trágica" pela narrativa mítica – a imensa tristeza que têm, segundo Clastres, baseando-se nos relatos dos missionários; os *karaí* – líderes messiânicos que não cessavam de proclamar a necessidade de abandonar esse mundo que reputavam mal a fim de ganhar a pátria das coisas não mortais, lugar dos deuses. Terra sem Mal. Trata-se do fenômeno das migrações religiosas que lançavam milhares de índios na esteira dos *Karaí*, em uma busca apaixonada do paraíso terrestre, freqüentemente do oeste para o leste, na direção do Sol nascente e, às vezes, no sentido inverso, na direção do Sol poente. (Clastres 1990:11)

Clastres chama de profetismo selvagem a pregação dos *Karaí* descrita pelos cronistas nos séculos XV e XVI; o que pode condensar-se em duas afirmações: (1) o mundo tornou-se ruim demais para que se fique mais tempo nele; (2) devemos abandoná-lo para instalarmo-nos na terra em que o mal está ausente. O autor acredita que o conteúdo desse antigo discurso profético está atualizado na pregação dos sábios Guarani contemporâneos, com uma diferença: por não poder, doravante, realizar o sonho do *ywy mara eý*, a Terra sem Mal, por meio da migração religiosa, os índios atuais esperam que os deuses lhes fale,

que lhes anuncie a vinda dos tempos das coisas não mortais, da completeza inacabada, desse estado de perfeição no, e por intermédio do qual, os homens transcendem a sua condição. (CLASTRES, 1990, p.12)

Segundo o mesmo autor, o desejo de abandonar um mundo imperfeito jamais deixou os Guarani. Ao longo de quatro séculos de dolorosa história, ele não cessou de inspirar os índios. Tornou-se quase que o único eixo em torno do qual organizaram a vida e o pensamento de sua sociedade, a ponto de ela ser determinada, claramente, como comunidade religiosa. A migração religiosa maciça como efeito concreto do discurso dos Karai, tornou-se impossível. Fechado conseqüentemente, do lado da práxis, o desejo de eternidade dos Guarani procurou seu encaminhamento no aprofundamento da palavra e extravasou-se do lado do LOGOS. O discurso dos Karai atuais permanece seguramente na linha direta do discurso profético pré-colombiano, mas toda a força do desejo que animava estes últimos voltou-se agora para a meditação. Houve, no limite, um movimento do ativismo migratório para o pensamento questionante, passagem da exterioridade do gesto concreto – do gesto religioso – à interioridade constantemente explorada de uma sabedoria contemplativa. O desejo guarani de transcender a condição humana ultrapassou, por sua vez, a história e, conservando intacta sua força através do tempo, investiu totalmente no esforço do pensamento e de sua expressão falada.

Linguagem de um desejo de super-humanidade, desejo de uma linguagem próxima a dos deuses: “os sábios Guarani souberam inventar o esplendor solar das palavras dignas de serem dirigidas somente aos divinos. E que ninguém se engane: o lirismo das palavras designa, ao mesmo tempo, a eclosão de um pensamento no sentido ocidental do termo”. (Clastres, 1990, p.12)

A mitologia Guarani compõe-se essencialmente do grande mito dos Gêmeos, do mito da origem do fogo e do dilúvio universal.

As perguntas que Clastres faz são as seguintes:

O que pensa a filosofia guarani?

Pensa o mundo e a infelicidade do mundo, coloca a questão das causas: por que os homens são humanos demais? Ele faz uma arqueologia do mal, fazendo uma genealogia da infelicidade. Assim, constata a infelicidade guarani: por que nós, belos adornos, os eleitos dos divinos, somos expostos a uma existência doente de imperfeição, de inacabamento, incompleteza? Amargura da evidência que se impõe aos pensadores Guarani: nós, que nos sabemos dignos de viver a vida dos que estão no alto, vemo-nos reduzidos a viver aquela dos animais doentes. Queremos ser deuses e só somos homens. Objeto de nosso desejo: *ywy mara eÿ*, a Terra sem Mal; espaço de nossa condição: *ywy mba'e megua*, a terra má.

Clastres (1990:14) pergunta a seu informante: onde está o mal, de onde vem a infelicidade? O pajé responde: "é porque a totalidade das coisas que compõem o mundo, pode-se dizer Uno, e não segundo o múltiplo que o mal está inscrito na superfície do mundo, o modo de existência do Um é o transitório, o passageiro, o efêmero. O que nasce, cresce e se desenvolve somente com vistas a perecer é o Um. Condenado do lado do corruptível, o Um torna-se signo do Acabado; em compensação, um habitante da Terra Sem Mal é um homem, claro, mas também o outro do homem, um Deus. O bem não é múltiplo, é dois, simultaneamente o um e seu outro, os dois que designam verdadeiramente os seres completos".

Diante dessa filosofia, é de suma importância trazer o texto de Eduardo Viveiros de Castro⁵ para entender melhor em que consiste essa discussão.

A principal pergunta de Castro é: "para a sociedade cujo (in)fundamento é a relação aos outros, e não a coincidência consigo própria, como ocorre a construção da identidade?". (2002, p.195)

⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

A religião tupi-guarani, como argumenta Hélène Clastres (2002-05), fundava-se na idéia de que a separação entre o humano e o divino não era uma barreira ontológica infinita, mas algo a ser superado: homens e deuses eram consubstanciais e comensuráveis; a humanidade era a condição, não uma natureza. “Semelhante teologia, alheia à transcendência, era igualmente avessa à má consciência e imune à humildade mas ela tampouco favorecia a contrapartida dialética dessas afecções: era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro a própria imagem. Se os europeus desejaram os índios é porque viram neles ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência; os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes pareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capaz, portanto, de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então, talvez, os ameríndios, não os europeus, que tiveram a ‘visão do paraíso’ no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de atualizar uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. A inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser em que a troca, não a identidade, é o valor fundamental a ser afirmado (...) mas acrescento a troca simbólica em relação ao outro para a finalidade de alargar a identidade pela afinidade relacional.” (2002, p.206)

Os europeus vieram compartilhar um espaço que já estava povoado pelas figuras tupi da alteridade: deuses, afins e inimigos, cujos predicados se intercomunicavam. É a partir daí que se pôde interpretar as diversas observações sobre a “grande honra” almejada pelos índios ao entregarem suas filhas em casamento aos europeus.

Guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, nesse processo, alterar-se. Deuses, inimigos, europeus eram figuras da afinidade potencial, modalizações

de uma realidade que atraía e devia ser atraída; uma alteridade sem a qual o mundo soçobriria na indiferença e na paralisia. O outro não era um espelho, mas um destino. (2002, p.220)

“A filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da sociologia, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem em que o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, na qual o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram para os invasores europeus – um problema.” (2002, p.221)

Não é pura dialética dizer que os Tupinambá nunca foram mais si próprios, ao exprimirem seu desejo de ser cristianizados. As eventuais vantagens práticas que buscavam ao declarar seu desejo de conversão estavam em um *cacul sauvage*, no qual ser como os brancos – e o ser dos brancos – era um valor disputado no mercado simbólico indígena. Os implementos europeus, além de sua óbvia utilidade, eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular, exatamente como a escrita, as roupas, os salamaleques rituais dos missionários e a cosmologia bizarra que propalavam. Exatamente como os valores contidos na pessoa dos inimigos devorados, pois incorporar o outro é assumir a sua alteridade, o virar branco e cristão dos Tupinambá não correspondia em nada ao que queriam os missionários. (2002, p.224)

Dois são os pontos fundamentais das etnografias elencadas acima: a ênfase na religiosidade tupi-guarani que se apresenta desde como foco de resistência até como elemento fundamental de diálogo cultural que determina a concepção de alteridade. Segundo ponto essencial: se apresenta sob a forma de antropofagia simbólica, busca incessante da completude. É essa estrutura que podemos perceber hoje em dia na RD, uma busca incessante dos jovens indígenas guarani dessa completude do ser. Ela ocorre, mas de uma maneira extremamente efêmera por ser realizada no “entre” os diálogos culturais de uma forma transitória.

É por meio dessa análise que poderemos nos aproximar um pouco mais desse complexo universo simbólico dos Guarani-Kaiowá e Nandeva.

Análise dos textos escritos nos últimos dez anos

Este item tem o propósito de fazer uma análise crítica aos trabalhos considerados como principais referências bibliográficas no que diz respeito aos Guarani, na região do Mato Grosso do Sul.

A importância dessa análise consiste no fato de podermos fazer um estudo crítico aos trabalhos realizados. O que permanece de comum entre eles é a ênfase numa fraca análise economicista: a terra é a principal causa de qualquer mudança sociocultural.

A terra não é toda, mas uma das partes da explicação da situação atual dos índios que vivem na Reserva de Dourados. É um dos elementos que faz parte da complexa questão da negociação cultural. É com base nesse referencial que farei a crítica aos textos relacionados abaixo.

Segundo Brand⁶, a causa de toda a situação vivenciada pela população indígena do estado do Mato Grosso do Sul é a falta de terra. O autor faz uma análise histórica do processo de “confinamento” dos Guarani-Kaiowá e Nandeva, assim como sua situação atual. A questão restringe-se ao processo de retirada das terras das mãos dessa etnia e aos conseqüentes conflitos internos e externos gerados por uma negociação econômica totalmente assimétrica. Por mais que acentue a importância dos *Tekoha*⁷, o autor não aprofunda sua análise simbólica na dinâmica cultural desses povos: o foco numa análise econômica amputa qualquer tentativa de

⁶ BRAND, Antonio. *Periódico das comunidades departamentais da UCDB - Multitemas*. nº 12, Campo Grande: 1998.

⁷ Espaço/lugar das famílias extensas no qual realizam seu modo de ser.

diálogo ocorrida ou que ocorre entre esses povos e a sociedade do entorno, deixando de lado a dinâmica da negociação cultural que caracteriza os Guarani. A ênfase no conceito de tradição tem a intenção de apresentar as perdas culturais pelas quais essa etnia vem passando, consequência da desestruturação moral que sofrem no processo da perda de suas terras.⁸

No entanto, o que podemos notar em nossos diálogos com os jovens indígenas é a busca incessante de um lugar de pertencimento que pode ou não passar pela posse da terra. Segundo o autor, sem a terra não há tradição. Devemos reafirmar que a cultura é dinâmica e que a tradição mais do que qualquer outra alegoria cultural é fruto dessa dinâmica. A terra é necessária, mas ela também tem de ser vista como um dos fatores importantes da procura de pertencimento desses jovens indígenas num complexo diálogo travado entre as sociedades. Ela não pode ser a única justificativa da situação atual dessa população indígena.

“Não tem quem orienta; a pessoa sozinha é que nem uma folha que vai com o vento: análise sobre alguns impasses presentes entre os Kaiowá-Guarani.”⁹

É dentro dessa mesma linha que a análise de Vietta se envereda, ou seja, por meio da “perda” da tradição a autora analisa a desestruturação das famílias extensas e o enfraquecimento do papel do cacique, em detrimento do surgimento dos capitães, resultando numa das grandes causas da perda de identidade do grupo.

No entanto, partindo desse ponto de vista, temos notícias da figura do capitão entre as populações indígenas, desde o começo do século XX. Esse papel social tem hoje em dia um lugar legitimado entre as populações indígenas, resultado de um processo de ressemantização. Quan-

⁸ A terra tornou-se a base estruturante das relações sociais e econômicas. No entanto, o autor não consegue mostrar como esse processo foi sendo negociado em termos culturais. A análise tornou-se fraca e extremamente ideológica, na medida em que outros fatores estruturantes da cultura guarani são ignorados.

⁹ VIETTA, Katya. p.52-73. Idem.

do Galvão e Schaden foram estudar essas populações, nenhum deles apontava qualquer choque no sentido apontado pela autora. Parece-me uma tentativa muito anacrônica de explicação da desagregação social do grupo, sem bases etnográficas.

Em todo seu trabalho a mesma busca apresentar elementos que levaram essa população a perder a sua tradição, além da apresentada acima ela aponta para as conseqüências do surgimento das igrejas pentecostais como uma substituição do cacique, que é central para os Guarani, como se fosse uma mera recolocação deixando de lado os símbolos culturais que são negociados e ressemantizados. A sobreposição de papéis não é tão simples como aponta a autora. O que ocorre, como abordarei posteriormente, é uma negociação cultural repleta de conflitos e tensões. Essas igrejas reúnem, por meio desse diálogo, o papel do capitão e do pastor. O que isso significa? Quais são os símbolos negociados? Somente ao analisar essas dinâmicas é que poderemos perceber o que está acontecendo com essa nova forma de manifestação religiosa.

A “perda” da tradição vai ser a consequência da desagregação pessoal e o abandono das práticas culturais tradicionais levam à última alternativa: o suicídio. Segundo a mesma, o suicídio seria a situação-limite, em que não existe mais uma alternativa individual nem dentro nem fora da aldeia; está ligada diretamente à dualidade da alma humana. É considerado uma doença, sobre a qual os caciques não conseguem mais manter o controle.

A pergunta que se coloca é: será que o suicídio é um exemplo do conceito de individualismo? Ou seria mais um entre outros arranjos culturais elaborados por esse grupo? Ele não pode ser considerado como estrutural e estruturante com os conteúdos modificados pelo diálogo cultural, já que existem relatos dessa forma de morte desde o século XVII?

Um ponto que chama a atenção no texto é aquele em que a autora cita a fala final de Silvio Paulo: ele descreve a passagem da Bíblia que trata do fim do mundo comparando-a aos ensinamentos de seu pai. Isso mostra, mais uma vez, a visão fatalista de Hélène e de Pierre Clastres.

Segundo a autora, parece ser comum o apelo da comunidade em relação à busca de cacique, pois, consoante vários depoimentos, a ausência de tudo está relacionada à falta da tradição. Mas qual tradição está sendo reinventada? Nos depoimentos que recolhi, a maioria de jovens, o apelo não vinha nessa direção.

Pergunto-me até que ponto nós antropólogos não estamos tentando reinventar uma tradição que é distante deles e que o método que utilizamos é buscar informantes que reiteram nossos propósitos. Assim, as entrevistas realizadas somente com os mais velhos vão fornecer as respostas que precisamos, principalmente no que diz respeito à tradição e ao folclore.

A pergunta correta, se nos restringíssemos aos relatos dos mais velhos, seria a seguinte: qual o tipo de liderança que poderia ser eficaz diante de toda essa diversidade que comporta a Reserva?

Diferentemente dos autores citados acima, Marques¹⁰ tem como hipótese a impossibilidade da “assimilação”, uma vez que essa opção corresponderia à própria destruição da terra. Como alternativa para o impasse, atesta que a única saída seria reatualizar o primeiro tempo, que implica “valorizar o que é nosso”, nas palavras de Sandro, ou lembrar que “nós temos a nossa maneira de enxergar Deus”, nas palavras de Tarcísio.

O autor parte de uma premissa errada, ou seja, ele não vê que ocorre uma hibridação, nos termos de Bhabha¹¹, do pentecostalismo com o sistema “tradicional”. Isso faz com que suas análises não correspondam à realidade do grupo. Muito embora os depoimentos mostrem a coerência de sua hipótese, posteriormente suas análises caem em contradições.

Na primeira enunciação o autor afirma que os Kaiowá não apresentam, dentro de sua

¹⁰ MARQUES, Levi Pereira. *Imagem Kaiowá do Sistema Social e seu entorno*. São Paulo: USP, 2004. Tese de Doutorado, 430 p. Orientador: Márcio Ferreira da Silva

¹¹ BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

cosmologia, o lugar da alteridade e os mecanismos de negociação cultural: simplesmente os rejeitam. Parece que isso não é recorrente na literatura clássica, desde Egon Schaden até Viveiros de Castro, que afirmam o oposto. No entanto, o autor comete uma contradição quando relata o depoimento de Sandro: “os velhos dividem o tempo em três categorias”¹².

Numa tentativa de explicar a presença e a influência da Missão Caiová, o autor afirma textualmente que “a presença missionária protestante Missão Evangélica Caiová está na Reserva desde 1928, construindo hospitais, orfanatos e escolas, assim como mantendo serviços religiosos, mas logrou poucos resultados entre os Guarani em termos de conversão, uma vez que eles parecem pouco receptivos ao discurso e à disciplina doutrinária de origem calvinista”. (LEVI, p.16)

Como o autor pode chegar a essa conclusão? A Missão Evangélica, até hoje, tem um papel preponderante na formação educacional das crianças indígenas, formando gerações de índios; é a grande centralizadora das festas na Reserva. Será que sua influência é tão insignificante? Devemos nos ater em como, nesse momento, de acordo com Bourdieu, ela passa a influenciar, por meio da venda de seus bens simbólicos, a Reserva. É só por meio da análise dessa circulação simbólica que poderemos perceber a influência da religião.

No entanto, ele afirma que com a entrada das igrejas pentecostais do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, Brasil para Cristo e outras, de expressão local, menos conhecidas, os índios se convertem devido ao discurso pentecostal ser mais aberto à idiosincrasia do pregador e da congregação dos

¹² (a) O primeiro tempo é o *yma guare*, entendido como o tempo puro, nativo, marcado pela pureza, autenticidade e legitimidade da cultura, do ser Kaiowá pleno, semelhante aos antepassados míticos e aos deuses.

(b) O segundo período é o tempo do *oguahem karaikuera*, tempo da mestiçagem, quando os Kaiowá entram em contato permanente com o sistema colonial e são por ele subjugados, recebendo uma série de influências que passam gradualmente a descaracterizar e a imprimir uma nova dinâmica ao antigo sistema.

(c) O terceiro é o tempo do *jopara*, do mundo todo mestiço, quando se torna quase impossível distinguir o que é um Kaiowá autêntico do que é adotado pela sociedade envolvente. Esse é o tempo atual, em que o professor Sandro considera que os Kaiowá estão dominados pelo sistema do branco. (vide p. 10)

membros. Contudo, notamos que, além da idiosincrasia, a Bíblia é utilizada apenas como referência de um prestígio advindo de fora, o livro sagrado dos não-índios. Interpretando-a livremente, o “pastor” utiliza-se das parábolas decoradas para referir-se aos acontecimentos cotidianos ocorridos na RD. É nesse momento que a releitura e o diálogo entre os dois discursos religiosos vão resultar num terceiro elemento, representado na profetização das línguas, na cura e, sobretudo, na revelação.

Embora o autor nos forneça exemplos sobre a complexidade do sistema religioso Kaiowá e sobre como eles fazem uma releitura dos rituais evangélicos, ele afirma que “os Kaiowá deixam de ser Kaiowá: a conversão representa um rompimento com a forma de vida tradicional e a adesão a valores apresentados como possuidores de validade universal. Na impossibilidade de buscar essa proximidade no sistema tradicional, o Kaiowá recorre a práticas situadas fora de sua tradição, mesmo que isso, em alguma medida, implique deixar de ser Kaiowá”.

Será que poderíamos dizer que os Kaiowá deixam de ser o que são, na medida em que passam a ritualizar de forma diferente a sua religiosidade? Como bem nos afirma Schaden, não podemos saber o que se refere ou não a religiosidade guarani, pois desde os primeiros contatos com os portugueses eles foram capazes de manter sua tradição expressando uma conversão.

Conclusão

Diante das etnografias apresentadas o que é uma constante é a ênfase na religiosidade Guarani.

As etnografias clássicas, se assim poderemos dizer, sobre os Guarani nos apontam uma explicação mais consistente em termos antropológicos numa tentativa de entender o processo de diálogo cultural entre os índios e os não índios por meio dos conceitos-chaves da “aculturação”

e posteriormente Clastres e Eduardo Viveiro por meio de uma antropologia filosófica buscam entender como pensam os “nativos”, conseqüentemente as análises apresentam um complexo universo simbólico das concepções do “mundo guarani” e suas formas de representação.

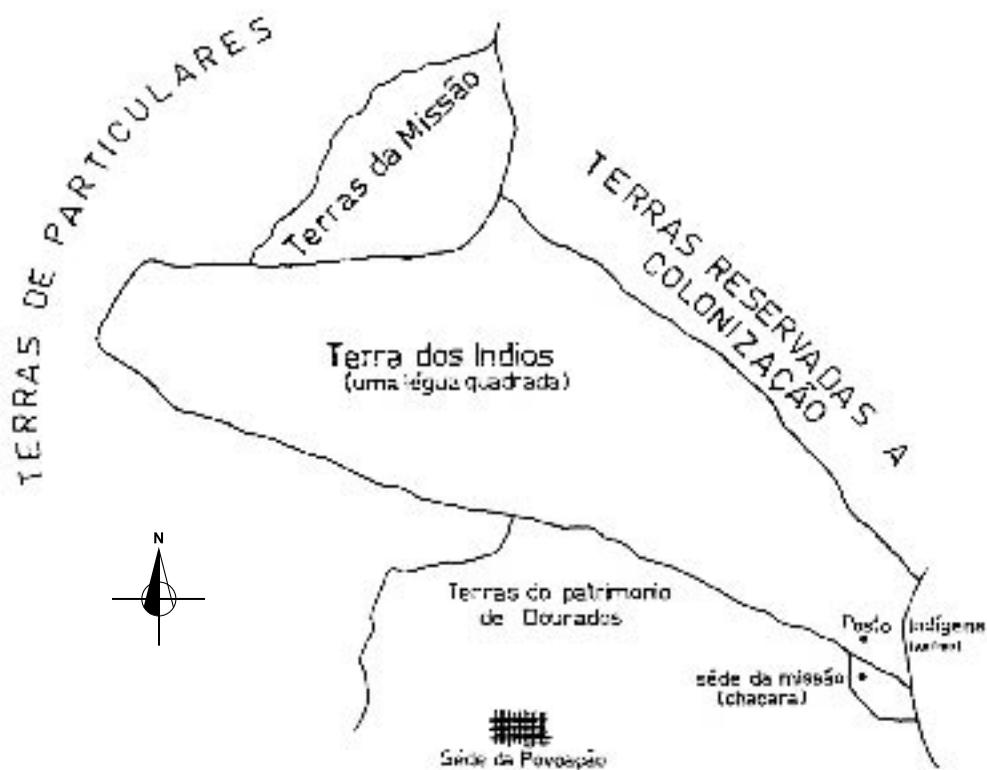
Diferentemente das análises posteriores, que, têm uma base etnográfica na clássica pesquisa participante, os estudos apresentados por Antônio Brand, Levi Pereira Marques e Katya Vietta, buscam acentuar a suposta “perda cultural” dessa população indígena. Os informantes vão ser aqueles que acentuam em seus discursos a perda da tradição como explicação da situação atual dessa população. Assim, símbolos-chaves vão ser elencados para mostrar/provar essa situação.

A terra – torna-se a base de toda a explicação da fragmentação a família extensa, da substituição da figura do cacique e de todas as transformações nocivas. A análise hermenéutica sobre o universo simbólico guarani vai ser apresentada pela “perda dos rituais”, sinônimo da “perda da tradição”. Sendo assim, toda a metodologia de pesquisa aplicada foi na busca dessas informações, ou seja, os autores privilegiaram os depoimentos dos mais velhos, que buscavam “na perda” da tradição uma explicação da situação atual. No entanto, se são os jovens que mais sofrem com a situação atual do estar “entre” culturas, por que as perguntas nunca são dirigidas a eles? Se o suicídio ocorre, em sua grande maioria, entre os jovens, onde eles aparecem nessa discussão?

