

Querem matar os ‘últimos Charruas’: Sofrimento social e ‘luta’ dos indígenas que vivem nas cidades

**Ceres Gomes Víctora¹
Antonio Leite Ruas-Neto²**

Resumo

Partindo da Antropologia do Corpo e da Saúde, este artigo debate o sofrimento social corporificado nas experiências de um grupo de indígenas que vive em Porto Alegre, Brasil. Tomamos dados de pesquisa etnográfica desenvolvida entre indígenas da etnia Charrua, que, em busca dos seus direitos constitucionais, têm se envolvido numa rede burocrática de políticas e instituições governamentais as quais, por um lado, deveriam amenizar as suas dificuldades, por outro, significam um permanente foco de tensões causadoras de enorme sofrimento. Concluimos, através da análise

¹ Antropóloga, professora do Departamento Antropologia e do Sul e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. Bolsista CAPES, processo nº 5043/9-3 (Estágio de Pós-Doutorado no Departamento de Antropologia da Johns Hopkins University).

² Sanitarista da Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul e professor de Gestão Ambiental na Universidade Estadual do Rio Grande do Sul.

do que chamamos de paradoxo da água como vida e morte, que o sofrimento social é um fenômeno amplo que implica numa sobreposição de tempos e no colapso das esferas individual e coletiva e das dimensões pública e privada da vida.

Palavras-chave: Antropologia da Saúde; sofrimento social; povos indígenas; indígenas nas cidades; Porto Alegre.

Abstract

This study uses a Medical Anthropological approach to discuss the social suffering embodied in the experiences of a group of indigenous people living in Porto Alegre, Brazil. We draw on data from ethnographic research carried out among the Charruas, who have become entangled in a bureaucratic web of politics and governmental institutions in the pursuit of constitutional rights. We argue that, on one hand, contact with these institutions is an important resource to alleviate their difficulties, while on the other hand, it is a permanent source of intensified suffering. We conclude that social suffering is a wide phenomenon that brings together past, present and future. The expression “they want to kill the last Charruas” implies the confluence of those times, of individual and social spheres and of public and private dimensions of life.

Keywords: Medical Anthropology; social suffering; indigenous peoples; indigenous peoples in cities; Porto Alegre.

Introdução³

Partindo da perspectiva da Antropologia do Corpo e da Saúde, este artigo visa a debater o sofrimento social relacionado à situação dos indígenas que vivem nas cidades (Green 1998). Para realizar essa reflexão, tomamos dados de pesquisa etnográfica desenvolvida entre indígenas da etnia Charrua, enfocando o seu contato com instituições e com agentes sociais e políticos implicados na relação específica desses indígenas com a vida em Porto Alegre.

Em um estudo realizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2008, foram contabilizados e pesquisados 609 indígenas das etnias Kaingang, Guarani e Charrua em Porto Alegre. Este estudo apresenta, entre outras coisas, dados sobre as relações dos indígenas com a sociedade mais ampla, enfocando também as instituições com as quais eles têm contato. Entre elas, estão: a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA); Organizações Religiosas; a Associação Sulina de Crédito e Assistência Rural (EMATER); o Governo Federal; a Fundação Nacional do Índio (FUNAI); o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI); o Ministério Público; e as Universidades (Batista da Silva et al. 2008:111-116). Mesmo que o foco do estudo não seja, especificamente, as instituições, podem-se perceber a importância e o caráter ambíguo da relação dos indígenas com as mesmas.

O que pretendemos argumentar no presente artigo é que, se por um lado essas instituições se apresentam como recursos importantes na busca pelo cumprimento das leis que protegem os direitos indígenas à terra, à saúde e ao bem estar, o que em princípio deveria amenizar as dificuldades dos indígenas, por outro, significam um permanente foco de tensões e dilemas, eles próprios causadores de enorme sofrimento. Estamos nos referindo aqui àquilo que Das e Kleinman apontaram como “os efeitos das respostas burocráticas aos problemas humanos” e como as

³ Agradecemos à comunidade Charrua do Porto Alegre pelas contribuições para realização dessa pesquisa, ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e à CAPES, que através de concessão de bolsa para estágio pós-doutoral (processo 5043/09-3) no Departamento de Antropologia da Johns Hopkins University, possibilitou a análise de dados de pesquisa e a escrita deste artigo.

“ações institucionais podem aprofundar e tornar mais intratáveis os problemas que eles procuram amenizar” (Das & Kleinman 2001:2)

Nesse sentido, o estudo do sofrimento é complexo e requer olhar para além do indivíduo que sofre. De acordo com Kleinman e Kleinman, temos que “evitar essencializar, naturalizar ou sentimentalizar o sofrimento”, para não correremos o risco e diluir e despolitizar um problema que tem suas origens e repercussões na relação indivíduo-sociedade (Kleinman & Kleinman 1997:2). Trata-se, na condição de pesquisadores, de não simplificá-lo, não banalizá-lo, nem perder de vista a sua multiplicidade. Desde as suas formas mais particulares⁴ – como as doenças individuais – até as mais coletivas⁵ – como a sobrevivência a catástrofes políticas, sociais e/ou ambientais; das mais breves – como males agudos – às mais prolongadas⁶ – como traumas ou pobreza crônica – o sofrimento, como uma categoria genérica, resiste a definições precisas (Farmer 1997). Nesse caso, a contribuição dos antropólogos tem sido, antes que definir, adentrar os contextos do sofrimento e explicitar, da forma mais abrangente possível, as dinâmicas da vida encompassadas pelas situações que causam sofrimento.

Assim, o estudo antropológico do sofrimento social direcionado a indígenas vai, não somente, focar a saúde, a doença, a dor, o desamparo, a partir de seus significados culturais, mas dar uma ênfase à com-

⁴ Para um exemplo de forma particular de sofrimento, ver Bihel (2005), que acompanha a história específica de uma pessoa diagnosticada como portadora de distúrbios psíquicos e a sua dramática trajetória por entre os serviços psiquiátricos do SUS.

