SPENSY KMITTA PIMENTEL

Sansões e Guaxos
Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese

Dissertação apresentada para a obtenção do grau de
MESTRE em ANTROPOLOGIA SOCIAL na
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo
Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés.

SÃO PAULO, AGOSTO DE 2006

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Resumo

O presente trabalho parte de uma síntese das interpretações socioculturais elaboradas ao longo dos últimos 20 anos para os suicídios entre os Guarani Nhandeva e Guarani Kaiowá de Mato Grosso do Sul. A partir daí, identifica o xamanismo como complexo simbólico articulador do discurso nativo acerca do fenômeno, relaciona essa constatação aos mais recentes modelos sócio-cosmológicos para os tupi-guarani e propõe a classificação de uma parcela dessas mortes como suicídios sansônicos, ou de protesto. Relacionamos esse dado ao seu contexto histórico atual, definido por eles próprios sobretudo a partir da categoria *jopara*, a "mistura" forçada de grupos locais, diferentes etnias e com os brancos. Por fim, a partir de uma análise de versões contemporâneas do mito dos gêmeos Sol e Lua narrado por esses grupos, estendemos para sua cosmologia a experiência sociológica do *guaxo* – criança adotada – e propomos o entendimento de uma parcela dos suicídios como resultante de uma vivência de desamparo análoga à experimentada nessa condição social da adoção – que gera também um tipo de *jopara*.

Abstract

This dissertation attempts to analyse the phenomenon of suicides among Guarani Kaiowá and Guarani Nhandeva from Mato Grosso do Sul, Southwest of Brazil. Starting from a review over sociocultural approaches on the matter during the last twenty years, we identify shamanism as the simbolic complex that unify the native point of view about these deaths. We then report this idea to more recent sociocosmological models for tupi-guarani groups, in order to suggest that a part of the suicides should be classified as "sansonic suicides" or "protest suicides". This is connected to the present historical context, defined by themselves as *jopara*, or mixture – of local groups, different ethnies and with the whites. Finally, beggining with an analysis on nhandeva and kaiowá contemporary versions for the myth of the twins Sun and Moon, we bring to their cosmology the social experience of the adopted child – the *guaxo* – and propose to understand another part of the suicides as a result of an experience of helplessness that is analogous to the social condition of adoption – that, also, generates a kind of *jopara*.

ÍNDICE

Introdução

1. O homem e a terra 02
2. A luta 04

1 - Homens do centro do mundo

1. Breve história do índio 11
2. Do mate ao pasto 20
3. Confinamento, esparramo ou mistura 21
4. *Tekoha*: espaço e ação 28
5. Pessoas em movimento 30

2 - A morte como doença

1. Fenômeno 38
2. Atual ou não? 44
3. Em que consiste 48

3 - O que falam dos que se calam

1. Imprensa e academia 59
2. O primeiro impulso 60
3. Detetives 63
4. Patológico 65
5. Anomia 69
6. Porta-vozes 73
7. Falta de terras: raiz da anomia 75
8. De reação a atavismo 77
9. Boa morte? 79

4 - Xamanismo, minimalismo e os sansões

1. O feitiço como tradição 83
2. Loucura? 89

3. Porta-vozes, vozes de quem? 96
4. Dor de cabeça 100
5. Sansões 106

5 - Abandonados

1. Guaxos na terra 111
2. Na Ameríndia 114
3. Teko-logia 119
4. Os Dois 122
5. Guaxos no céu 127
6. Em busca do pai 131
7. Suicídio guaxo 138
8. Em busca da Origem..... 142

À guisa de conclusão

1. Terra sem Males 147
2. Esoterismo ateu 155
3. A chegada da saúde 158

Bibliografia consultada 161

Anexos

1. Casos de Suicídio entre os Guarani e Kaiowá (1981- 2004)
2. Mapas
3. Mapas de Passo Piraju, *tekoha* reivindicado
4. Suicídio guarani e kaiowá na imprensa
5. Reportagem do autor

INTRODUÇÃO

> *"Custava-me crer que aquelas vozes solenes e terríveis, aqueles vultos curvados e sombrios que eu entrevia da porta de minha casa tivessem qualquer coisa que fosse com os homens 'diurnos', alegres, debochados, pedinchões, objeto do escárnio agressivo dos funcionários do Posto Indígena, e aparentemente indiferentes a esse escárnio – menos por sobranceria que por ignorância inocente. Mas eram os mesmos homens. Ou antes, não".*
>
> Eduardo Viveiros de Castro, in *Araweté – Os Deuses Canibais*

Acabara de completar seis anos de idade, quando meu pai me contou que, dali a um mês, mudaríamos para uma cidade onde os bugres vagavam pelas ruas com seus sacos imensos, roubando as crianças que encontrassem sozinhas. A história não me pareceu crível, mas, lembro claramente, a imagem mental que registrei do que fosse um bugre tinha algo de grotesco.

Em Dourados, os índios eram presença constante. Mães e filhos mendigando de casa em casa, maltrapilhos, sujos, aos nossos olhos, da terra vermelha da região. Uns negociavam milho e mandioca em suas carroças. Homens perambulavam pelos bares ao longo da avenida Presidente Vargas, que desembocava na estrada estadual cruzando a reserva. Uma vez, num desses botecos, um senhor propôs: um trocado, e eu lhe mostro uma coisa. Ele passou um palito de fósforo por um buraco que tinha no queixo e foi pedir uma dose de pinga com a moeda – só muito mais tarde eu saberia o que era tembetá, a expressão de uma aliança com os deuses dos raios e trovões.

Adolescente, vez ou outra, aos domingos de manhã, os amigos percorríamos de bicicleta os dezoito quilômetros até a vizinha Itaporã. Em mais de uma ocasião socorremos homens e mulheres bêbados caídos na estrada, vulneráveis a um karaí menos atento ao volante.

Já morava havia três anos em São Paulo quando finalmente vi-conheci os Guarani. Depois da utopia de "O Povo Brasileiro" e a Yvy marã E'y, o fascínio pelos Guaykuru, e uma revisita ao Céu de Maria, no Pico do Jaraguá, onde a ayahuasca me concedeu toda uma noite de visões de índios desabrigados no escuro da noite das florestas – homens contando apenas consigo mesmos, uns com os outros, para sobreviver, um tema que me fascinava desde garoto –, resolvi que deveria conhecer os vizinhos que ignorara por tanto tempo.

E tive meu dia de surpresa ao ser levado pelo companheiro Roberto de Souza à casa de reza do Baixinho, xamã guarani que habita com a família um pedaço de terra à beira de uma represa no córrego Sardinha, na região conhecida como Bororó, na Área Indígena de Dourados, MS. Do espanto surgiu um documentário, "Em Busca da Terra sem Mal". Fôramos entrevistá-lo, mas ele já estava mais habituado a receber visitas do que nós a agir como visitantes. Foi ele mesmo quem propôs fazer a "reza" para nós gravarmos.

Passara dez anos naquela cidade vizinha. Eu, tanto tempo ali ao lado, nunca supusera que os "bugres" mantivessem os templos de uma religião estranha e festiva, com suas coloridas vestes de sacerdotes reservadas unicamente para os olhos dos deuses e de seus "parentes", enquanto se nos apresentavam como mendigos maltrapilhos.

Aqueles cantos e danças, o periquito recortado de revista que adornava o altar, bem como as conversas com o guarani Cláudio de Souza, primo de Marçal de Souza, foram o meu primeiro contato com o "verdadeiro" mundo dos Guarani, tal como para Viveiros de Castro os cantos noturnos dos Araweté. Foi o início da trilha até os homens-deuses.

1 – O homem e a terra

Comecemos por uma breve explanação sobre a população que é alvo das pesquisas, bem como sobre o percurso investigativo que gerou a dissertação. O projeto passou por substanciais adaptações desde sua primeira versão, contando basicamente com uma fase inicial, outra intermediária e uma definitiva. Uma constante perpassou todas as etapas, embora só se tenha tomado a decisão final de abordá-la frontalmente nesta versão mais recente, iniciada em 2004: os suicídios registrados nas últimas duas décadas entre os 34,7 mil[1] Guarani Kaiowá e Nhandeva da região sul de Mato Grosso do Sul.

Em termos da classificação lingüística, Kaiowá e Nhandeva são dois dialetos da língua guarani, da família tupi-guarani, tronco tupi (Montserrat, 1992). Os Guarani habitam boa parte do cone sudeste do continente, espalhando-se até hoje por Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia. Em nosso país, é reconhecida a presença de três parcialidades guarani: Mbyá, Nhandeva e Kaiowá, todas elas com presença também no Paraguai, tendo a Guerra de 1864-1870 dividido ao meio o território de parte desses índios, como veremos adiante.

Os Mbyá estão basicamente nos estados do Sul; os Nhandeva encontram-se entre Paraná e Santa Catarina, o sul de MS e o interior de São Paulo. Grupos de Mbyá e Nhandeva coabitam o litoral entre São Paulo e Espírito Santo, para onde se deslocaram entre meados do século XIX e início do XX[2]. Já os Kaiowá são, hoje, exclusivos do sul de MS.

As evidências são as de que o rio Iguatemi, afluente do Paraná, marcava os limites do território kaiowá, ao norte, e do nhandeva, ao sul. Um grupo de Nhandeva aparentemente subiu mais a leste o curso do rio Ivinhema, até o Vacaria e o Dourados (Almeida, 1991). Ali, foram apanhados pelo "aldeamento compulsório" promovido ao longo do século XX pelos órgãos indigenistas e pela expansão massiva da fronteira agrícola na região. Passaram, então, a dividir espaço com uma maioria kaiowá em parte das oito reservas indígenas demarcadas pelo Serviço de Proteção ao Índio, o SPI[3]. Isso, mais a

[1] Dados da Fundação Nacional de Saúde, referentes ao início de 2005 (Coloma *et al*., 2006).
[2] Meliá et al. (1976: 217-8) indicam que, no mesmo período, as tentativas de avanço dos Kaiowá para além do rio Paraná foram rechaçadas pelos Ofaié-Xavante e Kaingang. Borba (1908: 51) menciona a existência de algumas centenas de índios Cayguá em Tibagy, no Paraná, levados para lá na década de 1850 pelo Barão de Antonina.
[3] Antigo órgão do Estado brasileiro encarregado de mediar o contato com os povos indígenas até 1968, quando foi substituído pela atual Fundação Nacional do Índio, a Funai.

consolidação da fronteira entre Brasil e Paraguai, fez surgir na região sul de MS uma realidade socioeconômica que, somada à similaridade cultural entre os dois grupos, constituiu uma espécie de amálgama etnográfico ali.

Kaiowá e Guarani é sua autodenominação mais comum[4]. Apesar de reconhecerem sua proximidade diante das muito maiores distinções de ambos os grupos em relação aos brancos, no contato com os pesquisadores, os Kaiowá, especialmente, procuram afirmar sua especificidade. Eles valorizam o fato de preservarem, em sua linguagem cotidiana, um vocabulário mais "puro". Em alguns casos, sublinham as distinções dialetais, mas também criticam a introdução de termos em espanhol ou português, aparentemente mais abundantes entre os Nhandeva.[5] As distinções nas tradições rituais também são avaliadas em termos estéticos bastante sutis, em relação a ritmo, melodia e poesia. Em geral, os Guarani não rebatem as críticas dos Kaiowá, respondem apenas com seu sorriso oblíquo.

Em áreas indígenas como Dourados, Amambai e Caarapó, há uma visível facilidade dos Guarani em relação aos Kaiowá para obter bens, cargos assalariados e angariar benesses como bolsas de estudo. A distinção nesse sentido é ainda mais aguda em relação aos Terena que coabitam a reserva de Dourados[6].

2 – A luta

[4] Sobretudo diante dos brancos, essas são as duas autodenominações correntes em Mato Grosso do Sul para esses dois grupos, que doravante adotaremos neste trabalho. Na literatura etnográfica, os Guarani em questão são os Nhandeva, Avá-Katu-Eté, ou Chiripá (no Paraguai). Por outro lado, sobretudo no país vizinho, a autodenominação corrente para os Kaiowá é a de Paĩ Tavyterã (segundo Meliá et al., *paĩ* não tem tradução, e o outro termo é uma composição de *tava-yvy-eté-rã*, quereria dizer "habitantes do povoado do centro da terra" - 1976: 217). Somente uma parte dos Kaiowá brasileiros aceita o termo (Thomaz de Almeida, 1991: 233). Os da área de Panambizinho, por exemplo, dizem-se *Te'yi Jusu*, como veremos mais à frente. Segundo . Hoje já se encontram no Brasil grupos que se denominam *Paĩ Tavyterã* diante do branco, como os acampados em reivindicação pelo *tekoha* de Passo Piraju, na beira do rio Dourados. Não temos elementos aqui para analisar as razões dessa novidade.

[5] Por exemplo, *tupá* é o termo kaiowá para cama, enquanto eles criticam o fato de os Nhandeva usarem *tarimba*, termo em português derivado do árabe que popularmente designa uma cama rústica.

[6] Logo após a demarcação, em 1928, um grupo desses índios teve permissão do SPI para se transferir para lá, vindos de seu território original, ao norte do rio Miranda. Hoje, eles dominam boa parte da vida econômica da reserva, como a posse de mercados e a intermediação de contratos coletivos de trabalho em atividades agrícolas fora das aldeias (ver Azevedo, 1991).

A versão original do projeto previa um estudo sobre as bebidas – chicha (fermentado de milho, tradicional), tereré (infusão de erva-mate, de consumo também tradicional) e pinga (aguardente de cana, de origem branca) – entre os Kaiowá e Nhandeva[7].

Nossos contatos com os Guarani e Kaiowá até esse momento são inumeráveis. Iniciados em 1996, concentraram-se, até 1999, em atividades jornalísticas na reserva de Dourados. Primeiro, no acompanhamento do amigo Cláudio Ângelo em seu trabalho de conclusão da graduação em Jornalismo na ECA-USP (1997). Depois, na produção e distribuição do documentário "Em Busca da Terra sem Mal" (1997) – exibido nas TVs Cultura, USP e Escola. Em seguida, em visitas amistosas esporádicas à área, sobretudo à família Souza, que já colaborara conosco nos trabalhos anteriores. O interesse pela mitologia guarani cresceu enquanto, como que pressentindo a morte a chegar, o líder político Nenito Nhandeva, ou Cláudio de Souza, nos pedia que transcrevêssemos em um seu caderninho as narrações de fragmentos de mitos que fazia. Entre 1998 e 1999, algumas visitas também se realizaram em busca de material que não chegou a ser publicado na imprensa, como quando acompanhamos o início da instalação de famílias egressas de Dourados na área de Jatayvary.

De 1997 datam também os dois semestres de estudos de Tupi Antigo, com o professor Eduardo Navarro, na FFLCH-USP. Esses cursos forneceram-me a base da semântica e da sintaxe das línguas tupi-guarani, além de um vocabulário básico facilmente transposto para o guarani contemporâneo[8].

O ingresso no programa de mestrado se definiu no final de 1999, apresentando-se inicialmente o referido projeto de estudo etnográfico das bebidas. Ao longo de 2000, realizamos pelo menos duas visitas curtas – cerca de uma semana cada – às áreas indígenas, sendo uma delas ao Pirakuá (área kaiowá entre os municípios de Antonio João e Bela Vista,

---

[7] A primeira idéia era, a partir do perfil da fabricação e consumo desses produtos, estabelecer um percurso analítico sobre economia, política e cosmologia nesses grupos, abordando, então, de forma tangencial a problemática regional dos suicídios e da violência nas áreas indígenas. O consumo de bebida alcoólica está presente em grande número de narrativas a respeito dessas situações de conflito e auto-agressão, ao mesmo tempo em que diversas descrições do modo de vida tradicional desses grupos envolvem a chicha – nos rituais religiosos e festivos – e o tereré – consumido no cotidiano do trabalho desenvolvido, em geral, no âmbito familiar.

[8] Apesar disso, as conversas e entrevistas para o presente trabalho que mantive com os Guarani e Kaiowá deram-se em português, auxiliado pela tradução da professora kaiowá Marilete da Silva Souza, nas ocasiões em que alguém, geralmente os anciãos, não se comunicava em outra língua que não o guarani.

já na fronteira norte do território de ocupação tradicional desses índios – em solo brasileiro), com objetivos também jornalísticos, uma reportagem para a revista *Problemas Brasileiros* – ver anexo[9].

As questões colocadas a respeito das ditas bebidas na formulação inicial do projeto foram se mostrando previamente respondidas na bibliografia consultada e com baixo rendimento dentro do quadro mais geral de análise. Em paralelo, surgiram novas indagações e pontos de diálogo com o grande volume de estudos a respeito daquela paisagem etnográfica, sobretudo a partir da freqüência às aulas da disciplina "Estudo das Cosmologias Ameríndias", ministrada pela professora Dominique Gallois neste departamento, no segundo semestre de 2000.

A partir daí, chegamos à constatação de que o aprofundamento da discussão sobre a cosmologia desses grupos era a chave que permitiria um estudo mais abrangente da realidade em questão. A pesquisa bibliográfica pouco a pouco nos levou a compreender dois fatos:

- há, hoje, um vasto volume de dados acumulado para o contexto em questão – dada a facilidade de acesso geográfico à região para pesquisadores de São Paulo e Rio, a forte divulgação da epidemia de suicídios na mídia nacional e internacional, a formação em anos recentes de departamentos de ciências humanas como história e geografia nas universidades do Mato Grosso do Sul e, finalmente, um número significativo de projetos de assistência técnica e social empreendidos por órgãos governamentais ou não-governamentais;

- encontra-se em pleno andamento a atualização da reflexão etnográfica sobre esses povos, a levar em conta os avanços no estudo da paisagem ameríndia promovidos a partir das pesquisas na Amazônia nos últimos 30 anos. Justamente a concentração da vanguarda da disciplina na descrição de populações apenas mais recentemente acessíveis, sobretudo após o surto desenvolvimentista empreendido pela ditadura militar, relegou os

[9] Acrescento a cópia da reportagem como forma de expor a elaboração que fui capaz de realizar a respeito do tema exatamente no período em que ingressava no programa de mestrado.

pesquisadores dos Guarani a permanecer com referências de mais de 30 anos atrás.

Dadas essas constatações, concluímos, o grande volume de estudos recentes de pesquisadores que, por motivos diversos, acumularam entre essas populações enorme experiência etnográfica – freqüentemente de mais de uma dezena de anos – nos impunha muito mais uma atenção ao já coletado que um esforço para sistematicamente procurar nós mesmos, em campo, algum novo veio de informações.

O título provisório que se impôs a partir dessa fase, "Confinados a si mesmos", sintetizou um esforço nessas duas direções. Por um lado, seria a expressão do esforço de diálogo com os pesquisadores que pautaram a discussão sobre a realidade dos Guarani de MS nos últimos anos: a definição da situação dessas populações como 'confinamento' foi lançada pelo historiador Antonio Brand (1997), hoje um dos diretores do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas, na Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande, e pautou a atuação de parte da sociedade civil organizada na região no sentido de estabelecer um movimento pela retomada das terras ocupadas por esses grupos no sul de MS até há cerca de 30 ou 40 anos[10].

Concomitantemente, o título procurava aludir à já clássica formulação de Viveiros de Castro (1986) da pessoa tupi-guarani como um devir-outro, não um ente, mas um 'entre', um ser transitório equilibrando-se entre natureza, sociedade e sobrenatureza. Procuramos, portanto, atualizar as clássicas observações de autores como Nimuendaju, Métraux, Schaden, Cadogan, Meliá e os Clastres, unânimes na constatação da relevância do discurso que denominam 'religioso' – e para o qual buscaremos um entendimento à luz dos estudos cosmológicos – para essas populações.

Em seguida, no ano de 2001, em busca ainda de uma definição exata do foco para o projeto, empreendemos pelo menos mais duas visitas de cerca de uma semana cada – sendo uma delas um retorno ao Pirakuá. O objetivo foi acompanhar algumas "cenas" do cotidiano dos Guarani que eram constantemente referidas em depoimentos e textos relativos à problemática dos suicídios, como os cultos evangélicos e o trabalho dos professores no ensino bilíngüe português/guarani.

[10] Ao longo do projeto, tomamos também contato com o pioneiro trabalho do projeto Kaiowa-Ñandeva (PKN), nos anos 70. Trata-se, possivelmente, da mais antiga iniciativa da sociedade civil no sentido de aliar-se à luta dessas populações por seus territórios. Para um relato a respeito, ver Thomaz de Almeida, 2001.

Ao longo de 2002, estive afastado do trabalho de campo por motivos profissionais e familiares. Apenas em 2003 foi possível retomar a pesquisa. Concentramo-nos em proceder a uma revisão bibliográfica sobre o tema, primeiramente, e, em seguida, estivemos por cerca de vinte dias de volta a Dourados, em visitas à área indígena ao lado dessa cidade e também ao Panambizinho. Na fase final, especialmente após o exame de qualificação, constatou-se a necessidade de estabelecer mais decisivamente um foco e aprofundar o campo em torno da questão dos suicídios

Fundamentais foram também, nessa etapa, as conversas esclarecedoras com Fábio Mura e Levi Marques Pereira, ambos etnógrafos de insuperável experiência na região e, à época, com pesquisas em pleno curso para a realização de seus projetos de doutorado. Em outros momentos da pesquisa, foram igualmente decisivas as palavras de Antonio Brand e Wilson Garcia, além de outros diálogos que emergiram de nossa atividade jornalística, incluindo entrevistas com Bartolomeu Meliá e Rubem Thomaz Almeida[11].

Nessa configuração definitiva, em que se focaram os suicídios, os esforços foram concentrados em uma sistematização das interpretações já empreendidas ao longo dos últimos 20 anos em relação ao tema, tenham sido elaboradas por antropólogos, psicólogos, historiadores ou mesmo profissionais da área de saúde, com a intenção comum de apreender os fatores sócio-culturais envolvidos no fenômeno.

Após a análise do conjunto dessas contribuições, buscamos a elaboração de uma síntese interpretativa. As questões que se nos apresentaram, então, foram, principalmente, as seguintes:

1) Por que as interpretações em torno do fenômeno são tão divergentes?
2) Até que ponto o suicídio é considerado pelos Guarani e Kaiowá uma "opção ética" (Azevedo, 1987)?
3) O que esses índios querem dizer quando se negam a admitir um suicídio e quais as conseqüências disso para o entendimento da questão anterior?
4) Como pensar o fenômeno em relação a termos analíticos clássicos, especialmente os elaborados por Durkheim?

[11] Creio que, além desse auxílio valioso dos etnógrafos, vale destacar a inestimável companhia das famílias Souza e Silva, que me abriram todas as portas possíveis entre os Guarani, ao longo de todos esses anos.

5) Que implicações teriam para os suicídios as concepções cosmológicas guarani, incluindo-se aí temas como a Terra sem Males?

Entre os fatores sociológicos e cosmológicos, identificamos dois espectros conceituais de maior relevância: por um lado, o domínio do parentesco (Pereira, 1999); por outro, o sistema cultural em que consiste o xamanismo (Landgon, 1996). Os dois se encontram freqüentemente associados.

Prevaleceu ainda o estudo cosmológico no sentido em que sua relevância é sublinhada por Viveiros de Castro (1987), em introdução à obra de Nimuendaju, ou seja, o domínio do discurso como *locus* privilegiado de elaboração e manutenção do *socius* "minimalista"[12] guarani.

Finalmente, esse percurso conduziu-nos a um estudo da mitologia guarani que seguiu as premissas estabelecidas nesse âmbito por Lévi-Strauss (1991; 1993) – embora não tenhamos podido extrair todas as conseqüências de uma abordagem estruturalista para os dados encontrados, dadas as limitações na extensão do presente trabalho[13].

***

No primeiro capítulo, temos uma breve contextualização histórica e etnográfica a respeito dos grupos estudados – ela se completa com uma caracterização do debate contemporâneo em torno da construção de um determinado modelo sociocosmológico para os tupi-guarani em geral. Esse item será retomado durante a discussão da bibliografia sobre os suicídios em questão, uma vez que é decisiva na elucidação do estatuto interpretativo do fenômeno pelos próprios Guarani e Kaiowá.

[12] O termo é utilizado por Viveiros de Castro (1986) para ressaltar as distinções entre as sociedades tupi-guarani e as jê-bororo, as quais seriam "dialéticas", conforme o consenso teórico estabelecido à época (Carneiro da Cunha, 1978; Maybury-Lewis, 1979), com uma ampla gama de aparatos sociológicos capazes de, em seu interior, manter em equilíbrio dinâmico a diferença. As tupi-guarani, pelo contrário, desprovidas dessa maquinaria, promoveriam a dinâmica social por meio de uma orientação geral para o devir, a diferença, a alteridade, estabelecida desde o nível da pessoa até o do grupo como um todo.

[13] Ao todo, somamos cerca de 50 a 60 dias de campo, durante os quais coletamos relatos de pouco mais de 20 casos de suicídio, a maioria deles em Dourados e Panambizinho. Em conjunto com o material coletado por outros pesquisadores, além de jornalistas e autoridades públicas, chegamos a um total entre 70 e 80 casos (ver anexo).

O segundo capítulo traça um panorama geral do fenômeno. Inclui uma análise das estatísticas, a fim de traçar distinção entre as particularidades do caso e as constantes observadas em outros episódios semelhantes, além de uma discussão sobre sua possível contextualização histórica e um quadro descritivo ao fim do qual se propõe um roteiro-modelo para os casos.

Em seguida, no terceiro capítulo, agrupamos, em torno das principais questões abordadas pelos autores, a análise da bibliografia consultada sobre os suicídios, esboçando observações pontuais acerca das convergências e divergências observadas.

Nossa proposta de interpretação para o fenômeno está desenvolvida no quarto capítulo. O xamanismo é apontado como principal código de leitura nativa para os suicídios, estabelecendo como recorrência básica as acusações de assassinato interfamiliares que se seguem a essas mortes autoprovocadas.

Discutimos ainda as implicações do entendimento dessas mortes como uma questão de saúde mental – do ponto de vista dos brancos, como realizam alguns autores estudados. Logo depois, examinamos as propriedades "comunicativas" do suicídio guarani e kaiowá – se se quer de fato dizer alguma coisa com esse ato, o quê e a quem. Por fim, apresentamos o conceito de "suicídio sansônico", "de protesto", ou "fatalista", que, no quadro estabelecido por Durkheim (1987[1897]), consideramos o mais adequado para que se analise boa parte dessas mortes.

O capítulo final é dedicado ao estudo de um outro aspecto dos suicídios que é, de certa forma, complementar à análise anterior, uma vez que suplanta certas limitações impostas pelo esquema durkheimiano. Ao examinar a relação entre os suicídios e a condição de guaxo, descobrimos ressonâncias fundamentais desse conceito no corpus cultural guarani-kaiowá. Na mitologia, encontramos, então, a motriz de uma experiência fundante para esses grupos. Dedicamo-nos a uma análise de versões recentes, coletadas por nós e por Garcia (2001), basicamente, do mito de Sol e Lua, os gêmeos que são os primeiros Guarani. Concluímos com a extração de algumas conseqüências de nossas constatações para pesquisas futuras entre esses grupos.

1 – Homens do centro do mundo

"Hoje eu tenho na base de uns 63 anos. Naquele tempo, o 1940, tinha o fazendeiro Correntino. Pa'i Tambeju era o nome dele. Ele era o chefe de tudo desde aqui o rio Dourados, Pirajuy naquele tempo pra nós, até Sangapytã, até o Paranavay. Daí foi recortando, criando fazenda, cercando tudo. Eu nasci aqui. A ogapysy[14] da gente era ali no pé daquele coqueiro. Aqui era Jaguarete Kue. Tinha onça, mas a gente sabia reza pra amansar ela. Ali pra frente era o Piaury, mais para lá era o Nhundiairy, até sair onde hoje é a estrada pra Fátima do Sul. Do outro lado do rio era a Laguna Hum. Hoje é Laguna de Oro. Aqui é o Passo Piraju porque passava estrada antiga, do tempo do Lopez. Ali atravessava carreta, cheia de erva. Eu ainda era menino. Foi quando eles chegaram. Tocaram fogo nas casas, maior bagunça fizeram. Daí, esparramou tudo, cada um foi pra um lado. Começamo correr. Primeiro a gente foi para o Tey Cuê, no Caarapó, a pé, no meio do mato, naquele tempo não tinha estrada, depois fomos pra Amambaí, aí eu já era hominho, minha mãe já tinha morrido. Comecei a trabalhar por aí, nas fazendas. Fomos eu e meu pai pra Takuapery. Ele não gostou de lá, quis ir pra Dourados, já tinha uns 17, 18 anos. Naquela época, lá chamava Jaixá Piru, paca magra. Com 23, mais ou menos eu casei a primeira vez, com a filha do capitão Ireno Isnard, a Nacila. Depois casei de novo com a Plácida Brite, é essa que ta aí até hoje. Aquela ali é minha filha, essa outra lá é minha irmã. Ele, mais lá atrás, é meu primo, que voltou do Paraguai depois de muitos anos, porque agora o pai dele morreu. Aqui é tudo parente.

Depois que eu fui capitão[15] em Dourados, passei pro Luciano Arévolo, também era genro do velho Ireno, que morreu. Aí, eu tava quieto no meu canto, nem mexia com nada, mas um grupo de caciques fez um trabalho contra o Ramão, eu fui apoiar, porque eles pediram. Sobrou pra mim. A comunidade voltou toda contra mim. Daí, fomos pra beira do Dourados, depois entramos lá no Lima Campo. Lá, não deu certo pra mim. Agora viemos pra cá. Aqui é que eu nasci.

Nós nunca falamos que eles invadiram. Hoje eles dizem que nós invadimos a terra deles. Mas foram eles que invadiram a nossa. O fazendeiro vem aqui diz que é nosso amigo, quando sai já fala: "aquele bugre". A vaca morre ali, ele diz que matamo. Vai ver ali, tá cheio de osso. As crianças estão comendo castanha, você viu lá na beira do rio os coquinhos. Eu não posso sair pra ir arrumar coisa na cidade. O pessoal já aconselhou, não é bom sair de bicicleta. Viu o que aconteceu com o Marcos Verón[16]? Ele era meu companheiro.

Naquela época do antigo, a gente não fez nada porque mandava quem podia mais. Era a força. O índio só tinha umas flechinhas, eles vinham com espingarda. Eles matavam. O meu tio

---

[14] Casa tradicional kaiowá, em que morava toda uma família extensa.

[15] Capitão é um cargo político criado pelo antigo SPI e mantido pela Funai até poucos anos atrás. Tratava-se de um encarregado de mediar as relações da comunidade com os órgãos oficiais, que podia ter assistentes como os sargentos, ou conselheiros, ou mesmo constituir uma Polícia Indígena, como ainda ocorria recentemente em algumas áreas. O caso do narrador mostra uma autoridade construída sobre critérios tradicionais de parentesco. Não é a regra, e muitos conflitos são ocasionados por isso. Em Dourados, o capitaneado foi dominado por muitos anos por um terena, Ramão Machado da Silva, o que ocasionou muitas tensões, acusações e, finalmente, em 1998, o conflito que levou Carlito e outras lideranças a se afastarem da área. Ali, Ramão é, ainda hoje, o principal responsável pela intermediação de contratos de trabalhadores indígenas com as usinas de açúcar e álcool da região – atividade que emprega até 1.000 homens da área por ano, só em Dourados. Ali, ainda se fazia recentemente eleição para capitão, mas hoje o órgão oficial não reconhece mais essa figura como interlocutor privilegiado. A persistência da prática é um caso curioso, a trazer reflexões sobre essa situação das reservas, em que a construção da autoridade política se dava por meio de um endosso externo ao grupo.

[16] Verón, colaborador de Carlito em sua gestão como capitão em Dourados, foi assassinado a 13 de janeiro de 2003, depois de ocupar a fazenda Brasília do Sul, em Juti, a qual reivindicava como território tradicional, de nome Takuara.

morreu ali na ogapysy. Key Yvyjau era o nome dele, naquele tempo só tinha nome do mato. Felis Caraguatá, Guyracã Mirim, Capiyva, Chichiry, Jarijeguaka era meu avô, todos eles moravam aqui. Agora acabou tudo"[17].

1 – Breve histórico

Segundo os mais recentes modelos baseados na interpretação de dados arqueológicos (Fausto, 1998), os grupos de que descendem os Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul seriam originários de "proto-guarani" que teriam saído da Amazônia, rumando para o Sul ao longo dos rios Madeira e Guaporé até as bacias do Paraguai e do Paraná, por onde se espalharam em uma época estimada entre o início da era Cristã e o século V. Entre 700 d.C. e 1200 d.C., alguns descendentes desses grupos que viriam a ser conhecidos pelos europeus como Carijó já teriam ocupado completamente o litoral sul brasileiro[18], barrando a expansão dos Tupinambá – originários dos mesmo grupos amazônicos que os proto-guarani–, que vinha desde a foz do Amazonas. Por outro lado, na expansão pelo interior, desde o rio Paraguai até a região do rio Miranda (naquele tempo, Mbotetey) como limite norte, "a fronteira entre os Tupinakin e os Guarani era aproximadamente o rio Tietê" (Métraux, 1949: 70).

Vale lembrar que, além de se contrapor frontalmente à hipótese anterior de Métraux (de uma expansão dos Tupinambá a partir de um protogrupo guarani situado entre as bacias dos rios Paraguai e Paraná, ou seja, uma separação muito mais recente em relação à chegada dos europeus), o mais novo modelo para os deslocamentos tupi-guarani, estabelecido por Brochado nos anos 80, choca-se com certo consenso estabelecido na bibliografia em torno das proximidades lingüísticas e culturais desses dois grupos, as quais não justificariam tanto tempo de separação anterior entre eles. Ainda carece, portanto, de comprovações[19].

---

[17] Depoimento de Carlito Oliveira, kaiowá que, no início de fevereiro de 2004, liderou a ocupação da fazenda Campo Belo, para retomar o território conhecido como Passo Piraju, município de Dourados. Há cerca de seis anos, cem a duzentas famílias estão acampadas na beira do rio Dourados, nessa reivindicação (ver mapa anexo). Hoje, Carlito está preso, acusado de ter coordenado o assassinato de dois policiais civis em 1º de abril de 2006. Sem usar identificação, eles teriam chegado ao acampamento de Piraju à noite – com intenção de matar Carlito, segundo depoimentos dos índios.

[18] Segundo Métraux: "da Barra de Cananéia ao Rio Grande do Sul - lat 26º - 33º S, long.48º - 52º W" (1949: 69).

[19] Sobre esse debate, ver também Noelli, 1996 e 1999.

De qualquer forma, o fato é que, como no caso dos Tupinambá, os europeus encontraram, no século XVI, centenas de pequenos grupos guarani, que "não constituíam população compacta e homogênea, mas uma 'nação', na qual eram identificados grupos populacionais com especificidades e particularidades distintas" (Almeida, 1991: 1). As relações entre esses grupos seguiam o padrão das terras baixas da América do Sul[20], incluindo as festas e casamentos entre membros das diferentes famílias como fator de estabilidade na coesão de um grupo, além do comércio e da guerra. Por outro lado, tinham como particularidade em relação a outros grupos – os vizinhos chaquenhos, por exemplo –, um complexo ritual em torno do canibalismo, com "importância central" (Monteiro, 1998: 481) – como veremos mais à frente. Em diversas ocasiões, alguns grupos locais enfrentaram em conflito armado os conquistadores, enquanto seus vizinhos resolviam estabelecer aliança com os recém-chegados [21].

Há evidências ainda, entre os Guarani, de organizações políticas de abrangência mais extensa, do estilo cacicado (Monteiro, 1998: 481) – embora não se tenha certo se eram anteriores ou uma reação à chegada dos europeus. Meliá *et al* observam que os cronistas relatam algo semelhante para os índios da região em que hoje estão os Kaiowá e Guarani de MS (1976: 160) – onde o líder político e religioso Nhanduavuçu dizia ter domínio[22].

Quanto ao papel central, já nessa época, dos rituais, da mitologia e da cataclismologia, com uma preponderância de xamãs guarani no papel de profetas e na oposição à liderança dos lideres políticos a partir do incentivo às migrações para a Terra sem Males – *Yvy Marã Ey*, como propõem Pierre (1979) e Hélène Clastres (1978), não há comprovação histórica que vá além da documentação de grupos guarani chegando à periferia do império Inca em 1589 – embora seja questionável sua motivação, que pode estar relacionada à obtenção de metais, por exemplo (Monteiro, 1998: 498)[23]. O papel dos xamãs na liderança de movimentos armados de resistência (idem: 482) é outra evidência a

[20] Para um debate em torno do estabelecimento dos padrões de relação entre esses grupos locais, ver Lévi-Strauss, 1976; Clastres, 1979 e 1982; Riviere, 2001.

[21] "Em uma mesma carta se pode ler da excelente acolhida dos Guarani aos jesuítas em um lugar, enquanto que, em outro, jesuítas são assassinados pelos Guarani, o que indica a complexidade de fatores que determinavam o comportamento indígena frente às novas formas de vida introduzidas pelos padres" (Meliá, 1981: 2).

[22] Gadelha (1980: 238-9) narra a difícil aproximação dos jesuítas a Nhanduavuçu, temeroso de que os religiosos estivessem a serviço dos espanhóis.

[23] Segundo Métraux, houve assaltos de Guarani aos Chané, no Chaco, "no fim do século XV, provavelmente sob o reinado do Inca Yupanqui". Há ainda, segundo ele, registros de diversos ataques aos "povos do metal" (Métraux, 1948: 75).

depor contra a hipótese de uma oposição. Parece, isto sim, haver elementos nos relatos coloniais para mostrar que já havia na época a tendência à aliança entre esses dois perfis ou mesmo à conjugação de aptidões políticas e xamânicas na figura do líder[24], como veremos à frente.

Para obter documentos históricos sobre as populações de que descendem os grupos em questão, devemos observar que, até a Guerra Grande, Guerra da Tríplice Aliança, ou Guerra do Paraguai (1864-1870), como a conhecemos, toda a área de ocupação kaiowá e guarani no sul de MS encontrava-se, ao Sul e a Oeste, sob influência política do Paraguai (primeiro como província colonial espanhola, depois como país independente) enquanto, ao Norte e ao Leste, essas populações eram ameaçadas de captura pelos bandeirantes paulistas e ao mesmo tempo pelo avanço das populações indígenas do Chaco, como os Mbayá-Guaykuru, por terra, a cavalo, e os Payaguá, de canoa, pelo rio – havia, ao mesmo tempo, migrações guarani em direção a essa região, como vimos. A primeira fixação portuguesa em toda essa área surge apenas no terceiro quartel do século XVIII, como veremos adiante.

A despeito de esses grupos só entrarem na história colonial num momento posterior, vale lembrarmos como foram os primeiros contatos entre os europeus e os grupos guarani mais ao Sul, em torno de Assunção[25]. Diante da inexistência de minerais preciosos na região, em contraste com a abundância propiciada pela agricultura dos Guarani, a cidade serviu como uma espécie de entreposto, não só de víveres, mas também de mão-de-obra "especializada" – povos que eram historicamente migrantes – para as excursões em busca espanhola pelo El Dorado[26]:

> "No início da colonização do Paraguai, os espanhóis buscavam articular alianças com grupos locais, muitas vezes cimentadas por 'casamentos' entre os conquistadores e as filhas dos chefes. Do ponto de vista colonial, essas alianças visavam a quatro objetivos: a mobilização de guerreiros para a conquista de índios resistentes, que incluía não apenas os grupos do Chaco como também outros grupos guarani; a apropriação de excedentes agrícolas para o sustento da população espanhola; o estabelecimento de núcleos de povoamento espanhol, por meio da incorporação de mulheres guarani e a conseqüente emergência de

[24] Susnik fala nos *tamõi* como líderes políticos e guerreiros, e em "*alianza convivencial*" com os xamãs (1989: 466).
[25] Referimo-nos, especificamente, aos grupos encontrados onde hoje é o território paraguaio. Para um curto retrospecto sobre os contatos de portugueses com os Guarani do litoral sul brasileiro, a partir de 1503, ver Fausto, 2005.
[26] Sobre essa procura, ver também Susnik, 1989: 467.

> uma população mestiça; finalmente, a exploração do trabalho indígena, inicialmente para construírem os povoados coloniais, depois para tocar a economia agropastoril. Se, para os espanhóis, as alianças esboçavam o caminho da dominação, os Guarani encaravam-nas de outra maneira. Dentro da lógica das relações pré-coloniais, os espanhóis seriam aliados úteis no combate a inimigos tradicionais. Por outro lado, a formação de alianças e de relações de parentesco trazia, em forma de presentes ou por meio do escambo, os cobiçados artigos estrangeiros, tais como as armas de fogo, produtos de ferro, espelhos e bugigangas. Até certo ponto, pode-se argumentar que os conquistadores se adequaram à imagem convencional da autoridade indígena, exibindo traços dos heróis-civilizadores, adotando diversas mulheres na melhor tradição da poligamia guarani e demonstrando serem valentes guerreiros" (Monteiro, 1998: 481-2).

Igualmente ao que acontecera no Brasil com os portugueses, não demora muitos anos até os índios perceberem o engodo em que se enredavam. Enquanto ofereciam aos espanhóis seu "cunhadismo", ou *tovayá* (Susnik, 1989: 468), "a perspectiva de alianças estáveis desmanchava-se em face do desenvolvimento de práticas e instituições espanholas que visavam maximizar a exploração da mão-de-obra nativa" (Monteiro, 1998: 482). Tais eram a *encomienda*, a *mita* e o *yanaconato*, modalidades de trabalho obrigatório, e, mais grave, o *cuñadazgo* – que concentrava mulheres indígenas junto aos colonizadores, à sua disposição e bel-prazer (idem: 484).

Já na segunda metade do século XVI, aparecem as epidemias de varíola e sarampo, bem como movimentos de rebelião do tipo "Santidade", comandados pelos profetas indígenas igualmente às migrações em direção ao Chaco e às terras portuguesas ao leste. No litoral brasileiro, os Carijó tomam semelhantes precauções e boa parte deles também se embrenha cada vez mais no sertão. O resultado disso tudo, segundo Monteiro, é que "o Paraguai no final do século XVI e início do XVII permanecia restrito a uns poucos e pobres núcleos de povoamento" (Monteiro, 1998: 484-6). Esse progressivo recuo dos índios, bem como, inicialmente, a conveniência para os administradores coloniais paraguaios de ver pacificados os índios e contido o poder dos *encomenderos* (Fausto, 2005: 388), propiciou aos jesuítas, ao longo do século XVII, a possibilidade de realizarem a experiência das reduções, como veremos mais à frente, no caso específico que examinamos.

Segundo Meliá *et al*, após a dispersão das missões no Itatim, ao longo do terceiro quartel do século XVII, os grupos guarani da região onde hoje estão os Paĩ /Kaiowá voltam

a aparecer na história colonial a partir de "1754, durante os trabalhos de demarcação de limites para levar à execução o Tratado de Madri de 1750, entre Espanha e Portugal" (1976: 155). São chamados Guarani "infiéis", já que haviam, ou se mantido pelas densas matas da região em torno da Serra de Amambai, afastados das missões jesuíticas que empreenderam a "redução" de outros grupos guarani, durante o século anterior, ou fugido para a região após os ataques dos mamelucos paulistas às missões.

Os Paĩ localizados na ocasião são os que residiam acima do rio Ypané, afluente do Paraguai que nasce perto da atual fronteira com o Brasil, na altura de Pedro Juan Caballero, e deságua pouco mais ao sul de Concépcion. Teriam sido considerados semelhantes aos chamados Itatim (de "pedra pontuda", nome, ao que parece, por que era conhecida a serra de Amambai e também a Província onde se localizava, "80 léguas" ao norte de Assunção – 1976: 158), grupos para os quais se tem documentação mais extensa porque foram reduzidos depois de 1632 pelos jesuítas e, com a pressão dos paulistas, acabaram tendo seus sobreviventes transferidos progressivamente para região mais ao sul, entre os rios Tebicuary e Paraná (idem: 156).

Gadelha, por sua vez, mostra que o trânsito de jesuítas e colonos atravessava toda aquela região, já que "a primeira missão que, na área, os jesuítas iniciaram, foi entre os índios habitantes das margens do rio Miranda, e que serviam aos colonos de Xerez". Para evidenciar os sinais deixados na tradição dos Itatim pelo contato com os jesuítas e colonos, Meliá *et al.* apontam as diferenças culturais que eles apresentariam com outros grupos de comprovada origem na região, os Guarayu bolivianos (1976: 155).

Reconhecia-se a existência desses índios Itatim por toda a Serra do Amambai até os rios Apa e Miranda – chamado Mbotetey (1976: 156), bem como seu movimento migratório de expansão em direção ao Chaco, durante o século XVI, tendo sido documentada a chegada, ali, de grupos de milhares desses índios pelos jesuítas do Peru (idem: 158). A identificação dos movimentos exatos de jesuítas e índios pela tal província do Itatim[27] é confusa também porque a toponímia da região – especialmente da rede hidrográfica – mudou bastante no século XVIII, com a expansão dos Mbayá-Guaykuru e Payaguá, vindos do Chaco (idem: 160).

[27] Considerando os rios Ypané, Apa e Miranda como limites mais citados nas fontes consultadas, teríamos, segundo Métraux, os seguintes limites geográficos: lat. 22º - 23º S, long. 56º - 57º W (1949: 70).

Os jesuítas que reduziram parte dos Itatim se apresentaram como uma alternativa de aliança e resistência, não só aos mamelucos paulistas, mas também aos *encomenderos* de Assunção. Meliá *et al*. transcrevem de Cortesão depoimento do padre Diogo Ferrer, que presenciou o início dessa primeira missão junto ao Miranda, na cidade de Xerez (1976: 161-2)[28]. A cidade localizava-se onde está o município de Aquidauana (MS), atualmente área de ocupação terena. A aparente conveniência dessa proteção fornecida pelos padres não evita que, diante das tentativas de mudar costumes tradicionais dos índios, seus xamãs protestem em discursos apaixonados contra as intenções dos jesuítas – em defesas do "modo de ser" ancestral em que Meliá, como veremos, vai perceber a similaridade com a atual noção de *nhande reko* (1981: 6-7). Voltaremos a essa noção mais à frente.

Algumas observações de Ferrer têm grande valor etnográfico, como quando menciona o caráter passageiro do casamento ("vivem juntos quanto tempo querem e, quando o marido quer se casar com outra mulher, deixa aquela, e o mesmo é da mulher") ou o valor igualmente político e xamânico da liderança ("todos o reconhecem por cacique principal de todos, e parece que esse gênero de reconhecimento é um pouco mais que a um homem: de sorte que não falta quem diga provavelmente que é o maior feiticeiro de toda a terra") – Meliá *et al*, 1976: 161-2).

Em outro texto, Meliá destaca ainda a similaridade entre o que consta dos documentos jesuítas e a realidade etnográfica atual no campo da organização espacial dos Guarani. Apesar de não registrar o uso, em tempos coloniais, do termo *tekoha*[29], o autor observa que o que se descreve são casas grandes familiares, separadas por distâncias entre duas a três léguas, em montes, serras e vales ermos, mudando de local a cada três anos para renovar as lavouras, a caça e a pesca – consideradas fonte de uma subsistência em geral abundante (1981: 5-8) – as migrações sendo, portanto, uma outra dimensão da experiência espacial dos primeiros Guarani observados por europeus. Por sua vez, elementos tradicionais como a poligamia, as danças e cantos rituais foram objeto de disputa feroz com os jesuítas (idem: 12-17).

---

[28] Ele diz que, à observação de que sua linguagem diferia um pouco da dos demais Guarani e se parecia com a dos Tupi, alguns respondiam que não eram nem um nem outro, mas na verdade Temiminós, uma nação intermediária (não temos condições neste estudo de verificar a que se refere essa discrepância. No mapa de Nimuendaju (1987b), os Temiminós são localizados no Espírito Santo, em 1759).

[29] Segundo ele, o lugar – *ha* – onde se desenvolve o modo de ser – *teko*. Por ora, basta pensar que o termo se refere aos territórios tradicionais. Mais à frente, empreendemos uma discussão sobre o caso.

Apesar de esses religiosos alegarem que a redução traria abrigo contra os ataques dos espanhóis, acabou facilitando os ataques dos escravistas vindos de São Paulo, os quais, ao longo de poucos anos, obrigaram os Itatim reduzidos a uma série de migrações em busca de segurança. No fim do século XVII, já de volta às matas ermas da serra, esses índios voltaram a seus costumes "infiéis" e se embrenhavam cada vez mais pelas serras, enquanto os Mbayá-Guaykuru, vindos do Chaco e do Pantanal, dominavam, literalmente a cavalo e canoa, a região mais próxima do rio Paraguai e de Assunção (Meliá *et al*, 1976: 163-5).

Já na segunda metade do século XVIII, quando são (re)contactados, os índios das regiões ermas de Itatim passam a ser conhecidos como Caaguá: "Os Caaguá são aqueles Itatim não colonizados nem levados às Missões, mas em contato com a colônia e a missão; aí estaria sua identidade e sua diferença" (Meliá *et al*., 1976: 168). Para os autores, os demais Itatim, não isolados, já haviam passado, nessa época, a fazer parte do "amálgama" que constitui o Guarani genérico, base da nacionalidade do Paraguai moderno.

Note-se que nada garante que os grupos considerados Caaguá não fossem antigos índios reduzidos que fugiram para a segurança dos montes diante da perseguição dos paulistas. "Estas designações (*Caaguá, monteses*) encobriam, na verdade, uma diversidade de situações. Entre os monteses, contavam-se refugiados das revoltas, fugitivos do sistema de *encomiendas*, ex-neófitos das missões, bem como pessoas e grupos que não tinham qualquer experiência de convívio com não-índios. A situação colonial, apesar das restrições impostas pelo sistema de *encomiendas* e pelo regime reducional, era muito mais lábil do que se costuma imaginar, inclusive no que diz respeito à circulação de pessoas e coisas" (Fausto, 2005: 388-9).

Caaguá, ou Ka'agua (os "habitantes da selva, ou do monte", segundo Meliá *et al*., 1976: 169), portanto, é também uma denominação genérica, dada indistintamente. Terá como sinônimo a designação de índios "monteses" e não deve ser confundida com a especificidade dos Kaiowá atuais. Refere-se, isto sim, aos índios que escapam do "espaço político colonial" (idem: 169), ou seja, que eram distintos dos Guarani cristianizados (Métraux, 1949: 70)[30].

Apesar disso, segundo os autores, é possível, já naquela época, identificar, a partir das descrições dos viajantes, sob esse nome genérico, as três parcialidades guarani que

[30] Nesse sentido, note-se a distinção que os Kaiowá guardam até hoje dos Guarani, baseando-se principalmente em uma alegação de pureza da língua e dos costumes (ver introdução).

encontramos até hoje no Paraguai e no Brasil: os Mbyá, os Chiripá (ou Nhandeva) e os Paĩ Tavyterã (ou Kaiowá) – Meliá et al, 1976: 169. Note-se que, segundo tais autores, a localização desses grupos "não mudou sensivelmente desde o fim do século XVIII".[31]

Ainda no início do processo de redução, chama-se a atenção para o comportamento distinto que os Itatim da região do Mbotetey (atualmente reconhecido como então o limite norte da ocupação guarani onde hoje é o MS) apresentam em relação aos demais índios desses grupos: "*Todos estos Itatines son de buen natural y no difiren de los demás Guaranis, sino que tienen más trato y policía de cuantos Guaranis habemos visto hasta ahora*", diria Ferrer (*apud* Chamorro, 1993: 29).

Já as descrições da época do Tratado de Madri chamam a atenção para três elementos nos Monteses encontrados na área dos Paĩ/Kaiowá atuais (no caso, a Serra de Amambai e as cercanias de rios como o Apa e o Ypané) e que foram igualmente encontrados pelos etnógrafos do século XX (Nimuendaju, Schaden, Cadogan, Meliá etc.), mesmo que com interpretação diversa da que se deu na época: "a crença em um só deus, o uso ritual da cruz e o porte dessa tonsura 'como de sacerdotes'" (Meliá *et al.*, 1976: 170). A presença do uso da cruz, hoje dita *kurusu*, entre os Kaiowá é considerada por Meliá um sinal de contatos coloniais e missioneiros anteriores. Quanto à tonsura, havia sido registrada também entre os Itatim vistos no Peru em 1589 (idem: 171).

Na época desses contatos, encontram-se ainda menções, para alguns grupos, tanto ao canibalismo e a conflitos guerreiros, como, em outros, a uma "índole afável, dócil e mansa", bem como costumes afins[32] (Fausto, 2005: 389).

Já em fins do século XVIII, intensifica-se a exploração da erva-mate na Serra de Amambai. Agora aliados dos espanhóis, os Mbayá-Guaykuru seguem acuando os Monteses com a agressividade de suas incursões (Meliá *et al.*, 1976: 173). É ainda nessa época que

[31] Naturalmente, eles não se referem aos Mbyá e Nhandeva que vieram caminhando até o litoral do Sudeste brasileiro ao longo do século XIX (Nimuendaju, 1987[1914]), mas apenas a sua região original, o Leste e Nordeste paraguaios da época. E neste autor, aliás, que se baseia Métraux (1949: 71) para arrolar um número significativo de denominações de grupos guarani no início do século XX hoje pouco encontradas na literatura.

[32] Os grupos encontrados em fins do século XVIII ainda com costumes denotando ausência de contato são descritos pelo padre Dobrizhoffer, segundo Fausto (2005: 389). Este autor denomina "desjaguarificação" ao processo de passagem dos padrões tradicionais aos novos cânones com influência cristã. "Minha hipótese de trabalho é a de que o contato com o cristianismo missionário e a experiência colonial conduziram a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social, processo ao qual podemos dar o nome de 'desjaguarificação'" (idem: 387). Tal contribuição começa a esclarecer um fato intrigante para os mais diversos etnógrafos que tiveram contato com os Guarani. Ao mesmo tempo em que se verificavam as contradições nas descrições, como destaca o autor, as etnografias sobre esses grupos no século XX apontavam a ênfase na "religião" como índice de resistência, tradição e memória.

surgem os embriões das povoações de Concépcion e Pedro Juan Caballero (que faz hoje fronteira com a brasileira Ponta Porã). Os Paĩ travam relações de comércio e de trabalho com os extrativistas. Trocam produtos de suas plantações e a própria mão-de-obra principalmente por ferramentas de metal (idem: 175).

Depois do tratado de Madri, quando se conforma um lado "brasileiro" do território paĩ/kaiowá, a fundação do Forte Iguatemi, em 1767, cria o primeiro povoado português em todo o Mato Grosso meridional – onde hoje se localiza a área indígena Paraguassu, no município de Paranhos (Cimi-MS *et al*, 2000: 94). A despeito de à independência brasileira se haver seguido a constituição da Província de Mato Grosso e a penetração de criadores de gado até os campos dos rios Vacaria e Brilhante (1839), a região segue quase despovoada (Cimi-MS et al, 2000: 96).

Monteiro cita comentário feito por Elliot em meados do século XIX: "Viveram por muito tempo dispersos e errantes, e por fim tomaram por paradeiro as matas que se estendem desde o rio Iguatemy até o Ivinheyma ou Iguary, e desde os campos de Xerez até o grande Paraná" (2003: 17). E emenda:

> "O território tradicional kaiwá – *nhande retã* – que se estendia, ao norte, até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a serra de Maracaju, abrangia uma área de cerca de 40 mil quilômetros quadrados no Brasil e Paraguai e era marcado por três características essenciais para um território kaiwá: matas, córregos e terra boa para a agricultura" (idem: 18).

A história dos Paĩ se separa da dos Kaiowá com a Grande Guerra e, enquanto o território daqueles permanece em larga parcela inexplorado até meados do século XX, os Kaiowá deste lado da fronteira enfrentam, no período, um afluxo bem mais intenso dos brancos, *karai*, como eles chamam, como veremos em seguida.

2 – Do mate ao pasto

O panorama da ocupação humana do sul de MS começa a mudar com a instalação da Colônia Militar de Dourados, em 1861, em local à margem do rio Dourados, próximo a Ponta Porã, bem como com a guerra e a conseqüente dispersão de alguns milhares de ex-combatentes pela região, nos anos seguintes (Cimi-MS *et al*, 2000: 97).