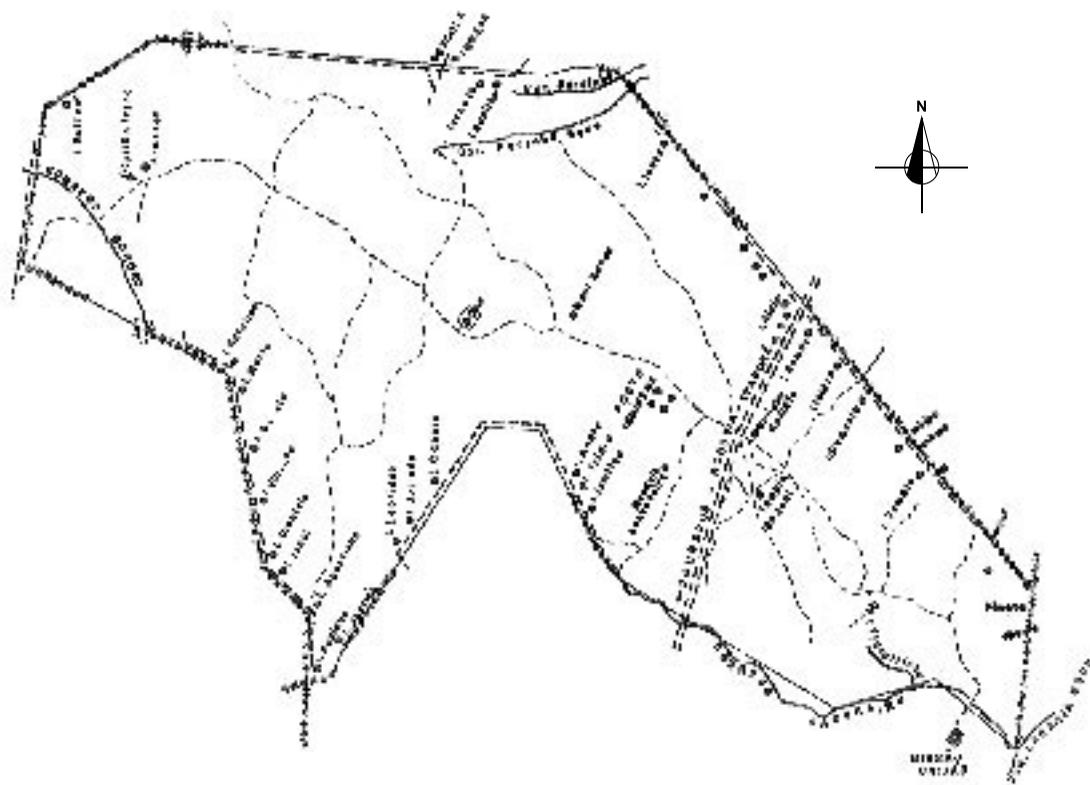
III

Primeiros olhares

RESERVA INDÍGENA FRANCISCO HORTA BARBOSA



POSTO INDÍGENA FRANCISCO HORTA BARBOSA (ANTIGO)