⁵ Refiro-me aqui a casos como os dos sobreviventes do Holocausto, refletidos por Langer (1977), como o sofrimento coletivo de uma geração de mulheres *hibakusha* que vivem os efeitos tardios da radiação da bomba atômica sobre a procriação, descrito por Todeschini (2001), entre outros.

⁶ Um caso de sofrimento prolongado relacionado à pobreza crônica no Brasil pode ser encontrado em Scheper-Hughes (1992), que toma a Zona da Mata Pernambucana como cenário de confluência de fatores políticos, sociais e econômicos e suas implicações sobre a subjetividade feminina. Talvez uma das formas mais reconhecidas de sofrimento prolongado seja o das doenças crônicas, mas em vez de pensar isso como uma obviedade, Hay (2010) enfrenta o desafio de refletir sobre as expectativas culturais e suas implicações sobre a experiência de doenças mais ou menos visíveis na sociedade norte-americana.

preensão das suas múltiplas inter-relações com o mundo social, com aquilo que estamos denominando como as políticas e economias da vida. Isso pressupõe a recusa da dissociação entre os domínios políticos e econômicos na própria constituição cultural do sofrimento e é condizente com a proposta teórica e metodológica de implicar o estudo da saúde, da doença e da cura, culturalmente construídos e corporificados, com o contexto social e político abrangente, utilizando a etnografia como uma forma de adentrar essa complexidade. Essa proposta se justifica diante da abrangência das formas de sofrimento que se incorporam à vida social e são corporificadas em contato com ela e da inabilidade das instituições políticas e sociais de lidarem com este fenômeno. Também porque o sofrimento, em certo sentido, desafia as abordagens tradicionais de conhecimento as quais, muitas vezes, acabam por fragmentar a experiência humana e diluí-la em uma série de aspectos isolados que lhe destituem de significado e poder.

É a partir desse quadro de referência que debateremos o caso dos Charruas que vivem em Porto Alegre. Tomaremos como exemplo o que chamamos de ‘paradoxo da água como vida e morte’ para contextualizar o sofrimento social e as categorias êmicas de ‘discriminação’ e ‘luta’ forjadas por essa experiência de ser indígena na urbanidade nos dias de hoje.

Metodologia

A pesquisa que deu origem a esse artigo foi realizada em Porto Alegre, dentro dos princípios daquilo que tem sido conhecido como etnografia da experiência (Bruner 1986). Essa modalidade de pesquisa requer, além do convívio prolongado com o contexto, o estabelecimento de relações próximas com os sujeitos da investigação e uma série de processos de aproximação e distanciamento (físico, afetivo e intelectual). A atenção especial à experiência não é apenas um enfoque que desloca o olhar das estruturas mais invisíveis do pensamento e significação para o cotidiano dos sujeitos e suas ações, mas uma tentativa de reter a “complexidade, a incerteza e a ordinariedade” do mundo da experiência (Kleinman & Kleinman 1991:276). Um dos pontos principais da etnografia da experiência para esses autores está em atentar ao que “está em jogo” (Kleinman & Kleinman 1991:2) no contexto etnográfico, ao que

tem de mais relevante para as pessoas envolvidas em situações específicas; compreender e trabalhar com as categorias da experiência-próxima que advêm de concepções nativas, sem nunca deixar de lado o que as orienta e as produz.

Com isso, pretendemos nos empenhar em não cometer o mesmo erro que nós, antropólogos, frequentemente acusamos os profissionais de saúde quando esses, em certas situações profissionais, transformam dramas sociais e políticos corporificados em indivíduos, em categorias diagnósticas, num processo de reconstrução do sofrimento contextual e específico em termos de uma doença que tem forma universal e descontextualizada. Essa atenção é fundamental porque, como acadêmicos, também caímos na armadilha da transformação profissional do sofrimento humano, seja na forma da exotização dos sujeitos ou na negligência em relação às suas vozes. A eticidade de um trabalho de pesquisa, nesse caso, está vinculada ao expressar o que é importante para os participantes e a trazê-los para dentro do processo de pesquisa. Não só falarmos sobre eles, mas falarmos em conjunto com eles.

Foi quando nos demos conta dos riscos da apropriação profissional do sofrimento que conseguimos compreender a relutância da comunidade Charrua quanto à aproximação de certos profissionais de saúde, antropólogos, historiadores, produtores de filmes que, mais cedo ou mais tarde, são invariavelmente vistos como pessoas que não conseguem compreender ou expressar as suas maneiras de se representar. Existe por parte deles uma permanente desconfiança e total descontentamento com as interpretações que são feitas sobre o seu grupo, o que agora compreendemos como sendo o incômodo que sentem com a apropriação e transformação profissional da sua experiência. Não estamos certos se no presente artigo conseguiremos escapar dessa armadilha, mas esse é o grande desafio nesse momento.

O trabalho desenvolvido junto aos Charruas, desde o seu início, teve características de pesquisa e extensão. Não apenas nos aproximamos deles para compreender as suas formas de vida, como acompanhamos o processo de construção da sua aldeia nas mais diversas instâncias. Entre abril de 2009 e março de 2010, convivemos intensiva e cotidianamente com eles. Realizamos aproximadamente trinta e cinco visitas à Aldeia Polidoro; conversamos diariamente por telefone com membros do grupo; realizamos oito visitas aos Ministérios Públicos Federal e Esta-

dual; quatro visitas à Caixa Econômica Federal; oito visitas ao Departamento Municipal de Habitação; sete visitas à Câmara de Vereadores; tivemos vários encontros em seus locais de comércio de artesanato e fomos presença regular em eventos em que eles estavam representados. Em muitas dessas ocasiões, fomos chamados a falar em seu favor, sendo acionada nossa condição de professores universitários que conheciam a sua história e sua causa política.

