

SEM NOSSA CULTURA SOMOS BICHOS: SUBSÍDIOS PARA UMA REFLEXÃO A RESPEITO DA INTERPRETAÇÃO COSMOLÓGICA KAIOWÁ SOBRE OS SUICÍDIOS

Katya Vietta

Neste estudo levanto algumas questões sobre a compreensão Kaiowá de seu cotidiano, destacando elementos para pensar a representação construída sobre os problemas atualmente vivenciados, os quais têm como pano de fundo a situação de extremo contato com a sociedade envolvente e suas conseqüências mais comuns: perda de parte significativa do território tradicional, confinamento em Reservas Indígenas e a necessidade de garantir a maior parte da economia fora da aldeia.

O alarmante e crescente número de casos de suicídio é um dos reflexos mais expressivos desta situação.

Parto de algumas representações construídas a partir da cosmologia, para pensar como os kaiowá encontram suas explicações para estes problemas. Trata-se de uma reflexão inicial, realizada essencialmente através do levantamento da bibliografia, a qual infelizmente se caracteriza pela escassez de referências etnográficas sobre o tema¹. Portanto, o que apresento são apenas algumas análises que servem como indicativos para uma pesquisa mais aprofundada. Esta discussão se apóia também em paralelos estabelecidos com os Mbyá. Embora estas duas parcialidades Guarani vivam situações bastante diferenciadas, é possível perceber que as categorias cosmológicas Mbyá e Kaiowá são estruturalmente similares. Nesta abordagem des-

¹ A maior parte dos dados etnográficos referentes aos Kaiowá foram retirados de Brand, 1993. Neste trabalho, o autor realiza uma exaustiva análise sobre a história recente Kaiowá no Mato Grosso do Sul, podendo ser considerado o mais amplo e completo estudo realizado sobre esta temática.

taco principalmente a crença na dualidade da alma, pois para elas, a alma se divide em uma porção telúrica e outra divina, ambas relacionadas ao papel desempenhado pela pessoa ao longo de sua vida e ao destino humano após a morte.

A população Kaiowá, no Mato Grosso do Sul, é de cerca de 25.000 pessoas, distribuídas em 22 áreas, ocupando um total de 41.768 ha, sobre os quais possuem a posse efetiva de apenas uma parte (Brand, 1995 -1-, p. 1). A perda de uma parcela significativa do território é decorrência de diversos interesses particulares na região, principalmente ao longo deste século, que sempre foram apoiados pela política governamental. Entre 1915-1928, foram demarcadas oito Reservas, quase todas localizadas fora da área de ocupação tradicional, com a intenção de promover a desocupação daqueles espaços passíveis de interesse econômico. Um grande número de famílias foi obrigado a abandonar as suas aldeias, na maior parte das vezes, mediante coação exercida por parte do órgão indigenista oficial e pelos fazendeiros locais. Os grupos familiares que não se submeteram à desocupação de suas aldeias, acabaram sofrendo retaliações, e hoje ocupam áreas que não apresentam mais as condições adequadas para a manutenção do seu modelo tradicional.

A resistência em se transferirem para as Reservas se deve também a outros fatores: sobreposição de aldeias, apresentando um contingente populacional muito superior à capacidade de sua extensão; proximidade dos centros urbanos de médio e grande porte; excessiva intervenção do órgão indigenista oficial. A sobreposição de aldeias e, conseqüentemente, de lideranças político-religiosas, dificulta o estreitamento de vínculos entre os grupos familiares, impossibilitando a construção de uma identidade que aglutine toda a população da Reserva. Isto, entre outros aspectos, contribui para o enfraquecimento de muitas lideranças e para o comprometimento da organização interna do grupo, facilitando a intervenção de vários segmentos da sociedade envolvente, o que, por sua vez, acirra esta situação.