- ××××××× - Divisa cercada
- - Divisa aberta
- - Estrada cavaleira
- ===== - Rodovia
- ~~~~~ - Corrego
- ||||| - Brejo
- - Moradia

Escala - 1:44.000

A idéia deste trabalho nasceu no ano de 1986, quando estávamos realizando o arquivamento do material de pesquisa de Egon Schaden, doado por sua viúva à biblioteca de História da Universidade de São Paulo. Estávamos inebriados com a quantidade de informações etnográficas, principalmente sobre os índios brasileiros.

Nesse ínterim, começaram a aparecer na imprensa nacional notícias sobre o suicídio dos índios Guarani-Kaiowá. Atônitos, fomos procurar nos arquivos mais notícias – esses índios haviam sido estudados por Schaden em dois períodos históricos: no fim da década de 40 e no começo da década de 50. Com os dados etnográficos e as notícias sobre o suicídio que estavam sendo anunciadas, achamos que deveríamos nos pronunciar. Dessa forma, escrevemos um artigo¹ sobre o suicídio, que resultou em um estudo não etnográfico, mas de análise de documentos e da etnografia que já haviam sido produzidos sobre essa etnia.

Somente em julho de 1999 resolvi ir a campo e tentar entender o que estava acontecendo. Nesse período, o índice de suicídio já havia diminuído e as maiores tensões sociais estavam na disputa do poder interno da Reserva de Dourados.

Ceguei acompanhada por um amigo que já havia estado uma vez na Reserva. Fomos direto à casa do então cacique Getúlio, da etnia Kaiowá. Fiquei um ano convivendo com essa família, cuja influência ia além da família extensa. Ela abrangia parte da comunidade, que dependia de seus favores. Nesse período, estava começando uma disputa entre os Guarani e a hegemonia política dos Terena, na figura de Ramão Machado, identificado pelo intenso uso da força contra os Guarani. Apoiado pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI, Ramão Machado tinha livre acesso aos benefícios destinados à população indígena da RD, ou seja, ao uso priva-

¹ ALCÂNTARA, Maria de Lourdes B.; DOULA, Sheila Maria; AGNOLIN, Adone. Suicides in Guarani culture: the concept of acculturation in Egon Schaden's research. In: *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, n° 40, 1999-2000, p.191-196.

do de bens públicos, conseqüência das mazelas do Estado e suas instituições. Transforma-se no grande latifundiário e testa-de-ferro de arrendatários não índios, em uma Reserva que é considerada a mais populosa do país, com aproximadamente 15 mil habitantes por 3.500 ha. Ramão Machado mantinha o poder econômico e político num lugar em que sua etnia era e é minoria.

A revolta dos Guarani-Kaiowá e Ñandeva em relação às injustiças e à violência desse capitão contra as famílias passa a ter lugar. Getúlio, Kaiowá, já tinha certa aceitação; o líder religioso passa a ser apoiado pela Fundação Nacional de Saúde - Funasa como o “depositário da tradição”, visto que todos os estudos considerados “científicos” apontavam que o alto índice de suicídio era conseqüência da “perda da tradição”. Assim, a Funasa e a prefeitura de Dourados investem na “recuperação” da cultura Kaiowá e Ñandeva. Elegem os líderes que consideram os representantes da comunidade, constroem casas de rezas para que os rituais sejam retomados e promovem cursos sobre a cultura indígena guarani. Nesse momento, a Comissão Indigenista Missionária (Cimi) passa a atuar na formação de professores indígenas ensinando a “tradição e a cultura guarani”, resquícios da Teologia da Libertação.

Nesse processo político, os conceitos antropológicos de cultura, tradição e identidade passam a ser instrumentos de luta política de reivindicação dos direitos indígenas.

Começam a existir, na RD, dois movimentos: o interno – uma reivindicação contra um poder mantido pela violência dos Terena, principalmente na figura de Ramão Machado – e o externo, pela luta dos direitos indígenas.

As disputas internas geradas e apoiadas por órgãos governamentais

Os Kaiowá são considerados pela população indígena Ñandeva e Terena como os mais

arredios, aqueles que não falam bem o português e que mais mantêm a “tradição”, se comparados com os Nãndeva. Eles são maioria na RD, aproximadamente de 6 mil, e habitam uma das áreas mais pobres, sem água e com terras pouco agricultáveis, o Bororó.

Os Nãndeva autodeterminam-se mais civilizados que os Kaiowá, segundo um dos depoimentos²: “somos a ponte entre os Kaiowá e os Terena; sem a gente eles não conseguem conversar, eles são muito atrasados”. Os casamentos mistos ocorrem, na sua grande maioria, entre os Nãndeva e os Terena.

Os Terena foram transferidos para a RD no fim da década de 20 para fazer a ponte entre os índios Guarani, que eram considerados muito selvagens, e os não-índios. Deveriam ensiná-los a trabalhar na agricultura e tornarem-se mão-de-obra na região. Era claramente um processo civilizatório da “nação” brasileira, que mudou somente no fim da década de 80, no momento em que nasceram, mundialmente, movimentos e organizações não governamentais na luta da conservação da natureza e da manutenção dos direitos humanos.

Tanto os Guarani quanto os Terena não eram originários da região em que foi legalizada a RD. Esse local fazia parte de um território de passagem dos Guarani, e não de permanência. Isso foi uma criação artificial imposta pelo Estado brasileiro.

Nesse local imposto de fora, passaram a conviver índios que não tinham um mesmo universo simbólico e muito menos uma convivência para que pudessem lutar por um projeto que fosse em comum. Os conflitos internos, em sua grande maioria, até os nossos dias, são gerados de fora para dentro, na tentativa de transformá-los em “civilizados” no que diz respeito à integração de sua mão-de-obra para o entorno e, ao mesmo tempo, outros movimentos lutam para a “preservação da cultura indígena” nos moldes ditados pelo Ocidente.

² Depoimento de Jair (nome fictício).

A questão do suicídio

No primeiro momento, o suicídio era minha temática. A maneira como era realizado, assim como a idade dos jovens que o cometiam, eram e são assustadores. Sabia que a permanência na RD necessitava ser longa e que era por meio da confiança que eu poderia entender o que estava acontecendo.

Embebida de toda a teoria e de todos os saberes etnográficos, eu tinha somente uma idéia do que poderia estar acontecendo. A construção de uma pesquisa-ação foi sendo elaborada no dia-a-dia com os jovens. Entre muitos erros e poucos acertos, fui sendo aceita. Eles não sabiam como me classificar, ao mesmo tempo em que era considerada mãe, minhas atitudes eram de uma “jovem” que dançava e brincava com eles. Assim, nesse papel ambíguo, fui construindo minha relação.

Metodologia

A primeira tentativa de reunir esses jovens foi quando propus um concurso de fotografia numa determinada família extensa Ñandeva, que mora no Bororó e que tem um amplo histórico de suicídio. Queria saber como eles vivenciavam e criavam espaços de pertencimentos na RD.

Pedi para fotografarem o lugar que eles consideravam mais bonito na RD, na tentativa de entender o imaginário sobre o lugar em que vivenciavam seus pertencimentos. Participaram a família e mais alguns amigos, chegando ao total de 30 pessoas entre jovens de 13 a 20 anos. As fotos que ganharam o concurso, eleitas pelos mais velhos, eram aquelas que mostravam uma Reserva que não existia, ou seja, um mato intenso e as índias vestidas de “índio”.

A partir de então, resolvi realizar certas atividades para reunir cada vez mais os jovens. Precisava fazer um recenseamento para saber quais eram as famílias extensas que moravam na Reserva

e as que tinham maiores índices de suicídio. Reunimos os jovens indígenas e propusemos a eles o seguinte: deveriam visitar as casas e aplicar um questionário que eles próprios elaborariam³.

Partiram para o trabalho de campo e começaram a conhecer a RD. O pessoal que morava de um lado da Reserva, Jaguapiru, não conhecia o outro, Bororó, e vice-versa. O entrosamento foi difícil e demorado. O tipo de tratamento que os próprios índios davam passou a incomodá-los, chegando a um momento em que eles declararam: “Não sabíamos que havia preconceito na nossa própria RD.”

Passaram a perceber a realidade em que viviam e começaram a questionar a situação. No fim da pesquisa, os jovens propuseram que se formasse uma Associação dos Jovens Indígenas - AJI.

No fazer dessa pesquisa, nossos lugares foram sendo construídos pela partilha de experiências na medida em que passaram a se sentir estrangeiros dentro de sua própria Reserva. Discutíamos nossa experiência de estrangeiridade.

Para que pudéssemos entender melhor nossos lugares, promovemos um Seminário sobre Pesquisa de Campo com antropólogos vindos da Itália⁴, da Dinamarca⁵ e do Brasil⁶, além de seis jovens indígenas para discutir e clarear o que significava: **entender o outro e sua cultura**.

As redações a seguir foram o fruto desse seminário:

Michele Alves Machado⁷

“Muitas vezes achamos que nunca teremos a oportunidade de expor nossas idéias, principalmente o que pensamos sobre a pesquisa de campo. Afinal, o que eles tanto querem saber?

³ Anexo I

⁴ Simonetta Baldelli e Gerardo Bamonte, Universidade Sapienza - Roma.

⁵ Dorthe Sorensen - Copenhagen University.

⁶ Maria de Lourdes Beldi de Alcântara (organizadora do Seminário) – NIME/USP; Simone Girão, Jerry Roberto Marin e Veronice Rossato – Universidade do Mato Grosso do Sul.

⁷ Kaiowá - 16 anos

Por que nunca estão satisfeitos com o que sabem?

Participando do seminário internacional LABI/USP, pude perceber que as coisas nem sempre parecem ser como são. Eu e três índios Kaiowá/Guarani participamos do debate sobre a pesquisa de campo, falamos o que achamos e ouvimos o que os antropólogos tinham para nos dizer. Com esse debate pude perceber que há dois lados da história: um em que existem, sim, aquelas pessoas que têm o objetivo único de coletar informações, sem pensar em benefício algum para o nosso povo; pensam somente em usar essas informações para benefício próprio com o simples interesse de se dar bem com elas. Entretanto, há o lado bom da história, o outro, porque há aqueles que se interessam pelas informações, mas não pensam em usá-las somente para si. Pensam que com essas informações podem entender nosso povo e, assim, nos ajudar. Posso dizer isso com certeza porque conheço antropólogos assim, que não pensam em se dar bem e sim em conhecer para ajudar sem se meter na cultura, mas respeitando-a. Como índia Kaiowá, posso dizer que agora entendo o porquê de a pesquisa de campo ser tão importante, afinal todas as etnias são difíceis de entender. Mesmo convivendo com nosso povo é inevitável que se encontre conflitos no caminho da pesquisa.”

Graciela P. Santos⁸

“Em conversa com os antropólogos, outros profissionais que trabalham na questão indígena e alguns jovens da AJI, pude aprender muito. Foi muito proveitoso, pois passamos a fazer uma troca de conhecimento.

Nesse seminário, os temas mais discutidos foram ‘o que é um antropólogo’, ‘sua convivência no campo’ e ‘a realidade da aldeia’, entre outros assuntos.

⁸ Nandeva - 15 anos

Hoje a minha concepção em relação ao antropólogo é que ele faz seus estudos sobre determinado assunto não como um pesquisador que utiliza questionários e suposições sobre nossa história, mas sim como pesquisador ativo e participativo da história de nosso povo, aquele que passa a nos conhecer em seu todo, nossos costumes, nossa cultura. Isso só é possível por meio de uma convivência constante.

Com isso o antropólogo, elabora uma tese mais completa do seu trabalho, além de adquirir certa amizade e confiança do povo, que passa a respeitá-lo.

Atualmente em minha aldeia, nossa realidade não das boas. Aos poucos está sendo largada ao abandono. Por outro lado, essa falta de estrutura e abandono se dá pela falta, pelo menos um pouco, de iniciativa por parte do governo.

Sempre ouço dizer que o governo quer um país igualitário, em que todos têm direitos iguais, mas me pergunto: onde está tudo isso, se para meu povo o que resta é a indignação, o desrespeito, a desigualdade e a discriminação?

Algumas pessoas até dizem que nós deveríamos viver como antigamente, mas como, se acabaram com as matas e os rios estão poluídos? Ouço dizer que estamos tentando ser iguais aos brancos, mas não é exatamente isso que acontece. O fato é que, se não podemos mais viver como antigamente, de um jeito ou de outro temos de nos adequar à realidade, e não é por causa disso que deixaremos de ser índios – mesmo porque é impossível, pois a nossa cultura está no sangue. O que queremos na verdade é compreender os brancos e suas atitudes, bem como aprender a respeitá-los e a entender nossos direitos e deveres.

Para obter essa troca de informação entre os índios e os brancos, necessitamos da compreensão e da ajuda de pessoas capazes de quebrar a barreira do egoísmo, da discriminação e do egocentrismo para ver se juntos construímos um espaço em que nós índios não sejamos tão massacrados pela sociedade banalizadora do conceito indianista e para

mostrar que temos o direito de opinar e que merecemos respeito.”

Nesse momento, vários vínculos foram reafirmados. Sabíamos que tínhamos grandes desafios e que a aceitação e a cumplicidade só permaneceriam se continuássemos nos refazendo juntamente. A pesquisa-ação já nos tinha dado uma boa base sobre o estar-fazer; no entanto, é nas condições do estar-agindo que mostramos nossa cumplicidade e nosso respeito a eles. É nesses “nós” efêmeros que atualizamos nosso refazer. A AJI torna-se o local desse nosso “ritual”. Por meio de oficinas de trabalho, discutimos, desconstruímos e criamos alternativas de vivência, por mais efêmeras que sejam; tentamos dialogar, criar e procurar um caminho de diálogo cultural, de reconstrução de um lugar.

Com base nisso, minha prioridade de pesquisa havia mudado: o suicídio passou a ser somente um dos acontecimentos entre vários outros que faziam parte do cotidiano desses jovens.

IV

História da Reserva de Dourados

Breve histórico

Ao iniciar a conquista tanto espanhola quanto portuguesa, as fronteiras apresentavam-se de maneiras diferentes das que conhecemos hoje. Os Avá-Guarani, que têm como subgrupos os Kaiowá, os Ñandeva e os Mbya, localizavam-se numa área compreendida entre os rios Paraguai, Miranda, Paraná, Tietê, Uruguai e Jacuí. A primeira proposta de aldeamento desses índios foi feita pela Província do Mato Grosso, em 27 de julho de 1845, a qual se fundamentava na idéia de aldear os índios que estivessem dispersos na região com a intenção de misturá-los com a população local, ou seja, segundo as palavras de Ricardo Gomes Jardim em 1846, “fundir os índios na nossa população”. A partir de 1895, Tomaz Laranjeira recebeu as concessões oficiais para a Companhia Erva Mate Laranjeira, uma área arrendada que ultrapassava os 5 milhões de hectares tornando-se um dos maiores arrendamentos de terras devolutas do regime republicano em todo o Brasil para um grupo particular (ARRUDA, 1986, p.128), o qual passou a explorar a região até meados de 1940¹.

A Companhia Erva Mate Laranjeira tornou-se um pólo de atração para os povos indígenas que viviam na região e que viam a possibilidade de trabalho com o Mate Laranjeira, permitindo

¹ Declarada em 12 de dezembro de 1930. Getúlio Vargas faz da Lei de Concessões de Terras em Fronteiras o resultado do Decreto nº 19.482.

a aquisição de produtos, como sal, roupas e ferramentas. Geralmente, os trabalhos dos antropólogos declaram que a exploração da erva-mate pode ser considerada, no limite, como um fenômeno que contribuiu para a manutenção dos Tekoha, porque não houve uma dispersão deles, já que à companhia interessava somente os ervatais que estavam dentro das terras dos Kaiowá e Ñandeva, diferentemente do que aconteceu no momento em que Getúlio Vargas criou as Colônias Agrícolas Nacionais² com o lema “Marcha para o Oeste”, um claro projeto civilizatório. A criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) foi decretada em 1943³ e abarcava uma área a ser retirada das terras da União, no então território de Ponta Porã, não inferior a 300 mil hectares. (BRAND, 1997, p.75). Esse decreto atingiu diretamente os Tekoha. Nessa ocasião, houve dois movimentos: uns foram diretamente para as matas e outros em direção à RD. É somente a partir de 1950, com as derrubadas das matas para a implantação de fazendas agropecuárias, que os Kaiowá e os Ñandeva vão ter como saída apenas o caminho para a Reserva, culminando na década de 70 com a entrada do agronegócio.

A Reserva de Dourados foi instituída por meio do Decreto n. 401, do presidente do Estado de Mato Grosso. Em 1925, transforma-se na unidade administrativa do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com uma área de 3.539 hectares. A intenção do SPI era fazer com que os índios fossem aldeados para que se tornassem produtivos e, com isso, ingressassem no processo civilizatório: uma releitura das missões jesuíticas. Mas, agora, nas mãos do estado brasileiro e de seu projeto positivista de progresso, o caminho era da assimilação para a civilização via processo “aculturativo”. Assim, necessitariam fazer uma “integração” que contribuísse com mão-de-obra para o progresso da região. Com esse intuito, a Missão Evangélica Caiová, em 1928, começa seu trabalho voltado à saúde e à educação. Em 1920, co-

² Declarada em fevereiro de 1941, por meio do Decreto-lei nº 3.059.

³ Decreto-lei nº 5.941, de 28 de outubro de 1943.

meçam a chegar as primeiras famílias Terena na RD, dispersas entre o interflúvio Miranda-Aquidauana-Taquari, com a finalidade de, ao mesmo tempo, ensinar os índios “menos civilizados” a fazer a ponte entre eles e a população dos não-índios. Os Terena eram e são considerados os mais “civilizados” pelos não-índios, pois já falavam o português e tinham uma grande aptidão para a agricultura.

No entanto, vários problemas começam a surgir. Os Terena são do grupo Aruák, que, historicamente, não mantinha relações amistosas com os outros dois grupos ali instalados. As diferenças são étnicas e, portanto, todas as representações socioculturais vão se colocar de maneiras conflitantes.

Um elemento de suma importância para nós é o fato de que os Terena, advindos do Chaco da nação Guaná, estavam estratificados em camadas hierárquicas: os “nobres” ou os “capitães” (os *Naati* ou “os que mandam”) e a “plebe” ou os “soldados” (*Wahêrê-xané* ou “os que obedecem”), além de terem cativos. Diferentemente dos Kaiowá e dos Nandeva, que não apresentavam uma estratificação social e não tinham a mesma forma de organização social e política, não existindo um poder centralizado, o papel da liderança/*mboruvixa* aparece quando ocorre uma tarefa determinada. Outro ponto crucial é o fato de os Terena viverem em aldeias nucleadas, divididas em *bairros*, com liderança própria e que podem conter a população relativamente alta. Os Guaraní organizam-se em famílias extensas/*te yi*, espalhadas no território, e agrupam-se espontaneamente. A liderança e a unidade comunitária são definidas por meio de assembleias/*aty* periódicas, pelo consenso entre seus membros. Segundo Schaden (1967, p.12), os Terena sacrificaram a maior parte de sua cultura, deixaram de falar a língua, parte foi convertida ao catolicismo e parte a igrejas protestantes. No tocante à tecnologia e à vida econômica, pouco se distinguem da população regional. Em virtude disso, eles conseguiram uma participação relativamente satisfatória no conjunto das atividades econômicas regionais, tornando-se mão-de-obra na lavoura, nas indústrias extrativas e, principalmente, na pecuária.

O diálogo cultural entre os Terena e a sociedade abrangente é muito maior e mais eficaz

que o dos Kaiowá e dos Ñandeva, fato que os leva a ter um certo sentimento de superioridade em relação a eles.

O espaço geográfico em que se localizam as duas etnias representa essa “superioridade” retratada pelos Terena, sempre localizados nas terras mais férteis e com maior infra-estrutura, pois estão próximos à estrada principal que atravessa a aldeia e às benfeitorias, como a escola e o posto da FUNAI.

O processo de ocupação da Reserva já havia sido determinado desde os primórdios pelo chamado modelo das “colônias agrícolas”. As terras foram repartidas de acordo com a compreensão que a sociedade ocidental tinha e tem da terra, ou seja, divididas em lotes e distribuídas para cada família. No entanto, tanto para os Kaiowá como para os Ñandeva e os Terena, a distribuição ocorre por outra lógica. No caso dos dois primeiros sub-grupos, a terra representa a realização e o modo de ser Kaiowá e Ñandeva – *Tekoha*. Desse modo, quem ocupa a terra é a família extensa, isto é, grupos macrofamiliares que detêm formas de organização da ocupação espacial dentro dos *Tekoha*, determinada por relações de afinidade e consangüinidade. Ela é composta pelo casal, filhos, genros, netos e irmãos e constitui uma unidade de produção e consumo. A cada família extensa corresponderá, como condição para sua existência, uma liderança, em geral um homem, que denominam *tamõi* (avô), não sendo rara, contudo, a existência de líder de família extensa mulher, que denominam *jari* (avó). Nesse caso, a incidência é maior entre os Ñandeva.

O líder familiar aglutina parentes e orienta-os política e religiosamente. Cabem-lhe, também, as decisões sobre o espaço que seu grupo ocupa no *Tekoha* e onde as *famílias nucleares* (pais e filhos) pertencentes a seu grupo familiar distribuem suas habitações, plantam suas roças e utilizam os recursos naturais disponíveis.

Sua casa é um local centralizador, ao redor do qual se movimenta toda a família, em que as pessoas se reúnem e onde haverá um altar *mba’e marangatu* ou *jeroky para os rituais sagrados* praticados no cotidiano. O parentesco guarani é um sistema de linhagens de descendência

cognática, isto é, há um ascendente comum, o *tamõi* (avô) ou a *jari* (avó), que é a referência das relações familiares e dos quais se consideram descendentes. A importância dos graus de parentesco é realçada em qualquer situação guarani. Mesmo as separações físicas não provocam a perda de vínculo dos que estão distantes. Eles são sempre lembrados nas conversas do cotidiano, além dos padrões de visitaçãõ (*oguata* ou caminhar) e comunicação que mantêm os parentes constantemente informados entre si⁴. Os Terena, como já citamos, embora pareçam ser mais semelhantes ao modelo ocidental, também têm um sentido mais comunitário. As residências são estabelecidas em determinado setor e têm por foco aglutinador as parentelas agnáticas (*ienõchapá*, ou “meus parentes”), que se constituem na unidade de maior densidade política e social. Essa parentela é constituída por grupos domésticos ligados por laços agnáticos (linha de irmãos), por suas famílias de procriaçãõ (esposas, filhos e netos) e por seus agregados eventuais (filhos adotivos, “primos” ou “tios”), centrada e organizada na figura de um chefe – o pai ou o irmão mais velho, que na morte do primeiro torna-se o chefe. As casas desses grupos de irmãos, em geral, localizam-se próximas umas das outras. Seus lotes de roças são contíguos. Há cooperaçãõ econômica e partilha de alimentos entre as casas, constituindo, portanto, uma unidade de produçãõ real que se sobrepõe aos grupos domésticos que a compõem. O apoio mútuo, inclusive político, é a regra, o que não quer dizer que não ocorram problemas e cisões.

Aparentemente, o que garante a unidade, o crescimento e o peso político da parentela agnática é a capacidade de liderançã e aglutinaçãõ do seu chefe, ou seja, sua capacidade de ampliar e manter solidário o grupo de irmãos. A residênciã, por outro lado, abriga o grupo doméstico composto no seu limite mínimo por duas gerações (pai e filhos), e, no limite máximo, por quatro (avô, pai, filhos e netos). Do ponto de vista técnico, o grupo doméstico pode ser

⁴ Disponível em: http://www.socioambiental.org/pib/lepilguarani_kaiowá/org.shtm

constituído por uma família nuclear (composta pelo casal e por seus filhos solteiros) ou por uma família extensa (pais, filhos e noras ou filhas e genros; ou ainda por dois irmãos e suas esposas ou duas irmãs e seus maridos, caso bem raro no universo Terena)⁵.