O impulso definitivo para a integração desse território à economia nacional e internacional da época é decidido logo após o conflito:

> "Uma nova comissão de limites percorreu a região ocupada pelos Kaiowá/Guarani entre o rio Apa e o salto de Sete Quedas, em Guairá, terminando seus trabalhos em 1874. O provisionador dessa comissão era Thomás Larangeiras. Este percebeu a grande quantidade de ervais nativos existentes na região e também a abundante mão-de-obra disponível no pós-guerra. Em 1882 (...), Larangeiras obteve do governo federal o arrendamento das terras da região para a exploração da erva-mate nativa (...). Em 1892, fundou-se a Cia. Matte Larangeiras, resultante da composição com os Murtinho. A área de concessão foi sendo sucessivamente ampliada, sempre com o apoio de políticos influentes como os Murtinho e Antônio Maria Coelho. Com a República, as terras devolutas passaram para a responsabilidade das constituições dos Estados, o que favoreceu os interesses da Cia." (Cimi-MS *et al*, 2000: 98).

A despeito dos limites impostos pelos acordos assinados – chegando a 5 milhões de hectares –, a influência econômica da empresa alcançava todo o sul de MS, bem como parte do Paraguai e do Paraná. "Embora a mão-de-obra predominante nos ervais tenha sido a paraguaia, ocorreu, em várias regiões, o engajamento de índios Kaiowá/Guarani (...). A localização de várias reservas indígenas demarcadas até 1928 se deve ao fato de serem acampamentos, ou locais de concentração de índios a serviço da Cia. Matte Larangeiras" (Cimi-MS *et al*, 2000: 98-9).

Os documentos da época registram que a atração oferecida pelo trabalho assalariado nos ervais eram bens como roupas e ferramentas, obtidos em pagamento. Segundo funcionários do próprio SPI, na região do rio Iguatemi, os índios chegavam a 75% da força de trabalho (*apud* Cimi-MS *et al*, 2000: 99). O regime de serviço era o de "escravidão do barracão", como atestam relatórios do mesmo SPI. Apesar de se haver começado a relativizar o monopólio absoluto da Matte Larangeiras sobre o território a partir de 1916 (idem: 107), a situação de primazia econômica persiste até os anos 40, quando se esgota grande parte dos ervais nativos e se fortalece a política de colonização da região, parte da "Marcha para o Oeste" empreendida no governo Getúlio Vargas.

Em 1943, a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados destina aos colonos uma área que chegou a quase 300 mil hectares, retirada das terras da União no então Território Federal de Ponta Porã. Até o início dos anos 50, pelo menos 1.000 lotes de 30 hectares foram distribuídos especialmente a lavradores vindos do Nordeste brasileiro

(Cimi-MS *et al*, 2000: 101). Foram afetados, nesta fase, os grupos que formaram as atuais áreas de Panambi e Panambizinho, em toda a área em torno dos rios Brilhante, Laranja Doce e Santa Maria, à época, segundo atestam documentos até mesmo do próprio Marechal Rondon, densamente ocupada pelos Kaiowá (idem: 102).

Na segunda metade dos anos 50, intensifica-se o processo de derrubadas das matas e implantação de fazendas, com a concessão massiva de títulos de terra por parte do governo de Mato Grosso. É o período identificado pelos Kaiowá e Guarani como "esparramo", *sarambipa* ou *sarambi* (Cimi-MS *et al*, 2000: 108), que vai iniciar a definição do momento histórico atual para esses índios.

Enquanto as atividades nos ervais, aparentemente, tiveram baixa infuência sobre a organização desses grupos, a expansão do agronegócio vai, além de interferir mais fortemente no ambiente, delimitar propriedades, impor ou proibir deslocamentos e submeter os Kaiowá a um controle e uma desarticulação nunca vistos, como analisaremos em seguida.

3 - Confinamento, esparramo ou mistura

A onda de colonização que integrou a economia local ao agronegócio de larga escala, entre os anos 50 e 70, estabeleceu um modo de exploração do solo que impossibilitou a convivência entre a grande propriedade e a subsistência dos grupos indígenas – as famílias extensas (*te'yi*) que viviam nos "fundos" das fazendas da região, articulando-se entre si em microrregiões para formar um *tekoha* ou, em determinadas conjunturas, em unidades ainda maiores, agrupando vários *tekoha*, os *tekoha guasu* ou *guára*, onde podia emergir um líder que conjugava qualidades políticas e xamânicas[33].

Anteriormente, no ciclo da erva-mate e da pecuária extensiva, a convivência entre essa articulação social e atividade econômica da frente colonizatória se fazia possível. A presença desses indígenas, como vimos, era, inclusive, fundamental para o regime de extrativismo. A mão-de-obra desses grupos foi utilizada, em muitos lugares, até o último momento da transformação fundiária, no desmatamento das áreas, conduzido pelos mesmos empreiteiros, ou "gatos" que já contratavam os índios anteriormente (muitas vezes,

[33] Ver discussão sobre esses conceitos relacionados a território mais à frente.

paraguaios, com domínio da língua guarani)[34]. O resultado de toda essa transição econômica da colonização dos anos 60/70 foi a etapa final do processo de instalação desses grupos nas reservas historicamente estabelecidas no início do século XX (Brand, 1997). Entre historiadores que analisaram esse período regional, consolidou-se a idéia de que a transferência consistiu num "confinamento" – em referência à alta concentração populacional em pequenas áreas, alcançando densidades de menos de 1 hectare *per capita*.

Por outro lado, do ponto de vista indígena, o processo por que foram levadas as famílias indígenas dos fundos de fazenda para as reservas demarcadas[35] ficou conhecido como *sarambipa*, ou *sarambi*, palavra traduzida pelos informantes como "esparramo" e, segundo Brand (Cimi-MS et al, 2000: 108), repetida pelos mais diversos índios nos relatos sobre a época. Deve-se notar, por isso, que, do ponto de vista dessas famílias, acontece nesse momento um fenômeno mais relevante que o "confinamento", como os estudiosos brancos definiriam mais tarde: é o espalhamento de pessoas ligadas por meio do parentesco por áreas muito distantes.

Isso porque, no momento em que foram carregadas para as oito reservas demarcadas na época, não se observaram os laços que envolvem a *te'yi*, família extensa, a qual, apesar de ser definida como um grupo local, tem parentes espalhados por diversos *tekoha*, áreas de ocupação tradicional *(*Pereira, 1999). Esses parentes em geral se distanciavam algumas dezenas de quilômetros. As evidências são as de que o raio em que se pratica o *guata*[36] para visitar os parentes foi muito ampliado em função do *sarambi*[37].

---

[34] Trecho baseado em informações pessoais de Tonico Benitez, atualmente residente na área de Jaguapiré, filho de Rosalino Ximenes e neto do famoso rezador Januário Ximenes, conhecido como Moreno. "Eles foram usados, sem interpretar que poderiam atingir toda a aldeia", conta Tonico, sobre suas conversas com o pai, em que lhe indagava sobre o porquê de os Kaiowá da época terem trabalhado na derrubada da mata sem perceber que inviabilizariam seu próprio modo de ser em seguida. A esse respeito, ele diz ainda que "os antigos pensavam só no do dia, não tinham reflexão de muito tempo, do futuro". E lembra que o costume de buscar no trabalho assalariado bens de consumo como o arroz, o charque e o sal também contribuiu para essa ação, pois eles "queriam o dinheirinho". A família de Tonico foi levada para a reserva de Sassoró nos anos 60 e retornou a Jaguapiré quando da retomada do *tekoha*, há cerca de dez anos.

[35] Almeida (1991) menciona um fato que, segundo ele, precipitou a decisão dos donos de muitas fazendas de mandar os índios para as reservas: um boato que circulou pela região no início dos anos 80, dando conta de que a Funai desapropriaria as áreas onde houvesse famílias indígenas instaladas.

[36] O termo significa "caminhar" e é empregado como uma espécie de autodefinição dos guarani e kaiowá, sua ação mais característica e peculiar. Schaden (1962: 173) localiza o termo *tapedjá* (senhor dos caminhos, ou caminhante) para definir esse traço.

[37] Tal ponderação entre as idéias de confinamento e *sarambipa,* bem como a constatação da ampliação do *guata* para visitar parentes, é baseada em informações pessoais de Mura, que calcula ainda um raio de cerca de 30 km para as antigas relações interparentais, embora relate testemunhos de viagens de carroça entre Dourados e Tacuru apenas para visitar membros do *te'yi* (num trecho com distância superior a 300 km) – a respeito desse processo histórico, ver também Brand (1993 e 1997). De todo modo, encontramos, sobretudo

Por outro lado, acontece, simultaneamente, um efeito oposto ao espalhamento dos *te'yi*. Grande parte das famílias foi instalada de forma arbitrária nas oito reservas então disponíveis à época. Assim, ao mesmo tempo em que ficaram longe de pessoas com quem cultivavam fortes laços sociais, viram-se diante de outros grupos com os quais não tinham o mínimo contato anterior.

Não bastasse o estabelecimento forçoso de vizinhança e relacionamentos sociais a famílias extensas entre as quais nunca houvera casamentos ou qualquer tipo de trocas materiais e/ou simbólicas, a instituição do capitaneado agrava essa situação. Isso porque ela impõe arbitrariamente uma relação de hierarquia interfamiliar e interétnica que, em áreas como Dourados[38], tampouco contou com negociação prévia. São exemplares episódios como o ocorrido em 1998, quando um conflito entre dois grupos ligados a diferentes lideranças do capitaneado local resultou na saída de dezenas de pessoas para uma área cuja demarcação é reivindicada há anos, o Jatayvary, a cerca de 60 km de Dourados (perto de outras duas áreas em litígio, o Lima Campo e o Limary – ver Cimi-MS *et al*, 2000)[39].

A idéia de "mistura" é, em nossa avaliação, o mais importante desses termos relacionados ao momento histórico atual. Ela está presente no discurso dos próprios índios nos mais variados níveis, desde a política de casamentos até a divisão de trabalho entre os sexos. Pereira registra a relevância dessa experiência. Ele relata a exposição de um professor kaiowá, que teoriza sobre as marcações temporais determinadas pelos "velhos", ou "antigos".

> "Segundo o professor Sandro, 'os velhos' dividem o tempo em três períodos: a) o primeiro é o tempo do *yma guare*, entendido como 'o tempo do índio puro, nativo', marcado pela pureza, autenticidade e legitimidade da cultura, do ser Kaiowá pleno, semelhante aos antepassados míticos e aos deuses; b) o segundo

---

nas maiores reservas, de Dourados, Amambai e Caarapó, uma série de pessoas que desconhecem seus parentes de outras áreas e sabem seus nomes, sem nunca ter tido oportunidade de visitá-los. Vale lembrar que, evidentemente, a instalação da infra-estrutura de transportes e comunicações também deve ter contribuído para isso.

[38] No caso de Dourados, com a presença dos Terena, tal situação é extremada, já que entre Guarani e Kaiowá se reconhece uma identidade lingüística. De qualquer modo, levantamento realizado pelo SPI em 1965 (*apud* Cimi-MS et al, 2000) dá uma idéia da rápida mudança ocorrida no mencionado período. Nesse ano, a reserva de Dourados contava com 1.463 habitantes, e Caarapó, com 382. Pouco menos de quatro décadas depois, em 2000, viviam, oficialmente, 7.487 pessoas naquela e 2.346 nesta – embora estime-se, para Dourados, que esse número chegue, na realidade, a mais de 10 mil pessoas.

[39] É esse o episódio a que Carlito se refere na narração que abre este capítulo. A "mistura" como causadora de problemas esteve envolvida ali também, como se pode ler nos jornais da época (ver anexo). No calor da discussão, uma das propostas era a de expulsar todos os mestiços da área indígena de Dourados.

> período é o tempo do *oguahem karaikuera*, 'tempo de 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 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 do Kaiowá autêntico do que é adotado da sociedade envolvente. Esse é o tempo atual, em que o professor Sandro considera que estão 'dominados pelo sistema do branco'. (...) O momento atual é vivido como tempo de crise, como atesta a onda de suicídios, e os impasses de toda ordem, como violência interna, alcoolismo e desorganização nos papéis sexuais tradicionalmente definidos".

Vale notar que é estabelecida uma relação de causalidade entre a chegada do *jopara* e o advento da crise. Martina da Silva, 81, kaiowá de Dourados, em seu relato sobre as mudanças entre "antigamente" e "hoje", diz o seguinte:

> "Antigamente não misturavam. Índio hoje é cheio de curva. Tudo cruzado, atravessado. Agora não tem mais puro índio, é tudo cruzado". Quando fala dos cuidados que se costumava tomar com as meninas na idade da menstruação, ela sublinha mais um elemento em que se verifica a mistura hoje, esse independente do contato com os brancos. "Tem que ser o homem (para realizar os preceitos) porque antigamente ele não mexia com panela, nem cozinha, nada"[40].

E enumera outros campos em que acontece a mistura hoje:

> "Deus deu as duas, mas pinga é só para o brasileiro e o paraguaio. Do índio é a chicha. (...) Branco tem uma idéia, guarani tem outra. Índio hoje é tudo burro porque vai pela idéia do branco. Branco é bom no papel. Índio é melhor na previsão. (...) Índio de verdade não comia carne de boi. Deus mandou só comer peixe, caça e porco. (...) Índio não pode ir na igreja, que ele já tem seu Deus, era para agradar só ele. Deus dos Kaiowá é quando dá aquele trovão, aquele relâmpago forte. O trovão é o deus verdadeiro do índio".

O kaiowá Salvador Sanches, 46, de Dourados, também desenvolve comentários nesse campo:

[40] A diferenciação sexual pela associação a objetos em que, em alguns casos, não é possível aos sujeitos do sexo oposto nem sequer tocar é amplamente registrada na etnografia. É central, por exemplo, na análise de Clastres sobre os Guayaki (Clastres, 1995) do Paraguai – povo considerado integrante do subconjunto lingüístico guarani (Meliá, Saul e Muraro, 1987: 18). Entre os Kaiowá, porém, não aparece como tema de destaque na etnologia.

> "Antigamente o índio era nativo. Hoje é muito misturado. Idioma kaiowá não é mais puro, nativo. Hoje é tudo misto, não é mais a tradição original"[41].

Enquanto, para alguns, a idéia de "confinamento" pode definir a experiência contemporânea desses grupos, da mirada dos índios, a categoria mais próxima disso que se pode encontrar é a idéia de "chiqueirinho", ocasionalmente usada em reuniões políticas. Trata-se, entretanto, de termo menos usual que as idéias de *sarambipa* e, sobretudo, *jopara*. Em ambos os casos, muito ao contrário do que se extrai dos estudos do "confinamento", o que se infere é um ponto de vista que é o do *te'yi*, da família que se vê separada por distâncias maiores, e da tradição, do *nhande reko*, nosso modo de ser, que deve ser *porã*, bonito, e não *vai*, ruim – e não é possível ser *porã* com a mistura[42].

***

O trabalho de demarcação de terras tradicionais empreendido nos anos 90 entre os Guarani e Kaiowá de MS tem revertido em parte o *jopara/sarambi* estabelecido nas décadas anteriores. Localizar novamente os locais de origem[43] e os respectivos *te'yi* requer um exaustivo trabalho de recomposição histórica a partir dos depoimentos de anciãos indígenas e de consultas a arquivos públicos[44].

---

[41] Meliá et al. (1976: 281) registram texto oral do xamã paĩ Evangeli Morilla. "*Ciertamente hemos de delimitar bien. Nuestro Abuelo dejó también lugar (limites) para Papa Réi*", diz, em alusão ao deus que é considerado o pai primordial dos brancos (paraguaios e espanhóis). Apesar do discurso conciliatório, de que todos devemos dividir a mesma terra, note-se a ênfase no fato de que cada um dos povos tem seu lugar específico.

[42] Antes de consolidar sua interpretação desse momento histórico como "confinamento", Brand chega a mencionar a queixa exposta por "diversos informantes" quanto ao "descompasso crescente entre o *teko yma* (o modo de ser dos antigos) (...) e o novo modo de ser (*teko pyahu*), oriundo do contexto regional". Entretanto, o autor considera como motivo básico da distinção é a posse do *tembeta* (pequeno bastão de resina introduzido num furo feito na parte logo abaixo do lábio inferior, durante a festa de iniciação dos jovens de sexo masculino, o *kunumi pepy,* hoje ainda realizado numa única área indígena em todo o MS, o Panambizinho (Brand, 1997: 12-8). Acreditamos que a idéia de *jopara* qualifica, especifica o *teko pyahu* (ou seja, o novo modo de ser é ruim porque significa trazer a mistura e a bagunça), por isso é mais útil para pensarmos na situação em questão.

[43] A subsistência baseada na agricultura de coivara e a sociabilidade extremamente fluida desses índios leva naturalmente à questão sobre como está sendo identificado uma determinada área tradicional, ou *tekoha*, se havia contínuo deslocamento dos grupos. Tonico Benitez explica que normalmente os líderes apontam os lugares onde seus grupos estavam mais recentemente instalados na época da chegada dos fazendeiros – em cada sítio podiam ficar mais de uma dezena de anos. De toda forma, como vimos, a documentação histórica demonstra que, de um modo geral, toda a região sul de MS já era habitada por esses grupos há mais de dois séculos.

[44] Para um panorama dessa reconstituição, ver Thomaz de Almeida, 2001 e Mura & Thomaz de Almeida, 2002, além de outros relatórios de identificação de área produzidos por este antropólogo, nomeadamente, os de Paraguassu (1984), Pirakuá (1985), Jaguapiré (1985) e Nhanderu Marangatu (1998).

A reconstituição da distribuição original dos grupos pelo sul de MS ainda enfrenta lacunas, contudo. De um modo geral, os Guarani parecem marginais no domínio predominantemente kaiowá em que se constituía a região. O território paĩ/kaiowá, *nhande retã*, é considerado mais bem determinado culturalmente que o dos Avá-Katu-Eté/ Nhandeva (Thomaz de Almeida, 1991: 241). No MS, o kaiowá *retã* inclui o espaço entre os rios Iguatemi (ao Sul), Apa (ao Norte) e Ivinhema (a Nordeste), abrangendo a área ocupada hoje pelas cidades de Ponta Porã, Dourados, Amambai e Caarapó. A área se estende até o Paraguai e tem como limite norte o rio Aquidaban (Mberyvo, para os Paĩ).

Entre os Paĩ, há uma referência clara a uma relação espacial do tipo centro/periferia. O centro da terra (*yvypyte*) está situado no Cerro Guasu, morro que fica perto da fronteira com o Brasil[45]. Uma parte dos Paĩ se identifica, portanto, como *yvypytegua*, ou seja, dizem ter esse centro como origem. Segundo Thomaz de Almeida (1991: 233), os Kaiowá de Takuapiry se nomeiam desse modo e apontam como também Tavyterã os de Paraguassu, Ramada, Jaguapiré, Guasuti e Jaguari, entre outros[46].

Os moradores da área do rio Aquidaban são chamados *Mberyvogua*[47], e os que ficam ao sul do centro do mundo são os *Yvypopygua*. Os que ficam no Brasil, ao norte do Aquidaban, até o rio Apa, são, segundo Thomaz de Almeida, chamados depreciativamente pelos Paĩ do Paraguai de "Paĩ brasileiros". E há ainda grupos no Brasil que recusam a

[45] Segundo a mitologia desses índios no Paraguai e em parte do Brasil, é exatamente ali que se localiza o ponto em que se cruzam as duas varas primordiais do deus criador Nhanderuvuçu para sustentar esta terra (Zarratea, 1998: 132).

[46] Thomaz de Almeida (1991: 236) também registra o relacionamento da noção territorial de um grupo kaiowá com outro morro, o Cerro Marangatu, entre Antonio João e Bela Vista, já na periferia da área tradicional de ocupação desses índios, a poucos quilômetros do rio Apa. "Muitos *tekoha* têm nessas montanhas seus marcos preferenciais, relacionados com sua mitologia", diz ele. Meliá *et al.* afirmam que "os morros (*yvyty*, se estão cobertos de vegetação e *ita*, se são rochosos ou pedregosos) são 'marcas' ou 'limites' do Deus-Criador e geralmente dão nome ao *tekoha* mais próximo" (1991: 217-8). Perguntei a alguns Kaiowá em Dourados sobre onde pensavam que ficasse o *yvypyté*, ou *yvy mbyté*. Eles só souberam se referir ao Cerro Marangatu. Entretanto, não foi possível conversar a esse respeito com os mais velhos e de maior conhecimento das tradições. Fica como sugestão para futuras pesquisas.

[47] Wicker registra essa distinção entre *yvypyte* e *mberyvo* como relativa apenas à tradição religiosa, ao mencionar que o fenômeno dos suicídios atinge apenas àqueles e não a estes (1997: 285-6). Pereira, em informação pessoal, observa que a categoria *mberyvo* significaria algo como "os da beira, os da margem", tendo conotação ideológica, ou seja, a intenção de se caracterizar como mais central do que o outro, ou tanto como ele. Diz ainda que, em última instância, todos os Kaiowá se identificam como oriundos do centro do mundo. O autor entende que essas diferenciações estão relacionadas às diversas "escolas de *nhanderu*" e seus distintos "sistemas de reza", difundidos a partir do sistema de aprendizado que subordina vários aprendizes, *yvyraija*, a um mestre, *nhanderu*.

denominação Paĩ Tavyterã, como os de Panambi. Chamorro (1993: 28) registra no Panambizinho a autodenominação Te'yi ou Te'yi Jusu[48].

Os Guarani de MS, por sua vez, "diferenciam-se marcadamente, ao que tudo indica, dos Kaiowá em relação à noção de território" (Thomaz de Almeida, 1991: 240). Localizam-se no extremo norte dos territórios nhandeva do Paraguai, alguns relacionando-se preferencialmente com grupos mais próximos do rio Paraná e outros com *te'yi* paraguaios. Os Nhandeva instalados ao longo do rio Iguatemi (grosso modo, limite sul da área kaiowá) são apontados como relacionados aos Apapokuva encontrados por Nimuendaju no interior de SP, no começo do século XX. Ao longo do rio Ivinhema, os Nhandeva estiveram presentes até Rio Brilhante (idem: 239-40). Foram igualmente "carregados" para as reservas originais do SPI e hoje constituem entre 20% e 25% da população de áreas como Dourados e Caarapó. Por outro lado, os Kaiowá são semelhante minoria em áreas como Porto Lindo e Pirajuí, já próximas à "fronteira" entre os dois grupos, o rio Iguatemi.

4 - *Tekoha*: espaço e ação

Como se viu em Meliá (1981), a palavra *tekoha* não aparece nos textos jesuítas como indicador de lugar característico de povoação indígena. Estudos a respeito do processo de reelaboração nessas representações simbólicas referentes ao espaço/ tempo que devem ter acontecido no período em que se configurou o "confinamento", ou o *jopara/sarambi* entre os Guarani e Kaiowá de MS estão em pleno curso, ou foram recentemente concluídas[49].

No que concerne aos estudos desses grupos, a fase entre os anos 60 e o início dos 90 foi dominada por análises baseadas na perspectiva do "contato interétnico". Tratou-se, no âmbito da Antropologia, de uma linha de estudos cuja ênfase na desconstrução das representações simbólicas que eram mantidas pelo grupo indígena no período anterior ao

[48] Meliá *et al.* afirmam encontrar-se esta entre as denominações "mais gerais e inclusive mais antigas". Sublinham o fato de *tavyterã* concretizar e descrever, enquanto outras como *ava* ("homem", usada pelos Nhandeva), *mbya* ("gente") e *axe* ("as pessoas", usada pelos Guayaki), tomadas por outros grupos guarani, são mais generalistas (1976: 189-90).
[49] Vietta e Pereira, em doutorado no PPGAS/FFLCH-USP, e Mura, em doutorado no Museu Nacional.

contato com o branco interpunha-se ao estudo da reelaboração simbólica no período posterior a esse momento[50]. Vale lembrar que as áreas kaiowá e guarani de MS foram campo de pesquisa privilegiado para um dos principais teóricos daquela linha no Brasil, Egon Schaden (1962, 1969).

Ao mesmo tempo em que retornam estudos a respeito da estrutura social, mais propriamente etnográficos (como os de Pereira ou Chamorro), autores como Thomaz de Almeida e Brand envolvem-se com o processo de demarcação das terras tradicionais. A recapitulação histórica endossou teses como as de Brand, relacionadas à idéia de "confinamento". O confinamento, como processo histórico, consiste no aldeamento compulsório desses grupos em pequenas áreas de terra estabelecidas como "reservas indígenas" (Brand, 1997). Essa relação direta favoreceu uma objetificação do papel do território nesse debate. "A única forma de eliminar o suicídio é o Guarani e o Kaiowá reaver as suas terras tradicionais, que lhes foram espoliadas e roubadas", conclui taxativo o relatório do Cimi sobre a questão (Pauletti *et al*, 1997)[51].

Esse tipo de sentença passa por cima do caráter multidimensional reconhecido aos territórios indígenas[52] e ao mesmo tempo ignora a reelaboração simbólica que está ligada ao

[50] Como constata Viveiros de Castro (1999), esse foco na reelaboração foi mais desenvolvido pela chamada "etnologia clássica".

[51] Como veremos nos capítulos seguintes, esse tipo de sentença dá também margem para questionamentos como os de Almeida, qual seja, o de que não se verifica uma relação direta entre falta de disponibilidade espacial e ocorrência de suicídios. "E os Guarani que vivem na periferia de São Paulo, ou debaixo de pontes, em deslocamento contínuo? Por acaso eles dispõem de um espaço vital?", pergunta ele, em comentário ao depoimento de Grünberg (1991: 36), outro a sugerir tal relação direta, introduzindo o conceito de "espaço vital" – algo como uma determinada extensão territorial, característica particular de uma cultura, que propiciaria seu pleno desenvolvimento em relação a certos padrões definidos tradicionalmente (no caso guarani, a idéia de *teko porã* – o modo de viver bonito, em oposição a *teko vai* – mau modo de viver)

[52] Seeger e Viveiros de Castro vão lançar debate sobre a necessidade de entender que, no caso dos indígenas das terras baixas da América do Sul, "a terra não podia ser definida como espaço homogêneo e neutro, mas como mosaico de recursos (tipos de solo, de matérias e seres ali encontrados etc.) desigualmente distribuídos por uma superfície sem existência conceitual nítida" (1979: 105). Para ressaltar a importância da discussão em nosso caso específico, lembro a abordagem de Meliá (1990) a respeito da Terra sem Mal como idéia entre "economia e profecia", ou seja, um conceito que, fora dos movimentos místicos, teria uma expressão concreta na verificação de um padrão ecológico das ocupações guarani. Para uma revisão da idéia da Terra sem Mal, à luz de novos achados da arqueologia, ver Noelli, 1999.

estabelecimento da posse da terra[53], em substituição ao antigo regime de perambulação por uma extensão relativamente ilimitada de território.

A revisão da noção de *tekoha* (conceito atualmente relacionado aos "territórios tradicionais") poderá levar a uma nova avaliação dessa linha argumentativa. "O *tekoha* é o espaço físico, a aldeia e a terra em torno, onde se realiza esse jeito guarani de ser", diz Grünberg, em seu depoimento[54]. Segundo informações preliminares de Mura, o termo *tekoha* pode não designar, necessariamente, um lugar. O sufixo -*ha* determina lugar, mas também ação (a definição de Montoya comportaria ambos[55]). *Tekoha* também pode significar o ato de pôr o *teko* (modo de ser) em ação. A clássica formulação de Meliá, "*sin tekoha no hay teko*" (1981: 10), adquire novos contornos sob essa luz. Poderíamos dizer, isto sim, que não há *tekoha* sem *yvy* (terra). Mais do que isso, como veremos à frente, a importância da *yvy* está, de certa forma, ligada a uma dialética entre viver no *te'yi*, a família extensa, e *guata*, caminhar.

A terra não é um objeto a ser possuído ou utilizado de forma intensiva: significa uma possibilidade de se colocar no espaço de forma adequada ao viver humano – o que implica um *te'yi* viver de uma forma distanciada o suficiente de outra parentela para que se evite o *jopara*, a perigosa e indesejável mistura das coisas. Entretanto, a posse da terra, no contexto histórico atual, é uma condição necessária para reverter o *sarambipa*, mas que pode não ser suficiente para barrar o *jopara*[56] – vide a situação dos Paĩ no Paraguai, onde, a

---

[53] Para que se tenha um paralelo com outras abordagens, o exemplo dos Waiãpi do Amapá demonstra quão complexa pode ser essa passagem para a administração da "posse de um território" (Gallois, s.d.). Próximos dali, os Zo'e foram, ao longo dos anos 90, aprender com os também tupi-guarani Waiãpi sobre essa questão. Especialmente, a semelhança entre Zo'e e Kaiowá chama a atenção: ambos usam o *tembeta* como marca identitária e da passagem para a vida adulta masculina, e aqueles chamam de *kirahi* aos não índios (os Kaiowá dizem *karai* aos brancos). A noção de *zo'e rekoha* (relativa ao espaço onde ocorre a realização de seu modo de ser) também é aparentemente semelhante à de *kaiowa rekoha* (ver Havt, 2001).

[54] Em comunicação pessoal, Dominique Gallois e Márcio Silva já propuseram a interpretação do *tekoha* como "espaço onde se vivem adequadamente as relações". Na sugestão de Beatriz Perrone-Moisés, a partir dos trabalhos de Havt (2001) e Pereira (em elaboração) estar no *tekoha* seria "sentir-se em casa", estar no "lar", como no francês *chez soi*, ou no inglês *home*. Uma espécie de metáfora espacial, o "lugar onde se é você mesmo", ou onde "se pode ser o que é" – incluindo-se aí indistintamente o bom e o mau modo de ser, por assim dizer.

[55] Segundo Montoya (1876), "*tecó*: ser, estado de vida, condición, estar, costumbre, ley, hábito" e "*ha*: participio, el que haze la cosa ou verbal que se halla em nombres, y verbos – significa instrumento com que se haze la cosa, modo, causa, intento, fin, tiempo, lugar".

[56] Quer dizer, a garantia da disponibilidade de uma determinada extensão territorial é mais importante pela distância que ela proporciona entre os grupos do que propriamente pela sua posse ou usufruto. Essa reflexão, compartilhada com Mura, em contato pessoal, remete ao tema da "boa distância" na mitologia ameríndia , ou seja a distância necessária entre as coisas para garantir o bom e correto funcionamento do mundo tal como o conhecemos (Lévi-Strauss, 2006 [1968]).

despeito da disponibilidade espacial/ecológica nas colônias, enfrenta-se a realidade de uma geração de jovens que reivindica educação em espanhol e às vezes até postos de trabalho nas cidades (Wicker, 1997). Estenderemos essa discussão nos capítulos seguintes.

5 – **Pessoas em movimento**

O debate, ainda em curso, sobre a definição de *tekoha* é uma pequena amostra da problemática que envolveu o estudo da cosmologia entre os Kaiowá e Guarani. Uma vez que, no presente trabalho, essas representações culturais se refletem em uma questão, literalmente, de vida ou morte, consideramos cabível realizar uma breve digressão a respeito da caracterização cultural dessas populações.

Trata-se de uma discussão que, como veremos, ora se estreita em profundas exegeses dos textos orais elaborados pelos xamãs Guarani, ora se alarga em modelos que incluem esses grupos em conjuntos abrangentes, como o dos povos tupi-guarani, e mesmo de uma elaboração sobre os povos ameríndios de um modo geral. A reconexão do desenvolvimento teórico sobre o momento histórico atual dos Kaiowá e Guarani, o confinamento/*sarambi*/*jopara,* com os modelos mais atualizados nesse campo – com o objetivo de empreender uma síntese sobre o fenômeno dos suicídios entre esses índios – são definidos como nossos objetivos neste trabalho[57].

Diante do chamativo "minimalismo" sociológico que se registrou entre os tupi-guarani em geral[58], a dimensão cosmológica[59] se consagrou, nas duas últimas décadas, como via de acesso extremamente produtiva para a pesquisa etnográfica desses grupos[60] (Viveiros de Castro, 1986). Não se trata, porém, de um movimento recente no que tange aos Guarani, os quais, insistiam os etnógrafos, tinham sua "religião" como "núcleo de resistência" da cultura (Meliá, Saul & Muraro, 1987: 35-43)[61].

---

[57] A necessidade de realizar essa reconstituição é tanto maior quando se verifica que modelos de interpretação dos suicídios como o de Levcovitz (1999) se basearam centralmente na literatura em questão e mesmo o senso comum em torno dessas mortes já chegou a associá-las a temas cosmológicos como o da Terra sem Mal.

[58] Vide o famoso rótulo que lhes foi impingido à época colonial: "sem fé, nem lei, nem rei" (Viveiros de Castro, 2002: 183-264).

[59] E, em relação a essa dimensão cosmológica, ficou igualmente constatado o alto rendimento da "noção de pessoa", no sentido de Mauss, como ferramenta conceitual nesses estudos. Ver, por exemplo, Seeger et al., 1987 [1979].

[60] Para um panorama desse movimento teórico, ver a Revista de Antropologia 27/28, com os artigos resultantes do 1º Encontro Tupi.

Como vimos em nosso retrospecto sobre a história colonial dos Guarani, constatações de tal espécie só apareceriam tardiamente, nos primeiros encontros relatados pelos demarcadores de fronteiras no século XVIII, bem como os primeiros viajantes "proto-etnógrafos" do século XIX. Na realidade anterior ao tempo das reduções jesuítas, o que se tem é o registro de características muito semelhantes às dos Tupinambá do litoral brasileiro[62]: nudez, poligamia, bebedeiras, feitiçaria e antropofagia[63] (Meliá, 1981: 4).

A constatação do papel central da religião na resistência guarani foi construída, ao longo do século XX, principalmente sobre uma idéia lançada por Nimuendaju e que teve ressonância e desdobramentos "às vezes excessivos" (Meliá, 1981: 35-6): a de que a mítica

---

[61] Evidentemente, o viés funcionalista encontrava a formulação durkheimiana da essencialidade da religião, dela como núcleo da própria sociedade – a qual, é "para seus membros, o que um deus é para seus fiéis" (Durkheim, 1996 [1912]: 211).

[62] Brandão chama a atenção para esse contraste entre os relatos dos primeiros missionários, sobre a "gente sem fé", e os "teólogos da América do Sul" que se tornaram os Guarani na visão dos etnógrafos do século XX (1992: 324).

[63] A descrição de Cabeza de Vaca evidencia as semelhanças e particularidades da cerimônia guarani de execução, em relação à dos Tupinambá: "*Esta generación de los guaraníes es una gente que se entienden por su lenguaje todos los de las otras generaciones da la provincia, y comen carne humana de otras generaciones que tienen por enemigos, cuando tienen guerra unos com otros; y siendo de esta generación, si los captivan en las guerras, tráenlos a sus pueblos, y con ellos hacen grandes placeres y regocijos, bailando y cantando; lo cual dura hasta que el captivo está gordo, porque luego que lo captivan lo ponen a engordar y le dan todo cuanto quiere a comer, y a sus mismas mujeres y hijas para que haya com ellas sus placeres, y de engordarllo no toma ninguno el cargo y cuidado, sino las proprias mujeres de los indios, las más principales de ellas; las cuales lo acuestan consigo y lo componen de muchas maneeras, como es su costumbre, y le ponen mucha plumería y cuentas blancas, que hacen los indios de hueso y de piedra blanca, que son entre ellos my estimadas, y en estando gordo, son los placeres, bailes y cantos muy mayores, y juntos los indios, componen y aderezan tres mochachos de edad de seis años hasta siete, y danles en las manos unas hachetas de cobre, y un indio, el que es tenido por más valiente entre ellos, toma una espada de palo en las manos, que la llaman los indios macana; y sácanlo en una plaza , y alli le hacen bailar una hora, y desque ha bailado, llega y le da en los lomos com ambas las manos un golpe, y outro en las espinillas para derribarle, y acontesce, de seis golpes que le dan en la cabeza, no poderlo derribar, y es cosa muy de maravillar el gran testor que tienen en la cabeza, porque la espada de palo com que les dan es de un palo muy recio y pesado, negro, y com ambas manos un hombre de fuerza basta a derribar un toro de un golpe, y al tal captivo no lo derriban sino de muchos, y en fin al cabo, lo derriban, y luego los niños llegan com sus hachetas, y primero el mayor de ellos o el hijo del principal, y danle com ellas en la cabeza tantos golpes, hasta que le hacen saltar la sangre, y estándoles dando; los indios les dicen a voces que sean valientes y se enseñen, y tengan ánimo para matar sus enemigos y para andar en las guerras, y que se acuerden que aquél há muerto de los suyos, que se venguen de él; y luego como es muerto, el que le da el primer golpe toma el nombre del morto y de allí adelante se nombra del nombre del que así mataron, en señal que es valiente, y luego las viejas lo despedazan y cuecen en sus ollas y reparten entre sí, y lo comen, y tiénenlo por cosa muy buena comer dél, y de allí adelante tornan a sus bailes y placeres, los cuales duran por otros muchos días, diciendo que ya es muerto por sus manos su enemigo, que mató a sus parientes, que agora descansarán y tomarán por ello placer*" (1944[1555]: 180-2). Fernández observa a peculiaridade da participação dos meninos na execução, mas não extrai conseqüência dessa distinção (1970 [1951]: 166-7).

Terra sem Males dos guarani teria impulsionado o complexo migratório desses índios – e, por extensão, toda a migração/expansão Tupi pelo litoral brasileiro[64].

Depois de Métraux atuar como difusor dessa idéia, Hélène Clastres (1978) vai desdobrar essa aproximação entre as migrações pré-coloniais e a realidade etnográfica dos Guarani do século XX na conjectura de uma transformação simbólica que conduzira esses índios das migrações reais ao ideal asceta do *aguyje* – ideal de perfeição espiritual, registrado por etnógrafos como Schaden e Cadogan entre os xamãs desses grupos.

É nesse ponto da elaboração que os Guarani vão se reencontrar com os demais tupi-guarani em um modelo elaborado a partir de povos amazônicos pertencentes a esse grupo lingüístico, descobertos após a onda de expansão pioneira sobre aquela região durante o Milagre Econômico dos anos 70.

***

Visitados por Viveiros de Castro (1986), no início dos anos 80, os Araweté, cerca de duas centenas de remanescentes tupi, habitantes de uma pequena aldeia nas imediações do rio Ipixuna, no sul do Pará, foram base para a construção modelo etnográfico do "ethos tupi-guarani", formulação que proporia similaridade estrutural entre os guerreiros canibais tupinambá do litoral brasílico do século XVI, os ascetas guarani em sua busca da perfeição espiritual e da Terra sem Males e os deuses canibais araweté.

A noção de pessoa (seguindo a tradição de Mauss[65]) e a hipótese de uma conexão (e primazia) do plano cosmológico sobre o sociológico entre os povos tupi-guarani – por

[64] Noelli demonstra como essa idéia, originada em uma breve suposição de Nimuendaju (1987: 108) sobre os Tupi, se desdobrou a ponto de influenciar de modo definitivo a etnologia americanista do século XX. "A indistinção entre esses dois processos (as migrações anteriores ao século XV e de todos os povos tupi como evento único) resultou em uma interpretação que comprimiu e reduziu a um único fenômeno os diversos eventos históricos que ocorreram ao longo da formação multivariada dos povos que hoje são incluídos no tronco lingüístico tupi" (Noelli, 1999: 127).

[65] Ver Mauss, 1974 [1950]. Em relação a essa noção, Viveiros de Castro comenta ressalva de Carneiro da Cunha quanto à universalidade da "categoria" de pessoa: "não vejo assim como não se possa deduzir, seja do 'acervo de papéis' (ou melhor, do seu agenciamento), seja do 'ideário sobre o que se constitui a individualidade de um homem' (ou melhor, da lógica subjacente a esse ideário), uma categoria da Pessoa, para qualquer sociedade. O que não significa que ela se reduza aos, ou se localize nos papéis sociais ou a 'ideologia nativa'" (1986: 118-9). Ou seja, estamos falando em uma noção de pessoa como um construto social, coletivo. Em Seeger *et al*., 1987 [1979], temos um panorama do projeto científico que previa, desde os anos 70, o alto rendimento da noção de pessoa para o estudo dos grupos indígenas das terras baixas da América do Sul.

contraposição aos grupos jê, onde ocorreria o inverso, segundo o modelo[66] – foram as peças-chave para Viveiros de Castro associar, por meio de operações de transformação estrutural, essas diferentes expressões culturais em um *ethos* comum, impessoal e atemporal – a partir do qual, aí, sim, poder-se-iam inferir conclusões de caráter histórico[67].

A base da argumentação do autor é a escatologia araweté, que concebe como destino para a alma humana a transformação em divindade (*Maï*) a partir de sua devoração *post morten* por esses deuses canibais. Apenas o guerreiro matador está livre desse processo. Ao morrer, ele já se torna um deus diretamente, sem escalas. A partir dessa elaboração nativa, Viveiros de Castro entende a concepção araweté de pessoa como um composto natural/sobrenatural transitório, destinado à sobrenatureza divina (um devir, ou vir-a-ser, portanto). Um eu cuja alteridade é intrínseca à pessoa (1986: 81). Um eu cujo modelo ideal (o xamã, o guerreiro) é tornar-se o Outro (1986: 636). Entre os Araweté, por meio do assassinato no plano real (como entre os Tupinambá), ou da morte e de uma conseqüente devoração pelos deuses. Assim explica Viveiros de Castro:

> "O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implicaria assim um movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo. O apoio etnográfico imediato para essa idéia foram as canções de guerra araweté, onde o matador-cantador, por meio de um jogo pronominal, fala de si mesmo do ponto de vista enunciativo de seu inimigo morto". (2002: 462).

Em termos sociológicos, esse modelo implica a idéia de que o complexo guerreiro-antropofágico sustenta o *socius* unicamente por meio de uma dinâmica entre aliança e guerra – o que evidencia sua origem como oposição ao estabelecido para os jê-bororo, pelo que as sociedades tupi-guarani serão consideradas "minimalistas".

O autor compara esse sistema a uma alça de Moebius (1986: 79): "O sistema é tenso, tende, e não tem avesso: o morto é o inimigo, o inimigo é o deus, o deus é o morto, e o morto sou Eu. Este é o *cogito canibal*". A posição de inimigo funda a sociedade (1986: 668), o rito antropofágico é a própria reprodução do *socius*, sua atualização. O modelo,

---

[66] Especificamente, Viveiros de Castro parece ter tomado como par simétrico e inimigo (no sentido que ele confere ao termo por analogia com o pensamento xamanístico – 2002: 18 – algo que é preciso afirmar, não negar, para se poder passar adiante") o estudo de Carneiro da Cunha sobre os Krahô.

[67] Para comentários do autor a respeito, ver Viveiros de Castro, 2002 (14-7; 475-80).

portanto, tem implicações sociológicas: essas sociedades "parecem estabelecer pontes muito frágeis entre a pessoa e a sociedade" (1986: 126).

Entre os Guarani, a concepção da pessoa como devir se expressaria no *aguyje*, que consiste no ideal xamânico de, por meio do aperfeiçoamento corporal/espiritual, alcançar a imortalidade/ o paraíso. Nesse ponto, Viveiros de Castro recupera Hélène Clastres (1978), que associa a suposta passagem das migrações à procura da Terra sem Mal à ascese xamânica da busca pela perfeição individual, o *aguyje*, capaz de levar a esse paraíso em vida. Supondo que havia ocorrido um processo de "interiorização" da busca, já se entrevê na obra de Hélène Clastres o embrião da "consolidação da teoria guarani sobre o Homem" (Viveiros de Castro, 1987: xxxiii). É a idéia do homem como instabilidade entre "o animal e o divino, essas duas formas simétricas do não-ser social", que o autor entende como antecessora da sua elaboração sobre o homem tupi-guarani como devir[68].

Essa configuração de uma teoria guarani da pessoa, de fato, remonta ainda à obra de Nimuendaju, que, em seu relato sobre a crença na duplicidade da alma entre os Apapokuva (1987[1914]: 29-47), já apontava para essa "visão dual da pessoa" (idem: xxvii). O autor chega a relacionar essa teoria do indivíduo à teoria sociológica ameríndia expressa nos mitos dos gêmeos, por exemplo (idem: 45)[69].

No texto de Viveiros de Castro, o tema do canibalismo vai também tocar o da Terra sem Males quando, ao mesmo tempo em que se percebe a pessoa tupi-guarani como uma transitoriedade, a cultura aparece em condição ambígua: um sinal de aliança com os deuses, mas também uma condenação às mazelas da vida social. Um "ponto de passagem a ser superado" (1986: 696), seja por uma "crítica animal da sociedade" ou por uma "vontade

---

[68] Fausto (2005), em sua reflexãosobre a "desjaguarificação", toma essa elaboração como referência central. Em vez de remeter às migrações em busca da Terra Sem Mal, o ideal de *aguyje* representa, na formulação dele, uma inversão do padrão original de associação positiva xamanismo/canibalismo/guerra/predação. Em oposição, estariam elementos como a relação da ascese com o vegetarianismo, enquanto, anteriormente, o xamã prototípico era aquele capaz de transformar-se no jaguar, comedor de carne crua. O xamã guarani é "um anticanibal", diz ele (idem: 397). Da mesma forma, aparece o discurso sobre o *nhande reko*, enfatizando a necessidade de amor e harmonia, em contraposição à valoração dos conflitos (e sua expressão máxima, o canibalismo) como fonte de incorporação e (re)produção social. "A pessoa ideal masculina não é aqui a do guerreiro, que ao matar sua vítima captura uma alma-outra que é fonte de conhecimento e criatividade, mas a do xamã que se desfaz de sua alteridade (*a alma animal, abandonada para que se ascenda, segundo os guarani*) para voltar a ser divino, à imagem de um deus que não é um jaguar" (idem: 398). Como observa Mura (informação pessoal), vale lembrar que o discurso sobre o amor se dá no plano do ideal. A atual realidade dos Kaiowá e Guarani aqui descrita , repleta de conflitos, acusações de feitiçaria e vinganças, bem o demonstra

[69] Tal inferência tangencia as recentes abordagens a identificar nesse tipo de estrutura as noções de fractalidade e auto-similaridade escalar (Carneiro da Cunha, 1999; Luciani, 2001).

de divinizar-se", pólos para os quais o autor vai buscar correspondência na Antigüidade da Grécia, que também tinha no canibalismo um dos seus temas-chave (1992: 304-5). Trata-se de sociedades com religiões "ateológicas", em que a diferença entre homens e deuses é posta para ser superada (1986: 53)[70].

Uma contribuição de Lévi-Strauss vai ainda possibilitar a articulação do modelo de Viveiros de Castro com a realidade etnográfica mais ampla das Américas. Encerrando suas *Mitológicas*, o autor produziu (1993 [1991]: 204-17) uma inferência ainda mais ampla sobre a pessoa ameríndia, em um movimento que foi ao encontro do modelo de Viveiros de Castro e demonstrou que ele poderia ter conseqüências de alcance bem mais amplo que as extraídas por este autor. A pessoa-devir pode ser vista, em verdade, como uma das faces do prisma maior da "abertura ao outro", princípio organizador do pensamento ameríndio como um todo.

A partir de uma análise dos mitos dos gêmeos encontrados entre os mais diversos povos das Américas, constata-se uma marca ameríndia no tratamento da identidade e da diferença, o Eu e o Outro, homo e heterogeneidade. Ao contrário do que se registra nos mitos europeus similares, aqui a diferença entre os dois parceiros não é aniquilada ao longo da história por meio da morte ou da assimilação[71]. A desigualdade intrínseca ao par permanece, amplia-se e se torna a "mola mestra" da cosmologia e da sociologia indígenas. "A identidade constitui um estado revogável ou provisório; não pode durar", trata-se da "noção fundamental de um dualismo em eterno desequilíbrio", que vai aflorar ora na organização social, ora na cosmologia, mas será recorrente em toda a América (Lévi-Strauss, 1993 [1991]: 206, 208, 212).

As implicações dessa formulação para o modelo do *ethos* tupi-guarani foram logo explicitadas por Viveiros de Castro (1992/2002), num artigo em que o autor busca entender a presença recorrente, nos escritos dos cronistas, de menções a uma dita "inconstância" de

[70] Sublinhando novamente a oposição ao modelo dos Jê como "sociedades dialéticas" que se esboçava na época, Viveiros de Castro fez questão de registrar, literalmente: "A sociedade araweté não é dialética"(1986: 29). O modelo constituído a partir dos Araweté encontrou correspondência em um largo número de estudos de sociedades tupi-guarani nos anos 80, quando boa parte dos etnólogos brasileiros voltou sua atenção para esses grupos, sobretudo os recentemente (re)contactados na década de 70 com a abertura da Transamazônica. Um panorama desse movimento é fornecido pelos documentos apresentados no 1º Encontro Tupi, em 1982 (ver Revista de Antropologia v. 27/28). Para uma versão atualizada e resumida desse percurso, ver Dal Poz, 2003. Fausto (2001) propõe um desdobramento dessa teoria sobre a "economia simbólica da predação" entre os tupi-guarani, a partir de estudo entre os Parakanã.

[71] A esse respeito, ver também Voisenat, 1988, que oferece, sob essa perspectiva, uma análise dos mitos gregos dos gêmeos.

alma dos antigos Tupinambá. O contraste entre o entusiasmo com que acolhiam as palavras dos catequistas e a facilidade com que retornavam a seus costumes "selvagens" é explicado por Viveiros pela condição da pessoa tupi-guarani – e ameríndia – como um devir, "aberto ao outro", porém alocado em um *socius* que se mantém apenas na medida em que preserva a dinâmica do canibalismo e da guerra. "A filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude do *socius* e, em geral, da condição humana" (1992: 38).

A idéia de "abertura ao outro" como definidora da condição ameríndia, por outro lado, relativiza a oposição entre jê e tupi a partir da qual Viveiros de Castro construíra seu modelo.

De toda essa recapitulação, é importante que retenhamos os seguintes pontos em relação a esse modelo. Eles serão retomados nos capítulos 3 e 4, na revisão de uma das vertentes interpretativas do que já se construiu em torno do fenômeno dos suicídios entre os Guarani e Kaiowá de MS:

1 - os grupos guarani poderiam ser considerados como "sociedades minimalistas";

2 - de alguma forma, sua noção atual de pessoa é uma expressão estruturalmente transformada do "complexo guerreiro-antropofágico" tupi-guarani;

3 - o suicídio guarani seria, de alguma maneira, uma expressão possível em relação a esse complexo. Ao contrário do que supõem os que o relacionam à desintegração cultural, trata-se, isto sim, de uma atitude que se poderia dizer "tipicamente" tupi-guarani.

2 – A morte como doença

Mba'eicha pa? Parlez-vous français? Do you speak english? Hablas español?... É, eu já andei muito. Um casal de metodistas foi que me criou. Aprendi muita coisa. Eles eram mineiros. Eu fui criado na Missão Caiuá. Depois fui embora pra São Paulo, voltei pra cá em 1964 e estou aqui até hoje. Agora estou pra 74 anos. A mesma idade da Missão Caiuá[72]*. Muitos não sabem essa história, eu sei. É, eu sou o irmão caçula do Marçal. Nossa família diz que veio andando lá do litoral de São Paulo, não sei se de Peruíbe ou de alguma outra aldeia... É uma história muito bonita, tem que vir uma outra hora aqui pra ouvir, gravar... Tem que gravar pra os mais novos depois poderem ouvir tudo isso que está aqui na nossa cabeça. Olha... O primeiro suicídio que eu ouvi falar aqui na área de Dourados, eu ainda era criança, deve ser pra base de uns sessenta anos. Foi ali no Jaguapiru, um pouco pra baixo da casa deles. Ali, sabe, onde tem aquele brejinho?... Morava lá um Rayto. Era um índio solitário. Tinha uns cinqüenta e poucos anos. Vivia sozinho. Pobre. Meu irmão levava um prato de comida pra ele de vez em quando. Um dia foi lá, ele estava pendurado no caibro da casa. Ninguém nem soube por quê. Era muito solitário... Depois, fui embora. O outro, quando fui ouvir falar, eu já era adulto. Foi o meu cunhado. Marido da Doraciana, sabe? Acho que era Francisco Ortiz. Eu não sei o que houve na casa dele. Alguém disse que foi briga com a mulher... Ele trabalhava num lugar aí. Trouxe veneno de matar...*

Agora, de 1970 pra cá, esse suicídio aqui virou mania. Os jovens tudo, qualquer coisinha, já se mata. Mas... até entre os brancos pegou mania, né? Tem uns que vêm dar palpite. Fala de terra, isso, aquilo. Eu acho que não é tanto por falta de comida. Se fosse assim, não tinha mais nenhum índio na Terra. Tem que dar é educação pra esses meninos. Mostrar pra eles. Hoje tem criança de oito, nove anos bebendo pinga. Quebra um ovo num copo de pinga, o que acontece? Ele cozinha. Imagina o que dá no organismo do jovem, então? Ele não está formado, é muito tenro. Antigamente o índio mais velho ensinava tudo isso. Tatu peludo? Tem muito sangue. Moça donzela não pode comer. Uma pena que a galinha deixou cair ali no terreiro. A criança não pode pegar, senão fica esquecida, a galinha esqueceu a pena ali. Ave de rapina: não pode a criança comer, senão fica muito brava. Tem que entender o que faz bem e o que faz mal pro corpo. Se vai pisar na cinza quente ou não. Meu avô Papaĩ era nhanderu[73]*. Quando queria plantar uma semente diferente, abóbora, melancia, feijão fava grande, daqueles que não tem mais, ele ia, cantava uma semana. E a semente aparecia. A turma se admirava, 'como que ele conseguiu essa semente?' Eu gosto da Bíblia, leio ela quase todo dia. E também tenho aí dentro da casa o mbaraká, que é pra não esquecer as coisas da nossa cultura.*

Aonde que o índio chegou hoje? Ele era pra ser um povo puro. Eu, pra mim, acho que o índio não tem uma mentalidade amadurecida. Qualquer coisinha ele entra, é fácil de iludir. Não sabe sair daquela crise, então ele já acha que o melhor é dar fim na vida. Eu já penso que para todas coisas tem saída. Só não tem saída pra morte. Mas a morte natural, né? Não o suicídio...[74]

---

[72] A Missão Caiuá é mantida pela Igreja Presbiteriana desde essa época em diversas áreas guarani e kaiowá demarcadas pelo SPI no início do século XX.

[73] "Nosso pai", literalmente. É o título mais comum do xamã guarani e kaiowá.

[74] Depoimento do guarani Ivo de Souza, morador de Dourados e irmão mais novo do líder indígena Marçal de Souza, assassinado em 1983.

1 – Fenômeno

Os suicídios entre os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul começaram a ser tratados como fenômeno no fim dos anos 80, quando passaram de uma média de 5 a 8 ocorrências anuais registradas desde o início dessa década para 38 (1990)[75], sendo que, a partir desse ano, não voltaram mais a uma faixa inferior a 20 casos por ano. Depois de os índices terem se estabilizado por volta de 30 ocorrências anuais entre os anos de 1996 e 1998, saltaram para a faixa dos 50 casos anuais a partir de 1999, patamar em que permanecem[76].

Tal índice numa população de cerca de 35 mil pessoas (2005) indica, dentro dos padrões internacionalmente adotados, uma média de quase 150 casos para 100 mil habitantes. A cifra é quase 40 vezes superior à média brasileira (cerca de 4 por 100 mil/ano – ver Santana *et al*, 2002) e 4 a 5 vezes a dos países com os maiores números mundiais, como Hungria e Sri Lanka (30 a 40 casos em média, no mesmo padrão –Oliveira e Lotufo Neto, 2003), além de ser cerca de 10 vezes superior à média mundial, de 15 por 100 mil/ano, calculada a partir de números do ano de 1996 pela Organização Mundial da Saúde (OMS) a partir dos dados de 53 países (Santana *et al*, 2002: 1)[77].

Segundo Santana *et al*, também a partir de dados da OMS, em 2000, pelo menos 814 mil pessoas se suicidaram em todo o mundo e cerca de 20 vezes esse número tentaram a própria morte, sem sucesso. Além disso, o suicídio é mundialmente uma das três principais causas de morte de pessoas de 15 a 34 anos. No Brasil, o fenômeno também se encontra em ligeira ascensão nas duas últimas décadas, tendo passado de uma média de 3,27 para 3,98 por cem mil/ano (idem: 2).