A superpopulação impede a exploração racional dos recursos naturais, acarretando no seu rápido esgotamento. Na maior parte das

áreas, a sua renovação é impossível sem que haja uma ação técnica planejada e abrangente. A incapacidade de garantir a auto-suficiência na produção interna leva os Kaiowá a vender a sua mão-de-obra. Nos últimos anos, eles representam a força de trabalho nas usinas de álcool da região. São contratados por um período que varia de 30 a 90 dias, nos quais ficam fora da aldeia². Durante este tempo, estão ausentes de suas responsabilidades familiares, econômicas, religiosas e políticas, comprometendo, portanto, o papel da família extensa na produção econômica e na sustentação em nível simbólico do grupo. Os próprios Kaiowá afirmam estar sem as condições para manterem os seus rituais o *teko marangatu* (virtuoso modo de ser), ou seja, os elementos essenciais da cultura tradicional, “*nós somos como bichos*” (Brand, 1993 : 203).

O trabalho fora da aldeia também oferece o estreitamento com a sociedade envolvente e a possibilidade de ver reforçado o estigma e o preconceito que esta constrói a seu respeito. Elementos que acabam sendo introduzidos, despertando uma noção de marginalidade ou mesmo de inferioridade. O comprometimento de muitas referências internas, principalmente entre os jovens adultos, gera um sentimento de não-lugar na sociedade, pois muitos não conseguem mais ocupar o papel que lhes é atribuído por esta e, ao mesmo tempo, não encontram espaço fora dela. Portanto, assemelham-se a um “bicho”, isto é, desprovidos de fortes laços que reforcem a sua identidade. Talvez os suicídios, ocorridos exclusivamente entre os jovens adultos, sejam o indicativo mais concreto desta situação.

O suicídio entre os Kaiowá é um fenômeno contemporâneo, que vem ampliando as suas proporções desde 1986. Os maiores índices estão nas áreas demarcadas entre 1915-1928. Porém, deve ser considerado que, no ano de 1995, foi registrado um número significativo em áreas onde a sua prática era inexistente. O suicídio pode ser entendido

² De uma forma ou outra, todas as famílias residentes nas oito Reservas contribuem para incrementar o contingente de trabalhadores nas usinas, em troca de baixos salários. Esta se constitui em uma das raras possibilidades de garantir a subsistência.

como uma conseqüência direta da baixa qualidade de vida que os Kaiowá dispõem na atualidade³. Na compreensão Kaiowá, ele é causado por uma “doença” que hoje foge dos rezadores (líderes religiosos - *ñanderu* / nosso pai). Toda a eficácia das estratégias de combate ao suicídio está centrada nas palavras pronunciadas na reza. Segundo Júlio Lopez:

“Nosso sistema mudou e pegamos o sistema do branco ... (os jovens) se esquecem de nossos costumes e por isso enfraquecemos. Não tem mais quem reza, as gerações de agora não sabem mais viver. Estão morrendo os que sabem a reza e os que ficam só conhecem a cultura do Karai (sociedade envolvente) e não vai saber o que fazer. Só quem sabe a reza pode segurar. As crianças e as plantas não estão sendo batizadas, e a religião (e as coisas) do branco está entrando na vida Kaiowá. Só isso (a reza) nos defende” (Ibidem, p.9).

Para as sociedades Guarani, a reza é o veículo de comunicação com as divindades e consiste nas orações cantadas, que são de caráter individual, e nos rituais coletivos, dirigidos pelo *ñanderu*. É através dela que se adquire o conhecimento sobre os universos sobrenatural, social e natural, bem como é possível manter o equilíbrio entre eles. Entre os Guarani, a formação do *ñanderu* está ligada à inspiração, mas para que isto aconteça é necessário o desempenho de uma conduta social adequada, respeitando uma série de preceitos sociais e religiosos, além de manter um distanciamento dos valores e práticas relacionados à sociedade envolvente, apontados como antagônicos ao “costume” tradicional (*ñande reko* / nosso modo -tradicional- de

³ Como afirma Brand, fica impossível realizar os rituais, a boa palavra da tradição parece perder mais espaço frente à imposição de um novo conceito de terra, de economia, da secularização da produção e do dismantelamento da base social da comunidade e da família, aliada à história, interferência do Estado, através de funcionários que ignoram o sistema tradicional kaiowá, mas que estão cientes de seu papel como promotores de interesses externos à comunidade, como manter a religião dos antepassados, profundamente articulada com a economia de reciprocidade, com a terra, com o meio-ambiente, num contexto onde estes elementos estão completamente alterados (1995 - 1 -, p. 2, 6-7).

ser). Os Kajowá responsabilizam a FUNAI, a escola e as Igrejas por introduzirem o “novo modo de ser”, promovendo a desorganização da sociedade, colaborando direta ou indiretamente para o abandono de muitas práticas relacionadas ao sistema de crenças. Os *ñanderu* se recentem sobre o fato de muitas pessoas não terem passado pelo ritual do batismo, ou outros que definem a passagem a novos estados da vida, bem como sobre o abandono dos rituais que marcam o ciclo econômico na aldeia. A não observância destes acaba por abrir um espaço vazio entre homens e divindades, identificado a partir do “enfraquecimento” dos rezadores.