Em alguns desses contextos etnográficos, foram realizadas entrevistas gravadas em áudio ou em vídeo com a Cacique e outros membros do grupo e foram feitos registros fotográficos de muitas situações, como festas de aniversário, eventos e cenas do cotidiano. Todo esse material em forma digital foi entregue ao grupo, armazenado e classificado no computador da aldeia. Nós também mantivemos cópia desse material com a autorização do grupo. Além disso, foram feitos registros de dados em diário de campo, gravação de voz das reuniões e audiências em órgãos públicos e recolhidos documentos referentes aos processos do grupo, após consentimento dos participantes.

Os procedimentos éticos que acompanham essa pesquisa merecem uma reflexão, tendo em vista a preocupação particular dos pesquisadores com a adequação cultural dos modelos de consentimento. Nesse ponto, importa referir que um dos primeiros contatos com o grupo se deu a partir da solicitação dos Charruas para que comparecêssemos a uma audiência no Ministério Público Federal na qual eles iniciaram um processo judicial contra a circulação e comercialização de um filme que havia sido feito sobre eles, contestando uma série de apropriações culturais e de imagem que eles consideraram indevidas. Um dos pontos críticos dessa polêmica estava materializado num termo de consentimento ‘assinado’ pela Cacique do grupo, que, na verdade, é analfabeta. Constatamos, assim, aquilo que muitos antropólogos vêm chamando a atenção sobre a complexidade das questões de ética no desenvolvimento de pesquisa em grupos indígenas e/ou não escolarizados, ao sermos chamados a ajudá-los a deslegitimar um termo de consentimento supostamente livre e esclarecido (Victoria et al. 2004). A partir daí, ficou clara a necessidade de produzirmos uma forma mais culturalmente adequada no que se refere às garantias de procedimentos éticos da pesquisa realizada. Divisamos, então, um modelo de construção coletiva de um processo de consentimento que durou o ano inteiro do trabalho de campo para ser

produzido entre o grupo e os pesquisadores. Ao final do período do trabalho de campo, foram registrados em vídeo os consentimentos dos membros adultos e autônomos do grupo, os quais se encontram arquivados tanto com os pesquisadores como com os participantes da pesquisa.

Os Charruas na História e a história dos Charruas – ‘luta’ e ‘discriminação’⁷

Os índios Charruas, grupo étnico que até o século XIX habitava em grande número o Uruguai, partes da Argentina e do Rio Grande do Sul (Brasil), ficou conhecido na História por sua presença ‘guerreira’, ‘brava’ e ‘altiva’, adjetivos não raramente utilizados para descrever indígenas nos (poucos) livros didáticos em que aparecem. Entretanto, talvez o que tenha de mais particular na história dos Charruas não seja tanto a sua presença, mas as condições do seu suposto desaparecimento como povo. Referimo-nos aqui a dois episódios dramáticos, primeiramente o assassinato de quarenta Charruas e o aprisionamento de tantos outros por parte do governo uruguaio, que se encontrava sob o comando de Barnabé Rivera, na sangrenta Batalha de Salsipuedes, em 1831 (Becker 2002).

O segundo episódio, ocorrido pouco tempo depois, é o caso de quatro índios Charrua – Senaque, Tacuabé, Vaymaca Peru e Guyanusa – que, capturados na Batalha de Salsipuedes, foram levados a Paris, para exposição num ‘zoológico humano’, em 1833, onde três teriam morrido e um eventualmente escapado, levando consigo um bebê que nascera de

⁷ Ao longo deste artigo, a palavra história será empregada com inicial maiúscula quando se tratar da História registrada livros didáticos sobre o caso dos Charruas, ou a disciplina de História. O uso da mesma palavra com inicial minúscula se dará nas referências também ao que é relatado a respeito deles ou por eles, mas não constam necessariamente de uma Historiografia Oficial. Este esclarecimento se faz necessário apenas na medida em que está para além do escopo desse trabalho discutir as várias maneiras que o termo “história” vem sendo utilizado dentro da disciplina específica.

Guyanusa em condições subumanas, em praça pública. Estes ficaram conhecidos na História como ‘os últimos Charruas’.

Nos últimos anos, o episódio dos assim chamados ‘últimos Charruas’ tem sido também reproduzido em documentários, artigos de jornal e vídeo para a televisão, que embora não se comprometam com a totalidade do evento histórico, remetam-se ao extermínio dessa etnia⁸. Mas, se por um lado isso materializa de forma exemplar a extinção de grupos indígenas no trágico encontro do Velho e do Novo Mundo, por outro, coloca o problema de como conjugar o ‘extermínio’ dos Charruas na História com a história dos seus descendentes. No caso particular dessa comunidade que vive em Porto Alegre, observamos o desafio cotidiano de se comprovarem indígenas na contramão da História de extermínio do povo Charrua.

Creemos ser por esse motivo que Acuab, a Cacique Charrua do Rio Grande do Sul, sempre demonstrou profundo interesse de que a história do seu povo fosse contada por eles mesmos. Ela apresenta grande insatisfação quando vê algum acadêmico falar dos Charruas e protesta veementemente contra aquilo que considera impropriedades dos relatos. As vezes que perguntamos como ela própria contaria essa história, ela fala sobre o tempo que sua família vivia em ocas, na região das Missões; sobre seus parentes que ainda moram lá; sobre xamanismo e o uso de plantas medicinais que aprendera com seus pais. Reconta pacientemente o que já tem relatado para outros antropólogos como Batista da Silva (2008) e, na sua incrível perseverança, deixa registrado no nosso gravador:

Quem tá falando é Acuab, a primeira mulher Cacica dos Charrua do Rio Grande do Sul [...] Quando eu saí de São Miguel eu tinha oito anos. Lá a gente vivia em duas ocas, Tinha a oca grande e a oca menor, onde ia o fogo. Conhecemos a cidade de Santo Ângelo quando nós viemos para os armazéns trocar mel de abelha por alguma coisa de comer nos armazém de São Miguel das Missões. Era muito longe o nosso mato onde ficava a nossa oca. [No caminho] a gente ficava embaixo da carroça. Mas não cabia todos,

⁸ Refiro-me aqui, entre outros, ao episódio *Os Últimos Charruas*, da série *Histórias Extraordinárias*, produzida pela RBS/TV (RBS 2010), e à reportagem *Los zoológicos humanos de la República colonial francesa* (Bancel et al 2000).

aí a gente armava uns galhos assim de folha e botava assim do lado. Tu bota bastante desse lado e desse outro, tanto desse lado e tanto do outro. E nós comia milho cru pra sobreviver.