Diante dessa realidade, foram os Terena que mais se beneficiaram com a nova divisão por viverem mais nucleados que os Kaiowá/Ñandeva e os que tiveram a compreensão de que a terra significava um valor de troca, e não de uso. Dessa forma, eles passam a arrendar as terras dos Kaiowá e dos Ñandeva e, depois, a fazer um rearrendamento aos fazendeiros. Com um grande número de lotes dentro da RD, tornam-se testas-de-ferro dos fazendeiros do entorno; recebem tratores para trabalhar nas terras do patrão e o dinheiro do arrendamento: transformam-se numa elite tanto econômica quanto política dentro da RD. Os Kaiowá/Ñandeva, em sua grande maioria, arrendam por pouco dinheiro, R\$ 200,00 por safra, suas terras aos Terena. Embora, em 2004, tenha sido proibido o arrendamento pela Procuradoria da Justiça⁶, essa prática ainda é a maior renda dentro da RD.

Na década de 70, o poder dos Terena torna-se hegemônico na RD. Na transição entre as fazendas e o agronegócio, eles são mais requisitados para trabalhar na agricultura e recebem cursos de formação agrícola, principalmente os ministrados pela Missão Caiová. Isso cria uma grande assimetria entre eles e os Kaiowá/Ñandeva. Ramão Machado torna-se capitão e exerce seu poder com muita violência e autoritarismo até meados de 2002. Hoje, escutamos os relatos de homens e mulheres que foram torturados e violentados por ele e por sua turma. Além de ser capitão, ele ainda é o gato⁷ dos índios que vão trabalhar no corte da cana-de-açúcar, recebendo por cabeça contratada.

Hoje em dia a RD, considerada a mais populosa do país (0.235 hectares por habitante),

⁵ Disponível em: <http://www.socioambiental.org/piblepilterena.org.shtm>

⁶ Esse assunto será tratado mais adiante.

⁷ Pessoa que contrata a mão-de-obra para trabalhar na agricultura.

localiza-se entre duas cidades, Dourados e Itaporã, e a 100 km da fronteira do Paraguai. Ela é marcada pelo tráfico de drogas e armas e por um alto índice de violência. Dos 25 casos de lesões corporais dolosas de indígenas no Mato Grosso do Sul em 2005, 12 foram registrados em Dourados⁸. Possui um alto índice de (i)migração pelo fato de ser o ponto de referência das outras aldeias que a consideram como a ponte para cidade, além de oferecer melhores “condições de vida”, ou seja, tem escolas, hospital e posto da Funasa e Funai.

Quando relemos o que Schaden descreveu sobre a Reserva de Dourados quando ali esteve, em 1950, notamos o quanto ela mudou e se tornou um polo de atração para outras aldeias indígenas da região. “Dourados (posto indígena Francisco Horta), a cerca de uma légua da cidade do mesmo nome, sul do Mato Grosso. Na ocasião de minha primeira visita, estavam registrados no posto 548 índios, entre eles mestiços. Eram Guarani, dos subgrupos Kaiowá (355 indivíduos, dos quais 173 eram do sexo masculino e 182, do feminino), Ñandéva (42 indivíduos, dos quais 22 eram do sexo masculino e 20, do feminino) e Terena (151 indivíduos, dos quais 77 eram do sexo masculino e 74, do feminino). Desde essa época, a população tem diminuído consideravelmente, sobretudo em consequência da tuberculose pulmonar e de outras doenças. Os Ñandeva abandonaram praticamente a religião tribal e não realizam mais cerimônia de espécie alguma. Entre os Kaiowá, a influência do cristianismo vai tomando incremento pela catequese desenvolvida pela missão protestante, fundada nas imediações do posto especialmente para prestar assistência aos índios e convertê-los ao cristianismo.” (SCHADEN,1962, p.9)

O que Schaden não previa era que essa região se tornaria um dos maiores pólos de plantação e exportação de grãos do Brasil, fazendo com que o valor das terras se tornasse altamente valorizado.

⁸ CIMI. *A violência contra os povos indígenas no Brasil*. Relatório 2003-2005. Conselho Indigenista Missionário, 2006.

Infra-estrutura da Reserva de Dourados

A Reserva de Dourados é considerada o local em que existe uma infra-estrutura que se torna pólo de migrações e imigrações indígenas vindas das aldeias do entorno e do Paraguai. O fato de estar localizada perto da cidade de Dourados e ao mesmo tempo ter uma infra-estrutura que possa atender, mesmo que minimamente, à população indígena é a razão dessa intensa movimentação.

Ela tem quatro escolas municipais com ensino bilíngüe: *Tengatui Marangatu*, extensão *Y Vera*, Escola *Ara Porã* (Jaguapiru), *Agostinho* (Bororó), Escola Intercultural Marçal de Souza, Escola Francisco Hibiapina (Jaguapiru), Extensão Abigail Boralho – Educação de jovens e adultos (Jaguapiru). Uma sala do programa de Erradicação do Trabalho Infantil (Peti-Bororó) e do Programa de atenção Integral à Família (Paif-Bororó). Escola da Missão (Jaguapiru). Dois Postos de Saúde (Jaguapiru-Bororó), um em construção (Bororó) e o hospital ligado à Missão Protestante Kaiowá (Jaguapiru).

A água, um dos principais problemas da RD, é desigualmente distribuída, e o seu fornecimento é irregular – na maioria das vezes só chega à noite nas residências. No interior do Bororó não existe o fornecimento de água e são poucas as casas que possuem poços artesianos. Os açudes construídos pela prefeitura localizam-se em casas, e são poucos aqueles que distribuem a água para os vizinhos. A RD possui cinco açudes: Jorge (Jaguapiru), Nilson (Jaguapiru), Sardinha (Bororó), Luciano (Bororó) e Guilherme (Bororó).

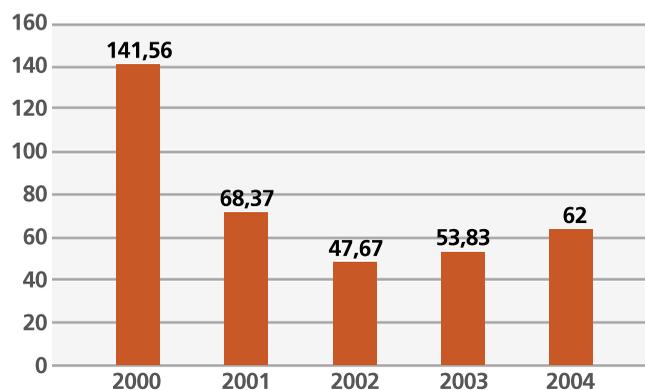
Saneamento básico e iluminação estão concentrados nos arredores da estrada principal, que liga as aldeias Jaguapiru e Bororó, onde se localiza a escola *Tengatui Marangatu*, o hospital da Missão, o núcleo da Funasa e a FUNAI. No interior da Reserva e principalmente no Bororó, não existe quase nada. A parte mais pobre da aldeia localiza-se nessa região, na qual vive a maior parte dos índios Kaiowá. A condição de pobreza é extrema, e a falta de recursos é total. No lado do Jaguapiru, onde fica maioria das benfeitorias, mora grande parte dos Terena. Pode-

mos observar que a divisão é bem demarcada; a divisão geográfica define a étnica.

Ainda que a RD tenha uma infra-estrutura melhor que a do resto das aldeias da região, isso não significa que tenha as mínimas condições para abrigar uma quantidade tão grande de índios.

A consequência está bem retratada nos índices de mortalidade infantil e desnutrição apresentados pela Funasa. Em 2005, 40% das crianças indígenas no Mato Grosso do Sul sofriam de algum tipo de deficiência nutricional⁹:

Evolução do Índice de Mortalidade Infantil nas Aldeias Indígenas do Mato Grosso do Sul - 2000 a 2004



■ Óbitos em < de 1 ano/1000 nascidos vivos

Obs.: Dados de 2004 divulgados até outubro.

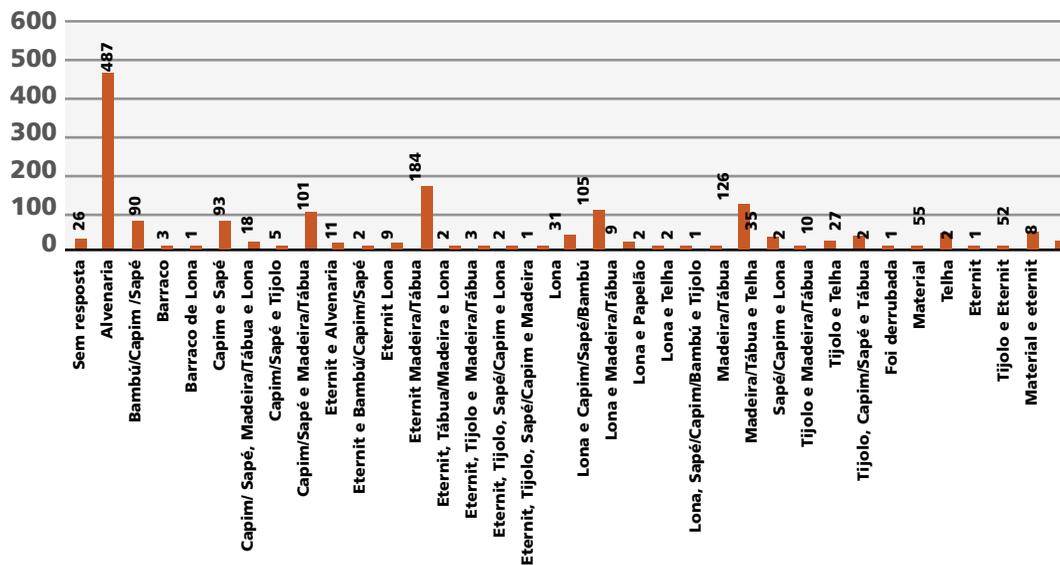
A taxa de mortalidade infantil chega a ser cinco vezes mais alta do que a média nacional de 23/1000. Muito embora esse índice venha diminuindo, houve em 2005, um

⁹ CIMI. *A Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Relatório 2003-2005. Conselho Indigenista Missionário, 2006.

aumento na taxa de mortalidade infantil para 32/1000.

A paisagem da Reserva lembra muito mais um bairro de periferia do que propriamente uma reserva indígena. A maior parte das terras é arrendada para os fazendeiros do entorno e destinada ao plantio de soja. Com o tempo, ele exaure a terra em consequência do veneno utilizado, que escorre em direção aos açudes. As árvores são poucas e aquelas que existem, na maioria, não são frutíferas.

As casas apresentam uma variedade de construção típica da precariedade da situação, há uma mistura das casas de sapé e lona, casas de alvenaria e as que a prefeitura de Dourados está construindo para a população considerada, por eles, a mais pobre da RD. A tabela¹⁰ abaixo demonstra o tipo de variedade de casas que se constrói na RD:



¹⁰ Pesquisa realizada pelos jovens indígenas para o LABI/NIME-USP.

A cidade de Dourados

Localizada no Estado do Mato Grosso do Sul, Dourados tem 183.096 habitantes. Sua principal atividade é a agricultura. Considerada a segunda cidade do Estado, Dourados é um pólo geoeconômico e social. É o maior produtor de milho e feijão e o segundo rebanho suíno do Estado. Fundada no século XIX, com o nome de São João Batista de Dourados, era habitada por gaúchos, paraguaios e índios. Em 1914, foi elevada a distrito e, em 1925, a município. Com 268.835 bovinos e uma produção de soja em grão de 407.247 toneladas em uma área de 145.462 hectares, é considerada o berço da exportação de soja.

Hoje, Dourados está se transformando em uma cidade universitária, com vários *campis* estaduais, federais e universidades privadas.

Caracterizada por ser uma cidade de migrantes em sua maioria vindos do Rio Grande do Sul, ela é o exemplo da trajetória migratória de agricultores que ocorre no Brasil, do Sul para o Centro-oeste e deste para Roraima: pessoas que vão nos rastros das frentes colonizadoras. Assim, podemos dizer que são raros aqueles que, de fato, têm um ascendente nessas plagas. Nota-se, claramente, que a cidade não tem uma característica própria; povoada por pessoas que supostamente estariam de passagem, torna-se um lugar de permanência com um imaginário de mudança. Nesse aspecto, a identidade da cidade é um *mélange* de várias culturas.

Uma das características de Dourados é o preconceito para com a população indígena localizada a 10km do centro da cidade. Ela é tratada pior do que a população de rua não índia; são considerados ladrões, bêbados e vagabundos. “Têm tudo para trabalhar e vejam o que fazem? Bebem!”¹¹

¹¹ Depoimento de uma cidadã douradense, realizado em 23 de maio de 2004.

A representação que têm dos índios é totalmente negativa; são raros aqueles que apresentam, para dizer no mínimo, uma postura assistencialista. “Até emprego as índias para trabalhar em minha casa, mas nunca confio totalmente. Elas são muito esquisitas!”¹²

A total desinformação vem acompanhada de uma atitude de desprezo e de violência, “pois a cidade não é lugar para eles”.

No entanto, vemos uma grande quantidade de jovens indígenas nas ruas, principalmente à noite, quando ocorre a feira de sexta para sábado. É o local onde se encontram para pedir comida e refrigerante, ganhar uns “trocadinhos” olhando carro e jogar no *video game*. Uma vez, estava conversando com algumas crianças na calçada. Tinham no máximo dez anos. Perguntei por que a cidade era legal. Prontamente, responderam:

— “Aqui tem muita luz e não temos medo. É muito mais seguro do que a aldeia, e não passamos fome, porque, se as pessoas não dão comida para a gente, podemos pegar no lixo. Aqui o lixo é muito rico!”¹³

Diante desse depoimento, podemos perceber o quanto a cidade é atrativa, tanto em termos de sobrevivência quanto em divertimento, pois os índios são assíduos freqüentadores do fliperama e do parque. Com R\$ 1,00 podem se divertir, o que não acontece na RD. Lá, a única diversão são os boliche, freqüentados pelos mais velhos, e os bailes que fazem quando chegam da usina. Fora isso, nada mais acontece.

Os índios mapeiam a cidade de acordo com os pontos de referência em que podem receber gorjetas. A maioria fica em torno dos restaurantes. Mesmo quando são expulsos, dão um jeitinho de se infiltrar e pedir para olhar o carro antes dos outros, os não-índios. A disputa

¹² Depoimento de uma cidadã douradense, realizado em 2 de setembro de 2003.

¹³ Depoimento de um grupo de crianças indígenas na cidade de Dourados, em 10 de julho de 2004.

de pontos é uma constante e, invariavelmente, acaba em briga. Nelas, os jovens e as crianças indígenas é que saem perdendo.

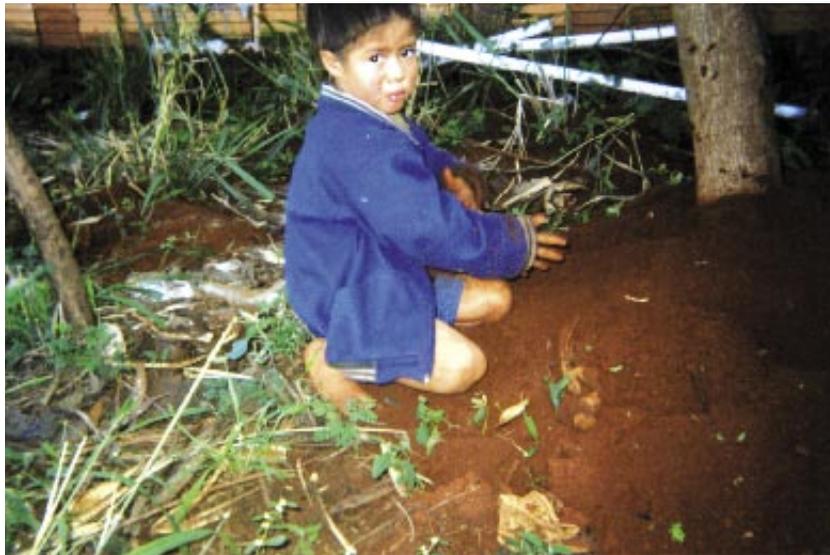
Os espaços urbanos tornam-se lugares de dormir, de ficar escondido da polícia, de fugir dos bandidos e de se esconder dos índios mais velhos. Assim, esses pontos de referência transformam-se em um território indígena que é percorrido por essa população.





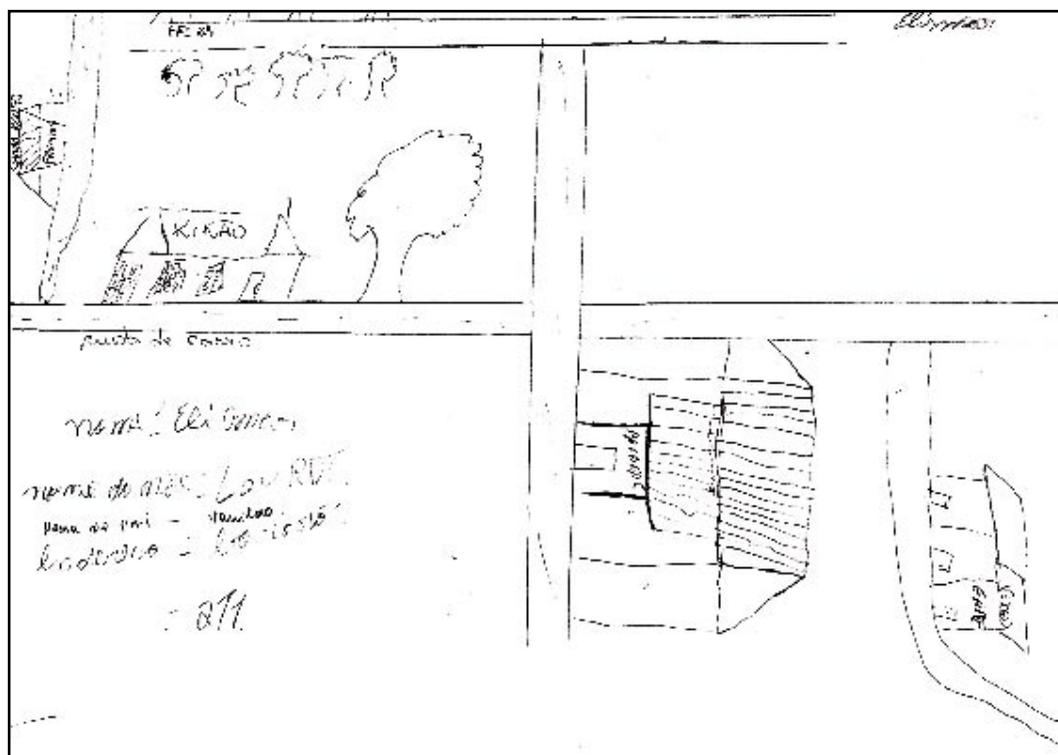


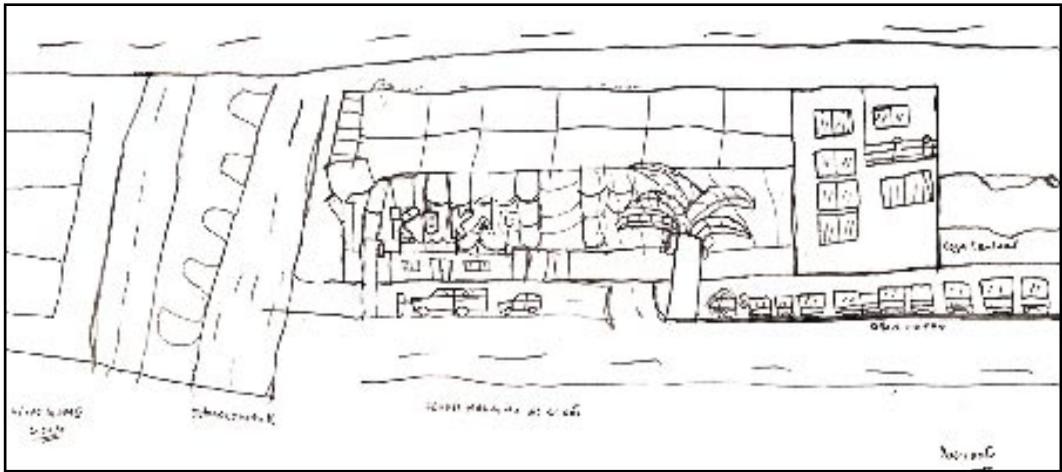


















A cidade também se torna lugar de refúgio para os índios que fogem da aldeia, principalmente aqueles que são maltratados pelos pais ou padrastos/madrastas. Nessa fuga, o lugar já está escolhido, e o apoio de outros ocorre automaticamente. Sabem que não podem morar nas ruas da cidade, pois a polícia está o tempo todo no encalço; no entanto, esses lugares de pertencimentos efêmeros tornam-se uma saída temporária.

A temporariedade caracterizada pela efemeridade do trânsito faz com que as situações de pertencimentos tornem-se, automaticamente, tênues. Assim é dentro e fora da RD.

Diante desse cenário, como são e estão os jovens?

V

Tentativas de criação de lugares de pertencimentos

Introdução

Para fazermos a análise da situação atual dos jovens indígenas pertencentes à Reserva de Dourados, temos de irremediavelmente nos remeter ao conceito de tempo e, portanto, de memória, a fim de podermos entender os lugares identitários construídos e negociados por eles tanto dentro quanto fora da RD.

O material trabalhado é resultado de uma intensa convivência, fruto de um diálogo de mais de cinco anos com os jovens Guarani e Aruák sobre questões cotidianas, como: as dificuldades que enfrentam com seus amigos e parentes e os preconceitos sofridos tanto dentro quanto fora da Reserva. Descrita como uma realidade impossível de ser vivida por ser repleta de violência e abandono, não vêem a possibilidade de um futuro melhor. A pergunta é: como continuam vivendo?

O número de jovens é de aproximadamente 4.210. Sabemos que o alto índice de suicídio é uma marca dessa Reserva; no entanto, a maioria dos jovens opta por viver. Mas como e por quê?

A realidade dos jovens da Reserva de Dourados

Os jovens indígenas têm uma intensa circulação entre a Reserva e a cidade. Marca-

dos, por um lado, pela discriminação dos não-índios e, por outro, por uma convivência intensa com a cidade, esses jovens negociam, o tempo todo, suas identidades. Vivendo o *in between* como um local em que novas estratégias de negociação cultural estão sendo forjadas, como descreve Bhabha¹, constroem-se, reconstroem-se com vistas à sobrevivência cultural. Pensando nessa negociação pedi que alguns jovens descrevessem como eles se percebem na RD.

Ronildo Jorge | 21 anos | Terena

Nossa realidade

O índio, em geral, está cada vez mais integrado com a “sociedade branca”. Apesar de sermos poucos, estamos conseguindo acompanhá-los com esse desenvolvimento nas aldeias. Temos mais chances de competir com igualdade; atualmente, temos professores formados, alguns cursando turismo, direito e até medicina. No futuro, teremos uma aldeia praticamente urbana, o que aumenta mais a chance de nossos filhos ou parentes não falarem mais a língua materna e ficarem com vergonha de dizer que são índios. Com isso, vai se perdendo a nossa cultura; vamos, pouco a pouco, perdendo a nossa língua materna.

Alguns dos não-índios têm nos ajudado para que esse desenvolvimento venha a acontecer; nas universidades, temos cotas e, em algumas escolas particulares, também. Temos preparações de cursos específicos, como os das ervas medicinais, dentro da aldeia.

Apesar das coisas negativas que acontecem em várias aldeias, como demarcação de terras,

¹ BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

suicídio e desnutrição, elas têm buscado reverter esse quadro com seminários, encontros e reuniões municipais e estaduais para discutir o melhor rumo ou a melhor decisão a ser tomada. O índio, em geral, está buscando se atualizar com a “sociedade branca”, sem esquecer quem ele é, sem esquecer seus costumes, sem se esquecer de trazer para dentro da aldeia tudo o que for bom e de fora.

Alguns dos brancos têm nos ajudado nessa luta; uns dedicam a vida trabalhando com os índios, tentando descobrir a melhor maneira de solucionar os grandes e os pequenos problemas. A sociedade indígena está se tornando cada vez mais forte. Alguns não-índios não se importam com a nossa questão, deixam-na de lado ou só sabem o que sai no jornal ou na TV. Esses, com certeza, são pontos negativos.

Indianara Ramires Machado | 14 anos | Kaiowá

O que eu penso

A cada dia que passa, a realidade dos jovens da aldeia de Dourados é a mesma. Estamos cansados de ser alvo de uma sociedade cruel, que condena, machuca e massacra. Por todas as coisas que fazemos, estamos sendo observados pela comunidade. Um vacilo é motivo para eles nos apontarem como culpados de tudo; às vezes nem sabemos do que se trata, mas, por estarmos de alguma forma presentes, eles dizem que é “culpa dos jovens”. Na verdade, tudo o que pensamos e que falamos é opinião deles, pois a minha é uma só. Os jovens são pessoas normais que pensam, que falam e que gostam de fazer algo. Com isso, eles vêm ganhando espaço na sociedade. Claro que nem todos gostam disso, mas nem por isso são anormais.

A sociedade gosta de criticar. Então, é só ver um jovem fumando, bebendo, brigando que é motivo para sensacionalismo, mas nem ao menos ela pensa por que motivo ele está fazendo isso, nem passa pela cabeça dela se ele está precisando de ajuda ou não. Está na hora de a sociedade pensar no que fazer para ajudar os jovens, e nós precisamos nos mover para provar à sociedade e também a nós próprios que somos capazes.

Joany Freitas Valério | aproximadamente 18 anos | Terena

A nossa realidade

A nossa realidade, em minha opinião, hoje é muito confusa. Aqui dentro, temos muitos problemas como a fome, as drogas, as bebidas alcoólicas, o suicídio. Os nossos jovens estão quase todos enterrados, sufocados nas drogas, no álcool. Somos vistos, principalmente desse ano para cá, pela mídia, de forma totalmente agressiva pela desnutrição. Muita gente coloca, retrata e mostra a aldeia só pelos pontos negativos; muitas vezes não falam dos pontos positivos – que são poucos, concordo, porém existem. Temos nossa dança, nossos artesanatos, temos nossa cultura. A educação tem crescido muito dentro da aldeia; estamos estudando, lutando e crescendo para construir nosso futuro. Muitas pessoas índias sonham em, um dia, poder dizer “eu estudei, eu lutei e cresci; agora não dependo de cesta para viver. Eu preciso, eu necessito e eu quero caminhar sozinho para ter a dignidade do meu povo de volta”.

Nós índios sabemos que os não-índios (não todos, mas a maioria) nos vêem como pessoas normais, não nos discriminam. Para eles, fazemos parte da sociedade. Mas em compensação outros fazem pouco caso de nós. Infelizmente, porque todos tínhamos de ser iguais, tanto índios como brancos.

Graciela Pereira dos Santos | 19 anos | Guarani

Neste ano, as notícias que começaram a ter mais repercussão na mídia foram aquelas relacionadas aos indígenas, principalmente com relação às crianças desnutridas das aldeias de Dourados.

A partir daí, as notícias não pararam mais de sair, sobre doenças e alcoolismo, entre outros. Mas não dá para entender por que só agora foram abrir os olhos para enxergar a situação do povo indígena.

Na verdade, isso não é nem metade dos problemas que existem nas aldeias. A realidade é muito mais cruel; só quem a vivencia pode afirmar como é realmente. É muito duro ver no que se transformou a situação desse povo tão sofrido, discriminado e abandonado à própria sorte. É criança que chora com a dor da fome, são pessoas desempregadas sem nenhuma oportunidade, jovens sem orientação, sem perspectiva de futuro e muitos sem incentivo à educação.

São tantas as coisas que poderiam ser melhoradas, mas, em vez disso, só têm piorado.

A questão mais urgente a ser atendida e melhorada pelos políticos engajados na questão indígena não está sendo cumprida como deveria. Já não basta a exclusão da sociedade em relação ao indígena, existem também políticos infelizes que tiram o direito de esse povo ter uma educação de qualidade, de ter oportunidade de expressão, de sonhar com um futuro melhor, em que serão respeitados e considerados profissionais competentes.

É uma falta de consenso e de respeito. Os políticos não entendem as necessidades educacionais dos jovens indígenas ao não fornecerem o transporte grátis para os alunos que estudam à noite na cidade, já que muitos não têm condições de pagar. E não é pelo fato de existir escola na aldeia à noite. Outra: lá não existe faculdade. Portanto, como todo cidadão brasileiro, temos direito à opção de estudar onde for e também ao transporte escolar.

Além disso, o Governo Federal deveria incentivar cada vez mais a educação e não dificultá-la ainda mais para um povo que é tão marginalizado como os indígenas.

A saúde também está deixando a desejar. São alguns profissionais não exercem sua profissão direito, há demora no atendimento e falta de equipamentos necessários.

Para podermos compreender essa polifonia repleta de ambigüidades e ambivalências, necessitamos entender quais são as mudanças socioculturais que estão sendo negociadas na RD.

O lugar dos jovens

Habitando uma reserva que abriga duas etnias, Aruák e Guarani, esses jovens têm como principais características o casamento entre si, carregando consigo toda a história de conflito entre as duas etnias que marca essa reserva². Além disso, há o fato de estarem se casando mais velhos, o que cria uma categoria social não existente: a de jovens solteiros.

Tentando negociar um lugar, esses jovens entram em conflito com os mais velhos e passam a ser culpados por tudo de ruim que acontece. Tornam-se o bode expiatório de todos os males e os responsáveis pelo “final dos tempos”, segundo os anciões. Como podemos entender esse lugar?

Segundo a maioria dos trabalhos acadêmicos³, a causa desse intenso conflito de gerações é resultado da perda das tradições e, conseqüentemente, cultural. No entanto, como pode um povo perder a sua cultura?

² Ver toda a bibliografia que trata do assunto em Antonio Brandt, Rubem Ferreira Thomaz de Almeida e Bartolomeu Meliá.

³ Idem.

Jamais poderemos afirmar isso. O que ocorre é uma negociação cultural, na qual os símbolos ressemantizados geram um tipo diferente de vivenciar e expressar do grupo.

Desde os tempos de Schaden (1962, p.11), embora em outros termos, ele acentuava que “(...) é notório que a cultura guarani e o seu substrato biológico estão profusamente representados na atual população mestiça, mormente do Paraguai, tendo aí dado origem a uma cultura híbrida ibero-indígena *sui generis*, merecedora de cuidadosa análise antropológica, sobretudo por causa de sua multiplicidade de aspectos, variando entre formas quase tribais e rurais, de um lado, e culturas urbanas de acentuado caráter civilizatório do outro.”

O diálogo cultural, carregado de tensões e conflitos, sempre existiu, e essas são as características das etnias que habitam a RD. Convivendo e dialogando sobre seus problemas, pudemos perceber que a estratégia cultural negociada com a sociedade ocidental é marcada pelo mimetismo⁴, evidenciando uma recriação constante de identidades.

O fato de não praticarem os antigos rituais de passagem, recuperados e descritos pelas recentes etnografias, não significa a perda cultural, fato absurdo, mas a constatação da ressemantização dos lugares de passagem: não é mais o *opy*⁵ que caracteriza a passagem da criança para o adulto, mas sim o fato de irem para as usinas, trabalharem no corte da cana-de-açúcar, ganharem o próprio dinheiro e, assim, poderem se casar. A constante falsificação de documentos é um índice desse ritual, pois querem ir para as fazendas aos 13 anos. No entanto, essa ida só é permitida a partir dos 18 anos, idade considerada adulta pelas leis brasileiras.

O sair da Reserva para trabalhar nas usinas já significa uma negociação cultural; o ir e vir desses jovens apresenta uma nova fase que precisa ser representada por meio de uma determinada condição, a qual lhes atribua um lugar social dentro da RD, pois, uma vez que ganham

⁴ TAUSSIG. M. *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Sende*. New York: Routledge, 1993.

⁵ Ritual de passagem da criança masculina para a fase adulta. É a perfuração dos lábios.