Até 1998, as estatísticas relativas aos suicídios dos Guarani e Kaiowá eram mantidas pela Funai e pelo Cimi. Desde 1999, a Funasa tem se encarregado de atualizá-las. Várias deficiências são notadas ainda hoje, como discrepâncias nas tabelas entre métodos

---

[75] Ver Brand & Vietta, 2001, baseado em levantamento dos casos mantido por Cimi, Funai e, mais recentemente, a partir de 1999, Funasa. Para dados mais recentes, desde 2000, ver Coloma, Hoffman e Crosby, 2006.

[76] Wicker (1997: 286), por sua vez, registra 80 casos entre 1983 e 1993 para os cerca de 8 mil Paĩ Tavyterã do Paraguai. O aumento dos suicídios aconteceu praticamente na mesma época que com os Kaiowá e Guarani no Brasil.

[77] Considerando isoladamente as áreas em que acontecem as súbitas "ondas" de suicídio, pode haver índices superiores a 1000 casos por 100 mil habitantes – esse mapeamento detalhado, com execução da Funasa, encontra-se em vias de conclusão.

utilizados no suicídio, ausência ou equívoco no registro do sexo, falta do registro da idade etc[78]. São contradições que verificamos especificamente em algumas conversas com informantes da área de Dourados, em torno de casos conhecidos que eles verificavam nas listas. Por outro lado, apesar dos problemas ainda verificados, é também a partir de 1999, segundo a Funasa, que passa a ser efetuado um serviço paralelo de verificação do óbito[79], o que dificulta o registro de homicídios como suicídios – prática que parece ter sido relativamente comum até meados dos anos 90 (ver Arruda, 1996)[80].

Algumas constantes saltam aos olhos na manipulação dos dados relativos aos suicídios e foram utilizadas ao longo dos anos para reforçar o caráter de "fenômeno" – embora nem sempre as alegações resistam a um exame mais acurado, mesmo que o façamos apenas em benefício da dúvida. As constatações estatísticas seguem as mesmas desde o início dos anos 90. Para ilustrá-las com números o mais possível atualizados, vamos tomar como referência a consolidação realizada por Coloma *et al.* (2006).

Baseando-se em levantamento da Fundação Nacional de Saúde realizado entre 2000 e 2003, os autores apontam para 194 casos de suicídio nesse quadriênio. Os casos são agrupados segundo os sete chamados "pólos base", unidades do sistema de saúde indígena: Amambaí (cinco aldeias), Antonio João (três aldeias), Caarapó (três aldeias), Dourados (quatro aldeias), Iguatemi (duas aldeias), Paranhos (quatro aldeias) e Tacuru (duas aldeias). Os índices de suicídio por 100 mil habitantes ao ano oscilam desde zero (Paranhos, 2000, e Tacuru, 2003) até 529,7 (Antonio João, 2003).

Um levantamento mais abrangente, embora menos recente foi feito por Brand & Vietta (2001). Aponta-se ali para 436 casos de suicídios entre 1981 e 2000. Desse total, 39,9%, ou 174 casos, deram-se em Dourados. Amambai vem em segundo lugar, com 51 casos, ou 11,69%, e Caarapó logo atrás, com 44 casos, ou 10,09%.

---

[78] Crítica baseada no material da Funasa a que tive acesso em 2004. Reservadamente, para fins de uma pesquisa extensa e que só agora começa a ser trazida a público, há material mais detalhado e preciso produzido nesse período (ver Coloma *et al.*, 2006).

[79] Segundo informação da Funasa/MS, não há, até hoje, um serviço regular de verificação desses óbitos, por algum Instituto de Medicina Legal, por exemplo. Por isso, o órgão realiza uma checagem que é dita "paralela".

[80] Na época, a autora causou certo rebuliço na mídia brasileira – e também entre os estudiosos, como indica Almeida, 1996b – com esse tipo de denúncia. Com a passagem dos anos, "esfriado" o assunto, como diriam os Guarani, fica evidente que, afastados os exageros de acreditar que todos, ou que a maior parte das mortes eram assassinatos, existem indícios, sim, para afirmar que, principalmente após a massiva divulgação da onda de suicídios pela mídia, casos de violência nas áreas indígenas mais populosas, como a de Dourados, que acontecem com certa freqüência, passaram a ser maldisfarçados como mortes auto-provocadas.

A despeito de se registrar hoje uma divulgação notadamente menor dos suicídios, as mortes não vêm diminuindo. Mesmo nas estatísticas mais recentes, da Funasa, como vimos, tais configurações de distribuição geográfica se mantêm. A alteração se dá por conta de uma diminuição das ocorrências em Dourados e um drástico aumento em outras áreas.

De qualquer forma, tais tendências mais recentes e, mesmo, consolidações mais gerais de dados como a realizada por Brand e Vietta, não se reverteram em alterações nas interpretações acumuladas ao longo das duas últimas décadas a respeito do fenômeno.

A avaliação repetida ao longo dos anos a respeito dessas cifras: a de que o suicídio entre os Guarani e Kaiowá é um problema principalmente das oito reservas destinadas a esses índios pelo SPI entre 1915 e 1930, "superlotadas" em função do processo de despejo e "confinamento" a que foram submetidas as famílias "desaldeadas" que se espalhavam até os anos 70 pelos "fundos de fazenda", nas beiras da rede hidrográfica de toda a região.

Tal argumento tem dois pontos frágeis. Primeiro, se observamos, como um todo, nas oito reservas originais, estima-se habitem aí cerca de 80% dos Guarani e Kaiowá do MS (Cimi-MS *et al*, 2000). Ora, proporcionalmente, segundo o levantamento de Brand & Vietta, ocorrem aí também algo entre 80% e 90% dos casos de suicídios, o que demonstra que não há uma concentração maior dos casos em níveis *per capita*, a não ser em períodos específicos, como foi a virada dos anos 90 em Dourados – o que possivelmente demonstre a necessidade de aprofundar o estudo de dinâmicas conjunturais em relação aos suicídios[81].

Mesmo se tomarmos em separado as reservas que concentram a maior parte desses grupos, Dourados, Amambai e Caarapó, não se vêem grandes discrepâncias nessas proporções. Se abrigam cerca de 60% da população indígena em questão, correspondem a porcentagem pouco maior dos suicídios – 269 casos entre os 436 registrados no período, ou 61,6%.

Por outro lado, tomemos o caso do Pirakuá, um *tekoha* tradicional mantido sob controle dos índios após mais de uma década de lutas contra a expulsão, onde habitam pouco mais de 250 pessoas em 2384 hectares, uma média per capita de espaço por pessoa quase vinte vezes superior à que existe em Dourados. Ao longo dos anos 90, registraram-se ali treze suicídios, ou 3,34% do total dos casos. Trata-se de um número que é,

[81] Conforme vem sendo empreendido por pesquisadores como Coloma, registre-se.

relativamente, mais que o dobro da média geral (o grupo corresponde a pouco mais de 1% da população dos Guarani e Kaiowá do estado).

Ora, verificamos que, dos treze casos registrados, onze se deram entre 1990 e 92, justamente um período de grave ameaça à integridade da comunidade devido a uma ordem de reintegração de posse obtida pelo fazendeiro. Esse exemplo, igualmente ao do Panambizinho, onde, em 1999, observou-se um pico de 7 suicídios (são 9 se consideramos o ano anterior e o posterior, sendo que ao longo de toda a década houve apenas mais um caso registrado), mostra que é preciso reconhecer a existência de situações históricas particulares, as quais se encaixam no quadro geral que traçaremos em seguida[82].

Em segundo lugar, o suicídio nos Guarani e Kaiowá de MS[83] aparece como característico principalmente da população mais jovem, de ambos os sexos: dos 436 casos registrados no estudo de Brand & Vietta, 270, ou quase 61,92% referem-se a pessoas de até 24anos. A mesma proporção, de aproximadamente dois para um, é verificada quando se observa o gênero: em 435 casos, temos 256 homens e 179 mulheres (58,85% e 41,15%, respectivamente)[84].

O levantamento mais recente, de Coloma *et al*, 2006, mostra dados ainda mais impressionantes: de 68 mulheres que se mataram entre 2000 e 2003, 49 tinham menos de 19 anos, e 61, até 29 anos; de 125 homens, 54 tinham menos de 19, e 105 tinham até 29 anos.

Com relação aos fatores faixa etária e sexo, observamos em Levcovitz (1999) que se trata de padrão amplamente encontrado em contextos semelhantes encontrados nos EUA e no Canadá. "Ao ampliar a pesquisa bibliográfica, constatamos que decididamente o comportamento auto-agressivo dos Guaranis não é um fato, nem de longe, sui generis" (Levcovitz, 1999: 85). O autor aponta alguns fatores importantes para uma contextualização do fenômeno em nível internacional:

---

[82] Coutinho (1995: 4-5) também realiza observações semelhantes às nossas quanto à suposta concentração anormal de suicídios nas áreas com maior população. Por outro lado, em relação ao Pirakuá, considera que as mortes ali "podem estar relacionadas à instalação naquela aldeia de pessoas ou famílias provenientes de Dourados, que para lá parecem ter se mudado no período que antecedeu a ocorrência de casos naquele local". No fim das contas, ele opta por manter a conclusão de que "todos os dados indicam, portanto, que o fenômeno do suicídio tem forte relação com o ambiente e a concentração populacional de grandes aldeias, especialmente nas reservas criadas pelo SPI, ou com situações de desterro e carência territorial".

[83] Dados semelhantes são encontrados por Wicker entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai (1997).

[84] Wicker chama a atenção para "tese freqüentemente citada nas investigações sobre o tema": a discrepância entre os sexos nessas estatísticas pode ser resultado do fato de os homens obterem mais sucesso em suas tentativas (1997: 284-5).

- o suicídio indígena, em geral, é primariamente um fenômeno do adolescente e adulto jovem;
- mundialmente, "em termos médios, as taxas de suicídio entre homens são duas vezes maiores que entre as mulheres";
- os suicídios de jovens em "ondas", ou *clusters*, são "uma característica não do suicídio indígena, mas do suicídio adolescente" (Levcovitz, 1999: 88).

De um modo geral, segundo Levcovitz, o conjunto das condições estatísticas que observamos entre os Guarani e Kaiowá está presente não apenas em suicídios indígenas, mas em suicídios de adolescentes de diversos grupos de populações marginalizadas ou desprivilegiadas economicamente. Souza *et al* (2002: 681), em estudo sobre suicídios de jovens em capitais brasileiras, também chamam a atenção para esse padrão das ocorrências em povos indígenas. Restringindo-nos ao suicídio em populações ameríndias, vamos verificar semelhanças com o que apontam estudos etnográficos de outros autores.

Entre os Sorowaha, povo arawa do Purus (AM), Dal Poz (2000) encontra perfil semelhante nos suicídios, produzidos em geral por envenenamento com a raiz de timbó. Num grupo de pouco menos de 150 pessoas, ocorreram, entre 1980 e 1995, 38 mortes por suicídio – sendo 26 delas de jovens até 28 anos.

Métraux (1973: 142-54) registrou entre os Mataco do Chaco Argentino, dados de uma "epidemia" de suicídios, pouco antes da 2ª Guerra. O autor não dispõe de estatísticas, mas descreve quase uma dezena de casos de mortes ou tentativas de jovens, em condições muito semelhantes às que analisamos, como veremos mais à frente. A proporção, segundo ele, é de igualdade entre os sexos e predominância dos jovens.

No Peru, Brown (1986) descreve 86 casos registrados ao longo das últimas décadas entre os Aguaruna, um povo jívaro que conta cerca de 25 mil pessoas. Ali, ele encontra uma particularidade, a proporção de dois a três suicídios femininos, em geral de jovens até a casa dos vinte, para cada um masculino, ainda mais acentuadamente jovens. Explica essa predominância feminina como conseqüência da opressão exercida pelos homens.

Entre os Tikúna do Alto Solimões, Erthal (2001) analisa o registro de 57 casos ocorridos entre 1990 e 1997, numa população de cerca de 26 mil pessoas. Encontra o

predomínio de jovens do sexo masculino (73,6%), sobretudo na faixa que vai dos 16 até os 18 anos (47,2% dos casos), indicando tensões ligadas ao casamento e à entrada no mundo adulto.

A conclusão sobre o enquadramento dos suicídios entre os Kaiowá e Guarani em padrões largamente verificados internacionalmente é compartilhada por Wicker (1997) em seu estudo sobre os Paĩ do Paraguai. Ele cita estudo de Van Winkle & May (1986), a respeito das estatísticas de suicídios entre os Apache, Navajo e Pueblo do Novo México, EUA, entre 1957 e 1979.

Nesse período, Van Winkle & May analisaram 328 registros de suicídios entre os quase 100 mil indígenas desse estado, encontrando uma predominância de 89,8% do sexo masculino (embora detectassem tendência de diminuição dessa diferença) e de 61% de jovens entre 15 e 29 anos[85].

Podemos, então, sintetizar duas conclusões a partir das tabelas que se oferecem. Primeiro, a de que se pode definir a distribuição etária e de gênero como correlata com certos padrões internacionalmente aferidos. Segundo, a de que seria indevido qualquer estabelecimento de correlação direta entre a escassez de terras, o processo de "confinamento" e os suicídios.

Há, ainda, uma terceira questão a ser perseguida: a caracterização étnica dos suicídios. Afinal, encontram-se, entre os registros mantidos oficialmente, um total esmagador de casos atribuídos aos Kaiowá. Num estudo empreendido pela Funai sobre os dados entre 1986 e 1995, verificou-se que, entre 184 casos, 157 (85%) eram de Kaiowá, 5 de Guarani, ou Nhandeva (3%) e apenas 1 de um Terena (além de 21 casos, ou 11% em que a etnia não era especificada).

Os Terena têm presença significativa apenas em Dourados e são menos de 10% da população dali. Para o caso dos Nhandeva, porém, é preciso atentar. Áreas tradicionais de Nhandeva, onde a presença kaiowá é insignificante, como Porto Lindo e Pirajuí, registraram, nos anos 90, respectivamente, 31 e 5 casos de suicídio. Considerando apenas essas duas áreas, já teríamos, em relação aos números totais – 436 casos, entre 1981 e 2000 –, 8,2% dos casos registrados.

[85] Mais recentemente, Oliveira e Lotufo Neto (2003), procurando traçar painel mais amplo sobre o fenômeno do suicídio entre povos indígenas no país também apontaram esse tipo de convergência com o panorama internacional.

Almeida (1991: 47-51) calcula, a partir de dados do início dos anos 80, uma média que varia entre 20% e 25% para a presença de Nhandeva em áreas como Amambai, Caarapó e Dourados. Coloma *et al*., 2006, cita dados oficiais da Funasa para o início de 2005: 34.788 pessoas ao todo, sendo Nhandeva 8.835 e Kaiowá 25.953.

De qualquer forma, consideramos ser possível afirmar, com razoável grau de certeza, que o problema dos suicídios é não só kaiowá, mas também nhandeva. É possível dizer que, porém, afeta mais fortemente àqueles que a estes, na própria avaliação dos informantes em geral e também na de indigenistas próximos daquela realidade.

2 – Atual ou não?

A respeito do aparecimento do "fenômeno" dos suicídios, vale lembrar o depoimento de Almeida (Levcovitz, 1999), que realizava pesquisa na região nesse período:

> "A existência de suicídios entre os Guarani, recentemente percebida, teve, em função de sua elevada incidência, ampla repercussão na mídia nacional e internacional. Antes disso, pelo menos desde 1977 (...), sabíamos de casos de suicídios, sem que percebêssemos, entretanto, qualquer indicação de anormalidade entre os próprios índios. Frente ao inusitado surgimento do fenômeno, um grupo de antropólogos, médicos e psicólogos, todos com experiência e contato com os guarani, reuniu-se em Assunção, no início dos anos 90, para discutir o tema. A todos ele surpreendia, mais pela falta de conhecimento e notícias anteriores que, propriamente, por sua incidência. É verdade, contudo, que, a partir de 1984/85, o número de casos passou a chamar a atenção de observadores mais próximos dos índios (...)."

Do lado paraguaio, entre os Paĩ Tavyterã, Meliá confirma a ausência de notícias anteriores sobre o tema (1994: 32) e Wicker (1997: 279), que, por sua vez, realizou na virada entre os anos 80 e 90 pesquisa de campo específica sobre os suicídios, também comparou sua experiência etnográfica nos anos 70 à situação que encontrou anos depois, ao retornar à região em plena epidemia:

> "Entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai, desde meados da década de 80 os suicídios aumentaram da mesma maneira chamativa como entre os Kaiowá no Brasil. Para os anos compreendidos entre 1989 e 1993 se pode falar, pelo menos quanto às áreas de Pirary, Itaypavusu e Pypuku, de uma verdadeira epidemia de suicídios. Não obstante, casos isolados de suicídios se deram igualmente antes de 1985 e depois de 1993. Paĩ mais velhos se recordam de suicídios ocorridos no

> tempo de sua juventude. Em 1977 – na época durante a qual me coube coordenar o Projeto Paĩ Tavyterã – fiz anotações sobre a morte de um homem de 35 anos que se enforcou em Cerro Akãngue, e em 1978 o irmão mais novo do líder político de Tajy – 18 anos, casado, com um filho – tomou nafta e morreu uma morte lenta e horrível. (...) Ao mesmo tempo em que Itaypavusu, Pirary e Pypuku se fizeram notar por seu número elevado de suicídios, outras áreas também registraram casos. E também mesmo depois de minguar a onda de suicídios em 1993 seguiram surgindo casos"[86].

Os autores são unânimes em apontar o que a nós também aparece com relação aos etnógrafos consagrados no estudo dos Guarani no século XX: não se encontram menções ao problema nas obras de Cadogan, Nimuendaju, Schaden e Métraux. Este último chegou a escrever sobre o suicídio entre os Mataco do Chaco argentino e ali registra explicitamente não ter conhecimento de nenhum outro povo sul-americano que tivesse apresentado questão semelhante, com exceção dos Kaingang do interior de São Paulo (1973: 153), quando da visita de Maniser na década de 20 do século passado.

Ribeiro, por sua vez, outro autor que chegou também a visitar os Kaiowá, escreveu sua famosa narração da história de Uirá, o Urubu-Kaapor que se lançou às piranhas, e chega a mencionar a ocorrência de numerosos suicídios entre esses índios (1996: 493), mas nada fala sobre os Kaiowá e Guarani de MS.

Mesmo a partir dessa constatação de que se tratava de situação inusitada, busca-se ainda na literatura colonial alguma palavra sobre o tema. Estudiosos como Meliá, co-autor de uma bibliografia sobre os Guarani (1987), dão seu parecer sobre o tema: há umas escassas referências sobre suicídios entre esses grupos, como o registro no *Tesoro de la Lengua Guarani*, de Montoya (1876), do termo *juvy* (enforcar-se), além de menções seiscentistas feitas por missionários jesuítas e pelo governador do Paraguai, em uma realidade que assistiu à disputa entre as reduções das missões jesuíticas, com seu projeto "civilizatório" e os *encomenderos*, que buscavam a exploração da mão-de-obra indígena para a lavoura de exportação, por exemplo – ou seja, em ambos os casos, mortes no contexto da reação à invasão européia (Almeida, 1996: 727)[87].

[86] A tradução deste e dos demais textos paraguaios foi feita por nós.

[87] É Meliá (1995: 30-3) quem estabelece a mais detalhada revisão desses registros coloniais: ele localiza nas cartas dos jesuítas Ferrer e Techo a referência a uma velha guarani que, vendo-se sozinha, enforcou-se após a destruição da missão de San José. Mostra caso localizado por Meliá e Susnik, uma Cédula Real citada por Hernandarias: "Os índios se vão acabando pelos maus tratos que seus encomendeiros lhes dão, muitos vendidos e comprados, e alguns mortos com açoites... e mulheres que morrem e rebentam com as pesadas cargas, e a outras e seus filhos lhes fazem servir em suas granjearias, e dormem nos campos e ali parem e criam mordidos de cobras venenosas, e muitos se enforcam e outros se deixam morrer sem comer, e outros

A outra fonte que aparece de forma recorrente nas buscas pela origem do problema são os depoimentos dos próprios indígenas, notadamente os anciãos. Aí, vale notar que se observou, algumas vezes, pouca relativização das avaliações temporais, marcadas por menções a datas, sem o registro, nos textos, da maneira como se obteve o veredicto – se de forma espontânea ou estimulada, por exemplo.

Pereira (1995: 17-8, 45), que alega a realização de "80 entrevistas", entre famílias onde se registraram suicídios, índios que tentaram se matar por até seis vezes, além de lideranças, "rezadores" e mesmo não índios com experiência de convívio com a reserva de Dourados, diz o seguinte: "Narram os índios mais velhos que os suicídios ocorridos naquela aldeia remontam a aproximadamente 65 anos. Todavia, aduzem como ressalvas: não eram praticados por jovens; ocorriam esporadicamente e em número inexpressivo se comparados aos índices atuais; o instrumento empregado cingia-se ao cipó ou ao cinto, e o primeiro ato foi praticado por um índio kaiowá procedente do Paraguai. (...) Os índios mais velhos afirmam que o suicídio na região se iniciou pela aldeia de Dourados. (...) A ocorrência de 4 a 7 suicídios por ano é por eles considerada dentro de certa faixa de normalidade e tolerabilidade".

Brand (1996: 31), por sua vez, destaca avaliação de Julio Lopes, líder da área Guasuti: "Desde 1925 já aconteciam os suicídios. Não é de agora. Foi depois que entrou a cultura do branco". Por outro lado, lembra, em seguida, o que alega Ubaldo Castelán, da área Ramada: "Não tinha não. Por isso é que o índio antigo ia bem, porque agora já é diferente, porque algum, bebendo, às vezes briga com a mulher, às vezes tem algum problema sério e aí já pensa em querer morrer, em querer acabar com a vida".

A discussão sobre a origem dos suicídios apareceu nas entrevistas que realizamos principalmente no plano do discurso mítico e cosmológico, no sistema de elaboração empreendido pela lógica do xamanismo. Nelson Conciança, capitão do Panambizinho, por exemplo, atribui os suicídios a um "colar maldito" que Nhanderu "largou por aí" quando

---

tomam ervas venenosas e que há mães que matam os seus filhos depois de pari-los, dizendo que o fazem para livrá-los dos trabalhos que eles padecem". Localiza ainda em Montoya, em sua "Conquista Espiritual", a menção a um índio da redução de Santo Inácio que, humilhado publicamente, se enforcou e lembra que no "*Tesoro de la Lengua Guarani*", *anhangiyara*, "dona da alma que anda vagueando" (não teria ocorrido confusão entre *anhã* e *angüe*?) é traduzido por viúva e menciona que elas "costumam" se matar. Finalmente, também localizado por Meliá, o caso registrado em 1693 por outro jesuíta, Sepp: a filha de um cacique da redução de Yapeyú, que, sob suposta inspiração de um sonho com a Virgem Maria, cravara uma faca no peito, morrendo três dias depois.

foi embora da Terra. A professora kaiowá Marilete da Silva Souza contou-me versão do *nhanderu* guarani Baixinho, morador até há pouco tempo da área de Dourados, mas mudado recentemente para áreas nhandeva do sul do estado. Segundo ela, Baixinho relatou-lhe que os suicídios são fruto do feitiço de um rezador mau, feito tempos atrás nos quatro cantos da reserva de Dourados.

Salvador Sanches, 46, Kaiowá que também é morador de Dourados, por sua vez, alega que os suicídios são fruto do desleixo de um rezador do Cerro Marangatu, o qual "veio para passear uns dias" na região, sentou na beira da estrada e entoou a reza *Jejuytá* (ligada ao suicídio). Segundo ele, é uma reza perigosa porque "se não 'aliviar', cai dali a um redor de 200 metros". O tal rezador "largou" essa reza ali e, depois, deixou de "aliviar"[88].

Consideramos que, independente de qualquer suposição histórica, o tratamento dessas mortes como um fenômeno transcendeu a fixação dos brancos no tema e encontrou os mecanismos tradicionais de elaboração cultural. Discussões também de caráter cosmológico, além de político e administrativo, em relação ao suicídio, como as ocorridas nos *aty guasu*[89] de meados dos anos 90 (Brand, 1997), persistem até hoje. Em 2002, a Funasa realizou na região um Encontro de Rezadores (terceiro de uma série, mas o primeiro tão amplo, com participação de cerca de 20 *nhanderu* e mais de 100 de seus *yvyraijá*[90], o qual teve, em sua pauta, uma discussão sobre as possíveis contribuições do poder público no combate ao problema dos suicídios. Lideranças políticas e religiosas de diversas áreas afetadas pelos suicídios se dedicaram a compreender o que acontecia. Não só porque havia o questionamento intenso por parte dos brancos, fossem jornalistas ou pesquisadores, mas também porque tinham de dar respostas a uma demanda geral por explicação.

---

[88] Esse tipo de imagem em torno da atividade do xamã gravita principalmente em torno da oposição frio-quente. Ali

[89] Algo como "reunião grande". Trata-se dos encontros regionais de lideranças locais das áreas kaiowá e guarani, organizados inicialmente com apoio do PKN, o Projeto Kaiowá Nhandeva, um plano não governamental de apoio ao desenvolvimento econômico dessas comunidades, iniciado nos anos 70 (ver Almeida, 1991) na mobilização por projetos de desenvolvimento local. Num segundo momento, por uma demanda que emanou das próprias lideranças, segundo os participantes do programa, as reuniões passaram à discussão de temas relacionados à resistência à expulsão ou à reocupação de terras tradicionalmente habitadas por esses grupos. Posteriormente, a pauta desses encontros foi ampliada e passou a incluir temas emergentes, como foi o caso dos suicídios no início dos anos 90. Essa dinâmica de encontros foi incorporada às políticas de apoio a esses grupos indígenas por órgãos como o Cimi.

[90] Literalmente, senhor do pequeno bastão, ou bastão menor. O termo é usualmente polissêmico. Nesse contexto do xamanismo, pode referir-se tanto ao assistente humano do *nhanderu* como a seus espíritos auxiliares.

Como veremos, já que se trata de uma reflexão sobre a morte, são aspectos da escatologia tradicional os que devem ser evocados em algum momento, mesmo quando se apontam causas imediatas cotidianas para as ocorrências. O mecanismo de construção do discurso explicativo por meio do apelo à origem de um fenômeno é recorrente entre esses grupos.

De qualquer forma, o consenso final estabelecido entre os mais credenciados estudiosos da realidade dos Guarani e Kaiowá é mesmo expressado de forma mais clara por Brand:

> "Parece claro que desde antigamente houve casos de suicídio, mas eles não foram registrados pelos pesquisadores por serem muito poucos e porque os índios não os comentavam, buscando 'tirá-los da memória'" (1996: 31).

Trata-se de conclusão semelhante à assumida por Almeida:

> "Tudo leva a crer, desta forma, que, caso tenha sido verificada a incidência do fenômeno entre os Guarani nos últimos cinco séculos, parece não ter sido de significativa relevância a ponto de que fosse registrado, como ocorre na atualidade" (1996: 728).

3 – **Em que consiste**

Outra das constantes encontradas nas estatísticas é a forma por que se efetiva o suicídio entre os Guarani, o enforcamento, na enorme maioria dos casos, e, em menor grau, o envenenamento pela ingestão de restos de defensivos agrícolas. Dos 436 casos entre 1981 e 2000 (Brand & Vietta, 2001), 340, ou 77,98%, foram registrados como enforcamentos, e 62, ou 14,22%, como envenenamentos.

O levantamento sobre os dados mais recentes, de Coloma *et al.*, aponta para dados ainda mais contundentes: entre 2000 e 2002, 100% dos casos de suicídio foram enforcamentos. Em 2003, houve apenas três envenamentos.

Os padrões apresentam certa semelhança com casos como os do Tikúna (Erthal, 2001), onde 64,9% dos suicídios estudados envolviam o enforcamento, além de se apresentarem coerentes com as estatísticas gerais para a realidade do país, onde, dos 103.705 casos registrados entre 1980 e 1999, 43,5% ou 45.096 foram enforcamentos

(Santana *et al*, 2002: 5). Ou seja, o método é o primeiro lugar na lista para o total dos casos no país.

De qualquer forma, o suicídio guarani e kaiowá tem características que se repetem na absoluta maioria dos casos. É fácil perceber suas particularidades em comparação com alguns casos de definição etnográfica clássica.

Malinowski observou em Trobriand (2003[1926]: 63-4) um suicídio espetacular. Após paramentar-se com suas roupas de festa, o jovem subiu até uma palmeira alta, de onde realizou um discurso indignado para a platéia da aldeia, explicitando seus motivos – a vergonha decorrente de um constrangimento também público a que foi submetido por um inimigo – e, em seguida, pulou para a morte.

Não é o caso entre os Kaiowá e Guarani. Aqui, o suicídio é um ato privado, executado de maneira furtiva, escondido. Em geral, a pessoa que planeja o ato desaparece de casa para seguir até algum local ermo. Ali, muitas vezes embriagada, segundo os próprios índios, para "tomar coragem", atenta, em geral, violentamente contra si mesma.

Localizo um único caso em que, supostamente, o suicídio foi executado publicamente. Trata-se de Joana Ortiz, que, segundo o jornal Diário da Serra, de Campo Grande, de 21/12/1994, teria se matado com uma faca diante de seus familiares, em Caarapó.

Métraux verifica, entre os Mataco, uma correlação entre a publicidade da intenção e sua seriedade. A ameaça pode ser até mesmo uma brincadeira de crianças para conseguir realizar algum desejo. Observa esse autor que:

> "É de se notar que as tentativas de suicídio adquirem facilmente caráter de ostentação; mais marcado quando aqueles que atentam contra sua vida têm no fundo menos intenção de morrer. (...) os que querem realmente se suicidar comem a *sachasandia* (fruta com a qual se envenenam) às escondidas e não revelam a ninguém suas intenções, enquanto, conscientes ou não, os que não desejam levar sua ação às últimas conseqüências alardeiam publicamente sua resolução e não opõem mais que uma débil resistência aos cuidados que lhes oferecem" (1973: 149).

Ao longo dos anos 90, diversas ameaças de suicídio coletivo foram feitas por grupos guarani e kaiowá para reagir a ameaças de despejo de *tekoha* reocupados (ver Ricardo, 1996 e 2000, além de anexos a este trabalho). É bem verdade que a correlação encontrada

por Métraux poderia ser estendida para esse tipo de caso, já que, de forma organizada, nunca houve "rituais" de auto-agressão em caso desse tipo de conflito. Entretanto, é preciso atentar que, como vimos, situações de tensão fundiária já coincidiram com "ondas" de suicídios em pelo menos três áreas: Pirakuá e Panambizinho, ao longo dos anos 90 e, atualmente, em Cerro Marangatu. É inegável que episódios de conflitos conjugais ou familiares, dramas do sujeito, estão ligados a esse contexto – seria o que Tonico Benitez chama de "*nhemyrõ* coletivo".

Os registros em torno de alguma palavra do suicida guarani ou kaiowá que dê pistas de sua intenção acontecem, em geral, depois de alguma briga familiar, ou mais ainda, conjugal, quando costumam ser confundidos com ameaças de abandono. "Você nunca mais vai me ver", por exemplo. O cônjuge só relaciona a frase com o fato depois de encontrar o corpo.

Esta é a segunda característica que chama a atenção no suicídio em boa parte dos casos: ele expressa uma forte vontade de executar o ato. Em muitos casos, o lugar onde se apóia o corpo para o enforcamento é baixo, com pouco mais de um metro de altura[91]. O suicida costuma contorcer-se, ajoelhado, enquanto se prende por meio de uma corda, cinto ou mesmo uma tira das próprias roupas, num galho de árvore, ou, ainda, se tiver possibilidade de ficar sozinho em casa, nas próprias traves de madeira que sustentam o teto da casa.

Se não há um conflito familiar, ou especificamente conjugal, que precipita o suicídio, faz dele um ato intempestivo, a ocorrer sem os parentes conseguirem impedir, o suicida em potencial apresenta sintomas, mudanças de comportamento que alertam as pessoas próximas sobre o perigo que ele corre.

Nesse contexto, a ameaça da morte é reconhecida socialmente, e a pessoa é considerada como "doente". Dois etnógrafos com trabalho no Paraguai registraram termos para designar o estado que acomete o suicida potencial. Grünberg (1991) diz que o estado de "depressão" que os Kaiowá observam entre os suicidas, "geralmente adolescentes ou recém-casados", tem como cura prescrita rituais de alegria coletiva, as danças de chicha, *kangüi*.

[91] Isso facilitou as ações de um ou outro assassino que quis disfarçar o corpo da vítima para parecer suicídio. Entretanto, segundo lembram os índios de Dourados, algumas vezes as falsificações eram grosseiras, amarrava-se a corda numa bananeira, ou então verificavam-se lesões resultantes de pancadas na cabeça, e até mesmo marcas de tiros.

Existe motivo de preocupação especial, segundo ele, quando o fenômeno passa a ocorrer em série, com a possibilidade de parentes e amigos seguirem o exemplo de um suicida. *Tavyju* (crise ou problema que atinge grandes proporções) é o que se considera que esteja havendo, quase como uma "enfermidade epidêmica", segundo o autor. Os rituais para enfrentar o *tavyju* acionam poderes xamanísticos, já não são mais simples danças de chicha.

Já Wicker (1997: 287-97) diz que Grünberg provavelmente se enganou e tomou por *tavyju* o termo *taruju*, que, apesar de ter significado parecido quanto à referência à ordem do sagrado, designa, na verdade, não apenas uma "bobagem" ou "erro", como diz este, e sim um problema mais sério, com ressonâncias mesmo míticas, como veremos mais à frente. "Guardam pelo *taruju*[92] um respeito extraordinário" (Wicker, 1997: 289).

No contexto brasileiro, a menção a essa confusão mental é registrada por Foti (2004: 10), como *imborau*. "A tradução que fazem para o português é 'perturbado', ou 'anda de lá pra cá'. Quando alguém fica desse jeito é preciso cuidado, 'se não falar, faz'. O *imborau* 'pega nos outros'"[93].

Ele também faz menção a uma série de outros sintomas, considerados "doenças": "*oryryi osusu*, tremores (doenças do arco-íris), *hajyjeapa*, *heo'ã o'ã*, espécie de câimbra, ataques com perda dos sentidos (doenças do cerro), e doenças psicológicas, descritas como estados de espírito intensificados, *kyhyje* (medo), *há'eseve* (teimosia), *poxy* (raiva), *mytue'yn* (desassossego), *ma'andu, nhemotin* (desgosto, contrariedade), doenças que os *nhanderu* curam".

Por outro lado, como veremos mais à frente, o estado de *vy'ae'y*, de que fala Grünberg (1991: 32), a ausência de vontade de viver, ou *nda vy'ai*, que os Kaiowá traduzem como "não estou mais alegre, não estou gostando" pode ser considerada como o ponto de inflexão fundamental para especificar essa situação.

---

[92] Não podemos dizer nada sobre o lado paraguaio, onde não estivemos, mas, pelo menos entre os Kaiowá de MS, o termo não comporta tal dimensão. Está relacionado à complexa magia amorosa que esses índios desenvolvem. Segundo Daniel Aquino, Kaiowá do Panambizinho, *taruju* é um estado de paixão enlouquecedora que pode ser provocado magicamente (por uma determinada canção, que, aliás, tem também como antídoto uma outra canção) e, usado de forma indevida, espalha a morte sobretudo entre os adolescentes, mais vulneráveis. Mais à frente retomamos essa discussão.

[93] Wicker, por sua vez, lembra que *mborau*, ou *mbora'u* é uma derivação do verbo (*a*)*harua* e é, segundo Restivo, "aquele augúrio que anuncia uma desgraça" (1997: 288).

É bom notar que, junto da idéia de doença, está contida, para os Guarani e Kaiowá, a possibilidade de um ataque de ordem sobrenatural. Diante de qualquer sintoma estranho – incomunicabilidade, tristeza repentina, confusão mental, alteração nos hábitos cotidianos (Wicker, 1997: 297-303) –, a família examinará também a possibilidade de a pessoa ser vítima de um feitiço – *mohã vai* ou *pajé vai* –, vindo de algum inimigo, ou de um *angüe*[94], assombração. Esse último perigo é particularmente lembrado caso tenha havido alguma morte violenta recente na família ou nas vizinhanças.

O último elemento que se articula nos suicídios é a idéia de *nhemyrõ*. O kaiowá Tonico Benitez explica que um aborrecimento que se constitua num obstáculo para a realização de um desejo leva a pessoa ao estado de *nhemyrõ* (definido por ele como uma mistura de desespero, braveza e tristeza que se abate muito rápido sobre a pessoa). O *nhemyrõ* é um causador de suicídio. O adolescente, no tempo da troca de voz ou da menstruação, torna-se especialmente suscetível a ficar *nhemyrõ*. Por isso é que os pais devem tomar todo cuidado possível na maneira de falar com os filhos.

Para ilustrar sua explanação, Tonico narra um caso acontecido no fim do ano de 2003 na área de Sassoró, em Tacuru, no sul do estado. Uma menina de 13 anos ficou *nhemyrõ* e se suicidou "só porque" a mãe não a deixou ir junto com ela até a cidade receber o "benefício" (aposentadoria, ou um dos programas de complementação de renda mantidos

[94] A teoria kaiowá é a de que temos duas almas: *ã* e *nhe'ẽ*. Uma, grosso modo, é a nossa sombra, e a outra, a nossa fala (ou esses dois fenômenos seriam manifestação dessas almas – varia segundo o formulador). A *nhe'ẽ*, que é, na linguagem dos xamãs, identificada como *guyra*, ou seja pássaro, alada, volta imediatamente para o céu após a morte. Já da *ã*, a depender da morte sofrida pela pessoa (o suicídio e as violências físicas são especialmente perigosos) fica por aqui um resto, a *angüe* (ou *angüêry,* a depender da fonte), que se torna um perigo para os vivos, fazendo esforços para atacá-los e levá-los consigo para a morte. Especialmente parentes e outras pessoas próximas do morto podem ser afetados por ela. Tonico Benitez explica que "*angüe* se controla com *tihã* (reza). Senão perturba morador, judia de cachorro, bate porta, acorda criança. *Nhanderu* vai lá e conversa com ele, porque ele ainda pode ouvir. Se não convence ele a ir embora, chama Nhanderyke'y (o Sol) e denuncia ele. Ele vai ordenar, então, que o Veravajara, dono do raio, mande raio no *angüe*. Mas é perigoso mesmo: *angüe* muito antigo vira dono de poder, por isso tem que ter cuidado". Essa base "dualista" da teoria da alma pode encontrar variantes que não contradizem sua característica considerada principal para o entendimento da pessoa tupi-guarani como devir-outro, constituído por um equilíbrio entre divino e animal (ver capítulo 1). Fausto (2005) discute as implicações dessa idéia da divisão em relação ao panorama da teoria tupi sobre a alma. Entre os tupi da Amazônia, registra que existe a idéia de uma alma que se divide em dois aspectos após a morte. Um deles ascende, o outro permanece, mas, entre vários povos, o xamanismo o utiliza como espírito auxiliar. A valoração negativa da alma animal, segundo Fausto, integra o processo de desjaguarificação (novamente, ver capítulo 1). Segundo os Apapokuva de Nimuendaju, a segunda alma, "animal", é chamada *acygua*, e seu "tipo ideal", na visão de Fausto, seria o jaguar (embora, segundo outras interpretações, a cada pessoa corresponda um bicho, que nem sempre é feroz). A pessoa dominada pelo *acygua*, por isso, é, de certa forma, o protótipo da negação do social, tomada, fundamentalmente, pelo "desejo de comer carne crua". Aprofundaremos as discussões sobre a interpretação xamanística para os suicídios no capítulo 4.

pelo governo federal). Segundo ele, as duas já estavam no ônibus que partiria para a cidade quando a mãe da menina mandou que ela descesse e permanecesse na reserva. "As pessoas que estavam no ônibus reprovaram o comportamento da mãe", diz. "Cada suicídio é uma falha no comportamento dos pais."[95]

Coutinho também menciona o termo. "Na verdade, podemos admitir que a contrariedade vivenciada pelo indivíduo em virtude das discussões familiares, das altercações e vexames públicos, e pela falta de perspectivas em solucionar esses conflitos, é o sentimento que subjaz à maioria dos suicídios e tentativas de suicídio. Sabe-se que há uma importante semelhança de significados entre a expressão *mo'eondé*, 'inspirar desejos de morrer' (*te'õ-nde*, 'desejo de morrer'), e *nhemyrõ-ndé*, 'propenso a desgostar-se, aborrecer-se, irritar-se'. O desgosto, a irritação e o aborrecimento seriam situações muito próximas à vontade ou aspiração da morte" (1995: 20), diz, fazendo referência a significações citadas por Cadogan[96].

Esse estado de *nhemyrõ* é parecido com o que encontramos em outros casos etnográficos associados também ao suicídio. Entre os Sorowaha, uma seqüência de atitudes quase padronizadas envolve a família no acompanhamento da crise que antecede o suicídio (Dal Poz, 2000: 103). Quando se declara irritada, a pessoa tem endosso dos parentes para dramatizar sua raiva, destruindo seus bens pessoais.

Em seguida a esse ataque, em a contrariedade não tendo sido aplacada, é que a pessoa sai à caça da raiz de timbó que esses grupos usam como veneno. Mesmo aí, será acompanhada por um grupo de familiares e amigos a persegui-la e, no fim, tentará voltar para casa, para ali morrer em público. A seqüência narrada por Dal Poz sublinha, por contraste, alguns traços do comportamento kaiowá e guarani.

A educação tradicional, neste caso, conduz a uma expectativa de autocontrole e contenção de atitudes bem diversa da que é registrada, aliás, não apenas entre os Sorowaha, mas em casos como o dos Urubu-Kaapor, tal como descreve Ribeiro sobre o lendário Uirá,

---

[95] As dimensões ética e cosmológica estão intrincadas no universo guarani. As narrativas sobre o mundo dão suporte e justificativa às atitudes e comportamentos do indivíduo – vide as noções de *teko porã, teko katu* e *teko marangatu*, relacionadas por autores como Grünberg (1991) e Costa Pereira (1995). Tonico diz que o "comportamento correto", *teko porã*, passa pela *nhe'ẽ marangatu*, ou seja o reconhecimento de que a fala é sagrada.

[96] Há ainda índios que traduzem *nhemyrõ* por "pirraça". Por outro lado, Schaden diz que no guarani comum o termo significa "ofender-se", mas assinala que seus informantes relacionam o termo ao "estado de bem-aventurança dos finados" (1962: 120) – algo para o que não encontramos correspondência em nenhum momento da pesquisa.

após a morte de seu filho, numa epidemia de gripe que assolou a aldeia desses "moradores da mata", à semelhança dos Kaiowá:

> "Uirá começou, então, a percorrer os caminhos prescritos pela tradição tribal para os infortunados, ficou *inharon*. Essa expressão tupi, que tem sido traduzida por raiva, cólera, indica para os índios urubus um estado psicológico de extrema irritabilidade, que exige o mais total isolamento para ser debelado. Desde que alguém se declare *inharon*[97], é imediatamente abandonado por todos, ficando com a casa, os bichos e toda a tralha à disposição para o que lhe aprouver. De ordinário cura-se rapidamente quebrando potes, flechando xerimbabos ou, nos casos mais graves, cortando punhos de rede e derrubando a própria casa. Quando passa o ataque de ódio feroz, voltam os parentes como se nada houvesse, reconstrói-se o destruído e a vida prossegue" (Ribeiro, 1997[1974]: 99).

Como se sabe, a prescrição não resolveu o problema no caso de Uirá, que também comandou uma expedição guerreira contra os vizinhos Guajá, mas nem por isso livrou-se do estado de *apiay*, "prostração, tristeza e desengano", como descreve Ribeiro. No final, ele se lançou ao rio para ser devorado por piranhas.

Entre os Kaiowá e Guarani, existe a percepção de perigo em relação à instabilidade emocional que acompanha a passagem da puberdade. O senso comum prescreve cuidado da parte dos pais na maneira de falar com as crianças em geral e especialmente com os jovens em mudança de voz ou na época das primeiras menstruações[98], como já vimos no capítulo anterior. De outra mão, aparece uma expectativa de conduta muito rígida em relação às palavras e ações. De um modo geral, falar alto, agredir, quebrar objetos, irritar-se visivelmente são todas atitudes reprovadas pela família.

Assim, propomos uma dupla possibilidade[99] de "script comportamental" (como Dal Poz elabora para os Sorowaha) entre os Guarani e Kaiowá. Tudo parte de um obstáculo na trajetória de vida. Pode ser uma dificuldade para arranjar uma namorada, uma situação

[97] Note-se a semelhança com o termo *nhemyrõ*.

[98] Chega-se a ilustrar esse cuidado com o episódio do mito dos gêmeos em que, após uma fala ríspida da mãe com os filhos, eles lhe indicaram o caminho errado e ela acabou devorada na casa das onças.

[99] O que pode explicar o fato de haver divergências radicais entre os índios quanto à previsibilidade do suicídio. Encontra-se quem diga que há sintomas claros desse tipo de intenção tanto como pessoas alegando exatamente o contrário. Isso deve estar relacionado a etnógrafos de larga experiência entre os índios, como Almeida, terem alegado que o suicida ali não apresenta "sintomas depressivos como apatia, alterações de humor, tédio, aborrecimento, alterações somáticas, distúrbios de sono, perda de auto-estima, às vezes auto-acusações" – o que se daria apenas em alguns casos – ou "alterações de comportamento, rebeldia, agressividade, brigas, irritabilidade, fugas etc."(1996: 728) – o que estaria em desacordo com a orientação comportamental característica desses índios.

de constrangimento público (que, no caso de um homem pode ser a exclusão de um grupo, uma surra, a imposição de autoridade policial etc. e, para as mulheres, um estupro, por exemplo), uma traição ou abandono conjugal, a dificuldade para obter sustento e se casar, o conflito com familiares:

Cena A

1. A pessoa encara, afronta o obstáculo e se torna *nhemyrõ*.
2. Rápida, disfarçadamente, sem dar margem para reação da família, ela desaparece.
3. Para "tomar coragem", a pessoa pode ingerir bebida alcoólica sozinha ou em um contexto que fuja ao domínio e às vistas da família, como em um bolicho da região ou baile. A ingestão de bebida também pode "inspirar" alguém que não tinha intenção anterior de se matar.
4. Ela, por fim, comete o suicídio, em um ato de vingança ou protesto, uma "violência simbólica" contra seus agressores.

Cena B

1. A pessoa não se sente capaz de encarar o obstáculo e se torna *vy'ae'y,* o que, associado a outros sintomas, pode levar a família a pensar em *taruju,* ou *mohã vai* (encantamento amoroso, ou feitiço).
2. Com seu comportamento alterado, ela passa a ser vigiada pela família.
3. "Fora de si", ela foge do alcance dos parentes e comete a violência contra si mesma, acabando por morrer ou sendo salva por alguém que chegue a tempo de impedi-la.
4. Se sobreviver, poderá dizer que não era ela quem matava a si mesma, a agressão era obra de alguma "força exterior". O *angüe* ou o feitiço era essa inspiração.
5. Morta ou não a pessoa, do ponto de vista da família, houve uma agressão. Pode ter sido um feitiço, que é uma agressão de alguém com conhecimentos xamânicos, ou um morto, principalmente uma vítima de morte violenta, que procura agredir cegamente aos vivos em geral.

A seqüência de um suicídio vai acionar prescrições tradicionais que podem ou não ser acatadas, de acordo com a orientação da família. O ideal, dizem os xamãs, é enterrar o corpo no próprio lugar onde ele é encontrado, sem que haja nem mesmo a realização de velório. Tampouco se deve marcar esse túmulo com uma cruz. O objetivo é impedir a contaminação, o espalhamento da idéia, principalmente entre as crianças e jovens, que não devem nem sequer ver o corpo (Brand, 1996: 31). O fato de algumas famílias não seguirem mais essas instruções também é apontado pelos líderes religiosos como um dos fatores de persistência dos suicídios. Quando há algum suicídio de um parente, cônjuge ou amigo, qualquer um que apresente um comportamento estranho na família também será observado de perto.

Foti propõe uma interpretação bem semelhante, com base na constatação tanto do *nhemyrõ* como do *imborau* (similar ao *taruju*, como vimos). Porém, não estabelece distinção entre um e outro, pinta um quadro geral com uma série de sintomas combinados, em um só sentido. "*Imborau* é um estado próximo ao *nhemyrõ*", diz (2004: 10)[100].

Acreditamos que é possível estabelecer uma distinção polar entre esses dois estados, como trataremos de mostrar nos próximos capítulos, discutindo os fatores sociais que podem levar o sujeito a tornar-se *nhemyrõ* ou *vy'ae'y*, ou seja, a encaminhar de uma forma ou de outra o enfrentamento de um problema, bem como a reação e as interpretações levantadas pela família e o grupo local diante da ameaça ou do suicídio propriamente dito.

[100] Wicker cita definição de Restivo para *mborau*: "é aquele augúrio que anuncia uma desgraça". Lembra ainda que "os Paĩ Tavyterã designam como *mbora'uvory* aquele sinal de um mal que é causado pelo incesto e que conduz irremediavelmente à morte e a perdição, talvez até mesmo o fim do mundo" (1997: 288). Segundo Daniel Aquino, kaiowá do Panambizinho, *mborau* é "agourar".

3 - O que falam dos que se calam

Fevereiro de 2000. Mês chuvoso na fronteira seca entre Mato Grosso do Sul e Paraguai. Faz um calor surdo no lugar que, aprendi com Edna, é a vizinhança do centro do mundo na opinião dos Kaiowá[101]*. Estava no Pirakuá, área que foi uma das primeiras onde a mobilização dos Guarani e Kaiowá do estado permitiu impedir um fazendeiro de expulsar as famílias ali organizadas num tekoha, durante os anos 80. Uma luta que deixou muitas baixas anônimas e pelo menos uma ilustre: a de Marçal de Souza, pai de Edna.*

Olhava a paisagem e pensava que as matas do morro em torno do qual o rio Apa serpenteia devia ser o esconderijo ideal em tempos de perseguição. Edna costuma repetir que é no Pirakuá que ela pensa quando imagina uma "terra sem males". Roberto e Marçalzinho, filho e neto do velho Marçal, respectivamente, sumiam para o rio com os meninos para tomar banho e pescar com a tarrafa. "Vou levar esse rio na bolsa lá pra Dourados", brincava o pai.

Hospedara-me na casa do kaiowá Jorge Gomes, ex-capitão da área, casado com Darcy, uma terena de Dourados, ex-enfermeira, que ele conhecera quando se internou no Hospital Indígena da Missão Presbiteriana Caiuá por causa do coice de um cavalo nas costelas. Na ocasião em que os visitei, ele era "encarregado" das atividades ligadas à agricultura e a pecuária. Por sua iniciativa, poucos anos antes, os moradores da área começaram com a criação de gado bovino – a partir de capital obtido pelo arrendamento de pastos na divisa da área.

Jorge, órfão de mãe aos 12 anos, fora criado em fazendas da região, trabalhando como peão. Voltou para a área após a morte de Marçal. Sua experiência juvenil garantia o conhecimento necessário à criação de gado. Àquela altura, eram cerca de cem cabeças, que forneciam leite para as crianças e, periodicamente, alguma carne também, segundo me informou Jorge. A atividade mantinha a importância política dele diante do grupo, independente do capitaneado.

Jorge era freqüentador da Igreja Cristã do Brasil e, apesar de os cultos na reserva ainda contarem com a vinda de um pastor desde Bela Vista (a uns 60 km dali), parecia candidato a se tornar ele o sacerdote evangélico em pouco tempo. Passávamos as conversas após o jantar a falar de histórias "bíblicas" em que juntava em uma só cosmogênese o dilúvio de Noé e um holocausto bem ao gosto tupi-guarani, que, nos primórdios, tinha traçado os contornos atuais do relevo da Terra com fogo: "O mundo já foi consumido uma vez pelas águas, e outra pelo fogo: por isso é que não é por igual, tem morros, que são partes que não queimaram". Ao mesmo tempo, Jorge também participava como yvyraija (auxiliar) das rezas na casa de um nhanderu local[102]*.*

Era manhã. Mal acabáramos de tomar o dejejum – café com leite, milho verde cozido, bolinho doce de trigo e fubá frito, uma mistura de comida "de índio" e "de branco", como eles costumam classificar. Foi quando nos chegou a notícia: um tal Dário havia sumido e, provavelmente, se suicidara. Na verdade, estava desaparecido desde o início da tarde do dia

---

[101] Para Edna, o Cerro Marangatu, à beira do qual fica a área kaiowá Nhanderu Marangatu, a poucos quilômetros do Pirakuá, é também o centro do mundo (que, segundo eles, tem o formato de um disco achatado), da mesma forma que o Cerro Guassu (ver capítulo anterior). Acredito podermos pensar que no caso deste, há um consenso mais amplo, por assim dizer, em torno dessa idéia. Foi ali, em pleno centro do mundo que, em 25 de novembro de 1983, foi morto o líder guarani Marçal de Souza, junto a quem, segundo a família, o fazendeiro Líbero Monteiro de Lima tentava obter apoio para expulsar os índios que se escondiam no fundo de sua fazenda. Thomaz de Almeida (1991: 227-38) entende ser esse caso do Marangatu um exemplo de relação privilegiada com um determinado acidente geográfico, que serve de referência para o território do grupo. O rio Apa, que cerca o Pirakuá, também é apontado como um dos marcos limite do território tradicional, o *tetã* kaiowá.

[102] A freqüência concomitante aos rituais tradicionais e aos cultos evangélicos é uma das estratégias políticas comuns das novas gerações das lideranças kaiowá e guarani (ver, a respeito, Pereira, s.d.).

anterior, mas, recentemente, já o haviam apanhado por duas vezes em tentativas de enforcamento. Numa delas, estava com a corda na mão, no meio do mato. Em outra, já em ação, pendia "amarelo", segundo descreveram.

Além disso, reforçava o perigo o fato de ter sido o irmão de Dário, Álvaro, o último suicida da área, meses antes. A mulher de Álvaro o havia abandonado (tendo, possivelmente, ido para o Panambi) enquanto ele saíra do Pirakuá para a changa na usina de cana-de-açúcar. Detalhe curioso: segundo Jorge e os companheiros que ele reunira para a busca de Dário, tratava-se da primeira turma de trabalhadores que saíra da área, no ano anterior, para a changa, essa prática – tão comum em Dourados, por exemplo – não acontecia antes entre os moradores dali[103]*. O corpo de Álvaro fora encontrado dependurado na ponte do Apa, bem na entrada da área.*

Para a busca, apenas homens foram chamados. Não se tratava de tarefa para mulher, argumentaram. Durante a caminhada que fazíamos até a parte da reserva onde se localizava a residência de Dário, Jorge chega a revelar: alguém lhe contara que um determinado passarinho havia piado na mata, poucos dias antes. Segundo ele, aquele passarinho, cujo nome ele não sabia – ou não quis – dizer, trazia o presságio do suicídio, era um "sinal". Outro comentário, puxado por Jorge, mas perceptivelmente compartilhado pelo grupo, foi sua reação inicial à notícia da suposta morte. "A gente luta tanto para trazer saúde para a aldeia e, quando não arranja uma doença, o cara vai e se mata...", disse, aborrecido. "No fim, quem se queima é a liderança", completou. "Não tenho dó de um desses. Tenho dó quando uma cascavel pica na roça. Esse eu tiro a camisa pra vender, pagar a passagem pra ir pro médico", emendou outro companheiro.

Já caminháramos por mais de uma hora quando, próximos à casa de Dário, fomos avisados por um dos vizinhos. Ele já fora encontrado, bêbado, caído pelo mato. Estava em casa, são e salvo, adormecido. O alívio foi geral, mas parecia mais gerado pelo desencargo que decorria da notícia do que propriamente por algum sentimento de amizade com Dário. Logo em seguida, para nos aliviarmos do sol quente, descemos até um regato raso para nos deitarmos na água fresca. Ninguém mais falou em Dário. Ficamos ali, brincando, por mais de uma hora.