É dessa maneira que ela inicia o relato sobre a vida desse grupo de descendentes dos Charruas que, em nove de novembro de 2007, obteve reconhecimento como povo indígena brasileiro em ato solene na Câmara Municipal de Porto Alegre. Segundo o arqueólogo Sérgio Leite, que produziu o laudo que possibilitou o posterior processo de reconhecimento oficial a esse grupo indígena, a origem Charrua dos exemplares de cultura material que eles possuíam e lhe apresentaram é indiscutível (Leite 2008). Essas pessoas, que têm uma mesma origem familiar, vivem atualmente em Porto Alegre, em uma extensão de terra concedida pelo governo municipal para a construção da primeira aldeia Charrua do Rio Grande do Sul, a Aldeia Polidoro.

Mas a conquista da terra, para eles, foi apenas uma etapa da 'luta' por uma vida que consideram digna. Embora reconheçam o salto qualitativo que a obtenção dessa terra indígena significou para sobrevivência física e cultural do grupo, eles apelam incansavelmente junto aos órgãos governamentais federal, estadual e municipal, pela melhoria da infraestrutura do local, onde existia originalmente apenas uma casa de tijolos, sem água encanada nem eletricidade regular para abrigar o que, na sua conta, somavam-se 40 indivíduos aparentados entre si. Nos últimos dois anos, pequenos melhoramentos foram realizados para acomodar melhor os seis núcleos familiares que vivem atualmente no espaço da aldeia.

Vale ressaltar que, antes de se mudarem para essa propriedade, esse grupo viveu por quarenta anos em dois outros locais em Porto Alegre. É fazendo referência a esse tempo da vida que a Cacique Acuab reforça o argumento de que a espera pela melhoria das condições de vida na Aldeia Polidoro não pode mais se prolongar. Nas suas palavras:

Quem não sabe, acha que a nossa luta começou no Campo Grande. Mas isso não é verdade. A nossa luta começou há quarenta anos no Morro da Cruz com uma irmã desaparecida. Meus pais mortos lá. A luta começou é de anos...

A 'luta' é, sem dúvida, uma das questões mais importantes para eles, é o que 'está em jogo' o tempo todo e, nesse sentido, uma etno-

grafia da experiência não poderia deixar de atentar para ela. Compreendemos isso mais claramente desde uma situação etnográfica, na qual fizemos um exercício enfocando as conquistas que a comunidade já havia alcançado e projetamos coletivamente os desafios ainda por vir para a melhoria da vida na aldeia. Vimos que, para eles, as conquistas são de fato as lutas. Por exemplo, a conquista não foi apenas o reconhecimento deles como povo indígena, e sim a 'luta' pelo reconhecimento; não foi a terra indígena recebida do Governo Municipal, e sim a 'luta' pela terra; e assim por diante: a 'luta' pela horta, a 'luta' pelos animais foram referidas como as conquistas maiores. Ao mesmo tempo, compreendemos que ela era também o meio através do qual se conquistavam esses bens, o que geraria novas lutas por novas conquistas, num processo vital infinito, próprio do modo de ser Charrua. Na gramática do grupo, portanto, 'luta' é ao mesmo tempo sujeito, verbo e objeto direto; início, meio e fim.

Trata-se assim de uma luta que está claramente vinculada a sua autopercepção como grupo e que aparece muitas vezes relacionada, de formas diversas, à 'discriminação', outro termo que define em grande parte a relação deles com o resto do mundo. Os relatos a seguir têm como objetivo expressar a dimensão da luta e da discriminação histórica que são, no nosso entendimento, componentes fundamentais do sofrimento social do grupo. Num depoimento sobre perseguições por motivação étnica no seu passado, a Cacique comentou:

[...] Como às vezes tinha que correr e esperar eles [os fazendeiros] revistar a nossa oca e depois que eles saíam, a gente voltava. E ficava meu pai sempre de guarda. Cuidando nós enquanto dormíamos. Teve uma vez, nas Missões, na oca, que nós todos corremos. Eles estavam vindo até com tocha de fogo para incendiar. [A gente] até viu eles gritando que iam matar os Charrua. Aí meus pais pegaram os menores, a gente teve que correr. Eles treinaram nós, desde bebezinhos pequeninhos... treinaram nós a correr e subir as árvores. Eles ficaram de guarda em baixo e viram quando eles [os fazendeiros] entraram com fogo, com tocha de fogo acesa, eles ficaram brabos... queriam matar nós, incendiados e ficaram brabos, como não [nos] acharam ali. Eles saíram para a estrada, com a tocha acesa, porque queriam queimar nós junto com a oca... Meus pais tiravam guarda em baixo da árvore. Se em último caso matassem meus pais, eles iam

morrer em baixo da árvore. E os que estavam lá em cima não era pra gritar, nem chorar, nem nada. Era pra ficar quieto. Esse era o treinamento deles para nós.