dinheiro, passam a ter prestígio. A primeira coisa que fazem quando voltam das usinas é parar na cidade de Dourados e comprar todo tipo de objetos, desde roupas até geladeira. Voltando geralmente de táxi⁶, demonstram o quanto ganharam.

As festas que realizam com as sobras do dinheiro também são sinais de prestígio, pois convidam os amigos e a família para comer e beber. O grau de embriaguês é muito alto, resultando em tremendas brigas que, geralmente, terminam em mortes. O grau de violência e tensão dentro da RD só arrefece quando voltam para a usina.

A permanência de um longo período longe de suas famílias causa certo desarranjo social em relação ao papel/lugar masculino. O vazio deixado faz com que algumas mulheres ocupem postos dentro da Reserva antes destinados aos homens, como agentes de saúde, professoras, lideranças políticas e religiosas, atribuindo-lhes maior prestígio e causando um conflito familiar, pois a esposa não cumpre mais, aos olhos do marido, com os seus deveres domésticos.

Concomitantemente, existem as jovens esposas que dependem, de forma total, do marido. Elas passam a sofrer violência dos sogros e de sua família porque dependem economicamente deles, enquanto o marido está trabalhando na usina.

A família indígena se caracterizava por ser uma família extensa, na qual os papéis femininos e masculinos eram bem definidos para que a economia familiar fosse mantida. Segundo Schaden (1962, p.73), "a família-grande compreende o casal, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte, e constitui a unidade de produção e de consumo". No entanto, a RD apresenta um processo de nuclearização das famílias, pois os filhos passam a trabalhar fora e não mais no contexto familiar, resultando na não-distribuição do dinheiro ganho pelo esforço individual.

⁶ Sinal de prestígio.

A título de constatação sobre a tendência do crescimento das famílias nucleares, apresentamos a seguinte tabela:

Parentesco	N.	%
Vazia	29	0,42
Nenhum	8	0,12
Não respondeu	867	12,66
Mulher/esposa	1.031	15,06
Filho(a)	3.152	46,03
Neto(a)	238	3,48
Nora	35	0,51
Chefe da família	1.299	18,97
Irmão(ã)	83	1,21
Avô(ó)	19	0,28
Sobrinho(a)	34	0,50
Cunhado(a)	20	0,29
Primo(a)	18	0,26
Sogro(a)	7	0,10
Mãe	7	0,10
Total	6.847	100,00

O número de famílias nucleares supera a extensa, o que não significa que as duas formas não possam coexistir. Isso pode ser constatado quando notamos que duas lógicas econômicas,

a da reciprocidade e a de mercado, estão vigorando ao mesmo tempo⁷.

A tendência a uma economia de mercado e, portanto, mais individualista, na qual o que se ganha não é mais repartido por todos, mas se restringe à família nuclear, modifica e transforma as formas de viver; é na convivência com essas duas lógicas em que se encontram os jovens casados ou não, que ganham seu dinheiro fora da RD, voltam e gastam no que bem lhes convém, independentemente do que necessita sua família extensa. Essa lógica do sistema capitalista está convivendo com uma organização na qual a reciprocidade também tem seu lugar, principalmente em relação às mulheres, que, sem dinheiro e/ou marido para sustentá-las, sobrevivem pela economia de troca/reciprocidade. A convivência com esses tipos de lógica não é pacífica; pelo contrário, acarreta muitos conflitos. Os mais velhos não conseguem entender seus filhos. Reclamam que era hora de eles os ajudarem, mas, ao contrário, os abandonam. É muito freqüente encontrarmos na RD, num mesmo terreno, construções de dois tipos bem diversos. Geralmente, a casa dos pais é de sapé (ou, dependendo da situação financeira, de lona) enquanto, ao lado dela, o filho contrói a sua – de tijolos.

A divergência não é só a questão econômica mas também o que os pais pensam que poderia ser melhor para os filhos. As expectativas dos mais velhos em relação ao futuro dos filhos estão associadas à educação como se fosse a única possibilidade de terem acesso ao mundo dos não-índios. A insistência de alguns pais para que os filhos permaneçam na RD para estudar, proibindo-os de sair para o corte de cana, é uma constante. No entanto, os jovens acham que, com o estudo, a possibilidade de ganhar dinheiro é mínima, acarretando um atraso no processo de serem considerados adultos. O sair da RD para trabalhar como se fosse um lugar de passagem não é reconhecido pelos mais velhos, causando uma grande tensão entre os familiares e os mais jovens, o que resulta

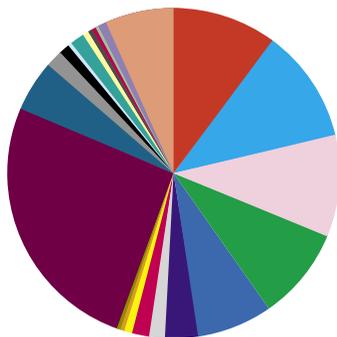
⁷ "(...) is a way of defining people's informal trading of goods and labor; that is, people's informal economic systems. It is the basis of most non-market economies. Since virtually all humans live in some kind of society and have at least a few possessions, reciprocity is common to every culture". Disponível em http://wikipedia.org/wiki/Reciprocity_%28cultural_anthropology%29

em alguns suicídios. O último foi o do filho de um cacique, que falsificou a carteira de identidade para trabalhar na usina. Seu pai o proibiu de ir. Na manhã seguinte, o jovem foi encontrado enforcado na casa de reza do pai.

São poucos os jovens que olham o estudo como uma alternativa de vida fora da RD: eles constatam que, mesmo tendo cursado a escola primária e a secundária, não conseguem trabalhar na Reserva nem na cidade. Sempre colocam a diferença de qualidade do ensino formal entre as escolas indígenas e as da cidade, constatando a inviabilidade de concorrer aos empregos oferecidos ali. “Além de sermos índios, não sabemos lidar com o computador. Como vão empregar a gente?”

As jovens indígenas não têm muitas alternativas: ou vão trabalhar na cidade como empregadas domésticas, na sua grande maioria Terena, ou arranjam um emprego dentro da Reserva.

Tabela da Escolaridade



Escolaridade	Nº		
1ª Série	698	Analfabeto	352
2ª Série	770	Pré	108
3ª Série	669	Ensino médio	79
4ª Série	647	Mova	17
5ª Série	477	Estuda (s/e)	88
6ª Série	209	Faculdade	34
7ª Série	115	Magistério	6
8ª Série	96	Mobral	4
1º Grau	75	Supletivo	4
1º Colegial	3	Vazias	31
2º Grau	19	Não respondeu	552
Não estuda	1794	TOTAL	6847

Cargo ou função que ocupa no grupo	Nº	%			
Agente da saúde	13	0,19%	Grupo Jovem	2	0,03%
Agricultor	38	0,55%	Tradição Terena	1	0,01%
Ajudante da família	14	0,20%	TV Moreira	1	0,01%
Assistente administrativo	1	0,01%	Aposentado	23	0,34%
Atleta	1	0,01%	Ambulante	1	0,01%
Bóia-fria	1	0,01%	Diarista	7	0,10%
Chefe da casa	234	3,42%	Fica em casa	3	0,04%
Comerciante	7	0,10%	Artesão	2	0,03%
Companheiro	4	0,06%	Diretor da associação	2	0,03%
Conselho tutelar na temática indígena	3	0,04%	Trabalhador braçal	11	0,16%
Cooperador da igreja	13	0,19%	Tratorista	2	0,03%
Costura para grupo de mulheres	3	0,04%	Auxiliar de enfermagem	2	0,03%
Criador de gado	2	0,03%	Associação Renato	17	0,25%
Cultura	4	0,06%	Pastor	5	0,07%
Curso bíblico	1	0,01%	Toca na igreja	4	0,06%
Dirigente	3	0,04%	Associação Lucas Paiva	1	0,01%
Doméstica	20	0,29%	Horta comunitária	7	0,10%
Dona de casa	560	8,18%	Grupo Plantio	2	0,03%
Empregado	11	0,16%	Associação Helo Nambu	1	0,01%
Empreiteiro	1	0,01%	Vice-presidente do Brejinho	1	0,01%
Está parado	23	0,34%	Enfermeiro	3	0,04%
Estudante	279	4,07%	Associação de Galinha	1	0,01%
Evangelizador	7	0,10%	Associação (s/e)	48	0,70%
Funcionário da escola	1	0,01%	Grupo (s/e)	2	0,03%
Grupo ataleu de mulheres	6	0,09%	Trabalhador (s/e)	5	0,07%
Jogador	9	0,13%	Secretário	2	0,03%
Lavrador	136	1,99%	Mascateiro	1	0,01%
Líder do grupo	13	0,19%	Secretária de esporte	1	0,01%
Membro da igreja	28	0,41%	Fez aula de bombeiro	1	0,01%
Pedreiro	3	0,04%	Missionário	3	0,04%
Professor(a)	25	0,37%	Vice-presidente		0,09%
Servente	2	0,03%	Assistente	2	0,03%
Serviços gerais	9	0,13%	Encanador	1	0,01%
Trabalha na fazenda	25	0,37%	Casa do Oleira	2	0,03%
Trabalha na usina	80	1,17%	Capitão	1	0,01%
Trabalhador rural	38	0,55%	Diretor de cultura	1	0,01%
Trabalha no fax da escola	1	0,01%	Presidente	1	0,01%
Vigia	6	0,09%	Vazia	739	10,79%
Zelador	1	0,01%	Nenhum	923	13,48%
Concientizador de jovem	1	0,01%	Não respondeu	3382	49,39%
			TOTAL	6847	100,00%

O casamento é uma das únicas possibilidades de mudança socioeconômica. No entanto, nas condições em que ele está ocorrendo, caracteriza uma fragilidade social, no qual os laços de pertencimento tornam-se transitórios e, portanto, extremamente frágeis.

Quando os jovens resolviam se casar, geralmente o marido ia morar na casa da família da mulher. Hoje, o local da moradia depende da condição econômica das famílias. No caso do jovem que construiu sua casa no terreno do pai, a mulher vai morar com ele. Porém, quando o recém-marido vai para o trabalho na usina, a jovem esposa passa a depender da boa vontade da sogra, pois ele parte sem deixar comida e dinheiro. Diante disso, o conflito familiar está instaurado: os pais não aceitam sustentar as noras, já que os filhos não os ajudam em nada. Passam a maltratá-las, levando-as a abandonar a casa e voltar para a casa materna.

A fragilidade desse núcleo familiar tem várias conseqüências, entre elas a violência que sofrem por parte das sogras e a rejeição por parte das mães. Na maioria das vezes estas não aceitam o retorno da filha. Além disso, quando o jovem marido retorna da usina e não encontra a mulher, não sai à procura dela. Pensa que foi ela que o abandonou por outro. Diante dessa truncada comunicação nas relações familiares, os jovens indígenas sofrem profundas desilusões emocionais, chegando em vários casos a cometer o suicídio, pois se sentem alheios a qualquer vínculo familiar.

A freqüência de jovens sem companheiros é muito alta, algo jamais visto pelos mais velhos, apresentando um comportamento que os colocam em uma posição de liminaridade, ameaçando a ordem social.

Recriando espaços que se tornam lugares de pertencimentos efêmeros, eles são depositários de extremas críticas dentro da RD, tanto por parte dos mais velhos quanto por parte dos acadêmicos que os consideram "um prejuízo para a manutenção da cultura tradicional indígena".

Nossas conversas

Os jovens indígenas, em sua grande maioria, procuram-nos para conversar como uma forma de pedir ajuda. Não são aceitos pela família e/ou são rejeitados por seus(suas) namorados(as). Isso é levado tão a sério que, na maioria das vezes, se torna uma das causas do suicídio explicada pelos familiares e amigos.

Essa ruptura de um pertencimento parece ser de importância ímpar para esses jovens. Por quê?

Com vivências diferentes das dos pais, passam a colocar em questão os saberes e as experiências dos mais velhos. Começam a questionar a pobreza em que vivem, a falta de trabalho e o preconceito; tentam arrumar formas de ter “uma vida melhor”.

No entanto, a rejeição pelo preconceito é a marca deixada pela cidade de Dourados nessa população. A constatação de várias formas de desprezo e violência por parte da população dos não-índios, na maioria das vezes, transforma-se em uma forte apatia causada por tentativas frustradas de inserção social. Por outro lado, as vivências dentro da RD, local “potencial” de pertencimento e, portanto, de aceitação, aparecem de forma ambígua, por meio de experiências fracassadas de relacionamento social.

A brutalidade com que são tratados e tratam os outros é uma constante. Várias vezes, presenciei jovens muito machucados pelos familiares e pelos amigos. No entanto, a rejeição, por parte deles, em particular para com a família, não existe. Eles sempre vêm conversar para que possamos ajudá-los a encontrar alguma forma de reconciliação.

Em relação aos namorados, a circulação de homens e mulheres é intensa. Poderíamos presumir que seria um paradoxo pensar que eles podem se suicidar pela ruptura de um relacionamento. No entanto, essa leitura da ruptura vem associada ao feitiço. Muito mais do que a ruptura amorosa, a acusação de feitiçaria torna-se insuperável. Vejamos como

eles descrevem o que é feitiço:

“Na cultura da minha família (Kaiowá), o feitiço é algo muito sério; acredita-se que pode até tirar a vida das pessoas. O feitiço é basicamente para isso: matar ou fazer sofrer uma família.

As brigas de uma família com outra são um exemplo. Se alguém dessa família falar mal, bater em alguém, roubar ou até mesmo invejar, isso se torna um motivo para fazer um feitiço contra a pessoa. Pode começar com uma doença e terminar com a morte.

Para inverter o feitiço, vamos nos benzer, alguém que reza, faz remédio caseiro e tenta, de toda forma, curar a pessoa. Às vezes, não consegue, pois o feitiço é muito forte, e a pessoa morre.

Quem pratica o feitiço é uma pessoa muito má, alguém que tem o prazer de fazer mal a outras pessoas. Alguns dizem que o feiticeiro é um cadáver que reviveu e que, por esse motivo, não morre mais. Aí seu destino é fazer feitiço.”⁸

“Bom, para mim, feitiço é um ato de um benzedor ou rezador, algo que ele faz contra as pessoas a pedido de uma outra. Por exemplo: uma pessoa odeia a outra. Por algum motivo quer se vingar e recorre a um feiticeiro. Pede para ele fazer algum mal à pessoa odiada, e o serviço do feiticeiro é cobrado. Ele só faz o mal depois de ter recebido. Isso é o que dizem; existe, só não sei se funciona...

Quem faz o feitiço, geralmente, é a pessoa mais velha de cada tribo. O feitiço é

⁸ Depoimento da Joana, em 30 de novembro de 2004.

diferente do benzimento. O feitiço é mau, o benzimento é bom; o feitiço pode até matar, e o benzimento pode curar. O feitiço pode ser quebrado só na igreja. Já vi vários casos.”⁹

Poderíamos dizer que o feitiço, nesses casos, opera como uma chave de entendimento, na qual qualquer ruptura relacional é resultado de sua eficácia simbólica, que, como bem sabemos, faz parte de uma trama social em que o enfeitizado se torna uma ameaça à ordem. Sua acusação vai além das redes sociais da vítima para se inserir em todo o contexto das relações sociais da RD.

Quando pergunto se não podem desfazê-lo, geralmente justificam: “é macumba feita lá na cidade, não temos força e, além do mais, custa muito caro”. O perigo vindo de fora torna-se quase impossível de ser enfrentado, e a resignação é a única possibilidade de futuro.

O relacionamento entre os jovens é de uma fragilidade e de uma brutalidade ímpares; grupos são formados e desfeitos com muita rapidez. Cada momento de ruptura é marcado por muitas brigas, que resultam sempre em agressões físicas, e vêm justificadas, por eles, como resultado de alta dose alcoólica ingerida – “a bebida retira-nos da realidade, transforma a gente em outra” –, explicando, assim, a inconsciência e, portanto, a falta de responsabilidade pelos atos realizados, tendo, na maioria das vezes, o perdão da comunidade.

Quando conversamos sobre os efeitos das bebidas alcoólicas, eles nos contam: “bebemos porque não tem nada para fazer na Reserva, e a bebida deixa a gente num outro mundo. Nem sentimos dor!”.

O “não sentir dor” está associado à tristeza, estado que descrevem como doentio, já que está associado ao feitiço. Isso, na maioria das vezes, pode levar ao suicídio. Esse tipo

⁹ Depoimento da Cleide, em 25 de maio de 2004.

de doença é esquecido a partir do momento em que bebem – “não tenho medo e passo a enfrentar qualquer um”.

O estado de embriaguês, segundo o relato dos jovens, faz com que se perca a consciência. Com isso, o corpo é abandonado, deixando-os expostos à entrada de qualquer espírito; nesse caso, ao *anã*, espírito do mal, assumindo assim outra identidade que, ao mesmo tempo em que é temida, é desejada, porque o transforma em uma pessoa diferente – “sem dor e corajosa”. Em muitos casos de suicídio, os jovens estavam bêbados. Segundo eles: “é necessário beber para que tenhamos coragem de nos matar”.

Cumprindo o papel de um ritual, no qual a suspensão da ordem faz com que se reorganize a ordem social, poderíamos dizer que esse cenário se torna um ritual individualizado? Sendo assim, poderíamos argumentar que as bebidas têm o significado semelhante às drogas nos rituais? Um ritual no qual o mito fundador aparece de forma hibridizada?

Diferentemente é a representação das drogas na RD, ou seja, elas não são aceitas. As atitudes que eles chamam de violentas estão associadas a seu consumo, isto é, a agressão física sem nenhuma justificativa. Os mais velhos dizem que é maconha, pois sentem o cheiro; no entanto, quando tivemos acesso a ela, vimos que estava misturada com a pasta de cocaína. Quando perguntamos para os jovens¹⁰ de onde vem, a maioria deles contou-nos que vem da cidade ou da fronteira. Eles deixam na fronteira da Reserva, e os jovens indígenas tornam-se “mulas”, retornando para a cidade com as drogas. Notamos que a maioria com quem falávamos ia trabalhar nas usinas de corte de cana e perguntamos se as levava. Eles diziam que alguns sim e outros compravam dos que levavam nas usinas. A conversa continuou. Era possível fazer um trabalho tão árduo, como o de cortar cana, consumindo

¹⁰ Entrevista realizada por uma das jovens da AJI (vide entrevista em Anexos).

droga? A resposta foi surpreendentemente lógica: “Não poderíamos cortar tanta cana se não tivéssemos consumido a droga. Ganhamos por metro quadrado de corte de cana e trabalhamos em média 14 horas por dia, com duas refeições. Não agüentaríamos se não existisse a droga”.

Por outro lado, alguns jovens condenam o consumo das drogas e lhes atribuem toda a violência vivida na RD. Segundo Claudete:

“As drogas são um grande problema vivido pela comunidade indígena. Perto da minha casa, mora uma família. Nela, há um jovem de 21 ou 22 anos. Ela aparenta ser uma família feliz e unida. Mas, além das aparências, vive um grande problema, que é o jovem Joaquim, um usuário de drogas. Uns dias atrás, a irmã dele veio até minha casa e disse que já não estava agüentando mais aquela situação. Seu irmão havia se drogado muito e ficou totalmente descontrolado, agressivo; começou a chutar tudo, não escutava ninguém, pois estava muito dopado. Ele pegou a bicicleta dela, começou a chutar e a jogar no chão. Ela trouxe a bicicleta até a bicicletaria de meu pai para consertar e disse que, uma hora ou outra, ele vai acabar machucando alguém e que teme por seus filhos, pois tem um bebê e uma menina pequena. Nem seus pais têm controle sobre ele.”¹¹

Quando analisamos o dados da RD sobre a questão da violência, notamos que ela é resultado de um abandono total por parte do Estado brasileiro¹²:

¹¹ Depoimento de Claudete, em 15 de agosto de 2004.

¹² As classificações que apresentamos foram o resultado de uma discussão entre a equipe de apoio e os jovens indígenas que estavam trabalhando na época conosco. Esse relatório foi aplicado no ano de 2003. A partir dessa atividade, se formou a Ação dos Jovens Indígenas - AJI. Assinalamos o que se refere à violência e à falta de infra-estrutura na RD.

Problemas	1º	%
Vazias	158	9,94%
Não tem problemas	68	4,28%
Não respondeu	144	9,06%
Ajuda do governo	9	0,57%
Ajuda para a população/povo	53	3,34%
Ajuda para as mulheres	2	0,13%
Ajuda para as viúvas	4	0,25%
Alcoolismo/bêbados	132	8,31%
Ameaça de morte	1	0,06%
Bêbado na estrada	9	0,57%
Bolsa de estudo para crianças	1	0,06%
Brigas	22	1,38%
Cascalhamento da estrada	27	1,70%
Cesta básica	6	0,38%
Desunião entre chefes e capitães	1	0,06%
Desvalorização da cultura indígena	2	0,13%
Drogas	76	4,78%
Enforcamento	1	0,06%
Esclarecimento (s/e)	1	0,06%
Espancamento da mulher		0,00%
Estrupros	2	0,13%
Falta creche	2	0,13%
Falta de agente de saúde/assistência médica	39	2,45%
Falta de ajuda familiar	8	0,50%
Falta de ajuda para o deficiente	3	0,19%
Falta de alimento	7	0,44%
Falta de área de lazer/esportes	10	0,63%
Falta de assistência		0,00%
Falta de cuidado com crianças e adolescentes	9	0,57%
Falta de dinheiro	4	0,25%
Falta de emprego/trabalho	66	4,15%

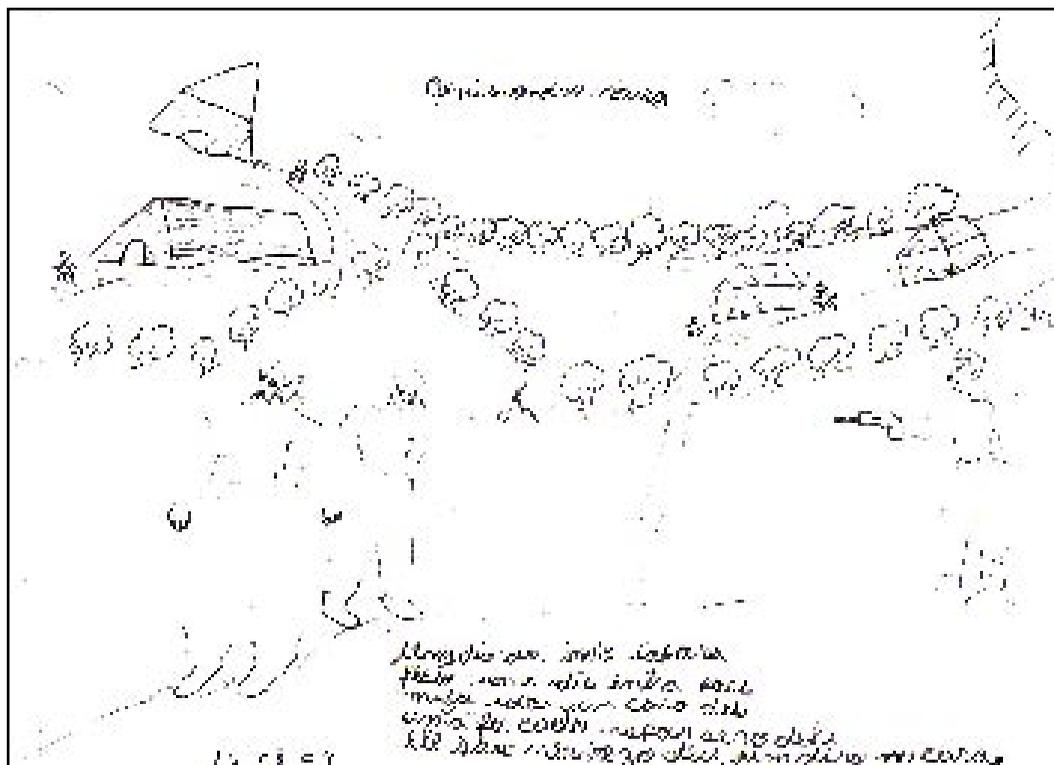
Falta de energia/luz	139	8,75%
Falta de escola/sala de aula/não há vagas	14	0,88%
Falta de estrada	44	2,77%
Falta de indústria	1	0,06%
Falta de lavanderia comunitária	1	0,06%
Falta de lenha	3	0,19%
Falta de liderança		0,00%
Falta de máquina (s/e)	4	0,25%
Falta de material escolar	1	0,06%
Falta de moradia	11	0,69%
Falta de organização de implemento agrícola	1	0,06%
Falta de posto policial	2	0,13%
Falta de rede elétrica	3	0,19%
Falta de remédio	2	0,13%
Falta de roupa	1	0,06%
Falta de saneamento básico/água encanada/esgoto	163	10,26%
Falta de segurança	61	3,84%
Falta de terra	17	1,07%
Falta de união	7	0,44%
Falta poço artesiano		0,00%
Falta tudo	3	0,19%
Ferramentas para trabalhar na roça	1	0,06%
Fome/miséria	4	0,25%
Iluminação pública	17	1,07%
Incentivo para a 3ª idade	1	0,06%
Incentivo para a terra	1	0,06%
Incentivo profissional	2	0,13%
Lavoura	3	0,19%
Mal atendimento médico	1	0,06%
Malandragem/vandalismo	6	0,38%
Marido trabalhar fora da aldeia	1	0,06%
Mora na pedreira	1	0,06%

Muita bagunça	2	0,13%
Muita fofoca	1	0,06%
Muitas mortes	6	0,38%
Muito acidente na rodovia	4	0,25%
Muito branco na aldeia	8	0,50%
Muitos assaltos/Roubo na estrada/na aldeia	3	0,19%
Não possui documento	1	0,06%
Necessidade de ambulância	1	0,06%
Óleo diesel para o trator	10	0,63%
Problema na roça	2	0,13%
Projeto específico para jovens	2	0,13%
Promessa/esquecimento	2	0,13%
Prostituição infantil	1	0,06%
Queimada	1	0,06%
Semente/implemento agrícola	23	1,45%
Suicídio	2	0,13%
Trabalho longe da família	2	0,13%
Trator/máquina para preparar a terra	28	1,76%
Valorização da mulher indígena	1	0,06%
Valorização do cemitério/está abandonado	1	0,06%
Valorização dos jovens	3	0,19%
Vendedor de bebida	4	0,25%
Violência/crime	98	6,17%
Poeira	3	0,19%
TOTAL	1.589	100,00%

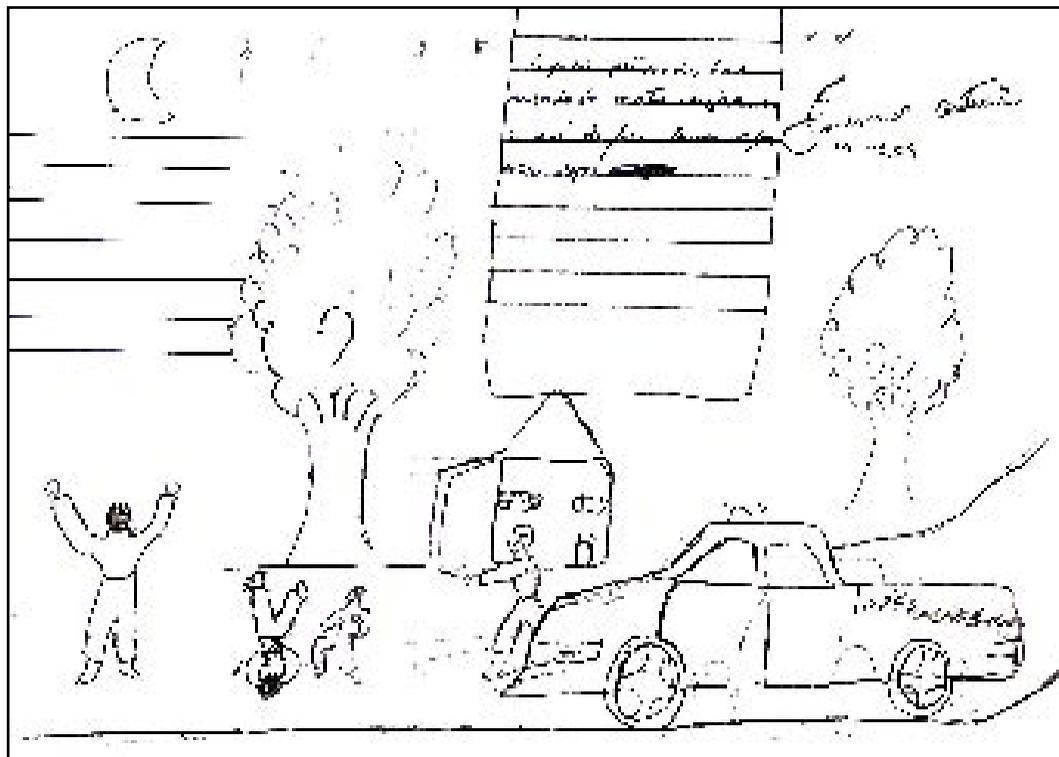
Notamos claramente que a violência e as drogas são os itens que mais aparecem. Dos 1.589 que responderam, temos: Violência/crime, 98 ou 6,17%; Drogas, 76 ou 4,78% e Alcolismo/bêbados, 132 ou 8,31%. Além daqueles que respondem indiretamente sobre a questão da falta de luz, que nos relatos qualitativos está diretamente associada ao aumento da violência: “sem luz as pessoas podem fazer o que quiserem!”.

A violência: uma problemática constante

Como os jovens representam a violência?

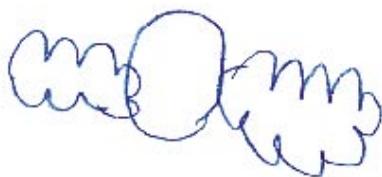






Peti Kuramo una noma rebex lode

data 9 triba: tenera



page en si folata bus a mont ludo
ou filo de meu amiga noma
li cu tui nuntata te e un dia
li foi compranu de a pte de carne
li mi cruce ariaga eguema
laiza ariatau li comprau efantou
estantauh ari ariatau deose el pte
triangilo ceasne noma noma dicio

Na definição etimológica¹³ (FONTINHA, 1869) da língua portuguesa, “violência”, substantivo feminino - qualidade de violento; ação ou resultado da ação de violentar ou violentar-se; ímpeto veemente nas ações; força com que se pretende obrigar uma pessoa a fazer aquilo que ela não quer; ato violento; abuso de força e de poder; opressão; grande impulso; veemência; impetuosidade; coação; constrangimento. “Violento”, adjetivo - enérgico; impetuoso; veemente; impulsivo; intenso; forte; brutal; arrebatado; exaltado; colérico; fogoso; agitado; tumultuoso, irascível; intenso.

Segundo Arendt (2001, p.23), uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é a de que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos. A violência é por natureza instrumental; como todos os meios. Ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser essência de nada. O domínio pela pura violência advém de onde o poder está sendo perdido (2001, p.42).

Notamos claramente que essas definições estão associadas ao nosso conceito de democracia e liberdade individual. Nenhuma atitude pode pôr em risco a nossa liberdade de escolha e de expressão, naturalizando e, portanto, tentando universalizar e impor ética, moralmente à ontologia do Estado Moderno, a diferentes culturas.

Como poderemos definir a violência na RD por meio da filosofia ocidental? Pois bem, tentaremos fazer uma leitura na qual a lógica do hibridismo possa dar conta da realidade em que estão vivenciando os jovens indígenas da RD.

Se o exemplo da violência a define, ou melhor, se o conteúdo/atitude que atribui a um modelo de entendimento a definem, necessariamente ela se torna um instrumento. Para isso temos de elen-

¹³ FONTINHA, Rodrigo. *Novo Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Porto, Editorial Domingos Barreira: S/D.