1 – Imprensa e academia

Os suicídios entre os Guarani e Kaiowá de MS começaram a chamar definitivamente a atenção da mídia e da população em geral sobretudo a partir de 1990. Depois de uma década em que as ocorrências registradas estiveram em torno de 5 a 8 por ano, elas tiveram, em 90, um pico de 38 e se mantiveram na faixa dos 30 casos anuais até um novo ápice de 56 ocorrências em 1995. No Paraguai, o período de 1989 a 1993 foi também aquele em que se concentraram as atenções ao fenômeno, entre os Paĩ Tavyterã (Wicker, 1997).

Imediatamente, a imprensa brasileira e internacional iniciou uma cobertura constante do caso[104]. Muitas vezes, os textos se baseavam na simples audição das fontes

[103] A influência da saída dos homens para o trabalho nas usinas é relativizada por moradores de outras áreas, como Tonico Benitez, do Jaguapiré: "Só solteiro que sai. Homem casado sai no máximo uma vez. Isso não dá problema". Não se invalida a observação de que a prática pode causar mais problemas: talvez mais em algumas áreas que em outras.

[104] Para um retrospecto amplo do que foi publicado na imprensa brasileira sobre o tema, Ricardo, 1996 e 2000.

mais variadas, colocando no mesmo plano de autoridade representantes da Justiça, da Funai, antropólogos, historiadores, psicólogos, líderes indígenas. Mesmo assim, os etnógrafos cujos textos são analisados no presente trabalho comparecem quase todos eles com sua opinião. O debate público lançava algumas questões para as quais os estudiosos trataram de encontrar respostas em trabalhos publicados nos anos seguintes: estava em discussão a influência dos fatores mais comumente citados nos depoimentos de índios e dos conhecedores da situação nas áreas indígenas de MS, como o alcoolismo e a presença de missões evangélicas[105]. Ocorre também um refluxo na publicação de reportagens e da cobertura midiática em geral pouco tempo depois do pico de 1995.

A maior parte dos estudos analisados por nós concentra-se entre 1994 e 1997. Segue-se um refluxo nas análises, e a nova frente de discussão, articulada desde 2002, parece mais bem colocada em relação à experiência mundial em torno dessa problemática. O fenômeno passa a ser tratado por uma equipe ligada à saúde pública, sendo analisado a partir de critérios ligados à epidemiologia e a antropologia médica, como veremos na conclusão.

2 - O primeiro impulso

Os mais variados estudos sobre os suicídios dos Guarani e Kaiowá se iniciam com um breve relato sobre a impressão pessoal do autor a respeito dessas mortes. Azevedo (1987) faz um registro assumido da primeira pessoa: "Este texto é fruto de uma grande angústia causada pelo suicídio de um jovem kaiowá". Há também formulações mais amplas, em relação aos "brancos" ou à civilização ocidental, até mesmo judaico-cristã ou capitalista. Thomaz de Almeida (prefácio a Levcovitz, 1999: 24-5) destaca alguns desses aspectos:

> "A pergunta 'por que se matam os guarani' estará respaldada em sentimentos e emoções que o fenômeno nos evoca. Causa-nos comoção, consternação e constrangimento. Ao pensá-lo, somos tentados a projetar valores, que transformam o fenômeno do outro, dando-lhe nossa roupagem e o caráter de 'coisa desastrosa'. Mas, por que nos aflige tanto? Não há indignação frente às mortes causadas por tuberculose, cuja cura é conhecida, frente aos atropelamentos nas inúmeras estradas asfaltadas que, sintomaticamente, cruzam áreas guarani; ou pela ausência de terras usurpadas por fazendas. O tema volta-

[105] A única exceção é Azevedo, que já escrevera sobre o tema em 1987, antes de essa onda se amplificar.

> se para nós mesmos e reflete nossos próprios temores, talvez culpa face à destruição atroz do habitat guarani processada nas últimas décadas e nossa contribuição para a deterioração da qualidade de vida dessa população. A repercussão internacional representa uma compreensão alarmante de um problema mundial, de destruição da natureza e do homem que aí vive".

A gravidade com que o tema foi tratado nos círculos da academia e da imprensa contrasta com a impressão que parte dos etnógrafos mais experientes relatou a respeito da repercussão que os suicídios podem causar entre os índios. Grünberg (1991: 34) comenta que o ato, em geral, é interpretado ali como fruto da vontade do sujeito, muito embora isso não seja suficiente para que se descarte a repercussão de juízos de valor de conotação negativa[106]:

> "Quando se pergunta por que fulano se matou, eles não entendem. Dizem: *omanose voínte*, 'ele quer morrer'. (...) Entretanto, evidentemente, é uma coisa também muito criticada. O comentário que se faz é o seguinte: 'Ele queria morrer? Mas por que não esperou? Vai morrer de qualquer forma, não precisa tanta pressa, espera um pouco'. Ou então: 'Logo agora? Sua mulher vai chorar, porque precisa de um marido' (...), 'que desconsideração, que pressa!'".

Azevedo, por sua vez, assim recorda a situação em seguida ao suicídio que tanto a impressionou: "Se comentou muito que ele morreu porque não tinha mais vontade de estar aqui, queria ir embora". A censura recaía, isto sim, segundo ela narra, sobre a viúva do morto, a qual teve seu comportamento com o marido considerado intolerante e desrespeitoso, sendo por isso tachada de "má esposa" (1987: 2-3).

Posteriormente (1991: 21-2), a autora irá dizer que, entre esses índios, o suicídio é um "gesto ético", uma opção de vida entre outras. A partir dessa constatação, a autora lembra então que é preciso atentar para a ética guarani. Ela envolve os conceitos de *kaiowa reko* (modo de ser kaiowá), que se dá por meio do *teko marangatu* (modo de ser sagrado, relacionado ao respeito às tradições religiosas) e do *teko katu* e o *teko porã* (modo de ser bonito, bom, que envolve amor mútuo, *joayhu*, falar bonito, *nhe'ẽ porã,* e ter o coração limpo, *py'a poti*)[107].

---

[106] A despeito desse reconhecimento, conta Grünberg, o estado de "depressão" observado entre os suicidas, "geralmente adolescentes ou recém-casados, tem como cura prescrita rituais de alegria coletiva, as danças de chicha, *kang*ü*i"*.

[107] A partir da constatação de Azevedo, Coutinho (1995) também vai realizar um inventário dessa ética guarani, baseando-se em textos recolhidos por Meliá *et al*, 1976 e Schaden, 1962.

"Este texto nasceu da combinação do acaso com a perplexidade", diz Meihy (1991: 9). Em outro texto (1994), ele parte de uma discussão sobre os limites da visão do suicídio como "o único problema filosófico realmente sério" – evocando Camus. "Será esta a percepção válida para qualquer época e todas as culturas?", questiona. Vai responder então que o peso moral e psicológico do suicídio "flutua muitíssimo" entre as culturas, variando também de acordo com as circunstâncias da morte. Apesar desse reconhecimento do valor da visão do grupo, afirma que o ato envolve sempre "violência simbólica". O suicídio causa sofrimento e, por isso, tem prestígio e poder (1994: 243-4). A despeito dessas considerações, o autor conclui suas análises em torno das expressões "canto de morte"[108] e "apelo para a vida" (títulos de seus trabalhos sobre o tema), sugerindo que os suicídios teriam intenção, mesmo que não consciente, de protestar algo aos brancos e sua opressão.

De nossa parte, encontramos casos de reações muito variadas em relação à morte, num espectro que vai do desespero pela perda – e há, como já vimos, inúmeros casos em que, dentro de uma mesma família ou num grupo de amigos, um suicídio "puxa" outros – até a indiferença estóica e mesmo o aborrecimento pela falta de 'companheirismo', poderíamos dizer, de forma semelhante àquela como se repreenderia um sovina.

Ao que parece, essa reação está intimamente ligada ao conflito que gerou o suicídio. Como veremos no próximo capítulo, a questão nesse ponto é entender se se quis atingir alguém com essa morte, e a quem. Quando se trata do cônjuge, por exemplo, pode-se ir muito além de uma reprovação, por parte da família de seu afim falecido. Há episódios em que recaem suspeitas de feitiço ou mesmo de outras formas mais "diretas" de assassinato, como o envenenamento da comida – uma questão que nos leva ao próximo ponto.

3 – Detetives

Costa Pereira (1995: 46) registra uma lista das causas mais apontadas para os suicídios pelos Kaiowá de Dourados: encabeçam o rol os itens "feitiço" e "bebida alcoólica", seguidos por "situação econômica precária", lideranças fracas e em conflito entre si, "brigas familiares", "saída em massa para trabalho nas fazendas", "proliferação das

[108] Extraído do "Y Yuca-Pirama", de Gonçalves Dias, como ele mesmo revela (1991: 302).

seitas evangélicas, gerando cisão" e substituindo a tradição religiosa, além da "falta de rezadores", a adoção das "danças paraguaias" e a precária assistência da Funai.

Ela ressalta que o "feitiço", o *pajé vai*[109], engloba e provoca todas as outras, é a "causa das causas" (preferiríamos dizer que seja a explicação das explicações). Em outra passagem (idem: 49), identifica "feitiço" como "uma via para a realização de desejos", o que opõe a *aguyje*, o estado de "deificação", espécie de supremo autocontrole, associado ao "modo de ser *kiriri*" (quieto, literalmente), socialmente esperado de um indivíduo adulto.

As acusações de feitiço são onipresentes nas análises que envolvem a etnografia. Como vimos no caso daqueles cujo cônjuge comete suicídio, as fronteiras entre o *pajé vai* e um assassinato cometido com as próprias mãos são tênues, na interpretação dos índios em geral. É, nesse sentido, no mínimo curioso que alguns dos estudiosos que mais polêmica provocaram na imprensa tenham sido justamente os que se dedicaram a averiguar esta hipótese, a de que os suicídios fossem, na verdade, assassinatos[110].

Não há, para o contexto guarani, um estudo como o de Erthal (2001), que concentrou sua análise nas acusações de feitiço entre as famílias envolvendo os casos de suicídio adolescentes entre os Tikúna do Alto Solimões. Entretanto, Levcovitz expõe uma visão do *pajé vai* como transformação do complexo guerreiro-antropofágico e do *ethos* minimalista, conforme proposto por Viveiros de Castro (ver capítulo 1). Para ele, "há um suporte constitutivo da sociedade e da pessoa tupi-guarani do qual não se pode abrir mão: a oposição aos contrários. Entre os Guaranis, as organizações sociais globalizantes são estruturalmente fadadas ao fracasso". "A presença do inimigo, encarnado como um outro, é, nestas sociedades, um elemento estruturante (Levcovitz, 1999: 60, 127)".

---

[109] Essa é a forma *jopara* – misturada – do termo, pois pajé é, ao que tudo indica, uma palavra emprestada dos brancos. A forma "pura" seria *mohã vai*. *Mohã* é o fazedor do feitiço. *Vai* é um adjetivo: feio, não permitido, nocivo, mau ou ruim. O termo é usado também na expressão *teko vai*, como um antônimo de *teko porã*, o modo de ser bonito, bom.

[110] Em 1996, Arruda apresentou seu "Dossiê Guarani". Ela não foi a primeira a levantar esse tipo de tese (ver levantamento da imprensa sobre o fenômeno em Ricardo, 1996), mas, por ter organizado o material dessa forma, acabou se tornando a mais conhecida na imprensa. O documento trazia o exemplo de um caso em que a polícia de Dourados comprovou o disfarce da cena de um homicídio em pretensas evidências de um suicídio. Em seguida, arrolava suspeitas sobre uma série de outros episódios, nos quais poderia ter acontecido o mesmo. A partir daí, narrava denúncias de violência contra o Conselho Indígena (uma instituição criada com aval da Funai em torno do capitaneado), bombardeado por acusações desde corrupção até abuso de poder nessa época, e mostrava a articulação dessa fonte de poder em Dourados com os Terena residentes na área. Não defendia a hipótese de que simplesmente não houvesse suicídio nenhum, mas, na imprensa, o discurso acabou por chegar às vezes a essa desfiguração (ver Ricardo, 1996).

O autor evoca o complexo migratório guarani para concluir que o que se quer é "preservar uma arquitetura social que se constitui à margem de toda diferença". E completa: "O triângulo que produz a aliança nas sociedades tupi-guaranis tem como vértice obrigatório o Inimigo. A ausência deste traz para dentro o signo da suspeição". "Este é o devir tupi-guarani: seres que só existem sob a forma de puro movimento" (Levcovitz, 1999: 167-8, 197). Desta forma, ele conclui que:

> "o fenômeno individual do suicídio, sempre vivenciado pelos índios e seu grupo familiar como um mal produzido por inimigos, um estado de transe que conduz à morte involuntária, produz um estado coletivo estruturalmente relacionado à guerra de vingança. Com armas invisíveis, e a despeito de tudo, estes índios continuam combatendo seus contrários e reproduzindo sua sociedade como metonímia de um triângulo estruturante" (1999: 228).

Foti (2004: 5) expõe conclusões semelhantes, lembrando que a feitiçaria participa de um "sistema explicativo, além de mover alianças e inimizades". Ele também faz a comparação entre essa dinâmica e as guerras do passado, características das "sociedades minimalistas".

Brand (1997: 187-92) recupera referência de Montoya para demonstrar que o feitiço é prática tradicional, que aparece recorrente nos *aty guasu*[111] acompanhados por ele, sendo frisado pelos líderes indígenas que o suicídio "não é natural, tem dono". Entretanto, o autor não considera essa permanência como característica de um *ethos*, como fazem os outros estudiosos que abordaram a questão: "Certamente o crescimento da prática de feitiço reflete a desintegração cultural do grupo, mais exatamente, a quebra da harmonia interna, que parece se traduzir no acento das diferenças ou, mais exatamente, no acento das identidades". Ou seja, essa avaliação ressalta o momento histórico do confinamento, ponto central da análise do autor.

Ele finaliza esse tópico endossando interpretação de Rangel dada a contexto amazônico, do aumento dos casos de feitiço como um "mecanismo de distanciamento", maneira de sublinhar autonomias e identidades numa situação em que grupos de origens

[111] Brand se refere a reuniões que aconteceram por volta do pico na epidemia de suicídios de 1995 e que debateram o tema.

distintas se vêem obrigados a conviver em áreas populosas – os Kaiowá estão "muito misturados", reclamam os líderes, como já vimos[112].

Debateremos, no próximo capítulo, como essa explicação em que se constitui a feitiçaria está formulada no âmbito de um sistema simbólico, cultural e social (Langdon, 1996), o xamanismo. É preciso agora atentar para uma característica do fenômeno verificada empiricamente, tanto pelos estudiosos como pelos informantes indígenas, e que vai possibilitar pelo menos duas linhas interpretativas: trata-se do aspecto contagioso dos suicídios, verificado no fato de uma ocorrência ensejar outras em seguida, principalmente no âmbito familiar. Vale lembrar que a visão do suicídio como doença contagiosa não exclui o entendimento como feitiço, já que, além do contágio, propriamente dito, é pelo feitiço que essa enfermidade pode ser transmitida.

4 – **Patológico**

Segundo Grünberg (1991: 34), a despeito do reconhecimento do suicídio como opção do sujeito para sua vida, a preocupação do grupo aumenta quando o fenômeno passa a ocorrer em série. Como já vimos, ele lembra a idéia de *tavyju* (de *tavy*, besteira, erro, e *ju*, dourada, sagrada, ou seja, um deslize que atingiu proporções enormes), uma "enfermidade epidêmica", segundo o autor. Os rituais para enfrentar o *tavyju* acionam poderes xamanísticos, já não são simples danças de chicha, como as que se receitavam para o estado de *vy'ae'y*, a ausência de vontade de viver que pode levar ao suicídio de um sujeito.

Quanto à percepção do suicídio como doença, Brand (1997: 193-5) frisa que o sintoma mais claro é a "impossibilidade de falar", embora se envolvam também a tristeza e a privação de visão e de entendimento (sintomas semelhantes aos descritos por Wicker para o *taruju* – ver capítulo anterior). Também nota que, no discurso dos líderes reunidos nos *aty guasu* não se concebe senão uma "ausência de decisão consciente e da confusão mental" por parte dos doentes. Lembra que Meliá fala do suicídio como uma "enfermidade da palavra-alma" e expõe fala de informante de Chamorro que lembra ser o suicídio resultado de "crescer sem escutar ninguém". Há aqui também o registro de uma outra

[112] Outros autores, como Grünberg (1991: 34-5) e Coutinho (1995: 21), também registram as menções às acusações de suicídio, embora não se detenham em maiores análises sobre seu papel cultural.

dimensão do termo "dono"[113]: o feiticeiro usa de uma reza específica para chamar o "dono do suicídio", uma entidade sobrenatural, o *Kurupeju*[114].

Segundo os informantes de Brand, a cura para os suicídios está na retomada das rezas, que "podem segurar a doença". Porém, os próprios líderes lembram que hoje é muito difícil um xamã que consiga conversar com Nhanderuvuçu[115], por causa da entrada do "sistema do branco" entre os índios. Isso torna quase impossível conter as mortes[116].

O suicídio pode, então, ser transmitido numa família pelo *angüe* do morto, ou por um feitiço que é, segundo alguns, uma negociação com o próprio dono do suicídio, ou, num

---

[113] Dono é como esses índios traduzem o termo *jara*, ou *yara,* também relacionado a "senhor", em textos coloniais, referido a entidades sobrenaturais que têm uma relação análoga à de propriedade com recursos naturais (a sereia, *kadjaa*, é a dona das cachoeiras), locais ou mesmo algo mais indefinível como o suicídio. Nhande Ramõi, por exemplo, é o Yvyjara, dono da Terra. "Há os 'donos' das matas, dos montes e penhascos, dos animais – especialmente dos animais de caça – dos campos de cultivo e dos caminhos. São estes donos da natureza que costumam ser invocados com mais freqüência, embora mais em nível individual e menos nas grandes celebrações comunitárias" (Meliá, 1989: 328). O "dono" não é necessariamente sobrenatural. Os brancos, por exemplo, são *plata jara*, ou *virujara*, donos do dinheiro. Nos termos de Viveiros de Castro, trata-se de "noção complexa, que tem correspondentes em inúmeras línguas não tupi" (1986: 232-3, nota 42).

[114] Esse dono do suicídio também aparece em alguns depoimentos como "dono da corda". Meihy (1991: 265) registra depoimento do falecido Cláudio de Souza – também conhecido como Nenito Nhandeva – , de Dourados, em que ele narra um episódio aparentemente onírico, mas também de aspecto um tanto mítico – embora não consigamos identificar sua localização em relação à mitologia Guarani – em que, muito tempo atrás, "quando as nossas florestas eram habitadas apenas por nós mesmos", um nhandeva, que "estava cortando madeira no mato", para fazer um cocho de chicha, se viu diante de uma estrada "do poente para o nascente", que se abriu de repente. Crianças e mulheres andavam pela estrada, quando ele percebeu "um homem alto, vestido de amarelo, com um laço também amarrado na mão". O homem contou ao nhandeva que ia para uma festa, "depois do rio", em um lugar bonito, cheio de "canavial, bananal", que o índio via "no ar", e de onde voltaria depois de um ano. Em seguida, apareceram muitos homens que também iam para lá e, por fim, a visão sumiu. "O nhandeva ficou muito triste... muito triste!... sentiu a ausência daquela coisa bonita que ele tinha visto... Depois, passado um ano, o nhandeva não agüentou mais e... faleceu". Em 1997, durante a gravação do documentário "Em Busca da Terra sem Mal", que realizamos no sétimo semestre de graduação em Jornalismo, na ECA-USP, seu Nenito também narrou essa história para nossa equipe de reportagem. Aí parece estar o *Kurupeju*. Apesar de, pelo menos para nós (Meihy não registra nada a respeito), ele não haver frisado em nenhum momento que, com aquela narração, se referia aos suicídios.

[115] A conversa com os deuses é o ponto alto no desempenho de um xamã, um índice máximo de poder, intimidade com o sobrenatural. Há xamãs que só conseguem ouvir o que os deuses falam, outros chegam apenas a vê-los, mas é cada vez mais raro encontrar alguém que seja capaz de dialogar com eles. *Hechakara* seria um termo às vezes usado para diferenciar os xamãs kaiowá que têm essa visão dos deuses (Brand, 1997: 30).

[116] Brand (1997: 151-6) observa que a ausência de registros mais antigos de suicídios deve se dar devido à "forma de combater essa prática: não comentando e buscando 'tirá-la da memória'". Assim, relata o encontro de referências mais antigas à prática, mas sempre tratada de forma discreta pelos informantes, já que pode haver literalmente uma "contaminação". Ele registra os cuidados tradicionalmente tomados para evitar não só a memória dos vivos em relação aos mortos, mas para o morto "não se lembrar dos vivos". Entre eles, o enterro imediato do suicida, sem velório, tido como prática exótica, "dos paraguaios", bem como a colocação do corpo no túmulo com a cabeça em direção ao poente e os pés, ao nascente. Conclui, endossando-se por Wicker e Meliá: tais cuidados indicam que, entre os Guarani, "a morte por suicídio era entendida como prática a ser evitada, uma morte culturalmente condenada". Há outras evidências que endossam essa avaliação, como as numerosas referências ao descaminho das almas dos suicidas, condenadas a não ter descanso junto aos deuses e antepassados (Brand, 1997: 196-200).

outro aspecto, o estabelecimento de uma "confusão mental" – além de *tavyju* e *taruju*, que encontramos nos autores supramencionados, Foti (2004) registra ainda outros termos relacionados a esse tipo de interpretação (vide capítulo anterior).

Wicker, em seu estudo sobre o *taruju*, também disserta nesse sentido, destacando que esse estado pode ser provocado e curado por terceiros, pelo que pode ser definido como doença. Ele descreve cantos para provocar ou curar a enfermidade e lembra a possibilidade levantada pelos índios de ela ser provocada por feitiços ou que a epidemia de suicídios se conecte à profusão dos *angüe* dos suicidas (1997: 293-7).

Entretanto, não relaciona esses fatores entre si, diz apenas que essa profusão de discursos mostra que o *taruju* e os suicídios resultantes dele "entraram de múltiplas maneiras na vida cultural e religiosa dos Paĩ". O *taruju*, julga Wicker a partir da análise dos sintomas pré-suicídio, é "uma psicose paranóica específica de sua cultura", cabendo na noção de "psicose exótica" (1997: 297, 302-3).

Esse autor, portanto, estabelece a relação de uma categoria nativa com outra da nossa medicina. A ligação suicídios/psicopatia é compartilhada pelo psiquiatra Levcovitz, que o fará de forma mais complexa, entre a estrutura social minimalista dos tupi-guarani – a triangulação com o inimigo produzindo o *socius*, como já vimos, indicada por ele para explicar a dinâmica de acusações de suicídios entre os Guarani – e a estrutura mental em uma patologia, qual seja, a cisão vivenciada pelo esquizofrênico:

> "Poderíamos comparar estas vivências de cisão que caracterizam as psicoses esquizofrênicas com uma terra sem governo, em estado de guerra civil, uma luta que se arrasta sem fim. Nestas circunstâncias, movida por forças que não chegam a nenhum acordo, a pessoa está impossibilitada de tomar qualquer *decisão*. É a emergência do Inimigo, como um *outro* alienígena que é o próprio mal, é apenas este recurso que restaura a integração ou aliança destas almas. Poderíamos mesmo dizer que, nestas psicoses, a pessoa se estrutura por via da triangulação com o Inimigo. Em verdade, para o delirante, este Inimigo acaba por ser o ponto de apoio para toda sua existência. É por meio dele, e apenas por esta via, que ele existe. Neste sentido, a cura, segundo o referencial da sociedade, representa um trânsito na direção de um modelo não triangular que pode significar a inexistência ou desconstrução da pessoa" (1999: 213)

A partir da constatação de que aquilo que ele chama de "padrão minimalista" se irradia de forma metonímica, desde a pessoa até o cosmos, ele conclui que essa triangulação com o inimigo abrange não só a sociedade, mas também a noção de pessoa

associada a ela (1999: 197). Para sustentar a possibilidade de comparação entre a cisão característica do esquizofrênico e a noção de pessoa tupi-guarani segundo o modelo de Viveiros de Castro, o autor evoca Lévi-Strauss (e o capítulo VII de suas "Estruturas Elementares do Parentesco" – 1982[1949]):

> "Lévi-Strauss indica que as similitudes do pensamento do chamado homem primitivo com a criança e o 'psiconeurótico' estão relacionadas com determinadas estruturas selecionadas por cada cultura que, ao escolher o seu próprio modelo, deixa de lado todos os demais. (...) É também ali que residiria o parentesco entre certas psicoses e o pensamento dominante em algumas sociedades tribais. Sendo modelos rechaçados em nossa cultura, podem, no entanto, ser plenamente socializados em outras" (1999: 31)[117].

A relação dessa analogia com o fenômeno dos suicídios se daria, especificamente, da seguinte forma:

> "Se passarmos aos padrões estruturais das sociedades minimalistas, o modelo triangular é aquele efetivamente selecionado. Encontramos ali, plenamente desenvolvidos e compartilhados socialmente, certos padrões marginais em nossa cultura. Não sabemos se nestas sociedades caberia qualquer coisa que se assemelhasse de longe às psicoses delirantes comuns no mundo 'civilizado'. Confessamos não poder imaginar nada deste tipo, até porque, tudo que aqui se considera como sintomas, lá são fatos do cotidiano. (...) No caso das psicoses delirantes, a ruptura do vértice triangular, implicada na mudança estrutural, se relaciona claramente com fenômenos auto-agressivos" (1999: 217).

Pensa Levcovitz, com essas comparações, "colocar em relevo as estruturas inaparentes do universo minimalista" (1999: 217), o que discutiremos no próximo capítulo. Por ora, vamos passar ao próximo ponto de análise.

5 - **Anomia**

Uma das primeiras e mais persistentes linhas de interpretação e explicação dos suicídios se dá em torno da idéia de anomia social[118]. Ela se baseia não apenas na visão dos

[117] Note-se que Lévi-Strauss refuta o estatuto desse tipo de comparação (1982[1949]: (123-136)). Por outro lado, esse tipo de relação remete, isto sim, aos estudos de Ruth Benedict (1977[1934]), como o próprio Lévi-Strauss apontou em obra posterior a essa a que Levcovitz se refere (ver capítulo 4).

[118] Ligada ao conceito de suicídio anômico (Durkheim, 1987[1897]: 233-74), que o autor considera relacionada à desorganização da sociedade, principalmente a que acompanha crises econômicas e a "anomalia conjugal". No contexto ora analisado, é mencionada, embora nem sempre de maneira nomeada, desde o primeiro texto que encontramos sobre o fenômeno (Azevedo, 1987) até o mais recente (Foti, 2004). Vamos nos deter mais amplamente sobre a categorização proposta por Durkheim no próximo capítulo.

estudiosos a respeito da situação atual dos Guarani de MS, mas também no próprio discurso dos índios em torno das dificuldades econômicas que atravessam devido ao momento histórico presente[119] – tendo, portanto, evidente conotação política, como identificam sobretudo os etnógrafos mais experientes.

Coutinho se refere especificamente a um "estado de penúria, constrangimento e anomia sociais resultantes do acerbado processo de sujeição e opressão ao longo do contato sofrido pelos índios", completando com a ressalva de que "é difícil precisar a exata influência exercida por cada um desses fatores sobre o fenômeno do suicídio, embora se perceba claramente que o conjunto de seus efeitos configura uma situação favorável a sua manifestação" (1995: 5-6).

Wicker, por sua vez, também menciona o termo, não apenas em relação ao contexto brasileiro, mas também aos Paĩ Tavyterã: "Pese a que Durkheim não investigou minorias étnicas senão setores minoritários de sociedades industriais com divisão de trabalho, segmentação e estratificação, suas contribuições permitem chegar a conclusões que são também aplicáveis aos grupos guarani" (1997: 307)

Entre os fatores de desintegração social apontados pelos depoimentos e estudos estão diversos itens que se relacionam entre si como causas e conseqüências, de um modo bastante intrincado. Vale observar, entretanto, que, de um modo geral, a causa primordial, pelo menos no Brasil[120], é considerada a falta de terras e a conseqüência final, na cadeia de fatores, a epidemia de suicídios.

No rol da anomia estão pontos os mais variados, como o alcoolismo, a violência, a desestruturação familiar, a saída dos homens para o trabalho nas fazendas, a presença dos missionários evangélicos, o enfraquecimento das lideranças religiosas, a interrupção dos ritos de passagem e rituais ligados à agricultura, bem como de festas e atividades xamanísticas. Nesse diagnóstico social, encontram-se também as maiores divergências entre os estudiosos.

---

[119] Muito embora a alegação de dificuldades e, por isso, a reclamação, diante da fartura material apresentada pelos brancos, seja registrada entre os Paĩ paraguaios desde os cronistas do século XIX, como demonstram Meliá *et al.* (1976).

[120] No Paraguai, a questão agrária dos Paĩ foi temporariamente solucionada nos anos 70, e as quase 40 áreas destinadas a esses índios somam mais de 50 mil hectares, para uma população de menos de 10 mil pessoas (Grünberg, 1996). Desconhecemos informações textuais sobre o tema, mas, segundo Cristiano Navarro, do Cimi-MS, missionários paraguaios relataram recentemente que a situação mudou muito por causa da expansão do agronegócio e do desmatamento. Vale lembrar que, no Brasil, são pouco mais de 40 mil hectares para pelo menos 35 mil pessoas.

Costa Pereira, que analisa o fenômeno a partir de referenciais teóricos característicos da psicologia social, constata "a mistificação do suicídio pelo impedimento da elaboração do luto, gerando um movimento circular", sendo a reserva de Dourados "ambiente suicidógeno", gerador de frustrações que culminam no "desrecalcamento da agressividade", autodirecionada (1995: 7).

A presença de seitas evangélicas é apontada por Grünberg (1991) como causa primordial dos suicídios em três das quatro áreas paraguaias de Paĩ Tavyterã onde essas ocorrências foram verificadas, por provocar cisões entre os índios e a formação de oposições e rivalidades entre grupos de convertidos e não convertidos[121]. Thomaz de Almeida, em comentário anexo ao próprio depoimento de Grünberg (idem: 36), adianta sua discordância, lembrando que as mesmas missões atuavam em áreas brasileiras de MS sem que ali houvesse suicídios. Em outro momento (1996: 726), Thomaz de Almeida diz que "não há que descartar essa presença missionária ao estudar o fenômeno do suicídio. O que, no entanto, seria temerário afirmar, é que são elas, exclusivamente, as responsáveis, como querem alguns, pelo suicídio entre esses indígenas".

Morgado (1991: 587-9), em uma análise apenas bibliográfica, inclui esse fator entre as "pseudocausas"[122] que constata para os suicídios. Segundo ele, seria falsa a alegação de que a pregação evangélica "levaria os indígenas a padecerem de remorso e sentimento de culpa implacáveis", empurrando os jovens a um "impasse fatal". Grünberg também estaria metodologicamente equivocado, segundo o autor, porque a hipótese dele se aplica a três, mas não à quarta comunidade pai onde se verificaram suicídios.

Para se contrapor à afirmação, ele apresenta bibliografia sobre o fenômeno em reservas indígenas da América do Norte, onde tal relação com a presença de evangélicos não se verifica, e argumenta que a estratégia dos pastores de demonizar os rezadores tradicionais já era usada pelos jesuítas sem que exista, nos registros coloniais, qualquer menção a suicídios causados por isso (Morgado, 1991: 589-90).

Isso não impede que, entre os veredictos dos líderes religiosos tradicionais, se verifique o constante ataque aos missionários, e, por outro lado, tampouco resolve nossa

[121] A quarta área, Tajy, seria uma exceção, pois ali uma "rivalidade entre irmãos" culminara em acusações de feitiçaria e o suicídio em cadeia de sete pessoas (Grünberg, 1991: 32).

[122] Para o autor, são pseudocausas aquelas associadas ao fenômeno apenas por se apresentarem como "antecedente constante", serem manifestações "ostensivas" e "notórias", portanto adequadas a serem "apresentadas ao grande público como práticas negativas e morbígenas" e por "serem arroladas em um pensamento lógico-causal que dê aparência de produzir o efeito suicídio" (1991: 587).

questão, já que, segundo Thomaz de Almeida (informação pessoal), há mesmo dados a indicar que, em determinadas situações, a conversão evangélica auxilie no tratamento do alcoolismo e na contenção de conflitos familiares associados aos suicídios.

Os altos índices de alcoolismo são outro fator recorrente nas análises, sobretudo por parte dos indígenas, e a segunda "pseudocausa", para Morgado (1991: 590). Ele argumenta que muitos dos suicidas "não consumiam álcool em excesso" – embora o faça por inferência, não a partir de dados etnográficos, destacando que, especialmente entre os adolescentes, o pouco consumo que há é "num contexto socializado". Para validar seu argumento, subscreve o comentário de um dono de bar em uma reserva de MS, registrado em documentário de TV. O referido personagem não vê diferença entre o padrão de consumo de álcool em regiões com suicídios e qualquer outra área.

Por científicas que se pretendam, as afirmações do autor estão em desacordo com a maioria dos depoimentos indígenas e mesmo os dados etnográficos e médicos sobre o alcoolismo. Foti (2004: 9) adianta dados da Funasa registrando, em amostra preliminar, 40% dos suicidas Guarani e Kaiowá alcoolizados, além de, em 56% dos casos, haver relato dos parentes de que o morto consumia bebidas alcoólicas regularmente. Levcovitz (1999: 91-3) cita estudos norte-americanos em que se constata a ligação entre álcool e suicídio indígena em até 83% dos casos analisados em um determinado grupo.

Os informantes de Brand (1997: 143) relacionam a maior ocorrência de suicídios – e também de episódios de violência relacionados ao alcoolismo – entre os meses de dezembro e fevereiro à correspondência desse período com a interrupção do trabalho dos homens nas fazendas fora das áreas indígenas e a concentração, sobretudo de jovens, no interior das reservas, devido à dinâmica da safra na região[123].

De nossa parte, constatamos que os índios reconhecem a associação do álcool com o suicídio de duas formas:

- o uso crônico da bebida é considerado um dos fatores que predispõe o sujeito ao suicídio, tanto à agressividade do *nhemyrõ* como à tristeza do *vy'ae'y*;

[123] Segundo Julião (1998), entre 1980 e 1992, instalaram-se na região da Grande Dourados pelo menos 10 usinas de açúcar e álcool. A primeira delas a utilizar mão-de-obra indígena foi a Usina Sonora. O trabalho fora das áreas indígenas em si não foi uma novidade, porém a duração dos contratos e a distância à qual os índios são deslocados, sim. O tempo médio dos contratos é de 45 dias, podendo chegar a 60.

- por outro lado, observa-se que a pessoa em situação de risco, após um conflito ou desgosto, mesmo que não faça uso regular do álcool, pode beber para "tomar coragem" – ou o ato de beber, por si, faz "aparecer a idéia" de se matar[124].

Os que fazem a leitura da situação por meio de seu conhecimento xamânico, como veremos no próximo capítulo, apontam alguns riscos em relação ao uso do álcool de forma individual e desregrada: ele ajuda a "esquecer" e "embaralhar" as palavras da tradição e "enfraquece" a pessoa, tornando-a vulnerável aos ataques sobrenaturais. Além disso, como demonstra o relato de seu Ivo que abre o capítulo anterior, as categorias de corpo e alma estão fortemente intrincadas.

A desestruturação social se inicia no plano familiar e acaba por repercutir na política, na religião e na economia, já que a autoridade do *nhanderu* está ligada à manutenção do equilíbrio em seu *te'yi*, onde deve imperar o *teko porã*. A changa – *yvyporipeguarã*, trabalho para os de fora, estrangeiros, literalmente (Coutinho, 1995: 8) – colaboraria para essa desorganização, pois afasta os jovens casados de suas famílias nucleares recém-constituídas.

São freqüentes os episódios envolvendo homens que voltam da temporada de até 60 dias nas fazendas de cana-de-açúcar (outros contratos são mais curtos e feitos em áreas mais próximas a áreas como Dourados, o que possibilita aos trabalhadores menor período de ausência de casa) e se descobrem abandonados ou traídos pela mulher – muitos casos de violência e suicídio estão ligados a esse tipo de situação.

Entre os dez relatos que analisa, Brand (1997: 145-8, ver anexo) encontra seis diferentes situações ligadas de diversas formas a esse contexto. Primeiro, um menino de 17 anos que se matou, frustrado por não ter condições financeiras (ele pensava em salário, segundo a família) de se casar. Segundo, um caso de infidelidade conjugal responsável por se haverem matado marido e esposa. Terceiro, o suicídio de um filho de 12 anos, desgostoso com o tratamento dispensado pela nova mulher de seu pai, separado de sua mãe. Quarto, uma mulher de 31 anos, descuidada pelo marido, que trabalhava na changa. Quinto, um índio trabalhador de usina de álcool que se sentiu "doente", propenso a se "faquear". Sexto, um pai de família de 22 anos, que, retornando da changa, desentendeu-se da mulher

[124] Para uma visão mais ampla sobre o alcoolismo entre os grupos indígenas brasileiros, Langdon, s.d.

e se matou em seguida. Outros autores que basearam seu trabalho em uma análise etnográfica, como Costa Pereira (1995), registram igualmente esse tipo de narração.

Agrupando esses fatores todos sob a idéia de "relações de contato", Thomaz de Almeida (1996: 725) questiona a relação com os suicídios sob a alegação de que "o mesmo fenômeno ocorre em situações que poderiam ser consideradas plenas dentro de um ideal guarani de vida comunitária, tanto no Brasil como no Paraguai" – e lembra ainda que, por outro lado, grupos Mbyá em "situações também difíceis" nunca registraram esse problema (idem: 727).

6 – Porta-vozes

A predominância de suicidas jovens é outra das características especificamente tematizadas pela maior parte dos estudiosos. Os debates registrados por Brand no âmbito das *aty guasu* sobre o suicídio, em 1995 (1997: 182-203), destacam a falta de diálogo entre as gerações e a dificuldade de o jovem concretizar suas expectativas como raiz do fenômeno. Mencionam, além disso, o abandono de tradições como o batismo kaiowá, a furação dos lábios e a reclusão das moças, e por outro lado, a adoção de práticas como a changa (que afeta especialmente os jovens) e os "bailes" no estilo paraguaio[125].

Grünberg (1991) fala da falta de perspectiva de "viver como guarani", especialmente entre os mais jovens, que se matam "para continuarem a ser guarani". Ele destaca ainda que a falta de "canais culturais" para possibilitar aos jovens o "protagonismo histórico", um valor da tradição guarani que remonta às guerras, por exemplo, levando o próprio ato suicida a ser considerado heróico entre os jovens. Em quadro anexo a esse depoimento, Thomaz de Almeida (1996: 36) discorda, alegando que as novas formas de liderança kaiowá (o capitaneado, o magistério etc.) oferecem, sim, a possibilidade de protagonismo e prestígio aos jovens.

Costa Pereira, por sua vez, afirma que, uma vez que o suicídio se dá, sempre, num contexto social, "o ato individual não apresenta valor significativo". "O suicida é aquele que se revela predisposto a captar, com maior sensibilidade, as ansiedades e fantasias de seu grupo familiar e cultural". Referindo-se diretamente aos jovens, tem-se então que eles

[125] Que, aliás, são criticados principalmente pelo *jopara* em que se constitui a dança de pares.

representam o papel de "porta-vozes de um conflito que é vivido como próprio, denunciador, entretanto, de uma ansiedade ameaçadora de seu grupo étnico" (1995: 42, 44).

E prossegue, em relação ao choque das expectativas das gerações: "De um lado, a luta psicológica da geração mais velha em prescrever o passado e não se submeter a um desenraizamento de seu mundo objetivo e subjetivo; do outro, a geração mais jovem, vivenciando um presente frustrante, sem perspectiva, e um futuro que se apresenta sem prospectiva". "Os adolescentes reduzidos a si mesmos assumem uma condição de risco", conclui, sublinhando como reflexo do problema o abandono dos ritos de passagem tradicionais (1995, 48-9).

"Insistem na sobrevivência e com tal intensidade que colocam seu contingente mais publicamente saliente – os jovens suicidas – para a defesa da comunidade", diz Meihy (1994: 249) – sugerindo raciocínio aparentemente semelhante ao de Costa Pereira. Devido à recorrência de formas de suicídio relacionadas à garganta – associadas, portanto, à sede da alma, na concepção tradicional –, ele chama a atenção para o fato de o suicídio atingir jovens na fase da vida em que "mudam a voz" e encaram também a mais grave opção, "permanecer na tribo ou sair dela".

Wicker, em sua conclusão, associa esse foco da epidemia nos jovens ao fato de ser essa a primeira geração crescida dentro das áreas conquistadas nos anos 70, já sem a luta da terra como fator de aglutinação entre as famílias e, ao mesmo tempo, com expectativas em relação à integração com a realidade dos brancos, como a disputa de empregos nas cidades próximas às áreas indígenas e a reivindicação de um ensino público baseado no espanhol. Adverte, então, que a "geração exposta a tal empreendimento não poderá contentar-se com identidades inequívocas e autocontidas, mas terá que desenvolver identidades híbridas", gerando-se "campos de tensão insuportáveis que podem desembocar na psicose e no suicídio" (1997: 310).

7 - Falta de terras: raiz da anomia

Os raciocínios que colocam a idéia de desorganização social como geradora de suicídio desses jovens desembocam, diretamente ou não, no problema da falta de terras, o

que chega a ser elaborado em torno de conceitos como o de "recuo impossível" (Morgado, 1991).

Como "provável causa verdadeira", em contraponto às "pseudocausas" (veja acima) apontadas em outros estudos, Morgado disserta sobre sua "hipótese do recuo impossível", que diz respeito a uma "degradação mais que cultural" (1991: 592), remontando à "época de Cabral". Acuados até hoje pelo avanço da colonização, os Kaiowá vêem então "vir à tona um rito não encenado em condições normais, o de auto-imolar-se como uma última forma de fazer sobreviver sua cultura". Ele compara a situação à dos 923 discípulos do líder religioso Jim Jones que se suicidaram na Guiana em 1978 quando, perseguidos pelo governo norte-americano, sentiram-se igualmente numa situação sem possibilidade de recuo (idem: 594-5).

Costa Pereira, por sua vez, afirma que à "crise de seus *tekoha*", que ela define como "espaço concludente das possibilidades de seu modo de ser" – e "fenomenologicamente", diz, essa terra é "a própria possibilidade" –, corresponde uma "crise de identidade étnica, individual e religiosa" (1995: 48).

Brand (1997) fala em uma "desintegração cultural" proporcionada pela sobreposição de lideranças e conseqüente instabilidade causada, por exemplo, pelas acusações de feitiçaria. O impasse, segundo esse autor, remete ao contexto histórico de confinamento geográfico e cultural, além das transformações que atingem os Kaiowá e Guarani, como a desagregação da família extensa. O aumento das taxas de suicídio entre os índios, diz Brand, corresponde, historicamente, ao agravamento do confinamento.

Esse aumento, conclui, "é certamente o sinal e o sintoma mais grave do abandono do sistema antigo e da conseqüente inviabilização do futuro, desenhado pelas palavras da tradição". Em sua finalização, Brand também destaca o "baixo índice de suicídios nas aldeias retomadas a partir de 1980" para defender a recuperação de mais áreas tradicionais (1997: 260, 268).

Em artigos no Porantim[126], Brand defende princípios semelhantes. Ali, ele relaciona imediatamente os suicídios ao "processo de confinamento em áreas de terra absolutamente insuficientes à sua sobrevivência física e cultural", evocando frase de Meliá,

[126] Jornal mantido pelo Conselho Indigenista Missionário, órgão do qual Brand foi secretário-geral no início dos anos 90. Ali, o indigenismo acadêmico assume freqüentemente tons militantes. Foi o que aconteceu no caso dos suicídios, cujas interpretações se fundiram com a defesa da luta dos Guarani e Kaiowá de MS pela terra, que já vinha desde o início dos anos 80.

"*sin tekoha no hay teko*". Para mudar o quadro de suicídios, diz, "é condição básica a restituição de terras que lhes foram usurpadas em épocas muito recentes" (1995: 8-9).

Nesse sentido, documento do Cimi editado pela regional de MS afirma que o suicídio é "fruto fundamentalmente do criminoso encurralamento a que foram submetidos os Guarani e Kaiowá neste século". A argumentação é conduzida até fazer convergir para este ponto todos os fatores apontados por especialistas e indígenas (idem: 40). "O Cimi/MS está plenamente convencido: a única forma de eliminar o suicídio é o guarani e kaiowá reaver as suas terras tradicionais, que lhes foram roubadas", encerra o texto (Pauletti et al, 1997: 27, 50)[127].

Grünberg (1991) também dá como uma de quatro possíveis causas dos suicídios o desrespeito ao "espaço vital mínimo" dos Kaiowá, sobretudo com a superlotação das reservas em MS, o que impede a "terapia de grupo" proporcionada pelos rituais xamânicos na manutenção do consenso dentro do grupo local.

Em contrapartida a todos esses desenvolvimentos, um quadro anexo ao depoimento de Grünberg (1991: 36) traz a opinião divergente de Thomaz de Almeida, que descarta a idéia de falta de um "espaço vital mínimo", lembrando o exemplo dos Guarani na periferia de São Paulo, os quais, a despeito da miséria, não se matam. Em outro momento (1996: 726), Thomaz de Almeida relativiza sua posição ao dizer que "o problema de superpopulação nas áreas existentes ainda persiste e deve ser considerado como uma das razões que contribui para a prática do suicídio" – ou seja, a questão não é exatamente a falta de terras, mas o excesso de gente numa mesma área.

De qualquer modo, a crítica de Thomaz de Almeida expõe a fraqueza de uma relação inversamente proporcional entre disponibilidade de território e os suicídios. É o raciocínio que será chamado de "romântico" por Wicker, estudioso da questão no contexto paraguaio, onde o fenômeno ocorre a despeito do equacionamento da questão fundiária, concluído, em sua maior parte, já nos anos 70.

---

[127]Ali, explica-se o contexto dos anos com o maior número de suicídios: em 1990, assumiu o ex-presidente Fernando Collor de Melo, que "esvaziou" a Funai, levando os índios desassistidos a uma saída em massa para o trabalho nas fazendas e usinas de cana. Já 1995 corresponderia a um refluxo da changa, não pela criação de novas opções econômicas nas reservas, mas sim devido a aumento da fiscalização pelas autoridades da Justiça do Trabalho, o que relegou milhares de jovens kaiowá às privações econômicas das reservas superlotadas (Pauletti et al., 1997: 32-3).

As observações de Brand sobre o confinamento como superposição de diversos *te'yi* e suas lideranças ajudam a equacionar esse ponto, bem como a descrição feita por Wicker da realidade dos Paĩ no Paraguai, como veremos no capítulo seguinte.

8 – De reação a atavismo

É notável que se estabeleça entre parte dos autores o entendimento da epidemia de suicídios como algo que diz respeito os índios não apenas como pacientes, mas também como agentes. Uma boa parte dos estudos considera as mortes como uma reação e não apenas um sintoma da anomia social. Para alguns, essas mortes seriam um "grito" ou "apelo" aos brancos por melhores condições de vida, numa espécie de "rebelião" em que os jovens se "auto-imolam" – deduzir-se-ia daí um suicídio do tipo altruísta, dentro dos parâmetros durkheimianos, como enuncia Meihy (1991: 278).

Não há análise que não considere o contexto socioeconômico em seu julgamento, isto é certo. Entretanto, o peso desse fator na equação varia e, em Levcovitz, chega-se a um pólo tal dessa gama de interpretações que a anomia simplesmente não importa. Nessa versão, o contraponto se dá a partir da inferência de um "rito" ou uma expressão "atávica" de padrões culturais em plena operação:

> "Em contraposição à hipótese da desorganização social, é possível que determinadas condutas indígenas representem a persistência de estruturas sociais não visíveis ao observador. Não seria impossível que certos atributos estruturais do modelo socializado naqueles grupos estivessem condensados nestas condutas, expressão atávica de padrões imemoriais. Neste caso, não seria a desregulamentação da sociedade a movimentar as condutas auto-agressivas, mas a atualização de condutas em um novo cenário. (...) Sem a floresta, eles mantêm intocados – mas em novo cenário – os fundamentos do modo de ser guarani" (1999: 32-3).

O autor aprofunda, em verdade, uma linha de análise que já se esboçava em estudos anteriores, como os de Costa Pereira (1995) e Meihy (1991, 1994). A idéia geral que prevalece aí é a de reconhecer no fenômeno um ato com respaldo do grupo (o que significa dizer que cultural, estrutural ou inconscientemente os demais dão suporte ao ato). A diferença e que o que era ali reação torna-se aqui mera permanência da estrutura.

Costa Pereira (1995: 50-1) tem como tese central a de que as mortes ocorrem "em consonância com os valores de sua cultura", e que os fatores conjunturais decorrentes do quadro de confinamento, como changa, alcoolismo, desestruturação familiar e religiosa etc., "por si só não determinariam o suicídio se não existisse uma base cultural a motivá-lo". Considera, então, que se trata da "estratégia de um povo em situação de extrema crise que se lança numa rebelião[128] cultural".

Morgado (1991: 585-6), que define a situação do grupo como a de um "recuo impossível", infere que, diante disso, a "auto-imolação é a última forma de ainda sobreviver a sua cultura". Repele a idéia de que o suicídio seja "gesto cego, impulsivo e repentino". Seria, sim, "um rito com vestígios na mitologia indígena".

Meihy (1994: 246-51) defende a tese de que a taxa de suicídios "diz respeito a fatores subjetivos decididos não pelo indivíduo, mas sim pela comunidade". Sua explicação remete, então, aos "enfrentamentos com a sociedade externa", visto que o suicídio fere "tanto o grupo do suicida quanto o grupo que o tensiona".

Observa que a imprensa costuma atribuir uma "vontade exótica" ao ato, como se o suicídio só pudesse ser impulsionado por "fator externo" (1994: 246). E critica a visão de que o suicídio seja um ato de "autodestruição coletiva". "Será que não se pode dizer que eles se valem do contingente de suicidas exatamente porque querem viver" e "ferir o contexto"?

Ele afirma que as causas mais comumente apontadas para o fenômeno são exóticas e ignoram as "explicações dos próprios índios". Chama atenção para as circunstâncias recorrentes, o enforcamento ou o envenenamento, sempre envolvendo a garganta (lugar da voz, que é sinônimo de alma, *nhe'ẽ*, em guarani, remetendo ao caráter "sagrado" da palavra), para finalizar com a observação de que esse padrão no modo de se matar remete ao passado ("morre-se hoje como se suicidavam cinco séculos atrás") e "evoca um ritual" que "tem sido recriado". "As mortes, pois, são, paradoxalmente, o mais veemente grito para a vida" (Meihy, 1994: 251).

Foti, por sua vez, diz que se trata de "um ato individual, individualizante, mas que obedece a uma forte motivação cultural, um exemplo da marca do coletivo na experiência

[128] A autora define "rebelião" segundo o Dicionário de Ciências Sociais da FGV: "refere-se a confronto e oposição ao estabelecido... 'modo de adaptação... que leva a pensar e a tentar implantar uma nova estrutura, isto é, modificada'" (Costa Pereira, 1995: 51)

mais íntima dos indivíduos" e que simplesmente se trata de um "exagero" o número atual de suicídios (2004: 6-7).

A discussão sobre o significado cultural dos suicídios, nesses termos, nos encaminha para o último ponto de nossa revisão, a análise sobre a valoração dada a essas ocorrências, ou seja, afinal, trata-se de boas ou más mortes?

9 – Boa morte?

Esse debate sobre a suposta existência de um aval, consciente ou não, à atitude do suicida culmina nas afirmações de Levcovitz em relação ao fenômeno como uma atualização do complexo guerreiro-antropofágico tupi-guarani. O suicídio seria uma "boa morte" e, portanto, a atualização do rito fundador nesse cenário completamente alterado que são as reservas de MS. O trecho final de seu trabalho explica as conseqüências da permanência desse *ethos* minimalista:

> "Os guaranis contemporâneos costumam, portanto, explicar o suicídio como resultado de 'feitiço', ou seja, uma morte provocada pelo Inimigo. Em muitas ocasiões eles afirmam claramente que, em realidade, ocorreu um homicídio, no mesmo sentido da feitiçaria. É porque um homicídio deve ser vingado (...) que a aliança se produz. (...) Nas reservas guaranis, as famílias justapostas pelo aldeamento mantêm, na medida do possível, sua oposição territorial. Lembramos que o rito de passagem para a vida adulta, entre os jovens tupinambás, era encenar o papel de matador. (...) Não significa que todos deviam morrer como guerreiros, no terreiro Inimigo, mas alguns precisavam necessariamente cumprir esse destino. A interrupção desse círculo, a suspensão desse tributo ou, se preferirmos, dessa troca que fundamenta o universo minimalista, significa sua dissolução. (...) Poderíamos recordar aqui, contra nossa argumentação, os estudos de campo que revelam a importância da perda de suporte familiar e a história de múltiplos confrontos com a lei, incluindo passagens pela prisão, não apenas entre os jovens indígenas que cometeram o suicídio, mas também entre seus familiares. A interpretação desses autores acentua o caráter negativo da desorganização social, procurando associá-la ao comportamento auto-agressivo. No entanto, a extraordinária concentração de suicídios entre lideranças político-religiosas e suas parentelas tem, a esse respeito, um significado especial. A atitude de confronto, que naquela realidade adquire o feitio de um comportamento disruptivo, poderia, em outro contexto, representar o padrão ideal dos antigos guerreiros sacrificados em terreiro inimigo. O mesmo poderíamos dizer com relação ao abandono e perdas familiares, se considerarmos que essas famílias poderiam estar atuando segundo modelos que foram, no passado, o esteio da vida social. A atitude de se lançar para a morte, no caso da guerra ritual, era reconhecida socialmente como o ato generoso que reproduzia os fundamentos daquelas sociedades. Era em função

> desse motivo constitutivo que esses homens ascendiam diretamente ao divino. O seu destino na vida teria sido, como o dos deuses, fechar o ciclo da vingança e manter a ordem do pêndulo. Não seria, portanto, sem motivo que os *kaa gua*, os índios da floresta, teriam se refugiado, como seres arredios que eram, evitando o contato com jesuítas. São esses mesmos índios que hoje cometem os suicídio" (1999: 228-30).

Brand questiona essa leitura da permanência do complexo guerreiro-antropofágico. "A bibliografia histórica certamente não confirma tal leitura e as poucas informações de campo, relacionadas pelo autor, não permitem tal conclusão". Para o historiador, confirmam sua contestação o "elevado índice de suicidas do sexo feminino", os suicídios somente se acentuarem "nos últimos dez anos" e, sobretudo, o fato de que seus informantes não dão conta de ser "boa morte" aquela ocasionada pelo suicídio.

Para justificar essas afirmações evoca Nimuendaju, Schaden e Cadogan. E cita a conclusão de artigo de Meliá: "*el guarani se mata no porque está cansado de vivir, sino porque queria vivir más*" (1997: 166-8).

O autor também cataloga as convergências nos discursos dos informantes. A primeira é justamente que a alma do suicida não "encontra seu caminho". Com essa observação, Brand questiona as posições supracitadas de Levcovitz. A boa morte guarani é coletiva, solidária (1997: 199). A morte por suicídio é solitária. A família tenta evitá-la.

De um modo geral, incluem-se nessa mesma leitura de uma conotação positiva para o ato do suicídio também os trabalhos de Costa Pereira, Morgado e Meihy, enquanto seguem em direção intermediária Grünberg, Azevedo, Coutinho e Foti. Por outro lado, em oposição frontal a essa suposição de um aval do grupo à atitude do suicida estão os estudos de Brand e Wicker.

Vamos observar mais detalhadamente as implicações dessa formulação de Levcovitz no próximo capítulo.