Importa ressaltar que o relato de perseguição de grupos indígenas não é exclusividade da história dos Charruas, mas ao mesmo tempo é relevante notar como as perseguições são evocadas por eles em relação a situações de tensão com outros grupos e instituições, como a escola, a vizinhança, a própria FUNAI, a RBS/TV, 'Prefeitura', entre outros. Uma das situações mais ilustrativas dessa relação aparece no relato a seguir da Cacique Acuab sobre o tempo que moraram no Morro da Cruz:

Que nós fomos muito discriminados tanto no Morro da Cruz. A minha irmã era bem escurinha, cabelo comprido, cara de índia. Eles chamavam ela índia Charrua feia. Apedrejaram muito ela e consumiram com ela, até nos dias de hoje não sabemos notícias. Já procuramos o Morro da Cruz inteiro. Já acabou ela ficando louca. De tanta discriminação ela parou no Hospício. Ela ficou muito doente, ela ficou internada no São Pedro... É muito triste, a discriminação. Nós somos Charrua muito discriminados pela FUNAI, que se juntou com a RBS, que fez laudo dizendo que não existe Charrua no Rio Grande do Sul; somos discriminados por alguns Kaingang, alguns Guaranis. Isso ai não dá. Nós lutamos quarenta anos, perdemos minha mãe no Morro da Cruz por discriminação, nem deram assistência. Tivemos acampados no Campo Novo, por discriminação, mentiram que iam dar terra em quinze dias, um mês, só deram porque nós lutamos com sangue...

É a experiência de ocupar esse lugar no mundo, marcado por uma 'discriminação' histórica, que dá forma e sentido ao sofrimento social do grupo. Alguns autores, como Farmer, apontam que o sofrimento social pode levar ao silêncio e à imobilidade (Farmer 1997). Outros enfocam as alternativas de agenciamento utilizadas e sugerem como Das e Kleinman que:

[...] Encontrar a sua voz na produção da sua história, o refazer de um mundo [...] é [...] uma questão de ter condições de recontextualizar as narrativas de devastação e gerar novos contextos atra-

vés dos quais a vida do dia-a-dia pode se tornar possível (Das & Kleinman 2001:6).

Em que pese a ressalva de que nem sempre as comunidades formadas por sofrimento, ou que viveram em sofrimento, consigam ter sucesso na construção de novos contextos, nosso trabalho tem mostrado que os Charruas que conhecemos recriam-se na 'luta'. Nesse sentido, a persistência em contar a história dos Charruas nas suas próprias vozes e, mais do que tudo, recusar as versões acadêmicas, cinematográficas, mercadológicas e estatais, é fundamental na reconstrução do seu mundo ao mesmo tempo simbólico e material.

Sofrimento social, o contato com as instituições e os efeitos das respostas burocráticas aos problemas humanos

A ideia de políticas e economias da vida, como já referido anteriormente, parte do pressuposto de que as questões políticas e econômicas estão interligadas inexoravelmente e não podem ser dissociadas da saúde, da doença e do sofrimento, sugerindo assim a impossibilidade de dissociação das dimensões públicas e privadas da experiência. Um dos dilemas importantes nesse contexto está muito claramente relacionado com as instituições que devem dar apoio aos grupos indígenas. Estas que, ao serem acionadas para solucionar problemas do dia a dia deles, muitas vezes estabelecem uma relação burocrática com os mesmos, em direta oposição a uma relação direcionada e pessoalizada, como é a forma através da qual os Charruas parecem se conectar com tudo que os cerca. Uma das situações ilustrativas desse processo foi a demanda de instalação de rede de água na aldeia.

Na terra da Aldeia Polidoro, passa um córrego que desce pela força da gravidade de cerca de 200m de declive pela mata. É a água desse córrego que chega até a aldeia por mangueiras e serve diretamente para irrigar as plantas e consumo dos animais, bem como para abastecer a caixa d'água funcional da aldeia. É esta água que é utilizada para lavar roupa e também para consumo humano. Não sendo uma água tratada,

sua coloração é escura e seu gosto é terroso, possuindo partículas visíveis e, eventualmente, invertebrados, como minhocas e insetos, o que a faz inadequada para o consumo. Muitos relatos do grupo coletados ao longo do trabalho de campo referem-se a esse ‘problema da água’, o qual foi denunciado em diferentes instâncias, desde a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), órgão do Ministério da Saúde que naquela época dava atenção aos problemas de saúde e saneamento indígena⁹, até os Ministérios Públicos, Estadual e Federal, que acolhem e encaminham denúncias de violação de direitos humanos dos indígenas, entre outros. Entre as atribuições da FUNASA, encontram-se “ações de saneamento para o atendimento a municípios com população inferior a 50.000 habitantes e em comunidades indígenas, quilombolas e especiais” (Brasil, Ministério da Saúde/Fundação Nacional da Saúde).

Outros agentes públicos estiveram ainda envolvidos numa trama burocrática que envolveu não só a FUNASA, mas também o Departamento Municipal de Águas e Esgoto (DEMAE), a Companhia Rio-grandense de Saneamento (CORSAN), o Departamento Municipal de Direitos Humanos (DMDH), a Câmara de Vereadores do Porto Alegre, o Ministério Público Estadual (MPE) e Federal (MPF), além de outros agentes civis e religiosos. Não se trata aqui de atribuir responsabilidades, mas de mostrar a complexidade do sofrimento social em relação às diferentes instituições.

Ao longo do trabalho de campo, participamos junto com os Charruas de pelo menos duas dezenas de reuniões com funcionários de todos esses órgãos públicos em busca de uma solução. Numa primeira etapa desse processo, houve uma série de tentativas de abordagem direta à FUNASA para solução do ‘problema da água’, que seria, na visão dos

⁹ Está fora do escopo desse artigo analisar as políticas de saúde indígena que começaram a ser articuladas pelo Ministério da Saúde a partir de meados da década de 2000. A esse respeito sugiro a consulta de estudiosos do tema como Garnelo et al. 2003; Coimbra Jr. et al. 2003; Langdon & Dihel 2007; Langdon et al. 2006. Nesse momento chamo a atenção apenas para o fato de que esse é um problema complexo e que no momento da escrita deste artigo está se processando uma reorganização nos órgãos federais aos quais eram atribuídas responsabilidades sobre as questões indígenas, mais especificamente a FUNAI e a FUNASA. Como se trata de um processo extremamente recente ainda não encontrei bibliografia disponível sobre as implicações de tais mudanças.