car o que a faz se manifestar. No entanto, como coloca Viveiros de Castro, se temos uma sociedade em que a guerra é estruturante, como são os povos Tupi-Guarani, como é compreendida a violência?

A violência obedece a leis, é parte da cultura e tem funções estruturais no contexto social de determinadas sociedades. Vários antropólogos demonstram isso por meio de seus estudos, inclusive Eduardo Viveiros de Castro (2002), Simon Harrison (1989) e Feldman (1991), entre outros.

Poderíamos parafrasear Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985, p.75) quando definem a memória Tupinambá como sendo da vingança: “a vingança é a forma e o conteúdo da memória? Como isso acontece quando o inimigo é em potencial o próprio grupo social?” Ou seja, é tudo e pode ser todos? “A memória aparecerá como o meio e o lugar, por excelência, da efetuação do social” (idem, 1985, p.75). Se pensarmos que o feitiço opera um sistema de padrões de acusações que permite identificar as tensões sociais do grupo estudado, isso nos leva à conclusão de que o conflito social é eminente porque as relações sociais são mantidas pela constante ameaça de ruptura por ser o outro um potencial inimigo. Podemos dizer que as fragilidades das redes sociais são consequência desse modelo?

Só poderemos compreender o que significa violência para cada cultura se nos reportarmos à relativização do conceito de alteridade, de como o outro é concebido e representado. No caso da RD, a violência será aplicada ao outro/igual, não é uma violência aplicada aos não-índios, é uma violência resultado de conflitos e confrontos entre grupos de jovens que também têm uma duração efêmera, ocorrendo uma negociação permanente entre eles. Essa negociação também acontece com os não-índios, como explicarei posteriormente, por meio da antropofagia simbólica. A dinâmica das brigas entre eles é resultado da rede de fofocas que estrutura as relações sociais na RD; portanto, qualquer fofoca pode ocasionar uma quebra de amizade e terminar em brigas feias e agressivas. Na maioria das vezes, é quando se fala que um(a) namorado(a) está saindo com outro(a).

Como definir o papel social da fofoca? Partilhamos da definição de John Haviland (1977) e Stanley Heilman (1979):

(...) fofoca é o modo pelo qual os indivíduos alinham suas ações: negociam entre si o escopo e a importância de regras culturais e comportamentos sociais os quais eles põem em prática. Fofoca é, em sua essência, um processo meta-cultural: uma atividade pela qual os indivíduos examinam e discutem juntos as regras e as convenções sob as quais eles vivem. Além disso, a partir do momento em que as regras são relativas e ambíguas em sua aplicação, a interpretação nunca é final ou consensual. Por essa razão, a fofoca continuamente desmembra, avalia e reconstitui o mundo todos os dias.¹⁴ (1996, p.267)

No entanto, se estamos diante de uma sociedade em que o processo de individualização se torna cada vez mais presente, como ocorre a fofoca? Ela passa a ter um propósito extremamente individualista, de acordo com Pane (1967, p.280)¹⁵:

(...) fofoca é um meio pelo qual os indivíduos manipularam regras culturais e vêem fofoqueiros como pessoas que têm interesses rivais (em poder, amizade, redes pessoais, materialismo), os quais elas perseguem e procuram defender. Indivíduos, e não grupos, fofocam, e eles o fazem principalmente não sobre valores grupais, mas sobre ambições pessoais; outros deveriam ser vistos como gerentes do auto-interesse: uma tentativa de ter uma definição particular de uma superioridade de situação social. Em resumo, a fofoca permite que a ordem moral seja submetida a um objetivo pessoal. É um comportamento instrumental que usa um tipo de comunicação informal para o efeito parcial de competição entre indivíduos por meio de comunicação e retenção de informação seletiva, da manipulação da informação.

¹⁴ BARBARD, Alan & Spancer, Jonathan. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London, New York, Routledge, 1996.

¹⁵ PAINE, Robert. *What is gossip about? An Alternative hypothesis*. Iman, n.s,2(2):278-285, 1967.

Observamos que ocorrem essas duas lógicas na trama social referente à fofoca, ou seja, esse processo de manipulação das regras sociais opera tanto em termos individuais quanto coletivos, com fins de um rearranjo dos códigos culturais. No que tange à fofoca sobre feitiçaria, ela, geralmente, está em um nível mais coletivo, pois implica numa exclusão social de âmbito mais abrangente, ameaça o grupo. Mas no que diz respeito às fofocas das ações cotidianas, essas geralmente têm uma intenção muito clara: a de vantagens pessoais com vistas a um maior prestígio dentro do grupo. A dinâmica social que a fofoca engendra está delineada no processo de conflito e vingança individual ou em grupo gerada pelo antagonismo entre “a verdade e a mentira” que se arrefece num rearranjo de papéis sociais do grupo ou da pessoa dentro do grupo.

O conflito/confronto sempre traz consigo depoimentos sobre a violência. Constatamos que existem diferentes graus de violência, e a maior é o ato de matar o outro, não importando se é índio ou não-índio. Assim, como bem coloca Guimarães Rosa, a morte matada é para eles a maior ou a mais grave violência. Em seguida vem o estupro. Para eles, acontece quando vários homens têm relação sexual com uma mulher. As facadas seriam de segunda ordem, pois atribuem isso ao efeito do consumo de drogas.

As fofocas junto com a violência geram um clima de tensão no qual as relações se tornam extremamente vulneráveis, pois colocam em jogo papéis sociais do grupo.

Diante desse quadro, como podemos compreender os jovens?

É muito freqüente falarmos do presente, do que está acontecendo com eles. No entanto, quando conversamos sobre o futuro, as respostas são totalmente inexistentes ou evasivas, de uma apatia assustadora.

A memória em relação aos ascendentes familiares chega até aos avós paternos e maternos. Quando perguntamos o que lembram, passam a falar das pessoas que morreram e como – na maioria das vezes, por brigas ou feitiço.

O passado está repleto de histórias de brigas, de rupturas familiares e amorosas. O presente é a vivificação desse passado, pois as brigas e as vinganças jamais são esquecidas. Como ambas carregam o futuro?

Histórias de pertencimentos instáveis e frustrações fazem com que o futuro seja a repetição do passado. Nessa dinâmica, a conjugação do verbo no futuro jamais poderia ser descrita por meio do olhar ocidental. Vivenciando o aqui e o agora por meio do par desconstrução/construção, os jovens indígenas representam um tempo futuro que é determinado pela história da duração das redes de relacionamentos sociais.

A liminaridade é marcada por ser transitória, mas, à medida que se torna permanente, como no caso da maioria dos jovens indígenas, a negociação cultural passa a ser construída de forma acentuadamente assimétrica. A desqualificação de sua cultura coloca-os num não-lugar permanente ou em vários lugares diferentes de efêmeros pertencimentos.

Espaço/tempo e lugar/memória são categorias de entendimento que necessariamente criam os pertencimentos – nesse caso, os jovens indígenas em que o tempo/memória é representado pelos conflitos que carregam um futuro preenchido de frustrações e fracassos e no qual o espaço/lugar passa a ser de trânsito. A concepção da morte e conseqüentemente do suicídio se configura diferentemente; é um lugar de permanência/pertencimento.

A opção pela morte, na maioria das vezes, não chega a ser desejada, mas torna-se uma das possibilidades da conjugação verbal da negação do futuro simples ou da negação do futuro próximo.

A convivência entre dois tipos de lógicas sociais e econômicas necessita de uma constante elaboração e reformulação dos códigos culturais. No entanto, notamos que os jovens mais liga-

dos à “tradição” não conseguem reinterpretar os novos contextos sociais que se apresentam, e na maioria das vezes são os que mais cometem suicídio.

O estar na passagem, ou estar “no entre”, neste caso, pode ser um processo de construção identitária de difícil negociação, pois as estruturas estão sendo elaboradas por meio dos fragmentos das antigas e do aparecimento de novas concepções de mundo.

Se pudéssemos fazer algumas inferências, poderíamos elencar vários *in between* em que a formulação da síntese ainda não ocorreu, e se ocorreu foi muito efêmera.

Elencando os in between:

- 1.** Velha/Nova estrutura social: passagem do contexto da família extensa para a família nuclear, ou seja, passagem do conceito de pessoa para o indivíduo. Os nomes em guarani são cada vez menos freqüentes, apontando para uma diminuição do ritual de batismo.
- 2.** Velha/Nova classificação social: criação de um novo termo que reivindica um novo lugar dentro da estrutura social guarani – os jovens. Lugar daqueles que deveriam se casar e não se casaram e permanecem num não-lugar dentro da aldeia, para os mais velhos.
- 3.** Velhos/Novos saberes: novos lugares de saberes estão sendo criados: agentes de saúde; professoras e estudantes universitários que passam a ter um lugar de prestígio dentro da RD, questionando os antigos saberes.
- 4.** Velhos/Novos papéis sociais: mudança do papel feminino. Elas passam a adquirir maior prestígio dentro da RD e atuam em profissões remuneradas, tais como professoras e agentes de saúde. Conseqüentemente, surge uma liderança feminina com um novo papel social, que passa a vivenciar muito mais os problemas da RD do que os homens. Nesse momento, o poder masculino passa a ser questionado.

Mesmo que as negociações sociais gerem mais conflitos, os arranjos culturais, por mais efêmeros que sejam, geram um tipo de continuidade cultural caracterizada como híbrida. Se quisermos entender como se engendra a cultura, temos de compreender os arranjos desse tipo de hibridismo.

VI

A quem pertencemos?

Neste capítulo analisarei duas histórias de vida que parecem ser paradigmáticas da situação dos jovens no atual momento da Reserva de Dourados¹, no que concerne às opções de vida. Minha intenção é analisar situações extremas que podem traçar a complexidade em que vivem estes jovens de duas etnias: Guarani-Kaiowá e Nhandeva e Terena.

Para realizar a análise dessas histórias de vida, precisei fazer uma opção teórica e metodológica na qual sou uma das interlocutoras, pelo fato de que, em vários momentos, tornei-me cúmplice de suas ações e reflexões.

Histórias de vida-nós

A convivência com os jovens e, principalmente, com Carlota e Joaquim me fez relativizar meus conhecimentos antropológicos e buscar no humanismo uma tentativa de explicação de nossa existência.

Tenho certeza de que tanto eu quanto os dois jovens em questão sofremos uma grande mudança: em determinados momentos nos tornamos nós, em outros, eles. Dentro dessa dinâ-

¹ Segunda maior cidade do Mato Grosso do Sul.

² Mudanças de nome, muito embora os jovens quisessem que mantivessem os nomes originais, por motivo de segurança da família, resolvi trocá-los.

mica, pudemos estabelecer um vínculo de cumplicidade, criando um “diálogo nosso”.

Nas conversações, refizemos e reconstruímos nossas expectativas e nossos futuros próximos. Dentro de uma dor imensa de perda, vivenciamos as realidades mais duras e fomos construindo nossas interpretações. Por meio de intenso diálogo, víamos nos casos de suicídio e de tentativas um momento de reflexão sobre o futuro. Conversando, começamos a falar dos tempos verbais e de como eles definiam o que era passado, presente e futuro.

Invariavelmente, o passado era narrado com histórias carregadas de frustrações e fracassos, o presente como algo do fazer aqui e agora, sem planos; não estava carregado de futuro. Presente e passado não traziam uma história em que o futuro fosse desejado. Seria o suicídio um fruto dessa vivência? Parecia ser lugar-comum que as causas do suicídio dos jovens eram sempre questões ligadas ao rompimento de relações amorosas e/ou familiares, ambas resultado de feitiçaria. Nos encontros com familiares de suicidas e com as próprias pessoas que fracassavam em cometer, sempre conversávamos sobre as causas, e as respostas eram, na maioria das vezes, as mesmas: fui enfeitiçado. O feitiço mais freqüente era feito com a intenção de romper os relacionamentos tanto familiares quanto amorosos causando uma ausência de pertencimento.

Os jovens constroem uma teia de relações extremamente frágeis, e qualquer fato pode rompê-la, significando uma perda de lugar e de pertencimento, o que os faz sentir-se sozinhos e abandonados. Assim, não vislumbram a possibilidade de criar novos pertencimentos: as perdas se tornam insuportáveis, não importando o lugar para onde se vá depois da morte.

Quando pergunto para onde vai quem comete o suicídio, eles sempre nos dão três respostas: ou vai para o inferno, que é o inferno cristão, ou não vai para lugar algum e a alma fica vagando pela aldeia, ou ainda vai para um buraco negro. Estas duas últimas respostas são, invariavelmente, dadas pelas pessoas que estão mais ligadas à cultura Guarani-Kaiowá.

As respostas apontam que o sofrimento continua depois da morte cometida por suicídio. Então por que cometê-lo? Uma das explicações mais marcantes foi dada por uma Kaiowá de 15 anos que tinha tentado o suicídio. Ela me fala com uma dureza jamais vista: “para parar de sentir dor”. Quando continuamos a conversar, lhe falo que irá também sofrer depois de cometer o suicídio e ela responde: “eu não vou sentir, vai ser só minha alma”.

A qual lugar pertencemos?

Carlota, 18 anos, começou a se destacar na Reserva de Dourados por meio do esporte. Com a irmã, passou a ser uma das melhores em atletismo da região e depois do Estado, ganhando várias medalhas e, como consequência, uma bolsa de estudo numa escola privada da cidade de Dourados para fazer o colegial. Entre as duas, a que mais tem prestígio passando a ser convidada para disputar, no Brasil, é sua irmã; Carlota sempre ocupou o segundo lugar.

A irmã se casa com o treinador e vai morar na cidade, causando um grande problema na família, pois ajudava no orçamento familiar com o dinheiro que ganhava nas competições – dinheiro importante, porque quem trabalhava naquele momento era somente a mãe. Assim, a família proíbe o casamento. Uma das idas da irmã com o marido para a casa da mãe resultou numa briga, na qual uma tia dela resolve expulsar o treinador da reserva, e ele “sai corrido”. A irmã continua visitando a família, mas o marido deixou de freqüentar, sendo proibido, temporariamente, de continuar treinando os jovens indígenas.

Carlota passa a ser a menina em quem os pais começam a depositar o futuro da família, em termos orçamentários.

Embora não corra mais, ela continua estudando na Escola de Dourados e começa a namorar

um garoto Terena, filho de um suposto índio Terena que, além de possuir um *bolicho*³ na entrada da Reserva, é considerado testa-de-ferro dos fazendeiros plantadores de soja na RD.

A mãe de Carlota-Kaiowá é casada com um Terena que pertence a uma família de prestígio. O casamento deles foi um “problema”: fugiram para casar pelo fato de pertencerem a etnias diferentes. Até hoje comenta-se esse casamento. As outras quatro irmãs casaram-se com Kaiowá ou com Ñandeva.

No entanto, ao mesmo tempo em que não é aceito, o casamento de Carlota é desejado. Essa ambigüidade ocorre pelo fato de que seria uma das maneiras de adquirir outro status social dentro da RD.

A ambigüidade da relação se acentua com a experiência de vida de Carlota. Ela freqüenta a escola da cidade, mas não faz amigos. Diz que, desde o primeiro colegial, nunca saiu para tomar o lanche. Sempre permanece na classe, escrevendo. Em relação à RD, o fato de ela estudar na cidade, vestir-se diferentemente e freqüentar ambientes considerados somente de não-índios faz com que seja excluída de seu grupo de idade.

Desde que nossa equipe começa a trabalhar na RD, Carlota passa a ser auxiliar. Esse lugar lhe dá um prestígio tanto na RD como na escola, pois trabalha com uma equipe da Universidade de São Paulo. No entanto, ela tenta cometer o suicídio duas vezes. A primeira no final do ano de 2003 e depois em março de 2004, tomando Tigretol (20 comprimidos).

Como podemos analisar essa situação? Carlota tinha participado com outros jovens da Ação dos Jovens de uma invasão no prédio da Funasa, de Mato Grosso do Sul, Campo Grande. Tinha sido porta-voz dos jovens, tornando-se referência nos discursos dos não-índios sobre a discriminação. O prestígio que conquista é de fora, porém dentro do grupo ela volta a ser alvo

³ Tipo de vendinha onde se pode comprar vários tipos de produtos alimentícios e de limpeza.

de críticas e exclusão. No entanto, esses mesmos jovens deixam-na ocupar esse lugar, porque se sentem amedrontados diante de um público de não-índios e de pessoas mais velhas.

Outra vez a aceitação por parte dos jovens da RD é manifestada de uma maneira ambígua. Ao mesmo tempo em que precisam dela por estar mais acostumada a se relacionar com os não-índios, a rejeitam, pois ela passa a ter um prestígio que gera uma rede de fofocas que a exclui, parcialmente, do grupo da AJI. Não a chamam para as festas entre eles, não compartilham as fofocas entre os grupos, ou seja, a excluem de uma convivência entre o seu grupo de idade.

A religião que Carlota passa a freqüentar é apresentada de uma maneira fragmentada. Ela a procura em uma ocasião especial e não busca nada além de retirar o feitiço.

Sua família tem uma tradição católica, mas também freqüenta a religião dos Guarani. Quando conversamos sobre suas crenças, ela conta que não acredita na religião católica, nos santos, nem como intermediários nem como realizadores de milagres, mas acredita em Deus, acredita também na religião da avó e das tias. Conta que começou a freqüentar d. Helena, uma das últimas *ñadesy*⁴ da RD, depois que sofreu vários desmaios. Foi atendida na cidade, ficou internada e nada resolvia. Então sua mãe resolve levá-la para d. Helena, que a cura. Segundo ela, chegou quase morta e ela tirou o feitiço. Agora está bem. Foi batizada posteriormente de acordo com os rituais Ñandeva. No entanto, a sua freqüência nesses rituais é mínima, somente quando precisa ser benta para retirar qualquer tipo de mau-olhado ou feitiço.

A eficácia simbólica de d. Helena, neste caso, passa a ser pontual e fragmentária sem a necessidade de maiores explicações dos contextos cosmogônicos e escatológicos. As perguntas que coloco são: como ela está fazendo a negociação cultural? Como dentro dessa negociação está construindo sua identidade?

⁴ Nome guarani atribuído, hoje em dia, aos pajés.

Viveiros de Castro⁵, em seu estudo sobre a filosofia Tupi-Guarani, descreve a antropofagia como elemento crucial para entender a concepção de alteridade no processo da construção identitária, agindo como um perfeito devir, em que a idealização desse encontro se torna o eu/tu, formando um “nós” dentro da unicidade que é oposto e complementar ao mesmo tempo.

Podemos dizer que, na filosofia Tupi-Guarani, a alteridade irá se complementar por meio da antropofagia simbólica com o outro – sempre melhor (o melhor guerreiro) – para entrar em contato com as divindades e tornar-se uma delas.

Levanto a hipótese de que na RD a estrutura dessa construção identitária permanece entre os jovens, muito embora os mitos estejam fragmentados. Se a nossa hipótese for correta, poderíamos dizer que, no caso da Carlota, o processo de complementação identitária vai ser buscado na cultura ocidental, pois representa o “melhor guerreiro”. No entanto, ela, mais do que ninguém, já tentou essa complementaridade e não obteve resultado. Sabe que quando acontece é efêmera, e que são circunstâncias especiais, que não permanecem. Sentindo-se exilada de seus pares e da incompletude de sua alteridade/complementaridade, Michele vivencia momentos efêmeros de pertencimento social, que resultam numa imensa frustração.

Quando dialogamos com Joaquim, ele nos mostrou uma outra experiência. Tem 20 anos e estuda Serviço Social na Unigram. Faz parte de uma família na qual o avô materno, Ñandeva, tem sua roça (caso raro na RD) e cultiva cana-de-açúcar, mandioca, maracujá, milho e amendoim para consumo próprio. Os netos não trabalham na roça. O irmão mais velho é agente de saúde e mora na Missão Caiová. Os avós e as tias moram no mesmo terreno. Caracterizam bem uma família extensa, nos moldes descritos por Schaden⁶.

⁵ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

⁶ SCHADEN, Egon. *Aculturação Indígena*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1969.

_____. *A mitologia heróica de tribos indígenas*. 1. ed. 1945. São Paulo: EDUSP, 1989.

Quando conversamos sobre as vantagens e desvantagens de morar na cidade, ele faz questão de dizer que não quer sair da Reserva, que sempre vai morar lá, constituir família. Mas quando pergunto das meninas da cidade, ele costuma dizer que elas sabem mais e são mais espertas, porém namora uma garota da RD.

Pelo que pude perceber, ele não tem dificuldade alguma em relação às meninas da cidade. Uma prova disso é a frequência com que toca o celular. Pergunto como é aceito na cidade e ele diz que nunca teve dificuldade e que sempre foi tratado bem. “Na maioria das vezes, eles acham que não sou índio!”. Pergunto se faz questão de contar; diz que não, mas não esconde. Faz parte da Igreja da Missão Caiová como toda a sua família. Frequenta os cultos e participa de todas as atividades promovidas pelos jovens evangélicos indígenas. Possui um conjunto musical chamado *Aldeia Alerta*, apoiado pela Missão, e faz shows por toda a região, tendo chegado à final de um concurso de bandas evangélicas em São Paulo. É uma banda formada pelo irmão, primos e um amigo da igreja. Eles compõem a música e fazem as letras. Pergunto se a roda de seus amigos está restrita ao pessoal que frequenta a igreja, e ele afirma que não, que tem acesso a todos na RD, desde os traficantes até os pastores, que não é de encrenca e que está lá para semear a paz, por isso não tem inimigos.

Comenta que há muita violência na aldeia e que sabe que o nosso trabalho vai no caminho de Deus. Afirma que Deus está conosco!

Construímos uma cumplicidade que perpassava os limites de gênero, tão marcante dentro da RD. Conversamos e trocamos idéias sobre tudo, falamos da situação da Reserva, dos jovens, da violência, de suas paqueras e até de problemas familiares. Diferentemente de Carlota, cuja situação é mais, se assim poderíamos dizer, de proteção, com Joaquim é uma posição, de mais de igualdade. Acredito que seja porque tenha uma auto-confiança e uma auto-estima raras para essa geração.

A minha pergunta desde que o conheci foi: como ele pode negociar tão bem conosco e construir tão fortemente a sua identidade dentro de uma sociedade na qual as relações sociais

são caracterizadas por uma extrema fragilidade e os jovens estão numa situação de constante desconstrução? A resposta foi quase imediata. A religião que freqüenta é o referencial de sua identidade. Formam um grupo musical com uma clara missão: a de converter.

Não tem problema com a sua identidade indígena, não a esconde e a usa como contestação na busca de melhorar as condições de vida da aldeia e de toda a população indígena. Como bem coloca, a sua religião é “acultural”. Possui o mito fundador ocidental, Deus, e Jesus, o herói civilizador. É com Ele que complementa a sua identidade. Esse outro; onipotente e onipresente, mas que, ao mesmo tempo, sofre e morre por nós.

Como se localiza na aldeia? Como o vêem? É visto com discriminação por outros grupos dentro da RD pelo fato de ser evangélico e, ao mesmo tempo, ter como poucos um diálogo com os não-índios. Fora da RD, segundo ele, sofre dois tipos de preconceitos: o fato de ser índio e de ser evangélico. No entanto, sua resposta é diferente da de Carlota. Tenta, não importando o que façam ou falem, ajudar aqueles que ele acha que “são perdidos, sem rumo, sem esperança”, tanto por meio de sua atuação individual quanto com o grupo musical.