4 - Xamanismo, minimalismo e os sansões

"O que eu vou contar agora é uma história romântica. Um romance de traição. É baseada mais ou menos assim. Eva, 13 anos. Marcos*, filho de uma autoridade de lá, o mais velho da história, meu primo, 17. Lauro*, 16... Eu acho que faltou apoio dos pais. Não deram esperança, não chamaram pra conversar. Isso é muito ruim, porque, a partir do momento em que uma coisa dessas acontece, já pensam que é porque alguém fez uma maldade, aí já vem aquele clima entre as famílias. O pessoal hoje fala com voz muito dura pros filhos. Mas, enfim. A Eva e o Lauro já tinham um caso há muito tempo, até que um dia a mãe dela descobriu tudo. Os pais dos Kaiowá, geralmente é assim: quando fica sabendo que está namorando, já quer fazer casar, que é para já não ter dor de cabeça. E foi o que aconteceu. A mãe dela foi falar com a mãe dele. Só que ela não aceitou. Disse que a menina não podia ser mulher do filho dela, falou um monte de bobagem da moça. A mãe dela ficou revoltada. Voltou pra casa, já falou pra menina: agora também está proibida e, se namorar, vai apanhar.*

Até aí, tudo tranqüilo, ninguém pensou em se suicidar. Mas, o caso amoroso entre a Eva e o Lauro continuou. A mãe dela descobriu, ela levou uns puxões de orelha lá no meio de todo mundo, aquilo tudo, que o Panambizinho, você sabe, todo mundo fica sabendo de tudo. Aí, as famílias, separou. Era cada um de um lado, fica um olhando pra cara do outro, mas brabo. Até que parece que ela esqueceu o Lauro e começou a namorar o meu primo, o Marcos. Ali, estava tudo bem, eles iam casar, a mãe dela queria, a dele também.

Só que ele descobriu que ela não era mais virgem, daí eles terminaram o romance. Foi, demorou um tempo, eles voltaram e iam casar. Quem levou ela na casa dele pra eles se reconciliarem foi o meu vizinho aqui, primo dela, eu descobri esse fato recentemente. Finalmente foram casar. Era um dia de festa na aldeia, ia ter jerosy puku[129]. Casaram. Pra casar o kaiowá, você sabe, é só sentar ali e ter uma conversa com os mais velhos. Mas ficaram só uma hora casados. Foram pra casa do Marcos, o Lauro foi atrás, levou umas cervejas. Eu vi o clima, mas é que eu dou uma de cego, né? A verdade é que ela tinha voltado a ter contato com o Lauro discretamente. Segundo a mãe dela, ela gostava mesmo era do Lauro. Os três foram tomar cerveja, já estavam bêbados. O Marcos, mais que os outros dois. Daí, o Lauro levou a menina, o Marcos nem viu, estava bêbado demais. Só foi saber no outro dia. Acabou o romance. Nem sexo eles tinham tido...

A mãe dela, quando ficou sabendo de tudo, levou ela pra casar com o Lauro de novo, foi lá falar com a mãe dela. De novo a mulher não quis. A menina ficou triste... Passou uma semana, ninguém se encontrava mais. E o primo dela levou de novo na casa do Marcos, pra poder reconciliar. Só que ela tinha levado veneno, uma garrafinha mais ou menos assim, ó. Era mais ou menos essa hora, eu lembro esse dia.

Nisso, o Lauro já estava descartado. O primo da Eva levou uma pinguinha pra ela e o Marcos tomarem, depois foi embora. Ficou ela e ele. Minha tia estava lá fora, diz que ouviu a discussão lá na casa. Parece que ela falou pra ele, 'você não me quer mais mesmo, então vou morrer'. Ele tirou o veneno da mão dela, mas ela já tinha tomado uma metade. Ele saiu correndo, lveou aquilo, disse que ia chamar o vizinho pra levar a menina no hospital. Mas, no caminho, de certo ele se sentiu culpado e tomou o resto. Quando foi noite, a mãe dela chegou correndo pra gente ajudar. Fui lá, ela já estava morta. O Marcos também já tinha morrido.

No outro dia, ficou aquele clima entre as famílias. O peso voltou todo pro Lauro. O pessoal voltou a acusar ele, diziam que ele tinha que ter respeitado a mulher do cara. No fim, ele teve que

---

* *Os asteriscos junto a nomes indicam que são fictícios. Estabelecemos a medida para preservar as fontes que assim o solicitaram. Quando não houver o sinal, indica-se ausência dessa solicitação*

[129] Literalmente, dança ou reza longa. É uma celebração associada ao cultivo do milho branco (ver capítulo 5).

fugir da aldeia. Foi lá pra Lagoa Rica, diz que passou um dia. Acho que já voltou preparado pra morrer. Estavam acabando de enterrar os dois, era de manhã, ele se enforcou. Aproveitou que o avô tinha saído pra receber o benefício na cidade, entrou lá e passou a corda no caibro. Quando o dono da casa chegou, estava ele lá, pendurado. A mãe dele ficou braba, 'estão vendo, não era isso que vocês queriam?' Foram três mortes, em menos de uma semana"[130].

1 – O feitiço como tradição

Empreenderemos, aqui, um trabalho de sistematização e síntese dos fatores apontados como relativos aos suicídios. Entendo esse trabalho no sentido levistraussiano de ciência: uma tentativa de transformar o complexo em algo um pouco menos complexo. Seremos tão mais bem sucedidos quanto mais conseguirmos caminhar em direção dessa finalidade.

Como já vimos, o impulso analítico inicial da família kaiowá e guarani em relação ao suicídio é negar a possibilidade de que a morte tenha sido obra do próprio morto. O feitiço, *paje vai*, ou *mohã vai*, o Kurupeju (dono do suicídio) e o *angüe*, espectro perambulante dos mortos, são, em geral[131], os primeiros suspeitos[132]. Num segundo momento, cônjuges envolvidos em conflitos amorosos estão passíveis de acusação,

---

[130] Depoimento de Daniel Aquino, kaiowá que é agente de saúde e residiu por alguns anos no Panambizinho. Esse caso se deu por volta de 1999.

[131] Em geral porque especificamente no caso das meninas em tempo de passagem para a idade adulta, há ainda a possibilidade de um ataque do *odjepota*, o "espírito da natureza", como dizem alguns, relacionado aos donos dos animais, que podem fazer a menina ter ataques e como que ser possuída por eles caso não siga a recomendação de reclusão e abstinência de determinadas carnes (ver Schaden, 1962: 92-3, e o caso número 56, no anexo, coletado por Ângelo, 1997).

[132] Além desses atores envolvidos na interpretação do xamanismo, existem também os índices naturais a apontar para essa desgraça. Às vezes, eles são confundidos entre os autores com uma "causa", mas têm com as ocorrências, na realidade, a mesma relação que a observação das fases da lua ou da posição das estrelas com as chuvas e o calendário agrícola. O *araguaju*, ou *arapoju*, forte amarelo no crepúsculo e ao amanhecer registrado em determinadas épocas na região, é considerado um sinal de que haverá suicídio (Foti, 2004: 9; Wicker, 1997: 290-1). Este autor relaciona o brilho do céu com a perturbação mental que acomete o doente de *taruju*, mas, apesar de ele não atentar a esse ponto, é preciso notar que, na prática, os índios tendem a associar o suicídio à instrumentalização do perigo do *araguaju*, ao uso dele por alguém por meio de um feitiço. Possivelmente, apenas onde não haja um conflito político que permita essa leitura (ou seja, onde não haja um enfrentamento entre *te'yi* que leve um inimigo terreno para o topo da lista dos suspeitos), não se há de descartar que o perigo esteja no *araguaju* em si – e há ainda a possibilidade de dar esta interpretação ao antropólogo e, no âmbito da família, continuar sustentando a acusação de feitiço. Como vimos no relato que abre o capítulo 3, a leitura que se faz de previsão a partir de sinais naturais é também o que ocorre com o canto de certo pássaro, que anuncia o suicídio. Há indícios naturais para os mais diversos acontecimentos. Especialmente, é claro, se atenta para os de mau agouro.

principalmente em se tratando de envenenamentos (mas, também podem ser responsabilizados pelo próprio feitiço)[133].

Mesmo que a família se convença de que essas possibilidades são remotas e reconheça que a morte aconteceu porque o sujeito decidiu que "já tinha de se ir", ou "porque não tinha outro jeito", há um reconhecimento da opção ética, mas nem por isso deixa de haver lamentação quanto ao suicídio – e nem tampouco o receio de que outras pessoas da família sigam o exemplo do morto ou sejam compelidos a fazê-lo por seu "fantasma". Na verdade, o discurso que reconhece a opção do morto freqüentemente coexiste com a suspeita de feitiço ou assassinato e será apresentado ou não, a depender da proximidade do interlocutor com a família[134].

É o caso de Jaci*, 18. Em 2001, ele foi encontrado enforcado em seu próprio cinto. O corpo, que estava "sentado", segundo os relatos das testemunhas, foi achado numa árvore do Jaguapiru (uma das duas subdivisões da reserva de Dourados), perto dos locais onde acontecem os "bailes" no sábado à noite. Jaci era órfão de pai e mãe. Fora criado pelos avós e começou a trabalhar cedo, com cerca de 12 anos, nas usinas de cana. Com isso, garantia dinheiro para, em suas estadas na reserva, festejar com os amigos. A família reconhece que ele vivia infeliz, em parte por não ter conhecido pai e mãe. Não deixa, entretanto, de desconfiar que ele tenha sido morto pelos amigos de farra. Consideram que os colegas o surraram e envenenaram, depois penduraram o corpo para simular o suicídio. Reservadamente, defendem essa versão até hoje.

Outro episódio nos foi relatado pelo falecido Cláudio de Souza, guarani de Dourados, ainda em 1999. Valdênia*, kaiowá moradora de Dourados, se separou do marido e foi morar com um sujeito ciumento, que a surrava constantemente. Um dia, brigaram feio. "Vocês não vão me ver mais", disse ela, quando saía de casa, contrariada com o cônjuge. No outro dia, foi encontrada enforcada. Pelas características violentas do marido, os familiares desconfiam, até hoje, que ele a tenha assassinado, apesar do "aviso" que ela dera ao sair de casa no dia anterior.

---

[133] Essa projeção da autoria se verifica em diversos planos do cotidiano desses grupos. Ela chega a escorregar ao plano mítico. Os feiticeiros de tempos imemoriais, trazendo o suicídio do Paraguai para as áreas de MS (Costa Pereira, 1995) aparecem como uma espécie de "anti-heróis culturais".

[134] A coexistência de versões conflitantes sobre um mesmo fato não parece incomodar os índios. Quando se trata de narrar um mito, por exemplo, eles agem com naturalidade se um companheiro conta a história de forma diferente, não se preocupam em impor sua própria versão como verdadeira: "Cada um sabe de um jeito", dão de ombros. Em todo caso, é o conjunto formado pelas versões que nos interessa aqui.

A professora Corina Cabrera, de Dourados, me narra um caso familiar, ocorrido há cerca de dez anos. Ele era irmão do pai dela, ela, irmã da mãe. Um dia, ele brigou com a mulher e se suicidou de desgosto. Reclamava que não tinha sua atenção. "Ele trazia as coisas e ela nem ligava. Acho que um dia ele cansou", explica Corina. Ela estava grávida do terceiro filho. Nem percebeu que ele "foi para o mato ao meio-dia, não voltou. Agora ela vive do jeito que queria". Ela era mais velha, tinha 30 e ele 20 quando se casaram. Ele morreu com 25. A família acredita até hoje que ela é que fez um feitiço para que ele se suicidasse, porque "queria ficar sozinha". A prima de Corina foi outra que se matou recentemente. "Não tinha mais pai. A mãe não cuidava direito dela, ela se suicidou", explica.

As suspeitas em torno do feitiço, o entendimento do suicídio como resultado de uma "doença" que é explicada como um artifício sobrenatural para confundir mentalmente uma pessoa, a possibilidade de ser apanhado pela assombração que o "altera" e o leva a provocar sua própria morte: todos esses elementos têm algo em comum. Trata-se de uma maneira peculiar de entender o mundo, não só como um lugar de disputa e predação[135] entre os viventes, mas também carregando em si a suposição de uma outra realidade além da visível, onde as palavras podem superar tempo e distância para se materializar numa agressão e onde há uma possibilidade ilimitada de competir pela energia que circula em diferentes níveis de existência, todos intercomunicáveis, havendo a possibilidade até mesmo de um morto atacar um vivo. O que unifica todas essas visões é um complexo sociocultural que tem papel central nas sociedades ameríndias, o xamanismo.

A elaboração cosmológica, de cunho xamânico, empreendida pelos portadores de conhecimento tradicional entre os Guarani e Kaiowá constrói uma explicação clara e direta para os suicídios. Eles são resultado de uma agressão. Não são mortes autoprovocadas, são mortes que alguém, por meio sobrenatural, ou algo propriamente sobrenatural causou. A despeito da relevância política que adquire a posse do saber tradicional cosmológico, a

[135] Uma das principais lógicas subjacentes ao xamanismo ameríndio é a da predação, como se constatou nos últimos 30 anos nas etnografias amazônicas. Essa idéia, aliás, tem ressonâncias mais amplas na organização do pensamento ameríndio – a tal ponto que Viveiros de Castro fala em uma "predação ontológica", constituindo "um regime geral de subjetivação ou personificação na maioria, senão na totalidade, das culturas da Amazônia indígena", que tem a idéia de canibalismo como "esquema principal" (2002: 14).

"economia informacional"[136] nessas populações possui conformações mais democráticas do que se possa imaginar à primeira vista.

É certo que os *nhanderu* sublinham a todo tempo sua própria relevância ao dizer que é preciso muita técnica, conhecimento e treino para realizar corretamente uma reza e que, se não for tomado cuidado extremo, essa "palavra em ação" em que ela se constitui pode errar seu alvo e converter-se em algo prejudicial até mesmo a pessoas estranhas, como uma "bala perdida"[137].

Porém, os "princípios gerais", por assim dizer, do sistema cosmológico estão ao alcance geral, já que essa tradição se ampara, sobretudo, na palavra – a qual, em diversas ocasiões, é tornada pública[138]. Aqui, como em muitas outras sociedades ameríndias, "o xamanismo é público e organiza a sociedade, tanto quanto expressa seus valores centrais" (Langdon, 1996: 23). Uma pessoa jovem pode não conhecer uma determinada reza, mas, sabendo de sua existência, por já tê-la visto em ação, ou por relatos de seus parentes e amigos, em geral, teme especialmente que um vizinho mais velho possa conhecê-la[139].

Por exemplo, o jovem Daniel Aquino, kaiowá do Panambizinho, neto do *nhanderu* Paulito, recentemente falecido, explica a interpretação corrente naquela área em relação a uma seqüência de seis suicídios ocorrida ali em 1999. O consenso era o de que "alguém maldoso fez uma reza para deixar as meninas doidas". Esse *kotyhuita* é um "canto romântico" que mexe com as mulheres, "todos os caciques têm, mas não ensinam para qualquer um"[140]. Indevidamente usado, ele pode ficar "solto" e atingir outras pessoas. Para neutralizá-lo, segundo ele, era necessário fazer o *mborohoiha*, a reza que "esfria" o local atingido. Ou seja, a pessoa pode não ter condições de aplicar nem a magia nem a contra-magia, mas nem por isso ignora esse código de leitura da realidade. Daniel diz que pedia insistentemente ao avô que lhe ensinasse o *kotyhuita*, mas ele sempre alegava que o neto ainda era muito novo.

Já um importante líder emergente kaiowá de uma determinada área, com terceiro grau completo e cargo na administração pública, conta-nos todo o caso que envolveu um

---

[136] Ver, sobre esse conceito, Barth, 2000.
[137] Ver fala de Salvador Sanches, no capítulo 2.
[138] Nesse sentido, essa tradição é homóloga à evangélica, que resultou de uma rebelião pela liberdade de difusão e acesso à palavra sagrada, uma luta entre "gurus" e "iniciadores", no dizer de Barth (2000).
[139] Sem falar nos mitos. Mesmo os mais importantes, no sentido de reaparecerem nos rituais constantemente, como a história de Sol e Lua, são contados para as crianças (ver próximo capítulo).
[140] Como veremos mais à frente, esse tipo de magia amorosa está relacionado ao *taruju* (Wicker, 1997).

parente, com a descrição de seu estado de depressão e tristeza progressivas, a partir de um desgosto pessoal, até o ponto em que se matou. No fim da narração, pede-nos segredo para o que diria dali em diante e diz que o que acha "mesmo" que matou a pessoa foi o *angüêry* de uma mulher com quem ele mantinha proximidade cotidiana e que se suicidara poucos meses antes dele[141].

Os suicídios passaram a ser tratados como "epidemia", mas tal categoria não foi apenas importada do sanitarismo (Morgado, 1991). Ela encontra correspondência em diferenciações estabelecidas pelos próprios indígenas (Grünberg, 1991; Wicker, 1997), entre casos de mortes isoladas ou seriais (ver capítulo 3). O sentido das precauções com as vítimas de morte violenta em geral e do suicídio, em particular, é impedir principalmente que as crianças e adolescentes vejam o corpo, ou seja, dificultar a "contaminação" daqueles que não tem idéias "claras e firmes" (Brand, 1996: 31).

Nesse contexto, mesmo que se reconheça o suicídio como "doença", isso não afasta a idéia de uma agressão sobrenatural[142]. A associação da epidemia com a figura que carrega uma corda, o "dono do suicídio", ou mesmo o espírito da natureza que ataca as moças, o *odjepota*, demonstra que as idéias não são se excluem, pelo contrário, uma explica a outra, tudo sob a lógica do xamanismo[143].

O suicídio "não é natural, tem dono", diz o informante de Brand (1997: 187). O autor destaca essa fala quando está tratando da questão do feitiço, mas é preciso percebê-la

[141] O informante aqui age como os entrevistados que pedem "off" ao jornalista para certas informações. Ou seja, as explicações que passam pelo xamanismo nem sempre são tornadas públicas, mas, principalmente no âmbito da família, aparecem de forma recorrente.

[142] A doença entre os Kaiowá e Guarani é sempre, no plano da interpretação xamânica, uma agressão – seja de um vivo, por meio do feitiço, de um morto, ou de algum espírito relacionado à natureza, mas a teoria tradicional desses grupos sobre a formação dos corpos dá grande peso aos hábitos alimentares, por exemplo, como forma de se tornar menos vulnerável a esses ataques. Mesmo um grande xamã pode enfraquecer-se caso consuma bebida alcoólica em excesso, por exemplo.

[143] Diferentemente do que Carneiro da Cunha registra entre os Krahô, para quem o suicídio é incluído no mesmo rol das mortes "por acidente", já que é, em geral, "repentino" (1978: 12), aqui, possivelmente pelo fato de, em alguns casos, haver a versão "longa", associada à depressão, a prostração, o *vy'ae'y*, enfim, é possível associar as duas coisas e fazer as versões coexistirem, como vimos, dependendo da conveniência política para apresentar publicamente o caso como doença ou feitiço. No contexto de MS, a situação de "conurbação" nas reservas, juntamente com os suicídios, parece desequilibrar o quadro: o excesso de "política", como definem alguns informantes, a que se é levado nessas áreas, faz com que haja mais peso nas acusações de feitiço (pelo menos é o que se depreende da leitura de Carneiro da Cunha, além dos relatos dos anciãos kaiowá e guarani, que se impressionam com o mal-estar atual). Mais uma vez, chegamos ao ponto: esse momento histórico exacerba uma determinada linha interpretativa, dentro desse código do xamanismo, dá à sociabilidade ali um caráter que, aos olhos da psiquiatria, pode até parecer esquizofrênico, como vimos. Em outros lugares, a mesma linguagem construirá outros discursos, como o dos Krahô, dos Azande, (Evans-Pritchard, 2005 [1937]), ou de outras centenas de casos mundo afora em que, muitas vezes, toda doença corresponde a um ato de feitiçaria.

nesse sentido mais amplo do pensamento ameríndio, que entende o mundo como um vasto campo de troca constante – e feroz – de energias entre os seres viventes.

A tradicional associação de liderança política e religiosa entre os Guarani facilitou seu enquadramento em abordagens anteriores do xamanismo, que enxergavam, nessa figura, o encarregado de uma "função" ou um protagonista que, no caso em questão, chegava a ser considerado "tipo social", "modelo" ou "personalidade ideal" (Schaden, 1989: 118, 164).

As mais recentes propostas de análise "procuram compreendê-lo como um complexo sociocultural (...), um sistema social, no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o ator principal, mas não o único" (Langdon, 1996: 26). O xamã é, isto sim, o mediador principal desse sistema, porque organiza ritos e reproduz mitos, por exemplo, mas, como vimos, não se trata de um monólogo. A interação entre os diversos personagens é constante. É preciso, portanto, entender nessa chave do pensamento xamanístico as interpretações que os Guarani e Kaiowá fazem do suicídio e perceber que cosmologia e sociologia estão intimamente ligadas.

Assim, o feitiço é a forma mais refinada de agressão porque se relaciona ao domínio da palavra, da qual dispõe plenamente apenas o ser humano. Em seu caráter sobrenatural (já que provém do próprio Céu, do espaço dos deuses), a palavra possibilita um ataque que igualmente suplanta as limitações da realidade física. Para atacar alguém, não é preciso chegar até essa pessoa. Posso agredi-la à distância. A palavra voa, ela é *guyra*, no dizer sagrado. Atravessa tempo e espaço. Com a devida habilidade, pode chegar aos ouvidos dos deuses, como acontece com as rezas dos "verdadeiros" *nhanderu*. Por outro lado, pode também matar. "Tem reza pra tudo", dizem-me os anciãos, com um anúncio de segredo no leve sorriso.

Esse é mais um sentido em que se deve entender a reticência sobre falar do suicida. As palavras erradas trazem perigo. Ser *kirirĩ*, quieto, reservado, é uma virtude. É preciso saber o quê e como falar. Aos ouvidos da tradição, o culto evangélico é feio porque os fiéis gritam com Deus, como diz João Bonifácio Cabrera. "Quem grita na igreja, espírito se apossa dele", explica-me um líder político kaiowá de Dourados. A tradição kaiowá e guarani desenvolve não só uma ética, mas também uma estética da palavra.

Ao mesmo tempo, saber as palavras certas e como pronunciá-las corretamente pode trazer a proteção. É nesse sentido que os índios enfatizam que seus xamãs são capazes de identificar e combater os suicídios, proporcionando uma proteção ao grupo. A questão chave é que, como dizem os "cosmólogos" kaiowá consultados por autores como Brand, Meliá e Grünberg, é necessário, antes, que os mais jovens lhes dêem ouvidos[144].

Tal entendimento do xamanismo nos faz compreender melhor também a associação entre as características da sociabilidade indígena e os suicídios. Apenas uma interpretação xamânica com suficiente autoridade é que poderá dar o veredicto sobre a suspeita de associação entre um suicídio e um suposto feitiço. Não se pode ignorar esse fator na equação social em questão, ou seja, uma interpretação que vai definir se duas famílias podem ou não continuar juntas.

Ignorar essa questão seria enveredar por uma leitura baseada nos fragmentos recolhidos por cronistas mais de quatro séculos atrás, em detrimento de uma realidade atual em que, por motivos alcançáveis apenas pela conjectura, o xamanismo se ocupa de pôr em movimento um motor outrora mantido, pelo menos aos olhos dos cronistas, preponderantemente pela dinâmica das guerras e do canibalismo. Sobre isso versa nosso próximo segmento.

2 - Loucura?

A partir desse esclarecimento sobre a relação entre o xamanismo e o pensamento tradicional, podemos nos debruçar sobre duas questões trazidas à cena por Levcovitz. Primeiro, a valoração sobre a morte do suicida. Segundo, a comparação entre a configuração social "minimalista" e as estruturas mentais do esquizofrênico.

O suicida representa um problema para o pensamento baseado na lógica do xamanismo, que enxerga o ser humano em toda a sua plenitude de divino potencial e ao mesmo tempo precariedade, diante das constantes ameaças dos mortos, dos seres sobrenaturais e até mesmo dos ataques de outros humanos. Com tantas possibilidades de agressão, a hipótese de que alguém tenha matado a si mesmo é só mais uma entre muitas, e tanto mais distante quanto menos importante pareça aos olhos da família o conflito que

[144] Novamente, encontramos a referência ao contraste entre *teko yma* e *teko pyahu*, os modos de ser antigo e novoa, hoje em conflito.

gerou o episódio. Por isso, verifica-se a insistência de muitas famílias em procurar, até o último instante, uma explicação para a morte que afaste a admissão de que foi a pessoa quem executou a si mesma.

Num primeiro momento, são analisadas as suspeitas de feitiço ou assassinato. Pode haver também o *angüe*, caso alguma outra pessoa na família tenha apresentado sintomas estranhos. Mesmo a admissão do suicídio vai conviver, na intimidade, com essas discussões, ao longo de anos.

O motivo para toda essa reflexão nos leva a uma constatação oposta àquela oferecida por Levcovitz: o suicida não contribui generosamente para a continuidade da dinâmica social. Pelo contrário, ele é o sovina que mata a si mesmo, em vez de morrer no "terreiro adversário" – e por isso é malvisto. Seja como um mal-educado que deixou os filhos para passarem necessidades aqui, ou como um leviano, que se matou por uma briga que poderia ter sido resolvida com um pouco mais de paciência, ou mesmo como um rebelde, que contrariou as orientações da família[145].

A atitude do suicida é tão problemática, que sua família insistirá até o último instante que ele não se matou e que foi morto por um inimigo – para que haja espaço para vingança e, aí sim, persevere a dinâmica social. Ao mesmo tempo, o banimento da memória coletiva é tão amplo que ele será condenado à alteridade. Mas não se trata de uma alteridade desejável, aquela para qual a pessoa tupi-guarani é orientada.

Lembremo-nos: o homem guarani é um composto entre natural e sobrenatural. *Ã* e *nhe'ẽ*, sombra e fala. Enforcar-se é aniquilar o *nhe'ẽ*, o *guyra*, que permanecerá perdido no espaço. Com a traquéia impedida pelo enforcamento, a alma divina só poderá sair pelo ânus[146], perderá seu caminho para o céu. O morto se tornará perigoso para a própria família, já que pode gerar um *angüe*, uma assombração que fará todo o possível para levar os conhecidos a trilhar seu caminho – o que deverá ser evitado pelo combate xamânico, como vimos. Por tudo isso, custa também crer que alguém se mate para "continuar sendo

---

[145] O ponto em que se encontram todos os suicídios é exatamente esse julgamento que será feito pelos demais, baseando-se nos princípios éticos, as várias modalidades de orientação do *teko*, como vimos. É onde todas essas mortes se encontram, e é também por isso que há discursos tão divergentes em relação a tal comportamento. O respeito à opinião e as atitudes alheias é, de certa forma, uma condição para viver entre os *ava*. Qualquer sentença mais apressada será tomada por intriga. Trata-se de mais um motivo por que a discrição é valorizada pela tradição.

[146] Informação pessoal de Thomaz de Almeida, corroborada por observações de xamãs como em Brand (1996: 33).

guarani", como querem Grünberg ou Thomaz de Almeida. Matar-se é banir-se, deliberadamente ou não, para o terreno da alteridade, mas a alteridade não desejada, no pólo da animalidade, do chão, do rasteiro, não do divino, do alto, do celeste.

Colocar nesse sentido a discussão sobre o morto não implica necessariamente sua condenação pelo grupo. Interpretar o suicídio como assassinato executado de forma direta ou sobrenatural por um inimigo é uma das possibilidades. A mais comum, mas que também pode não ser acionada. A sociabilidade kaiowá e guarani pode até parecer meramente triangular – estudos vindouros saberão, quiçá, retratar melhor como se conformam laços dessa natureza, sem ser preciso nos guiarmos por um referencial durkheimiano que preestabeleça como valor uma totalidade definida de forma abstrata, a partir de nossa própria ótica ocidental.

Em vez de identificar como inimigo o autor da morte, a família pode também, a depender da conjuntura social em que está envolvida, admitir que se tratou de um suicídio e, percebendo ou mesmo lamentando essa opção, tocar a vida em frente. Estamos falando de comunidades de agricultores em que, ao mesmo tempo que as pessoas são o recurso escasso a ser gerenciado, elas se tornam cada vez mais abundantes[147]. Os casos de eutanásia de crianças malformadas, ou idosos incapacitados, são vistos com naturalidade e parecem ser relativamente comuns (Azevedo, 1987).

***

Há ainda uma outra questão envolvendo a construção empreendida por Levcovitz, esta de ordem epistemológica: as implicações da comparação de fenômenos de duas naturezas distintas, o social e o psíquico. Existe um breve ensaio de Lévi-Strauss (1986: 253-63), "Cosmopolitismo e Esquizofrenia", em que ele desenvolve considerações sobre uma analogia entre um mito ameríndio e uma "etiologia" dessa perturbação mental, elaborada por um psiquiatra.

Neste caso, são observações sobre o significado da imagem do corpo no pensamento do esquizofrênico, o qual, graças a experiências familiares na infância, como pais imaturos e o traumático abandono da mãe, passa a confundir os limites entre seu corpo

[147] Por exemplo, segundo a Funasa/MS, a mortalidade infantil na área indígena de Dourados caiu de cerca de 250 por mil nascidos para menos de 150 por mil, entre 1999 e 2003 (dados divulgados durante o seminário de encerramento do Programa Criança Kaiowá e Guarani, em dezembro de 2003).

e o mundo. Essa clivagem oscila desde a sensação corpórea de órgãos mudando de lugar e o desconforto de sentir-se separado entre metades até, num outro pólo, o estabelecimento de "diversos tipos de conexões entre a pessoa do sujeito e corpos celestes, como se o doente tivesse laços de família com as estrelas a Lua ou o Sol" (Lévi-Strauss, 1986: 254)[148].

O mito dos índios norte-americanos Chinook, por sua vez, apresenta, na trajetória do herói civilizador, um conjunto desses mesmos motivos[149], incluindo a experiência do divórcio dos pais e da negligência materna que leva o protagonista a experimentar clivagens naturais, temporais e espaciais, até mesmo o parentesco com corpos celestes, já que ele se casa com a filha do Sol – e tem gêmeos como filhos. "São, ao mesmo tempo, a etiologia e os temas de um delírio esquizofrênico o que o mito chinook parece reconstituir. Atribuir-se-á então a esses índios uma constituição esquizóide, como Ruth Benedict pensou poder atribuir uma constituição paranóide aos Kwakiutl?", pergunta Lévi-Strauss (1986: 259).

A partir disso, e apesar de todas essas coincidências, o autor observa que o mito tem, isto sim, relação com a constituição social dos Chinook, seculares negociantes e intermediários nas operações comerciais de povos situados por toda a costa oeste dos EUA. Expostos a múltiplos contatos interculturais, esses índios constituíram um corpus mítico que realiza o sincretismo a partir de diversos elementos captados em narrações dos mais diferentes povos. A experiência da clivagem, da confusão cultural a que seu estilo de vida os expõe, diz Lévi-Strauss, conduz à imaginação de outros tipos de clivagem, de ordem familiar e corporal[150]. O autor conclui, com base nessas observações:

> "Mas, mesmo tendo em conta essa reviravolta, não nos deixemos levar pela ilusão de um paralelismo entre inconsciente individual e inconsciente coletivo. O mito não é da ordem do delírio e não pressupõe qualquer delírio declarado ou latente naqueles que o contam ou que o escutam. Mesmo com todas as reservas

[148] Levcovitz sugere, entre a mitologia guarani e o caso do juiz Schreber, esquizofrênico cujas memórias foram analisadas por Freud, uma analogia que passa justamente pela relação desse homem com o Sol, "considerado por Freud como um símbolo sublimado do Pai. O Sol fala com ele a linguagem humana e se apresenta como um ser vivo" (1999: 215). Como é amplamente documentado, a associação do poder com o Sol está presente nas mais variadas sociedades humanas, desde os faraós egípcios, até os imperadores incas e mesmo os reis franceses.

[149] Vale perceber, trata-se de um mito com diversos elementos em comum com a história de Sol e de Lua que os Guarani e Kaiowá contam, como o abandono do pai, a criação por uma mãe adotiva e monstruosa, a vingança após a delação de um passarinho etc.

[150] Lévi-Strauss não conduz o texto a este ponto, mas poderíamos lembrar toda a reflexão empreendida pela etnologia sul-americana das terras baixas sobre o papel do corpo como elemento na constituição da sociedade (ver Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1987[1979]).

> que formulamos, o mito chinook não ilustra um caso de esquizofrenia ou qualquer estado mórbido que se lhe assemelhe. Ele não traduz à sua maneira um gênero de desordem psíquica; estabelece-lhe, também à sua maneira, a teoria e coloca-se por isso do lado do médico, não do doente. Seria mais exato dizer que o cosmopolitismo dos Chinook os torna particularmente aptos a pensar o mundo sob a maneira da clivagem e a desenvolver essa noção em todos os domínios em que ela é suscetível de ser aplicada. Contrariamente ao esquizofrênico que sofre, como vítima, uma clivagem que a sua experiência íntima projeta para fora, a sociedade chinook, devido à maneira concreta como se insere no mundo, dispõe da clivagem para dela fazer o eixo de uma filosofia" (1986: 259).

Fica claro que é preciso evitar a ilusão, aqui sim, da clivagem entre individual e coletivo. Seguindo a sugestão de Lévi-Strauss, dediquemo-nos, pois, a compreender qual seria a experiência dos Guarani atuais que os torna particularmente propensos a imaginar a ameaça constante de inimigos, prontos a enfeitiçá-los ou mesmo assassiná-los.

É, assim, preciso atentar para as peculiaridades do período histórico vivido por esses índios em MS, como viemos fazendo ao longo deste trabalho. A transposição aleatória dos *te'yi* vindos dos mais variados pontos para as reservas proporciona uma exacerbação da força "centrífuga", por assim dizer, relacionada à sociabilidade guarani – explicitada nas acusações de feitiço, que, diga-se de passagem, não envolvem apenas os suicídios. Naturalmente, o caráter especial dessa fase de confinamento/*sarambi*/*jopara* sublinhará, aos olhos de um observador momentâneo, esse elemento da sociabilidade indígena.

Colocando à disposição de algumas centenas de Kaiowá menos de 100 hectares de terra, a área indígena do Panambizinho, inclui quatro grandes *te'yi*. Aquino e Conciança, os principais, além de Perito e Pedro, menores. Em Dourados, os índios apelidaram a área de "Cohab", tamanha é a aglomeração de gente a seus olhos. Daniel Aquino, que morou lá alguns anos atrás, na casa de seu avô Paulito, diz que ali, "qualquer coisinha, já fica aquele clima entre as famílias". A falta de terras impede a seqüência normal da dinâmica social, em que, após um conflito, os grupos se afastam. O resultado, segundo ele, é muita fofoca, *kyse yvyra*, e desentendimento, *nhanha*. Mesmo as mães dos adultos, segundo ele, repreendem os filhos por algum mal comportamento em público, o que é depois motivo de muita chacota, por um lado, e *nhemyrõ*, por outro. Os suicídios inserem-se nessa dinâmica de acusações e o "clima", como ele define, se amplia.

Mesmo em Dourados, onde, aos nossos olhos haveria bem mais espaço, uma das principais reclamações é a fofoca, e os casos de suicídio em que a pessoa se demonstrava deprimida ou raivosa por estar sendo "mal falada" são numerosos (ver casos em anexo).

Como um segundo elemento para refletir sobre esse argumento, é preciso pensar em outro quadro histórico em relação ao qual esse padrão de sociabilidade foi estabelecido como parâmetro para reflexão. Existe hoje um questionamento significativo sobre quão determinante não teria sido a experiência do contato para estabelecer uma exacerbação da dinâmica guerreira, politicamente manipulada pelos conquistadores em seu favor, por um lado, e, por outro, catalisada pelas inovações tecnológicas fornecidas pelos europeus, como ferramentas de metal, que possibilitavam aumentar muito a produção de alimentos e ao mesmo tempo adquirir vantagem sobre adversários nas batalhas (Viveiros de Castro, 2002: 222, 241-52).

É impossível atualmente determinar a medida exata dessa interferência. Além disso, os registros em torno das formas de organização social tupi-guarani em diversas áreas no século XVI dão conta de uma possível tendência à formação de unidades supralocais, do estilo cacicado (Monteiro, 1998: 481), e a fragmentação não pode ser tomada como via única de orientação para uma sociologia que, diga-se de passagem, tem muito de conjectural. A importância das crianças adotadas entre os Kaiowá, por exemplo, a denotar um papel importante da "troca de crianças" entre as parentelas, coloca uma questão que é, até onde nossa vista alcança, completamente nova para a sociologia desses grupos[151], como veremos no próximo capítulo. Além disso, não se trata de associações momentâneas ou passageiras entre núcleos familiares isolados. Como já mostramos nos capítulos anteriores, a dinâmica sócio-política dos Kaiowá e Guarani comporta uma gama considerável de conceitos relativos à organização local, como *tekoha*, *tekoha guasu* e *guará*, uma evidência de que, em outros contextos, de alguma forma, a tendência centrípeta suplantou, ou se manteve em equilíbrio com a centrífuga, de alguma forma.

Há, ainda a questão do código que os Guarani utilizam para definir sua relação com o sobrenatural, o parentesco. Esses grupos se dizem irmãos de Sol e Lua, além de possuírem relações familiares variadas com os demais seres sobrenaturais de seu panteão. Levcovitz sugere uma analogia com o caso Schreber. Como sublinha Viveiros de Castro

[151] Pereira cita observações de Laraia entre os Suruí, mas, ao que tudo indica, não foram desenvolvidos trabalhos mais extensos sobre o tema, especificamente (2002: 179).

(2002b), convém esclarecer, sob pena de cair na inevitável escolha entre acreditar nos sentidos nativos ou em nossos próprios, que não se trata de uma questão de crença. É preciso encarar o pensamento nativo como uma atividade de simbolização, ou prática de sentido.

Ora, os estudos sobre os Guarani conviveram por dezenas de anos com a forte afirmação, indefinidamente repetida, de que reside em sua "religião" o "núcleo de resistência" da cultura desses índios (Meliá *et al.*, 1987: 35-43), e, ao mesmo tempo, de que eles têm "notável facilidade" em desdobrar "os personagens divinos em uma série de figuras distintas, ligadas ou não entre si por uma seqüência genealógica e por outros laços de parentesco, e cada uma com determinados atributos ou funções" (Schaden, 1969: 106).

O que está em pauta aqui é a importância das relações de parentesco para os Guarani. Somente isso. Extremamente presentes no cotidiano, elas são a melhor ferramenta que os índios têm a mão para definir sua relação com o sobrenatural. Não se trata de analisar uma "crença", como veremos no próximo capítulo. Como percebeu Gow entre os Piro (1997: 39-65), aqui também é inconcebível viver sem estar cercado pelos parentes e se concebe que a consciência de ser humano é justamente a consciência de ter parentes[152].

É disso que se trata aqui, e a importância dessas relações é de tal ordem entre os Guarani que, de outra forma bem distinta, elas também nos ajudarão a entender os suicídios. De maneira tal que, neste ponto concordamos com Levcovitz, vamos perceber que, sem dúvida, não se trata de "anomia" e que grande parte desses índios mantém, sim, os fundamentos de seu *teko*, modo de ser, mesmo neste novo cenário – embora os suicídios se relacionem com esse fato de maneira bem diversa do que fora enunciado pelo autor em questão.

3 – Porta-vozes, vozes de quem?

Um segundo ponto a destacar relaciona-se ao entendimento do suicídio como "discurso", por assim dizer. A idéia de que o morto está comunicando algo a alguém é

[152] Para efetuar sua análise, Gow procede à narração de um mito piro que conta o nascimento do herói civilizador Tsla e, não por acaso, uma vez mais, bastante semelhante ao mito guarani dos gêmeos. Aqui, temos novamente o tema da criança que fala antes mesmo de vir à luz, bem como a devoração da mãe pelas onças – no caso, a família do Pai – e a conseqüente vingança dos filhos. Os vários irmãos de Tsla são originários da placenta materna.

recorrente nas análises. No caso de Costa Pereira, como vimos, eles são chamados de "porta-vozes" (1995: 44). Meihy fala em "canto de morte" Kaiowá (1991), destinado a "ferir o contexto (1994: 246). Ouçamos, então, o quê e a quem dizem, se é que dizem alguma coisa, os suicidas guarani e kaiowá.

Em nosso trabalho de campo, ficou evidente que a dificuldade em obter informações sobre determinados casos de suicídio está ligada ao fato de que, muitas vezes, foi um conflito com a própria família o que detonou os acontecimentos que levam à morte. Em algumas ocasiões, é pelos tios ou avós que se descobre que uma desavença com o pai ou a mãe desencadeou o episódio. Observadores externos ao núcleo familiar conseguem revelar a intenção do sujeito de uma forma mais apurada – ou, poderíamos dizer, de um outro ponto de vista[153]. São casos em que o ato constitui um desafio à autoridade dos pais ou de instâncias hierárquicas não familiares como o capitão[154].

Márcio*, 21, kaiowá, e Georgina*, 19, guarani, eram namorados em Dourados. Queriam casar-se e já namoravam escondidos havia algum tempo quando ele resolveu se impor à família dela, "tirar satisfação", como explicam os parentes dele. Em 2000, ele se matou por envenenamento. Em seguida, por desgosto, ela também se matou.

Poucos meses depois, o irmão de Márcio, José*, 22, desentendeu-se com a família. Não queriam aceitar que ele continuasse uma relação com uma mulher casada da área, a qual dizia estar grávida de José e "vivia infernizando a vida dele", alegando que o filho era seu. O resultado foi que ele também se matou por envenenamento. Os parentes explicam que a raiz da desgraça dos dois está no fato de as irmãs de José e Márcio "mandarem mais que os homens" da família. Queriam "impor-lhes" namoradas.

Casos como esse são comuns. Como já desenvolvemos anteriormente, a composição de um *tekoha* e a conformação, manutenção e mesmo a política de uma parentela *te'yi* estão ligadas, essencialmente, a uma gestão dos casamentos empreendidos, ou seja de uma política de alianças. "Aqui todos somos parentes", dizem os Kaiowá (Pereira, 1999: 92) de diversas áreas. Quando da retomada do Jatayvary, em 1998, um dos argumentos dos líderes políticos que encabeçaram a ocupação da fazenda era o de que, na

---

[153] Wicker (1997: 280) destaca o caso de um líder paĩ que conversa com ele sobre os suicídios durante várias horas sem fazer menção ao fato de o próprio filho já haver tentado se matar por três vezes. Só no dia seguinte, ele vem a saber disso, por meio de terceiros.

[154] Ver, no anexo, os casos em que há prisão, espancamento, imposição de casamento ou alguma outra situação publicamente humilhante.

nova área, todos seriam parentes, conhecidos. "Índio puro não fica lá", diziam, em referência a Dourados, onde há constantes reclamações quanto à presença de brancos e mestiços no interior da reserva[155]. Decisões próprias dos jovens atuais em relação aos seus casamentos, em desafio à família, são uma das recorrências mais comuns nos relatos de suicídios.

A regulamentação tradicional do desenvolvimento da pessoa era empreendida, no que tange à transição para a idade adulta, por meio dos ritos de passagem. Os cuidados tomados com a menina e o menino que se tornam adultos são definidos, entre os Kaiowá, pela primeira menstruação, no caso das meninas, e pela "troca de voz", no caso dos meninos. Em se tratando da menstruação, o caráter singular e marcante dessa experiência individual faz com que o acontecimento se torne sinônimo de "virar mulher". Já para os meninos, em que essa passagem ocorre de forma mais difusa, a importância se dá na medida em que mudar de voz é, de certa forma, "mudar de alma" – *nhe'ẽ* quer dizer a um só tempo alma e voz, ou seja, o principal atributo da alma divina é proporcionar a capacidade de fala ao ser humano –, significa a consolidação, o amadurecimento da alma, ou que ela "se assenta" de forma definitiva no corpo.

Até esse momento, existe, do ponto de vista do conhecimento tradicional, uma série de cuidados tomados com as crianças no sentido de impedir que a alma "voe" de volta para o céu. Qualquer susto, trauma ou violência pode fazer escapar o *ayvu*, ou *guyra* (a mesma palavra que denomina os pássaros, usada ritualmente pelos rezadores em sua *nhe'ẽ porã*, ou *nhe'ẽ marangatu* – fala bonita, ou sagrada)[156]. Por outro lado, o fato de hoje não se realizarem, em algumas famílias, os cuidados tradicionais com as moças e meninos é considerado, pelos mais velhos, como uma das razões por que existem problemas como o suicídio[157].

O casamento, como marco da entrada na vida adulta, se tornou campo fértil para a geração de impasses e conflitos. Em pelo menos dois pontos importantes, a criação de um

---

[155] Ver anexo, com notícia sobre a reivindicação pela retirada dos mestiços de Dourados.
[156] Explicações de Tonico Benitez e Martina Silva.
[157] Esse tipo de declaração alimenta os argumentos dos estudiosos que explicam os suicídios pela anomia social. Independentemente da realização da festa em que se furam os lábios dos meninos, há cuidados alimentares que devem ser tomados, sobretudo quanto à ingestão de determinadas carnes. Entretanto, a questão básica parece ser o cuidado com a educação dos jovens, mesmo os mais velhos têm um claro entendimento de que o fundamental é faze-los ouvir os conselhos dos adultos, seja na escola, nos rituais ou no âmbito familiar.

consenso entre família e jovem foi dificultada pelas novas dinâmicas sociais estabelecidas neste tempo de *jopara*. Em primeiro lugar, o abandono dos ritos de passagem dificulta o consenso em torno do momento ideal em que ele deve ser realizado. Ao mesmo tempo, as múltiplas possibilidades de sociabilidade nesses espaços facilita o surgimento de divergências entre as escolhas do sujeito e as preferências ou preconceitos da família.

Depoimento coletado por Meihy com Arminda Machado, kaiowá moradora de Dourados, ilustra bem essas dificuldades:

> "Passam o dia pensando nos moços... em encontrar um namorado que elas gostem de verdade! Mas nem sempre a índia pode escolher com quem quer casar... Acontece aqui na aldeia que às vezes os pais ficam obrigando as moças a casar com quem eles querem... E isso não está certo... Eu tive sorte porque minha mãe esperou, deixou eu casar com alguém do meu gosto. Mas isso está ficando cada vez mais difícil, porque uma coisa que era natural passou a ser forçada... O índio antigo que antes dava conselho hoje briga... briga mesmo, porque anda cismado... Antigamente, a moça casava cedo por muitos motivos: como havia poucas famílias, o namorado sempre era alguém já quase da família, e também todos tinham trabalho, não tinha índio malandro... Hoje o casamento é mais complicado, e uma das causas é que ninguém se conhece mais... as mães não sabem mais quem são os namorados das filhas. (...) Hoje a maior parte dos homens não presta, tem muito índio sem vergonha, que só quer judiar da menina... quando casa, logo arruma outra e vai embora... Muitas vezes, já aconteceu com as mães, que os maridos delas foram embora.. enjoaram do casamento, acham que a mulher já está velha e feia, e foram procurar índia mais moça pra juntar, deixando as mulheres com a filharada. (...) Hoje isso acontece em todas as gerações... da minha avó, minha mãe, a minha, e ainda mais freqüente na geração das meninas de 14, 15 anos. Vixi! Essa gurizada casa e, com um mês, dois meses já separa... O homem é igual tatu... enjoa e vai embora. (...) Muitos suicídios que acontecem aqui na aldeia são conseqüência desse problema. (...) Esses dias mesmo, uma moça morreu aqui no Bororó... Era nova ainda, tinha 13 anos, mas a mãe dela já queria entregá-la para um homem... queria que casassse... só que a menina não queria, não gostava do rapaz! A mãe brigou tanto, ficou tão brava, que a menina foi se enforcar (1991: 124-5).

O ponto em que ela explica por que era mais fácil entrar em acordo com a família quanto ao casamento "antigamente" é especialmente exemplar de como se dá essa dinâmica na prática – é possível que o papel da família nas escolhas apareça muito mais como interferência nos dias de hoje, até porque o consenso em outros tempos fosse menos custosamente atingido. Foti esboça uma discussão a respeito da "chegada do 'amor' na aldeia, isto é, de um individualismo sentimental que não conheciam" (2004: 7), porém depoimentos como o de Arminda mostram que pode ser mais sutil essa relação,

relacionando-se, por exemplo, à segurança que as famílias precisam ter umas em relação às outras para permitir que os jovens escolham mais livremente seus cônjuges.

Por outro lado, a fim de superar rapidamente o perigo relacionado ao período da puberdade em que ocorre a mudança de voz e a menstruação, os mais velhos ressaltam a importância de o casamento acontecer sem demora. "Hoje, quando vê que gosta, já manda casar, pra não ter *nhemyrõ*, já resolve esse problema. Daí, quando é casado, já é *kakuaa*, adulto, entra outro tipo de educação. Antigamente, a mãe é que tinha que indicar com quem ele ia casar. Hoje, isso dá muito *nhanha* (desentendimento), causa muito suicídio", explica Tonico Benitez.

"Casamento do índio é só sentar na rede, pai e mãe acertam, chamam, dá conselho. Tem que conversar pra respeitar sogro e cunhado", explica o cacique Valério Gonçalves, de Dourados. Essa ênfase no respeito com a família do cônjuge é recorrente nos relatos que falam do casamento (Meliá et al., 1976; Garcia, 2001).

O abandono de ritos como o *kunumi pepy*[158] parece ter contribuído para uma dinamização ainda maior dessa passagem para a maturidade socialmente reconhecida. É bom notar que a flexibilidade nas formas de reconhecimento social se dá também em razão do pragmatismo que acompanha a noção de *jehekaha* (traduzido por eles como "obter recursos").

Para o reconhecimento de um adulto plenamente desenvolvido entre os Kaiowá e Guarani, existem múltiplas e cada vez mais vias de acesso[159]. Assim, a changa nas fazendas, os contratos nas usinas de álcool, as carreiras de professor ou agente de saúde, ou mesmo o desenvolvimento de capacidades de liderança política são todas expressões possíveis hoje para ser considerado um adulto pleno entre esses índios – pelo menos a ponto de haver permissão para casar. Os mais velhos querem evitar a "dor de cabeça", como diz Daniel Aquino, e deixam que os filhos se juntem ao cônjuge tão logo lhes pareça que o casal já é capaz de obter o próprio sustento. Aliás, em se tratando dos suicídios, a multiplicidade de opções à sustentação econômica da família nuclear é que é problemática para os

[158] Para uma descrição detalhada desse ritual ao qual se relacionava, inclusive, uma importante diferenciação étnica entre kaiowá e guarani na região de MS (a posse ou não do *tembeta*, o adorno labial), ver Chamorro, 1993.

[159] Grünberg, em seu depoimento sobre o suicídio (1991) desenvolve, a partir de sua experiência de campo, comentários sobre esse ponto em sentido semelhante ao que propomos.

adolescentes, como veremos em seguida. É ela quem dá possibilidade cada vez maior de o jovem "crescer sem ouvir ninguém".

4 – Dor de cabeça

Temos, nos estudos de Brand (1997), uma síntese abrangente do tema dos suicídios, do ponto de vista dos índios. Praticamente todas as abordagens que podem ser encontradas entre os Guarani a respeito do suicídio estão aí presentes. Entretanto, observamos que a síntese da questão é encaminhada para uma objetificação da questão da terra, em torno do conceito de "confinamento".

Em primeiro lugar, é necessário observar que a necessidade de ampliação do reconhecimento legal dos territórios tradicionais é inquestionável, dado o caráter multidimensional que a terra adquire na tradição desses povos, com repercussões econômicas, políticas, sociais e cosmológicas que se espalham por seu cotidiano. A possibilidade do restabelecimento de um desenvolvimento auto-sustentável dessas populações só existe com a urgente demarcação de novos *tekoha*. Parafraseando Meliá, sem *yvy* não há *tekoha*.

É preciso ter em mente, porém, que os efeitos da mistura, *jopara*, proporcionada pelo confinamento e o esparramo não são revertidos imediatamente. A manutenção das taxas de suicídios elevadas, a despeito do processo de recuperação de terras ocorrido, mais fortemente, nos últimos 15 anos, é um indício de que isso ainda depende da reorganização econômica dos Kaiowá e Guarani, com o fortalecimento dos *te'yi* e da organização do trabalho empreendida pelos líderes das parentelas.

Esse é o ponto em que as análises se desencontram e deixam surgir o espaço para questionamentos como o de Thomaz de Almeida (1996), lembrando que, mesmo onde os Kaiowá têm suficiente terra (no Paraguai), há suicídios, ao passo que outros grupos em maiores dificuldades, como os Guarani que vivem em São Paulo, não assistem ao mesmo fenômeno.

Diante de um quadro fundiário quase completamente regulamentado e condições ecológicas, aos olhos brancos, bem mais favoráveis aos Paĩ do que aos Kaiowá do lado brasileiro, Wicker (1997: 307) chama de "reivindicações românticas" as interpretações de

estudiosos em torno da demarcação das terras como panacéia para o problema dos suicídios.

Do outro lado da fronteira, eles já têm terras e mesmo assim se matam. Na verdade, o que é mais intrigante, as terras por lá foram demarcadas quase ao mesmo tempo em que o confinamento/*sarambi* e conseqüente *jopara* se efetivava no Brasil, entre o final dos anos 70 e o início dos 80. Entretanto, as mortes lá e aqui se multiplicaram também de forma simultânea. Essa coincidência aponta para uma questão: o problema hoje não é a terra, mas sim, definitivamente, o *jopara*, a mistura com Guarani, Terena e, mais grave, brancos e paraguaios, no plano da língua, do casamento, dos costumes, das comidas, assim como expressado também na confusão entre o papel social de homens e mulheres, crianças e adultos, todas as categorias que o modo tradicional, *teko yma*, estabelece e fundamenta.

Não é por haver terra que essa mistura deixa de acontecer no Paraguai, onde, como relata Wicker (1997), há uma intensa expectativa por parte dos jovens paĩ em torno do ensino bilíngüe nas colônias para que tenham oportunidades de trabalho nas cidades da região.

***

Um dos aspectos mais graves desse *jopara* do lado brasileiro foi a sobreposição de lideranças favorecida pelo alojamento nas grandes reservas de famílias oriundas dos mais diversos *tekoha*. A difusão do trabalho assalariado na changa e nas usinas de cana (que podem empregar até oito mil trabalhadores indígenas por ano, segundo estimativas do Cimi-MS) destitui os líderes das parentelas de seu papel de gerentes na economia política do trabalho nas roças familiares. Basta lembrar que uma das principais atividades cerimoniais dos *nhanderu* – os quais, idealmente, são também líderes de uma parentela – eram os rituais ligados à lavoura, como as rezas para evitar pragas e o batismo dos produtos colhidos (dos quais o *avatikyry*, o batismo do milho, é o mais conhecido).

É verdade que, nas famílias mais bem estabelecidas, o gerenciamento dos recursos financeiros, ou mesmo dos bens adquiridos com o trabalho fora da aldeia, continua passando por essa autoridade, mas, sobretudo em realidades como a de Dourados, aumenta a cada ano o contingente de jovens que burla essas vinculações familiares.

Em Dourados, por exemplo, já há um termo para definir esses "meninos de rua" guarani. São o pessoal de "galera", que vive entre as casas de parentes e o trabalho nas fazendas, às vezes praticando pequenos crimes, como o roubo de roupas de varal – a chamada "caxanga", para sustentar o poder aquisitivo de pequenos bens de consumo e drogas como o tabaco e a bebida alcoólica industrializados, além da maconha (e já há relatos escandalizados de uso de cocaína – na forma de pasta e *crack*, abundantes na região devido à proximidade da fronteira).

Num outro plano, a difusão das igrejas evangélicas pentecostais entre os Guarani e Kaiowá (em Dourados, são hoje mais de 30 templos) também pode atuar na direção dessa destituição. Diferentemente do que acontece com o papel de *nhanderu*, pelo menos em tese, qualquer um pode se nomear, a qualquer tempo, um pastor. É evidente que lideranças sem o aval da tradição, como os capitães, poderão se valer dessa promoção quase instantânea que proporciona o pentecostalismo para se constituírem como autoridades religiosas – numa homologia com o perfil do líder tradicional. É o caso de capitães como Silvio Paulo, em Caarapó (pastor da Igreja Batista), ou Luciano Arévolo, em Dourados (pastor da Igreja Deus é Amor). Entretanto, o contrário também pode ocorrer, com a própria igreja se tornando uma forma de ascensão política[160]. Não ignoramos que o papel da solidariedade familiar pode ser determinante na atração para o culto, em mais uma homologia com as formas tradicionais de sociabilidade.

Tampouco esquecemos que, tão instantâneas como as conversões, podem ser as desconversões. A fala de João Bonifácio Cabrera, kaiowá de Dourados, o mais velho de sua parentela, é exemplar: "Uma vez virei crente. Depois o pastor morreu. Era o Ângelo Massa. Esse entendia. Esses de hoje não, só trazem doença, gritam igual 'pai do mato'[161] por aí. Deus não gosta de grito".