É através do ritual do batismo que o *ñanderu* identifica o nome da pessoa, ou seja, a alma-palavra, de origem divina, que é recebida pela criança. Os Guarani acreditam que a alma é formada por uma parcela de origem divina (*ayvu*) e uma (ou mais) parcela de origem telúrica ambas relacionadas à constituição do caráter da pessoa e, conseqüentemente, ao seu comportamento social. A expectativa é a de superar a alma telúrica, prevalecendo apenas a de origem divina. Pois esta define o estatuto da pessoa, quando após a morte (ou em vida) ocupar um lugar no mundo das divindades. A parcela divina também lhe permite compartilhar das características inerentes às divindades, definidas por um comportamento ético e virtuoso, o qual envolve a reciprocidade e as práticas rituais. Este comportamento traz implícito, igualmente, a manutenção do *ñande reko*. A condição de pessoa, enquanto ser social, portador de cultura/conhecimento é dada, portanto, a partir das divindades, pela porção divina da alma. Assim, quando os Kaiowá se distanciam dos rituais religiosos e das práticas de reciprocidade, ou seja, dos valores ligados ao *teko marangatu* se parecem com “bichos”. A parcela telúrica, por outro lado, está ligada ao imperfeito modo de ser e suas características estão em oposição àquelas relacionadas à alma divina (Vietta, 1995 : -2-15-17).

Deve ainda ser considerado que a expressão *ayvu* é também empregada para definir o ato de falar, ou seja, expressão verbal enquanto manifestação da cultura. Assim, pode-se pensar que o discurso Kaiowá traz implícito a dificuldade enfrentada para garantir a

preponderância da alma divina sobre a telúrica. O que parece ser um componente importante para a compreensão dos suicídios, já que estes são retratados como uma “doença”, cuja manifestação mais clara é exatamente o impedimento da fala. Como afirma Jorge Paulo (Reserva de Caarapó): “*o suicida não consegue falar e este é o sinal que a doença já pegou ele*”. Todos os relatos sobre as pessoas que tentaram o suicídio e foram salvas, são unânimes em constatar a importância total delas frente ao “desejo” de se matar, como consequência da persuasão da alma de um suicida. Isto é possível porque, segundo os Kaiowá, a alma de uma pessoa que morreu por suicídio não consegue encontrar o seu caminho para o local onde permanece a alma dos mortos. Então, ela busca, através da alma de novos suicidas, auxílio para encontrar este caminho, porém sem êxito (Brand, *ibidem*, p.10).

“No nosso entendimento, o suicida ao morrer não vai para lugar sagrado... Temos um tempo para morrer. Segundo um velho cacique, nós somos como uma fruta madura que temos que cair no chão. Porém, quem se suicida fica vagando por aí, não vai para lugar específico... os que morreram estão levando todo mundo” (Amilton Lopes. Rel. da Audiência Pública na Câmara Federal sobre “Os suicídios entre os Guarani/Kaiowá”, GIME, set. 1995.).

A questão colocada é a de justamente compreender a representação Kaiowá sobre a alma “que vaga, dentro da concepção dualista da alma humana, a fim de perceber porque ela representa esta carga de perigo. É corrente na bibliografia que trata sobre os Guarani, em décadas anteriores, a necessidade de abandonar a aldeia, após a morte de algum de seus integrantes, principalmente parentes próximos, movidos pelo medo de serem atacados pela alma desta pessoa. Outra forma de eliminar a presença desta, como narra Nimuendaja, é por intermédio de um ritual, dirigido pelos rezadores (1987 : 38-47). Entre os Kaiowá é possível observar práticas semelhantes⁴, embora, ao que parece, tenham um êxito relativo.