As letras das canções que compõe demonstram bem, se pudermos assim dizer, seu papel de “salvador” dessa Reserva, onde não há esperança nem futuro.

Saber Amar

Aqui chegou e pisou no mesmo chão

Aqui chegou e mostrou o que é

Compaixão

Não se importou

Com a glória que tinha

Desceu à Terra

para sofrer e morrer
Por mim e você, por mim e você
O que tens feito, o que tens
Demonstrado amor...
Saber amar não é apenas viver, mas
Também viver

E pelas suas pisaduras fomos sarados
Morte de cruz morreu,
Mas Jesus venceu
E nos tornou vencedores
Com Ele na cruz
Isso é amar, não só falar
Demonstrar, vem sentir, vem viver
Que Jesus é real, é real

Esta canção mostra a completude identitária, como na maioria das músicas compostas pelo grupo. Assim como Jesus, os índios precisam passar pelo calvário. Isso não quer dizer que negam sua identidade indígena; pelo contrário, reforçam-na. O calvário é estar vivendo na RD, e para alcançar o céu necessitam vivê-lo. Se pudermos fazer uma comparação com a estrutura apresentada por Viveiros de Castro e em parte por Schaden, é com esse “sofredor” que “morreu por nós” que se efetua a antropofagia simbólica – a completude indentitária com Jesus Cristo, passando a ser parte novamente da divindade.

Diferentemente quando se remete a Deus, ele é o seu referencial, mas não irá fazer parte da completude identitária. Ele está acima e é inalcançável.

Meu Sonho

Sonho poder ver neste mundo tão cruel

As pessoas se amarem e o amor

Sendo fiel

E andar pelas ruas sem medo no olhar

Sem saber o que vai acontecer

Quando terá fim este tempo,

Este medo

Onde o crime cresce a cada dia

E as pessoas morrem cedo

Oh! Meu Deus, o que fazer?

Não sei mais como viver

Oh! Meu Deus, o que mudar?

“Me ensina” a caminhar

Notamos que nesta canção se fala do mito fundador que não compartilha, mas ensina e dá exemplos por meio de Jesus. É nesse contexto que é colocado Deus. Joaquim jamais falou em suicídio como uma possibilidade de vida: ao contrário, o condena. Tenta ajudar os jovens de sua geração a não cometer esse ato **insano**, que não está necessariamente ligado ao demônio ou qualquer feitiçaria, mas sim à fraqueza por não ter encontrado Jesus. A narrativa cristã é sempre lembrada e exaltada. Quando pergunto da religião guarani, ele não sabe, dizendo que somente os Kaiowá é que acreditam. No entanto, os aceita. Sabe que algum dia eles encontrarão Jesus e que tudo melhorará. Sabe que sofrerá o calvário da RD, mas que a luta e a dor não serão em vão. No final, Jesus e ele vencerão.

Conclusão

Essas histórias de vida são emblemáticas para demonstrar como esses jovens fazem a negociação cultural com a cultura ocidental. Notamos que os jovens mais ligados à tradição Guarani-Kaiowá estão tendo mais dificuldades de criar um lugar de pertencimento. As dificuldades de serem aceitos são muito maiores em relação aos Nandeva e aos Terena. Isso se dá por duas principais razões dadas pelos próprios índios: a dificuldade em falar o português e a manutenção de certos tipos de rituais que são considerados “primitivos”. O lugar que ocupam dentro da RD é inferior. Sabedores desse lugar, a auto-estima passa a ser ínfima. Eles vão se colocando e se sentindo cada vez mais alijados de qualquer tipo de relacionamento que ultrapasse sua etnia. Muito embora os casamentos estejam cada vez mais ocorrendo entre as duas etnias, o sentimento ainda permanece.

Esses jovens começam a ter vergonha de suas práticas culturais e passam a ser recriminados pelos mais velhos e ao mesmo tempo ironizados pelos colegas da escola. Deixam a escola e permanecem mais tempo fora de sua casa. Constroem grupos de afinidades, nos quais a identificação ocorre pelo sofrimento do não-pertencimento. Esses grupos, geralmente, são aqueles em que todo o tipo de desgraça que acontece na aldeia é atribuída a eles.

São eles que estão na liminaridade, que ameaçam a ordem e ao mesmo tempo apresentam o caos social e cultural da RD. São eles que ao mesmo tempo acreditam, de uma maneira calada, em seus rituais e tentam buscar um lugar social que necessariamente tem de ser negociado com o código social hegemônico. Assim, é dentro desse jogo de códigos culturais que tentam criar um lugar de negociação. Isso nem sempre é possível.

VII

Religião – fato social total

Introdução

Um campo privilegiado para entender a dinâmica da RD é o da religião. É por meio dela que podemos compreender como ocorre a leitura do novo com o velho, os novos papéis sociais e toda a dinâmica sociocultural.

Baseando-nos em Marcel Mauss e Marc Augè: a religião é um fato social total; ela não é **A Cultura**, mas é **Toda Cultura**. Como é um campo privilegiado de significações, passo, agora, a fazer uma pequena incursão no universo simbólico religioso da RD.

Toda etnografia diz que a cultura guarani tem a religião como fato social total, ou seja, é ela quem estrutura a vida social. Vários autores mostraram-nos como fizeram a ressemantização dos símbolos católicos e como vão construindo seus referenciais religiosos em torno dessa leitura.

Mas a pergunta que faço é a seguinte: muitas culturas tiveram o mesmo contato e muitas desapareceram. Por que eles permanecem? Que tipo de negociação cultural foi e está sendo articulada? Quais são os símbolos-chave que estruturam a narrativa religiosa? Como eles são trabalhados na atribuição de um referencial identitário? Qual seria a ressignificação da antropofagia simbólica?

Para podermos visualizar o campo do mercado religioso da RD, vamos apresentar o resultado de nossa pesquisa sobre o tema:

Religião	Nº de pessoas	%
Presbiteriana	1.1271	6,46%
Pentecostal	1.355	19,79%
Tradicional	124	1,81%
Católica	1.665	24,32%
Metodista	3	0,04%
Vazias	28	0,41%
Não respondeu	1.668	24,36%
Nenhuma	877	12,81%
TOTAL	6.847	100,00%



Casa de reza



Igreja Coluna de Fogo. Pastor Justino de Paula



Igreja Assembléia de Deus - MS Indígena. Missionária Edite Martins Pontes



Igreja Estrela da Manhã. Pastor Ademar da Silva



Igreja Só o Senhor é Deus. Pastores Lúcio Leandro Rocha e Carlos Gauto



Igreja Deus é Amor. Pastor Luciano Arévolo (Liderança)



Igreja Deus é Amor. Dirigente Osvaldo Benites Pedro de Souza



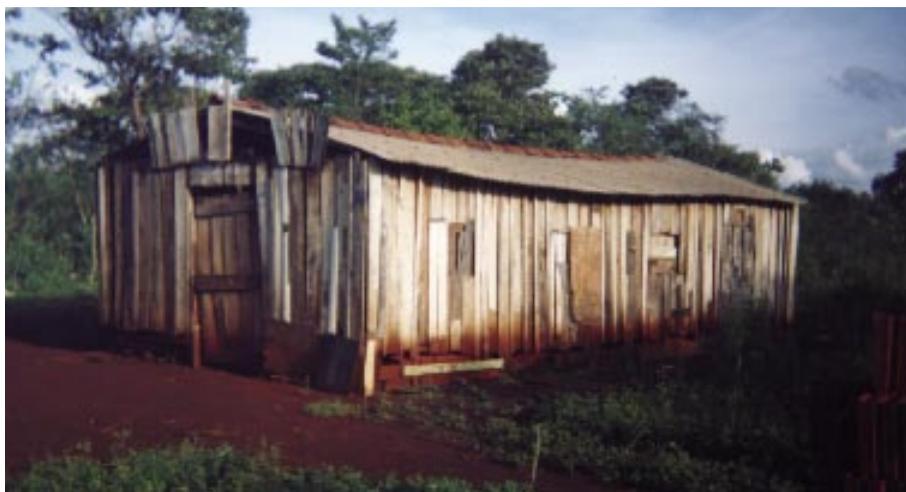
Congregação Sardinha "Escola y verá". Pastor Osvaldo e a esposa Nilva Morais – moram na missão



Igreja Congregação Ebenésio. Pastor Antonio



Igreja Metodista. Pastor Paulo



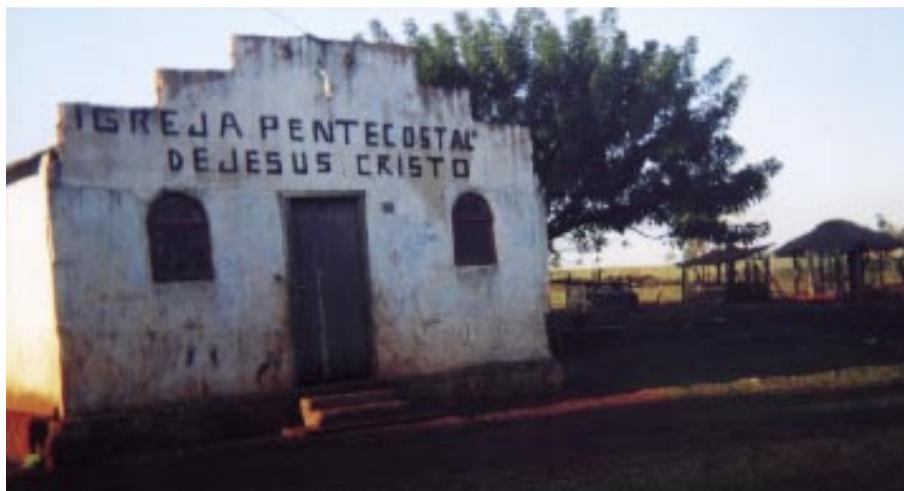
Igreja Betel Evangélica Pentecostal. Pastor Valêncio Romero



Igreja Betel (missão). Pastor Matoso



Igreja Pentecostal Única Esperança. Pastor Nilson Carlos Vargas



Igreja Pentecostal de Jesus Cristo. Pastor Reinaldo Meireles



Igreja Pentecostal Cantar de Salomão. Pastor Wilson



Igreja: Pentecostal Cantar de Salomão. Pastor José Reginaldo



Igreja Presbiteriana. Pastor Bejamim



Igreja Presbiteriana (missão). Pastor Cícero Terques e Luzia

Notamos claramente que o catolicismo não é o que prevalece dentro da Reserva, e sim uma tradição protestante, a Igreja Presbiteriana: Missão Caiová, que tem escola e hospital. Está desde o início da criação da RD; hoje, as igrejas que mais crescem são as pentecostais, das quais a liderança é da Igreja Deus é Amor¹, com 880 fiéis. Isso representa 12,85% da população.

¹ Igreja Universal do Reino de Deus - IURD, fundada por Edir Macedo no Rio de Janeiro em 1977. Mesmo recente, já ocupa o terceiro lugar entre as igrejas pentecostais. Tem organização centralizada, do tipo empresarial, e aposta muito nos meios de comunicação social. Adquiriu e administra a rede de TV Record. É a igreja mais distante do pentecostalismo clássico (e do protestantismo), tendo incorporado práticas religiosas populares, inclusive de cultos afro (naturalmente reinterpretados). A Deus é Amor é um típico exemplo de igreja da "cura divina". Faz poucas exigências aos fiéis, que atrai com a promessa de curas e milagres. Está presente, sobretudo, no Sudeste. Também procura expandir sua rede de estações radiofônicas. In: ANTONIAZZI, Pe. Alberto. *IV - Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto? A Extrema Diversidade das Igrejas Evenagélicas*. 754 ed. 2004.

Como entender essa situação?

Na década de 70, foi dificultada a construção de igrejas dentro das reservas indígenas. Para driblar essa decisão, os pentecostais ofereceram aos índios cursos de formação de assistente de pastor na cidade de Dourados e, em troca, construiriam igrejas nos terrenos desses “obreiros”²; no entanto, o que permanece como representação para a população indígena é que são os próprios índios os pastores das igrejas, já que têm o templo e administram o culto. Dentro da RD há cerca de 28 igrejas, das quais cada uma tem o seu próprio pastor. Geralmente, são freqüentadas pelas famílias extensas. As que têm maior popularidade são aquelas que dispõem de um conjunto de cantores com caixas acústicas, congregando mais pessoas para “louvar”.

Quando conversamos com os jovens e com os mais velhos sobre o que os atrai nos cultos, são unânimes em dizer que é a música e exorcismo. Ao freqüentar os cultos, pode perceber que, quando os representantes de pastores fazem a liturgia da palavra, em geral, escolhem leituras do Antigo Testamento. Nessa escolha, eles irremediavelmente fazem comparação com os fatos ocorridos na RD. Um exemplo disso foi como um obreiro, ao fazer a leitura de Daniel³ (6: 24), apresentou o texto aos fiéis. A leitura do referido texto não foi feita, pois, na maioria das vezes, eles não conseguem ler. No entanto, com a Bíblia na mão, o obreiro começou a relatar o que lembrava desse acontecimento e, automaticamente, frisou que sempre tem um Daniel na RD, que as injustiças são feitas a todo momento. Nesse dia, tinham acabado de colocar fogo na casa de reza e diziam que era o pessoal da igreja desse obreiro, o qual não queria que houvesse ritual tradicional. Assim, dirigia-se diretamente a

² Nome atribuído as pessoas que ajudam o pastor

³ Disponível em: www.biblia.com (vide trecho em Anexos)

esse fato. A atualização das leituras sagradas pela realidade dos fatos da RD traz uma nova ressemantização do papel da religião.

Podemos notar que a liberdade de interpretar a Bíblia torna-se um espaço de construção identitária, uma vez que o poder de interpretar a palavra sagrada define o campo de pertencimento; nele ocorre a reinterpretação da leitura sagrada que se constrói entre a vivência indígena e a convivência com os valores ocidentais.

Quanto aos jovens fiéis, na maioria das vezes, eles vão à igreja por ser um ponto de encontro e um lugar onde podem ritualizar algum tipo de expressão sagrada. Depois dos cantos, a parte que mais gostam são os depoimentos e os exorcismos. Na hora dos depoimentos, o obreiro⁴ pergunta quem pecou; muitos levantam as mãos, e ele vai escolhendo as pessoas. No entanto, quando escolhe elimina outros: fala que tal e tal sujeito não cometeu nenhum pecado e que não precisa levantar as mãos. Por que, então, as levantam?

O fato de serem chamados na frente significa uma reinserção na comunidade, pois estão na liminaridade⁵. Segundo Turner, entre uma classificação e outra, um estágio e outro, sem ainda ter completado a passagem. Nesse caso, os escolhidos são aqueles que estão entre pertencer ou não à comunidade pelo fato de infringirem, de alguma maneira, os códigos sociais. Só podem ser inseridos novamente se passarem pela revelação do ato (pecado) e, depois, pelo exorcismo.

Pelo que pudemos compreender, o ritual tem uma eficácia simbólica de reinserção na comunidade. No entanto, essa reinserção é muito efêmera pelo fato de a eficácia simbólica ser muito frágil.

Quais são os símbolos que constroem a trama da significação cultural?

⁴ Continuo apresentando como exemplo a igreja em que Luciano é o representante do pastor por ser a mais freqüentada.

⁵ Turner percebeu essa liminaridade, o estado transicional entre duas fases, os indivíduos não estavam “nem lá nem cá”; eles não pertenciam à sociedade de que eles antes faziam parte e ainda não estavam reincorporados em outra sociedade. A liminaridade é um limbo, um período ambíguo caracterizado por humildade, reclusão, testes, ambigüidade sexual.

Para entendermos essa trama, vamos recorrer à contribuição de Turner (1967) sobre o termo “multivocalidade”, a fim de indicar as significações dos símbolos⁶.

Veja os que estão no repertório desse ritual:

Revelação/depoimento: o ato da fala faz com que a ação de confessar publicamente os pecados cometidos seja expiada. No entanto, o que significa pecados para eles? Quando conversamos, a maioria definia o pecado como algo que fosse errado e pelo qual deveria pedir perdão a Deus, mas que não tinha culpa. Quando pergunto o que é culpa, eles não sabem definir, de tanto que cometem sempre os mesmos atos tidos como pecaminosos.

Performance: o ato do exorcismo. É necessário retirar o demônio porque a pessoa está incorporada e precisa se livrar dele. Nesse momento, ela vai para a frente do altar, e os obreiros do representante de pastor passam a puxar seus cabelos, espancá-la e gritam; todos ao mesmo tempo, para o demônio ir embora.

⁶ O símbolo do ritual é “a menor unidade do ritual que ainda retém as propriedades específicas de seu comportamento, a unidade máxima de estrutura específica em um contexto ritual”. Essa estrutura é semântica (isto é, lida com relações entre sinais e símbolos e as coisas às quais se referem) e tem os seguintes atributos: (i) significados múltiplos (significata) – ações ou objetos percebidos pelos sentidos em contextos rituais (ou seja, veículos simbólicos) têm diferentes significados; (ii) unificação de significata aparentemente desconexas – os significata essencialmente distintos são interconectados por analogia ou por associação com fatos ou pensamentos; (iii) condensação – muitas idéias, relações entre coisas, ações, interações e transações são representadas simultaneamente pelo veículo simbólico (o uso de tal veículo no ritual abrevia o que poderia verbalmente ser uma larga afirmação ou argumento); (iv) polarização de significata – as referências designadas especialmente para um símbolo ritual maior tendem freqüentemente a ser agrupadas em pólos semânticos opostos. Em um pólo de significação, uma pesquisa empírica mostrou que os significata tendem a se referir a componentes de ordem moral e social – esse pode ser denominado o pólo de significação simbólica ideológico (ou normativo); no outro, o pólo sensorial (ou do desejo), estão concentradas referências a fenômenos e processos que podem supostamente estimular desejos e sentimentos. Disponível em: <http://www.coas.drexel.edu/humanities/faculty/thury/Turner2.html>

Retorno: concluída a performance, a pessoa volta para o seu lugar e os fiéis voltam a cantar. Nesse momento, ela está apta a continuar na comunidade.

A eficácia simbólica desse ritual consiste na manifestação pública de expiação dos pecados/transgressões sociais que aparecem sob a forma de possessão maléfica, necessitando expurgar o que chamam de demônio. Esse ato representa a reinserção do indivíduo em sua comunidade, saindo da liminaridade e reocupando seu papel social. No entanto, essa inserção é muito efêmera, pois a posição de liminaridade passa a ser uma constante. Na maioria das vezes, eles voltam a cometer os mesmos atos.

Como citamos no capítulo anterior, os jovens não têm um sentimento de culpa, o que, de acordo com nosso ponto de vista, é o resultado da hibridação entre os códigos culturais cristão e o nativo. Eles fazem a expiação do pecado, mas voltam a cometê-lo. Segundo Schaden (1974, p.104), para a cultura guarani, “o destino humano não depende dos atributos morais; não há, no sentido rigoroso do termo, sanções, castigos ou condenações, prêmios ou recompensas – o que pode haver é infelicidade, especialmente do ‘espírito’, ou *anguê-ry*, dos que morrem de feitiço – mas, no fim de tudo, todos se encontrarão no Além, salvo situações especialíssimas (...)”. Entre o cristianismo e a religião guarani, a diferença mais importante é a ligação entre o destino da alma e a responsabilidade moral do indivíduo. Se na doutrina cristã não é concebível sem a noção de que, no além, a alma será julgada – e, por conseguinte, recompensada ou condenada – segundo a culpa ou o merecimento, isto é, de acordo com o valor moral dos atos livremente praticados nesta vida, a religião guarani não reconhece, a não ser excepcionalmente, ligação direta entre o livre-arbítrio e as condições *post-mortem*.

Podemos entender, diante dessa estrutura, a característica de relação que os jovens

demonstram entre eles e os não-índios.

A crença nesses rituais, para uma grande parte dos jovens, não está associada ao mito fundador, Deus, mas sim às performances do ritual, o exorcismo. Quando **pecam**, estão possuídos pelo mal, neste caso o diabo, “e ele pode a qualquer momento entrar novamente. É só deixar o corpo descuidado”⁷. A responsabilidade pelos atos praticados não são deles, portanto o conceito de culpa jamais poderia existir. O que mais importa é a aceitabilidade na comunidade, principalmente porque nos rituais dessas igrejas os freqüentadores mais assíduos são os velhos e as crianças. O ato de cantar no momento final do culto é o que mais sinaliza a reinserção; depois do exorcismo, todos cantam por longo tempo.

São poucos os jovens que freqüentam por muito tempo qualquer que seja a religião. Quando pergunto o porquê da mudança constante de igreja, eles sempre reclamam que há algumas que “são muito rigorosas e que eles não gostam, assim como há outras que não servem para nada”. Nisso estão incluídos os rituais mais ligados à cultura indígena. Ainda assim, eles sempre freqüentam algum tipo de ritual. Nunca vi um jovem indígena estar fora da circulação dos bens simbólicos religiosos da RD.

A memória desses jovens em relação à história mítica de seus grupos é muito fragmentada. Nem mesmo aqueles mais ligados à cultura Guarani-Kaiowá/Ñandeva apresentam a narrativa completa. Transitam entre o cristianismo e a cultura indígena, o que resulta num hibridismo sagrado. Um grande exemplo disso é o neto de uma rezadora Ñandeva que participa dos rituais com toda a família: “eu gosto muito de dançar e cantar, mas sem acreditar no que minha avó faz”. Disse-me que, quando ele participava, escondido, dos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, podia de fato conversar com Jesus por meio dos cantos, “pois é só cantar que a gente

⁷ Depoimento de vários jovens que freqüentam a AJI.

via e falava com Ele. Com a minha avó nunca vi nada, a gente só dança. As pessoas acreditam nela, mas ela nunca me curou”.

Quando pergunto aos jovens alguns nomes do universo simbólico guarani, eles, em sua grande maioria, não sabem.

— Filomena, você sabe o que é *Tekoha*? Nada? Nunca ouviu falar? E você sabe o que é *Ñane Ramõi Jusu Papa*? Também não? E *Jasuka*? Nada, dessas palavras de guarani? Você sabe o que é *Ñande Jari*? Não... *Ñande Jary*?

— E você sabe o que é *akuijê*? Sabe o que é *Ñande Jara*?

— Os deuses, não são?

— E você sabe como se chama o Deus da Lua?

— Não conheço.

— E o Deus do Sol? Você sabe o que é *Tekoporã*?

— É alguma coisa de bonito... Não sei o que é.

— E o que é *ipaje va'e*?

— Fazer mal?

— Explica melhor.

— Feiticeiro, alguma coisa assim...

— Já ouviu falar da Terra sem Mal?

— Jamais.

Tentar compreender como eles constroem as representações simbólicas do universo cosmogônico leva-nos a procurar saber de que maneira eles criam referenciais identitários e de pertencimentos.

Uma das questões que se torna de grande importância para os jovens é a do suicídio e da morte; é um dos temas que apresenta uma ambigüidade intrínseca. Ao mesmo tem-

po em que se fala abertamente, como se fosse algo cotidiano, as atitudes em relação à memória do falecido e seus pertences tornam-se quase um tabu. Qual seria a concepção de morte para esse grupo? Segundo Schaden (1974, p.130), “a morte é um fato, um acontecimento que se repete, como simples episódio, na existência de cada um de nós e que se explica por meio do mito fundador: *nhãnderú omamõ* (Deus morreu) – é por isso que temos que morrer! (...) No entanto, diante da morte, o Guarani tem uma atitude ambivalente (...), de um lado, temos naturalmente o medo instintivo e muito humano da morte, responsável, entre outras coisas, pela existência de rezas especiais para afastar o perigo de morte próxima. Do outro, o desejo profundamente religioso de morrer, comparável talvez à tanatomania dos Esquimós. Observa-se de fato entre os Guarani, que o indivíduo morre pelo desejo de ir para o Além, simplesmente por acreditar que deve morrer, não em virtude dessa fantasia, mas sobre a base de suas vivências pessoais. (...) a morte não equivale necessariamente à destruição. O falecido continua a viver. A morte, como simples acontecimento, como coisa que pode se dar em qualquer pessoa, não faz, em geral, periclitar a sua existência real”.

A morte, ao mesmo tempo em que era temida, era desejada. Hoje para os jovens indígenas é temida, muito embora em várias conversas desejo de seu acontecimento seja revelado. Ela é sempre sinal de entristecimento, que é visto como doença e, geralmente, atribuída ao feitiço, como explicado no capítulo anterior.

Antigamente, quando acontecia um suicídio ou uma morte não considerada natural, todos os pertences do morto eram enterrados com ele e a casa era queimada. Hoje não existe mais espaço para essa mudança de espaço físico; os pertences do falecido não são todos enterrados. Por exemplo: a geladeira, a televisão e o fogão continuam na casa, que também não é mais queimada, principalmente se for de alvenaria. Nesse caso, como se ex-

plica a eficácia simbólica da contaminação do feitiço? O corpo fica rondando para buscar seus pertences?

Os Guarani, muito mais do que os Terena, têm uma segunda categoria de morte demasiadamente temida: a morte da alma, que significa uma aniquilação total. Ela ameaça toda a família que está viva.

No último suicídio ocorrido na RD, suspeita de homicídio, o que estava presente era o fato de a alma da falecida estar rondando para levar consigo o filho menor, de oito meses. Sua casa não tinha sido tocada desde o funeral, e as coisas permaneceram como ela havia deixado. Quando entrei na casa, deparei-me com restos de comida na pia e a cama com os lençóis remexidos. As roupas do marido, a família levava, e as da falecida ficaram, em parte, com suas sobrinhas. A dúvida entre o assassinato e o suicídio estava presente na fala de uma de suas irmãs. Ao mesmo tempo em que ela tinha certeza de que o marido matara a irmã, dizia que a falecida⁸ não poderia ter feito isso com ela, gerando um sentimento duplo de ódio e medo.

Quando perguntei em que lugar a irmã dela se encontrava, disse-me estava no céu. Tínhamos ido à d. Helena, a rezadora, para que orasse para a falecida deixar seu filho em paz. Perguntei o porquê dessa reza-a rezadora tinha visto a irmã ao lado de sua mãe e do sobrinho, que também cometera suicídio, tentando levar, para o outro lado, o filho pequeno. A irmã da falecida estava apavorada, pois, com certeza, teria sucesso. Eram três da família contra ela. Nesse momento, tanto ela quanto a rezadora revelavam a certeza do suicídio.

A missa das sete cruzes é realizada para que a alma encontre o corpo. É o ritual mais importante para que o falecido deixe este mundo e pare de ameaçar a família. Mas, para isso, sua casa, como já citei, teria de ser queimada e seus pertences enterrados com o corpo levando ao

⁸ A falecida já havia tentado o suicídio duas vezes; na última, estava grávida. A explicação era porque o marido a traía com outra.

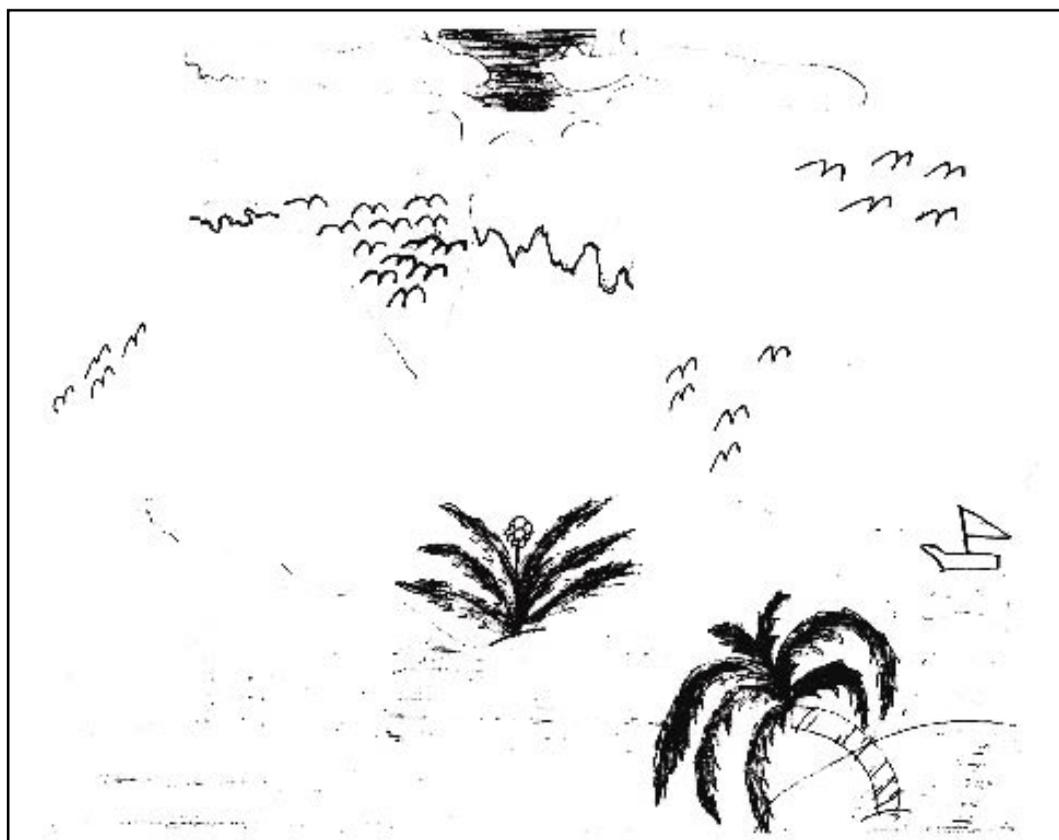
esquecimento sua memória – tanto que, depois da missa, nunca mais ninguém retorna ao túmulo. Fazendo um paralelo, os escritos de Shaden (1974, p.132) reafirmam nossa experiência: “(...) os assuntos de conversa mais difícil com um Guarani são os que se referem à morte e às práticas funerárias. Tanto é o medo aos defuntos que os informantes, em geral, emudecem logo que a conversa toque nesse domínio”.