O fato é que, à medida que as novas fontes de *jeheka*, os recursos, passam ao largo da autoridade do líder familiar, aumentam as possibilidades de desintegração dos mecanismos de solidariedade do *te'yi*. Não raro, sobretudo nas áreas onde esse trabalho fora da área indígena é mais difundido, como em Dourados, observa-se o descrédito por

[160] Sobre essa discussão do pentecostalismo kaiowá como campo de disputa pela liderança política, ver Pereira, s.d.
[161] O pai do mato é, segundo explicam os índios, um ser monstruoso, como um homem grande e peludo, que habita as florestas.

que passam os líderes familiares e a fundamentação de sua autoridade com base nas habilidades xamanísticas.

João Bonifácio Cabrera, por exemplo, é considerado por alguns como um "pajé puro", "cacique de verdade, que não é de fachada", como me definem os Souza, numa reunião familiar. João guarda seus conhecimentos para a família. A neta ainda lhe leva os filhos para que ele benza e receite remédios. "Eu rezo para não chegar briga em casa na família. Se todo mundo rezasse, não acontecia briga. Tem que rezar pra não acontecer nada. Antes que morre. Agora, tem que ter cuidado: se não é bom rezador, ele canta, não presta atenção, vai fazer mal pra outra pessoa. Tem reza pra tudo. Pra curar, pra alegrar e pra morrer", explica em João, num esclarecimento da ambigüidade do papel de xamã – que, a qualquer tempo, pode ser acusado de feiticeiro.

João, que não mantém uma *ogajekutu* ou *ogapysy*[162], casa de reza, goza de mais prestígio que outros que dispõem desse tipo de construção e a usam para legitimar-se diante dos brancos, obtendo, assim, os tão desejados recursos financeiros com os turistas ou órgãos públicos[163]. Isso, sobretudo, porque mantém sua autoridade realizando pequenos rituais familiares, benzendo os netos e filhos de amigos, ou mesmo indicando-lhes remédios "do mato". É pouco conhecido mesmo entre os pesquisadores em geral. Esse tipo de atividade xamanística é bastante difundido, até mesmo em Dourados, como pudemos verificar.

Entretanto, há quem não mantenha vínculo nenhum com os *nhanderu*. "Hoje os rezadores já não prestam. Só o que presta é pra fazer maldade", reclama Geni Fernandes da Silva, 59 anos, merendeira de uma das escolas da área de Dourados. Geni teve dois irmãos que "tomaram veneno" cerca de 20 anos atrás. Ela perdeu a confiança nos rezadores. "Jogaram tudo fora as rezas", lamenta.

A sogra de Geni, Martina da Silva, 81 anos, também moradora de Dourados, explica como eram as coisas "antigamente". "Antigamente cacique verdadeiro não cobrava. Sentia feliz em fazer pelos outros. Hoje tudo é comprado. Tudo era dado pelo capitão. Ninguém cobrava ninguém. Se pedir, dá. Se é pedir, não é nada. Capitão, cacique verdadeiro cuida de

[162] De *oga-ypy-sy*, ou "casa mais da origem", na etimologia sugerida por Mura em informação pessoal.
[163] Segundo Mura (2000), o que define o valor ritual da casa de reza não é seu formato, mas o fato de ser coberta por sapé. Realizar as rezas debaixo de sapé é a condição ideal (e uma *ogapysy*, por não ter pólos centrais, possibilita que um grande número de pessoas cante e dance debaixo do sapé).

toda a comunidade. Cacique que bebe, a reza dele não vale. Cacique verdadeiro não existe mais".

O depoimento do guarani Modesto (Angelo, 1997: 63), morador do Bororó e, na época, freqüentador da Igreja Deus é Amor, também demonstra o descrédito: "*Nhanderu*? Eu sabe... a meu pai era *nhanderu*. Eu via ele enrolando besouro em cera de oropa (abelha Europa) pra chegar pro doente e dizer que tirava doença. Essa *nhanderu* só quer saber de tomar pinga e de agarrar o cumade. Meu pai mesmo, levava o cumade pra dentro de casa e, ó... dizia que tava benzeno. Depoi que eu fiz sete ano, ele não deixava mai eu ver ele benzendo cumade".

"Os caciques que existem hoje aqui (em Dourados) têm a minha idade. Como é que alguém pode ser cacique com 50 anos? Essa história é mais, a bem dizer, uma viração desse pessoal, pra eles ganharem dinheiro em cima da Funai com essa história de casa de reza, de *aty guasu*. Curar doença, ninguém cura. Nem mato tem mais aqui pra fazer remédio...", diz, ainda, um tal Estevão (Angelo, 1997: 69).

É também emblemático, nesse contexto, o recente suicídio, no Bororó, em Dourados, de Isaque de Souza, 57. Segundo os relatos, ele "não queria mais aturar desaforo dos filhos", que o tratavam mal, entravam em constantes conflitos com ele. Isaque era considerado um potencial líder, já que era filho de Zacarias, Kaiowá de mais de 100 anos e reconhecido como autoridade nas tradições pelos mais entendidos[164], a despeito de seu envolvimento com a bebida descredenciá-lo junto ao "grande público".

É necessário sublinhar: os casos em que se percebe que o *nhemyrõ* causador do suicídio foi provocado diretamente pelos brancos praticamente inexistem[165] – segundo Tonico Benitez, o que pode haver é uma espécie de "*nhemyrõ* coletivo" no caso de uma

[164] Segundo informação pessoal de Mura, um *avatikiry,* o batismo do milho, executado na casa de reza de Valério, em Dourados, há alguns anos, só pôde ser terminado com a ajuda de Zacarias, porque aquele confessou não ter condições de realizar todos os procedimentos tradicionais.

[165] A revista *Isto É* registrou, em reportagem de 2000, o caso de Roberto Daniel, kaiowá que teria se matado porque foi chamado por um branco de "bugre sujo que não toma banho". Valdelice Verón narrou-me o caso de um dos líderes da retomada de terras pelos kaiowá e guarani, Aristides Valiente. Ele se suicidou depois de voltar de Brasília, onde teria participado de uma discussão pública com o deputado Flávio Derzi, tradicional político de direita do MS. Ele teria dito para os líderes indígenas: "Vocês não têm futuro. Não têm valor. Não trabalham, têm que trabalhar". Aristides teria respondido: "Esta é a última vez que eu o vejo e você me vê. Você vai sofrer muito, vai acabar na cama". Segundo ela, Aristides ficou com isso na cabeça ao voltar para o MS. Derzi, por sua vez, teria tido câncer tempos depois. Por outro lado, ela reconhece que dois irmãos de Aristides tinham morrido pouco tempo antes, o que também pode tê-lo influenciado.

frustração na recuperação por um grupo local de um *tekoha*, por exemplo[166]. A afirmação de que a "violência simbólica" do suicídio (Meihy, 1994) se destine a "ferir o contexto" branco parece muito mais uma projeção do impacto que esse tipo de ação representa para o pensamento calcado na tradição judaico-cristã do que uma constatação etnográfica. O mesmo ocorre com o entendimento do fenômeno como uma "rebelião cultural silenciosa" (Costa Pereira, 1995). Se há alguma rebelião, é a que ocorre contra a tradicional ingerência dos líderes familiares em decisões como o casamento. Se há rebelião do grupo é a que se organiza nas *aty guasu* para recuperar antigas áreas de ocupação tradicional.

À medida que as recuperações de *tekoha* resultam no retorno de famílias a suas microrregiões de origem, ocorre a reorganização social proporcionada pelo restabelecimento do *te'yi* em condições mais semelhantes às tradicionais. Um exemplo acontece atualmente na área do Jatayvary, que, num primeiro momento, foi ocupada por famílias de Dourados que não habitavam a área anteriormente. Hoje, cinco anos depois, já se estabeleceram ali os *te'yi* tradicionais e as famílias da época da ocupação se redistribuíram[167]. Resta saber se, na consolidação das retomadas, os cabeças das parentelas serão capazes de retomar também seu papel central na coordenação do *jehekaha* e nesse "gerenciamento" da produção de novas pessoas para os *te'yi*.

5 - Sansões

O modelo clássico de análise sociológica do suicídio foi elaborado por Durkheim (1987) no fim do século XIX. Ao estudar as estatísticas européias de sua época sobre o fenômeno, ele chegou a algumas conclusões relativas a fatores como sexo, idade, estado civil e religião ligadas a "causas sociais" que o autorizaram a estabelecer um quadro conceitual referencial até hoje. Como veremos mais à frente, é conveniente lembrar que o modelo durkheimiano se baseia diretamente na consideração dos elementos "indivíduo" e "sociedade".

Basicamente, ele define três tipos:

[166] Tonico também apresenta como "novidade" o fato de, nos dias de hoje, os jovens ficarem *nhemyrõ* por causa de "objetos", ou seja, bens de consumo.
[167] O desenvolvimento dessa constatação acontece no trabalho de Mura, atualmente em fase de elaboração.

1) o suicídio egoísta – mata-se um indivíduo excessivamente forte, com baixo "grau de integração" a religião, família, política, um socius diluído, enfraquecido pela ênfase moderna na consciência individual;
2) o suicídio altruísta – por dever, obediência, lealdade à sociedade (por meio de instituições como um exército, por exemplo), o indivíduo se mata num gesto impessoal;
3) o suicídio anômico – mortes que ocorrem em períodos de desregramento e desintegração social, como crises decorrentes de mudanças bruscas.

Numa única nota de rodapé, Durkheim faz referência a um quarto tipo de suicídio:

> "Pelo que foi dito anteriormente, vemos que existe um tipo de suicídio que se opõe ao suicídio anômico, do mesmo modo que o suicídio egoísta e o suicídio altruísta se opõem entre si. É aquele que resulta de um excesso de regulamentação; aquele que é cometido pelos indivíduos cujo futuro é uma incógnita completa e cujas paixões são reprimidas violentamente por uma disciplina opressiva. É o suicídio dos casados muito jovens, da mulher casada sem filhos. Para sermos completos, deveríamos portanto constituir um quarto tipo de suicídio. Mas tem hoje em dia tão pouca importância e, além dos casos que citamos, é tão difícil encontrar outros exemplos que cremos inútil debruçarmo-nos mais sobre ele. Poderia acontecer, no entanto, que se revestisse de um interesse histórico. Não é a este tipo que se assimilam os suicídios dos escravos que se afirma serem freqüentes em certas condições (...), e todos aqueles, em suma, que podem ser atribuídos aos efeitos dos excessos do despotismo material ou moral? A fim de se realçar este caráter fatal e inflexível da regra perante o qual se é impotente, por oposição a esta expressão de anomia que empregamos, poderíamos designá-lo por suicídio fatalista (Durkheim, 1987[1897]: 273).

Essa quarta categoria durkheimiana completaria uma matriz formada por duas variáveis (indivíduo e sociedade) e uma alternativa binária (positivo ou negativo, forte ou fraco). Esse modelo de raciocínio foi proposto por Dal Poz (2000):

Tipo	Indivíduo	Sociedade
Egoísta	+	–
Altruísta	–	+
Anômico	–	–
Fatalista	+	+

Jeffreys (1952, apud Dal Poz, 2000) vai desenvolver um conceito semelhante ao analisar os "suicídios de vingança" que encontrou na África. A idéia que ele observa no contexto etnográfico, de, num "beco sem saída", socialmente falando, matar-se para, como fantasma, ou por meio de seus parentes, obter uma vingança contra aquele que lhe causou constrangimento também foi percebida por Malinowski (2003[1926]: 63-4) nas ilhas Trobriand[168], e possui nuances como o "suicídio de protesto", percebido por Brown entre os Aguaruna do Peru (1986). É também a categoria que Dal Poz utiliza para explicar os suicídios entre os Sorowaha – embora ele infira conclusões sobre o papel de mediação operado por essas mortes entre os indivíduos e a sociedade que, devido a singularidade do caso que analisamos, não podemos transpor, como a idéia de "suicídio tópico".

A designação dada por Jeffreys a essa categoria é a de "suicídios sansônicos", em alusão ao personagem bíblico[169]. Niehaus (s.d.) identifica, em povoados sul-africanos, categorias distintas nesse tipo de suicídio entre homens e mulheres. Aqueles matariam-se como "fuga" em casos em que, na luta pelo poder (social, econômico, político etc.), encontram uma situação difícil, sem volta. Já estas tirariam a própria vida como "protesto" contra a dominação masculina. Brown, por sua vez, estende a idéia de "suicídio por protesto" também aos homens jovens entre os Aguaruna – em meio às disputas de poder entre os homens, eles estariam mais expostos, por não contarem com um grupo de prestígio que lhes dê proteção nas lutas. Além disso, a responsabilização pública de um agressor pode ativar a solidariedade do grupo de apoio do suicida, para que se obtenha indiretamente e, ainda que *post-morten*, uma vingança.

Essa conceituação de Durkheim é aplicada, ou pelo menos considerada, em uma grande parte dos estudos analisados no capítulo anterior[170]. A interpretação usual que se tem é, ou a de que o suicídio dos Guarani e Kaiowá pode ser considerado "anômico" (Coutinho, Wicker), ou a de que se trata de algum tipo misto, não nomeado pelo autor (Levcovitz,

[168] Diga-se de passagem, o caso de suicídio que ele relata, como mencionamos anteriormente, era desse tipo e tratou-se da primeira morte presenciada durante seu tão afamado trabalho de campo.

[169] "E disse Sansão: 'Morra eu com os filisteus'. E inclinou-se com força, e a casa caiu sobre os príncipes e sobre todo o povo que nela havia; e foram mais os mortos que matou na sua morte do que os que matara em sua vida.". Esse é o momento em que se dá o clímax da história de Sansão, no livro de Juízes, cap.16, vers.30.

[170] Hamlin e Brym (2006) sugerem que o caso kaiowá serve para demonstrar limitações do quadro conceitual de Durkheim, apontando para a necessidade de consideração dos elementos "culturais" na análise – em especial, pelo fato de o modelo do "minimalismo social" aplicado aos tupi opor-se frontalmente à idéia de "solidariedade mecânica" que o autor atribui às "sociedades primitivas". De nossa parte, avaliamos que, em função da idéia de "matriz" aplicada por Dal Poz, o modelo durkheimiano auxilia na compreensão do jogo de contrastes e distinções que possibilita localizar melhor as especificidades do caso.

1999: 80-2). Mesmo sustentando que o suicídio dos índios de MS não deve se relacionar a uma desintegração, mas sim à perserveração de uma estrutura – o ethos minimalista –, Levcovitz não chega a propor um enquadramento.

Acreditamos que é como sansônicos ou de vingança que se pode entender uma parcela numerosa dos casos de mortes autoprovocadas entre os Guarani e Kaiowá. Deve-se, porém, considerar que esses casos diferem dos citados acima no sentido de que a pessoa, nestes grupos, recebe uma orientação diversa quanto à maneira de lidar com suas "paixões", para usar um termo caro a Durkheim. Não há escoamento possível no contexto familiar e social, de um modo mais geral, para determinados afluxos de humor. A saída encontrada é a auto-agressão. Ao contrário do que acontece em Trobriand, onde o suicídio é um ato público, entre os Guarani e Kaiowá trata-se de algo a ser feito em completo esconderijo, sob pena de ser impedido pelos familiares ou amigos.

Desconhecemos casos em que, explicitamente, se tenha imaginado revidar um ataque tornado em *angüe*[171], em alma penada, porém são numerosos os relatos em que um conflito conjugal ou familiar resulta em um primeiro e, tempos depois, em um segundo suicídio, justamente da pessoa com quem o primeiro morto se havia desentendido – quando isso não acontece, aliás, geralmente subjazem acusações de feitiçaria ao sobrevivente, principalmente em casos que envolvem marido e mulher.

O entendimento sobre o processo de "desjaguarificação" que Fausto (2005) identifica entre os Guarani, sufocando, pouco a pouco, sob o peso das novas referências cristãs e católicas, a original valoração positiva da predação, da agressividade (que, no contexto dos conflitos entre as comunidades tupi-guarani era, simbólica e materialmente produtivo) ajuda a esclarecer essa dificuldade de conceder aos jovens a abertura para extravasar e dissipar a agressividade. Como um buraco negro, faz com que a única saída diante do *nhemyrõ* seja essa implosão que é o suicídio. Continuaremos com essa análise no próximo capítulo.

* * *

[171] Segundo os informantes, entretanto, trata-se de uma brincadeira comum dizer *ajereta angüe*, algo como "vou virar assombração", quando se está sendo contrariado. Mura, que vem iniciando cooperação com a Funasa para futuros projetos referentes ao tratamento dos suicídios como problema de saúde pública entre os indígenas, acredita que esse desejo de vingança é subestimado nas análises (informação pessoal).

Como dissemos acima, não são todas as mortes que podem ser consideradas sansônicas. O que vai delimitar a fronteira entre o *nhemyrõ* e o *vy'ae'y*, a atitude de confronto ou de prostração, superada apenas pela inspiração de um "fantasma", é a condição social (real ou virtual, como veremos) que ocupa a pessoa – o que terá, como veremos, uma expressão ao mesmo tempo cosmológica.

Assim, no outro gume desse ponto de vista do suicida, estão os casos em que é a ausência de uma autoridade capaz de reparar uma injustiça ou prover uma necessidade a motriz do ato. Aparentemente, do ponto de vista da matriz de Durkheim, seriam casos a se enquadrar na categoria de suicídio anômico. Porém, como já analisamos acima, não se trata de uma "desestruturação social". O que ocorre é exatamente o contrário[172], uma sobreposição de autoridades, no campo político (os diversos líderes familiares na mesma área, os capitães, a Funai), econômico (os provedores de salário, os arrendatários de terra) e cosmológico (os diversos rezadores mais os pastores evangélicos). Os campos de exercício do poder se cruzam em disputa e, muitas vezes, se anulam mutuamente, gerando indistinção, indefinição.

Ao mesmo tempo, a experiência de uma sociabilidade catalisada por uma situação de *sarambipa* e simultâneo *jopara* possibilita uma sensação vertiginosa. Independente de avaliarmos se, de fato, havia tradicionalmente tão alta instabilidade conjugal como se vê hoje, hipótese que, uma vez mais, nos jogaria no campo das conjecturas históricas, temos, no entanto, evidências de que o tema é caro à reflexão dos Kaiowá e Guarani sobre sua realidade atual, como veremos no próximo capítulo, que encerra nossa síntese.

[172] Vale observar que, entre os Sorowaha analisados por Dal Poz, acontece, historicamente, um fenômeno diverso, mas de efeitos semelhantes. O conjunto em questão foi formado, ao que tudo indica, por egressos de diversos grupos locais, a partir de situações de crise como epidemias, guerras etc, o que provocou fenômenos como a sobreposição de chefias e conseqüentes acusações de feitiçaria, violência, tal qual acontece no contexto por nós observado. Entre os Tikúna visitados por Erthal, temos também uma situação parecida, com rearranjos locais provocados pela exploração da borracha na região – embora não se trate de uma correspondência entre uma "conurbação", por assim dizer, e os episódios de suicídio (não são as maiores aldeias que apresentam os maiores índices). "É então natural que, em uma sociedade onde os contatos entre os homens se multiplicam, as ocasiões de suicídio sejam mais freqüentes", disse Halbwachs (1930, *apud* Dal Poz, 2000: 133). Fica a sugestão para futuros estudos.

5 – Abandonados

"Meu pai andava deprimido desde que chegou pra ele a notícia de que estavam proibindo o plantio de soja aqui na aldeia. Falavam pra ele que, quem plantasse, iam passar a grade em cima. Eu dizia, 'vão fazer nada', mas, sabe como é, velho acredita nas coisas. Ele já plantava soja naqueles cinco alqueires dele desde a década de 70. Era, praticamente, o que dava o dinheiro pra ele sustentar a casa. A gente chamava ele, 'pai, vem almoçar', ele ficava lá fora olhaaaaaaaando a roça. Não comia mais, ficou magro. Não fazia nada, só ficava parado. Levantava às três da manhã para tomar banho, dizia que tinha uma coisa pinicando ele. E só pensava naquilo, porque ele estava juntando dinheiro pra comprar um carro e aquilo acabava com o plano dele. Minha mãe e ele andavam brigando muito também.

De vez em quando, dizia, 'eu sou tyre'y (órfão), eles não podem judiar assim de mim'. Ficava lembrando da mãe, que ele perdeu quando tinha quinze anos, meu vô foi que acabou de criar. Meu pai não era de aldeia, ele vivia mais lá no Guyraroka[173]. Os meus parentes estão todos lá na porta, acampados. Foi lá que morreu meu vô e minha vó. Ele contava que lá tinha moinho d'água de descascar arroz, eu sempre quis ver isso. Daí, ele ficava sentaaaaaaaaaaado, triste. Eu dizia pra minha mãe, quando ela me contava essas coisas: 'Mas ele tem nós'... Um dia, mandou chamar a família toda, os onze filhos. O meu irmão veio correndo do trabalho na usina, explicou que só precisava era guardar a nota no nome dele mesmo, pra provar que não era arrendado[174]. Meu cunhado já estava olhando tudo pra ele, tinha comprado quarenta litros de diesel para o trator, já combinando as coisas com o capitão, que era pra vir uma resposta. Mas ele não esperou Foi lá, tomou veneno de soja que tinha guardado. Ele morreu na segunda, na terça já veio o trator e tombou tudo a terra."[175]

1 - Guaxos na terra

Após a conclusão de estudo geral sobre o parentesco kaiowá (1999), Pereira destacou um aspecto dessa temática, um fato social generalizado entre essas populações, mas que ficara ao largo das mais variadas análises etnográficas: os guaxos (2002). Guaxo, entre os Kaiowá, de um modo geral, é a criança que não é criada pelos próprios pais. Entretanto, se isso ocorreu devido ao falecimento de seus progenitores, a criança é órfã – *tyre'ỹ*. Já o guaxo tem pelo menos um genitor vivo[176].

Segundo Pereira, esses índios mantêm, em média, três a quatro relacionamentos conjugais ao longo da vida. "Entre os Kaiowá, o casamento não é um ato, mas um processo que, para além das motivações dos cônjuges, envolve estratégias de relações entre parentelas", diz ele (2002: 171-2). É a fluidez nessas relações motivação e efeito das uniões

[173] Trata-se de mais um *tekoha* em litígio, entre Dourados e Caarapó.

conjugais[177]. Como explica Pereira, um fato específico aparece como decorrência dessa característica:

> "Entre os Kaiowá, ao contrário do que parece acontecer na maioria das sociedades ocidentais, a relação de filiação subordina-se à conjugalidade. A separação do casal pode implicar no enfraquecimento ou diluição do reconhecimento do laço de filiação. (...) Após a separação é normal iniciar uma nova relação sem a presença dos filhos oriundos da relação anterior que, via de regra, são absorvidos pela parentela de um dos cônjuges. (...) A mãe costuma ficar apenas com os filhos menores de dois anos, que ainda amamenta. Se os membros do casal desfeito voltam para a casa dos pais, costumam dividir os filhos entre si e, quando contraem novo matrimônio, os filhos normalmente ficam com os avós" (2002: 172-5).

Essa situação constituída socialmente gera os guaxos. A condição de guaxo não decorre da ausência de um genitor, nem de um *pater*, ou de um outro casal que se responsabilize pela criação da criança. "Pode acontecer de o pai e/ou a mãe do guaxo ser de conhecimento público e entre eles não haver nenhuma relação social que expresse esse reconhecimento". De modo que essa condição é também uma elaboração social ("o fator constitutivo do guaxo, segundo os Kaiowá, é ser criado como guaxo"), com amplas repercussões: "(o) número considerável de crianças circulando entre os fogos familiares[178] (...) projeta a adoção como uma das principais estruturas que estão na base da organização do sistema de parentesco"[179] (2002: 171-2).

Para demonstrar como a educação dada à criança no seio da parentela receptora vai definir seu comportamento social, Pereira apresenta o exemplo de duas meninas adotadas pela mesma família, mas que recebem criações distintas, pelo fato de uma ser neta da dona da casa e a outra ter sido doada por não parentes – a mulher que adotou a criança

---

[174] Ao que indica a narração, trata-se de alguma medida que a Polícia Federal tomou para coibir o arrendamento para sojicultores brancos de terras dentro da área de Dourados, uma prática comum.

[175] Depoimento de Arminda Machado, kaiowá de Dourados, sobre o suicídio de seu pai, Brasilino Ramires, 53 anos, ocorrido em outubro de 2003.

[176] No caso dos Guarani, a existência dos guaxos é igualmente reconhecida, embora, na opinião dos informantes, esses grupos tenham menos crianças adotadas do que os Kaiowá, devido a uma suposta maior estabilidade conjugal.

[177] Outros pesquisadores com estudos recentes nas áreas guarani e kaiowá de MS também constataram, igualmente, a presença marcante dos guaxos (ver Vietta, 1998). Meliá *et al.* também registraram o termo usado entre os Paĩ para designar essas crianças, *temimongakuaa*, os quais, segundo eles, "gozam, em princípio, do mesmo status que os filhos próprios" (1976: 220).

[178] Fogo familiar é a categoria kaiowá que define uma família nuclear, em relação à família extensa (Pereira, 2002: 172).

[179] Pereira não chega a essa afirmação, mas parece que encontramos um grupo em que à levistraussiana "troca de mulheres" soma-se, na gestão dos laços entre as famílias extensas, uma "troca de crianças"

atendeu a mãe desta como parteira[180]. A família ocupa cargos políticos importantes, e a neta adotada pela avó tem educação escolar garantida e acompanha os adultos em todas as atividades políticas –recebe "tratamento vip", como define o autor; já a segunda menina só se ocupa de afazeres domésticos e nunca está junto da família nas tarefas públicas. Assim, explica ele, "a circulação de crianças entre parentes de status elevado mantém vivos os laços que unem pessoas cujo parentesco corre o risco de cair no esquecimento sobretudo pelo fato de não residirem na mesma localidade", enquanto o "guaxo puro", por outro lado, é aquela criança "sem nenhuma referência de grupo familiar" adotada por uma outra parentela (idem: 176).

Pereira registra uma ampla gama de preocupações e elaborações em torno da condição de guaxo, não sem certo grau de ambigüidade. Destacam-se a fama em torno de sua capacidade de trabalho, obediência, disciplina, ao mesmo tempo em que o temor por que tenha um destino de "mau elemento" – em reconhecimento à fragilidade de sua condição pessoal. "O perigo de o guaxo se tornar uma ameaça para a ordem pública parece vir de seu frágil vínculo de pertencimento à parentela. Caso esse vínculo se rompa, ele fica 'solto na comunidade'", explica o autor. Em virtude dessa condição ambígua, o guaxo é "alvo predileto para as acusações de roubo e feitiçaria" (idem: 180-1).

"O status assumido pelo guaxo varia, dependendo do grau da distância relativa com o grupo que o adotou", afirma Pereira. O "guaxo puro", situação ideal, mais raramente encontrada, ocorre quando a família receptora não possui nenhum laço de parentesco com os pais biológicos da criança. Segundo Pereira, a família vai relegar um papel "subalterno" ao guaxo, com um tratamento rígido e uma explicitação constante da autoridade do grupo sobre ele. No parentesco kaiowá, o "guaxo puro é o que sobra, o resíduo humano, o sub-produto do sistema. Até sua condição de humano é posta em questão, pois parece impossível pensar em alguém sem parentes" (Pereira, 2002: 185).

Ao analisar o contexto dos últimos 25 anos na região da Grande Dourados, caracterizados como de "confinamento", Pereira registra: "Os próprios Kaiowá constatam que isso resultou num maior número de separações de casais e no conseqüente aumento de guaxos nas aldeias" (Pereira, 2002: 173-4). Mais à frente, sugere: "Um trabalho

[180] A partir do que Pereira infere ser essa uma interessante estratégia adotada pelas esposas dos que estão levantando uma parentela, a fim de o casal se tornar receptor potencial da criança, em caso de eventual doação.

interessante seria investigar a proporção de guaxos envolvidos com alcoolismo, ou que praticam homicídio ou suicídio" (Pereira, 2002: 181). É o que faremos agora, pelo menos no que tange às mortes auto-provocadas.

2 – Na Ameríndia

Como vimos no capítulo anterior, o suicídio ameríndio é caracteristicamente adolescente. Levcovitz (1999: 103-4) destaca, em sua revisão bibliográfica, estudo de Dizmang sobre a realidade de suicídios de jovens indígenas nos Estados Unidos:

- - 70% dos índios que cometeram suicídio tiveram mais que um responsável significativo (*caretakers*) antes dos 15 anos de idade, em comparação com apenas 15% da população controle;
- - 50% do grupo de índios que se suicidaram haviam sofrido duas ou mais perdas, por divórcio ou abandono, em comparação com 10% do grupo controle.

As demais observações de Dizmang têm pouca aplicabilidade ao caso kaiowá, por se referirem a altas proporções de prisões e de abandono do ensino regular entre os índios suicidas ou seus pais, uma realidade diversa da brasileira por motivos sociais e legais – e também culturais, como veremos nos próximos itens. Além dos fatores acima, há ainda outros a unir esse conjunto. Levcovitz os enumera em seguida: "morte na família nuclear ou extensa, divórcio ou súbito adoecimento dos pais, mudança (de bairro ou cidade), ruptura de um relacionamento amoroso".

Como vimos, o perfil captado pela pesquisa se assemelha em pontos cruciais àquele que se verifica no caso dos guaxos kaiowá estudados por Pereira. Trata-se de mais uma evidência empírica de que é preciso atentar para a relação entre essa vivência familiar da criança e a possível ocorrência de problemas como o suicídio. Brand já havia apontado para a necessidade de investigação em torno de um possível aumento do número de guaxos nas aldeias e sua relação com essas mortes: "São duas as conseqüências mais constantes indicadas pelos informantes como fruto dessas separações: inúmeros suicídios trazem, como causa próxima, problemas familiares e o grande número de filhos guaxos. (...) Há um

consenso entre os informantes de que antigamente as relações eram mais estáveis" (1997: 214-5).

De fato, constatamos que são recorrentes os relatos relacionando os dois fatores: o aumento de guaxos e os suicídios. Não se trata, porém, como já demonstramos acima, de estabelecer tal relação direta no âmbito deste presente estudo. Nossas limitações metodológicas certamente nos conduziriam, novamente, às velhas "conjecturas históricas", tão conhecidas da Antropologia. Os depoimentos, a depender do contexto, do destinatário e da intenção do emissor, podem, simplesmente, ser uma maneira de reforçar, por contraste, a importância da integração social e familiar, numa espécie de discurso "apocalíptico" destinado a manter, legitimar, reforçar etc. os laços tradicionais.

Em minha convivência com a professora Marilete da Silva, kaiowá de Dourados, pude observar sua persistência no recolhimento de dados sobre a vida dos índios no "antigamente" e os contrastes com os dias atuais. Ela também sustentava esse discurso de que em outros tempos as relações eram mais estáveis, mas, nos últimos tempos, tem relativizado sua posição ao recolher, para as pesquisas com que incrementa suas aulas na escola local, depoimentos de anciãos que tiveram vários relacionamentos ao longo da vida. "É, esses antigos também eram bem espertos", comentou recentemente.

Noves fora, o que se pode efetiva e indubitavelmente inferir disso tudo é que a instabilidade conjugal é um tema caro ao pensamento kaiowá contemporâneo. Se isso diz respeito às estruturas tradicionais – das quais, como vimos, a política intrínseca aos casamentos constitui elemento central – ou se, por outro lado, tratamos de um fenômeno característico da fase atual do "confinamento", não estamos habilitados a concluir cientificamente no momento[181].

É, porém, mister perceber esse como um dado recorrente na análise dos suicídios. Chamou-nos a atenção a quantidade de referências a guaxos que se suicidam, nos relatos obtidos em nosso período de convivência com os Guarani e Kaiowá.

[181] No fim de 2003, no seminário que concluiu os trabalhos do projeto Criança Kaiowá e Guarani, financiado pelo Unicef e coordenado pelo núcleo de Brand na Universidade Católica Dom Bosco, de Campo Grande (o Neppi, Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas), tivemos a oportunidade de assistir à exposição de um estudo sobre a estruturação familiar entre os mais de 1.000 alunos da Tengatuí Marangatu, a maior escola da reserva de Dourados. Dos 248 pesquisados, constatou-se que 84, ou pouco mais de um terço, não vivem com pai e mãe. Claro que aí estão incluídos desde aqueles que vivem com apenas um dos cônjuges até órfãos e guaxos "puros", o que impossibilita conclusões imediatas, mas tal índice pode dar pistas para futuras pesquisas nesse campo.

A professora Marina*, kaiowá de Dourados, 26 anos, comenta: "Quando vê que morreu um, o pessoal olha, já relaciona: não tem pai nem mãe. A gente vê ele (o guaxo) andando sozinho, parece que leva uma vida boa. Mas não leva. Minha prima mesmo: o pai morreu, não tinha mais pai. A mãe não cuidava direito dela, ela se suicidou".

Dona Genoveva*, kaiowá de Dourados, 60 anos, conta: "Tem uns que pegam a criança, diz que vai criar, mas é só pra judiar. Eu hoje não pego mais, mas criei três. Um se matou com veneno, outro foi embora".

O kaiowá Sandro*, 16, irmão de Jaci*, guaxo que se matara há três anos em Dourados, suicidou-se no início de 2003, por envenenamento. Segundo os relatos de sua família, um outro rapaz tomou-lhe a namorada, e ele, "para os outros não ficarem tirando sarro", preferiu a morte.

São exemplos do tipo de episódio que envolve as crianças adotadas. Não se trata apenas do desamparo familiar. A própria condição de "implantado" em uma nova família fragiliza a condição social do jovem. Ele pode se tornar mais vulnerável aos constrangimentos sociais, uma vez que nem mesmo o zelo caseiro de um casal de avós pode ser suficiente para defendê-lo publicamente, num contexto social complexo como o das áreas indígenas mais populosas, já repletas de não-lugares, desertos sociais onde se pode mesmo praticar crimes como assassinatos e estupros em plenos quintais.

Em levantamento realizado na área de Dourados, constatamos que é irregular a distribuição entre casos de suicídios por confronto na família ou num contexto social mais amplo (que consideramos exemplares do suicídio sansônico) e outros em que não há conflito aparente, com as testemunhas encontrando como única explicação para um comportamento depressivo que resulta no suicídio a ausência dos pais e o desamparo familiar.

A comparação com o caso dos Sorowaha pode fornecer alguns elementos de análise. Entre os suicidas desse grupo, verifica-se a predominância dos casos de jovens entre 14 e 28 anos, especialmente recém-casados (Dal Poz, 2000: 99). É verdade que entre os Kaiowá e Guarani há número significativo de suicídios além dessa faixa etária. Mas, são também casos motivados, em geral, por conflitos conjugais ou envolvendo a definição da conjugalidade – lembremos que a média de casamentos entre os grupos de MS envolve três, quatro e, muitas vezes, até mais transições conjugais ao longo de uma vida.

À diferença do que Dal Poz relata, não constatamos aqui uma relação pejorativa no senso comum do grupo entre juventude e suicídio. Parece, isto sim, haver a percepção de que se trata algo a que os jovens estão mais suscetíveis, mas nem por isso um fenômeno ao qual os adultos e mesmo os idosos sejam invulneráveis. É o que veremos em seguida.

Inferimos que, em parte, isso se explique pelo seguinte: no caso guarani e kaiowá, a instabilidade da união conjugal pode levar um adulto a reviver as tensões características da juventude. Uma vez que está relacionado também à regulação tradicional do casamento pela família, esse fator possui, como já vimos, alta ressonância política dentro dos padrões tradicionais. Há tanto exemplos de meninos como de meninas que se matam por terem sido proibidos de se relacionar com alguém de sua preferência (lembremos que a média é de dois homens para uma mulher entre os suicidas ali). Além disso, há numerosos casos de pessoas acima de 30 anos que se matam depois de conflitos conjugais ou de um abandono por parte do cônjuge.

Uma diferença fundamental emerge entre os casos de Guarani e de Sorowaha quando analisamos os elementos cênicos envolvidos no suicídio, o "script comportamental", no dizer de Dal Poz. Aqui, como lá, observa-se uma padronização da conduta. Essa regularidade autoriza o autor a falar em um "autêntico ritual auto-agressivo" (2000: 102).

O caso sorowaha abrange uma seqüência de atitudes que envolve a família no acompanhamento da crise anterior ao suicídio (Dal Poz, 2000: 103). Irritado, aquele que se encontra em dificuldade tem endosso dos parentes para dramatizar sua raiva, destruindo seus bens pessoais. Em seguida a esse ataque, em a contrariedade não tendo sido aplacada, o sujeito sai à caça da raiz de timbó que esses grupos usam como veneno. Mesmo aí, será acompanhada por um grupo de familiares e amigos a persegui-lo e, no fim, tentará voltar para casa. A seqüência narrada por Dal Poz sublinha, por contraste, alguns traços do comportamento guarani.

Como vimos, os padrões de valores tradicionais ali conduzem a uma expectativa de autocontrole e contenção de atitudes bem diversa da que é registrada, aliás, não apenas entre os Sorowaha, mas em casos como os do Urubu-Kaapor, como descreve Ribeiro sobre o lendário Uirá, após a morte de seu filho, numa epidemia de gripe que assolou a aldeia desses "moradores da mata", à semelhança dos Kaiowá:

> "Uirá começou, então, a percorrer os caminhos prescritos pela tradição tribal para os infortunados, ficou *inharon*. Essa expressão tupi, que tem sido traduzida por raiva, cólera, indica para os índios urubus um estado psicológico de extrema irritabilidade, que exige o mais total isolamento para ser debelado. Desde que alguém se declare *inharon*[182], é imediatamente abandonado por todos, ficando com a casa, os bichos e toda a tralha à disposição para o que lhe aprouver. De ordinário cura-se rapidamente quebrando potes, flechando xerimbabos ou, nos casos mais graves, cortando punhos de rede e derrubando a própria casa. Quando passa o ataque de ódio feroz, voltam os parentes como se nada houvesse, reconstrói-se o destruído e a vida prossegue" (Ribeiro, 1997: 99).

Como se sabe, a prescrição não resolveu o problema no caso de Uirá, que também comandou uma expedição guerreira contra os vizinhos Guajá, mas nem por isso livrou-se do estado de *apiay*, "prostração, tristeza e desengano", como descreve Ribeiro. No final, ele se lançou ao rio para ser devorado por piranhas.

Entre os Kaiowá e Guarani, existe a percepção de perigo em relação à instabilidade emocional que acompanha a passagem da puberdade. O senso comum é o de que é preciso haver cuidado da parte dos pais na maneira de falar com as crianças em geral e especialmente com os jovens em mudança de voz ou na época das primeiras menstruações[183], como já vimos no capítulo anterior. De outra mão, aparece uma expectativa de conduta muito rígida em relação às palavras e ações. De um modo geral, falar alto, agredir, quebrar objetos, irritar-se visivelmente são todas atitudes reprovadas pela família e pelas convenções culturais como um todo.

A saída possível é essa implosão que constitui o suicídio. Em segredo, a pessoa desaparece da vista dos parentes para enforcar-se ou ingerir veneno. Em geral, nada diz, nada comunica sobre sua intenção, principalmente quando se trata de um jovem ainda sujeito ao controle e às sanções familiares – tanto mais se se tratar de um guaxo. Há, mais freqüentemente, casos de brigas conjugais em que a intenção de desaparecer é anunciada, como vimos em relatos arrolados acima.

Talvez nos ajude no entendimento da opção entre publicidade ou segredo a relação estabelecida por Métraux (1973: 142-54) para os episódios que registrou entre os Mataco do Chaco Argentino, os quais, à época de sua visita, também passavam por uma

[182] Chama a atenção a semelhança com o termo guarani *nhemyrõ*.

[183] Chega-se a ilustrar esse cuidado com o episódio do mito dos gêmeos em que, após uma fala ríspida da mãe com os filhos, eles lhe indicaram o caminho errado e ela acabou devorada na casa das onças – fato também notado por Foti (2004: 9).

"epidemia" de suicídios. Observa o autor que "os que querem realmente se suicidar comem a *sachasandia* (fruta com a qual se envenenam) às escondidas e não revelam a ninguém suas intenções, enquanto, conscientes ou não, os que não desejam levar sua ação às últimas conseqüências alardeiam publicamente sua resolução e não opõem mais que uma débil resistência aos cuidados que lhes oferecem".

Entre os Mataco, dos dez casos de suicídio que Métraux registra, seis ocorrem por "problemas conjugais" – e, ele não sublinha, mas há pelo menos dois casos de órfãos entre esses mortos. É curioso observar que, pela descrição do autor, os Mataco passaram por um processo de aldeamento mais ou menos semelhante, quanto às conseqüências, aos casos que percebemos acima: foram atraídos por uma missão protestante inglesa e levados a abandonar ou disfarçar vários de seus hábitos, como festas de bebedeira e jogos violentos, para desfrutar de vantagens oferecidas pelos brancos, como assistência médica e segurança alimentar[184].

Da mesma maneira que formulávamos acima a analogia do suicídio kaiowá e guarani com uma implosão, Métraux considera os suicídios dos Mataco como uma manifestação de agressividade reprimida pelo modo de vida "reduzido", por assim dizer, para evocarmos o histórico guarani, na submissão aos princípios da missão religiosa – geradora do processo que Fausto vai denominar "desjaguarificação", como mencionamos.

3 - Teko-logia*

Para compreendermos um pouco mais as características dessa tão propalada ética kaiowá e guarani, no sentido que propomos aqui, para o entendimento dos suicídios, vamos nos deter sobre alguns autores que desenvolveram observações nesse campo. Como vimos nos capítulos anteriores, outros autores mencionaram aspectos do *teko porã*, do *teko katu* e do *teko marangatu*, os modos de ser bonito, bom, livre, sagrado, enfim, a reunião de atributos relacionados ao comportamento que, consensual e tradicionalmente, se entende

[184] Ribeiro e Métraux são dois autores que nos ajudam a reforçar o sentido de insignificância dos suicídios entre os Kaiowá e Guarani antes dos anos 80 do século XX. Ambos escreveram sobre o tema em outros contextos etnográficos. O primeiro menciona ocorrências entre os Urubu-kaapor (1996:492). Já Métraux, nesse mesmo artigo sobre os Mataco, chega a declarar, taxativo: "Na literatura etnográfica da América do Sul, unicamente conheço uma tribo onde os suicídios sejam relativamente tão freqüentes. Trata-se dos Kaingang de São Paulo, que viviam miseravelmente em uma reserva desse estado". Segundo ele, Maniser anotara, entre as causas do suicídio ali, basicamente, conflitos conjugais.

* Neologismo criado por Meliá, em referência ao termo guarani *teko* – modo de ser.

constituir o caminho para o *aguyje*, a perfeição física e espiritual – além, é claro, do conjunto de regras de convívio e boa vizinhança para viver bem socialmente.

Coutinho, em especial, vai relacionar adjetivos que não estão presentes nessas descrições realizadas por autores como Azevedo e Meliá: ele fala num "ethos 'contido' ou 'retraído'", acompanhado "por uma série de expectativas sobre o tipo de relações interpessoais ideais no meio social, valorizando-se características como a tolerância, o respeito, a calma, o equilíbrio etc." (op.cit.: 12).

Para exemplificar as prescrições elaboradas e legitimadas em diálogo com as tradições, o autor transcreve os textos orais do xamã Evangeli Morilla, compilados por Meliá *et al* (1976: 273-84). Eles elaboram comportamentos em torno de termos como o "amor mútuo" e o "modo de ser aprazível", frisando os cuidados rituais que se deve ter com a criança para que cresça de forma a manter o respeito com os parentes e afins. Segundo Meliá (1989: 312), a cólera é execrada, tem de ser banida antes mesmo do batismo em que o xamã descobre seu nome: "Quando a criança ainda não tem nome, está sujeita à cólera, raiz e origem de todo mal. 'Somente quando se chamarem pelos nomes que nós, os Pais da palavra, lhes damos, deixarão de se encolerizar'", diz ele, citando Cadogan.

Os índios mais jovens com quem conversei em Dourados destacam ainda um outro aspecto dessas questões comportamentais, a dificuldade de manter segredo sobre os problemas conjugais – por isso, já não há como pedir conselhos aos mais velhos, reclamam – e, também, uma queixa geral em torno das "palavras duras" dos anciãos em relação aos jovens, com relatos de xingamentos públicos dos próprios filhos e intolerância quanto ao casamento e o comportamento sexual e conjugal da nova geração. As reprimendas feitas de forma ríspida, dizem eles, envergonham e revoltam ainda mais os filhos. Há certa tolerância com os bêbados quanto a atitudes agressivas, segundo me dizem, mas, no dia seguinte ao porre, a família pode lançar críticas severas, até mesmo publicamente, às atitudes violentas.

***

A combinação dos dois termos em duas colunas que forma a matriz durkheimiana limita, a partir de certo ponto, nossa análise. Aqui, é preciso pensar nas entrelinhas. Do binômio indíviduo/sociedade, obtemos um conjunto vazio, ou ambíguo. Não falamos de uma sociedade e de um indivíduo fortes ou fracos. A sociedade opera como sempre operou,

porém o próprio sistema em que se baseia deixa brechas para que indivíduos se desenvolvam à sua margem – ou, nas entrelinhas.

Tal é o caso do guaxo, entre os Kaiowá. Não ter parentes é mais que ser excluído da sociedade, é ficar à margem da condição humana – e, ao mesmo tempo, na indefinição quanto a sua própria situação. Pior: ele não escolheu afrontar a sociedade, nem separar-se dela, nem ela tampouco teve seus princípios operadores afetados, nem chegou a rejeitá-lo. Simplesmente, não se encontra uma maneira de integrá-lo ao sistema. Tentou-se, mas não foi possível.

Mais que isso. Como observamos acima, a condição de "guaxo puro" é relativamente rara. De fato, são poucas as crianças encontradas desamparadas por completo de qualquer apoio familiar. Da mesma forma, os suicídios em que se encontra como única explicação esse desabrigo são uma parte menor do todo, em comparação com aqueles que consideramos sansônicos. Há, mesmo, uma associação dos dois fatores, uma vez que a condição de guaxo fragiliza socialmente ainda mais o sujeito. Mesmo os guaxos que moram com a avó, como era o caso de Jaci, que relatamos acima, podem ficar mais vulneráveis à violência e a situações constrangedoras se não tiverem a lhes apoiar uma parentela que se imponha publicamente o suficiente –trata-se de uma situação tanto mais grave nas maiores concentrações populacionais, como Dourados.

Mesmo assim, dado o caráter total que assume a condição de ter parentes e pertencer a uma família na tradição kaiowá e guarani, é importante observar que o tema do abandono pelos pais adquire aqui ressonâncias muito amplas na cosmologia desses grupos.

Qualquer sujeito nesses grupos pode vivenciar a experiência de sentir-se abandonado à própria sorte, definida por, mas, como queremos provar, também definidora da condição de guaxo, em algum momento de sua vida. Tendo sido deixado por meus pais, sou guaxo – mas, não necessariamente hei de me sentir abandonado, caso me mantenha sob o abrigo de uma família, que me garante um lugar e uma referência no grupo. Entretanto, posso também sentir-me como um guaxo ao ser abandonado – por qualquer um. A traição do cônjuge, a falta de atenção da família, a perda de um amigo ou parente não são situações em que esteja em jogo um excesso de regulamentação, uma pressão das forças sociais sobre a pessoa. Pelo contrário, esses são momentos em que se experimenta uma ausência do laço com o Outro, tão caro a essa tradição em que devir, relação e alteridade são o valor por

excelência. Um momento de indefinição, de entrelinhas, em que não se é nem uma coisa nem outra.

4 – Os Dois

Para demonstrar a presença central desse tema no pensamento desses grupos, vamos recorrer a sua versão do mito dos gêmeos, a história do Sol e do Lua, Kuarahy e Jasy, os dois irmãos primordiais, os primeiros Kaiowá ou Guarani, filhos do Deus criador, Nhanderuvusu, Nhanderu, Xiru ou Nhande Ramõi, conforme o narrador.

Com que justificativa o fazemos? Lévi-Strauss foi responsável pela mais ampla interpretação dos "mitos dos gêmeos", naquilo que considerou um "epílogo" das *Mitológicas*: "A mitologia das duas Américas não é certamente a única em que a gemelaridade tem papel de destaque. Pode-se dizer o mesmo dos mitos do mundo inteiro" (1993[1991]: 204)[185]. O autor desenvolve ali a observação de que certas distinções dentro desse *continuum* determinam respostas específicas e características, culturalmente falando, em relação a um mesmo tema, qual seja: "A dualidade pode ser reabsorvida na imagem aproximada da unidade pela qual é representada, ou apresenta um caráter irreversível, a ponto de a distância mínima entre seus termos dever fatalmente alargar-se?".

Entre os índios da América do Sul, o que ocorre é que:

> "Companheiros, gêmeos ou não, desigualmente dotados física ou moralmente, vivem as mesmas aventuras e cooperam entre si. O mais inteligente ou mais forte conserta os erros ou imperícias do outro, e até o ressuscita, se ele morrer vítima de sua própria incapacidade: assim, Pud e Pudleré dos Krahô, Kéri e Kamé dos Bakairi, Méri e Ari dos Bororo, Dyoi e Epi dos Tukuna, Makunaíma e Pia dos Karib etc." (Lévi-Strauss, 1993[1991]: 205-6).

Mais ainda, enquanto as mitologias européias resolvem a questão dos gêmeos considerando-os, ou completamente idênticos, ou antitéticos, e a partir daí desenvolvem outros temas – ou mesmo aniquilam a diferença, com a morte de um deles, por exemplo[186], "o pensamento ameríndio, por sua vez, recusa essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade" e daí decorre que "a desigualdade se mantém e ganha

[185] Estevão Pinto, em suas notas ao capítulo II de Métraux, 1979, em que o autor examina os mitos dos gêmeos entre os tupi-guarani, arrola nomes mais antigos e menos conhecidos na discussão sobre esse tema.
[186] Por exemplo, Voisenat (1988), referido nesse debate por Lévi-Strauss, relaciona o mito dos gêmeos dióscuros à rivalidade entre as cidades-estado gregas, à qual a única alternativa é a separação ou a morte.

progressivamente todos os domínios: a cosmologia e a sociologia indígenas lhe devem sua mola mestra", "a identidade constitui um estado revogável ou provisório, não pode durar". O resultado é a concepção do mundo e, por extensão, da sociedade humana como um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss, 1993[1991]: 206-7).

Entre os jê, esse dualismo é motriz e se expressa em estruturas sociais com múltiplas metades que se entrecruzam. Já entre os tupi, é na mitologia que essa mesma idéia se instala e de onde se irradia[187]. De qualquer forma, o que se sublinha é o fato de se tratar de uma característica ameríndia[188], a "abertura ao outro" que servirá como paradigma para outras pesquisas posteriormente[189]. É, portanto, no sentido de representar uma dualidade com repercussões não apenas sociais como mesmo cósmicas, no sentido mais amplo que se possa depreender do termo, que passamos a um exame da história dos irmãos Kuarahy e Jasy.

Para compor uma narrativa que sirva como guia em nosso desenvolvimento investigativo, vamos enunciar uma versão resumida do mito dos Gêmeos, a "história do Sol e do Lua", como nomeiam os Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul. Esse mito narra os acontecimentos imediatamente posteriores à cosmogênese terrestre, a qual, entre esses grupos, não se completa no impulso criador original de Nhanderamõi, Xiru, Nhanderu ou Nhanderuvuçu – personagens associadas hoje ao deus que executa o ato primordial de inauguração deste mundo, o cruzamento de duas varas que vai servir de escora à Terra – considerada plana por eles.

Logo após esse primeiro ato criador, morando ainda nesta Terra em companhia de sua mulher (Nhandejary, ou Nhandesy, conforme o narrador), o Pai primordial resolve partir para outros domínios – um local apontado como o Céu, Lá etc. Ele deixa a mulher grávida dos gêmeos, que, ainda de sua barriga, comunicam-se com ela e apelam para que parta em busca do Pai. No caminho que eles apontaram para a mãe, acontece um aborrecimento por parte das crianças, atribuído pelos narradores a uma divergência em relação a um pedido deles por uma flor (em geral, apontada como amarela), às vezes

[187] Essa formulação de Lévi-Strauss, de certa forma, marca o que poderia se tornar o início da reconciliação entre as etnografias Jê e Tupi, até então orientadas para as constatações de distinções polares entre os dois macrogrupos – uma construção de oposições que tem como marco o estudo de Viveiros de Castro sobre os Araweté (1986). Entretanto, vale lembrar que a pertinência do desmonte dessa oposição ainda não é consenso.
[188] Associar essa oposição à presença ou não do Estado é uma inferência apenas vagamente sugerida por Lévi-Strauss, bem como uma distinção entre pensamento ocidental e oriental.
[189] Ver, por exemplo, Viveiros de Castro, 2002, cap. 3.

envolvendo a picada de um marimbondo no dedo da mãe – de uma forma ou de outra, ela acaba por rejeitar o pedido que os filhos fizeram, deixando-os irritados – *nhemyrõ*, para ser mais preciso.

Contrariados, os gêmeos, ainda na barriga da mãe, vingam-se dela apontando-lhe o rumo errado em uma bifurcação do caminho. O erro conduz o trio até a "casa das onças"[190], que acabam por devorar a mãe. Após localizar as crianças, durante a comilança, as onças tentam também cozinhá-las, mas elas se mostram invulneráveis ao fogo e às agressões.

Decidem, então, "criá-las". Em poucos dias, segundo ressalta boa parte dos narradores, Sol e Lua passam a demonstrar seus poderes de seres especiais. Crescem rapidamente e, com grande habilidade, caçam passarinhos e pequenos animais com pequenos arcos e flechas para "tratar" a "velha onça" que os criava, conseguir a "mistura" para a farinha de milho dela.

Numa dessas caçadas, os gêmeos, que permanecem a realizar suas ações sempre unidos, desrespeitam uma recomendação da onça velha – geralmente devido à iniciativa de Lua – e, indo além de um determinado limite, encontram um pássaro falante (o papagaio, ou o jacu, ou ainda os dois juntos, a depender do narrador). Quando iam flechá-lo, recebem uma reprimenda: "Como vocês podem fazer isso, ficar caçando por aí para tratar daqueles que mataram sua própria mãe?..." Ele lhes conta tudo o que ocorrera e lhes dá algumas idéias sobre como ir à forra. Algumas vezes, esse pássaro aparece como enviado do Pai dos meninos.

Para vingar a mãe, os meninos dão início a uma guerrilha contra as onças. Atraem-nas para armadilhas e matam-nas todas, ou as transformam em bichos – há quem diga que a permanência das onças até hoje se deve ao fato de uma delas ter escapado[191]. A principal armadilha mencionada é feita com a guavira (*Campomanesia sp.*, fruta do campo,

---

[190] Mas as onças, ressalvam os narradores, "eram gente", não eram ainda onças como as de hoje, eram só "gente braba". Na verdade, naquele tempo, "todos eram gente", dizem alguns narradores, como Geni Cabrera, 88, kaiowá de Dourados. São justamente os atos de Sol e Lua que vão criar, como são hoje, um grande número de bichos da maneira como os conhecemos hoje. Em tempo: a tradução que os índios dão para *jaguarypy* (jaguar do início, primordial, primitivo) ou *jaguarete* (jaguar verdadeiro, em oposição ao cachorro) é mesmo "onça".

[191] O fato de ela ser fêmea e estar grávida de um macho garantiu a continuidade da espécie até os dias atuais. Note-se a referência indireta ao incesto.

abundante na região e muito apreciada entre os índios). Eles derrubam as onças em uma pinguela feita com seus arcos e flechas.

Depois disso, partem em busca do pai – às vezes, também procuram ressuscitar a mãe, o que logram fazer juntando seus ossos[192], embora existam versões em que a mãe já se encontrava junto com o Pai, no céu (Garcia, 2001: 164) e outras em que eles a acham no caminho até o pai, em uma casa onde ela estava, sozinha (às vezes se menciona que ela "amigara" com o gavião ou com o perdiz).

Uma versão mais comumente encontrada dá conta de que Sol sai à procura da Mãe, enquanto Lua se descuida e é raptado pelo pássaro *yrutáu*, em cuja casa será maltratado, como veremos mais à frente. Ao encontrar o Sol, a mãe apela para que ele volte para resgatar o irmão.