⁴ Este dado, ainda inédito, foi relatado por Antônio Brand, que recentemente observou um ritual deste tipo.

O *kunumi pepy*, ritual de passagem dos jovens adultos, é considerado como um dos eventos mais importantes entre os Kaiowá. Após um mês de reclusão, os meninos recebem o *tembetá* (adorno labial). Segundo aqueles, os suicídios também estão ligados ao fato da maioria dos jovens não passarem mais por este tipo de ritual. Para alguns rezadores, os suicídios acontecem porque as crianças não são mais enfeitadas: sem receber os adornos, elas se enfizam e perdem a graça. Quando as crianças não são enfeitadas, crescem pensando só em si, esquecem dos “donos do ser” (divindades secundárias). A tristeza (uma das características identificadas nos suicidas) é crescer sem escutar ninguém, sozinho, sem reza e sem versos dos antigos, é crescer ao vento, à toa, é fazer as coisas para si mesmo (Argüello, 1993 : 96). Portanto, ao que parece, a reciprocidade estabelecida entre os homens e os deuses é uma característica vinculada à essência do *kunumi pepy*.

O conteúdo destes relatos destaca a importância no aprofundamento da análise sobre como os Kaiowá reproduzem, constróem e manipulam os elementos que compõem o seu sistema de crenças e como elaboram, neste contexto, conceitos como: individual/coletivo; sociedade (e pessoa) enquanto lugar da cultura, em oposição a “viver como bicho”, ou seja, desprovido desta; “enfraquecimento” da pessoa (e da sociedade) frente ao “esquecimento dos costumes”. Devendo, ainda, ser considerado o imbricamento destas noções a partir da relação estabelecida entre os Kaiowá e as divindades por um lado, e com a sociedade envolvente por outro, destacando a oposição entre o novo e o tradicional modo de ser. E, dentro deste contexto, o papel atribuído à liderança religiosa, responsável por fornecer os recursos necessários para reprodução das (e construção de novas) representações. Para as sociedades Guarani, a construção e reprodução destas representações estão essencialmente centradas nas categorias cosmológicas. Como afirma Viveiros de Castro:

“O caso Tupi-Guarani é um exemplo privilegiado da impossibilidade (ou precariedade) de se distinguir a maneira empirista e sociologista entre ‘cosmologia’ e ‘organi-

zação social': distinção talvez inevitável e cômoda como ponto de partida, ela deve ser rapidamente abandonada, para um tipo de sociedade onde os princípios de organização social são ao mesmo tempo, ou antes, princípios metafísicos, onde toda a tentativa de redução sociológica nos traz de volta à cosmologia" (1986 : 110).

Viveiros de Castro, em *Araweté: os deuses canibais*, apresenta uma abordagem teórica densa, que permite elucidar aspectos estruturais da cosmologia Tupi-Guarani, apontando um caminho para pensar como estas sociedades concebem a construção dos conceitos de natureza, sociedade e sobrenatureza, bem como o movimento que a sociedade estabelece entre um e outro pólo. Para os Tupi-Guarani a sociedade representa uma fronteira, um espaço precário entre a natureza e a sobrenatureza. O domínio que justifica e codifica as práticas, categorias e unidades sociais. Viveiros observa que as séries cosmológicas Tupi-Guarani se desdobram em uma figura tríade: uma série animal, uma série humana, uma série divina. No entanto, esta matriz tríade acaba por evidenciar a condição humana, não só como intercalar, mas como precária, como movimento a ser superado. Pois, o triadismo não é em si significativo, o que singulariza as cosmologias Tupi-Guarani é a maneira como ele é vivenciado: o foco não é o tempo central, a sociedade, mas os dois outros, o animal e o deus (ibidem, p. 115-116).

Segundo ainda este autor, a alma e a morte, ou a teoria da pessoa que a subjaz, parecem de fato se constituir num ponto de apoio privilegiado para a abordagem das sociedades Tupi-Guarani, na medida em que ali se interceptam os diferentes domínios cosmológicos, e ali se acha encapsulado o jogo do "mesmo" e do "outro" fundador da filosofia social Tupi-Guarani. Os Araweté, como implícita ou explicitamente todos os demais Tupi-Guarani, postulam uma composição dual da alma humana, que só se manifesta plenamente após a morte. Porém, este dualismo oculta um triadismo mais fundamental, onde a posição intercalar faz da condição humana pura potência, e de semelhança de si, pois só alhures o seu destino se realiza. A noção de pessoa requer sempre um complemento, pois ela só se realiza a partir

do outro (animal/deus). Neste sentido, parece possível dizer que a pessoa Araweté (Tupi-Guarani) não propriamente “existe”: enquanto devir, ela não é; enquanto relação móvel entre termos, ela é um “entre” (um entre-dois) (ibidem, p.118).

Em trabalhos anteriores (Vietta, 1992 & Vietta, 1995 -2) tento partir desta perspectiva para pensar o conceito de sociedade construído pelos Mbyá, a partir da relação estabelecida entre homem e divindade. Os Mbyá distinguem três grupos sociais que habitam esta Terra: os “índios puros”, os Mbyá (“civilizados que nem o branco”) e o “branco”. A base desta distinção está na gênese sobrenatural atribuída a cada um deles, isto é, a possibilidade ou não da presença da alma de origem divina na constituição dos indivíduos que integram estes grupos. Pois são os deuses, através da parcela divina da alma, que instauram a cultura entre os homens. Os “índios puros” são concebidos como “selvagens”, portanto, incluídos no universo da natureza. Eles não possuem ascendência divina, nem dispõem daqueles atributos inerentes ao nosso conceito de cultura. A eles está relacionado o mato, a nudez, a antropofagia e o não-cozimento da carne. Os Mbyá, por sua vez, se auto-identificam como “civilizados que nem o branco”, assim negando os elementos arrolados na sua concepção de índio e se colando no universo da cultura. O “branco”, embora assim como os Mbyá, possua uma ascendência divina e outros atributos que lhe confere o estado de cultura, não apresenta um comportamento considerado virtuoso (respeito às regras sociais/sobrenaturais). Mesmo potencialmente integrando o universo da cultura, o “branco” age como se estivesse em seu oposto.

Com esta explicação, os Mbyá não chegam a negar a sua identidade indígena, ao contrário, encontram um caminho bastante complexo para supervalorizá-la, no confronto com a sociedade envolvente. Pois, se por um lado o conceito de sociedade Mbyá oscila entre a cultura e a não-cultura (alma divina/sociedade indígena); por outro lado, tanto o conceito de sociedade Mbyá como do “branco”, oscila entre o universo natural e sobrenatural (alma divina/comportamento virtuoso/sociedade indígena). Porém, é aqui que se estabelece a diferença, pois o comportamento Mbyá lhe concede o espaço da sobrenature-

za, garantido pela expectativa de alcançar a Terra sem Mal⁵, enquanto o comportamento demonstrado pelo “branco” o encaminha para o estado “selvagem” e garante o seu fim, quando a Terra for destruída.

A destruição da Terra, por sua vez, é explicada como uma reação das divindades, em decorrência do comportamento não-virtuoso demonstrado pelo “branco”, mas também por alguns Mbyá que não seguem o *teko marangatu* (e/ou *nãnde reko*). Neste sentido, deve ser considerado que a expectativa social (e divina), para a reprodução dos valores implícitos no *teko marangatu*, representem uma força centrípeta que impulsiona a necessidade de marcar a identidade frente ao “branco”, em especial, através da observância das regras sociais (divinas) onde estão destacados o desenvolvimento espiritual e a reciprocidade, ou seja, agir como as divindades. Assim, a possibilidade de, num futuro próximo (antes ou depois da morte), cumprir o destino que lhes cabe, por concessão das divindades através da porção divina da alma, viabiliza-se a partir da alteridade frente ao “branco”.

Embora a questão colocada pelos Kaiowá se mostre totalmente distinta a esta, penso na hipótese delas encontrarem uma semelhança na base da sua concepção, isto é, nos elementos estruturais da cosmologia. Pois conceitos como sociedade (cultura), divindade, “bicho”, “selvagem” (natureza), são representações que estão presentes tanto nas explicações Mbyá, para a busca da Terra sem Mal, como nas argumentações Kaiowá sobre o suicídio. E, da mesma forma que os Mbyá, os Kaiowá crêem na existência da Terra sem Mal e na possibilidade de alcançá-la. Portanto, a concepção sobre a dualidade da alma pode conter elementos explicativos chaves também para esta questão.

No entanto, se é possível seguir este caminho, é preciso pensar que, para os Kaiowá, diferentemente do que para os Mbyá, a ênfase

⁵ A Terra sem Mal pode ser sinteticamente caracterizada como o mundo sobrenatural onde vivem as divindades e os antepassados, podendo ser alcançado antes ou depois da morte, desde que a pessoa demonstre um comportamento virtuoso (ajustado às regras sociais e dos preceitos divinos). A expectativa Mbyá está em ascender a ela antes da destruição da Terra onde vivem (Vietta, -1-, p.4).

se parece recair sobre a alma de origem telúrica, representada pelo distanciamento dos valores culturais e, conseqüentemente, das divindades, elemento que parece estar associado ao suicídio. Embora entre os Mbyá também haja situações de crise, relacionadas a conflitos de identidade, para estes, a viabilidade da superação da alma telúrica permite fazer a opção positiva, isto é, pela sobrenatureza. Os Kaiowá, talvez não encontrando mais as condições para realizar plenamente esta aposta, resignam-se a oscilar entre o universo da sociedade e da natureza. Portanto, o suicídio, além de revelar a crise do ponto de vista social e, conseqüentemente, individual, teria como agravante a referência cosmológica. Esta é apenas uma suposição, um ponto de partida, sobre a qual pretendo buscar fundamentação, não só para tentar compreender a representação sobre os suicídios, mas também para tentar perceber como os Kaiowá se constroem como pessoa e como interpretam as relações no interior da sociedade e fora dela.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Rubem Thomaz. *Projeto Kaiowá-Nandeva: uma experiência junto aos Guarani-Kaiowá e Guarani-Nandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro, 1991. Dissertação de Mestrado, FPPGAS-Museu Nacional.

ARQUELLO, Graciela Chamorro. *Kurusu ñe 'engatu ou palavras que a história não poderia esquecer*. São Leopoldo, 1993. Dissertação de Mestrado, Dep. História, UNISINOS.

BRAND, Antônio. *O confinamento e seu impacto ambiental sobre os Pai/Kaiowá*. Porto Alegre, 1993. Dissertação de Mestrado. IFCH/Pós-Graduação em História, PUC.

_____. "Se os nãnderu conseguirem falar novamente com deus..."
Palestra apresentada no Seminário Internacional sobre a História do Imaginário Indígena. UNISINOS, São Leopoldo, setembro, 1995 -1-, 12 p.

- _____. *Os suicídios entre os Guarani/Kaiowá no MS*: algumas considerações sobre o problema. Texto apresentado na Comissão de Direitos Humanos da Câmara Federal, 03.10.1995, 5 p.
- CADOGAN, Léon. Ayvu Rapyta. *Textos míticos de los Mbyá-guarani del guairá*. Bol. N. 227 FFCH-USP, Antropologia, n.5. São Paulo, 1959, 217 p.
- EGTM. Relatório da Audiência Pública na Câmara Federal sobre “Os suicídios entre os Guarani/Kaiowá no MS”. Promoção conjunta da Comissão do Consumidor, Meio Ambiente e Minorias & Comissão de Direitos Humanos. Brasília, 03.10.1995, 6 p.
- NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas de criação e destruição do mundo*. São Paulo : HUCITEC/EDUSP, 1987.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo : EPU-EDUSP, 1974.
- SILVA, Joana. *Os Kaiowá e a ideologia dos programas econômicos*. Campinas, 1982. Dissertação de Mestrado, IFCH-Dep. Ciências Sociais, UNICAMP.
- VIETTA, Katya. *Mbyá: Guarani de verdade*. Porto Alegre, 1992. Dissertação de Mestrado, PPGAS-UFRGS.
- _____. *Mbyá retã, Terra Mbyá. Tembykyraguá*. Bol. Do PMG, n.1, Porto Alegre, 1995, p.4-6.
- _____. *Os homens e os deuses: a construção Mbyá do conceito de sociedade*. Humanidades em Revista. UNIJUÍ, 20 p., prelo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar. Ed. ANPOCS, 1986.