Nesse caso, mesmo depois da missa das sete cruzes, o medo continuou. A reza da rezadora não foi suficiente para aliviá-la. Como explicar? Comparando os relatos de Schaden e a vivência que temos na RD, poderíamos dizer que o fato de os pertences da falecida não serem mais queimados, assim como o de a casa ser ocupada por um dos sobrinhos, pode levar a uma ineficácia simbólica da missa das sete cruzes. Como vão reatualizar esse ritual? Essa é uma pergunta que continua sem resposta.

Suicídio – um caleidoscópio cultural

Como já demonstramos no decorrer dos capítulos, o suicídio é um tema extremamente complexo, e somente uma leitura é insuficiente para podermos dar, se houver, alguma explicação. Portanto, viemos construindo um tipo de caleidoscópio, no qual as estruturas com os eventos apresentam-nos desenhos que podem, momentaneamente, ser entendidos e, portanto, explicados. Mais uma peça desse caleidoscópio será trazida para podermos entender como os jovens concebem a morte e quais são os símbolos culturais hibridizados, já que realizam um diálogo entre os fragmentos da religião indígena e da cristã.

Pedimos que os jovens indígenas da RD desenhassem para qual lugar iriam depois que morressem. O resultado será apresentado a seguir:







② - Para encorajá-los depois da morte.







nome Juana
idade 14 anos
ano

Juana Rosa Benito - idade 14 anos - guarani

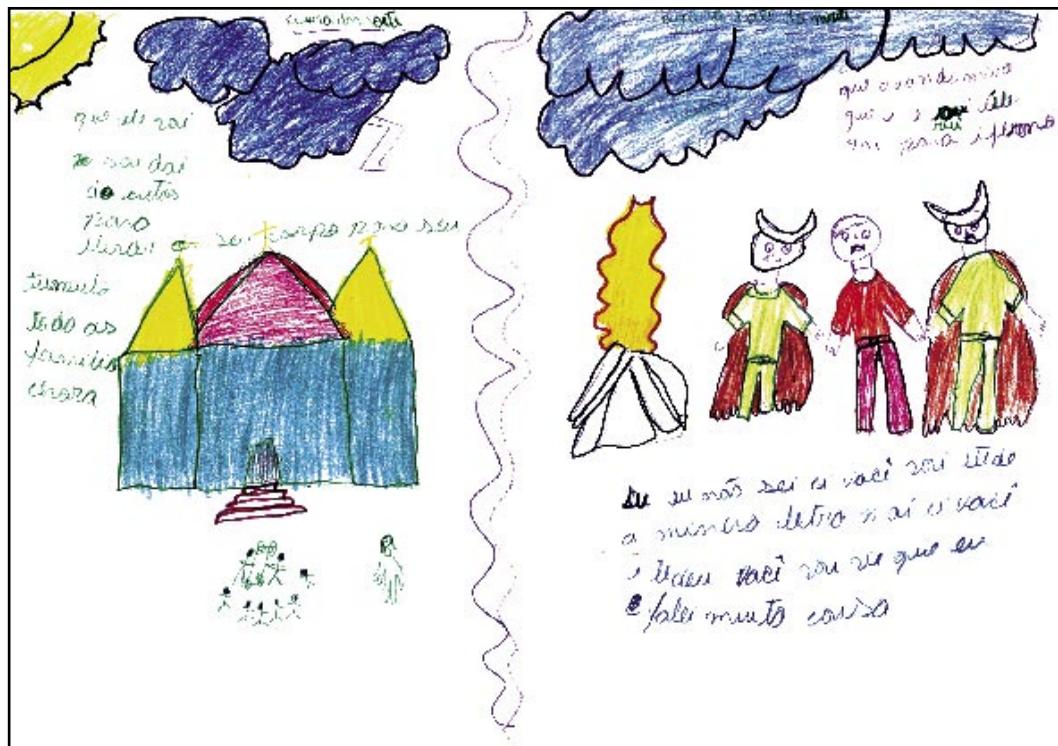


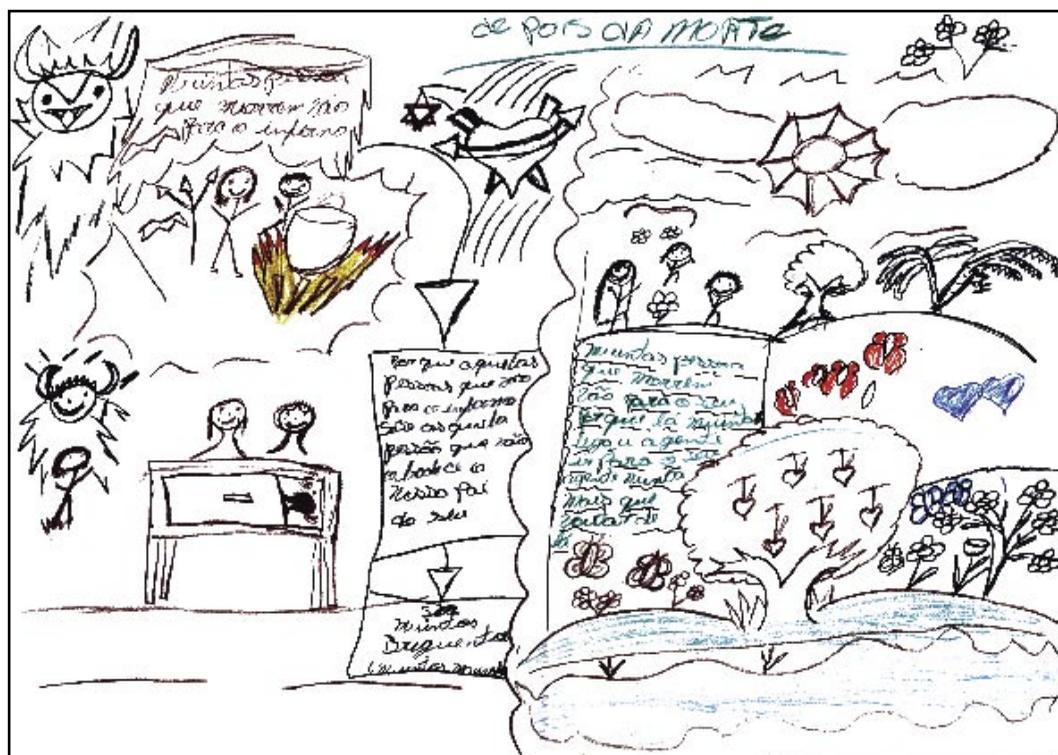
Nesses desenhos, o céu é o destino comum: ou aparece como se fosse a repetição das coisas na terra ou como habitado por anjos, que, na maioria das vezes, são eles próprios ou índios mais velhos. Segundo Schaden (1974, p.145), “o *yvyráidjá*, espírito protetor, se identifica com o anjo da guarda; a alma da criança recém-nascida passa a ser *angelito*”. Essa descrição de anos atrás é o imaginário apresentado atualmente. Os anjos estão suspensos sobre as nuvens, e a única coisa que os diferencia das pessoas da terra são as asas. Os símbolos cristãos aparecem tanto nos desenhos em que os raios indicam a divinização quanto nos anjos. Nos outros, a reprodução da natureza, diferentemente da realidade que vivem na RD, é um tipo ideal que pode ser comparado com as fotos que tiraram quando perguntei qual o lugar da RD que mais gostavam. A busca desse ideal pode ser reproduzida numa morte que não significa o fim, mas outra passagem em que a sugestão de um paraíso/Terra sem Mal pode ser considerada.

A constatação da hibridação, fruto de uma bricolagem cultural, é muito importante, pois, segundo Schaden, isso acontece desde a sua visita à região (em 1949), em que mostrava a intensidade da dinâmica cultural indígena na reinvenção das tradições.

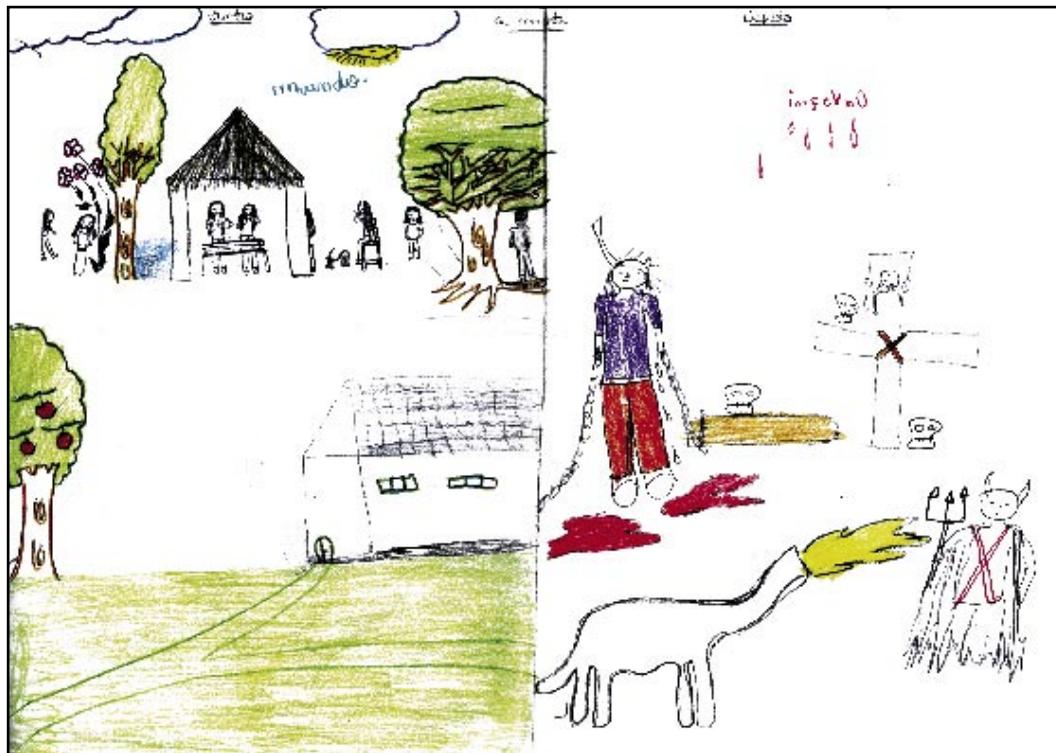
Os desenhos apresentados são apenas uma pequena parte dos que foram recolhidos, que totalizam aproximadamente 100. No entanto, há outros em que a dicotomia entre inferno e céu aparece, quando perguntamos para onde vai quem comete suicídio.

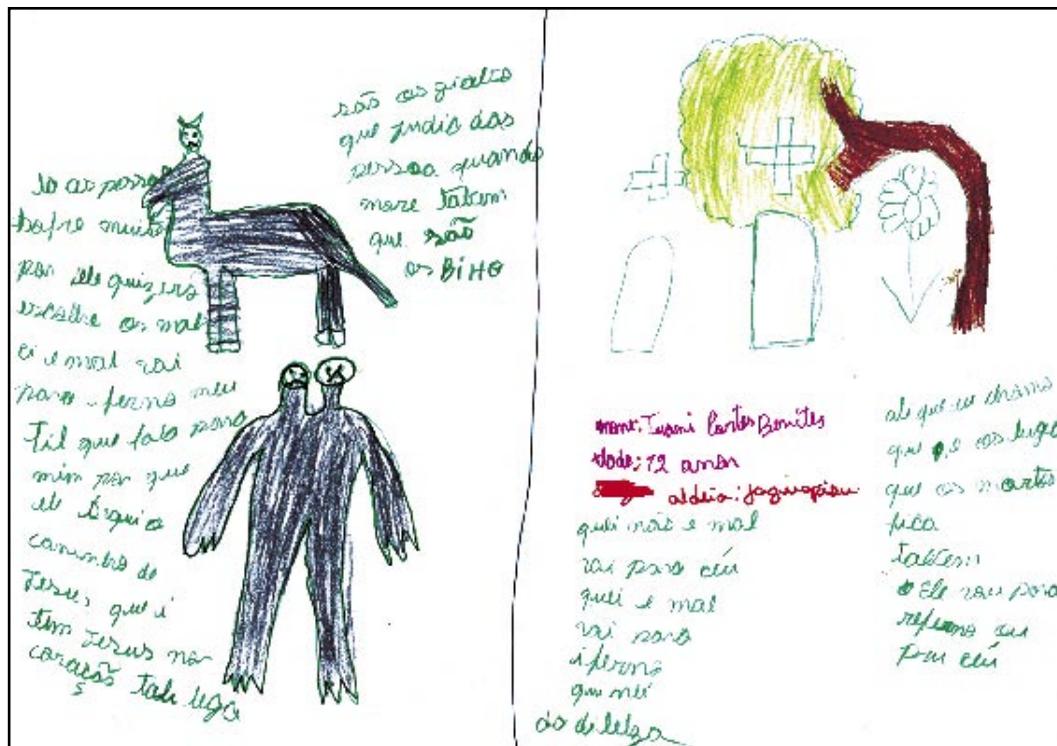
O inferno é, na maioria das vezes, apresentado em chamas e com o diabo, imagens totalmente cristãs. Em geral são desenhos feitos pelos jovens que freqüentam ou freqüentaram, por determinado período, alguma igreja pentecostal ou até mesmo a missão.











Diante desse universo simbólico, como eles vivenciam o suicídio?

O local de quem se suicida é o inferno, que pode variar de acordo com a descrição de cada pessoa. Ou é um buraco negro ou o inferno cheio de chamas. Existe ainda um lugar em que a alma fica vagando e nunca terá sossego, muito menos os vivos-seus parentes. Necessitam rezar muito para que ela encontre seu caminho e tenha paz. No entanto, quando perguntamos se a alma daqueles que cometem suicídio permanece sempre no inferno, eles geralmente negam: “é por isso que rezamos para eles irem para o céu”. Como apontava Schaden, o destino final é sempre o céu.

O inferno não é o lugar de permanência eterna, e sim o céu. O inferno é um lugar transitório, que serve para “castigar” o morto. Essa concepção é totalmente diferente do inferno cristão. Se pudéssemos fazer uma aproximação, seria com o purgatório.

Notamos que a culpa, o símbolo-chave da cultura cristã, não existe – o resultado do diálogo entre esses dois universos simbólicos resulta no castigo sem culpa. Dessa forma, podemos compreender a transitoriedade da permanência do inferno e da ausência de qualquer julgamento moral, quando se comete uma transgressão aos códigos sociais.

Embora apresentem uma dicotomia entre o céu e o inferno, a transitoriedade é marcada, visto que o céu é o destino final. Logo, o suicídio não é um pecado, mas uma doença, resultado de frustrações na negociação cultural – na qual o que permanece é uma total opacidade de comunicação. Por isso, é muito raro um Terena cometer o suicídio!

Nome: RODRIGUE

Idade: 13 Anos

End: Guarani

Let. sucessivos deca

B. Vida no monte

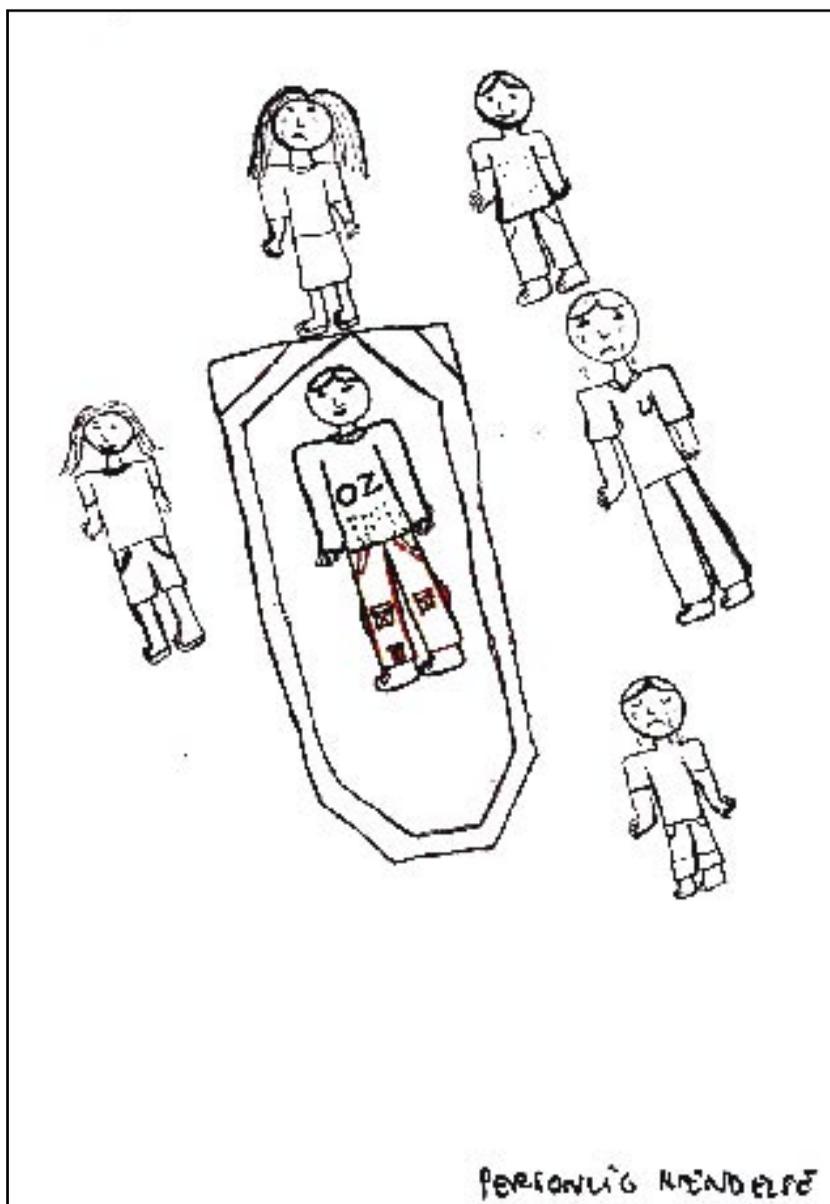
É vida que no monte tem a mais boa pra
Vida, mas para os gente não sabe a
vida e quem a a mais serio
A vida e a vida... morrer e quem
a vida e quando morte
as coisas da gente em para o tempo,
se a gente não tem a vida que
é mais feliz de Deus. mas a vida da
pessoa e a vida e a vida e a vida
e a vida.

Ho corpo da gente e a vida
Por que a carne não tudo

Padre. é a vida e mais pouco
na vida e a vida.

Assinado





Minha Saudade
Eterna
Mamãe.

Sinto uma grande vontade de chama-
los para a minha família chorando
por ter perdido vocês mamãe assim tão
de repente você não merecia isso.

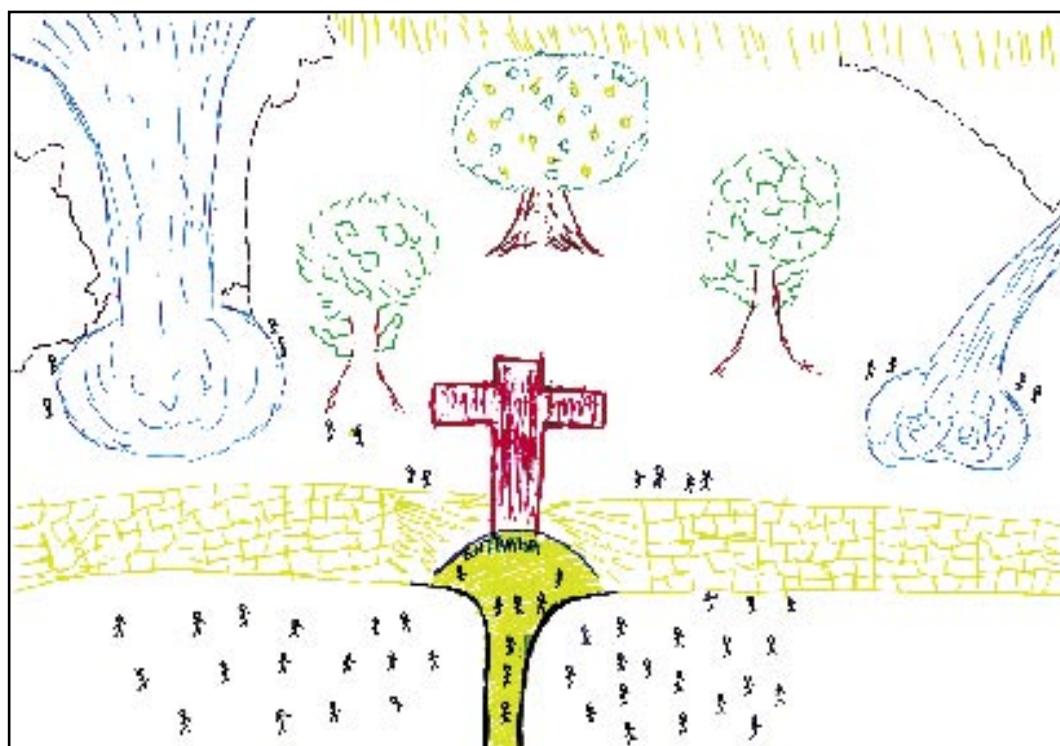
É uma dor profunda que sentimos
ao perde você assim. Você era um rapaz
que não tinha feição com ninguém
não era aquele cara que procurava feição.
Eu conheço pouco suas atitudes mais sei
e sinto que suas ideias suas promessas
eram e serão cumpridas.

Mamãe sentirei sua falta dos seus
Baincadelas e da sua ideias e dos
seus conselhos. É agora você já se foi
não está mais entre nós, agora só resta
saudade, Saudade de encontrar você e trazer
você de volta. Lembrei você pouco demais, mais
nessa pouco você me ensinou muitas coisas
principalmente a lutar pelos meus sonhos.

Você terá minha Saudade eterna

Ass: Lu Regina.

Mamãe



Conclusão Final

Todo este trabalho só pôde ser escrito porque propusemo-nos a fazer uma pesquisa intervenção, na qual a antropologia, em sua base filosófica, dialogou com a etnografia crítica e o papel do pesquisador. O pesquisador observador dá passagem à ação na tentativa de buscar um diálogo entre o que pensavam e como poderíamos respondê-los.

Para nós está muito claro que a nossa entrada na RD foi feita sob a forma na qual a comunidade não tinha conhecimento prévio, e nossa inserção, no mínimo, requeria respeito em relação a eles. Para isso, fomos criando um tipo de ação que estava, necessariamente, ligada à nossa teoria de como estar em campo e como construir um tipo de relação que fosse o menos assimétrica possível.

Com essa intenção nasceu a Ação dos Jovens Indígenas 2003, que começou a incluí-los numa ampla pesquisa sobre a RD. Sabíamos que os grupos de jovens não se conheciam, muito menos conheciam a RD. Vinham conversar conosco sobre o sentimento de rejeição que sentiam de seus pares, uma realidade que os faziam sentir estrangeiros em sua própria terra. Nesse momento criamos um tipo de cumplicidade marcada pela estrangeridade.

A partir de então, começamos a fazer oficinas de trabalho com temáticas que partiam deles.

No primeiro momento, a curiosidade dos jovens indígenas era de poder frequentar certos lugares na cidade de impossível acesso a eles: o cinema, a pizzaria, o teatro e a universidade. Esse deslumbre foi passando na medida em que começaram a perceber que não tinham mais tanto medo e poderiam transitar com maior tranquilidade nesses espaços. Ao mesmo tempo, essa curiosidade se repetia nas oficinas, no curso de hip-hop, de bijuteria, de fotografia, de vídeo.

Esse processo de aprender nossos códigos culturais tornou-se motivo de várias críticas, tanto dentro da RD (pelos mais velhos) quanto fora, pelo pessoal ligado à academia, dizendo que não estávamos respeitando a cultura, e sim incentivando a perda da tradição.

Neste momento, esses jovens estão passando por um momento de “volta” para a aldeia, ou seja, buscam encontrar o sentido de estar lá. Desse modo, estão indo ao encontro de pessoas que expliquem sua história e o porquê de estarem nessas condições. É nesse tempo de busca que traz necessariamente angústia, repleto de ambigüidades, também resultado da idade que estão passando estes jovens.

O grupo, em especial a RD, tem uma história de trauma. A memória é de fracasso; o presente, de frustração. E o futuro?

Muitos acadêmicos transmitem ao **outro** as angústias e frustrações da cultura ocidental. Será que esses jovens indígenas da RD se perguntam sobre o futuro? Será que questionam sobre os suicídios? A resposta é “sim”, no entanto isso passou a ser mais freqüente depois que os jornais e a televisão denunciaram as “mazelas da situação indígena” elegendo temas que são tabus em nossa sociedade.

Temas jamais questionados por eles foram introduzidas por nós criando demandas nunca pensadas. Nunca a sociedade hegemônica teve a paciência ou permitiu que fizessem perguntas ou dessem respostas diferentes daquelas que queríamos, pois, se houvessem dado, o futuro se encarregaria de desconstruir o discurso/ação ocidental. Talvez devamos a eles a desconstrução de nossa cultura.

Segundo Kertész (2005, p.48), “vivemos na era das catástrofes, todo homem é portador da catástrofe, e para a sobrevivência se faz necessária uma arte peculiar da sobrevivência. O homem do tempo das catástrofes não tem destino, não tem qualidades, não tem caráter”.

Referências

Jornal Folha de S. Paulo

1. 31 jul., 1991. *Para PF, seitas influem nos suicídios do MS*
2. 30, jul., 1991. *Polícia confirma outro suicídio de índio kaiowá em reserva do MS*
3. 25, jun., 1991. *Reserva Indígena no MS registra o seu sexto suicídio*
4. 20, jun., 1991. *Passarinho vai discutir com Collor relatório sobre suicídio de kaiowá*
5. 2, jun., 1991. *Sem Futuro, índios brasileiros se matam*
6. 13, jan., 1991. *Suicídio "contagia" índios caiuwás, acredita psicóloga*
7. 28, ago., 1991. *Falta de terra leva a suicídio no Mato Grosso do Sul*
8. 12, maio, 1991. *Mais um índio se suicida no MS; é a oitava morte ocorrida este ano*
9. 18, mar., 2000. *A caminho da Páscoa*
10. 24, fev., 2000. *Veleiro faz "antidescobrimento" no MS*

Jornal Folha da Tarde

1. 12, fev., 1991. *Superpopulação provoca suicídios, diz estudo*

Jornal O Estado de S. Paulo

1. 30, jul., 1991. *Onda de suicídios entre caiowás faz mais 2 vítimas*
2. 1, ago., 1991. *Polícia Federal aponta causas de suicídios entre os caiowás*
3. 6, fev., 1991. *Pajés tentam terminar com os suicídios de índios guaranis*
4. 9, fev., 1991. *Cacique paraguaio virá para evitar suicídios entre os índios*
5. 8, fev., 1991. *Líder religioso vai ao MS para deter índios*

Jornal do Brasil

1. 12, jan., 1992. *Caiuá luta pela sobrevivência de sua cultura*

Jornal O Globo

1. 10, fev., 1991. *Degradação pode extinguir os caiová*

Documentos do Conselho Indigenista Missionário, CIMI

1. *Entrevista com Adair Caiuá*. CEDI-PIB. 13 de agosto de 1986.
2. *Por que os Guaranis Kaiowá estão se matando?* Tempo e Presença, 1987:3237.
3. *Suicídio Guarani*. Giancarlo Summa. CEDI-P.I.D., 4 de agosto de 1993.
4. *O suicídio entre os guaranis Kaiowá*. Brasília, abril, 1991.
5. *Justiça para os Guaranis*. Marcio Santilli. CEDI-P.I.B. , 23 de abril de 1993.
6. *O Grupo Guarani*. CEDI-PIB, 18 de maio de 1989.
7. *Alguns pressupostos básicos sobre a comunidade indígena Guarani, PI Tauytera (Kaiowá) da área indígena Paraguaçu, MS*. CEDI-PIB, 14 de agosto de 1986.

Livros, Dissertações e Teses sobre o assunto

- ANGERAMI, Valdemar Augusto. *Suicídio: uma alternativa à vida*. São Paulo: Traço, 1986.
- BRAND, Antonio. *Periódico das comunidades departamentais da UCDB - Multitemas*. nº 12, Campo Grande: 1998.
- ARAÚJO, Gilda Maria Lins de. *Discurso do índio: subsídios para a comunicação intercultural*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP. São Paulo, 1992.

- ARENDR, Hanna. *Vida del espirito*. Espanha: Paidos, 2000.
- ARNAUD, Exedito. *Aspectos da legislação sobre os índios do Brasil*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1973.
- ARTIAGA, Zoroastro. *Dos índios do Brasil Central*. Uberaba: Triângulo, 197.
- AUGE, Marc. *Hacia una Antropologia de mundos contemporâneos*. Espanha: GEDISA, 1996.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BALDUS, Herbert. *Tapirapé, tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- _____. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954.
- _____. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Nacional, 1937.
- _____. *Lendas dos índios do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1946.
- BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões políticas indigenistas no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.
- BERTONI, Moisés Santiago. *La civilización guaraní*. Paraguay: Ex sylvis, 1922.
- BOAZ, Franz. *Race, language and culture/Franz Boas*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, c 1940.
- BOM, Meiy; SEBE, J. C. *O canto de Morte Kaiowá*. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.
- BRANDÃO, C. R. *Guaranis: índios do sul: religião, resistência e adaptação*. In *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n° 10 p. 53-90, set./dez. 1990.
- BRASIL. Leis, Decretos etc. *Fundação nacional do índio: legislação*. Brasília: Funai, 1975.
- BRIDGEMAN, Loraine I. *O parágrafo na fala dos Kaiowá-Guarani*. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1981.
- CAPDEVIELLE. B. *Misiones jesuíticas en el Paraguay*. 2ª Ed. Asuncion: La Mundial, 1923.

CARVALHO, E. *As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

CHAIM, Marivone Matos. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. 2ª Ed. São Paulo: Livraria Nobel, 1983.

_____. *Os Aldeamentos indígenas nas Capitâneas de Goiás: sua importância na política de povoamento, 1749-1811*. Goiânia: Oriente, 1975.

CHEROBIM, Mauro. *Os índios guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato*. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

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

_____. *Chronique des indiens Guayaki: ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. Paris: Plon, 1985 c 1972.

CLIFFORD, J. *A Experiência Etnográfica*. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 1998.

Conselho Indigenista Missionário (CIMI). *Os suicídios entre os Guaraní Kaiowá*. Brasília, 1991.

CUNHA, M. M. L. C. *Direitos dos índios e os interesses nacionais: parceria ou barbárie*. In: *Tempo e Presença*, São Paulo, v. 15, n° 270, p. 25-6, jun./ago. 1993.

_____. *Noção de direito costumeiro e os direitos indígenas na nova constituição do Brasil*. In *América Indígena*, México, v. 49, n° 2, p. 263-73, abr./jun. 1989.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os direitos do índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

EDELWEISS, Frederico G. *Estudos tupi e tupi-guarani: confrontos e revisões*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1969.

ESSLINGER, Ingrid. *Adolescência: vida ou morte?*. São Paulo: Ática, 1999.

FERNANDES, Florestan. *A etnologia e a sociologia no Brasil: ensaios sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira*. São Paulo: Anhambi, 1958.

_____. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: S N, 1952.

_____. *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. *Organização social dos tupinambás*. São Paulo: Instituto Progresso, 1948.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio. *Violência contra índios e comunidades indígenas - Relatório 1995*. Brasília: Funai, 1996.

Fundação Nacional Pró-Memória; Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Editado em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.

GALLAIS, Étienne Marie. *Uma catequese entre os índios do Araguaia*. Salvador: Progresso, 1954.

GALLOIS, D. T. *Acervo etnográfico como centro de comunicação intercultural*. In: *Ciências em Museus*, v. 1, n° 2, p. 137-42, 1989.

_____. *Categoria doença de branco: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?*. Belém: Mpeg/Cnpq, 1991.

GALVÃO, Eduardo Enéas. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GARCIA, Marcolina Martins; BREDÁ, Judite Ivanir. *Divisão regional para o estudo e defesa do folclore no Estado de Goiás*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Museu Antropológico, Setor de Folclore, 1972.

GAY, João Pedro. *História da república jesuítica do Paraguai desde o descobrimento do rio da Prata até os nossos dias, ano de 1861*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942

GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio (aspectos de rebeldia do escravo no Brasil)*. Rio de Janeiro: Conquista, 1972.

- GRUMBERG, Georg. *Por que os Guarani Kaiowá estão se matando?* Tempo e Presença, p: 32, s/d.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*. Traducción de Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- GUILLON, Claude. *Suicídio*. São Paulo: Emw, 1984.
- LANGDON, Jean Matteson (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LAPA, José Roberto do Amaral. *Missão do Sangradouro*. São Paulo: Edição Saraiva, 1963.
- LEVI-STRAUS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Anhembi, 1957.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.
- MAIA, Luciano Mariz. *Legislação indigenista*. Brasília: Senado Federal, Secretaria de Documentação e Informação, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993.
- MAIA, Pedro Américo. *Jesuítas e o catolicismo de influência no Brasil centro-leste: uma crônica entre o sonho e a utopia*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.
- MALINOWSKI, B. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril, 1984.
- MALLMANN, Alfeu Nilson. *Retrato sem retoque das missões guaranis*. Porto Alegre: Martins Livreiro-Editor, 1986.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Tradução Aracy Lopes da Silva. Rio de Janeiro: F. Alves, 1984 c 1974.
- _____. *Selvagem e o inocente*. Campinas: Unicamp, 1990.
- McINTOSH, John L. *Research on suicid: a bibliography*. Westport, Conn.: Greenwood Press, c 1985.
- MÉTRAUX, Alfred. *Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris: E. Leroux, 1928.

- _____. *Religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribus tupi-guaranis*. São Paulo: Nacional, 1950.
- MONTEIRO, John M. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1994.
- NARAYAN, K. *How Native Is a "Native" Anthropologist?* *American Anthropologist* 95 (3): 671-686, 1993.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Etnografia e indigenismo: sobre os kaingang, os afaie-xavante e os índios do Pará*. Campinas: Unicamp, 1993.
- NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apaspocuká-Guarani*, São Paulo: Edusp/HUCITEC, 1987
- _____. *The Tukuna*. Berkeley: University of California Press, 1952.
- NOVAES, Washington. *Xingu: uma flecha no coração*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- OBERG, Kalervo. *Indian tribes of northern Mato Grosso, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution, 1953.
- _____. *Terena and the caduveo of southern Mato Grosso, Brazil*. Washington: Smithsonian Institution, 1949.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A crise do indigenismo*. Campinas: Unicamp, 1988.
- _____. *O Trabalho do Antropólogo*. São Paulo: UNESP, 2000.
- _____. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.
- _____. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves Editora, 1976.
- _____. *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1960.
- PAIVA, Eunice. *O Estado contra o índio*. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1985.

PEIRANO, Mariza G. S. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, c 1995.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagem Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2004.

PEREIRA, Maria Aparecida da Costa. *Uma rebelião cultural silenciosa: investigação sobre os suicídios entre os guarani (nhandeva e kaiwa) do Mato Grosso do Sul*. Brasília: Funai, 1995.

PINHEIRO, Eunice. *Em Busca da Morte*. São Paulo: Ed. Azul, 1996.

POHIER, J. *Suicídio e direito de morrer*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1996.

PÔRTO, Aurélio. *História das missões orientais do Uruguai*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

RAMOS, Alcida Rita. *Identidade étnica numa situação inter-tribal*. Brasília: Dep C. Sociais/UNB, 1974.

RIBEIRO, Berta G. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: UNIBRADE, Centro de Cultura, 1987.

_____. *O índio na história do Brasil*. São Paulo: Global, 1983.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola, 1962.

_____. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SADER, M. R. C. T. *Índigenas e camponeses: uma relação de conflitos*. São Paulo: Lab. Geogr. Política Planej. Territorial e Ambiental - FFLCH/USP, 1992

SCATAMACCHIA, Maria Cristina Mineiro. *Tradição policrômica no leste da América do Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHADEN, Egon. *A religião Guarani e o Cristianismo*. Revista de Antropologia, v. 25:2, USP/SP, 1982.

_____. *Aculturação e assimilação do Brasil*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 2, 1967:13.

_____. *Aculturação indígena: ensaios sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo....* São Paulo: Revista de Antropologia, 1965.

_____. *Aspectos fundamentais da cultura guaraní*. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *Estudo do índio brasileiro: ontem e hoje*. São Paulo: ECA/USP, 1972.

_____. *Mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaios etnossociológicos*. São Paulo: Edusp, 1989.

SCHADEN, Francisco S. G. *Índios, caboclos e colonos; páginas de etnografia, sociologia e folclore*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, 1963.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

SILVA, M. A. P. L. *Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

Simpósio Latino-americano da Cehila (9.:1981: Manaus). *Reduções latino-americanas as lutas indígenas atuais*. São Paulo: Paulinas, 1982

SOARES, André Luis R.; HOONART, Eduardo (Org.). *Guarani: organização social e arqueologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STADEN, Hans. *Suas viagens e cativo entre os índios do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1945.

STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

_____. *O Brasil central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

SUMMA, Giancarlo. *Suicídio Guaraní. Report*. São Paulo: Centro de Documentação Indígena (CEDI), 1991.

SUSNIK, Branislava. *Dispersion tupi-guarani pré historica*. Asunción: Museo Etnografico Andres Barbero, 1975.

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

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Programa de Estudos dos Povos Indígenas. *Os índios em arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Departamento de Extensão, 1995-1996.

UNKEL, Curt Nimuendajú. *Lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos apapocuva-guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*.

VENEU, Marcos Guedes. *Ou não ser: uma introdução à história do suicídio no ocidente*. Brasília: UNB, 1994.

VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os kayapó-xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Hucitec, 1977.

WASHBURN, Wilcomb E.; STURTEVANT, William C. *History of indian-white relations*. Washington: Smithsonian Institution, 1988.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *Índio kaiowá: suicídio pelo tekoha*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1994.

_____. *Índio Kayowa e a comunidade dos brancos*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