As peripécias dessa etapa da história são reversíveis, a depender da situação da narração. As narrações podem ser encurtadas ou alongadas a partir da incorporação ou eliminação de façanhas dos Gêmeos. O essencial, dizem os Kaiowá, é enfatizar o comportamento ideal entre esses irmãos. O mais novo deve obedecer e respeitar o mais velho, enquanto o mais velho deve tolerar e cuidar do mais novo, caso contrário sobrevirão desgraças. As etapas incluem a criação de vários bichos, como o nhambu e a cutia, que podem ser "abençoados" pelo Sol, ou, pelos Anhã, seres cujo nome é geralmente traduzido como "diabos"[193].

A diferença entre ser abençoado por um ou pelo outro fica evidente no caso das frutas. A laranja azeda que se encontra pelas matas da região foi abençoada pelo Anhã, ou Anhay[194] – por isso é azeda mesmo quando está completamente madura –, enquanto frutas doces como a guavira, agradáveis ao paladar, foram abençoadas pelo Sol. Às vezes, Lua vai

[192] Há narrativas em que essa tentativa é malsucedida, devido a uma precipitação de Lua – cujo comportamento afobado e desmedido é causa primeira de uma série de infortúnios para a dupla de irmãos, resolvidos sempre pela sagacidade e o calculismo de Sol.
Vale sublinhar, além disso, a curiosa analogia dessa técnica de ressuscitação com a etapa da escatologia araweté em que o morto, depois de cozido e devorado pelos deuses Maï, é revivido, agora imortal e semelhante aos deuses, a partir do empilhamento de seus ossos. Aliás, Chamorro registra também uma história ouvida no Panambizinho sobre o uso da mesma técnica com Solano López, presidente paraguaio morto ao final da Grande Guerra no Cerro Corá, um anel de morros à beira do rio Aquidabã, dentro dos limites do território pai/kaiowá (1993: 37-8).

[193] E cuja aparência, segundo Waldomiro Aquino, é a mesma dos sapos, só que com o porte de seres humanos. A versão do mito coletada por Thevet entre os Tupinambá também menciona essas criaturas, associadas aos demônios pelos missionários desde o século XVI (Clastres, 1990: 96-101).

[194] Outro detalhe sobre o Anhã: às vezes, ele é cunhado de Sol e Lua. Numa passagem de versões do mito registradas por Garcia (2001: 448, p.ex.), conta-se que, para se livrar de suas diabruras, certa feita, o Sol lhe prometeu a irmã, que criou a partir de uma boneca de cera.

brincar com os Anhã ou é capturado por um deles e morre – podendo também ser devorado. Aqui aparece novamente o motivo da ressurreição a partir dos ossos, em geral com o cupim auxiliando o Sol.

O episódio final, do reencontro do pai, pode acontecer na Casa dele, ou em um "palácio" no Céu. Ora se descreve um ambiente de festa, com numerosos convidados, ora aparece uma espécie de "escritório" particular – a analogia é dos próprios narradores, que comparam a uma secretária ou recepcionista a Coruja que vai anunciar a presença dos Gêmeos ao Pai em algumas versões – em outras, ela os leva até a mãe.

As variações se dão em torno das circunstâncias e das conseqüências desse encontro. Há quem fale de um concurso[195] promovido pelo Pai. Estão no fundo do salão "dois meninos guaxos bem humildezinhos" que, entre as centenas de convidados de uma grande festa, eram os únicos que não haviam tentado segurar a lanterna do Criador. Eles são chamados à frente e obtêm sucesso na tarefa que nenhum outro pudera realizar. A partir daí, ganham o privilégio de iluminar o mundo[196]. As diferenças entre os dois irmãos criam a noite e o dia. A constância do Sol, por um lado, e o caráter cambiante e maculado (literalmente, pois, além de ele ter sido devorado ou morto pelos Anhã, há também uma explicação associada ao surgimento das manchas lunares – seria uma forma de a mulher do Sol identificar Lua, que teimava em procurar a cunhada à noite, apesar de Sol ter providenciado para ele uma esposa que era semelhante à sua em aparência) de Lua, por outro[197].

Também há versões em que esse encontro final se resume a uma conversa, ora ríspida, ora constrangida em que pai e filhos se reconciliam, não sem estes, antes, lhe narrarem seus infortúnios vividos, resultado do fato de terem vivido abandonados.

---

[195] O motivo mítico da prova proposta por Ñane Ramõi está registrado, por exemplo, em Cadógan (1962). Não aparece, necessariamente, como etapa final da viagem dos gêmeos. Ali, aparece também como motriz da viagem do Avô o ciúme de seu companheiro Papa Réi (segundo o autor, deus progenitor de espanhóis e paraguaios), e a prova de poder celeste como necessária ao reconhecimento paterno do Sol,"nosso irmão mais velho".

[196] Até então, o que imperava no mundo, segundo alguns narradores, era um "luzeiro", uma espécie de situação que não era noite nem dia e não se alternava. A responsabilidade pela iluminação dessa fase é associada por alguns à "estrela grande que aparece de manhã" e, por outros, a uma outra estrela que "aparece no fim da tarde". Em narrações coletadas por Garcia (2001: 410), como a de Andreza de Souza, o responsável pela iluminação naquele tempo é chamado de Pa'i Arakurá.

[197] Métraux (1948: 93) diz que as manchas são conseqüência de uma relação homossexual com o irmão, mas é o único lugar onde encontramos registrada tal versão.

Entretanto, assim como há unanimidade entre os narradores quanto à ida do Pai, no início da saga, existe um consenso de que o fecho da história está ligado ao reconhecimento da paternidade dos Gêmeos, após o qual o Pai se retira mais uma vez do mundo, desta vez para um descanso ainda mais distante e duradouro. Como veremos, os próprios Guarani e Kaiowá extraem conseqüências dessa história, associando os fatos do passado remoto, desse "outro agora", aos fatos corriqueiros dos dias de hoje, como as separações conjugais e a profusão de filhos guaxos.

5 - Guaxos no céu

Sol e Lua foram deixados por Nosso Pai, quando ainda se encontravam na barriga da Mãe, Nhandesy. Os narradores índios a quem pedi que me contassem a história são unânimes: Sol e Lua eram guaxos – seu pai estava vivo, apenas os havia abandonado. Aniceto Ribeiro, kaiowá de Amambai, endossou essa constatação com uma passagem das peripécias da dupla. Na casa dos pássaros *yrutáu*, Lua foi vítima de maus tratos: "Os pássaros até peidaram na cara dele".

Andreza Souza (Garcia, 2001: 410) conta que o Sol foi resgatar Lua na casa dos pássaros *yrutáu*, que só alimentavam seu irmão mais novo com seus excrementos. Rosalina Medina (idem: 930) diz que Lua, atraído pelo assado de anta que os *yrutáu* faziam, pediu para ficar com eles enquanto o Sol ia procurar pela mãe. De qualquer forma, pelos maus-tratos, o Sol se vinga dando aos *yrutáu* características desagradáveis – seus filhotes, até transforma em cobras-cegas.

Geni Cabrera, 90, kaiowá de Dourados, também afirma que a dupla era *mitã guaxo* (*mitã* é criança, ou menino). Waldomiro Aquino, kaiowá do Panambizinho, lembra que na casa das onças (*jaguarete* ou *jaguajary*), Sol e Lua "viviam como guaxos". "Como hoje, procura pai, mãe, eles foram procurando, foram atrás da mãe e do pai", complementa.

As versões do mito apresentadas nas etnografias clássicas não mencionam um detalhe desse momento em que acontece o impulso motriz de toda ação narrada no mito. Por isso, resolvi fazer uma pergunta a meus narradores: por que esse pai primordial abandona esposa e filhos?

Uma resposta comum que encontrei, repetida por narradores de Dourados, Amambai e Caarapó: o pai tinha outra mulher. Aniceto chega a dizer que as duas estavam grávidas de Nhanderamõi. Salvador Sanches, 46, kaiowá de Dourados, conta que o Xiru se foi porque "carregou outra mulher" e deixou os filhos para "se criarem guaxos". "Se o Xiru não abandonasse a mulher, também a humanidade não ia abandonar a sua esposa. O povo da Terra seguiu o exemplo do Xiru", sentencia.

Quando pedi que me explicasse como era isso de o Xiru se negar a reconhecer os filhos (eu tinha em mente a narração nhandeva registrada por Nimuendaju, que dava conta de um outro deus, do qual o Xiru tinha ciúmes, acreditava que Nossa Mãe o traíra), Geni Cabrera abandonou a narração em kaiowá, adiantou-se à tradutora e comentou, jocosa: "Esse Xiru era malandro!", arrancando risos de todos os ouvintes.

Ela, aliás, foi a narradora que encontrei a oferecer mais detalhes sobre a vida conjugal de Xiru e Nhandesy após a separação. Com a outra mulher, o Xiru teve quatro filhas, inclusive Jasy Tata Guasu, que Marilete da Silva Souza traduz por "Cometa", já que, "quando ela aparece, coisa ruim vai acontecer". Por sua vez, a mãe dos meninos, quando foi reencontrada por eles, já estava "amigada" com um determinado gavião, "aquele que sobe igual a urubu em direção ao sol".

O capitão Nelson Conciança, kaiowá do Panambizinho, diz que o Nhanderu tinha seis mulheres e que, quando uma delas ficou grávida, foi embora porque ele desconfiava de que não fosse seu o filho. Para o kaiowá João Aquino (Garcia, 2001: 34), Nhanderu (Xiru) tinha duas mulheres, duvidou que os filhos que a mais velha carregava no ventre fossem seus e, por isso, foi embora com a mais nova para o céu.

Balbina Francisca, 104, e Maria Aquino, 49, respectivamente viúva e filha do *tekoharuvicha* do Panambizinho, Paulito Aquino, recentemente falecido, confirmam que Nhanderu tinha duas mulheres. Quando uma delas ficou grávida e ele achava que não eram dele os filhos, levou junto com ele a outra lá para o céu.

A relação do mito com a realidade atual é reforçada na narração de Marilete da Silva. Segundo ela, a mulher de Nhanderamõi estava grávida, e "o pai não queria mais sustentar", como acontece hoje. Por isso é que "o mundo nunca mais deu certo".

Sebastiana Ramires, 42, kaiowá de Caarapó, apresenta versão semelhante. "Por isso acontece hoje tanto homem que, quando a mulher está grávida, já diz que não é dele e

abandona a mulher", explica. "Os dois eram igual ao perdiz, onde ele achava um lugar bom, ele dormia. Por isso é guaxo".

Pode-se observar que as divergências na atribuição de responsabilidade pela separação a um ou outro cônjuge são, no final das contas, pouco relevantes em relação ao ponto para o qual gostaríamos de chamar a atenção no momento. Neste caso, especificamente, é possível que se devam a nuanças no julgamento do narrador sobre o fato. Afinal, as versões variam entre:

a) ele foi embora por causa da outra mulher;
b) ele foi embora acompanhado pela outra mulher por causa do ciúme – de alguém que, na maioria das vezes, não é nomeado[198];
c) ele foi embora sozinho por causa do ciúme e "lá" arranjou outra mulher;
d) ele foi embora por causa do ciúme ou por algum outro desentendimento com a mulher – neste caso, a responsabilidade é mais fortemente lançada sobre a mãe;
e) ele "foi embora", o que implicou morrer[199].

Nesses dois últimos grupos, estão as narrações que justificam o abandono como uma reação a um ato de desobediência da mulher. Felipe Valiente, guarani de Sete Cerros, conta que ela titubeou quando ele lhe pediu que fosse realizar a colheita do milho mágico que ele havia plantado naquele mesmo dia. Ela não acreditava que a plantação pudesse ter se desenvolvido em tão pouco tempo. Por causa dessa dúvida, conta Felipe, é que, hoje, em

[198] Pelo menos nas versões que coletamos e naquelas encontradas por Garcia e Ribeiro (2000). Nas narrações consideradas por autores como Clastres (1990), Metraux (1979), Schaden (1962, 1969), Cadogan (1962) e Nimuendaju (1950, 1987), aparece como responsável pelo adultério desde o sarigüé primordial (na versão de Thevet coletada entre os Tupinambá) e uma coruja até um personagem conhecido como Nhanderu Mbaekuaá (Clastres, 1990). Como, porém, não é kaiowá nenhuma dessas versões, exceto a coletada por Cadogan (1962), vamos evitar conjecturas e nos concentrar naquilo que efetivamente ouvimos ou que temos registrado na íntegra, como é o caso do que coletou Garcia. Vale destacar que, na avaliação de Fausto (2005: 402), a versão mais comum entre os tupi é a de que os gêmeos são filhos de dois pais diferentes (do deus Maíra e da mucura). O autor também destaca versão mbyá em que o Sol engendra o irmão a partir de si mesmo – o que poderia ser, segundo ele, um indício de uma "deriva à tentação identitária)

[199] Há casos em que isso significou apenas uma prova para sua mulher e filhos, para medir-lhes a lealdade e a capacidade, sem que se mencione traição, como é o caso da versão tupinambá coletada por Thevet (Clastres, 1990: 96-101).

nosso mundo, as coisas são como são e temos que esperar meses até que os vegetais se desenvolvam. Aborrecido com a mulher, Nhanderamõi foi embora[200].

Clara Barbosa de Almeida, 32, kaiowá residente em Dourados, mas cuja família tem origem em Lagoa Rica, conta que Nhanderu construía uma casa e já sabia "que ia cair de lá e morrer". Ele disse a ela que não chorasse com sua morte, mas ela o desobedeceu. Por isso, em nosso mundo, hoje, existe a morte. Aborrecido, ele "foi embora de vez".

A kaiowá Aguelita de Takuapiry (Garcia, 2001: 24) conta, simplesmente, que Nhanderu morreu, por isso "foi embora". Cirilo Rossate (idem: 138), diz que "Nhanderu se fez como um morto. (...) Ele se fez como se tivesse morrido, para que os povos vivessem assim, ele deixou no mundo para que o povo vivesse desta maneira, para que os povos morressem como no dia de hoje". Porém, a conseqüência dessa morte, que não era real, foi que Pa'i Kwara, o Sol, "ficou como se fosse um abandonado" – é como Aniceto traduz o termo "guaxo".

Andreza Souza (Garcia, 2001: 410) conta que uma cobra feita pelo Nhumbairé (o dono da cobra) de um fio da rede de Nhanderu foi que o picou e matou, deixando grávida sua mulher. Lírio Morais, kaiowá do Rancho Jakaré, que se diz presbiteriano (idem: 804) deixa em aberto esse ponto: "Dali, ele (o pai) ficou sabendo que seus filhos já tinham nascido e já estavam crescendo e caminhavam eles com sua mãe. Assim estavam simbolizando a nossa vida de hoje. Porque é que hoje nós vemos mulheres andando sozinhas com seus filhos nos lugares e homens também vivem com seus filhos sozinhos em casa. Hoje em dia já vemos casais que se separam, talvez era essa vida que estavam simbolizando. Ele não se separou de sua mulher. Ele foi porque não podia ficar aqui. Ele

[200] Talvez possamos identificar, entre os Nhandeva, uma tendência em responsabilizar a mulher pela separação e, entre os Kaiowá, o contrário – estes, mesmo quando não falam na existência de outra mulher, colocam sobre os ombros do Pai a responsabilidade por uma desgraça que acomete os dias atuais. Essa narração tem semelhança com aquela coletada por Nimuendaju (1950) entre os Apapokuva – hoje, identificados como Nhandeva pelos pesquisadores, lembremos –, excetuando-se a explicação de Felipe sobre o complicador da agricultura resultante da desobediência da mulher. Além disso, mais uma vez, a referência aqui era a mais de um marido inicial – só que, no caso, eram três. Não há referência a encontro final entre pai e filhos, mas a motivação da caminhada é, mais uma vez, o encontro do pai. "Os irmãos resolveram ir em procura do pai. Andaram, andaram, até chegarem ao primeiro céu, onde mora Nianderu. 'Aqui vamos ficar', disse Chyvyi, mas Nienderequey replicou: 'Este talvez não seja o nosso pai'. Seguiram pois o seu caminho, chegando a Cheruvuçu, no segundo céu. Aí ficou Chyvyi, mas Nianderequey foi adiante e, como nunca voltou, deve estar certamente no terceiro céu", narra Nimuendaju (idem: 48). Note-se que o autor sintetiza, aqui, diversas versões em uma só narrativa.

foi na frente. Ele preparou o céu para o seu próprio lugar e preparou a terra para o nosso próprio lugar para que vivêssemos nela"[201].

Na narração de Rosalina Medina (Garcia, 2001: 890), encontramos a referência à traição de Nhandesy: ela teria se deitado com Araku Ranhay –na transcrição, não fica claro se se tratava da mesma pessoa que o Pa'i Arakura, o responsável pelo "luzeiro" que iluminava o mundo na época, e se se quereria dizer, na verdade, Arakura Anhay (pela referência ao coacho na lagoa à noite, é possível que seja – Waldomiro Aquino, do Panambizinho, se refere aos Anhã como semelhantes aos sapos).

6 - Em busca do pai

À medida que se diga que Nhanderu desconfiava de Nhandesy, achava que os filhos em seu ventre não eram realmente seus, a busca dos meninos passa a ser uma busca pelo reconhecimento paterno. Os primeiros Kaiowá foram Sol e Lua, Kuarahy e Jacy. E desde esse passado longínquo de seus protótipos heróicos, esses índios têm vivenciado uma mesma experiência, a do abandono, da saudade e da ignorância sobre as suas próprias origens.

Para demonstrar a presença desses temas do abandono, da saudade e da busca de uma origem não apenas no mito dos gêmeos, mas também em uma ação periodicamente (re)vivenciada, os rituais de reza, vamos recorrer a duas recentes etnografias. Chamorro (1993) descreve duas festas realizadas no Panambizinho, o *avatikyry* (o batismo do milho, uma espécie de bênção sobre o milho branco, após a colheita[202]) e o *kunumi pepy* (a festa de furação de lábio, em todo o MS só realizada ainda ali, até a morte do líder Paulito, em

[201] Aqui, um ponto interessante: Lírio associa claramente a figura do Sol à de Jesus Cristo – tal analogia é mais comum entre os Mbyá e Nhandeva com passado mais marcadamente associado ao contexto missioneiro (Fausto: 2005), sendo mais raro encontrá-la entre os Kaiowá e Guarani de MS. Num outro momento, Lírio diferencia a idéia de líder, cacique tradicional, da de capitão, de liderança imposta, a partir da noção de *nhande ryke'y mirim* – nosso irmãozinho (lembrando que o Sol é o Nhande ryke'y).

[202] Fausto (2005: 399-403) sugere, também a partir da descrição realizada por Chamorro, que o *avatikyry* poderia ser encarado, por um lado, como uma cauinagem invertida – em que se precisa benzer o milho, antes de comê-lo, para que não se configure "uma forma de canibalismo" – e, por outro, como uma transformação dos ritos indígenas por meio da apropriação de temas católicos. No caso do *kunumi pepy*, da mesma forma, entende-se que os meninos precisam ser "cozinhados" para que não se tornem violentos ou nervosos – em nova referência invertida – e velada – ao tema da predação e, por extensão, do canibalismo. O autor também levanta a hipótese de que a tristeza do *jerosy*, em contraste com as cauinagens tupi em geral, poderia, igualmente, representar uma espécie de "representação de uma história traumática" do contato. Essas suposições relativas ao processo histórico trazem novos elementos, mas não modificam fundamentalmente nossa proposta de exegese.

2001). Já Montardo (2002) escreve sobre as relações entre música e xamanismo, entre os Kaiowá da região de Amambai, tendo, especificamente, pesquisado com o grupo liderado pela *nhandesy* Odúlia, reputada xamã na região, além de ter acompanhado alguns *nhanderu* nhandeva, em Pirajuí.

Da primeira autora, interessa-nos, sobretudo, o relato de exegeses realizadas em conjunto com Paulito Aquino e outros participantes do *avatikyry* a respeito dos versos do *jerosy puku* da primeira noite da festa, além de alguns motivos presentes em um *guahu*.

O *jerosy puku* (algo como 'reza longa'), no *avatikyry*, é um canto-dança coletivo que consiste em caminhar em fila por cerca de dez horas em torno de um dos pilares da *ogajekutu* ou do pátio onde se realiza o ritual[203] (Chamorro, 1993: 68). "Enquanto acontece o *jerosy*, ninguém se detém. A caminhada é lenta como a reza e longa como a tradição que nela se evoca. A caminhada não leva a nenhum outro lugar, ela se faz no tempo. Pela magia dos pés e dos corpos dançantes, ao amanhecer, este simples e mesmo lugar terá se transformado".

Existem ainda duas categorias de danças circulares, feitas de mãos dadas, em um segundo momento do *avatikyry*, que não a primeira noite do *jerosy puku*. Assim, em oposição ao caráter lúdico dos cantos da dança *kotyhy*, registra-se a solenidade e melancolia dos do *guahu*, "capaz de levar os kaiowá a lembrar os episódios mais tristes do mito dos Gêmeos, como, por exemplo, a Nossa mãe grávida abandonada por Nosso pai, a briga entre Ke'y (o mais velho dos gêmeos) e Nossa mãe, quando estavam à procura do pai e a periclitante hospedagem de Nossa mãe e seus gêmeos na casa da onça".

Os comentários de Paulito Aquino sobre o *jerosy puku* (Chamorro, 1993: 72) evidenciam a representação do ritual como um percurso, e um percurso de subida ao céu: "Assim como o canto-dança tem uma melodia desde o começo (*itonáda pe ijapy*), também tem um caminho, (*hape*); ela mesma é o caminho (...). O *jerosy* está dividido em vários *jasuka*, correspondendo *jasuka*, nesse contexto, a uma espécie de quilometragem. Cada *jasuka* fica a muitas rezas de distância um do outro". Entre os *jasuka* há descansos e, depois, "o caminho continua". O sentido desse caminho é vertical: "Começa aqui e vai subindo (...), cada vez vai subindo mais e ficando mais bonito também", até que se chega

[203] Como já dissemos anteriormente, o lugar ideal para realizar as festas e rezas é a casa tradicional, *ogajekutu*, com cobertura de sapé. Porém, quando isso não é possível, realiza-se em um pátio em frente da residência do xamã. É este o caso de Odúlia, conforme descreve Montardo (2002).

ao "corpo do broto do milho" (*itymby rete*), que é também "corpo do homem" (*ava rete*) e "corpo do Nosso pai" (*Nhanderu rete*)[204].

Essa compreensão do *jerosy* como a representação de um percurso está presente também na breve descrição que Meliá *et al.* realizam de um *avatikyry* entre os Paĩ do Paraguai. Segundo eles, durante o *mborahei puku*[205] da primeira noite, "em interpretações dadas, se está passando dos domínios de um dos personagens míticos a outro, de um céu a outro, sendo esses territórios divinos em número de treze, até chegar a Pa'i Kuara. Uma vez que amanhece, termina-se com as habituais genuflexões e benção" (1976: 242).

De volta a Chamorro, mais à frente, um outro informante demonstra que o percurso proporciona uma experiência estética em que coletivamente se (re)vivencia basicamente a tristeza. Essa tristeza que sobrevém durante o *jerosy* para o milho, ao longo da noite, faz com que os assistentes de quem puxa o canto tentem mantê-lo animado e procurem afastar as crianças para que não vejam os adultos chorando:

> "O *jerosy* tem uma história como nós (...) e por isso é triste. Por exemplo: se tua mãe morreu de doença (...), se apanhava (...), ao contar um dia para teu amigo sua história, você vai contar serenamente até certo ponto, mas ao chegar naquilo que ela passou, aí, sim, pobrezinha, vai sentar uma tristeza em você e vai começar a chorar. É assim também o *jerosy*. Nele também há uma história. Caso eu receber o *jerosy* de Paulito, vai ser tudo alegria! A gente até conta caso e ri, esta com a mãe e pai, mas depois, quando chega a meia-noite e a madrugada, o *jerosy* vai ficando triste para mim, porque vou me lembrar de minha mãe, de meu pai... vou começar a entristecer-me. Tiro então meu pranto e paro; não consigo continuar. Tento outra vez. Quando chego nessa parte triste, se não consigo passar, de novo tiro meu pranto. Assim vou tentando vencer a tristeza Os que não são kaiowá acham que tudo é festa, alegria, mas o *jerosy* é uma tristeza. É uma autocompaixão, uma mútua tristeza. A medida que o *jerosy* vai se sentando na ponta da história pelo amanhecer, o Sol, esse que nos ilumina, começa a contar sua tristeza, começa a se lembrar de quando chorou no passado. É por isso que, pela madrugada, nos vêm problemas. A tristeza de Pai Kuara reflete em nós e não agüentamos (idem: 76). (..) Essas coisas ninguém sabe de si mesmo, devem ser aprendidas daqueles que as conhecem. Eu também não sabia que de madrugada o jerosy ia ficando tão triste. Perguntei e fui aprendendo. Agora eu sei que, quando o jerosy chega nesse ponto, ao lembrar a tristeza daqueles que nos ensinaram o nosso modo de ser, tiramos o nosso pranto. (...) Todos nossos quebrantos são contados pelo jerosy. Ele nos lembra de nossos

[204] Numa versão um pouco confusa, Chamorro também registra ali uma narrativa sobre a origem do milho branco, que tem um guaxo como pai ou seria ele mesmo guaxo (se Pa'i Tambeju ou Jakaira Guasu, o texto deixa essa dúvida).

[205] Uma outra denominação para o *jerosy*, que também pode ser chamado de *jeroky*, como veremos em Montardo.

pais. Essa lembrança nos faz chorar. Nós sabemos pelo jerosy o que aconteceu conosco e o que tem que acontecer, e isso é muito triste (idem: 77)".

A experiência pessoal do xamã se confunde com a de Pa'i Kuara a tal ponto que, no dizer de Mário, a tristeza do Sol, que ele começa a relembrar quando amanhece, se reflete e se torna uma "mútua tristeza", uma só tristeza (*petei nhembyasy*). Essa fusão entre as perspectivas do cantor e do Sol se dá também no plano do discurso enunciado no *jerosy*. Semelhantemente ao que registrou Viveiros de Castro entre os Araweté, quando, no canto do matador, confundem-se ele e sua vítima (2002: 274-8)[206], o *nhanderu* kaiowá vai lembrar das próprias tristezas por meio da boca do Sol.

O diálogo entre Chamorro e os informantes Mário e Paulito prossegue em direção à interpretação da letra de um *guahu*: "Xe reja xe ru kuri/ Xe reja xe ru" (Meu pai me abandonou no passado, me abandonou meu pai"). A conversa acaba em choro: "Você pode ver como guahu tem *poriahu* (pobreza, indigência), é como uma criança abandonada pelo pai num quarto", diz Mário (idem: 77).

Paulito canta o *guahu* todo: "*Xe reja xe ru kuri (2x)/ Mba'eixa guimbo, araka'e/ Anhetepo raka'e/ Ndaxe ryjujokái, araka'e*" (Meu pai me abandonou no passado/ como terá sido aquela vez – que ele não me matou/ É verdade pelo visto, que antigamente/ Meu pai não quebrou meu lugar – ou, a coisa em que eu estava, a barriga de Nossa mãe).

A exegese que Mário empreende nos leva de volta ao mito dos Gêmeos: "Claro, do contrário teria matado as crianças e a mãe também (...). Isso está falando de quando Nhandesy foi morta por uma onça. Quem fica triste é o pai do Sol. Ele está se lamentando porque foi descoberto".

Quem lamenta o abandono do pai é o Sol ou é o cantor? Já não há distinção entre um e outro. A quem é que os companheiros tentam manter animado? Ao Sol, ao xamã ou a si mesmos? O pai foi embora, só restam os irmãos. Na manhã seguinte ao *jerosy*, o batismo da primeira chicha relembra a origem da vida, que surge da "espuma", resultado da fermentação, da vida que aparece no milho. Essa espuma, vinda da base da cruz, é a origem de toda vida terrestre. Diante da tristeza, só resta ao Sol e aos homens recomeçar mais um dia, mais uma jornada e alegrar-se diante da vida que ressurge.

[206] Uma observação que, em conjunto com outras inferências a partir de etnografias recentes sobre a cosmologia dos povos amazônicos, levou-o a elaborar a idéia de "perspectivismo ameríndio", bastante apropriada para que se perceba toda a ressonância envolvida nessa dialogia.

Mais à frente (Chamorro, 1993: 79), o próprio Paulito fala sobre a relação entre o *jerosy*, a lembrança e a tristeza: "É a lembrança que nos faz chorar. (...) a lembrança dos nossos maiores nos causa tristeza e nos faz chorar, *ore sy, ore ru, ore ramõi* (...). O *jerosy* tem esse poder de nos fazer recordar". Já não é mais o domínio do *nhande*, do nós inclusivo que abarca toda a humanidade: Nhandesy, Nhanderu, Nhanderyke'y. Passou-se ao particular, ao *ore*, o nós exclusivo. A reza guarani parte do divino para falar de cada um de nós, e isso está claro para seus xamãs.

Wicker, em seu estudo dos suicídios entre os Paĩ Tavyterã, relata um curioso episódio envolvendo um *guahu,* encontrado entre seus seis entrevistados índios que haviam tentado se matar sem sucesso:

> "Os seis haviam estado expostos no tempo de enfermidade do *taruju*, a vozes e ruídos contra os quais não sabiam como defender-se e que os acossavam e ameaçavam de maneira constante. Um homem relata que a esposa do líder político, de dia e também de noite, sem cessar lhe ordenava matar-se. Outro homem também se sentiu ameaçado pela voz de uma mulher de sua comunidade. Disse que foi essa mulher que tentou matá-lo. Uma mulher jovem relata, por sua vez, ter sido exposta constantemente a canções *guahu*, sem poder escapar delas. (...) A vontade de matar-se nasce, segundo todas as pessoas sem exceção, dessas vozes e ruídos" (1997: 300).

Em nota, o autor diz conhecer apenas dois *guahu*, ambos relacionados ao mito dos gêmeos, sendo um do Sol e outro de Lua. Creio que esse episódio ilustra bem o poder de condensar uma determinada experiência de melancolia e abandono dessas canções. Elaborações coletivas da tristeza, consolos mútuos entre irmãos abandonados, encontram-se como que em oposição ao suicídio, da mesma forma que a bebedeira coletiva é valorizada em detrimento do ato de embriagar-se isoladamente. Em vez de matar-se sozinho de tristeza, por que não chorá-las em grupo?

Os xamãs lamentam que os jovens já não ouçam suas palavras (Brand, 1997: 201-3). São palavras de consolo mútuo. A cura para a tristeza que acomete os homens é uma só: perceber que estamos todos no mesmo barco. E ampararmos uns aos outros.

***

Já Montardo centra sua análise etnomusicológica no caráter essencialmente musical dos rituais xamânicos guarani e kaiowá, que, graças ao entendimento do Sol, o *Pa'i Kuara*, como um xamã, passa a uma interpretação bem mais ampla da cosmologia desse grupo. "A pesquisa mostrou que, para os Guarani, a música em seu ritual cotidiano é um caminho a percorrer ao encontro dos deuses" (2002: 12).

A associação que a autora propõe entre a representação e a realidade social é ainda mais clara. "O *jeroky* tem como um dos seus motivos afastar a agressividade. A agressividade é o primeiro sentimento que aparece no mito de criação, causa da disrupção e do sair em caminhada do marido, primeiro pai, ou *ramõi*, avô. Neste e em vários outros momentos do mito a maneira de percorrer o caminho e reencontrar-se com o marido ou com os pais é cantando e dançando" (Montardo, 2002: 37).

Ela obteve exegeses sobre o lugar que o caminho percorrido na reza alcança. "O caminho do *jeroky* leva os participantes até 'lá'. O 'lá' é descrito como sendo o pátio de danças do *Pa'i Kuara*, e as aldeias divinas, lugares nos quais as casas são grandes, dorme-se em redes e as comidas e os adornos são todos originais dos guarani". "Nós subimos quando cantamos", diz-lhe a xamã Odúlia (Montardo, 2002: 62, 144).

Na descrição que realiza de um *jeroky*, com a tradução das letras e uma exegese empreendida pelo próprio grupo de dona Odúlia, Montardo também demonstra que o ritual é uma representação de uma viagem de subida até o Céu[207], com uma posterior descida, ao fim da noite. "É de suma importância estarem todos juntos na volta, na hora da chegada. Quando não voltam todos juntos, os participantes correm o risco de ter sua alma presa 'lá', o que acarreta sérios problemas, tais como doenças, indisposição e impossibilidade de cantar. (...) O gesto que dona Odúlia faz, tanto no momento da performance, quanto nas exegeses, é um gesto de aterrissagem. Ela flexiona os joelhos nesse momento" (Montardo, 2002: 160)[208].

---

[207] Aqui residiria mais um problema relativo à bebida: "quando a *nhandesy* ou o *nhanderu* bebem cachaça, ele, Pa'i Kuara não abre a porta" (Montardo, 2002: 161).

[208] A atração de seres sobrenaturais também acontece, segundo a autora. "Os caminhos são vias de duas mãos, pois tanto os participantes do ritual sobem, como os seres divinos descem" (idem: 160). Obtive junto ao 'cacique' Valério, em Dourados, a mesma constatação. Uso as aspas porque essa categoria é usada por muitos kaiowá e guarani para diferenciar dos *nhanderu* os rezadores novos, sem suficiente respaldo da tradição, mas amparados na obtenção de recursos dos brancos para a construção de casas de reza, às vezes visando atrair turistas, por exemplo. Também na mesma área, no Bororó, essa é a categoria em que enquadram o rezador Getúlio.

Como se tivessem sido domesticadas, as grandes migrações acontecem todas as noites, mas não vão além da madrugada:

> "Dona Odúlia refere-se às visitas ao pátio de dança do Pa'i Kuara, às comidas, aos adornos, às casas grandes com vários fogos, mas sempre com intuito de voltar e não de permanecer lá. (...) A metáfora do caminhar refere-se, além do já citado *oguata* migratório dos guarani, também aos caminhos que percorrem no seu cotidiano na própria aldeia para buscar água, para ir à roça e para fazer visitas. Os guarani usam a imagem do caminho para falar de todas as escolhas que fazem. O caminhar está relacionado à organização social guarani, que prevê o desmembramento do grupo quando há rivalidades ou desentendimentos, mas é fundamentalmente um recurso para a busca da alegria" (Montardo, 2002: 211).

Montardo entrevê o tema do abandono como relacionado à orfandade e à condição de guaxo citando *guahu* coletado por Garcia & Ribeiro (2000:112)[209], bem como o comentário de seu anfitrião nhandeva no Pirajuy sobre sua condição de órfão, que lhe dá constante saudade da mãe. "Os guarani têm saudades dos seus pais ancestrais, mas lutam, como guerreiros, para vencê-la. O xamanismo é vivido não como uma fuga da realidade difícil, mas como uma luta para não sucumbir a ela. Encara-se o ritual como vivência, experiência, no caso guarani, via de encontro com os pais ancestrais", conclui (Montardo, 2002: 216-7).

Os Guarani e Kaiowá têm saudade. Têm saudade de seus parentes. Os deuses são parentes de todos, mas, no momento da experiência do *jerosy* ou do *guahu*, cada um se lembra de seu parente e se torna um pequeno Sol, ciente de seu brilho, de sua condição divina, mas abandonado no ventre da mãe. O Pai duvidou de que ele fosse seu filho. Isso o magoou profundamente, a tal ponto que, em muitas versões do mito, após a concessão das lanternas para ele e Lua iluminarem o mundo, pai e filhos tornaram a se separar por toda a eternidade. Aquele se foi mais uma vez, para um lugar ainda mais distante, a terra aonde vamos após a morte (A terra sem males? O céu?). Aqui nesta terra, só temos como proteção o calor do Sol e o brilho da Lua. Cantando pelo Sol e consolando-se mutuamente, todos são, no fundo, um pouco guaxos, em um momento ou outro da vida: sempre sujeitos a

[209] Aliás, muito semelhante ao que fez Paulito chorar em sua conversa com Chamorro: "*Ajete pako sy, nda xe ryry jukai ra'e (2x)/ Xe pararasa e'ÿ mboyve xe reja xe ru kuri/ Xe arakua e'ÿ mboyve xe reja xe ru kuri*" (Ainda bem que minha mãe não me matou enquanto eu estava no seu ventre. Antes de eu passar o grande mar me deixou meu pai. Antes de abrir os meus olhos meu pai me deixou). Faz parte da narração do mito dos gêmeos feita por Rosalina Medina e é cantado pelo Sol no momento do reencontro com seu pai, Nhane Ramõi Papá.

perder a vontade de viver e resolver dar um basta nisto tudo, pegar de uma vez o caminho que leva ao céu e não voltar mais.

7 - Suicídio guaxo

O *teko,* modo de ser kaiowá e guarani, é pautado por duas experiências fundantes: a primeira delas é o pertencimento ao *te'yi*. Ser humano é ter parentes e viver com eles, viver entre humanos, classificados segundo sua origem[210]. Fundamentalmente, é compartilhar a palavra, mas também a comida, a casa, a chicha, o *kaa'y* (chimarrão), o tereré.

A outra ação que define o ser guarani é o *guata*, o caminhar. "Os Guarani são um povo que caminha" (Meliá, 1989: 293), o Guarani é um ser que caminha. Caminho, logo existo. Essa experiência é multidimensional e envolve aspectos econômicos, expressos na idéia de *jehekaha*, sócio-políticos, à medida que é dessas constantes visitas entre parentes que se desenvolve a integração do *te'yi* e do *tekoha*, por meio de reuniões e festas, e ainda ressonâncias cosmológicas, como veremos à frente – o maior exemplo dessa pluralidade de signos que está envolvida no caminhar é a própria Terra sem Males.

"A migração, como história e como projeto, constitui um traço característico dos Guarani, embora muitos de seus grupos tenham permanecido por séculos num mesmo território e nunca tenham realizado uma migração efetiva", lembra Meliá (1989: 294). É possível que, outrora, a dinâmica de fugas, guerras, excursões proféticas e outras experiências ligadas a essa experiência básica do caminhar tenha configurado outras realidades sociais. Mas, o que une o *te'yi* e o *guata*, na atualidade desses índios em MS? É que o Kaiowá e o Guarani, basicamente, caminham para se encontrar com os parentes que estão longe.

Essa experiência não está presente apenas no cotidiano. Como vimos, os rituais kaiowá nos moldes do *jerosy puku* são uma visita aos parentes que estão no céu, a "sagrada família". Nhanderamõi, Nhanderyke'y e outros membros dessa grande parentela do Além. Essa era a dinâmica ritual que conferia significado ao ato cotidiano[211] de caminhar.

---

[210] Um dos perigos que os Guarani enxergam nas coisas do mundo é desconhecer sua origem, como veremos mais à frente.
[211] É dessa forma que estou encarando aqui o ritual do *jerosy* (Lima, 1986).

Ao contrário de ritos de passagem como o *kunumi pepy*, os *jerosy* permanecem difundidos, porque os *te'yi* sobreviveram a todas as mudanças operadas compulsoriamente na vida desses índios ao longo do último século.

O esparramo significou para esses índios uma verdadeira catálise em sua sociabilidade. Jogados, literalmente, em aglomerados de realidade urbana, com milhares de pessoas, uma situação jamais experimentada pelos seus ancestrais, eles se viram em meio ao *jopara*, a mistura.

Para combater isso, os porta-vozes da tradição, os *tamõi*, procuram manter o poder sobre a operação básica que move a contínua classificação dos parentes, o casamento. Essa máquina de fabricar parentes, entretanto, não funciona perfeitamente no ambiente do *jopara*. Os jovens passam a ter possibilidades econômicas que escapam do controle da família e, em uma sociabilidade que também se esvai pelos dedos da tradição, acabam por escolher casamentos que já não significam alianças desejadas ou toleradas entre suas famílias. Quando se chocam frontalmente com o *te'yi*, acabam por escolher o caminho do "protesto". Tornam-se pequenos sansões por meio do suicídio. Afrontam a família que não podem desafiar, porque, afinal, ela é tudo, é a própria condição necessária para se relacionar na sociedade.

Os que logram sucesso em contrariar a tradição com seu casamento proibido acabam enfrentando uma relação instável, em que se chocam, o tempo todo, com tudo e todos (porque os parentes não são nada menos que tudo e todos entre os Guarani). O resultado são os casamentos que se desfazem, e os filhos que se espalham entre parentes e conhecidos para estarem fadados ao destino dos guaxos: os maus-tratos, algumas vezes, e a inocultável sensação de desamparo, sempre, em um momento ou outro da vida.

A lembrança "de nossos maiores" é voluntariamente acionada pelo *jerosy*, em que se dividem as tristezas com o Sol. Mas, pode também surgir ao acaso, quando a vida do casal não vai bem, quando não se pode contar com os pais, ou com o padrasto, ou a madrasta, ou quando se percebe a solidão no meio social por meio das chacotas, ofensas e violências a que está sujeito quem não tem como abrigo o prestígio de uma família.

A condição de guaxo não é natural ou apriorística. Da mesma forma que pode ser socialmente anulada pela incorporação a uma família que esteja sendo "levantada", ela também pode, no íntimo, ser acionada a qualquer momento. Isso porque ela não apenas

define uma relação, que é a de desabrigo, mas também pode ser definida por uma situação social em que surja essa sensação. É possível perceber-se tão guaxo como o Sol durante o *jerosy*. É igualmente possível ter essa sensação quando se é abandonado ou traído por um cônjuge, ou numa experiência de luto, ou na humilhação produzida pelo confronto público com um branco ou as autoridades por ele legitimadas, como o capitaneado.

É por isso que alguns suicídios aparecem como inexplicáveis, mesmo aos olhos dos mais íntimos. Não são um enfrentamento, nem tampouco um protesto. Isto sim, talvez fosse razoável considerá-los como um "fatalismo". Mas, poderiam ser encarados como um "positivo x positivo" dentro da matriz resultante do modelo durkheimiano? Se pensarmos numa leitura em termos dessas categorias de indivíduo e sociedade, a análise fica um tanto estranha. Afinal, que indivíduo "forte" é esse guaxo? E, que sociedade "forte" é essa a ponto de deixá-lo de lado, a viver como fantasma entre as famílias?

Proponho que pensemos não nos termos, mas na relação de sociabilidade entre o sujeito e o grupo. O que "conta como relação" para esses grupos? Como eles definem a relação que deve haver entre os que convivem, no interior da família *te'yi*, ou no domínio do *tekoha*?

Como os ameríndios em geral, os Kaiowá e Guarani têm sua concepção de sociabilidade e sua orientação ao comportamento do sujeito baseada na idéia do equilíbrio proporcionado pela troca entre os diferentes, a partir do modelo do laço entre dois irmãos míticos. No caso, especificamente, esse padrão é representado pela alternância de dia e noite que eles proporcionam[212].

Entretanto, ao mesmo tempo em que é valorizada, a diferença é fonte de perigo. É ameaça de feitiços, de agressões, de desestabilização. Como descreve Pereira (1999), os recém-chegados ao *te'yi* são os primeiros acusados de *paje vai*, são sempre os primeiros suspeitos por qualquer desgraça. Na prática, o que se verifica é uma relação ambígua e tensa, porque, sobretudo quando se passa ao campo da afinidade, estamos sempre sujeitos a "ter por cunhado um diabo", como se vê nas narrações do mito dos gêmeos.

Mesmo assim, noite e dia, constância e inconstância convivem e sua alternância produz o mundo, tal qual o conhecemos. Os narradores explicam que, com o "luzeiro"

[212] Novamente, lembremo-nos do tema ameríndio da "boa distância" (Lévi-Strauss, 2006 [1968])

apenas, não era possível viver. A luz era constante, porém fraca. Ao mesmo tempo que era amena, mas nunca se interrompia.

Os guaxos são temidos (Pereira, 1999: 151-171) porque estão à margem, mas também porque estão no meio. Não estando em relação clara com o grupo, podem ter qualquer reação, desde a violência física, até a violência simbólica, do feitiço ao suicídio. Não poderiam a experiência de uma separação conjugal, ou de um luto arrebatador produzir semelhante condição, ainda que momentaneamente, da mesma forma como, no *jerosy*, se exercita a dialogia com a história pessoal do Sol?

Acreditamos que, por um instante, esse tipo de acontecimento pode levar o sujeito a experimentar a sensação de estar atrás do palco social em que se desenrolam os papéis humanos. Ali, por um átimo, não há positivos ou negativos, não há matriz durkheimiana. Há o vazio de estar nas entrelinhas. A experiência do zero e ao mesmo tempo do dois – não do um, que só pode se definir em oposição a outro um.

Mas, essa tão almejada experiência de ser dois, e ambos (Clastres, 1990: 14-5), carrega uma ambigüidade. Ser homem é ser deus, à medida que compartilhamos com o divino a palavra. Só pode ser assim, pois ela voa e supera tempo e espaço. Mas, para conquistar a identidade com os deuses, há certas condições, como veremos.

8 – Em busca da origem

Há mais um sentido relacionado a essa busca de Sol e Lua, que é, também como vimos, o paradigma da busca empreendida pelos guaxos, pelo reconhecimento. Essa jornada é também uma procura de sua própria origem, o desfazimento de sua própria condição *jopara* – nem um, nem outro.

Como já vimos, um dos perigos que os Guarani enxergam nas coisas do mundo é desconhecer sua origem. É a origem que distingue, portanto é preciso viver separado daquilo cujo princípio é ignorado. É o que acontece no caso dos brancos, que, ao contrário dos Kaiowá, têm uma origem ignorada para alguns desses índios.

Chamorro vai expor a interpretação que os Kaiowá de Panambizinho fazem a respeito do perigo da convivência com os brancos. “Do ponto de vista das origens, os Kaiowá são aqueles que têm começo, enquanto os brancos não. Eles se autodenominam

te'yi, ou *te'yi jusu*, e se consideram os verdadeiros e bons filhos de Deus (*Tupã ra'y katu ore*), nasceram da base espumante da cruz (*kurusu ropyta ryjúigui*), que é *jasuka* mesmo, fonte de vida, origem e renovo. Os brancos são chamados de *mbairy, juruáy, nhanderaiguy, karaí* e *tavyguáry*, o último termo é traduzido por eles como 'aquele cuja origem se ignora', pois nem Deus sabe como é o começo dos brancos".

Dadas distinções tão agudas, "a moral da história é sempre a necessidade de separar culturas tão diferentes, pois, desde o começo, os índios e os outros viviam separados. Nhanderu sabe que é melhor assim, do contrário daria briga (...), por isso no céu, *yváy*, também há separação. Lá, se posicionam primeiro os que dançam com a cruz (...), estes são os *te'yi jusu*, depois se posicionam os que dançam com sanfona e guitarra, abraçados com a dama, este são os brancos" (1993: 49-50).

Outros grupos kaiowá e guarani, talvez num outro momento dessa elaboração, vão localizar a origem dos brancos em "mitos de escolha" ou na descendência de ancestrais míticos, ou seja, os que conhecem a origem, conhecem o Pai, fundamentalmente, e podem traçar uma genealogia, de modo geral. Zarratea relata que, para os Pai Tavyterã, a criação de Paparéi e Pa'iréi é uma das primeiras realizações de Nhane Ramói Jusupapa. O primeiro seria o grande avô dos brancos, e o segundo, dos "amarelos" (1998: 133).

O kaiowá Antônio João, de Dourados, contou a Schaden, no interior de São Paulo, uma outra versão sobre essas origens, numa elaboração ainda mais complexa. Ali, há uma genealogia divina que se estabelece após o grande dilúvio primordial e inclui diversos povos:

> "Aí o Sol mandou dois Kayuá há pouco casados, para começarem tudo de novo. Foi o princípio dos índios. Os filhos desses dois casaram-se com gente de fora. Essa gente eram brasileiros. Vieram também lá de cima. Veio um casal que morou perto dos Kayuá. Um filho dos brasileiros se casou com uma filha de Kayuá. (...) Aí foi que Nhanderuvuçu chamou o brasileiro de *uaixã* (genro), porque ia casar-se com uma filha dele. Aí o paraguaio veio casar-se com uma filha de Nhanderuvuçu também. Tinha dois genros já. Uma filha de Nhanderuvuçu se chamava Kunhãpoty. Foi esta que se casou com o Kayuá. Kunhãrendy foi a que se casou com brasileiro. Kunhãdjeguái era a última filha de Nhanderuvuçu. Casou-se com paraguaio. Era a caçula. (...) De cima vieram três nações: brasileiros, Kayuá e paraguaios. Daí saíram Tereno, saíram Kaingang, saíram Guarani, paraguaios, brasileiros, todos" (1947: 108-9).

Como percebemos, a história pode ser contada de várias formas, e até mesmo não ser contada, como é o caso do Panambizinho. De qualquer forma, existe uma maneira kaiowá e guarani de conhecer o mundo: para saber o que alguém é, necessita-se conhecer suas origens. Isso só é possível se se souber traçar sua genealogia.

A origem remete a uma filiação, que remete a uma paternidade, que só se funda na conjugalidade. A relação com essa ascendência, como vimos, pode ser perdida caso a conjugalidade se interrompa. É por isso que essa busca pelo pai é também uma busca pela própria origem. É saber o que se é, para não ser mais *jopara*, misturado, ou guaxo.

A mesma dificuldade que essa nova geração que sofre com a epidemia de suicídios encontra, muitas vezes, para livrar-se do *jopara* que envolve suas origens, vai se manifestar em sua própria conjugalidade. Os jovens não têm apenas a dificuldade de **serem parentes**, têm problemas para **fazerem novos parentes**, por meio dos casamentos, cada vez mais complicados na nova sociabilidade das áreas indígenas de MS. Essa dificuldade está refletida nas mortes autoprovocadas. Como já vimos, há um grande número de suicídios envolvendo conflitos conjugais, justamente.

Já houve um tempo em que se imaginou que os brancos eram aparentados com o Além. Eles vinham de longe e sua origem era ignorada – por isso foram chamados *karaí*, como os xamãs que andavam de aldeia em aldeia e, para demonstrar seu caráter de *nhande*, de nós inclusivo, diziam não ter pai, não pertencer a nenhum *te'yi*.

O tempo mostrou que não é possível nem tampouco desejável viver misturado com os brancos. Para ser aparentado com os deuses, é preciso, de alguma forma, separar-se desses seres estranhos, cuja origem se ignora.

À GUISA DE CONCLUSÃO

"Eu pensava que fosse um sujeito escaleno (...).
Ele fez um limpamento em meus receios.
O Padre falou ainda: Manoel, isso não é doença,
pode muito que você carregue para o resto da vida
um certo gosto por nadas...
E se riu.
Você não é de bugre? – ele continuou.
Que sim, eu respondi.
Veja que bugre só pega por desvios, não anda em estradas –
Pois é nos desvios que encontra as melhores surpresas
e os ariticuns maduros".

Manoel de Barros, no Livro das Ignorãças

No último mês de janeiro, fez três anos. Ela diz que foi assim: era manhã do dia 13 de janeiro, e Kelen chegou correndo ao quarto. "Manhê, o vovô tá ruim!". Na TV Globo, a repórter narrava as notícias do Bom Dia MS. "O líder indígena foi encontrado à beira da rodovia que liga Juti a Caarapó. Em estado grave, foi levado para o Hospital Evangélico de Dourados". Valdelice conta que sentiu o corpo amolecer. Só o medo a manteve de pé. "Não quero mulher atrás de mim, mulher é medrosa", o pai costumava dizer-lhe, antes de cada ação de seu exército. "Eu temo é pelo senhor", ela lhe respondia.

A maior parte daquela noite, passara em claro. Ansiava por revê-lo. A Fundação Nacional do Índio e a Polícia Federal garantiam-lhe que estariam em segurança. Mas, as cenas do dia anterior, com os jagunços a perseguir a caminhonete que tentava voltar até a fazenda ocupada, até o pai, e o primo baleado na perna não lhe saíam da memória. Numa nesga de cochilo, chegou-lhe no sonho o pai, risonho: "Eu vou lá na roça, buscar milho branco pra gente fazer chicha. Vai ter festa grande lá aonde eu estou indo, minha filha!".

No caminho entre o Panambizinho, onde estava, e o hospital, passou pelo escritório da Funai, duas quadras antes. "Ele está bem", garantiu Jonas Rosa, então chefe da representação do órgão na cidade. O pai estava internado na Unidade de Tratamento Intensivo. Para vê-lo fora do horário de visitas, ela pagou R$ 50 a um enfermeiro seu conhecido. "Parece que foi meio grave. O que que ele é, mesmo?", perguntou-lhe no caminho. No corredor de largas vidraças, de onde os familiares assistem à recuperação dos pacientes como estivessem num aquário público, Valdelice teve um segundo de paz quando o viu, adormecido, plácido. Foi logo antes de a enfermeira tocar-lhe as costas. "Você é parente? Seu Marcos Verón não agüentou. Ele acabou de falecer".

No instante da notícia da morte do pai, Valdelice ficou imediatamente nhemyrõ. "Vocês mataram, agora vão ter que ressuscitar!", gritava, ainda no corredor da UTI. Os enfermeiros tentaram segurá-la, mas não a impediram de socar um dos médicos. Mesmo sedada e amarrada, ela escapou até a rua e, naquela manhã de segunda-feira, despejou sua raiva sobre a cidade dos brancos: "Vocês é que deviam morrer! Vocês acabaram comigo!". O procurador da República Charles Stevan da Mota Pessoa encontrou-a na avenida. "Você me enganou...", conseguiu balbuciar, antes que desabasse em pleno asfalto sob o efeito dos calmantes.

Diadorim sem riobaldo, Valdelice Verón passou dois terços de seus 24 anos de idade em plena guerra, na companhia de seu pai, o líder kaiowá Marcos Verón, vítima de traumatismo craniano em conseqüência do espancamento a que foi submetido na expulsão ilegal empreendida por jagunços brancos na fazenda Brasília do Sul, em Juti, cerca de 300 km ao sul de Campo

Grande. O grupo liderado por Verón já fora despejado da área em outubro de 2001 e havia entrado ali novamente apenas dois dias antes da morte do cacique.

Até a fatídica ocupação de Takuara, Valdelice participou de mais de dez ações de guerrilha. Alta e magra, ela se considera feia para os padrões kaiowá. Criada em meio aos homens, na guerra, acha que perdeu a feminilidade. Mesmo assim, não se conforma por já ter sido chamada de "sapatão" pelos Terena de Dourados. Ela separou-se do marido guarani pouco depois da morte do pai. Também tentou enforcar-se em casa. Não agüentava mais pensar nele toda vez que via os carros passarem em frente de casa. Tinha sempre a sensação de que ele estava chegando para vê-la de novo. Foi salva pela filha Kelen. Recomendaram-lhe um psicólogo. "Fala qualquer coisa que vier à cabeça". Ela contava o mito dos gêmeos. "Não conseguiu me tirar nada", gaba-se.

Nas expedições em que acompanhou o pai, era a única mulher entre centenas de homens. As demais só entravam no dia seguinte à ocupação, quando a situação já estivesse sob controle. No momento da ação, ela usava calça, camiseta e prendia sob um boné os longos cabelos negros, da cor da asa da graúna. A justificativa para sua presença era sempre a habilidade para lidar com kuatiá - os documentos produzidos pelos brancos. A professora Valdelice era encarregada de redigir as reivindicações para a Funai, a Justiça Federal, o governador, o prefeito. Às vezes, não havia jeito: quando as flechas se deparavam com revólveres, o jeito era correr. Em Tacuru, no Jaguapiré, área retomada em 1992 e já homologada, os índios enfrentaram dezenas de capangas. "Tira sua filha, que aqui vai ser boca quente", aconselhou a Verón o amigo Hamilton Benitez. Fica orgulhosa de lembrar dos meninos de Caarapó, ouvindo as histórias de lutas em volta da fogueira, pra depois dizer à professora: "Quando eu crescer, quero ser que nem o seu Marcos".

Em Paranhos, no Paraguassu, área também já homologada desde 1993, ela lembra que eles foram cercados por pistoleiros e tiveram que pular num buraco no meio do pasto para escapar dos tiros. Ali, no meio da madrugada, o pai tomara o revólver de um dos vigias da sede da fazenda, adormecido na varanda. O homem acordou com a arma na cara. "Você fica quietinho, senão vai morrer!", disse Verón, para assustá-lo, emendando um assobio em código para chamar os companheiros. Dos cachorros, já dera cabo o companheiro Aristides, especializado em atrair e ludibriar os bichos.