Charruas, a extensão da rede de água até a aldeia. A FUNASA, por sua vez, apegava-se ao fato de que não lhe cabia construir a rede de água, e propôs inicialmente o tratamento da água da caixa com pastilhas de hipoclorito de sódio, colocadas em recipientes de plástico antes de serem disponibilizadas para ingestão. Esse processo, se sob a perspectiva técnica se apresentava como uma boa solução, foi considerado incompatível com a dinâmica do dia-a-dia da aldeia, uma vez que envolve trabalhos sucessivos de colocação do produto no recipiente de água já separada e a espera de 2 horas para que tenha efeito de descontaminação antes de poder ser ingerida. Além disso, a descontaminação não diminuiu a coloração escura da água, e altera ainda mais o gosto já distintivo da mesma. Os procedimentos foram rapidamente abandonados pelos Membros da comunidade que, entre outras coisas, reclamavam da acidez da água e nos relatavam a piora dos sintomas da 'úlcer' de um dos Membros do grupo.

Novas reuniões se sucederam para que novas soluções fossem encontradas. A FUNASA propôs três outras alternativas que não tiveram sucesso. Uma delas foi a implantação de tratamento químico da água do riacho, construindo uma miniestação de tratamento com mais de um reservatório e adição de produtos diretamente nos mesmos. Consistia, no entanto, em obra demorada e incerta. A outra foi a de substituir a caixa d'água antiga por duas outras novas, nas quais haveria a dispensa automática de hipoclorito, a partir de pastilhas dissolvíveis colocadas num dispensador. Isto visava diminuir o problema da colocação das pastilhas de hipoclorito no recipiente plástico doméstico e eliminaria o período de espera para ingestão da água. Esta foi eventualmente adotada, mas não resolveu o problema da aparência barrenta e da ojeriza da comunidade pela água. A terceira foi a tentativa da FUNASA de enviar caminhões pipa para aldeia, rejeitada enfaticamente pelo grupo, que referia uma série de problemas já conhecidos pela experiência de outras aldeias de Porto Alegre, entre eles, a dificuldade de condução da água até um ponto de fácil acesso à comunidade e o desabastecimento periódico por problemas de ordens diversas.

Após vários meses de negociações, muitas vezes mediadas pelos pesquisadores, e de tentativas frustradas de soluções, os Charruas tomaram a decisão de somente aceitar a única solução que achavam adequada, que era a extensão da rede até a aldeia, o que não parecia possível até o

momento. Ocorre que o local onde se encontra a aldeia, nas proximidades da divisa de Porto Alegre com a cidade vizinha de Viamão, fica a uma distância de 1 km da rede de água da CORSAN e 5 km daquela do DEMAÉ. A FUNASA, assim, atribuía a função ao DEMAÉ, que embora reconhecesse sua competência para a obra, alegava a maior distância da sua rede e sugeria que a extensão da rede fosse feita pela CORSAN. Este órgão, por sua vez, contestava, pois mesmo reconhecendo a maior proximidade da sua rede, trata-se de um órgão estadual que estaria legalmente desobrigado de atender demandas de competência do Município de Porto Alegre. Essa segunda etapa, portanto, ficou marcada por um esforço evidente de *autodesresponsabilização* dos órgãos governamentais, aumentando a dimensão de desamparo ao grupo.

Nesse momento crítico, no calor do fim do ano de 2009 e início do ano eleitoral de 2010, todos os membros da comunidade adoeceram, um após o outro, com sintomas de náusea, dores no corpo, vômitos e diarreia. Recorreram várias vezes a médicos, foram receitados e ingeriram muitos medicamentos, o que, segundo seus relatos, confirmava a sua suspeita de que a causa do adoecimento era de fato a água. Muitas vezes retornaram à FUNASA para solicitar a compra dos remédios receitados em novos encontros tensos, com funcionários daquela instituição que forneciam, além dos remédios, comentários maliciosos do tipo: “mas vocês gostam de remédio, hein”?

Esse vazio, produzido paradoxalmente pelo excesso de agentes envolvidos na busca por uma solução, naquele momento, abriu espaço para agentes religiosos que, imbuídos da missão de “fazer o bem”, encontraram a comunidade literal e figurativamente sedenta e, literal e figurativamente, ofereceram água. Num dos dias mais quentes de janeiro em Porto Alegre, levaram três bombonas da água fresca e limpa. Nas nossas conversas e visitas, nos dias que se sucederam, os Charruas falavam-nos entusiasmados da satisfação de beber uma água de tão boa qualidade. Algo que lhes parecia simples e um direito humano básico: água pura para beber. Além dessa primeira doação de água, os religiosos prometeram continuar substituindo as bombonas vazias, bastando uma ligação a cobrar para o telefone celular deles, para que fossem levadas novas cheias. Poucos dias depois, as primeiras foram consumidas, mas, apesar dos repetidos telefonemas para os agentes religiosos, a água não foi novamente entregue, para imensa desilusão do grupo. Eles comentaram,

naqueles dias, que os agentes religiosos acharam que a água levada por eles havia sido consumida muito rapidamente pelos Charruas. Não é nosso objetivo adentrar na complexidade das relações de grupos religiosos com os indígenas, apenas chamar a atenção para o fato de que o descumprimento do papel das instituições governamentais, nesse caso da água, abriu espaço para a inserção de outros agentes que fizeram aumentar ainda mais o sofrimento do grupo.

Embora não seja totalmente apropriado descrever os eventos numa sequência evolutiva, na medida em que muitas dessas situações se deram de forma simultânea, embora com temporalidades diferentes, é possível divisar uma terceira etapa do processo ainda no início de 2010. Devido a apelos e pressão dos Charruas e seu grupo de apoio feitos a políticos do âmbito municipal e estadual de diferentes partidos, funcionários do Departamento Municipal de Direitos Humano (DMDH), o Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPI), entre outros órgãos, foram realizadas reuniões conjuntas com representantes dos órgãos citados, a fim de solucionar coletivamente o problema da água da aldeia. Nessas reuniões, invariavelmente, eram feitas declarações de compromisso com os indígenas, propostas de encaminhamentos de possíveis projetos e promessas de financiamento da FUNASA. Da *autodesresponsabilização*, os órgãos passaram para a ideia de responsabilidade de todos. Se isso significou um progresso, é difícil responder, pois agora alegavam a ‘natural’ morosidade de um processo como esse, que envolvia recursos de um órgão, projeto de engenharia de outro, compra de material e execução da obra de um terceiro, além do fato de se tratar de um ‘ano eleitoral’, o que parecia servir de justificativa para tudo, mesmo muitos meses antes dos prazos legais estabelecidos. Enquanto isso, vários episódios de adoecimento continuavam acontecendo, um processo de corporificação do sofrimento que, ao ser atribuído a ‘problema da água’, eram recorrentemente relatados por membros da comunidade nas mesmas reuniões, como vemos no exemplo abaixo:

[...] Enquanto isso tem uma criança gravíssima, a Gabriela, pegou infecção na bexiga daquela água, pegou infecção no estômago, acelerou muito o coração e ela parou no hospital entre a vida e a morte. Depois ela deu alta. Depois baixou o Ianga - que o nome Charrua dele é Ianga - uma criança Charrua de cinco aninhos

parou em estado gravíssimo, por causa da água. Umas três semanas. Nós temos laudo, temos documento, temos como provar para autoridades... O gurizinho botando fezes. Até no dia de hoje ele botando sangue... fezes com sangue. Mas o pior não é sangue nas fezes que vem pouquinho. O pior é depois que ele se limpa. Aí que vem o sangue vivo no papel higiênico, tipo cortado por dentro. A gente tá nervoso porque a gente não tem como ver que tipo de ferimento porque é por dentro...

Como se evidencia nessa fala, as crianças merecem sempre um lugar de destaque nas referências de saúde, adoecimento e sobrevivência do grupo. A menção a órgãos e fluidos vitais (estômago, coração, sangue), bem como o tempo de hospitalização e a gravidade da condição, atestam a dramaticidade que envolve o 'problema da água'. A referência ao nome Charrua do menino – ele que é, na verdade, o já definido próximo Cacique – pode também atestar a relação do adoecimento individual com uma dimensão do sofrimento social do grupo, demonstrando a interconexão das esferas individual e coletiva do grupo. Trata-se, em certo sentido, de um paradoxo, pois se a água é vital por um lado, ela é também vista como potencialmente letal. É uma ameaça invisível, que no relato acima adquire a forma abstrata de uma 'infecção', mas que possui duas materialidades inquestionáveis: o 'sangue do papel higiênico' e o 'laudo' médico. Eles entendem ser uma doença que 'corta por dentro' e se angustiam por que não 'tem como ver'.

Esse paradoxo da água como vida e morte dá sentido à luta dos Charruas naquele momento. A luta para serem reconhecidos como tendo direito à água tratada passa pela luta para tornar visível aquilo que não está disponível aos olhos. Numa entrevista, a Cacique comentou a contaminação da água por elementos diversos e o empreendimento de torná-los visíveis e, nesse sentido, críveis:

Nós registramos o que passou pela água: uma ovelhinha; um fazendeiro contou também que passou o rio da água pegou um chiqueirão inteiro do porco e levou tudo pra aquela água que estamos tomando; merda de gente; mijo de macaco em cima da água, que está viscoso...

Nesse relato, observamos uma série de elementos que são recorrentemente mencionados por eles, sejam os animais que circulam nas redondezas, ovelhas, porcos ou bugios (primatas *Alouatta* presentes na região, muitas vezes referidos por eles como ‘macacos’), sejam humanos, cujas presenças eles percebem através de vestígios, do tipo pegadas e fezes depositadas nas proximidades do córrego, ou urina denunciada pela aparência ‘viscosa’ da água. Os vizinhos (‘fazendeiro’) desempenham um papel importante na disponibilização de provas, na medida em que observam e relatam tudo o que lhes parece movimentos estranhos nas proximidades do córrego, alertando para possíveis fontes de contaminação. O caso dos dejetos do chiqueiro de porcos que adentraram a água da aldeia é ilustrativo dessa situação, mas não é o único. Durante o trabalho de campo observamos vários outros agentes considerados perigosos. Certa ocasião, um dos vizinhos alertou para o fato de que outro morador dos arredores estava usando pesticidas na sua plantação e assegurou que os produtos tóxicos teriam como destino desaguar no córrego que abastece a terra indígena. Nesse dia, no qual o grupo ficou muito abalado por essa possibilidade, foi a primeira das muitas vezes que ouvimos a expressão que deu título a esse artigo. Trata-se, para eles, que atribuem para si a responsabilidade de serem, eles sim, os ‘últimos Charruas’, de viver cotidianamente o paradoxo da vida e da morte. Como uma ameaça invisível, a água contaminada tem o potencial de eliminar não apenas os indivíduos, mas de exterminar, desta vez sim, uma etnia. Dessa maneira a invisibilidade e a potencial toxicidade do produto, juntamente com a ameaça histórica de extermínio, acrescenta grande dramaticidade ao ‘problema da água’. É nesse sentido que o sofrimento social ganha maior significado.

Conclusão

A título de conclusão, pode-se ressaltar que o sofrimento social, embora seja originado precisamente no entrelaçamento de relações sociais e políticas de desfavorecimento histórico, ele é vivido pelo grupo de

forma corporificada, por exemplo, as doenças causadas pela água¹⁰ em um grande número de situações práticas do dia-a-dia. E embora a frequência e a intensidade dos infortúnios lhes atinjam diretamente produzindo sofrimento, isso não significa que seja a soma dos infortúnios que dá forma e sentido ao sofrimento social ao qual nos referimos. O sofrimento social é um fenômeno mais amplo, que perpassa o tempo e carrega consigo a história para dentro do presente. Assim, a expressão frequentemente usada por eles, “querem matar os últimos Charruas”, implica nessa condensação dos tempos passado, presente e futuro, das esferas individual e coletiva, das dimensões pública e privada da vida.

Nesse sentido, a conquista da água – que se deu finalmente em meados de 2010, quando a CORSAN estendeu a rede de água até a aldeia – foi saldada com alegria pelos Charruas num primeiro instante. Mas logo a seguir, eles perceberam que essa água encanada também tinha algum gosto, algum cheiro e, por vezes, alguma coloração desagradável, e atualmente eles lutam para melhorar a qualidade da água que foi instalada. Resta para nós, diante disso, voltar à reflexão sobre a ideia de que conquista, na verdade, é a ‘luta’, como se essa fosse a única forma de lidar com a permanente ameaça que sentem, que recaia sobre a vida daqueles que tomaram para si a responsabilidade de serem os ‘últimos Charruas’.

Bibliografia

- BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; LEMAIRE, Sandrine. 2000. Los zoológicos humanos de la república colonial francesa. *Edición Cono Sur*, 14: 22-4. (www.insumisos.com/diplo/NODE/2444.HTM; acesso em 11/03/2011).

¹⁰ Algumas semelhanças com o caso de descrito podem ser encontradas no estudo de Ennis-McMillan (2001) sobre uma forma de adoecimento descrito como “sofrer da água” em uma comunidade no México.

- BATISTA DA SILVA, Sergio. 2008. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. In GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (eds.): *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*, pp. 93-109. Porto Alegre: Century.
- _____; TEMPAS. Mártin César; MACHADO, Maria Paula *et al.* 2008. Coletivos Indígenas em Porto Alegre e Regiões Limítrofes. In GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos (eds.): *Diversidade e Proteção Social: estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre*, pp.111-66. Porto Alegre: Century.
- BECKER, Ítala Irene Basile. 2002. *Os Índios Charrua e Minuano na Antiga Banda Oriental do Uruguai*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- BIEHL, João. 2005. *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. Berkeley: University of California Press.
- BRASIL. 2011. Ministério da Saúde. Fundação Nacional da Saúde. (www.funasa.gov.br/internet/SanPromSau.asp; acesso em 11/03/2011).
- BRUNER, Edward. 1986. Experience and Its Expressions. In TURNER, Victor; BRUNER, Edward (eds.): *The Anthropology of Experience*. Illinois: Illini Books.
- COIMBRA JR, Carlos; SANTOS, Ricardo Ventura; ESCOBAR, Ana Lúcia (eds.). 2003. *Epidemiologia e Saúde dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur. 2001. Introduction. In DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; LOCK, Margareth *et al.* (eds.): *Remaking the World: violence, social suffering and recovery*, pp. 1-30. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- ENNIS-MCMILLAN, Michael. 2001. Suffering from Water: Social Origins of Bodily Distress in a Mexican Community. *Medical Anthropology Quarterly*, 15(3):368-90.
- FARMER, Paul. 1997. On Suffering and Structural Violence: A View from below. In KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (eds.): *Social Suffering*, pp. 261-84. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

- GARNELO, Luiza; MACEDO, Guilherme; BRANDÃO, Luis Carlos. 2003. *Os Povos Indígenas e a Construção das Políticas de Saúde no Brasil*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde.
- GREEN, Linda. 1998. Lived Lives and Social Suffering: Problems and Concerns in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 12(1): 3-7.
- HAY, Cameron. 2010. Suffering in a Productive World: Chronic Illness, Visibility, and the Space beyond Agency. *American Ethnologist*, 37(2):259-74.
- KLEINMAN, Arthur & KLEINMAN, Joan. 1991. Suffering and its Professional Transformation: Toward and Ethnography of Interpersonal Experience. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15(3):275-301.
- _____. 1997. The Appeal of Experience: The Dismay of Images. Cultural Appropriations of Suffering in Our Times. In KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (eds.): *Social Suffering*, pp.1-24. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- LANGDON, Esther Jean & DIHEL, Eliana. 2007. Participação e autonomia nos espaços interculturais de saúde indígena: reflexões a partir do sul do Brasil. *Revista Saúde e Sociedade*, 16(2):19-36.
- LANGDON, Esther Jean; DIHEL, Eliana; WIJK, Flávio; DIAS-SCOPEL, Raquel. 2006. A participação dos Agentes Indígenas de Saúde nos serviços de atenção à saúde: a experiência em Santa Catarina, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, 22(12): 2637-46.
- LANGER, Lawrence. 1977. The Alarmed Vision: Social Suffering and the Holocaust Atrocity. In KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (eds.): *Social Suffering*, pp. 47-66. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- LEITE, Sérgio. 2008. Relatório “Charrua: cada vez mais vivos.” Porto Alegre: Museu Antropológico do Rio Grande do Sul.
- RAMPHELE, Mamphela. 1997. The Political Widowhood in South Africa: The Embodiment of Ambiguity. In KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (eds.): *Social Suffering*, pp. 99-118. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- RBS/TV. 2010. Histórias Extraordinárias. Episódio: *Os Últimos Charruas*. (www.youtube.com/watch?v=Z0bonoBzask; acesso em 10/03/2011).
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1992. *Death Without Weeping*. Berkeley: University of California Press.

Querem matar os 'últimos Charruas'

TODESCHINI, Maya. 2001. The Bomb's Womb? Women and the Atom Bomb. In DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; LOCK, Margareth; *et alii*. (eds.): *Remaking the World: violence, social suffering and recovery*, pp. 102-156. Berkeley, Los Angeles e London: University of California Press.

VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben; ORO, Ari; MACIEL, Maria Eunice (eds.). 2004. *Antropologia e Ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: EDUFF.

Recebido em março de 2011

Aprovado para publicação em junho de 2011