Entre as muitas retomadas que Verón ajudou a liderar, Takuara tinha um significado especial. Valdelice conta que exatamente de lá a família do pai foi expulsa, nos anos 50. Já com 73 anos, aquele seria o lugar escolhido por Marcos para descansar da guerra, afinal. Depois de muitos acordos, que já lhe davam segurança para tomar tereré com os brancos da fazenda, o líder não desconfiou quando, em outubro de 2001, os trabalhadores da Brasília do Sul lhe propuseram fazer uma festa. Em lugar da carne prometida para o churrasco, acabaram por aparecer no dia marcado para espancá-lo e expulsar seu grupo para a beira da estrada entre Dourados e Porto Cambira. "Sinto muito, mas estamos cumprindo ordens", disse-lhe na ocasião o delegado da Polícia Federal que viera controlar a situação. "Assim como estão me tirando, vocês vão me trazer de volta aqui nesta terra", respondeu Verón na ocasião.

Marcos passou mais de um ano para se recuperar da surra que levou dos seguranças da fazenda, antes da chegada da polícia. Em janeiro passado, ele insistiu na volta ao seu tekoha. No dia 11 de janeiro, uma sexta-feira, cerca de 100 pessoas entraram novamente na fazenda. Durante o fim de semana, os Verón receberam a visita de policiais, jornalistas e funcionários da Funai. Todos garantiam segurança ao grupo. Na segunda-feira seguinte, o líder morria no hospital. Dois dias depois, sob comoção que trouxe ao MS lideranças indígenas de todo o Brasil, além de políticos e representantes de órgãos de defesa dos direitos humanos, o corpo de Verón foi enterrado em Takuara, ainda fazenda Brasília do Sul. Numa das alças do caixão, o delegado cumpria o vaticínio do líder e o deixava novamente em seu tekoha[213].

[213] Baseado em depoimento de Valdelice Verón, concedido no final de 2003. Publicado originalmente na Agência Brasil.

1 – Terra sem Males

"Não posso calar o fato de haver considerado a tese, ao início de meu estudo, de que pudesse existir uma relação entre as ondas de suicídios por um lado e a idéia culturalmente definida da 'ida à terra sem mal sem passar pela morte', por outro, no sentido de que tal idéia agora se encontraria 'patologizada' de maneira crescente", confessa Wicker (1997: 295).

Menções a essa relação entre os suicídios e a ida ao paraíso guarani, tendo como pano de fundo aquela "melancolia e pessimismo histórico", "sintomas de que este povo perdera a vontade de viver" (Viveiros de Castro, 1987: xviii), se espalham pelos textos que encararam o desafio impresso em mortes executadas com "total falta de dramaticidade", como disse Grünberg (1991: 33), todavia enigmáticas, como toda morte humana, seja ela entendida como fim, passagem ou recomeço. Apenas Levcovitz (1999) conduz às últimas conseqüências essa relação, a partir do que entende ser o modelo de "*ethos* minimalista", construído a partir de proposta de Viveiros de Castro (1986) para sublinhar as distinções entre os povos tupi-guarani e o conjunto jê-bororo.

Wicker talvez tenha sido o mais sincero entre os que escreveram sobre o suicídio, nesse sentido. O estoicismo, a impassividade, a altivez dos tupi-guarani surpreendem o mundo desde até onde a memória ocidental alcança. Seu canibalismo guerreiro reavivou o debate sobre o relativismo, no século XVI. O projeto jesuíta de criar, nas missões, um novo homem pode ter se dado em meio a uma resistência violenta e mal-entendidos numerosos, de parte a parte. Entretanto, essa experiência legou ao mundo uma parte substancial do moderno socialismo. Ao longo do século XX, a Antropologia recuperou os dias de glória dos tupi-guarani com o reestudo de sua teoria da condição humana e as conseqüências dela para a teologia e a política. Resgatou-os do ateísmo, da barbárie e da selvageria para alçá-los à condição de filósofos e teólogos.

O seiscentista Montoya define o *teko katu* como a vida boa e livre. E completa: é o que se diz dos selvagens, que vivem como bestas. Do ponto de vista do senso comum dos brancos, a liberdade dos Guarani é a liberdade dos animais. "A índole desses silvícolas que toleram a bigamia, o incesto, o adultério e outros comportamentos insólitos, leva à formação no menor impúbere de uma personalidade rebelde e liberalizante em relação aos

demais membros da tribo", escreve um nosso contemporâneo procurador da República após visita aos Kaiowá, em 1995 (*apud* Coutinho, 1995: 8-9).

Ao mesmo tempo em que permanece o mal-entendido, descrever o conjunto de mudanças ecológicas e culturais que a experiência colonial envolveu para os Guarani e Kaiowá é para nós uma tarefa impossível. Trabalhos como o de Mura sugerem que as alterações empreendidas por fatos subestimados na etnografia desses índios, como a introdução de ferramentas de metal, podem envolver conseqüências sociológicas insuspeitas (2000: 93-102).

De qualquer forma, os relatos sobre o *teko* em que esses índios foram encontrados no século XVI e a realidade que vemos hoje fornecem dois pontos importantes para apoiarmos nossa análise. De uma dinâmica de guerras e alianças entre grupos locais, passou-se a um aldeamento compulsório que transforma o necessário afastamento em seguida a um conflito político em um complicado exercício de acomodação em outros espaços também restritos.

Os códigos em que essa nova sociabilidade opera são os mesmos de antes, o parentesco e o xamanismo. As agressões entre os *te'yi* se dão pelo feitiço, e o que o combate são os rituais tradicionais. O estabelecimento em uma nova área envolve a criação de laços de parentesco, e o abandono de relações antigas. Os laços entre as famílias se dão principalmente por meio dos casamentos, e a mediação é feita pelas crianças adotadas, da mesma forma que os feiticeiros errantes exercem essa mediação no plano xamânico.

A particularidade da experiência desses grupos guarani de MS em relação ao avanço colonial salta aos olhos quando comparamos sua condição atual com a de outros coletivos ligados a essa mesma "tradição" (no dizer de Barth, 1987).

Os Mbyá empreenderam ao longo dos séculos movimentos de migração entre o litoral da região Sul do Brasil e a região de fronteira entre Paraguai, Brasil e Argentina. Esses grupos também já possuíram outrora uma noção de centro geográfico, o *Yvy Mbyte* – muito semelhante ao *yvypyté* dos Pai/Kaiowá – situado no Paraguai Oriental (Garlet, 1997: 18; Cadogan, 1971: 34-5).

Os trabalhos de história oral junto a esses Guarani indicam que, em outros tempos, eles tiveram uma mobilidade também semelhante à dos Kaiowá, em sentido circular, "motivada por aspectos sócio-culturais (casamentos, visitas, disputas político-

religiosas etc.) e/ou econômicos (exploração sazonal do ambiente, mudanças de locais de cultivo/aldeia etc.)" (Garlet, 1997: 18-9).

"Desterritorializados", eles hoje têm sua maneira peculiar de definir o local ideal para a implantação de um *teko'a*: "A eleição desses espaços não é aleatória e constitui-se numa tarefa que mobiliza, direta ou indiretamente, toda a coletividade e todas as esferas culturais. A começar que o *teko'a* ideal é o *teko'a* sonhado. É o critério elementar que torna um espaço diferente dos demais". Seu território é hoje virtual, enquanto o dos Kaiowá permaneceu real ao longo dos séculos[214].

O contraste entre a experiência histórica dos Mbya e dos Kaiowá/Nhandeva de MS pode ajudar na compreensão de uma conseqüência também específica destes últimos, a atual epidemia de suicídios. Voltando ao início de nossa cadeia argumentativa, observemos que Wicker presenciou movimentos de busca pela Terra sem Males empreendidos de forma virtual pelos Paĩ paraguaios. Ambas as experiências em questão têm um elemento em comum, o sonho:

> "Pessoalmente presenciei no fim dos anos 70 o surgimento de um movimento desse tipo, quando uma manhã duas meninas que moravam em Takuayogue disseram haver recebido em sonho a inspiração para aqueles cantos que conduziriam os Pai à terra sem mal. Liderada pelas meninas, a comunidade começou um baile que seguidamente durava desde o anoitecer até o amanhecer. Apesar de a comunidade vizinha de Panambiy se haver somado ao empreendimento bailando *in corpore*, o movimento se desmoronou depois de seis meses quando ficou evidente que o estado de *kandire* – a imortalidade que se alcança com a vida na terra sem mal – não podia ser alcançado. No final dos anos 80, movimentos similares se produziram em Mba'e Marangatu e em Itaypavusu".

Enquanto isso, do lado brasileiro, nessa mesma época acontecia o movimento simetricamente oposto à concessão de terras para os Paĩ que marcou os anos 60 e 70 no Paraguai: aqui, ao contrário de lá, as terras lhes foram usurpadas nesse período. Curiosamente, do lado de cá, não se encontram na bibliografia referências à migração real ou virtual para esse paraíso.

[214] Desconhecemos referências à criação de um novo *tekoha* por meio de sonho. Pereira (informação pessoal), por sua vez, diz ter ouvido história narrada por um xamã contemporâneo acerca de um líder religioso kaiowá que, em tempos imemoriais, caminhou com seu povo em busca de uma terra com a qual havia sonhado. Ao chegar ao local, faltava água potável para que ela fosse considerada habitável. Ele rezou e, três dias depois, "apareceu" uma fonte. De qualquer modo, essas ações se teriam dado num instante que não é localizável historicamente.

Quando aparece, a idéia de Terra sem Males é completamente real, sendo aplicada aos *tekoha* a serem reconquistados. Edna de Souza, filha de Marçal de Souza, dizia-nos que, para ela, a Terra sem Mal era o Pirakua, área kaiowá pela qual seu pai morreu, em 1983[215]. Ela compara as características ecológicas da região ao que era a reserva de Dourados em sua infância, com abundância de recursos naturais. Para a *nhandesy* Odúlia, de Amambai, por sua vez, a Terra sem Males é o *tekoha* onde passou sua infância, o Guaviry, ainda não reconquistado (Montardo, 2002: 211).

Segundo outros dados coletados por Brand, poderíamos dizer que essa distinção entre real e virtual é observada também no campo xamânico. "Emerge aí uma diferença fundamental entre o processo de constituição dos caciques kaiowá e dos caciques guarani. Os caciques kaiowá aprendem e 'recebe do pai dele' e os guarani recebem 'de cima', diretamente através dos sonhos. Os primeiros se formam mediante a ascese e a reza, e os Guarani recebem de cima, por isso, entre os Guarani, qualquer um pode ser chamado a ser cacique", diz ele, citando depoimento de Hamilton Benitez (1997: 30)[216].

Desta forma, podemos fazer uma inferência a ser verificada em estudos comparativos futuros. Por o que esses dados indicam, parece haver um movimento em que elementos de referência territorial e cultural podem ser estendidos ou "recolhidos para viagem", a depender do momento histórico. As referências de parentesco e território são ora virtualizadas, ora, literalmente, realizadas, de acordo com a situação por que passa o grupo. Nossa hipótese, a se verificar, é a de uma possível relação entre essa oscilação real/virtual e a capacidade coletiva de gerenciar o *jopara*, sobretudo em relação aos mais jovens.

***

"A sociedade guarani representa um equacionamento particularmente curioso da convivência humana, uma maneira de unir separando. Atomizada, como se uma força

[215] Marçal, que era enfermeiro empregado pela Funai, se recusava a convencer os Kaiowá a deixarem a área livre para o fazendeiro, Libero Monteiro de Lima. Supostamente (pois o crime prescreveu em 2003 sem que se punisse ninguém por ele), foi esse o motivo para sua execução, em 25 de novembro de 1983. Para mais detalhes sobre a vida de Marçal, ver Tetila, 1994.

[216] É o que igualmente acontece no caso da relação com o centro do mundo. Em última instância, todos os Kaiowá – e mesmo os Mbya, como mostra Garlet (no caso dos Nhandeva, não encontramos documentação a respeito) – se dizem oriundos desse *Yvypyté* (ver introdução).

centrífuga afastasse as famílias, e uma outra as conduzisse ao centro do mundo", diz Foti (2004: 4).

Os Guarani se sabem injustamente separados dos deuses, que tudo podem. Os deuses têm suas aeronaves, que ora parecem discos voadores, ora aviões. Eles também têm seu celular, que é o beija-flor mensageiro[217]. Crescer e adquirir noção dessa disparidade a ser superada no *post mortem* ou no desenvolvimento progressivo das habilidades xamanísticas era a vivência tradicional. Hoje, jovens ainda, eles se deparam com a constatação de que os brancos têm acesso nesta vida a todas as possibilidades que seus ancestrais contavam encontrar apenas nas mãos dos deuses.

"Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a 'visão do paraíso', no desencontro americano", reflete Viveiros de Castro, sobre a experiência do contato e a reação inicial de denominar os recém-chegados e sua tecnologia maravilhosa com as mesmas categorias que empregavam para os seres sobrenaturais: *karai*, como os Kaiowá e Guarani chamam os brancos até hoje, ou ainda o qualificativo xamânico *karaíba*, ou a denominação de um herói cultural, *mair*, que os Tupi davam respectivamente aos padres jesuítas e aos franceses em geral[218]. "Se europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la" (2002: 206).

O primeiro impulso nesse motor social de "captura de alteridades no exterior do *socius* e sua subordinação à lógica social 'interna'" veio na "linguagem da aliança de casamento", a mesma que "os Tupinambá usavam para pensar e incorporar seus inimigos". Daí, a "grande honra almejada pelos índios ao entregarem suas filhas e irmãs em casamento aos europeus" (idem: 206-7).

Com o tempo, porém, adveio a decepção: "Assim que começaram a mostrar a face mesquinha, foram mortos como todo inimigo; sua covardia no momento de enfrentar a borduna do executor, aliás, era motivo de espanto e chacota" (idem: 205). A união que não

[217] São analogias colhidas por nós entre os Kaiowá de Panambizinho e de Dourados, usadas durante a narração de mitos como o dos gêmeos.
[218] Alguns Kaiowá mantêm *mbairy* como o tratamento para quaisquer estrangeiros.

pôde ser executada na prática se transferiu para o plano mítico. Apareceram aí os mitos que estabelecem uma genealogia dos brancos a partir do mesmo *te'yi* de Nhanderuvuçu (ver capítulo anterior), bem como os relatos em torno de uma escolha tecnológica, como narra o kaiowá Cirilo Rossate:

> "Puseram em fila e ali estava o *mbaraka*, uma cruz diz que bem enfeitados, *mbaraka* diz que não era muito bonito, enfeites, *tucambi* diz que puseram na cruz, o que chamamos de arco de bodoque, a flecha estava ali também. E deste lado colocou espingardas (armas de fogo), puseram em fila também, as espingardas também eram bem enfeitadas, diz que machado também tinha ali. Puseram ferro ali. Eles disseram um ao outro, disseram a *Nhane ramoió*: o que você vai escolher? Perguntaram a ele. E *Nhane ramoió*, burro que era, 'eu vou escolher esse', disse, escolhendo o *mbaraka*. Eles escolheram também a flecha e o arco e os enfeites. E esses brancos escolheram espingardas, escolheram as ferragens" (Garcia, 2001: 174-6).

Viveiros de Castro sugere a relação entre os mitos "da escolha", como esse acima, e os mitos "da vida breve" (2002: 204), categoria em que se encaixa o mito dos Gêmeos Guarani, como vemos mais claramente em algumas versões coletadas. Seriam ambas as categorias modulações de um mesmo "código dos cinco sentidos", como sugere Lévi-Strauss (1991). A diferença é que, em lugar de erros de sensibilidade, teríamos uma "falta ligada ao bom senso (entendimento)".

O que observamos nas versões elaboradas pelos Kaiowá atuais é uma inversão dessa estrutura. Para parte significativa dos narradores, a culpa pela separação entre homens e deuses é do próprio deus maior, Nosso Avô, ou Nosso Pai. Ele é que foi "malandro", no dizer de dona Geni. Os humanos não tiveram culpa. Como homem primordial, que deu o exemplo para todos os outros, foi ele quem deu o "mau exemplo" ao largar a mulher por outra. E aí está a raiz das desgraças humanas.

Não só os habitantes do Panambizinho, mas os Kaiowá e Guarani de hoje em geral, sobretudo os que conservam o *teko yma*, o modo de ser dos antepassados, execram o *jopara* vivido mais fortemente nas reservas, mas persistente mesmo nas áreas menores e até mesmo onde, aos olhos de muitos brasileiros, os Paĩ têm plenas condições para exercitar seu *teko*. No Paraguai, os líderes religiosos "duvidam que hoje em dia se possa ainda

alcançar a imortalidade sem haver passado pela morte, posto que o verdadeiro *teko marangatu* – o real modo de ser religioso – não se dá mais" (Wicker, 1997: 295)[219].

Segundo dizem os índios, um dos resultados do *jopara*, a profusão de guaxos, reproduz e amplifica o problema. Aparentemente relacionadas a uma categoria tradicional da sociabilidade guarani, essas crianças se multiplicam e transferem para as gerações futuras sua dificuldade em descobrir a própria origem e, por isso mesmo, tornar-se pessoas plenas.

Em meio a tudo isso, multiplicam-se os desentendimentos, *nhanha*, e a conseqüente cólera do *nhemyrõ*, que, a depender das possibilidades de expressão, se converte às vezes em *vy'ae'y*, trazendo a enfermidade em que se perde o controle das próprias ações.

Reconquistar os *tekoha* tradicionais é pré-condição para que os *te'yi* possam se reorganizar adequadamente e reverter o quadro de *jopara*. Mas, pode não ser possível fazê-lo com a plenitude necessária e desejável. Isso é o que se verá no futuro.

Chegou-se a um ponto em que "os objetos estão causando *nhemyrõ*", como dizia Tonico Benitez. Isso significa que não será apenas uma questão de dar tempo aos *te'yi* para que se recomponham nas novas áreas. Onde os jovens já querem aquilo que conseguiam de modo virtual junto aos deuses, no domínio dos sonhos, dos rituais e mitos, pode ser que um ponto em relação ao qual não há retorno tenha sido ultrapassado.

***

Entre as versões do mito de Sol e Lua encontradas nos Paĩ do Paraguai, algumas referências dão mais um elemento para a reflexão em torno das transformações por que deve ter passado essa elaboração. Acreditamos estarem aí também indícios que podem ajudar na solução de um enigma prestes a completar 100 anos.

Na narração apapokuva que Nimuendaju registra em seu clássico trabalho com esses índios, resultado de uma experiência de campo no início dos anos dez, é identificado o responsável pelo rompimento do casal primordial, ali nominados Nhanderuvuçu e Nhandecy. O pivô da separação foi considerado, ao longo destes anos, "uma outra figura

[219] Meliá *et al*, quase trinta anos atrás, já escreviam sobre a importância crescente do trabalho fora das áreas indígenas em que vivem os Pai (1976: 214-5).

divina um pouco estranha", que "aparece desde o início do mito, o tempo suficiente para engravidar de novo a mulher já grávida de seu marido, e depois desaparece completamente" (Clastres, 1990: 60). Esse personagem é Nhanderu Mbaecuaá (*kuaá*, sabedor, *mba'e*, das coisas).

A infidelidade seria o motivo da separação nessa versão classicamente conhecida[220]. A responsabilidade pela desgraça é dos próprios humanos, como vimos há pouco. Porém há um ponto na narração paĩ registrada por Cadogan no Ypané (1962: 45-6), em meados do século passado. O pivô da separação é um outro personagem associado à astúcia e a engenhosidade: Papá Réi, o "progenitor de espanhóis e paraguaios". Lembremo-nos de como os europeus chamavam a atenção dos indígenas sobretudo por sua capacidade tecnológica.

Como vimos, Schaden (1947: 108-9) registrou um exemplo de elaboração do pensamento sobre a diversidade cultural por meio da narração de uma genealogia unindo, em torno da família de Nhanderuvuçu a brasileiros, paraguaios, Kaiowá, Nhandeva e outros.

É impressionante a analogia com a experiência histórica dos Guarani, que ofereceram suas filhas em casamento aos europeus e tiveram em troco o trabalho forçado e mesmo o abuso do *cuñadazgo* (ver capítulo 1). Apenas novas pesquisas poderão esclarecer se essa semelhança procede ou se se trata de mais uma "miragem", que traz satisfação poética, como diria Lévi-Strauss, mas não traz avanço à reflexão.

Meliá *et al*. (1976: 228-9) trazem uma versão paĩ que torna as coisas ainda mais confusas – quanto mais que não registram se se trata de uma montagem dos autores sobre diversas narrações ou uma versão nativa específica. Ali, o responsável pelo adultério é novamente Papá Réi. Porém Nhanderu Mbaekuaá aparece como "o deus encarregado de cuidar das orações e cantos religiosos, que também é a sabedoria, e é o *mbaraká*".

[220] Em seus apontamentos (1950: 45), Nimuendaju registra outra versão em que a mulher vivia com três homens e, depois, engravidou de Nhanderuvuçu, porém desobedeceu sua ordem de ir olhar a lavoura de milho que ele plantara (semelhante à versão de Felipe Valiente nesse ponto – ver capítulo 5).

2 – Esoterismo ateu

Já se disse alhures que a etnografia sobre os Guarani constitui um "subgênero" na América do Sul. As literalmente milhares de obras a respeito desses índios são comparadas a uma "selva de papel" por quem mais se esforçou por traçar guias de estudo aí (Meliá *et al*. 1987).

Nesse conjunto, destacam-se estudos que transcreveram o rico conjunto de materiais de inspiração xamânica, como as de Cadogan (1959, 1971), e até mesmo exegeses dessas transcrições, ou seja, traduções das traduções, como é o caso de Clastres (1990). A tendência nesses estudos a tomar os xamãs como fontes de um saber esotérico, ou seja, acessível apenas a um círculo restrito de iniciados, encontra ecos nas pesquisas sobre os suicídios dos Guarani e Paĩ/Kaiowá.

"Os Paĩ Tavyterã guardam em relação ao *taruju* um respeito extraordinário. Isso pode ser a causa por que não o mencionam frente a pessoas estranhas a não ser que haja motivos importantes para fazê-lo, o que por sua vez tem como conseqüência que o conceito até agora não apareça na literatura etnográfica", escreve Wicker (1997: 289), para, curiosamente, emendar, logo em seguida, que, "por outro lado, é surpreendente com que naturalidade os Paĩ utilizam o conceito do *taruju*. Jovens e velhos, mulheres e homens, tradicionalistas e aculturados não só conhecem o conceito como lhe dão também em todos os casos o mesmo significado, e isso em toda a região abarcada por minha investigação".

Para demonstrar as ressonâncias do conceito, Wicker (1997: 291-3) narra um mito em que o deus Pa'i Tambeju encanta magicamente a filha de Nhanderu para que ela se deite com ele, sem perceber sua feiúra[221]. Essa confusão mental causada pelo *taruju* aparece como *tambeju* (o próprio nome do deus) na explicação do kaiowá Inácio Martins, registrada por Garcia (2001: 455) e não parece ter nada de esotérica. Pelo contrário, trata-se de um artifício da fértil magia amorosa que os Guarani desenvolvem, com seus amuletos e o poder mágico dos cantos e do porte do arco musical *guyrapa'i*. O *tambeju*, que "é uma reza bonita, ela não é feia", "deve ser para um velho que já não atrai mais nenhuma e para quem tem a sua consciência boa".

[221] O nascimento de um filho é o resultado dessa aventura. Como não se chegava à conclusão sobre quem seria o pai, um concurso é realizado, e Tambeju, agora um homem belo, faz um arco que é tomado na mão pelo menino – o que garantiria a filiação. No fim, ele se torna genro de Nhanderu e tudo acaba bem.

A solenidade com que o autor trata o *taruju* ajuda a explicar por que os suicídios permaneceram imersos em mistério por tantos anos. A suposição de que haveria algum mito ou conceito secreto, fornecido por um sacerdote perdido lá na última das áreas indígenas do interior do Paraguai[222], paralisou pesquisadores quando as elaborações sociológicas e cosmológicas nativas apareceram numa torrente caudalosa.

Por outro lado, os trabalhos desenvolvidos juntos aos grupos Guarani de MS nos últimos 30 anos estiveram principalmente voltados para alguns consensos que se tornaram senso comum para uma geração de pesquisadores. Tratava-se de índios "aculturados" ou em processo de "aculturação". Isso colaborou para que outra parte dos pesquisadores fechasse os ouvidos e olhos às evidências que demonstravam elaborações a respeito do fenômeno dentro das próprias categorias nativas.

Há, ainda, a clássica constatação de que o núcleo de resistência da cultura guarani seria sua "religião". Como vimos, ao longo desses 500 anos de contato, esses índios foram tachados tanto de "finos ateístas" como de "teólogos da América do Sul", um fato talvez explicado pela ambigüidade que comporta o próprio termo "religião"[223], em seu duplo aspecto de *religere*, verbo latino que indica cumprimento consciencioso do dever, respeito a poderes superiores, profunda reflexão e, por outro lado, *religare*, que implica um relacionamento íntimo e duradouro com o sobrenatural.

Por um lado, as persistentes investidas em torno do restabelecimento da ligação perdida com os antepassados que se foram para o céu. Por outro, esse "politeísmo" que é na verdade o culto a um protótipo da família guarani, não comportando subordinação a um deus estrangeiro único, mas, pelo contrário, fazendo aquilo que não se conseguiu com os seus fiéis: incorporando-o a essa família por meio do casamento.

Ora, tendo construído ao longo do século XX essa compreensão mais fina da natureza dos rituais guarani, talvez seja adequado retomarmos a percepção inicial para garantir a lisura conceitual do ponto de vista ocidental. Trata-se, sim, de "finos ateístas", que cultuam sua própria família e resistem até hoje a aceitar essa fé branca, que é na verdade a submissão a sua lei e seu rei.

---

[222] É, nesse sentido, curioso que o xamã reputado como mais "legítimo" e talvez um dos raros *karaí* (feiticeiros errantes, em vez de baseados em uma família, como um nhanderu, vagam entre as diferentes aldeias, mudando-se de tempos em tempos) da atualidade em MS, Ataná Teixeira, dê como explicação para os suicídios a difusão do alcoolismo entre os índios (Foti, 2004: 9), fator apontado pelo mais reles dos mortais em qualquer reserva kaiowá de MS.

[223] Birnbaum (1986) mostra que é impossível determinar a etimologia exata entre esses dois pólos.

O papel que poderiam ter elaborações de ordem cosmológica em torno dos suicídios foi superestimado nesse intervalo. Pensava-se, muitas vezes, que o encontro de um mito, por exemplo, que explicasse os suicídios, resolveria a questão. Além disso, parte dos estudiosos esboçou uma relação direta dessas mortes com as relações de contato. Por um lado, pressuposições de aculturação conduziram, em geral, à idéia de um estado de anomia social como causador dos suicídios. Por outro, uma idéia difusa e pouco embasada de protesto ou rebelião contra as "más" condições sócio-econômicas foi relacionada a um suposto papel de porta-vozes para os jovens mortos diante dos brancos.

De fato, a experiência de análise dos suicídios encontrou, ao longo dos últimos anos, uma multiplicidade de pontos de vista. De tal maneira que é possível encontrar qualquer classificação, dependendo de qual deles se privilegie. Assim, pensando em termos durkheimianos, aos olhos dos xamãs, o suicídio dos jovens, ou não existe, já que é um assassinato, ou é **egoísta**, uma vez que se trata de "crescer sem ouvir ninguém" (Brand, 1997: 201-3).

Aos olhos de grande parte dos brancos mais distantes, que chegam do exterior, das grandes cidades como São Paulo e Rio – ou mesmo dos que ali vivem, mas não têm nada a perder com o reconhecimento pleno dos Guarani como povo autônomo –, trata-se de um suicídio **altruísta**, já que os jovens eram "porta-vozes" colocados em um protesto contra as más condições de vida (Meihy, 1991: 278).

Já aos olhos dos brancos de perto, colonos vizinhos às áreas indígenas, sempre preocupados em enxergar as vias de desaparição do grupo, sua desintegração e incorporação à sociedade branca em condição subalterna, trata-se de mortes em decorrência de um estado de **anomia** social.

Por sua vez, aos olhos da família, ou há um endosso da visão dos xamãs, ou se reconhece que o ato constituiu um desafio à autoridade do grupo quanto às decisões relativas à vida do jovem: seria então um suicídio **sansônico**.

Finalmente, da parte do próprio suicida, ao que tudo indica, ou se trata de uma maneira radical de expressar sua discordância em relação ao entorno, seja a família ou qualquer outra autoridade, ou a morte é a expressão mais profunda de uma vivência de desamparo familiar ou social, com ressonâncias cósmicas, como vimos. Neste caso, é um **guaxo** quem se mata.

3 – A chegada da saúde

Por outro lado, emerge dos estudos um outro aspecto da questão. Constatou-se que se trata de um fenômeno cujas características são muito semelhantes ao que se verificou em populações de todo o mundo: a predominância de jovens, a ocorrência em "ondas", a regularidade nos métodos, a aproximação tanto nas elaborações dos índios como na dos nossos especialistas com a idéia de "epidemia".

Tudo isso aponta na direção de fatores ainda desconhecidos, se imaginarmos que tantos povos se deparam com um mesmo fato. Estaremos falando do fruto de algum tipo de relação produzida por condições comuns, enfrentadas por todos esses povos, ou de relações distintas e apenas aparentemente semelhantes, graças a um mesmo resultado?

De qualquer forma, coincide a conclusão deste trabalho com o momento em que determinadas invariáveis encontradas passam a ser tratadas a partir de referenciais da área médica. Desde 1999, com a entrada da Fundação Nacional de Saúde na organização do atendimento indígena em MS, a questão dos suicídios experimenta nova fase.

Coloma (s.d.), que, atualmente, com o auxílio de Mura e outros antropólogos colaboradores, assessora a implantação de um programa relacionado ao acompanhamento dos suicídios guarani, relata experiência no enfrentamento do problema entre os Atikamekw, povo formado por cerca de 4,6 mil pessoas vivendo em três aldeamentos no noroeste do Quebéc, Canadá. Nos últimos anos, eles enfrentaram taxas de suicídio doze vezes superiores à média canadense, além de múltiplos casos de violência, sempre envolvendo uma maioria absoluta de jovens. O atendimento montado ali pode servir de parâmetro para futuras ações entre os Guarani e Kaiowá: "A questão fundamental foi tratar de entender onde e como o ciclo de deterioração da sociedade começou. Os próprios anciãos e pajés das comunidades perceberam e analisaram esta mudança na sua vida e de seus valores tradicionais". Ele detalha os princípios sobre os quais operou a intervenção canadense:

> "A primeira definição adotada pelo programa foi de que os responsáveis da solução dos problemas seriam os próprios indígenas, e toda intervenção profissional deveria ser somente de apoio aos gestores do programa.(...) As categorias de problemas foram definidas pela população, evitando toda visão fragmentada dos mesmos, e que gera uma oposição fundamental com a visão e

> compreensão indígena. A terceira definição foi que em cada comunidade trabalhasse um 'animador comunitário', com formação contínua mediante o método reflexivo-crítico, que realizasse encontros com grupos da comunidade, e que permitisse a interrelação dos programas já implantados na comunidade. Os animadores comunitários realizam intervenções em casos pessoais.(...) Em termos do trabalho de grupo, todas as atividades estão centradas na prevenção primária e a 'pósvenção' logo após eventos graves (tentativas de suicídio com internação hospitalar, e amigos e familiares da pessoa morta). (...) Os grupos de jovens desenvolveram numerosas atividades de reflexão, encontros e demandas reivindicativas com as lideranças da comunidade, conseguiram suspender a venda de álcool nos dias de encontros e de festas tradicionais, e durante as mesmas estão ajudando as pessoas que já realizaram tratamentos de desintoxicação alcoólica e de drogas, a retornar as cerimônias tradicionais (*sweetlodge*/*haute sudation*) para uma reflexão sobre os atos de sua vida. Nos casos em que a população não aceite estas cerimônias (por razões de pertencimento a grupos católicos ou evangélicos), somente continua-se com os grupos de reflexão e com a busca de propostas para solucionar os problemas. (...) Implementaram-se numerosas atividades de curto prazo que permitiram responder às necessidades imediatas de suporte social, de estímulo da solidariedade, de conhecimento de sua própria historia, cada ano retornaram-se ao hábito de estabelecer acampamentos nos bosques, incrementou-se a participação na caçaria ritual do urso, e se estão estabelecendo intercâmbios e visitas entre as comunidades atikamekw e com outras nações indígenas do Canadá" (Coloma, s.d.).

Como se vê, a idéia desse tipo de atendimento está previamente amparada numa pressuposição de desintegração cultural e social, uma leitura pronta para essas questões que apontávamos há pouco. Porém, trata-se de um fator que pode ser superado pela estrutura autogestionária e pela colaboração interdisciplinar[224], caso o programa seja implantado de forma eficiente. De qualquer forma, é preciso desenvolver a reflexão relativista em torno dessa idéia do suicídio como comportamento patológico.

A elaboração de um programa de assistência desse tipo não pode ignorar a mais importante variável na equação que detona não só essas mortes, mas os mais diversos tipos de inconvenientes para os grupos guarani e kaiowá de MS, a alienação de seu próprio território. No dizer do kaiowá João Machado, de Dourados: "O índio se identifica com a terra dele. O branco, tanto ele está aqui como está lá, mas o índio não, ele é originário". Apesar de a associação direta entre a disponibilidade territorial e a diminuição de suicídios não se verificar na prática, como vimos neste trabalho, a *yvy* é, absolutamente, pré-condição

[224] Mura (informação pessoal em 04-8-2006) já colabora com a equipe de Coloma desde 2005 (ver Coloma *et al*., 2006). O antropólogo apresentou o projeto Teko Mbojeko Porá, propondo, entre outras coisas, um estudo mais detalhado acerca das redes familiares e sua relação com a ocorrência dos suicídios – para esclarecer por que há ocorrências em *clusters*, em alguns grupos, especificamente. O trabalho interdisciplinar é promissor, avalia ele.

primordial para qualquer perspectiva de dignidade que se queira garantir para essas populações.

Em suma, dezessete anos depois do primeiro estudo sobre o tema, acreditamos que, finalmente, o assunto esfriou, dando razão ao que recomendam sempre os xamãs guarani em relação ao enfrentamento de qualquer problema. É necessário deixá-los esfriar primeiro, *nhemboro'y*.

O calor do momento está no desafio de traçar um plano de recuperação das terras tradicionais. Trata-se, agora, do maior desafio, imprescindível e urgente. Sem *tekoha* não há *teko*, mas, sem *yvy*, só há, para os Guarani e Kaiowá, um futuro de *jopara* incondicional.

Nunca houve recuo: os Guarani e Kaiowá continuam onde estiveram desde que foram encontrados pelos europeus (e até avançaram para territórios onde não estavam antes, como o litoral do Sudeste ao norte de Cananéia). Eles aprenderam a se esquivar para se manter vivos. Se há rebelião, é a que tem à frente líderes como Marçal de Souza, Marcos Verón e tantos outros anônimos, nesse Chiapas que prescinde de um branco para tecer manifestos e fazer poesia. A Terra sem Males hoje são as dezenas de *tekoha* a serem reconquistados. Se há canto kaiowá, é um canto de vida. E esse canto é pela liberdade.

Bibliografia Consultada

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi; DOULA, Sheila M. & ROCHA, Cristina M.
s.d. "Suicides in Guarani Culture: The Concept of Acculturation in Egon Schaden's Research". Disponível em http://www.imaginario.com.br/artigo/a0001_a0030/a0011.shtml

ANGELO, Claudio.
1997 *Teko Vai, Terra de Males - reportagem-ensaio sobre a vida e a morte dos guaranis de Mato Grosso do Sul, a partir de relatos dos índios.* Trabalho de Conclusão da Graduação, CJE-ECA/USP.

ARRUDA, Roseli.
1996 "Dossiê Guarani – A Morte Sistemática de um Povo". Mimeo, 37 p.

AZEVEDO, Marta M.
1987 "Jejuka – Suicídio entre os Kaiowá". Mimeo.
1991 "O Suicídio entre os Guarani Kaiowá", *Terra Indígena*, vol. 58: 6-28.

BARTH, Fredrik
1987 *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea.* Cambridge, Cambridge University Press.
2000 *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

BENEDICT, Ruth.
1977 [1934] *Padrões de Cultura*. Lisboa, Livros do Brasil.

BIRNBAUM, N.
1986 "Religião", in *Dicionário de Ciências Sociais* – FGV/MEC/FAE. Rio de Janeiro, Ed. FGV, p. 1058.

BORBA, Telêmaco.
1908 *Actualidade Indígena*. Curitiba, Impressora Paranaense.

BRAND, Antonio.
1993 *O Confinamento e seu Impacto sobre os Paĩ/Kaiowá*. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre, IFCH/PUC-RS.
1995 "Os Suicídios entre os Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul", in *Porantim*, ano XVII, n. 178. Brasília, Cimi, 8-9.
1996a "A Violência na Reserva de Dourados", in *Porantim*, ano XVIII, n. 185. Brasília, Cimi, p. 10.
1996b "Los Guaraníes em tiempos de suicídio", in *Acción* n. 168. Assunção, 31-3.
1997 *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra.* Tese de doutorado em História Ibero-Americana, IFCH/PUC-RS.
2001 "'O bom mesmo é ficar sem capitão': o problema da 'administração' das reservas indígenas kaiowá/guarani, MS". *Tellus* 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 67-88.

BRAND, Antonio J. e VIETTA, Katya.
2001 "Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no MS, entre 1981 e 2000" e "Visões kaiowá sobre os suicídios". *Tellus* 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 119-132 e p. 133-140.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues.
1992 "Los Guaraníes: Religión, Resistencia y Adaptación", in GUTIERREZ ESTEVEZ, M; LEÓN-PORTILLA, M; GOSSEN, G. H. & KLOR DE ALVA, J. J. (eds.). *De Palabra y Obra em el Nuevo Mundo, vol. 2, Encuentros Interétnicos*. Madri, Siglo XXI de Espana, 323-48.

BROWN, M. F.
1986 "Power, Gender and the Social Meaning of Aguaruna Suicide". *Man*, v. 21 (2): 311-28.

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez.
1944[1555] *Naufragios y Comentarios*. Madri, Espasa-Calpe.

CADOGAN, Léon.
1959 "Ayvu Rapyta: Textos Míticos de los Mbyá-Guarani Del Guaira". *Boletim* n. 227, S. Paulo, FFCL-USP.
1962 "Aporte a la Etnografía de los Guarani del Amambai". *Revista de Antropologia*, 10: 1-2, 43-91.
1971 *Yvyrá Ñe'ery: Fluye Del Árbol la Palavra*. CEA-Universidad Católica, Assunção.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.
1978 *Os Mortos e os Outros*. São Paulo, Hucitec.
1999 "Xamanismo e Tradução", in NOVAES, A. (org.), *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, p. 223-235.

CASSORLA, Roosevelt M. S. e SMEKE, Elizabeth L. M.
1994 "Autodestruição humana". *Cadernos de Saúde Pública*, v. 10, supl. 1: 61-73.

CHAMORRO, Graciela.
1993 *Kurusu Ñe'engatu ou Palavras que a História não poderia esquecer*. Dissertação de mestrado, Unisinos/ São Leopoldo-RS.

CLASTRES, Hélène.
1978 [1975] *Terra sem Mal – o profetismo tupi-guarani.* São Paulo, Brasiliense.

CLASTRES, Pierre.
1979 [1974] *A Sociedade contra o Estado – Investigações de Antropologia Política*. Porto, Afrontamento.
1982 [1977] *Arqueologia da Violência – Ensaios de Antropologia Política.* São Paulo, Brasiliense.
1990 [1974] *A Fala Sagrada – Mitos e Cantos dos Índios Guarani*. Campinas, Papirus.
1995 [1972] *Crônica dos Índios Guayaki – o que sabem os Aché, Caçadores Nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro, Ed. 34.

COLOMA, Carlos.
s.d. "O processo de alcoolização no contexto das nações indígenas". Brasília, Funasa. Disponível em http://www.aids.gov.br/final/biblioteca

COLOMA, Carlos; HOFFMAN, Joan Serra & CROSBY, Alexander.
2006 "Suicide Among Guarani Kaiowá and Nandeva Youth in Mato Grosso do Sul, Brazil". *Archives of Suicide Research* 10: 2, Atlanta, 191-207.

Conselho Indigenista Missionário/MS.
1991 "Kaiowá: Existem Soluções para o Impasse", in *Porantim*, ano XIII, n. 125. Brasília, Cimi, p. 5.

Conselho Indigenista Missionário/MS, Comissão Pró-Índio/SP & MPF/PGR 3ª Região.
2000 *Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo, Palas Athena.

COSTA PEREIRA, Maria Aparecida da.
1995 *Uma Rebelião Cultural Silenciosa: Investigação sobre os Suicídios entre os Guarani*. Brasília, Funai.

COUTINHO Jr., Walter.
1995 *Suicídio Indígena no Mato Grosso do Sul*. Brasília, Funai, mimeo.

DAL POZ, João.
2000 "Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha". *Revista de Antropologia* 43-1: 89-144.
2003 "Tupi-guarani, um caso de fidelidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18-51: 170-4.

DURKHEIM, Emile.
1987 [1897] *O Suicídio – Estudo Sociológico.* Lisboa, Editorial Presença.
1996 [1912] *As Formas Elementares da Vida Religiosa.* São Paulo, Martins Fontes.

ERTHAL, Regina M. de Carvalho.
2001 "O Suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos". *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17 (2): 299-311.

EVANS-PRITCHARD, E. E.
2005 [1937] *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar.

FAUSTO, Carlos.
1998 "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: Da Etnologia como Instrumento Crítico de Conhecimento Etno-Histórico", in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp, 2ª ed, 381-96.
2001 *Inimigos Fiéis – História, Guerra e Xamanismo na Amazônia.* São Paulo, Edusp.
2005 "Se Deus fosse Jaguar: Canibalismo e Cristianismo entre os Guarani (séc. XVI-XX)". *Mana* 11-2: 385-418.

FERNANDES, Florestan.
1970 [1951] *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo, Pioneira/Edusp, 2ª ed.

FOTI, Miguel Vicente.
2004 *A Morte por Jejuvy entre os Guarani do Sudoeste Brasileiro*. Brasília, Funasa, mimeo, 15p.

GADELHA, Regina Maria A. F.
1980 *As Missões Jesuíticas no Itatim: Um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séculos XVI e XVII)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

GARCIA, Wilson G.
2001 (ed.) *Nhande Rembypy – Nossas Origens*. Araraquara, Ceimam-FCL/Unesp.

GARCIA, Wilson G. & RIBEIRO, Aniceto.
2000 "Mitos dos Gêmeos segundo Cirilo Rossatti, Rosalina Medina, Andreza Souza, João Aquino e Aguelita de Taquapiry", in *Terra Indígena*, ano XV, n. 82. Araraquara, Ceimam-Unesp.

GARLET, Ivori José.
1997 *Mobilidade Mbyá: História e Significação*. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre, IFCH/PUC-RS.

GOW, Peter.
1997 "O Parentesco como Consciência Humana: o Caso dos Piro". *Mana* 3 (2), Rio de Janeiro, 39-65.

GRÜNBERG, Georg.
1991 "Por que os Guarani Estão se Matando?", in *Tempo e Presença* n. 258. Rio de Janeiro, CEDI, 32-37.

GRÜNBERG, Friedl Paz.
1996 "Case Study: The Effects of Displacements and Ecological Destruction – The Example of the Guarani in Mato Grosso do Sul, Brazil". Mimeo, 6 pag.

HALBWACHS, M.
1930 *Les Causes du Suicide*. Paris, Félix Alcan.

HAMLIN, Cynthia Lins & BRYM, Robert J.
2006 "The Return of the Native: A Cultural and Social-Psychological Critique of Durkheim's Suicide Based on the Guarani-Kaiowá of Southwestern Brazil". *Sociological Theory* 24: 1, Washington, 42-57.

HAVT, Nadia.
2001 *Representações do Ambiente e Territorialidade entre os Zo'e /PA*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PPGAS/FFLCH-USP.

JEFFREYS, M.D.W.
1952 "Samsonic Suicide or Suicide of Revenge among Africans". *African Studies* 11 (1): 118 -122.

JULIÃO, Lubianca Galleano.
1998 "Origens e efeitos históricos da venda de mão-de-obra Kaiowá/Guarani às Usinas de Álcool, na região da Grande Dourados, durante os últimos 20 anos". *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 12, p. 79-86.

LANGDON, E. Jean Matteson.
1996 "Introdução: Xamanismo – Velhas e Novas Perspectivas", in *idem* (org.) *Xamanismo no Brasil – Novas Perspectivas*. Florianópolis, Ed. da UFSC.
s.d. "O que beber, como beber e quando beber. O contexto sociocultural no alcoolismo das nações indígenas". Brasília, Funasa. Disponível em www.aids.gov.br/final/biblioteca

LÉVI-STRAUSS, Claude.
1976 [1942] "Guerra e Comércio entre os Índios da América do Sul", in SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 325-39.
1982 [1949] *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes.
1986 [1978] *O Olhar Distanciado*. Lisboa, Edições 70.
1991 [1964] *O Cru e o Cozido*. São Paulo, Brasiliense.
1993 [1991] *História de Lince.* São Paulo, Companhia das Letras.
2006 [1968] *A Origem dos Modos à Mesa.* São Paulo, Cosac & Naify.

LEVCOVITZ, Sérgio.
1998 *Kandire – O Paraíso Terreal*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo/ Te Corá.

LIMA, Tânia Stolze.
1995 *A parte do cauim. Etnografia Juruna*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ.
1996 "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*, v.2, n.2: p. 21-48.

LUCIANI, José Antonio Kelly.
2001 "Fractalidade e Troca de Perspectivas". *Mana*, vol.7, n.2, p. 95-132.

MAYBURY-LEWIS, David. (org.)
1979 *Dialectical Societies – The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

MALINOWSKI, Bronislaw.
2003 [1926] *Crime e Costume na Sociedade Selvagem.* São Paulo, Imprensa Oficial/Ed. UnB.

MAUSS, Marcel.
2003 [1950] *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

MEIHY, José Carlos S. B.
1991 *Canto de Morte Kaiowá - história oral de vida*. São Paulo, Loyola.
1994 "A Morte como Apelo para a Vida: o Suicídio Kaiowá", in SANTOS, R. V. & COIMBRA JR., C. E. A. (org.). *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, Fiocruz, 243-51.

MELIÁ, Bartolomeu.
1981 "El 'Modo de Ser' Guarani en la Primera Documentación Jesuítica – 1594-1639". *Revista de Antropologia* v. 24: 1-24.

1989 "A Experiência Religiosa Guarani", in MARZAL, Manuel (coord.). *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo, Vozes, 395-348.
1990 "A Terra sem Mal dos Guarani – Economia e Profecia". *Revista de Antropologia* v. 33: 33-46.
1995 "Suicídio Guarani". *Acción.* Assunção, n. 154, jun/95, p. 30-3.

MELIÁ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Friedl & GRÜNBERG, Georg.
1976 *Los Paĩ Tavyterã – Etnografía Guarani Del Paraguay Contemporâneo*. Centro de Estudios Antropológicos da Universidade Católica, Assunção.

MELIÁ, Bartolomeu; SAUL, Marcos Vinicius & MURARO, Valmir Francisco.
1977 *O Guarani - uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo, Fundames.

MÉTRAUX, Alfred.
1948 "The Guarani", in *Handbook of South American Indians, vol. 3,* p. 69-94. Bulletin 143. Bureau of American Ethnology. Smithsonian Institution. Washington.
1973 [1967] *Religion y Magias Indígenas de América Del Sur*. Madri, Aguilar.
1979 [1928] *A Religião dos Tupinambás e suas Relações com a das Demais Tribos Tupi-Guaranis.* São Paulo, Nacional/Edusp, 2ª ed.

MONTARDO, Deise L. O.
2002 *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado, PPGAS-FFLCH/USP.

MONTEIRO, John Manuel.
1998 "Os Guarani e a História do Brasil Meridional: Séculos XVI-XVII", in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp, 2ª ed, 475-98.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa.
2003 *Levantamento Histórico sobre os Índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro, Museu do Índio.

MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de.
1876 [1639] *Vocabulario y Tesoro de La Lengua Guarani, ó mas bien Tupi*. Viena/Paris.

MONTSERRAT, Ruth M. F.
1992 "Línguas Indígenas no Brasil Contemporâneo", in GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, p. 93-104.

MORGADO, Anastácio F.
1991 "Epidemia de Suicídio entre os Guarani-Kaiwá: Indagando suas Causas e Avançando a Hipótese do Recuo Impossível", in *Cadernos de Saúde Pública*, v. 7, n. 4. Rio de Janeiro, 585-598.

MURA, Fábio.
2000 *Habitações Kaiowá – Formas, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de mestrado, PPGAS-MN/UFRJ.

MURA, Fábio & THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F.
2002 *Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) – Terra Indígena Guarani-Nhandeva Yvy Katu*. Mimeo, 88 p.

NIEHAUS, Isak.
s.d. "Gendered Endings: Narratives of Sexuality and Suicide in the South African Lowveld". Disponível em http://wiserweb.wits.ac.za/PDF%20Files/body&sex%20-%20niehaus.PDF

NIMUENDAJU, Curt Unkel.
1950 "Apontamentos sobre os Guarani", in *Revista do Museu Paulista*, n. s., vol VIII. São Paulo, 10-57.
1987[1914] *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp.

1987b *Mapa Etno-Histórico*. Rio de Janeiro, IBGE/Pró-Memória.

NOELLI, Francisco Silva.
1996 "As Hipóteses sobre o Centro de Origem e Rotas de Expansão dos Tupi – seguido de comentários de Eduardo Viveiros de Castro e Greg Urban e réplica do autor". *Revista de Antropologia* v. 39, n.2: 7-120.
1999 "Curt Nimuendaju e Alfred Métraux: A Invenção da Busca da 'Terra sem Mal'". *Suplemento Antropológico*, vol. XXXIV, n. 2, Assunção: 123-166.

OLIVEIRA, Cleane S. de e LOTUFO NETO, Francisco.
2003 "Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro". *Revista de Psiquiatria Clínica*, v. 30, n. 1: 4-10.

PAULETTI, Maucir; SCHNEIDER, Nereu e MANGOLIM, Olívio.
1997 *Por que os Guarani e Kaiová se Suicidam?* Campo Grande, Cimi-MS.

PEREIRA, Levi Marques.
1999 *Parentesco e Organização Social Kaiowá.* Dissertação de mestrado, Ifich-Unicamp.
2001 *Pentecostalismo Kaiowa: Aproximação aos Aspectos Sociocosmológicos e Históricos*. Texto inédito.
2002 "No Mundo dos Parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá", in SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera L. S. e NUNES, Ângela (org.). *Crianças Indígenas – Ensaios Antropológicos*. São Paulo, Global/Fapesp/Mari-USP, p. 168-187.

RIBEIRO, Darcy.
1996 *Diários Índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo, Companhia das Letras.
1997 [1974] "Uirá Vai ao Encontro de Maíra". *Gentidades*. Porto Alegre, L&PM.

RICARDO, Carlos Alberto (ed.)
1996 *Povos Indígenas do Brasil 1991-1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
2000 *Povos Indígenas do Brasil 1996-2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

RIVIERE, Peter.
2001 [1984] *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana*. São Paulo, Edusp.

SANTANA, Francisco S.; SOUZA, Edinilsa R.; MINAYO, Maria C. S.; MALAQUIAS, Juaci V. & REIS, Ana C.
2002 "Evolução Temporal da Mortalidade por Suicídio no Brasil, 1980 a 1999". *Boletim Fiocruz*, Rio de Janeiro, ano II, n. 6.

SCHADEN, Egon.
1947 "Fragmentos da Mitologia Kayuá". *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, v. 1, p. 107-23.
1962 *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Edusp.
1969 [1965] *Aculturação Indígena – Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos.* São Paulo, Pioneira/Edusp.
1982 "A Religião Guarani e o Cristianismo". *Revista de Antropologia*, v. 25. São Paulo, 1-24.
1989 [1959] *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil - ensaio etnossociológico*. 3ªed. S. Paulo, Edusp.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.
1987 [1979] "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras", in OLIVEIRA FILHO, J. P. (org.) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil.* Rio de Janeiro/ S. Paulo, Ed. UFRJ/Marco Zero, 11-29.

SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.
1979 "Terras e Territórios Indígenas no Brasil". *Encontros com a Civilização Brasileira* n.12, Rio de Janeiro, 101-9.

SOUZA, Edinilsa R.; MINAYO, Maria C. S. & MALAQUIAS, Juaci V.
2002 "Suicídio de Jovens nas Principais Capitais do Brasil". *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 18(3): 673-683.

SUSNIK, Branislava.
1984-5 *Los Aborigenes Del Paraguay – vol VI – Aproximacion a las Creencias de los Indígenas*. Assunção, Museu Etnográfico Andres Barbero.
1989 "Etnohistoria de Paraguay". *América Indígena*, vol. XLIX, n. 3.

STUTZMAN, Renato.
2000 *Caxiri, a Celebração da Alteridade – Ritual e comunicação na Amazônia indígena*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PPGAS-USP.

TETILA, José Laerte Cecílio.
1994 *Marçal de Souza Tupã`i - Um guarani que não se cala*. Campo Grande, UFMS.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F.
1991 *O Projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento com os Guarani Kaiowá e Guarani Ñandeva em Mato Grosso do Sul.* Dissertação de mestrado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
1996 "O Caso Guarani: o que dizem os vivos sobre os que se matam", in RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos Indígenas do Brasil 1991-1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental, 725-8.
2001 *Do Desenvolvimento Comunitário à Mobilização Política – O Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica.* Rio de Janeiro, Contra Capa.

VAN WINKLE, Nancie W. & MAY, Philip A.
1986 "Native American Suicide in New Mexico, 1957-1979: A Comparative Study". *Human Organisation* 45 (4): 296-309.

VIVEIROS DE CAST RO, Eduardo.
1984/5 "Os Deuses Canibais" e "Proposta para um II Encontro Tupi". *Revista de Antropologia* v. 27/28: 55-90 e 403/7.
1986 *Araweté: Os Deuses Canibais.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar/Anpocs.
1986b "Sociedades Minimalistas: A Respeito de um Livro de Peter Rivière", in *Anuário Antropológico/85.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 57-78.
1987 "Nimuendaju e os Guarani", in *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo, Hucitec/Edusp, p. xvii-xlii.
1992 "O Mármore e a Murta". *Revista de Antropologia* v. 35: 21-74.
1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* 2. Rio de Janeiro, p. 115-44.
1999 "Etnologia brasileira", in MICELI, Sérgio (org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995) – Antropologia (Volume 1).* São Paulo, Sumaré/Anpocs/Capes.
2002 *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.
2002b "O Nativo Relativo". *Mana* 8 (1). Rio de Janeiro, 113-48.

VIETTA, Katya.
1998 "'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". *Multitemas*, Campo Grande, UCDB, n. 12, p. 52-73.
2001 "Tekoha e te'y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas kaiowa e guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial". *Tellus* 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 89-102.

VOISENAT, Claudie.
1988 "La Rivalité, La Separation et la Mort – Destinées Gémellaires dans la Mythologie Grecque", in *L'Homme* 105, XXVIII (1), p. 88-104.

WENCESLAU, Marina Evaristo.
1994 *O Índio Kaiowá: Suicídio pelo Tekohá*. Tese de doutorado. São Paulo, Depto. História, FFLCH-USP.

WICKER, Hans-Rudolf.
1997 "Taruju: Enfermedad de los Dioses que Lleva al Suicídio – Anotaciones Provisórias para la Comprensión de los Suicídios entre los Paĩ Tavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay". *Suplemento Antropológico*, vol. XXXII, ns. 1 e 2, Assunção, 273-315.

ZARRATEA, Tadeo.
1999 "La Religiosidad Guarani (Paĩ Tavyterã)". *Suplemento Antropológico*, XXXIV: 2, Assunção, 131-43.

Em vídeo

1997 "Em Busca da Terra Sem Mal". 19min. Documentário produzido pelos alunos da disciplina "Laboratório em Vídeo", no CJE-ECA/USP.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo