

**LUCAS MACENO SALES**

**MEMÓRIAS DE SUICÍDIO GUARANI E KAIOWA NA RESERVA  
INDÍGENA DE DOURADOS: HISTÓRIA ORAL APLICADA**

DOURADOS – 2021

**LUCAS MACENO SALES**

**MEMÓRIAS DE SUICÍDIO GUARANI E KAIOWA NA RESERVA  
INDÍGENA DE DOURADOS: HISTÓRIA ORAL APLICADA**

Dissertação apresentada ao programa de pós graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, para a obtenção do título de Mestre em História.

**Linha de Pesquisa: História indígena e do indigenismo.**

**Orientador: Prof. Dr. Leandro Seawright Alonso.**

Autorizo a divulgação e reprodução total ou parcial deste trabalho, por meio físico e eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Dourados, 10 de dezembro de 2021.



Lucas Maceno Sales.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S163m Maceno, Lucas Sales.  
Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados: história oral aplicada [recurso eletrônico] / Lucas Maceno Sales. -- 2021.  
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Leandro Seawright Alonso.  
Dissertação (Mestrado em História)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.  
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:  
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. História Oral Aplicada. 2. Suicídio Guarani e Kaiowa. 3. Memória de Expressão Oral.  
4. História Oral Testemunhal. I. Seawright, Leandro Alonso. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

LUCAS MACENO SALES

**MEMÓRIAS DE SUICÍDIO GUARANI E KAIOWA NA RESERVA  
INDÍGENA DE DOURADOS: HISTÓRIA ORAL APLICADA**

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE  
MESTRE EM HISTÓRIA.

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD.

**Aprovada** em 10 de novembro de 2021.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Prof. Dr. Leandro Seawright Alonso (UFGD).



2º Examinador:

Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy (USP).



3º Examinador:

Prof. Dr. Éder da Silva Novak (UFGD).



*Aos que cantaram silentes, este esforço em ouvi-los.*

## **AGRADECIMENTOS.**

Ao longo dos quase três anos de pesquisa pude conviver com pessoas sem as quais esta pesquisa seria somente uma ideia. Espero que poucas linhas em agradecimento possam transmitir, ainda que limitadamente, meu desejo em reconhecer e valorizar trajetórias partilhadas.

Em nível circunstancial, agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos, primordial para a exequibilidade da pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas (PPGH/FCH) na pessoa do Wallace Gomes de Lima, secretário do programa, e por ele os técnicos, professores e demais servidores, que sempre estiveram sensíveis às minhas demandas.

À Laíssa Thalia Vicente, *in memoriam*, pela breve e significativa amizade.

Aos professores da banca, Éder da Silva Novak e José Carlos Sebe Bom Meihy, pela crítica dignificadora.

À comunidade indígena de Dourados em nome de *ñandesy* Floriza de Souza: por ter me ensinado o valor da palavra.

À comunidade Ñandeva da Aldeia Porto Lindo em nome de Agostinha: pelo acolhimento.

À comunidade Kaiowa da Aldeia Takuara em nome de Dona Julia: por ter aberto os braços ao *karai* descuidado que sou.

À Valdelice Veron, Kellen e toda sua família, pela ternura.

Ao amigo e companheiro de pesquisa, Ñandeva Natanael Vilharva Cáceres: pela boniteza de nossa amizade.

À minha mãe, Simone Maceno da Silva: pelo amor imensurável.

Às colaboradoras e colaboradores do projeto: Floriza, Getúlio, Valdir, Valdemir, Adilson, Jussara, Luana, Carla, Severina, Celina, Talía, Olga, Celso, Marina e Spensy: pela palavra confiada. Não me esquecerei de vocês.

Ao meu orientador, exemplo maior de docente e oralista, Prof. Dr. Leandro Seawright Alonso: por ter professado meu lugar no mundo, que é o abrigo do sofrimento humano na escuta. Encantei-me com a história oral em suas aulas ainda na graduação, antes mesmo que pudesse compreendê-las. Desde então algo em mim mudou, sem a possibilidade de retorno. Cada palavra deste singelo trabalho foi escrita para honrar o destino vislumbrado.

*Que os guerreiros ouçam esse canto de morte...*

José Carlos Sebe Bom Meihy.

## RESUMO.

Propus ouvir, escrever e analisar, por intermédio deste projeto acadêmico de história oral aplicada, 15 histórias entre indígenas e não-indígenas afetados por um drama comum: o suicídio de indígenas das etnias Guarani e Kaiowa nos interstícios da Reserva Indígena de Dourados, referenciada no município de Dourados, ao sul de Mato Grosso do Sul. Completas três décadas de sucessivos registros de asfixia mecânica e enforcamento entre jovens Kaiowa e Guarani, as doloridas experiências de quem testemunhou a *comunidade de destino* qualificaram o trabalho incursão planejada à memória de expressão oral nos termos da história oral testemunhal: gênero narrativo direcionado a ouvir grupos marcados por episódios traumáticos. Criticando a noção de “vítima”, acolhi a polifonia de argumentações distintas e desiguais, as quais envolveram as trajetórias sofridas em liames de protagonismo defronte à memória ao fenômeno do suicídio étnico. Aqueles que expressaram oralmente suas memórias, *colaboradores*, reelaboraram gestos recordatórios passíveis de análise crítica quando estes foram devidamente materializados em suporte escrito e autorizado. Abdicado o encargo de “autor”, busquei cumprir função de mediação entre os colaboradores, projetando a construção conjunta do enredo narrativo. Enquanto operação colaborativa preocupada em elencar argumentos com a finalidade central de promover, pela potência da memória coletiva, debate público aos casos de suicídio Kaiowa e Guarani, a dissertação dividiu-se em três partes, organizados em quatro capítulos interdependes. Distribuída em dois capítulos, a primeira parte dedicou-se à experiência do projeto: o primeiro capítulo definiu as estruturas do projeto ao responder “de quem”, “como”, “quando”, “por quê”, “por quem” e “para quem” se operou em história oral; por sua vez, o segundo capítulo conta a história do projeto desde dilemas éticos envolvendo discutir o fenômeno do suicídio provocado por jovens indígenas até o sentido de minha presença no campo, a qual fez emergir o outro do outro que fui. A segunda parte do texto, compreendida no terceiro capítulo, ocupou-se em apresentar as trajetórias dos 15 colaboradores inscritos em suas respectivas parcelas da memória coletiva: rezadores Kaiowa, pastores Terena, mediadores Guarani, sobreviventes Guarani, psicólogos indigenistas e pesquisadores indigenistas. A terceira parte da dissertação, por fim, se endereçou ao quarto capítulo, o qual se reportou a análise dos eixos temáticos comuns do *corpus* documental, ressaltando uma memória *de* suicídio Guarani e Kaiowa constituída por alianças, disputas e estratégias interétnicas. Este é um texto sobre vida e destinação.

**Palavras-chave:** História Oral Aplicada; Suicídio Guarani e Kaiowa; Memória de Expressão Oral; História Oral Testemunhal.



## ABSTRACT.

I proposed listening, writing, and analyzing, through this academic project of applied oral history, fifteen stories between indigenous and non-indigenous people affected by a common drama: the suicide of indigenous people of the Guarani and Kaiowa ethnic groups in the Indigenous Reserve of Dourados, located in the city of Dourados, in the south of Mato Grosso do Sul. It has turned three decades of successive records of mechanical asphyxia and hanging among young Kaiowa and Guarani, the painful experiences of those who witnessed this *destination community*, as the incursion to the memory of oral expression have been qualified in terms of testimonial oral history: narrative genre aimed at listening to groups marked by traumatic episodes. Criticizing the notion of “victim”, I accepted the polyphony of distinct and unequal arguments, which involved the trajectories suffered in bonds of protagonism facing the memory of the phenomenon of ethnic suicide. Thus, those who orally expressed their memories, *collaborators*, re-elaborated their remembrance gestures which could be critically analyzed when duly materialized in written and authorized support. Having abdicated the role of “author”, I sought to fulfill the role of mediation among the collaborators, projecting the joint construction of the narrative plot. As a collaborative operation that concerned to list arguments with the central purpose of promoting, through the power of collective memory, public debate on cases of Kaiowa and Guarani suicide, the dissertation was organized into three parts organized in four interdependent chapters. Distributed in two chapters, the first part was dedicated to the project experience: the first chapter was aimed at defining the guiding stages of the project, answering “for whom”, “how”, “when”, “why”, “by whom” oral history was operated; in turn, the second chapter tells the story of the project from ethical dilemmas involving discussing the phenomenon of suicide caused by indigenous youth, to the meaning of my presence in the countryside, which made the other emerge from the other that I was. The second part was dedicated to presenting the trajectories of the fifteen collaborators inscribed in their respective portions of collective memory: Kaiowa shamans, Terena pastors, Guarani mediators, Guarani survivors, indigenists psychologists and indigenists researchers. Finally, the third part was devoted to the analysis of thematic axes in common with the networks, highlighting a memory *of* suicide Guarani and Kaiowa constituted by alliances, disputes and interethnic strategies. This is a text about life and destination.

**Key-words:** Applied Oral History; Suicide Guarani and Kaiowa; Memory of Oral Expression; Testimonial Oral History.

## KUATIA ÑE'Ë MBYKY.

Añemoĩ ahendu haguã, ahai ha ahecha kuaá haguã kuatiare rupi mombe'upy ojehuvare ñangareko rupive, porundy ñemombe'upy mba'e jehu karai ha ava ohasava tekoasy: jejuvy oikova ava Guarani ha Kaiowa tekoha Douradospe, oimeva Dourados municípiope, Mato Grosso do Sul ruguápe. Ohupitytama mbohapy popa ojehai ko'áva mba'e rehe oimeha jejuvy karia'y Kaiowa kuera apytepe, hasyeteri ojehuva ko'ã mba'e hechaharépe, imandu'a rasy omombe'uvo história oral ojerurehaicha: kova mba'e ñemombe'u ha'e ojekuaa haguã mba'e hasyva oíha. Jaikuaa haguã umĩ omombe'u'ỹ va'ekue imba'e rasyre, ahendu opaichagua mombe'upy, jejuvy oñandu va'ekue ijehe terã ambuere. Upeicha imandu'a rupi ohendukava cheve ñe'ẽ, pytyvõhára ndive rogueru jevy mombe'upy rohecha haguã mba'erepa áva ojehu. Ndaha'ei che ae ajapo, aiptyvõnte oñondive romombe'u haguã. Ha tembiapo oñondivepa ojehuvape hina, che hi'ã ahendu va'ekue rupive opavave oñandu avei ha ojepy'apy jejuvy oikova Guarani ha Kaiowa kuerare, ha ko dissertação oñemboja'o irundy hendape. Tenondeite amoĩ porundy ñemombe'u oikova va'ekue umi: oporaheiva Kaiowa, pastor Terena kuera, Guarani che pytyvõva, omba'apova tesãire ha umĩ ohaiva jejuvy rehegua; mokoĩhape amombe'u mba'echapa amboguata ko tembiapo, upepe amoĩ mmba'erepa ahai, mávarepa, araka'epa ahai, ha mba'echapa mombe'upy ojehuvare oipotahaicha; mbohapyhape ahai jejuvyre jaikuaa haguã mbaechapa ojehu umĩ karia'y mbytepe, há che mba'echapa añeñandu, ha avei mbaepa upeá cheve ogueru; ha irundyhape ajapo peteĩ análisepe ahendu va'ekue opavavegui, imadu'avo hikuái jejuvyre Guarani há Kaiowa rekope, kova jehai ha'e tekore ha ani haguã jaheja upe mba'e imbarete.

**Ñe'ẽ-tenonde:** Mombe'upy Ojehuvare; Jejuvy Guarani ha Kaiowa; Mandu'apy Oñemombe'uva; Mombe'upy Ojehecha Va'ekueregua.

## **NOTA ORTOGRÁFICA.**

São encontradas, ao longo do texto, expressões do idioma Guarani quase sempre acompanhadas de recriações para a língua portuguesa. Logo, torna-se oportuno esclarecer os critérios de grafia e tradução. O idioma Guarani falado por povos indígenas em Mato Grosso do Sul possui importantes nuances linguísticas entre as etnias Ñandeva e Kaiowa. Adotei o critério da grafia Ñandeva, por identificar correlatos mais comuns com a etnografia Guarani.

Frases expressas em Guarani por colaboradores indígenas guarani-falantes e falantes do português foram recriadas ainda nos instantes de entrevistas pelos próprios entrevistados. Posteriormente, grafia e “tradução” foram revisadas por Ñandeva Natanael Vilharva Cáceres, indígena Ñandeva e guarani-falante, que gentilmente auxiliou em minha limitada compreensão desta “língua poética”.

Por lógico, eventuais equívocos são de minha inteira responsabilidade.

**LISTA DE TABELAS.**

<b>Tabela 1 – Colaboradores, suas colônias e suas redes .....</b>	<b>66</b>
<b>Tabela 2 – Data e número de entrevistas por colaborador .....</b>	<b>68</b>

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS.**

APAE – Associação dos Pais e Amigos dos Excepcionais.

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

CAPS – Centro de Atenção Psicossocial.

CAPS AD – Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas.

CASAI – Casa de Apoio à Saúde Indígena.

CCNAGUA – Conselho Continental da Nação Guarani.

CDR – Centro de Documentação Regional.

CEP – Conselho de Ética em Pesquisa.

CEUD – Centro Universitário de Dourados.

CNS – Conselho Nacional de Saúde.

CONEP – Conselho Nacional de Ética em Pesquisa.

CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito.

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social.

CRN – Centro de Recuperação Nutricional.

DP – Delegacia de Polícia.

DSEI – Distrito Especial de Saúde Indígena.

EMSI – Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena.

EJA – Educação de Jovens e Adultos.

FAIND – Faculdade Intercultural Indígena.

FCH – Faculdade de Ciências Humanas.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde.

HIPE – Hospital Indígena Porta da Esperança.

HOMP/UFGD – Núcleo de Estudos em História Oral, Memória e História Pública da Universidade Federal da Grande Dourados.

HU – Hospital Universitário.

IN/ANCINE – Instruções Normativas da Agência Nacional de Cinema.

LABHOP/UFGD – Laboratório de Estudos em História Oral Aplicada da Universidade Federal da Grande Dourados.

MDB – Movimento Democrático Brasileiro.

MPF – Ministério Público Federal.

MS – Mato Grosso do Sul.

NAM – Núcleo de Atividades Múltiplas.

NEHO/USP – Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo.

OIT – Organização Internacional do Trabalho.

PF – Polícia Federal.

PPGH – Programa de pós graduação em História.

PT – Partido dos Trabalhadores.

RID – Reserva Indígena de Dourados.

SAMU – Serviço de Atendimento Móvel de Urgência.

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena.

SIASI – Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena.

SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

TDIC – Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação.

TI – Terra Indígena.

TID – Terra Indígena de Dourados.

UBS – Unidade Básica de Saúde.

UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados.

UFSB – Universidade Federal do Sul da Bahia.

UNEI – Unidade Educacional de Internação.

UNILA – Universidade Federal da Integração Latino Americana.

UPA – Unidade de Pronto Atendimento.

USP – Universidade de São Paulo.

## SUMÁRIO.

### APRESENTAÇÃO.

Palavras iniciais .....	18
Aspectos de uma situação mnemônica .....	25

## PARTE I. PROJETO COMO EXPERIÊNCIA TRANSCRITIVA.

### CAPÍTULO 1 – ESTRUTURAÇÃO DO PROJETO ..... 36

#### Nota de orientação ..... 36

#### 1.1.1 Componentes do projeto ..... 40

1.1.1 De quem – Tema ..... 40

1.1.2 Como – Procedimentos ..... 44

1.1.3 Quando – Temporalidades ..... 50

1.1.4 Por quê – Justificação ..... 55

1.1.5 Por quem – Motivações ..... 59

1.1.6 Para quem – Destinatários ..... 61

1.1.7 Objetivos ..... 62

1.1.8 *Corpus* documental ..... 63

### CAPÍTULO 2 – *MEDIAÇÃO* COMO DESTINAÇÃO: HISTÓRIA DO PROJETO ..... 69

#### Nota de orientação ..... 69

#### 2.1 Definição do eixo incursionado ..... 71

#### 2.2 Dilemas éticos ..... 76

#### 2.3 *Outro do outro* ..... 83

## PARTE II. CANTOS DE VIDA E MORTE.

### CAPÍTULO 3 – 15 TESTEMUNHOS ..... 100

#### Nota de orientação ..... 100

#### 3.1 Rezadores Kaiowa ..... 102

3.1.1 *Ñandesy* Floriza de Souza ..... 102

3.1.2 *Ñanderu* Getúlio Juca..... 120

<b>3.2 Pastores Terena .....</b>	<b>132</b>
3.2.1 Pastor Valdir Ribeiro Almendes .....	132
3.2.2 Pastor Valdemir Ribeiro Ramires .....	139
<b>3.3 Mediadores Guarani .....</b>	<b>150</b>
3.3.1 Adilson Lopes de Souza .....	150
3.3.2 Jussara Marques .....	155
<b>3.4 Sobreviventes Guarani .....</b>	<b>162</b>
3.4.1 Luana Lopes .....	162
3.4.2 Carla Marques .....	169
3.4.3 Severina Lopes .....	176
3.4.4 Celina Lopes .....	180
3.4.5 Talía .....	185
<b>3.5 Psicólogos indigenistas .....</b>	<b>193</b>
3.5.1 Olga .....	193
3.5.2 Celso .....	207
<b>3.6 Pesquisadores indigenistas .....</b>	<b>224</b>
3.6.1 Marina Evaristo Wenceslau .....	224
3.6.2 Spensy Kmitta Pimentel .....	246

### **PARTE III. ANÁLISE TRANSCRITIVA.**

<b>CAPÍTULO 4 – O QUE FALARAM OS QUE CALAM.....</b>	<b>264</b>
<b>Nota de orientação .....</b>	<b>264</b>
<b>4.1 Eixos dialógicos .....</b>	<b>268</b>
4.1.1 Para além de vítimas .....	271
4.1.2 Elo testemunhal interétnico .....	279
4.1.3 Testemunhos da Palavra .....	283
4.1.4 Tradição testemunhal .....	288
4.1.5 Testemunhos clandestinos .....	296
4.1.6 Testemunhos de analistas .....	302
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>306</b>



<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>309</b>
---	------------

**APÊNDICES.**

<b>Apêndice A – Parecer do Conselho Diretor – FCH/UFGD .....</b>	<b>317</b>
--	------------

<b>Apêndice B – Autorização para pesquisa em Terra Indígena – Aldeia Jaguapiru .....</b>	<b>318</b>
--	------------

<b>Apêndice C – Autorização para pesquisa em Terra Indígena – Aldeia Bororó .....</b>	<b>319</b>
---	------------

## APRESENTAÇÃO.

*O nosso capital mais importante é o sofrimento.  
Não é o petróleo, nem o gás, é o sofrimento.*

Svetlana Aleksievitch<sup>1</sup>.

## PALAVRAS INICIAIS.

Brasil, 30 anos. Ao sul do Estado de Mato Grosso do Sul, município de Dourados, a Reserva Indígena de Dourados (RID) registrou, por três décadas consecutivas, um dos maiores índices de suicídio do planeta. Defronte aos corpos suicidados das etnias Kaiowa e Guarani, enquanto parcela da sociedade civil envolvente, temos assumido a incômoda posição de ignorar o lastro de sofrimento e o luto continuamente sobreposto na vida étnica comunitária. Espanto, indignação, culpa, pena, condenação, assistencialismo organizam-se em sentimentos difusos, os quais encontram razão de ser na frágil atenção que direcionamos ao tema. Nosso descrédito coletivo face a sonoridade provocada pela juventude Kaiowa e Guarani que antecipa a morte biológica, porém, não se fez sem promover efeitos perversos: limitamos o fenômeno enquanto assunto médico e ocidental, policialesco, moral, estatístico; em suma, encerramos o debate a setores especializados da sociedade envolvente.

No instante em que a memória desta morte intempestiva é esvaziada de seu potencial social e explicativo, destacam-se certos questionamentos: afinal, qual o lugar do conhecimento acadêmico na sociedade brasileira? Suicídio étnico é questão a ser discutida publicamente, ou deve ser filtrado e tutelado por mecanismos de controle indigenista? Como o suicídio Kaiowa e Guarani afeta parcelas diretamente expostas? Indígenas e não-indígenas alinhados ao drama do suicídio Kaiowa e Guarani cabem em postos de “vitimário” e “vilania” ou extrapolam enquadramentos impostos e tecem relações heterogêneas, complexas? Enfim, podem as memórias marcadas daqueles que testemunharam o drama indígena suicidário orientar propostas de políticas públicas direcionadas?

Este conjunto de inquietações resultou cerca de três anos de trabalho *colaborativo*: de um lado, 15 pessoas entre indígenas e não-indígenas alinhados ao drama comum provocado por contínuos casos de suicídio entre as etnias indígenas Kaiowa e Guarani nos interstícios da

---

<sup>1</sup> ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *Vozes de Tcherníbil*. Tradução do russo Sonia Branco. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das letras, 2016, p. 376.

Reserva Indígena de Dourados e dispostos a contarem trajetórias em entrevistas planejadas; por outro, propus acolher, organizar e analisar tais histórias operando por um projeto característico em *história oral aplicada*. O objetivo maior foi qualificar socialmente o sofrimento elaborado pela memória de expressão oral e, quiçá, projetar um porvir em que o choro de uma comunidade encontre ouvidos inclinados à escuta.

Após ouvir histórias organizadas em memórias *de* suicídio, conseqüentes da situação etnosuicidária prolongada na Reserva Indígena de Dourados, constatei que escrever sobre a morte étnica autoprovocada douradense é atribuir forma textual ao silêncio. Não por falta de sonoridades expressas em cantos de vida e morte, mas primordialmente por carência de quem os ouça. Isso porque o fenômeno do suicídio indígena desencadeia poderosas funções comunicacionais, abalos que transcendem a somatória dos indivíduos atingidos, projetando significados relacionais com a sociedade contextual (MEIHY, 1994, p. 244). Na vida étnica douradense, reside algo de sofrimento que teima em não cessar.

Quando os jovens de uma comunidade indígena aproximada ao perímetro urbano recorrem a asfixia mecânica<sup>2</sup>, ou enforcamento, há 30 anos ininterruptos, inquietam-se modos de convivência interétnicos estabelecidos. Nas adjacências das espacialidades citadinas e aldeadas parcelas sofrem, cada uma ao seu modo, as conseqüências desta perene situação étnica suicidária, sem que tenham encontrado quem os ouça. Desassossegado, a partir do meu local de escuta não-indígena, deixei que fizessem de mim ponte de sentidos, transitando entre grupos dessemelhantes, desiguais ou antagônicos. O que aglutinou entendimentos gerais foi a necessidade mútua em qualificar a dor enquanto força motriz para rearranjos sociais menos atroz.

Certamente os números são provocadores e auxiliam a dimensionar a situação suicidária entre as etnias Kaiowa e Guarani no Estado de Mato Grosso do Sul, constituída desde fins da década de 1980. Em termos gerais, os estudos estatísticos a respeito do fenômeno sistematizaram os elementos internos que sustentam um modo de matar-se compartilhado entre as duas etnias guarani-falantes douradenses. Por sua vez, esses elementos são: o número elevado de suicídios em curtos espaços temporais; o método, preterido por asfixia ou enforcamento; gênero e idade, majoritariamente rapazes entre 15 aos 17 anos; por fim, o frequente consumo de álcool e demais substâncias psicoativas precedente a tentativa de suicídio.

---

<sup>2</sup> Asfixia mecânica se caracteriza pela oclusão proposital das vias respiratórias (nariz, boca, garganta), então impedidas de receber oxigênio.

Entre 1981 – ano em que se iniciaram os registros estatísticos<sup>3</sup> – e 1989, foram contabilizados 47 casos (BRAND; VIETTA, 2001, p. 120). Até então não haviam indícios de que essas mortes constituíam maiores preocupações aos indígenas e observadores<sup>4</sup>. Subitamente, porém, os casos dispararam a partir dos anos 1990: entre 1990 e 1999 registrou-se o incrível montante de 389 mortes autoprovocadas (BRAND; VIETTA, 2001, p. 128). Entre 2000 e 2019, data limite de registros disponíveis nesta pesquisa, contabilizaram-se a ocorrência de 891 casos, conforme os relatórios *Violência contra os povos indígenas*, publicação do Conselho Nacional Indigenista (CIMI) – o qual atualiza anualmente os números dos suicídios indígenas no Brasil a partir de informações fornecidas por órgãos de saúde indigenista (CIMI, 2017, 2018, 2019).

Em suma, entre 1981 e 2019 ao menos 1327 indígenas Kaiowa e Guarani se suicidaram<sup>5</sup>. Somente no ano de 2000 os suicídios representaram 9% do total de mortes da população guarani-falante em Mato Grosso do Sul; pode-se comparar esses números aos índices gerais correspondentes ao mesmo período, em que o suicídio representou menos de 1% das mortes totais no Brasil e 1% nos Estados Unidos (COLOMA *et al*, 2006, p. 205). Deste mortuário perene, as aldeias Jaguapiru e Bororó concentram as maiores taxas de mortes (BRAND; VIETTA, 2001, p. 174; VICH, 2011, p. 38-39; STALIANO *et al*, 2019, p. 13)<sup>6</sup>.

Sabe-se também, a partir da lógica numérica, que são dois os métodos preteridos pelos Kaiowa e Guarani: (I) asfixia mecânica, amarrando uma das extremidades da corda na garganta – ou outras ferramentas que possam cumprir função similar – e a outra em arbustos, madeiras ou galhos baixos de árvores, de modo a utilizar a força do próprio corpo para concretizar o ato;

---

<sup>3</sup> “Embora hajam registros sobre a ocorrência de suicídios entre os Kaiowá/Guarani em período anterior a 1981, este ano é tomado como referência limite devido a impossibilidade de garantir dados precisos antes desta data” (BRAND; VIETTA, 2001, p. 119).

<sup>4</sup> Em prefácio, Rubem Thomaz de Almeida saliente que, apesar da pouca atenção direcionada às mortes, entre os anos 1984 e 1985 “o número de casos passou a chamar atenção dos observadores mais próximos dos índios, como Celso Aoki, do projeto ‘Kaiowá-Ñandeva’” (LEVCOVITZ, 1998, p. 14). Em termos numéricos, importa menos comparar se de fato os índices subitamente aumentaram a partir de 1984, mas em salientar o desejo de “pioneirismo” dos antropólogos ligados ao projeto “Kaiowá-Ñandeva” em relação a pauta etnográfica que se constituía.

<sup>5</sup> Os modernos registros sobre as mortes por suicídio entre os indígenas Kaiowa e Guarani podem ser divididos em duas fases: entre 1981 e 1998, em que a principal fonte de registro estatístico eram as reportagens publicadas em jornais de circulação regional; e a partir de 1999, quando os órgãos de saúde federais – Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e posteriormente Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) – passaram a produzir e sistematizar registros sobre as taxas de suicídio indígena em todo o Brasil.

<sup>6</sup> Entre 1981 e 2000, Brand e Vietta constataram a ocorrência de 174 suicídios entre as aldeias Jaguapiru e Bororó (BRAND; VIETTA, 2001, p. 124). Utilizando as informações fornecidas pelos Relatórios de *Violência contra os povos indígenas* (CIMI), Staliano *et al* constataram que, entre 2003 e 2013, 33,3% dos casos ocorreram em Dourados (STALIANO *et al*, 2019, p. 13).

(II) enforcamento em árvores, altas o bastante para possibilitar a precipitação, viabilizando uma morte mais célere.

Apesar da fundamental distinção entre essas duas formas de tirar a vida, visto que a asfixia mecânica demanda participação prolongada do indivíduo até a concretude da morte (MEIHY, 1991, p. 285), os registros estatísticos não convencionam distingui-los. Combinados, asfixia e enforcamento superam os 90% dos casos totais de suicídio (BRAND; VIETTA, 2001, p. 122; VICH, 2011, p. 40-41; STALIANO *et al*, 2019, p. 19). Menos recorrente nos dias atuais dada a dificuldade de acesso a agrotóxicos, um terceiro método constitui-se por ingestão de substâncias tóxicas. Em todos os casos, a garganta é o veículo primordial das mortes.

Chama a atenção, ademais, o gênero e a faixa etária que concentram as incidências. O suicídio Kaiowa e Guarani é um fenômeno que atinge predominantemente jovens do sexo masculino. Entre 1981 e 2000, 58% suicídios de indígenas Kaiowa e Guarani do sexo masculino (BRAND; VIETTA, 2001, p. 123); a mesma amostragem no ano de 2000 concluiu que as mortes se concentraram entre os 15 e 17 anos. Entre 2000 a 2010, o número de rapazes subiu para 68%, atingindo sobretudo dos 15 aos 19 anos (VICH, 2011, p. 39). Em amostragem distinta, que compreendeu os anos 2002 e 2018, o sexo masculino chegou aos 76% dos registros, com idade média dos 12 aos 21 anos (STALIANO *et al*, 2019, p. 15). É mister reconhecer que o fenômeno também atinge parcela considerável do sexo feminino, ainda que em porcentagem proporcionalmente menor.

Outro elemento estruturante do suicídio Kaiowa e Guarani, porém pouco estudado, é a regular ingestão de bebidas alcoólicas instantes precedentes à consumação desse tipo de morte. Miguel Vicente Foti, por amostra da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) constatou que

o que temos até agora aponta para 56% dos casos em que havia consumo regular e 40% em que o suicida estava alcoolizado. A persistir a tendência da amostra, numa escala maior de coleta, ver-se-á afastada a hipótese de uma relação casual entre suicídio e alcoolismo. Considerando-se a alta prevalência da dependência alcoólica, da ordem de 50% da população adulta, pela amostra, chega a ser maior o número de casos entre os que não bebem. O consumo do álcool antes do ato pode ser encarado como um precipitante imediato, entre outros possíveis (FOTI, 2004, p 70).

Trabalhos que se utilizaram de fontes orais apontaram no mesmo sentido, como é o caso das entrevistas analisadas na tese doutoral de Antonio Brand, em que lideranças indicaram o aumento proporcional de violência interna e alcoolismo nos meses em que os “contratos de trabalho nas usinas de álcool” estiveram suspensos: de dezembro a fevereiro (BRAND, 1997,

p. 143). A experiência etnográfica de Spensy Kmitta Pimentel com os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul direcionou para a presença do álcool como catalisador:

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 ideia’ de se matar. (PIMENTEL, 2006, p. 75).

Nas análises epidemiológicas, Sergio Levcovitz provocou paralelos entre a presença do álcool nos suicídios Kaiowa, Guarani e povos nativos dos Estados Unidos e Canadá: “83% dos suicídios [...], entre índios da Colúmbia Britânica, eram relacionados ao uso do álcool” (LEVCOVITZ, 1998, p. 91). No mesmo sentido, o autor constatou suicídios em que o álcool se faz presente são realizados principalmente por jovens solteiros do sexo masculino (LEVCOVITZ, 1998, p. 92).

Para além das estruturas fenomenológicas, certamente valiosas para delinear o perfil etnosuicidário em Mato Grosso do Sul, recria-se do rito suicida Kaiowa e Guarani uma *comunidade de destino* (MEIHY, 1994, p. 244). Do fim terreal dos meninos e meninas emerge um vínculo de memória projetado aos vivos, cujos destinos são profundamente marcados. São eles que sofrem, disputam sentidos, elaboram entendimentos ou deixam-se emprestar para que neles falem os mortos, entonando cantos de vida e morte (MEIHY, 1991).

Paradoxalmente, ou exatamente em função da problemática, os *colaboradores* expressaram profundos gestos vitais ao contar suas dolorosas experiências. Perceber-se capaz de elaborar a problemática da memória de suicídio indígena já é antecipar a contingência, o porvir. Fala-se em escolhas, dignidade e autonomia defronte o destino. A dissertação ocupou-se em criar espaço narrativo a esses destinos.

A dissertação foi organizada em três partes interdependentes, mas que atendem a preocupações distintas no circuito textual. Por sua vez, as partes da pesquisa somam quatro capítulos precedidos por notas de orientação<sup>7</sup>, que funcionam como preâmbulos explicativos de conceitos, noções e ideias preliminares. Intitulada *Projeto: experiência transcriativa*, a primeira parte da pesquisa ocupou-se de revalorizar a tecitura de projetos enquanto elemento essencial de investidas em história oral aplicada. Compreendendo que transcrição não se limita a ajustes na apresentação de entrevistas, importou coser o projeto processualmente como experiência de filtragem de ideias para a materialização escrita.

---

<sup>7</sup> O nome das notas explicativas que antecedem os capítulos faz referência à estruturação da obra *A memória, a história, o esquecimento*, de Paul Ricoeur (RICOEUR, 2007).

Promover uma pesquisa empírica com parcelas afetadas pelo drama suicidário Kaiowa e Guarani foi tarefa desafiadora. Aglutinaram-se dilemas éticos, culturais e até mesmo jurídicos, os quais não cessaram de tensionar a exequibilidade da proposta. As 15 histórias aqui contadas inteiramente, sem enquadramentos temáticos, evidenciam a possibilidade de se discutir a temática zelando por cuidados éticos. De imediato, a sensibilidade das experiências centradas em expressões de memórias sofridas demandou construir entendimentos respeitosos, com a preocupação de alinhar, conjuntamente, a estilista de um texto inclinado às subjetividades. Para tanto, imperou a necessária armação de um projeto específico em história oral aplicada apresentado ao longo do primeiro capítulo.

Todo projeto em história oral aplicada possui uma trajetória própria que merece ser contada. Registros de campo glosados em suportes escritos ou digitais foram qualificados como experiência colaborativa. Portanto, mais do que imprimir olhares individuais sobre um “outro”, dissertei o que esses sujeitos fizeram do “eu” oralista. Trata-se de espaço textual recriado com a finalidade de refletir como sofri a *comunidade de destino*. A esse modo de sofrer denominou-se *mediação*. O segundo capítulo se ocupou de contar a história do projeto.

A segunda parte, *Cantos de vida e morte*, apresenta o capítulo apresenta com as 15 histórias, distintas em seus respectivos grupos, aqui denominados de redes. Cada rede, por sua vez, acompanha breves explicações sobre a justificção de cada entrevista no projeto. Com o propósito de situar os leitores do circunstancial de cada entrevista, foram adicionadas, antes de cada história, notas do caderno de campo pertinentes aos encontros. Por fim, o critério da ordem das entrevistas foi pensado de acordo com as indicações no interior das argumentações de cada rede.

A terceira parte da pesquisa, *transcrição analítica*, consiste em finalizar a transcrição enquanto passagem do encantamento preliminar com a comunidade incursionada ao estágio de desencantamento. Consta nesta sessão o quarto capítulo da dissertação, correspondente a análise por redes. Cada história compôs entendimentos ampliados transcendentem aquele que oralmente narrou. Assim, a análise cindiu sobre as argumentações aglutinadas na memória coletiva a partir de eixos comuns, os quais constituíram os temas discutidos. Partindo das entrevistas para os conceitos, duas noções emergiram como fundamentais no percurso analítico: *testemunho* e *disputas de memória*.

Por fim, nas considerações finais direcionei breves argumentos para a necessidade de trabalhos empíricos a respeito do suicídio indígena em Mato Grosso do Sul. Na contramão de

certas discussões em Suicidologia<sup>8</sup> aplicadas ao fenômeno da morte indígena autoprovocada, cujo epicentro das análises é ponderar formas de Prevenção e Posvenção<sup>9</sup>, defendi que se faz primordial provocar questões que qualifiquem o debate antes de propor as soluções.

Penso que os colaboradores tenham se apresentado por si. Resolvi, portanto, utilizar o espaço introdutório para distinguir, aos leitores, as características gerais dos grupos étnicos ouvidos durante o trabalho: Kaiowa, Guarani e Terena. São essas três etnias que constituem majoritariamente a Reserva Indígena de Dourados. Das relações entre reserva e cidade constitui-se uma *situação histórica* (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 57), cenário rururbano para as “outras histórias” aqui contadas.

---

<sup>8</sup> Compreende-se por Suicidologia a sistematização contemporânea dos estudos centrados no fenômeno do Suicídio. O principal responsável por sua disciplinarização foi o psicólogo estadunidense Edwin S. Schneidman (1918-2009), o qual dedicou sua vasta obra para definir bases teóricas e práticas a respeito do suicídio (LEENAARS, 2010).

<sup>9</sup> Diferente da Prevenção, que busca articular ações anteriores à consumação do ato suicida, com a finalidade de preservar a vida, a Posvenção, termo sistematizado pelo suicidologista Edwin S. Schneidman, “considera as atividades que auxiliam os enlutados no sentido de atenuar o impacto do suicídio. Também define como toda e qualquer atividade que ocorre depois do suicídio (FUKUMITSU *et al*, 2015, p. 49-50).



## ASPECTOS DE UMA SITUAÇÃO MNEMÔNICA.

No alvorecer dos anos 1990, José Carlos Sebe Bom Meihy em *Canto de Morte Kaiowá* (MEIHY, 1991) constatou a impossibilidade de analisar o fenômeno do suicídio entre os Kaiowa de Dourados sem considerar o circunstancial rururbano da RID. No afã de gerar sentido social ao fenômeno, Meihy interpretou as mortes como forma de agredir a sociedade contextual. À guisa introdutória, importa ressaltar que o presente texto assumiu, a partir das entrevistas, o circuito mnemônico que ensina: a lógica do suicídio Kaiowa e Guarani se explica em diálogo com a cidade de Dourados.

Ao sul de Mato Grosso do Sul, entre os municípios de Dourados e Itaporã, a Reserva Indígena de Dourados se reafirma em sua capacidade de tensionar contínuos debates nas esferas regionais e nacionais. Não sem razão, a situação de reserva na citadina Dourados implicou mudanças decisivas no convívio dos povos que a constituem – Kaiowa, Guarani e Terena –, qualificando a relação entre paisagens étnicas e urbanas enquanto paradigma de desequilíbrios sociais. Em nível imediato, esse diagnóstico foi associado por diferentes autores ao volume de mortes por suicídio de jovens da etnia Kaiowa que, conjuntamente às etnias Guarani e Terena, configuram a formação multiétnica da RID<sup>10</sup> (PEREIRA, 2015, p. 781-795).

A complexidade de fiações internas e externas, trançadas por diferentes grupos nas intermediações da Reserva Indígena de Dourados, torna oportuno certo exame das relações interétnicas – entre etnias diferentes – e intraétnicas – entre membros de um mesmo grupo étnico que, no caso da RID, a situação de contato não se confirma em termos de dualismos (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 58) (indígenas x não-indígenas; *outsiders* x *insiders*). Sem objetivar traçar modelos explicativos para além da memória de expressão oral, importa tanger aspectos de uma *situação* em que estão implicados, de maneira protagonista, as parcelas constituídas nos contornos da Reserva Indígena de Dourados e na cidade de Dourados.

O conceito de *situação* foi refletido a partir das análises de João Pacheco de Oliveira em sua tese doutoral “*O nosso governo*”: *os Ticuna e o Regime Tutelar* (OLIVEIRA FILHO, 1988). Aplicada inicialmente à região de contato interétnico do Alto

---

<sup>10</sup> De maneira minoritária, outros grupos étnicos também constituem a Reserva Indígena de Dourados: são indígenas das etnias Kaingang, Kadiweu e Bororo, assinalou Juliana Mota (MOTA, 2019, p. 265). Também são comuns conversas sinalizando a presença cada vez mais acentuada de não-indígenas que fazem da RID seu território.

Solimões, “trata-se de um construto do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais de conflito” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 57). O conceito possui finalidade ampla e se destina a desnaturalizar situações de contato interétnico compreendendo “modelos de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 57).

Reconhecendo a amplitude analítica do conceito refletido por João Pacheco de Oliveira para situações de contato interétnico, não objetifiquei operar analiticamente por esta vereda<sup>11</sup>. Pretendi delinear, nesse ensejo, aspectos de uma *situação mnemônica* entre os espaços da RID e cidade de Dourados. Razão de ser da história oral aplicada, a memória de expressão oral em sua intrínseca seletividade é filtrada desde as condições sociais em que os sujeitos se inserem. Sem advogar a existência de duas memórias independentes, porém, fala-se de um mesmo circuito mnêmico qualificado por gestos recordatórios os quais situaram a parcela urbana e aldeada no interior das argumentações. Longe de almejar traçar simetrias, espero ter tangido o cenário reconhecidamente desigual por onde as histórias se tramam.

Nas palavras da subprocuradora Geral da República, Deborah Duprat, proferidas no ano de 2010, “Dourados é talvez a maior tragédia conhecida na questão indígena em todo mundo” (DUPRAT, 2010)<sup>12</sup>. Sua frase é comumente citada em razão da capacidade de sintetizar o acúmulo de situações compreendidas como violação de direitos humanos nos intermédios da Reserva Indígena de Dourados. O eixo central das situações dramáticas e que justificou a fala de Duprat nesses termos têm como relação direta a densidade populacional e o espaço físico diminuto.

Alguns números podem dimensionar a frase de Deborah Duprat, em tom de denúncia, as violações dos direitos humanos na Reserva Indígena de Dourados: a expectativa de vida da população indígena da RID ao nascer, como apontam dados registrados no ano de 2011 pelo Distrito Especial Sanitário Indígena de Mato Grosso do Sul (DSEI/MS) era de 34,7 anos, em contraste com a expectativa de vida registrada no ano de 2012 pela Rede Integrada de Informações para a Saúde (RIPSA) em todo o Estado de Mato Grosso do Sul, variando entre 70,9 para homens e 77,7 para as mulheres

---

<sup>11</sup> Para compreensões específicas acerca do conceito, ler o primeiro capítulo da tese doutoral de João Pacheco de Oliveira (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 24-59).

<sup>12</sup> Em entrevista realizada pela Acessoria de Comunicação da Procuradoria da República em Mato Grosso do Sul em 2010. Disponível em < <https://cimi.org.br/2010/11/31318/>>. Acesso em: 11/07/2021.

(FERNANDES *et al*, 2019, p. 196). Soma-se ainda a subnutrição constante de crianças, adultos e velhos que sempre volta a assombrar a vida na RID com o corte de políticas públicas voltadas à segurança alimentar (FERNANDES *et al*, 2019, p. 196).

Acentua-se, à situação, o contínuo conflito com as frentes agropastoris e os embates interétnicos e intraétnicos resultam a gritante taxa de homicídio de 100 a cada 100 mil pessoas, quatro vezes maior do que a média nacional, configurando um dos maiores temores dos habitantes da RID atualmente (FERNANDES *et al*, 2019, p. 195). Igualmente discrepante é a taxa de mortalidade infantil na reserva de Dourados, que registrou em 2014 37,9%; na cidade de Dourados, em comparação, foram apontados 15,8% no mesmo ano. Esses e outros dados da saúde indígena foram discutidos por pesquisadores e trabalhadores da saúde indígena de Dourados que denunciam as condições de vida na Reserva Indígena de Dourados com evidentes registros de violações de Direitos Humanos (FERNANDES *et al*, 2019, p. 185-202).

A situação, contudo, se adensou – e continua a adensar –, sobretudo por comportar três etnias diferentes e desiguais entre si, em contato acirrado e contínuo com frentes colonizadoras. Criada pelo Decreto estadual n. 401 de 1917, a Reserva Indígena de Dourados compõe uma das oito reservas do atual Mato Grosso do Sul como parte da política indigenista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão indigenista federal que antecedeu a atual FUNAI. Com iniciais 3600 hectares, o reservamento foi destinado inicialmente aos indígenas da etnia Kaiowa, que já faziam da região seu território tradicional (PEREIRA, 2015, p. 781). Anterior à política de reservas, os Kaiowa tradicionalmente ocupavam o *Ka'aguy Rusu* (VIETTA, 2007) ou *tekoha guasu*, unidade territorial que abrangia os atuais municípios de Dourados, Rio Brillhante, Maracaju, Douradina e Fátima do Sul (PEREIRA, 2015, p. 781).

Os Guarani, que tradicionalmente ocupavam territórios à margem direita do Rio Iguatemi<sup>13</sup>, deslocaram-se gradualmente para a margem esquerda do rio por intermédio dos trabalhos de extração nos ervais em fins do século XIX, adentrando em território Kaiowa (PEREIRA, 2015, p. 782). Por sua vez, os Terena que antes das investidas coloniais viviam nas intermediações da Serra de Maracaju e dos Rios Aquidauana e Miranda (TROQUEZ, 2017, p. 45), adentraram no território Kaiowa após terem combatido na Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai e servido como mão de obra,

---

<sup>13</sup> Os territórios tradicionais Guarani também são georeferenciados pelas margens do Rio Paraná (PEREIRA, 2015, p.787).

ao lado dos Kaiowa, na construção das linhas telegráficas na região fronteira de Ponta Porã (PEREIRA, 2015, p. 785).

Assim, em 1917, quando ocorreu a criação da RID em pleno território Kaiowa, os Guarani já viviam na região e já interagiam frequentemente com os kaiowa nos acampamentos de coleta da erva. Dessa forma, os Guarani acompanharam os deslocamentos de famílias kaiowa para o interior das reservas. O mesmo aconteceu com famílias terena, já inseridas nas formas de ocupação econômica introduzidas pelas frentes de expansão da sociedade nacional. Resulta daí que, desde seu início, a RID constituiu-se como área de acomodação das três etnias, produzindo um sistema multiétnico *sui generis*, que já dura quase um século. (PEREIRA, 2015, p. 782).

Logo, a política de reserva alterou radicalmente a configuração dos contatos interétnicos em Dourados, pois foi justamente o contato que promove fronteiras entre identidades étnicas, e não o efeito esperado pelos gestores da colonização que acreditaram promove certa uniformização direção ao ‘índio genérico’, como problematizou Marco Antonio Delfino de Almeida (ALMEIDA, 2019, p. 145). Pelo inverso, qualificam-se como elementos afirmadores das identidades étnicas a temporalidade contínua e o espaçamento exíguo em que ocorrem os contatos interétnicos nas adjacências da RID<sup>14</sup>.

Nessa linha, vale distinguir as denominações étnicas dos povos que formam a Reserva Indígena de Dourados. Entre os povos majoritários da RID, dois são grupos étnicos guarani-falantes que compartilham da língua Guarani, que por sua vez compõe a família linguística Tupi-Guarani, ramo do tronco linguístico Tupi: a etnia Ñandeva – comumente referida como Guarani – e a etnia Kaiowa (TROQUEZ, 2017, p. 44). Há, ainda, uma terceira etnia guarani-falante, Mbya, mas que concentra seus territórios na região sul e litoral brasileiro (CHAMORRO, 2015, p. 293). Assim, Ñandeva e Kaiowa constituem dialetos da língua Guarani, contudo, nuances cosmológicas e organizacionais identificam distinções entre ambos os povos.

Ñandeva – “o que somos nós, os que são dos nossos” – é termo geralmente utilizado como autodenominação do grupo étnico que habita a aldeia Porto Lindo, ou aldeia Jacareí, ao extremo sul de Mato Grosso do Sul (TROQUEZ, 2017, p. 45). No contexto da RID, porém, a autodenominação mais comum é “Guarani”, portanto, será o termo utilizado ao longo do trabalho. Kaiowa, por sua vez, nome derivado de *Ka’agua* –

---

<sup>14</sup> Em concordância com João Pacheco de Oliveira, “o contato *interétnico* é [...] um *fator constitutivo*, que preside à própria organização interna e ao estabelecimento da identidade de um grupo étnico. [...] É a presença de um *outro* que desnaturaliza o processo de adesão ao grupo, porque põe lado a lado as condutas coletivas que se apresentam enquanto possibilidade, onde se inserem incorporações e negociações de valores”. (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 58, grifo do autor).

“que procede do mato e vive no mato” – (CHAMORRO, 2015, p. 294). Apesar de calorosas discussões acerca da origem do nome<sup>15</sup>, a denominação “Kaiowa” marca o sentimento étnico deste povo na reserva de Dourados.

Ademais, a RID é formada por famílias da etnia Terena que, ao contrário de parcelas de indígenas Kaiowa e Guarani, não compartilha da língua Guarani. Tradicionalmente, são falantes da língua Terena, pertencente à família linguística Aruák, de onde ramificam-se etnias situadas ao norte e sul do Amazonas, bem como no alto do Rio Xingu (TROQUEZ, 2017, p. 45). Por razões diversas, a presença Terena na RID foi e continua sendo posta em suspeita; o epicentro, porém, é a ocupação de territórios originalmente Kaiowa, motivo de antigos e atuais embates interétnicos.

Antes, porém, de encaminhar a discussão em termos de distribuição territorial e densidade demográfica na RID, que justificam a fala já citada de Deborah Duprat, vale tecer espaço de dessemelhanças organizacionais entre os grupos étnicos em Dourados. Reside, nos critérios definidores da vida em comunidade de cada etnia, importantes elementos que afinam pessoas a um passado comum e separam aqueles que não nutrem da mesma tradição.

Os povos guarani-falantes se referenciam tradicionalmente em *tekohas*. *Tekoha* é noção que unifica memória e território em dimensões sagradas, e pode ser traduzido, em concordância com Bartolomeu Melià, como “lugar onde eles são o que são, lugar que promete e faz possível o que serão” (MELIÀ, 2015, p. 16). Desdobram-se desta formulação o *teko*, que é o modo de ser, e o sufixo *ha*, indicativo de lugar (PIMENTEL, 2006, p. 33). Complementa-se que “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” (PIMENTEL, 2006, p. 33).

Reconhecendo que não se trata somente de um modo de administração territorial, os *tekohas* tradicionais eram organizados em famílias extensas “unidas por forte aliança política e religiosa” (CAVALCANTE, 2017, p. 27). Conjuntamente, os vários *tekohas* conformavam unidades maiores chamadas de *tekoha guasu*. Destacavam-se, nos *tekohas* tradicionais, como figuras responsáveis pelo equilíbrio das dimensões terrenas e cosmológicas da vida comunitária os *ñanderu* e as *ñandesy*<sup>16</sup>. Xamãs Kaiowa e Guarani,

---

<sup>15</sup> Ver capítulo de Graciela Chamorro (CHAMORRO, 2015, p. 293-322) e o conseqüente comentário de Levi Marques Pereira (PEREIRA, 2015, p.782).

<sup>16</sup> Kátya Vietta, a partir de suas pesquisas etnográficas, traduziu o termo *ñanderu* como “nosso pai” (VIETTA, 2015, p. 339), e *ñandesy* como “nossa mãe” (VIETTA, 2007, p. 138).

são guardiões das tradições orais e constituem o elo de ligação entre as divindades, chamadas de *Ñandejara* e os seres humanos por elas criados, os *ava* (VIETTA, 2015, p. 339).

Aos Kaiowa e Guarani, a vida boa – *teko porã* –, sagrada e coletiva – *teko marangatu* se viabiliza em harmonia aos tradicionais *tekohas*. Por decorrência, a vital relação entre modo de viver correto e *tekoha* foi sintetizada por Bartolomeu Melià: “sem *tekoha* não há *teko*, sem lugar onde ser, não há ser” (MELIÀ, 2015, p. 16, grifo do autor). Assim, a situação de reserva provocou, na história dos Kaiowa e Guarani de Dourados, um modo de ser incorreto, ou *teko vai* (MOTA, 2017, p. 267).

Por critérios distintos definem-se os Terena em Dourados. Como resultado de intensa presença em conflitos bélicos promovidos pela Tríplice Aliança, trabalhos posteriores em ervais, fazendas e a instalação das linhas telegráficas em Ponta Porã (TROQUEZ, 2017, p. 97-98), muitas famílias terena negociaram suas identidades com o passado étnico para compartilhar códigos Kaiowa, Guarani e não-indígenas. À luz do fato de a língua terena não ser utilizada por indígenas Terena de Dourados torna razoável supor que as famílias abriram mão da língua Terena<sup>17</sup> como ponto de negociação silente por adentrarem em território estrangeiro.

o modelo hegemônico do indigenismo praticado nesta área identifica os Terena como mais aptos e mais receptivos às iniciativas do desenvolvimento e integração à sociedade nacional. (PEREIRA, 1999, p. 16 apud TROQUEZ, 2017, p. 102).

Acirramentos da situação interétnica em Dourados foram configurados em níveis arraigados quando famílias da etnia Terena foram reservadas no mesmo território Kaiowa e Guarani, confinando (BRAND, 1993; 1997), lado a lado, produções de vida antagônicas. Por conseguinte, a relação entre os Terena e território em Dourados passou a ser interpretada no modelo ocidental moderno de exploração da terra (MEIHY, 1991; WENCESLAU, 1994).

A produção do cenário multiétnico em Dourados obedeceu a critérios colonialistas como expressão da ocupação não-indígena nos sertões<sup>18</sup>, visto que, no contexto do

---

<sup>17</sup> A recente morte do velho Terena Guilherme Valério, reduto da tradição oral Terena na RID, marca uma fase decisiva na vida étnica Terena em Dourados.

<sup>18</sup> Essa nova configuração socioespacial assentada no colonialismo recebe importante expressão em Dourados através do Decreto n. 5.941 de 28 de outubro de 1943, que permitiu a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). Trata-se de expressão do ideário nacionalista do Estado Novo situada na Marcha para o Oeste (BRAND, 1997; VIETTA, 2007), que demarcada em 300.000 a CAND dividia-se inicialmente em lotes de 30 ha por família.

estabelecimento da área reservada, “não existia procedimento de identificação da terra segundo a ocupação tradicional indígena, ou seja, de acordo com seus usos, costumes e tradições” (MEYER; PEREIRA, 2019, p. 120). Negou-se, ao confinar (BRAND, 1993) em áreas de acomodação (CAVALCANTE, 2019) povos tão singulares em um mesmo espaço, o protagonismo desempenhado por cada grupo étnico que historicamente formula diferentes alianças e estabelece relações estratégicas de acordo com os interesses que obedecem a autonomia étnica.

Se nos anos iniciais da criação da RID a relação da população com o espaço de 3600 ha não configurou superlotação, foi entre os anos 1950 e 1970, por meio de efetiva ocupação colona “e a intensificação da atividade agropecuária em substituição à economia do mate”, que se avolumou a “concentração de indígenas nas reservas” (CAVALCANTE, 2019, p. 31). Foi a partir desse cenário que Antônio Jacó Brand (BRAND, 1997) refletiu a noção de *confinamento territorial* como capaz de gerar entendimento às consequências da política de reservas<sup>19</sup>.

Dividida entre duas unidades políticas desde 1960, a reserva é composta das aldeias Jaguapiru e Bororó, e são administradas de forma autônoma por uma figura reconhecida como capitão (PEREIRA, 2015, p. 788). Cada aldeia possui seu capitão e convencionou-se repartir a administração entre as etnias: a Bororó é dirigida por indígenas Kaiowa; a Jaguapiru, por indígenas Terena (PEREIRA, 2015, p. 788). Em cenário anterior à Constituição Federal de 1988 e as consequentes garantias à autodeterminação dos povos indígenas, os capitães foram nomeados inicialmente pelo SPI e, posteriormente, por intermédio da emissão de portarias da FUNAI (PEREIRA, 2015, p. 788).

Utilizando dados registrados pelo Distrito Sanitário Especial Indígena de Mato Grosso do Sul (DSEI-MS) no ano de 2017, Marta Coelho Castro Troquez sistematizou a divisão populacional na RID por etnia: foram contabilizadas 7.645 pessoas na aldeia Bororó, divididos entre 6.746 Kaiowa, 693 Guarani, 173 Terena, 30 bororo, 2 não-

---

<sup>19</sup> Noção refletida por Antônio Jacó Brand (BRAND, 1993; 1997), por *confinamento territorial* tem-se o entendimento de um Estado alinhado aos interesses de proprietários particulares objetivando determinar regime de tutela aos povos indígenas e sua eventual civilização, assim como limitar sua existência a uma quantidade mínima de terra e estabelecer reserva de mão de obra análoga à escravidão. No que pese o sentido que a noção possa carregar, como o fim de qualquer possibilidade do confinado mover-se fisicamente ou culturalmente, atenta-se a sua capacidade semântica de fornecer compreensão ao cenário catastrófico da RID. Thiago Cavalcante (CAVALCANTE, 2019, p. 32) à luz de Levi Marques Pereira (PEREIRA, 2007 apud CAVALCANTE, 2019, p. 32) preferiu recorrer ao conceito de *área de acomodação* por compreender que os indígenas em situação de reserva não estão impedidos de trânsito e utilização do território, sem com isso abrir mão da noção de confinamento como capaz de lançar entendimento aos interesses de exploradores e governo brasileiro ao estabelecer a política de reservas.

indígenas e 1 Kaingang (TROQUEZ, 2017, p. 96). Já a aldeia Jaguapiru registrou população de 7.976 pessoas, distribuídas entre 3.435 indígenas Terena, 2.289 Guarani, 2.222 kaiowa, 25 não-indígenas e 5 Kadiweu. Desse modo, a RID totalizou, em 2017, população de 15.621 pessoas (TROQUEZ, 2017, p. 96).

Compreende-se desta divisão que a aldeia Bororó é enfaticamente ocupada por famílias da etnia Kaiowa, menos afeitas à presença Terena que, por sua vez, é majoritária na aldeia Jaguapiru. Entre as duas etnias diametralmente opostas está a etnia Guarani que, embora não tenha liderança política direta, comumente tece aproximações estreitas junto aos Kaiowa. Se vistos por vieses ocidentais modernos ou análises imediatas, a situação de contato interétnica na RID conformaria certa estratificação social entre as três etnias, onde os Terena estariam no topo da pirâmide, no centro, os Guarani, e sustentariam a base os Kaiowa<sup>20</sup>. Por consequência, indígenas Kaiowa seriam qualificados na posição de vítimas em contraposto à vilania Terena.

Por seu turno, encrustada em território Kaiowa, a cidade de Dourados expressa contínua expansão do perímetro urbano que, em concordância com Juliana Mota, “deve ser entendida como inerente às formas históricas de especulação rentista do capital sobre a renda fundiária” (MOTA, 2019, p. 272). O que se nota – sem surpresa, no entanto – são interesses gestados de forma contínua entre setor público e privado que recebe novas feições de acordo com o desenvolvimento do capitalismo em sua expressão local. A porosidade da fronteira entre cidade e reserva, que atende a lógica espacial dos colonos, encontrou sentido nas palavras da Kaiowa Alzira, ouvidas e registradas por Juliana Mota: “A cidade está na Reserva e a Reserva está na cidade... A cidade está cheia de índios. Os índios estão em todos os lugares” (MOTA, 2019 p. 273).

Recebeu nova roupagem o acirramento da disputa pela terra indígena tradicional entre as etnias guarani-falantes e colonos o avanço de bairros como Monte Carlo, Novo Parque Alvorada e Santa Fé que tocam as fronteiras da RID<sup>21</sup>. Nesta senda, os Kaiowa e Guarani dispostos a arriscar -se pelo *tekoha* em negação à condição de reserva deparam-

---

<sup>20</sup> Marta Coelho de Castro Troquez levantou essa problemática a partir das incursões de Curt Nimuendaju (NIMUENDAJU, 1987, p. 7 apud TROQUEZ, 2017, p. 102).

<sup>21</sup> Complementou Juliana Mota que a própria existência de muros revela a constante presença indígena em meio urbano que incessantemente reivindicam uma nova territorialidade menos precária (MOTA, 2019, p. 272). Observa-se, nesse ensejo, a criação de um muro no Bairro Monte Carlo – que faz divisa com o perímetro norte da aldeia Bororó – após movimentos de retomada Kaiowa instalados em acampamentos concentrados “especialmente atrás dos muros da cidade” (MOTA, 2019, p. 272). Paradoxalmente, os muros apresentam-se como a tentativa de conter os indígenas em área de reserva e a certeza de que esses territórios serão novamente reivindicados.



se com os muros de condomínios e lotes residenciais publicizados por grandes *outdoors* que prometem felicidade – ao não-indígena – pela melhor relação custo/benefício.

O muro, refletiu Juliana Mota (MOTA, 2019, p. 272), é a materialização do medo da presença Kaiowa e Guarani em ambiente urbano. Logo, os muros são sintomas de uma relação de conflito interétnico, onde um “Eu” ergueu, em cimento e arame farpado, sua proteção contra um “Outro” que se apresenta enquanto ameaça – somente sendo aberta frestas quando as pesadas e baratas mão-de-obra Kaiowa e Guarani interessam para roçar os espaçosos quintais e cuidar das casas.

Desde a década de 1980 a reserva de Dourados têm abastecido usinas estaduais de produção de álcool e açúcar com trabalhadores que deixam suas casas e famílias por meses para garantir o sustento da família. No ano de 2010, segundo narrativas de capitães ouvidas por Levi Marques Pereira, quarenta ônibus circulavam diariamente em ambas as aldeias para levar os trabalhadores indígenas às usinas (PEREIRA, 2019, p. 783). Com a mecanização, contudo, “os postos de trabalho do setor sucro/energético tendem a diminuir, gerando incertezas quanto à ocupação futura da mão de obra indígena”, constatou o autor (PEREIRA, 2019, p. 783).

No imediato deste texto, a precarização do trabalho continua a ser preocupação recorrente na vida de muitas famílias Kaiowa, Guarani e Terena, que veem o ingresso na Universidade Federal da Grande Dourados como possibilidade de melhora das condições de vida – sobretudo a partir da criação da licenciatura intercultural indígena Teko Arandu em 2006, na Faculdade Intercultural Indígena, FAIND/UFGD. Assim, em noites de aula formavam-se uma grande fila de mulheres Kaiowa e Guarani com seus filhos e filhas que esperavam em silêncio perene durante horas a abertura do restaurante universitário, às 18h.

Constata-se um trânsito diário de indígenas e não-indígenas entre Reserva e Dourados pelo trajeto da estrada MS 156<sup>22</sup>. Redimensionada na década de 1980, a estrada que corta a reserva atrai diferentes serviços e instituições às aldeias como ONGs, igrejas pentecostais, agentes do Estado e pesquisadores. Por outro sentido, é no traçado da estrada que indígenas Kaiowa, Guarani e Terena fazem o trajeto para Dourados ou Itaporã por motivos variados: mendicância, trabalho, consumo de bens e serviços e lazer. Como *locus* privilegiado de trânsito, a MS 156 tornou-se atrativo para alguns indígenas estabelecerem pequenos mercados e bares. A tendência, segundo Levi Marques Pereira,

---

<sup>22</sup> Sobre a ocupação dos Guarani e Kaiowa e a recepção douradense, leia-se o poema *Genocídio* de Emmanuel Marinho (MARINHO, 1994).

é de uma espécie de urbanização do eixo da rodovia asfaltada, com grande circulação de pessoas, inclusive não indígenas. A urbanização e a abertura de novos comércios, sem dúvida, reúnem aspectos positivos, como a ampliação das alternativas de renda para algumas famílias, mas isso pode aumentar o choque cultural, principalmente com as famílias indígenas que não conseguem beneficiar-se dos recursos gerados por essa transformação. (PEREIRA, 2019, p. 783).

O que também se encontra nesses estabelecimentos são narrativas que revelam aspectos do cotidiano no traçado da MS 156. Spensy Kmitta Pimentel relatou uma proposta feita a ele por um senhor em um dos botecos da estrada: “um trocado, e eu lhe mostro uma coisa”. O senhor então passou um palito de fósforo por um buraco no queixo “e foi pedir uma dose de pinga com a moeda” (PIMENTEL, 2006, p. 5).

Na esteira de Levi Marques Pereira, que considerou a Reserva Indígena de Dourados em seu caráter multiétnico (PEREIRA, 2015, p. 781), podemos estabelecer relação entre cidade e reserva como componentes de um mesmo sistema multiétnico que abrange a sociedade envolvente. Além dos não-indígenas brancos que recebem o nome Guarani de *karai* ou *purutuya* (PEREIRA, 2015, p. 792) reconhece-se, ainda, os quilombolas que reafirmam sua existência no Quilombo da Picadinha, localizado a menos de dez quilômetros da RID.

Por fim deste breve panorama situacional, em relação as complexas redes interétnicas entre reserva e cidade de Dourados<sup>23</sup>, este projeto propôs maiores entendimentos referenciando o suicídio Kaiowa e Guarani enquanto filtragem mnemônica social. De certo, noções de territorialidade física fazem-se presentes nas espacialidades da vida e da morte: a aldeia em suas diferentes repartições como as igrejas pentecostais, a casa de reza, o quintal, a escola, a árvore; mas tratam-se, sobretudo, de territorialidades nas adjacências da memória de expressão oral.

---

<sup>23</sup> Para análises sobre situação de contato entre a RID e Dourados, recomenda-se os trabalhos de Levi Marques Pereira (PEREIRA, 2004; 2015), Katya Vietta (VIETTA, 2007), Thiago Cavalcante (CAVALCANTE, 2019; Juliana Mota (MOTA, 2015; 2019).

**PARTE I**  
**PROJETO COMO EXPERIÊNCIA TRANSCRITIVA.**

## CAPÍTULO 1. ESTRUTURAÇÃO DO PROJETO.

*Dar forma é bom. A forma é má; a forma é final, é morte.  
Dar forma é movimento, é ação. Dar forma é vida.*

Paul Klee.

### NOTA DE ORIENTAÇÃO.

Completas três décadas desde a publicação de *Canto de morte Kaiowá* (MEIHY, 1991), proposta pioneira nos estudos de história oral alinhadas aos casos de suicídio indígena em Dourados, o que poderia acrescentar a aplicação desta prática confrontada ao mesmo horizonte temático? Mais do que atualizações pontuais no plano dos entendimentos, o lugar conquistado pela história oral do Brasil possibilitou olhares renovados na relação entre público e conhecimento acadêmico, desde a confecção conjunta do *corpus* documental provocado até sua devolutiva em sentido ampliado (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 130). Daí, sua solução aplicada.

Em linhas gerais, história oral aplicada é resultado de recentes debates, cujo fundamento foi superar indefinições que anteriormente distinguia radicalmente “história oral acadêmica” e “história oral popular” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 12). É verdade que a aceitação ampliada de sua prática constrange enquadramentos disciplinares, desde que considerada a necessária armação sistêmica das etapas que harmonizam um projeto característico. Sua dialogia pública é valorizada do início ao fim da proposta: desde a operação conjunta, consequentes direcionamentos de públicos consumidores considerados até propósitos sociais direcionados para políticas públicas reparatórias. Como se a dimensão pública atravessasse a proposta por inteiro, e exatamente por isto reclama encadeamento disciplinado, arejados, aplicado.

A história oral aplicada, pois, afirma-se empiricamente como modalidade dotada de “coerência afetiva, mnemônica e/ou sócio-política” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 13). Sua disposição prática tem algo de provocação, pois reúne ao mesmo propósito parcelas animadas em contar versões ao *oralista*, figura que opera projetos específicos em história oral. Ademais, o que justifica sua aplicação é sua incursão por uma manifestação específica da memória coletiva, por sua vez elaboradas em situações de

diálogo. A *memória de expressão oral*, assim, define-se como matéria definida da história oral aplicada.

Se costumeiramente é subalternizada como fonte de ordem secundária por quantos a enxergam de esguelha porque subjetiva, a memória de expressão oral transborda “recipientes de armazenamentos” e se faz água em movimento, e assim demanda “critério de análise distinto” de outras manifestações da memória glosadas em suportes estáveis (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 24).

Memória de expressão oral é mais do que reportagem, mais do que geração de novas pautas de debate e muito mais do que diagnóstico social. É sempre sondagem profunda, reflexão sobre o que é retido e reelaborado na intimidade da memória, substância que se projeta no diálogo entre partes interessadas na busca por entendimentos; trata-se de fiações argumentativas que se desenrolam e se tramam para deslinde de argumentos provocados. Tudo na chave da humanização das relações, na busca de compreensão de novos papéis no mundo. Há algo mais profundo do que o exercício analítico de textos. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 13).

Substância orgânica do social, a memória de expressão oral escapa aos crivos de temporalidade sincrônica e diacrônica porque se faz partícipe de temporalidades “assumidas” por quem narra e por quem registra (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 24). Assim, o “imediate” do diálogo marcou remessas feitas ao porvir e o pretérito por estímulos do trabalho de memória. Passando pelas condições fisiológicas de quem conta, a disposição de quem ouve, a atmosfera por onde se performa em presença de aparatos de gravação: a expressão oral da memória deflagra a experiência humana por reelaborações manifestas em cadências lógicas próprias, analisáveis nas tecituras da memória coletiva.

Maleável, espiralada, nem sempre diretiva, repleta de vaivéns, a memória de expressão oral escapa das noções convencionais porque é fator constante na transformação do organismo social. Não sendo estática ou acabada, a expressão da memória oralizada tende a fugir dos enquadramentos de pureza da língua (norma culta) e, assim, constitui-se como variante das noções que instruem abordagens fiéis à oficialidade linguística (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 23).

Já distante do que seriam os primeiros passos de uma história oral marcadamente brasileira<sup>24</sup>, em que *Canto de Morte Kaiowá* foi trabalho fundamental para se pensar sua

---

<sup>24</sup> Foi a partir dos anos 1990 que configuraram-se importantes transformações no interior da história oral no Brasil, principiando na criação de um grupo no congresso *América 92: Raízes e Trajetórias* que pensaria a formação da Associação Brasileira de História Oral, ação concretizada em 1994. Ainda em 1992 foi

prática a partir dos dilemas brasileiros (MEIHY, 1991), a aceitação pública dos resultados fez merecer seu refinamento “aplicado”, concatenando procedimentos sistêmicos para o manejo da memória de expressão oral. Considera-se tal operação por pressupostos epistemológicos próprios, indissociáveis das problemáticas advindas do campo.

Ao espaço analítico, implica desta configuração distinguir história oral *com* indígenas das propostas cunhadas pela História Indígena, Etnografia, Etno-história entre outras empreitadas interessadas em refletir as sociedades indígenas. Ainda que aproximações no plano dissertativo foram amiúde “costuradas” (SEAWRIGHT, 2017), partiu-se da primazia das histórias enquanto experiências de memória sensíveis que compuseram um *corpus* documental original e internamente dialógico e, por lógico, matéria que demanda pressupostos analíticos específicos.

Radicalizando seus pressupostos “públicos”, a aplicação da história oral pressupõe o envolvimento direto e central dos interlocutores desde a delicada passagem do código oral ao escrito até a devolução social dos resultados. Projetou-se a horizontalidade do fazer conjunto, qualificando a presença de quem se dispôs a narrar oralmente enquanto *colaborador*. Com o propósito constante de deslocar a centralidade discursiva abdiquei, o quanto possível, de minha posição de “autor”<sup>25</sup> e assumi função *mediadora*, condição necessária para quantos promovam a “democracia das vozes” como efetivo espaço narrativo (GATTAZ; MEIHY; SEAWRIGHT, 2019, p. 9-15).

Como noção que transpassou a proposta do projeto, apliquei a relação de *colaboração* – *co/labor/ação*, ou ação de trabalhar juntos (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 121) – de modo a exercer ombro-a-ombro os deveres da memória: ambos, oralista e interlocutores qualificam *colaboradores* do mesmo processo, pois alinhados ao propósito comum de contar histórias e produzir argumentos que, eventualmente, possam servir de base à reivindicação de políticas reparatórias. “Como cara e coroa de uma só moeda”, figuram personagens de projetos provocados partes interessadas em contar versões ao interlocutor que “acolhe a organização dos argumentos emitidos pelos colaboradores entrevistados” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 19-20).

---

publicada versão traduzida ao português da obra *The voice of the past: Oral History* de Paul Thompson (GATTAZ; MEIHY; SEAWRIGHT, 2019, p. 12).

<sup>25</sup> Em história oral, a questão da autoria das entrevistas é assunto de relevante debate. Meihy e Holanda assim sintetizaram a problemática: “Basicamente a pergunta que se faz é se o autor é quem contou a história ou quem a redigiu, dando-lhe uma solução formal definitiva?” (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 61). Como solução procedimental recorri ao conceito de *colaboração*, assumindo a co-autoria forjada entre narradores orais e oralista.

Não obstante, em alinhamento aos pressupostos consolidados pelo Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP), bem como as recentes reflexões do Laboratório de Estudos em História Oral Aplicada da Universidade Federal da Grande Dourados (LABHOP/UFGD), considere a seguinte definição que sustenta o estatuto *aplicado* da história oral:

História oral é um conjunto de procedimentos que se inicia com a elaboração de um projeto e que continua com a definição de um grupo de pessoas a serem entrevistadas. O projeto prevê planejamento das gravações, com indicação de locais, tempo de duração e demais fatores contextuais, bem como o tratamento a ser dado: estabelecimento de textos; conferência do produto escrito; autorização para uso. O projeto estabelece parâmetros para eventuais análises das histórias ou disponibilização de entrevistas inteiras; arquivamento ou criação de banco de histórias e, sempre que possível, a publicação dos resultados que devem, em primeiro lugar, ser devolvidos ao grupo que gerou as entrevistas. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 27).

Em primeiro plano, a operação em história oral aplicada demandou a armação de um projeto, reconhecidamente transitório e mutável. Importa principiar considerando seus componentes enquanto parcelas do mesmo circuito interdependente, objetivando desnaturalizar a experiência com a memória de expressão oral. Projeto, por conseguinte, pode ser entendido como “projeção ou uma expectativa sobre as possibilidades de resultados, quer sejam no campo das operações de cada etapa, quer seja na esfera de políticas públicas pretendidas” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 34).

Com fins de organização, convencionou-se distinguir projetos de história oral aplicada em fases distintas, que, reconhecendo sua interdependência correspondem a momentos dessemelhantes da pesquisa: planejando desde “ouvir, gravar, dar forma escrita, cuidar dos resultados, e [...] analisar o material” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 31). De maneira prática, questões foram elaboradas no afã de materializar o projeto no plano escrito. Acolhem sentidos ampliados as projeções ao responder: de quem; como; quando; por quê; por quem e para quem se opera em história oral aplicada (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 35).

## 1.1 COMPONENTES DO PROJETO<sup>26</sup>.

### 1.1.1 DE QUEM – TEMA.

O projeto passou a materializar grau de intencionalidade ao definir “*de quem*”, ou o grupo que motivou a operação em história oral. Meio qualificador de marcas comunitárias, a memória coletiva se apresenta em ramificações erigidas por parcelas que filtram experiências distintamente, mas que continuam a tanger relações dentro do mesmo quadro mnemônico. Tacitamente, tais dessemelhanças sinalizam a existência de parcelas de uma mesma *comunidade de destino* em *colônias* e *redes*. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 35). Desta organização da memória coletiva delimitou-se o tema da pesquisa (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 47).

Pela potência do advento suicida Kaiowa e Guarani, somando seu caráter persistente e dramático, perturba-se a relação entre afetados e a memória grupal. Recriado como rito suicida, o nó entre o pescoço e a madeira insere a vida em uma destinação étnica comum de afecção e luto sobreposto. Resulta, das manifestações suicidas indígenas em Mato Grosso do Sul graves consequências no fluxo vital, sustentando a *comunidade de destino* (BOSI, 2012, p. 38; MAFFESOLI, 2006, p. 273-283; MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 51-52; MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 95-99), pois consta na memória coletiva as manifesta de consequências sociais do fenômeno etnosuicidário.

Maior expressão da memória coletiva,

a *comunidade de destino* é caracterizada pela força do vínculo subjetivo existente entre pessoas afinadas em torno de motivações comuns, dramas e sofrimentos. [...] É motivada por grupos que vivenciam, de um jeito ou de outro, episódios de impacto, relevantes, questões modificadoras da vida ordinária e que têm consequências sociais substantivas. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 95, grifo meu).

O que resulta “a união de grupos afetados por episódios ou dramas relevantes” são situações-limite, provocando cadências mnemônicas por marcas sensíveis de um passado traumático que remorde o presente (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 95). São os desdobramentos deste fenômeno sofrido que tornam factível a identificação de pessoas

---

<sup>26</sup> O título e a distribuição do tópico segue a proposta de Meihy e Seawright em *Memórias e narrativas: história oral aplicada* (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 41-52).



alinhas a memória *de* suicídio Guarani e Kaiowa, de maneira que o sofrimento evidencia a constituição de um eixo mnemônico comum.

Destaca-se, por conseguinte, a incursão na *comunidade de destino* dos *afetados pelo fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul*. Nesta miríade, acentuam-se as graves consequências do fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani, aglutinando experiências pós-ventivas que não se confundem com demais situações dramáticas acumuladas. Tudo, por óbvio, reconhecendo marcas subjetivas que tecem fiações de relevo que reverberam afetividades distintas, visto que reside justamente nas identificações, dessemelhanças e diferenças filtragens decisivas da experiência testemunhal. A definição da *comunidade de destino*, portanto, não implica a compreensão da memória coletiva como constitutiva de um bloco coeso, indivisível e cristalizado. Pelo reverso, *comunidade de destino* incorpora por procedimentos desdobrados diferenças e conflitos internos que sustentam subjetividades do advento étnico suicida.

Reconhecendo, porém, a inviabilidade em conduzir pesquisas planejadas com a totalidade da comunidade, avancei ao próximo estágio operatório ao delimitar as *colônias*, as quais funcionam de forma a identificar parcelamentos que alcem o projeto no campo do exequível. Em outras palavras, *colônias* são

definidas pela identificação dos padrões gerais das parcelas de pessoas em uma mesma *comunidade de destino*. Se a *comunidade de destino* é um todo, a colônia é sua primeira divisão, ainda que composta em um bloco grande de agentes que procuram explicá-la (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 100, grifo meu).

Para sua definição, o ponto de partida foi realçar distinções entre “reserva” e “cidade”, qualificando-as expressões de uma mesma sociedade em contínuos contatos interétnicos. Isso porque em Dourados a lógica de reserva e a lógica cidadina encontram explicações relacionais, conformando dois centros interdependentes. Por conseguinte, são duas as *colônias* do projeto: *Reserva Indígena de Dourados* e *cidade de Dourados*. Parcelas da *comunidade de destino*, as *colônias* firmam entendimentos a partir de um mesmo advento, mas que expressam distintas afetações. Assim, diferem com ênfase as formas de sentir e interpretar o suicídio étnico desde sua expressão “de dentro” e “de fora” da Reserva Indígena de Dourados, *locus* que apresenta o maior índice dessas mortes entre indígenas sul-mato grossenses (MEIHY, 1991; BRAND, 1997; BRAND; VIETTA, 2001; PIMENTEL, 2006; COLOMA *et al*, 2006; STALIANO *et al*, 2019).

No propósito de discutir a relação entre suicídio e memória nos interstícios da Reserva Indígena de Dourados, emergiu como camadas do tecido social presenças cidadinas, as quais formularam compreensões sobre a morte autoprovocada enquanto parcelas que desempenham funções laborais diretamente interligadas a situação etnosuicidológica douradense. Nesse sentido, uma problematização de relevo é indagar as razões do fenômeno ser internamente enfrentado como questão religiosa ou de saúde indigenista, englobando a dinâmica urbana aos “enfrentamentos” direcionados.

Os modos de afecção entre reserva e presenças indigenistas ensejaram o planejamento de incursões com o propósito de promover espaço narrativo para manifestações aldeadas e urbanas. Não somente a proximidade da RID ao perímetro urbano, mas a própria esfera traumática provocada pelo suicídio Kaiowa e Guarani não deixa de ser compreendida em íntima relação reconhecidamente desigual com a cidadina Dourados, ainda que tal jogo de forças díspares não resulte em análises verticais entre “vilania urbana” em contraste a uma ficcional “vítima confinada”.

Para que fosse possível alçar versões heterogêneas, foi preciso acolher na escuta argumentações distintas que falam pela *comunidade de destino*. Recorri, pois, ao conceito de *rede*, última divisão operatória da mesma unidade de memória coletiva (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 35). A prezar a valoração do contraditório, qualificam-se as *redes* enquanto

[...] derivações da colônia e se referem às menores parcelas da *comunidade de destino*. No interior da *colônia*, é possível identificar segmentos ainda mais restritos que possuem feições singulares. [...] As redes devem ser plurais porque nas diferenças internas aos diversos grupos residem as disputas ou as marcas alternativas que justificam comportamentos no interior de um mesmo plano organizativo” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 101).

Superada a condição de reserva indígena enquanto “universo” neutralizador de especificidades, deliberei por incursionar no campo do contraditório entre situações de “reservamento” e “urbanização”. Reside, em uma mesma *comunidade de destino*, manifestações “diferentes, divergentes e antagônicas” do mesmo fenômeno étnico suicidário (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 102); pluralidade, diga-se, amparada em *redes* distintas. Como peças de um mosaico ampliado, as distinções internas da *comunidade de destino* são expressões da operação multifacetada na memória coletiva, isto é, partícipes do mesmo cenário multiétnico (PEREIRA, 2017, p. 781-794).

Resultado de costuras narrativas artesanais, as redes foram desenhadas no interior das argumentações do *ponto zero*, pessoa que ao julgo do oralista possui grandes reservas de memória inscrita na *comunidade de destino* e que pudesse indicar a continuidade do trabalho de entrevistas planejadas (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 35). Foi durante a primeira entrevista com a *ñandesy* Floriza, anciã Kaiowa convidada a compor a primeira voz do projeto é que surgiram organicamente as indicações mnemônicas compositoras das *redes*. Compreendidas em suas respectivas colônias, são seis as redes do projeto: *rezadores Kaiowa; pastores Terena; mediadores Guarani, sobreviventes Guarani; psicólogos indigenistas; pesquisadores indigenistas.*

Inscritos em suas respectivas redes, foram 15 os colaboradores dispostos a testemunharem trajetórias balizadas no fenômeno etnosuicida Dourados: os rezadores Kaiowa *Ñandesy* Floriza de Souza e *Ñanderu* Getúlio Juca; os irmãos pastores e Terena Valdir Ribeiro Almendes e Valdemir Ribeiro Ramires; o casal Guarani mediador Adilson Lopes de Souza e Jussara Marques; as mulheres Guarani sobreviventes Luana Lopes, Carla Marques, Severina Lopes, Celina Lopes e Talía; os psicólogos indigenistas Olga e Celso; e, por fim, os pesquisadores indigenistas Marina Evaristo Wenceslau e Spensy Kmitta Pimental.

Paulatinamente, o número de redes permitiu a análise em foros de polifonia, constituindo as definições do suicídio étnico em Dourados como campo sensível de acirramentos mnemônicos. Isso porque o sentido existencial de vida e morte coletiva se distingue entre os grupos étnicos que compõem a Reserva Indígena de Dourados, a saber: Kaiowa, Guarani e Terena; não se negligenciou, ademais, a afecção entre psicólogos indigenistas e pesquisadores dedicados a temática, visto que a presença não-indígena no quadro étnico suicidário de Dourados resulta em combinações analíticas ainda escassas na bibliografia especializada.

Deflagrado na *comunidade de destino*, o tema pode ser sinteticamente definido como *história oral testemunhal de indígenas e população envolvente do município de Dourados (MS) afetados pelo fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani*. Decompondo seus componentes, a lógica da temática foi composta por unidades internas (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 46): “história oral testemunhal”, o gênero narrativo que instruiu o trabalho de entrevistas planejadas; “de indígenas e população envolvente no município de Dourados (MS)”, o grupo focado na proposta; “afetados pelo fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani”, evento que conferiu marcas de relevo na memória coletiva.

## 1.2 COMO – PROCEDIMENTOS.

Definida a comunidade que “justifica a incursão acadêmica” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 35), vale prosseguir com a armação dos procedimentos orientadores do trabalho de entrevistas planejadas. Responder ao “como fazer” visou preestabelecer um gênero narrativo apropriado para incursionar na *comunidade de destino*, etapas subsequentes da passagem do código oral ao escrito assim como a delimitação de propostas analíticas.

Convencionou-me incursionar na memória de expressão oral por *entrevistas múltiplas*. Múltiplas no sentido de encontros provocados e mediados por artefatos tecnológicos de registro prosseguidos com diferentes pessoas, objetivando promover a presença de argumentos heterogêneos sobre o suicídio entre as etnias propaladas. A operação, porém, não obedeceu a um único padrão para todas as *redes*. Inicialmente o trabalho foi projetado por *múltiplas entrevistas* – mais de um encontro sucedido com o mesmo colaborador – no intento de promover rearranjos da memória filtrada pelo “aqui e agora”. A proposta inicial, portanto, era ofertar de forma equânime o número de encontros com cada colaborador. O projeto sofreu, contudo, com um abrupto corte com a situação pandêmica, implicando a interrupção do fluxo previsto. Assim, o contato com determinados colaboradores foi pontual a uma entrevista, contrastando com múltiplos encontros efetuados com outros interlocutores.

Em termos de cadências de expressões, casos envolvendo *múltiplas entrevistas* permitiram variações argumentativas de acordo com filtragens ocorridas no vaivém dialógico. No caso das *entrevistas únicas*, o circunstancial narrativo pontualmente demarcado pelo imediato. Em ambos modelos de condução emergiu como afecção e infecção emergente as tramas provocadas pela pandemia de SARS-CoV-2, resultando novas configurações às sobreposições de situações traumáticas ocorridas em temporalidades distintas (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 80).

Prezando a condução qualificada das entrevistas, vale destacar a espécie de história oral que instruiu o projeto (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 61). O enfoque e o planejamento dos encontros provocados estão devidamente alinhados à *história oral testemunhal* que, superando a indiferença como propôs Marta Gouveia de Oliveira Rovai (ROVAI, 2013) e mesmo a necessidade de registro de situações traumáticas, “permite análises tópicas de problemas que questionam e incomodam o bem-estar estabelecido” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 75). Inerentemente política, a história oral testemunhal

se debruça em operar conjuntamente a grupos que sofreram ocorrência graves, centrando o “enfoque vivencial” na “magnitude do drama, que se torna o núcleo da narrativa” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 78); de forma que suas consequências na vida coletiva justifica o “trabalho de memória” voltado à mudança social:

Preside sempre algo de moral nos projetos de história testemunhal, porque, nesse tipo de elaboração, estabelecem-se compromissos com o reconhecimento de atrocidades que se dirigem à superação de problemas graves e variados; cuida-se, então, de formular postulados denunciadores de procedimentos acumulados [...]. O vínculo político com proposta ativista é inerente aos projetos de história oral testemunhal. Da mesma forma, a busca de novo lugar cidadão é meta essencial e prática que caracteriza esse tipo de fundamental [...]. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 76).

Por provocar narrativas envoltas de traumas latentes, operar pela história oral testemunhal demandou consecução cautelosa ao ouvir, registrar e contar situações cruentas (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 62-76); soluções estas buscadas na prática tanto pelo oralista quanto pelos colaboradores. Nesse ensejo, o trabalho com múltiplas *redes* demandou adequações no circunstancial das entrevistas, respeitando diferenças entre os modos de afecção elaborados. Equivale dizer que foram necessárias estratégias distintas de negociação e conferência. Casos em que os colaboradores manifestaram sofrimentos durante os encontros mediados pela eletrônica fora optado por criar espaço narrativo para a quietude, sem interrupções no curso da reelaboração. Por seu turno, aos colaboradores que se posicionaram antagônicas a outras redes procurei estimular contrastes entre versões.

Preocupado com o estabelecimento de parâmetros de análise, para todas as entrevistas foram elaboradas duas *perguntas de corte*, que serviram como “marcadores das narrativas” ao estabelecerem vínculo direto com a temática (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 47): a primeira se explicou como meio de estimular argumentos a respeito do fenômeno etnosuicida Kaiowa e Guarani; já a segunda provocou de cada interlocutor possíveis propostas de políticas públicas direcionadas. A dimensão social do suicídio étnico em Dourados, destarte, foi a linha comum que certificou sentido de unidade ao trabalho de entrevistas.

Em face a isto, a exequibilidade das entrevistas obedeceu aos seguintes critérios previamente explicitados aos colaboradores: uso de estímulos no lugar de perguntas encerradas; os estímulos foram efetivados em blocos multifacetados, incursionando desde a vida até a manifestação do trauma pela memória de expressão oral; condição ética

rigorosamente cosida, respeitaram-se silêncios, confidências e ocultamentos como elementos sensíveis dotados de significados; igualmente se diz em relação a respeito de denúncias de situações promovidas por redes antagônicas, afirmando a possibilidade do anonimato imbricada na plena possibilidade de retirada e alteração de passagens textuais que pudessem ocasionar risco de perseguições – configurando determinados casos como “história oral de pessoas anônimas” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 173).

O suporte gravado em áudio funcionou como a base de um texto construído conjuntamente e, portanto, o conteúdo registrado nos encontros não seria divulgado; nos casos em que os próprios colaboradores não referenciaram o fenômeno ou propostas de políticas públicas, foram realizadas duas perguntas de corte possibilitando remessas ao sentido analítico e social do projeto. Importa ressaltar a participação consciente de cada colaborador a partir da explicação do projeto, prezando, invariavelmente, respeitoso “pacto entre as partes” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 174).

Em relação a passagem do código oral ao escrito, operou-se por etapas interdependentes iniciadas desde a transcrição literal das entrevistas, cuidando da textualização, identificação do *tom vital* até sua transcrição e eventual autorização que validou o intento como constituinte do *corpus* documental (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 129-130). Assim, a materialização das entrevistas para seu estado escrito ocorreu processualmente avançando por etapas encadeadas, direcionando a criação textual conjunta aos colaboradores, que enfim puderam reconhecer o sentido das experiências narradas e atestar sua anuência.

Entende-se por transcrição a “passagem dos enunciados orais para código escrito o mais próximo possível de como foram emitidos” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 131). Nessa etapa foram reproduzidos todos os estímulos sonoros presentes em gravações de entrevistas como intencionalidade inicial de criar concretude material ao disparar da fala. Não se confunde, todavia, a passagem literal de enunciados como etapa legitimadora de experiências. Recorre-se, pois, a “passos subsequentes” ao estabelecimento escrito das entrevistas (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 133).

Porque se buscou sentidos para além da transposição literal, prosseguiu-se em direção a textualização partindo da base transcrita anteriormente. “A textualização se caracteriza pelo reordenamento das ideias emitidas pelo entrevistado, independentemente da ordem em que ele as pôs” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 134). Pela textualização se prezou a clareza das ideias alterando a ordem dos enunciados, com fins de apresentar coerência e coesão textual. Suprimindo a voz do entrevistador, corrigindo eventuais erros

gramaticais, porém sem retirar do texto, por completo, marcas do código oral; pontuando sentenças de modo a realçar a performance: o fundamento da textualização é produzir fluidez narrativa.

Ainda na textualização identificou-se o eixo narrativo das entrevistas denominado *tom vital*, apresentado como título capaz de definir o sentido central da experiência do colaborador (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 136). O *tom vital* preza pela organização das ideias em torno de seu centro textual, conferindo sentido ao conjunto e viabilizando certa porosidade no microcosmo de cada história. Reside neste centro narrativo os critérios de interferências maiores no fluxo textual, e exatamente por esta condição demanda pela participação ativa dos colaboradores. Subsequente, encaminhou-se para a última etapa da passagem do código oral ao escrito o fio condutor dos argumentos (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 137).

Antes de avançar para a negociação, instante em que cada colaborador pôde atestar ou não seu reconhecimento pelo material apresentado, incursionou-se pela última etapa da passagem do código oral ao escrito: a *transcrição* (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 139). A partir da textualização, o ato transcriativo “ocorre em torno do tom vital” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, 141), configurando a última etapa do processo de materialização textual, o qual é validado somente após o reconhecimento atestado por sua autorização.

Como conclusão do percurso, a *transcrição* se caracteriza pela qualidade textual aperfeiçoada a partir da superação das etapas anteriores, da transcrição e textualização; no entanto, não se diz de aperfeiçoamento como ajeite. Transcrição é mais do que ajeitar: é reimaginar, recriar, refazer. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 139, grifo dos autores).

Transcrição<sup>27</sup> é atitude recriadora diante o projeto. Em pesquisas de história oral, o procedimento foi consolidado pelo Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO/USP) e seu pressuposto é aproximar entendimentos *aplicados* entre o que foi narrado oralmente e os grupos que compõem a proposta: desde os colaboradores, até os destinatários das mensagens (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 139). Reconhecendo a fluidez da memória expressa oralmente, a entrevista fez-se meio para

---

<sup>27</sup> A operação transcriativa foi desenvolvida no raiar do movimento poético Concretista, que teve como expoentes os irmãos Augusto e Haroldo de Campos. Com a tradução poética em seu horizonte operacional, Haroldo de Campos definiu a solução transcriativa como resultado da impertinência à transposição da “língua de partida” e “língua de chegada”, demandando este labor na linguagem intratextual do poema para se atingir a “reativação” “reimaginada” na língua destinada (CAMPOS, 1983, p. 239-247).

*outra* escrita conjunta, transcendendo a verbalização inscrita no código oral e projetando o texto no campo da recriação criativa.

Duas premissas marcaram o gestual transcriativo – premissas cujo campo textual é o mesmo, mas aqui distintos com propósitos organizacionais: a preocupação em inserir o leitor na atmosfera dos encontros, das sensações que escapam ao registro de entrevistas; as distintas cadências entre memória de expressão oral e escrita, as quais entravam a pura transposição do verbal ao suporte escrito como procedimento insuficiente para comunicar o sentido da trajetória (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 140).

Cultivando a recriação circunstancial, elementos constitutivos de significados foram explorados em busca de reimaginar a *aura*, ou instante aurático das entrevistas. Aura, nesse sentido, é a “definição do momento mais importante da entrevista, como aquele que qualifica a singularidade de cada gravação como integrante de certa coletividade presentificada” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 143). Cheiros, sabores, sensações táteis, choros, risos, manifestações silentes, vacilantes: no processo transcriativo, elementos de linguagem fugidios do registro em áudio são recriados. A aura transborda seu suporte primeiro, e por isso requer *outra* criação que não se confunde com a origem.

Aplicando a transcrição em sua dimensão operacional, fora incorporado ao conjunto de entrevistas o gestual em que os *colaboradores* performaram suas próprias experiências, bem como conversas e diálogos trocados para além do registro formal em suportes de áudio. Tudo, por óbvio, com a total anuência colaborativa. Almejou-se a criação do texto *outro*, imersão textual no universo de sentidos; sem perder de vista a preocupação com a qualidade do texto. O oralista assim se reafirma mediador entre emissão e recepção das histórias (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 140).

No segundo aspecto do ato transcriativo, não longe do sentido da *aura*, assumiu-se como fundamento prático a distinção radical entre o código oral e o escrito e suas consequências para o estabelecimento das histórias. A transcrição é sublinhada pela filtragem de um estado fluido da experiência humana para sua teatralização textual. Localizado o tom vital da experiência passei a reescrever, sem constrangimento, dado conjunto de entrevistas com a finalidade de atingir seu sentido existencial.

Tais preocupações estéticas, ademais, acompanharam preocupações de ordem ética ao requalificar a presença dos *colaboradores* ao longo do processo transcriativo. Leituras conjuntas, vaivéns, acréscimos e subtração de argumentos, palavras e noções: o longo percurso percorrido pelas partes do projeto até o estabelecimento final da



entrevista é atributo central da história oral aplicada, marcando a colaboração inerente para a composição das histórias. Ao fim, o interlocutor é convidado a atestar a legitimidade do processo assinando a Carta de Cessão de Direitos Autorais ou validando o labor pela potência da Tradição oral (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 139-140).

Partindo da matéria que a justifica disciplinada, a saber, a memória de expressão oral, a história oral aplicada não somente reconhece a condição fluída de seu campo de incursão, mas submete esta assertiva como manifestação analisável por intermédio do processo transcriativo. Reelaborada e recriada, a memória de expressão oral troca parcialmente seu estado incorpóreo por certa solidificação mediada pela escrita e passa a ser matéria passível de análise. Tal parâmetro analítico, ademais, não se confunde com os mesmos utilizados em documentos apoiados em suportes escritos (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 144), pois a recriação redimensiona a análise para estruturas intratextuais sustentadas na memória coletiva.

Porque não se almejou ratificar certo regime de verdade pautado no esfriamento da oralidade vertida ao escrito na transposição literal de enunciados disparados na fala (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 140), a transcrição foi requerida como recriadora de bases analíticas impulsionando a ficcionalidade básicas das narrativas orais compartilhadas. O nível de operação analítica insere como matéria creditável a versão escolhida por quem recriou a própria experiência contando-a. Isso porque “contar” a um interlocutor já é antecipar a transcrição da existência: selecionando o que deve ser contado, omitindo certos acontecimentos, enfatizando outros; transcrição é a *desnaturalização* do material humano deflagrado na memória, passível de entendimentos quando recebem condição tangível:

“Desnaturalização” e *transcrição* são propostas siamesas que significam a vida tangível que delega, nesse caso, sentido às situações de fluidez oral. Desde que se escolham aspectos a serem valorados com força de comunicação, processa-se um esforço imanente de transformação de seus significados. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 150-151, grifo dos autores).

Devidamente assentado na *colaboração*, o ato transcriativo requalificou meu papel de oralista como mediador no interior do projeto (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 142-143). Testemunhos efetuados por colaboradores guarani-falantes denunciavam, desde seus enunciados a impossibilidade de tradução literal do idioma Guarani ao português sem a perda aurática do experimentado. Sendo eu não-indígena e não-falante do Guarani, a função mediadora foi operada em duplo sentido por meio da transcrição:

recriando pontes de entendimento tanto na linguagem, quanto na língua<sup>28</sup>. Importa destacar que a colaboração foi posta em prática, entre outras, quando colaboradores Kaiowa e Guarani participaram ativamente durante a recriação de significados.

Transcreveu-se, ademais, conjuntamente aos não-indígenas. Testemunhas de violações de Direitos Humanos nos interstícios da Reserva Indígena de Dourados e por esta razão afeccionados por situações promovidas no contato interétnico, fizeram-se ativamente presentes durante a reescrita como efetivação da vontade de verdade, para que *colaboradores* e pessoas por eles referenciados fossem resguardadas sem prescindir do sentido das denúncias. Em suma, o ato transcriativo aplicado a constituição do *corpus* documental antecipou o que é público desde o projeto: como cuidado na apresentação das histórias à destinatários e realizado conjuntamente aos remetentes.

### 1.3 QUANDO – TEMPORALIDADES.

Das questões que instruíram o projeto, responder ao “quando”, isto é, a temporalidade inscrita na pesquisa foi verdadeiro desafio. Se por um lado qualificou relevadora de sentidos significativos aos compassos argumentativos, por outro demandou reajustes abruptos. Desdobraram-se deste ímpeto em desnaturalizar a experiência da proposta duas acepções da expressão “quando”:

uma primeira é relativa ao tema, que é quando o assunto emerge e é justificado. Em continuidade, e em escala imediata, é significativo abordar os ajustes imediatos e práticos dos cronogramas, mutualidades. [...] Além disso, a memória de expressão oral possui qualificações específicas em diferentes temporalidades narrativas. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 36).

Vale principiar pela temporalidade em que se insere a temática do projeto. Pode-se dizer que a especialização dos estudos ligados ao fenômeno do etnosuicídio Kaiowa e Guarani está imbricada ao enfrentamento no campo das saúdes mentais. A essa disciplinarização das leituras direcionadas surgiu a problemática maior que é a provocação do silenciamento inerentemente social dessas mortes. Na esteira das definições, é útil discutir a configuração do cenário “patológico” imputado ao suicídio étnico em Mato Grosso do Sul.

---

<sup>28</sup> Embora a língua seja aspecto importante da linguagem, esta última avança para além do aspecto narrativo ou mesmo comunicacional: elementos subjacentes no “intracódigo” e interditos, verbalizados ou não, aparecem como substâncias de linguagem que, conjuntamente à língua, constituem fenômeno abrangente filtrado pelo “aparelho fonador”.

O marco que efetivou o fenômeno como caso atribuído à saúde mental indigenista ocorreu a partir de 1999 com a Lei n. 9.836 de 23/09/1999, a qual estruturou a criação do Subsistema em Distritos Especiais de Saúde Indígena (DSEIs), órgãos inicialmente interligados à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e responsáveis por efetivar os atendimentos nas comunidades indígenas (FERNANDES *et al*, 2019, p. 188). Ao contexto supracitado Carlos Coloma, médico Etnopsiquiatra e um dos responsáveis por assessorar a implantação das primeiras iniciativas de conter os altos índices de alcoolismo e suicídio Kaiowa e Guarani em MS (PIMENTEL, 2006, p. 158) destacou o planejamento das intervenções vindouras, cujo foco foi o

desenvolvimento e execução de projetos de pesquisa-ação para compreender modelos explicativos nativos aos fenômenos com o objetivo de planejar e sustentar a prevenção local culturalmente apropriada e estratégias de intervenção. (COLOMA *et al*, 2006, p. 192, tradução minha).

Como efetivação da proposta de enfrentamento, foi implantado o Centro de Monitoramento e Intervenção Sobre o Uso do Álcool/Alcoolismo e Saúde Mental para a População Indígena. Formado por equipes interdisciplinares envolvendo profissionais psiquiatras, psicólogos, antropólogos, assistentes social e linguistas (COLOMA *et al*, 2006, p. 193), a investida preocupou-se em definir estratégias, segundo relatório da Fundação Nacional de Saúde do projeto VIGISUS II<sup>29</sup> de prevenção aos “problemas relacionados ao alcoolismo e eventos de suicídio entre grupos indígenas” (BRASIL, 2004, p. 72). Com as mudanças contínuas das políticas de saúde indigenista no Brasil, o Centro de Monitoramento e Prevenção teve curta duração, mas sublinhou o interesse inicial de enfrentamentos indigenistas planejados.

Em outubro de 2010 houve uma grande mudança no paradigma da saúde indígena no Brasil, quando o Subsistema foi transferido da FUNASA para a recém fundada Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), instituição vinculada ao Ministério da Saúde (FERNANDES *et al*, 2019, p. 190). Mudança esta que não significou na prática a efetivação de melhores condições de atendimento aos povos indígenas:

---

<sup>29</sup> Conforme o site da Rede de Integração de informações para a Saúde, RIPSAs, “O projeto VIGISUS II buscou a estruturação de um sistema de vigilância em saúde no âmbito do Sistema único de Saúde, através de atividades que visam fortalecer a infra-estrutura e a capacidade técnica dos Estados e municípios”. Disponível em <http://www.ripsa.org.br/lis/resource/471#.YEyGwZIKjIU>. Acesso em: 13/03/2021.

A transferência era uma das pautas de luta dos povos indígenas em prol da ampliação do acesso, melhoria na qualidade da assistência e maior autonomia dos Distritos Sanitários. Entretanto, a autonomia reivindicada não ocorreu da forma esperada e a gestão plena, que contemplaria as demandas de cada Distrito, não avançou. (FERNANDES *et al*, 2019, p. 190).

Desde então boletins epidemiológicos sistematizam número crescente de informações coletadas em nível nacional pelos DSEIs estruturados em polos. Dados como incidência por grupo étnico, gênero, idade e circunstâncias como o consumo de álcool e demais substâncias psicoativas permitiram o traçado de rotas ao perfil “*epidemiológico*” dos povos Kaiowa e Guarani bem como suas convergências e divergências ao fenômeno da morte étnica autoprovocada em nível nacional – como demonstra a recém publicada *Agenda Estratégica de Ações de Prevenção do Suicídio em Populações Indígenas*, manual publicado pelo Ministério da Saúde/SESAI (BRASIL, 2017).

Enquanto unidade que aplica as políticas de saúde indígena mental direcionadas ao enfrentamento do etnosuicídio Kaiowa e Guarani, o DSEI Mato Grosso do Sul é o segundo em nível de prioridade nacional em função dos índices registrados: somente atrás do DSEI Araguaia, que registrou entre os anos 2010 e 2017 43 casos, média de 110,38 para cada 100 mil habitantes, o DSEI Mato Grosso do Sul registrou 152 suicídios no mesmo período, média de 23,05 por 100 mil habitantes – conforme dados do Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI) e SESAI (BRASIL, 2017, p. 10).

Desde 1999, Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (COLOMA *et al*, 2006, p. 192) são organizadas nos polos dos DSEIs para efetuar os atendimentos direcionados aos grupos indígenas, e são responsáveis por direcionar casos ambulatoriais de média e alta complexidade para as Casas de Apoio à Saúde Indígena (CASAI), de onde são realizados os atendimentos especializados. Dourados possui uma CASAI, a qual é ocupada cotidianamente como espécie de asilo a indígenas crianças e adultos vulneráveis (FERNANDES *et al*, 2019, p. 191).

O quadro institucional que ratificou o fenômeno do suicídio étnico em Dourados aos moldes de *comportamento* passível de tratamento terapêutico e/ou farmacológico não deixa de provocar dificuldades aos profissionais de saúde dedicados aos atendimentos nas aldeias, como tangenciou Fabiane de Oliveira Vick:

Os profissionais de saúde mental que vêm atuando em áreas indígenas relatam grandes dificuldades no desenvolvimento de ações de prevenção, promoção e intervenção em saúde mental, principalmente por se tratar de uma realidade diferente [d]aquela apreendida pelo conhecimento acadêmico tradicional. As ações no campo da saúde no contexto geral com a população indígena são muito complexas e requerem do profissional uma disponibilidade interna muito grande, flexibilidade, interesse, perfil diferenciado e dedicação à causa, sendo essas questões redobradas quando se refere à prática da saúde mental. (VICH, 2011 p. 17).

Se a temporalidade temática diz respeito a atribuição do fenômeno como questão de saúde mental, outro desdobramento do “quando” intrinsecamente se interligou ao “como”, pois emergiu como fator preponderante ao desenvolvimento do projeto novos rearranjos ao circunstancial imediato. Em face disto, distinguem-se três os momentos que marcaram a realização das entrevistas, qualificando cadências específicas à memória de expressão oral, pois a emergência de novos acometimentos marcou a urgência de determinados artefatos mnemônicos em detrimento de outros. Na mesma senda, salientam-se as formas de condução dos encontros entre presenciais e à distância.

O primeiro momento, de março de 2019 a março de 2020 caracterizou-se pela definição dos encontros presenciais iniciais mediados sob a presença de um gravador de áudio<sup>30</sup>. Coincidiu, durante o primeiro ano da pesquisa, a definição do gênero narrativo que orientou as entrevistas, a história oral testemunhal; o tempo de duração estimado em 1 hora e 30 minutos, mas que variou de acordo com a disponibilidade e disposição de cada colaborador; a não utilização de registros em vídeo, pois notabilizou-se certa intimidação provocada.

A dinâmica do primeiro ano de pesquisa foi interrompida entre março e novembro de 2020, quando emergiu propagação global do novo Corona vírus, SARS-CoV-2, e de maneira enfaticamente destrutiva entre as aldeias Jaguapiru e Bororó. O distanciamento social impôs a preocupação em criar condições de negociações e ajustes éticos necessários em função da maior presença da mediação das tecnologias digitais no estabelecimento do *corpus* documental.

Se no primeiro ano do projeto foi-me possível convívio aproximado com a comunidade indígena de Dourados, a conformação de um panorama epidêmico no interior das aldeias inviabilizou a presença de não-indígenas na RID, o que iluminou horizontes ampliados para a noção de entrevista: compreendi que esta não se inicia com a ligação do gravador, tampouco se encerra ao desligar os aparelhos. Os diálogos que antecederam e

---

<sup>30</sup> Como fonte primária de captação de áudio utilizei um mini gravador digital Sony ICD-PX240.

sucederam as gravações, cuidadosamente registrados no caderno de campo foram qualificados como componentes vitais das narrativas, devidamente tratados, lidos conjuntamente na transcrição das entrevistas e ratificados com sua autorização.

Como adequação procedimental que pudesse garantir a continuidade do trabalho, mensagens de texto e áudio pela mediação de aplicativos de celular foram trocadas no propósito de dar continuidade aos diálogos. Ainda que limitado o acesso à internet nas aldeias de Dourados, propus aos colaboradores o prosseguimento das entrevistas e as leituras conjuntas até a definição de um texto finalizado por meio de redes de comunicação digital, que não somente acolheram a ideia, mas mostraram-se entusiastas. Ao menos no primeiro momento.

Contudo, rapidamente a estratégia de promover “complementos” por intermédio de aplicativos de comunicação a uma primeira entrevista presencial não resultou maiores avanços, pois mesmo incorrendo mensagens de áudio e de texto a comunidade indígena de Dourados elegeu como prioridade o enfrentamento da situação pandêmica, a qual agravou o modo de vida comunitário em dramáticas fragilidades cotidianas aglutinadas. Por consequência, estenderam-se meses entre uma mensagem e outra, e as respostas geralmente foram enviadas no sentido de justificar hiatos.

No mesmo cenário em que os contatos físicos foram impossibilitados, a *colônia* de Dourados mostrou-se mais afeita para readequações na condução das entrevistas. Cidadino, o grupo dispunha, como eu, de condições mais ou menos favoráveis à utilização de Tecnologias de Informação e Comunicação (TDIC). Mediadas por softwares de videoconferência que disponibilizam o registro, no caso, *Google Meet* e *Jitsi Meet* foram realizadas entrevistas com pesquisadores e psicólogos indigenistas com efeitos positivos para a fluidez argumentativa, o que provocou reflexões incontornáveis sobre lugares da memória, propostas por Pierre Nora, (NORA, 1993) porém sitiado em ambiência virtual.

Finalmente delineou-se um terceiro momento que marcou o trabalho de campo com o avanço da vacinação da comunidade indígena e urbana no município de Dourados, entre fins de 2020 e abril de 2021. Obedecendo medidas sanitárias restritivas como o uso de máscara, higienização por álcool em gel 70% e considerável distanciamento físico, novas entrevistas foram realizadas nos interstícios das aldeias Jaguapiru e cidade de Dourados. Porque alterou-se radicalmente a atmosfera e o circunstancial que referenciou os gestos recordatórios, sentidos de memória então pouco expressos foram atribuídos aos encontros precedidos. Constou nessa etapa do projeto as conferências e negociações, seguidas da anuência das entrevistas então acolhidas no *corpus* documental.

#### 1.4 POR QUÊ – JUSTIFICAÇÃO.

A pergunta “por quê?” operar em história oral aplicada conferiu significado aproximado de *justificação*, compreendendo que o estímulo de memórias sofridas demandou mergulhos mais profundos nos entendimentos éticos (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 47-48; MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 36-37). Inserido no aqui e agora, o projeto refinou sua razão de ser com a contínua *ação* de *justificar*, movimento este de importância vital nas projeções. Depreende-se deste sentido do “por quê” entrecruzar suicídio étnico e memória de expressão oral a postura de renovar explicações no interior da proposta enquanto perdurou o trabalho, pois alinou necessidade do estudo à emergência de novas experiências comunitárias.

Com o propósito de organizar entendimentos, poder-se-ia estabelecer determinado corte entre *justificação acadêmica* e *justificação política* ou *pública*; contudo, durante o percurso do projeto tal distinção se esvaneceu em nome da *aplicação* da história oral; isto é, a razão universitária, escolarizada, disciplinada do projeto fundamentou-se na *comunidade de destino*. O artifício das letras foi mobilizado atendendo a necessidade de ouvir o sofrimento de grupos afetados como testemunhas da questão etnosuicidária Kaiowa e Guarani.

Em sentido ampliado, acentuou-se como argumento justificador do ensejo a função do conhecimento acadêmico para a ampliação de debates e problemas sociais (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 36). Formulações inscritas em certa “biomoral” vêm subvertendo pesquisas sobre este fenômeno nos termos da “apologia à morte voluntária étnica”, encerrando qualquer possibilidade de discussão que extrapole censos epidemiológicos; os quais circulam em um meio restrito de pessoas, geralmente membros da sociedade envolvente inscritos em políticas de saúde mental indigenista.

Por seu turno, trabalhos empíricos feitos com os povos Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul demonstraram há 30 anos que os cantos de morte projetam, paradoxalmente, o mais radical apelo vital (MEIHY, 1991, p. 293; MEIHY, 1994, p. 251). Algo na sonoridade dessas mortes perdeu seu sentido relacional com o ocidente; o que subverte este trabalho não em espécie de “tentativa de resgate” dos significados perdidos, senão na busca sistematizada em projetar um devir menos omissos com a memória dos meninos e meninas suicidados.

Há de se reconhecer: o caráter altamente especializado dos estudos acerca da temática resultou importantes dados que não podem ser desprezados e, portanto, serão

tangenciados com limites. Assim, o desenvolvimento de um campo estatístico permitiu ao ocidente retrair estruturas fenomenológicas por detrás dessas mortes: a faixa etária, notadamente juvenil; o frequente consumo do álcool precedente a tentativa ou consumação do suicídio; o método, geralmente por meio de asfixia mecânica em pequenos arbustos ou enforcamento em árvores; e, por fim, a persistência de altas taxas notificadas desde fins dos anos 1980.

Tal refinamento de suportes e mídias arquivísticas marcou relevantes, mas não sem deixar de provocar tensões, porém. Ao cindir o polo analítico em direção as questões demográficas e epidemiológicas, não teríamos perdido o lastro existencial das vidas e mortes desses jovens suicidas? Dito de outra forma, ao privilegiar o ângulo dos números, não privamos a dimensão ética do fenômeno? Paradoxalmente ou não, no instante em que superamos a barreira da “falta de dados confiáveis” encerramos o debate ao “reconhecimento dos pares”. Quanto a memória, entrevistas realizadas ao longo da década de 1990 continuam a ser referenciadas em análises atuais sem constrangimento, como se o fenômeno ou a comunidade indígena de Dourados permanecessem imutáveis.

Porque se creditou que o suicídio qualificado por indígenas Kaiowa e Guarani pudesse ser compreendido aos moldes das incidências de tuberculose, desnutrição e infecção por Covid-19 – tragédias que continuam a assolar sobremaneira a vida étnica comunitária em Dourados –, mais do que tabu, o fenômeno do suicídio configurou-se no mais cristalizado “emblema do silêncio” (MEIHY, 1998, p. 84). Assim, a riqueza de registros disponíveis teve lugar de contraste ao ensurdecimento produzido aos cantos de morte Kaiowa e Guarani (MEIHY, 1991). Fala-se em silenciamentos provocados, os quais produziram feridas sub reptícias na memória coletiva de grupos que clamam por ouvidos sensíveis.

Reconhecendo avanços e recuos no interior das discussões acumuladas, permanecem lacunares olhares e ouvidos sobre a relação entre memória de expressão oral e suicídio Kaiowa e Guarani. Porque a intersecção entre essas duas realidades – suicídio e memória – encontra substâncias na vida comunitária que, em profunda relação com temporalidades pretéritas não somente escapa a lógica estatística, mas enseja incursões onde a história oral aplicada se insere.

Em sentido inverso ao esfriamento dos números, este trabalho é resultado do esforço em efetivar espaço de escuta atento para a polifonia de versões argumentadas por indígenas das etnias Kaiowa, Guarani, Terena e indigenistas; redes estas que alçaram o suicídio étnico como campo “de conflito e competição entre memórias concorrentes”,



como propôs Michael Pollack aos novos estudos de memória (POLLACK, 1989, p. 3-4). A Reserva Indígena de Dourados, nesse sentido, é *locus* analítico privilegiado por compor, na definição de Levi Marques Pereira, sistema multiétnico (PEREIRA, 2015, p. 781-795).

Exercida em nível de cada parcela da memória coletiva, a análise compôs a dialogia de maneira a enfatizar afecções distintas ou contraditórias, valorizando o significado do “multiétnico” como campo mnemônico, neste caso, organizado em torno do trauma coletivo provocado a partir do fato etnosuicidário. Negando a situação de reserva como universo neutralizador de distinções, importou pôr em prática o que postulou a nova história indígena na senda de John Manuel Monteiro, o qual provocou os especialistas a reconhecerem as ações dos povos indígenas enquanto historicamente conscientes, medidas e ponderadas (MONTEIRO, 1995, p. 226-227)<sup>31</sup>. Destarte, a memória de expressão oral enquanto campo de incursão da história oral aplicada qualificou os colaboradores para além da pecha de “vítimas” ou “algozes”.

Entre os guarani-falantes que anteciparam a morte terrena, estão os vivos. Definir os termos e significados pelos quais um jovem indígena se suicida implica em uma transferência automática de influência sobre a vida dos que ficam; caindo por terra a passividade dos que vivem, as argumentações trançadas afirma-os enquanto criadores de respostas aos seus próprios dilemas, inclinando em determinado grau a soluções pensadas por outros de acordo com estratégias refletidas. São eles que continuam a sofrer a destinação desses meninos e meninas suicidas.

Ouvir, registrar, analisar e refletir devolutivas de histórias balizadas em memórias sofridas pós testemunhos de casos de suicídio entre indígenas douradenses, pois, insere o envolvimento de cada colaborador no quadro coletivo traumático em termos de protagonismo narrativo face as trajetórias vivenciadas. Subjaz na participação ativa na vida e morte coletiva a dignificação que viabiliza a crítica e consciência da destinação étnica, postas as indicações de políticas públicas direcionadas aos dilemas internos dos grupos.

A respeito do fenômeno do suicídio no ocidente moderno, Georges Minois, face a moralização que circula entre “autoridades políticas e religiosas” na França moderna defendeu que “está na hora de retomar o debate onde Hume, Rousseau e Kant o deixaram”

---

<sup>31</sup> Na introdução de *História dos índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha ponderou que “a percepção de uma política e de consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira” (CUNHA, 1992, p. 18).

(MINOIS, 2018, p. 408). No caso da Reserva Indígena de Dourados, reconhecendo o valor das análises epidemiológicas, talvez devêssemos retomar a discussão como nos deixaram José Carlos Sebe Bom Meihy (MEIHY, 1991; 1994;), Antonio Jacó Brand (BRAND, 1993; 1997), Marina Evaristo Wenceslau (WENCESLAU, 1994) e Maria Aparecida da Costa Pereira (COSTA PEREIRA, 1995).

Conjuntamente, tais autores buscaram entendimentos a essas mortes quando os registros oficiais eram duvidosos<sup>32</sup> ou escassos<sup>33</sup>, o que demandou em ouvir os próprios indígenas acerca do fenômeno. Coincidiu, à efervescência da empiria, o desdobramento de importantes inquietações éticas; posteriormente silenciadas com o refinamento dos dados estatísticos. No lugar de métricas numéricas e análises individuais, por importantes que sejam, continua a importar o trabalho de escuta fundamentado pela história oral aplicada.

Todavia, ainda que os trabalhos de Meihy (1991), Wenceslau (1994) e Brand (1997) sejam referências incontornáveis ao entendimento empírico do suicídio étnico em Mato Grosso do Sul, a atualidade temática convida a reformulações que pratique a noção de cenário multiétnico (PEREIRA, 2017, p. 781-794). A presença Terena na reserva, grupo étnico do tronco linguístico Aruak, quando não negligenciada foi interpretada e analisada como antítese das etnias Kaiowa e Guarani, o que empregava sentido meio aos acentuados embates territoriais (MEIHY, 1991, p. 300-301). O campo étnico suicidário da RID, contudo, faz questionar a sedimentação de posições e contraposições.

Não obstante, reconhecido o pioneirismo de Meihy que direcionou ouvidos para a *colônia* da cidade de Dourados no raiar dos anos 1990, novas presenças cidadinas como profissionais de saúde se afirmam partícipes da situação etnosuicidária douradense, as quais dimensionam a necessidade de escuta atenta para formas indigenistas de afecção, e não somente interpretação.

---

<sup>32</sup> Foi nesse contexto que o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida afirmou: “os dados que se têm dos suicídios guarani, produzidos por funcionários do governo ou divulgados pela imprensa regional, não são de todo fidedignos – sem diminuir a importância da questão – já que não há uma metodologia específica para construí-los” (THOMAZ DE ALMEIDA, 1996, p. 728). No mesmo sentido lamentou o historiador Antonio Jacó Brand, em tese doutoral, as “lacunas significativas” presentes em dados até então disponíveis, sobretudo a “ausência de registros das tentativas não consumadas” (BRAND, 1997, p. 136).

<sup>33</sup> Além das publicações jornalísticas, os pesquisadores dispunham de raras passagens nas obras do jesuíta peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652). Em *Conquista espiritual*, o sacerdote relatou o curioso caso de um menino que observou o corpo de seu irmão adornado com flores em preparo ao enterro e, encantado com a visão, pediu licença a seu pai para morrer; passando a imitar a morte do irmão (MONTROYA, 1639, cap LII). Outra menção pode ser encontrada em *Tesoro de da Lengua Guarani*, onde observa-se a presença do termo Guarani *juvy* para designar asfixia ou enforcamento (MONTROYA, 1876 *apud* LEVCOVITZ, 1998, p. 18).

Nas intermediações da *colônia* de Dourados, a atuação dos profissionais da saúde mental indigenista configura mudanças no paradigma da morte étnica voluntária carentes de considerações aprofundadas. Ademais, sem atribuição de alguma culpa aos trabalhadores que prestam serviços nas aldeias douradenses é relevante questionar “quem cuida de quem cuida?”, visto que o suicídio indígena mobiliza afetações particularmente sensível e destrutível aos servidores da saúde. Por seu turno, pesquisadores indigenistas requerem espaço narrativo justificado quando se considera a condição *pós-etnográfica* do fenômeno, ou, em outras palavras, a influência de incursões à temática no parâmetro geral do fenômeno.

Para além dos quadros coletivos da memória coletiva em que os colaboradores estão inseridos, a presença individual de cada colaborador foi justificada como gesto transformador ao direcionamento do debate público. A coragem do testemunho de situações envolvendo tramas nas adjacências de vidas marcadas por suicídios étnicos fez da participação dos entrevistados ação consciente, refletida, deliberada mediante a explicação da proposta indicando, desde a necessidade de denúncia, o desejo por aderência ativa ao projeto. Tal desejo não foi senão a dedicação de 15 pessoas que creditaram ao projeto a relevância do binômio *fala/escuta*, fazendo valer que

A observância em relação à pessoa em sua unidade [...] é condição básica para se formular o respeito à experiência individual que justifica o trabalho com a entrevista, mas ela vale no conjunto. Nesse sentido, a história oral é sempre social. Social, sobretudo porque o indivíduo só se explica na vida comunitária. (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 28).

## 1.5 POR QUEM – MOTIVAÇÕES.

Das perguntas que instruíram a tecitura do projeto, questionar “por quem” se opera em história oral aplicada (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 37) proporcionou profícua reflexão do início ao fim da pesquisa. Isso porque as partes constituintes da pesquisa atestaram motivações próprias que substanciou *colaboradores* e oralista enquanto partícipes distintos no projeto, mas alinhados a mesma finalidade de valorizar as memórias de suicídio Guarani e Kaiowa em foros de relevo social.

Por quem falaram aqueles que narraram? As respostas são tão polifônicas quanto as vozes apresentadas. De saída, formular a questão nesses termos pressupõe que os colaboradores compreenderam suas experiências contadas individualmente como transcendententes ao seu enunciador. Dito de outro modo, lastros de coletividade fizeram-se

presentes enquanto destinação do trabalho de memória de expressão oral, justificando-o e remodelando-o.

Sem confundir oralidade e história oral<sup>34</sup>, a incursão pela expressão da memória demandou problematizações sobre o sujeito de atribuição da narrativa: esta seria do indivíduo ou do coletivo? A questão ganha quilate em trabalhos conjuntos às comunidades Kaiowa e Guaran, em que mais de uma pessoa se fazer partícipe no momento da entrevista e se autorizaram a fazer contribuições argumentativas, como notabilizou Meihy (1991, p. 29). Quando indígenas Kaiowa e Guarani falam, reverbera o singular ou o plural? Como em *Canto de Morte Kaiowá*, mantive a singularidade do narrador “para registrar o momento de ‘sua expressão’, mas estava acertado que a experiência individual estava sendo filtrada pela comunidade “que marca a cadência da vida Kaiowá” (MEIHY, 1991, p. 29) e Guarani. Equivale a dizer que, quando o indígena Kaiowa e Guarani narra, nele narra o coletivo, fazendo valer as lições de Maurice Halbwachs, de que

nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós tivemos envolvidos, e com objeto que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 1990 [1950], p. 26).

De fato, uma determinante emergiu como esteio a pergunta “por quem”: a experiência filtrada fenômeno do etnosuicídio. A eminente sensibilidade consequente às vidas daqueles que sofrem tal memória fez das sonoridades ecoadas no coletivo. Porque assumiram os afetados o sentido pedagógico da experiência traumática reelaborada, fizeram transpassar o verniz de tabu *por* parcelas afetadas. Evidente que construtos pessoais se fizeram presente em graus variados, mas estes somente foram justificados na medida da força dos argumentos projetados em alterar o porvir de grupos inscritos na *comunidade de destino*.

Narraram por si porque a provocação da memória em expressão oral motivou avaliações de trajetórias singulares, mas sobretudo *pelo* coletivo e *para* o coletivo. Nesse sentido, não somente as redes guarani-falantes conotaram projeção coletiva da memória,

---

<sup>34</sup> “*Oralidade* caracteriza um conjunto de expressões preexistentes que se constituem em manifestações sonoras, expressadas em tradições culturais mais ou menos resistentes” (MEIHY, SEAWRIGHT, 2020, p. 32, grifo dos autores). Por outro lado, “*história oral* é um processo derivado de entrevistas planejadas, decorrentes da armação de um projeto específico, que, por sua vez, responde a determinados impulsos de registro além de objetivos, disponibilizações e análises” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 33, grifo nosso).

pois todos os colaboradores são inscritos em agrupamentos humanos que conferem sentido abrangente ao deflagrado na memória.

Falaram os colaboradores por remessas feitas em gestos recordatórios pelos ausentes presentificados que falaram pelo que lembra. Interditados por imposições de morte ou vida, impossibilitados de contarem por si próprios, contam por meio de outros; usaram, vestiram *aquela* que narrou pelas experiências compartilhadas. É nesse sentido que não se fala regime de representação do artefato mnemônico, mas em *presentificação* recriada na memória de expressão oral.

Face da mesma moeda, o oralista é confrontado a responder “por quem” se media, acolhe e organiza as narrativas orais que provocou. Um primeiro sentido estabelece inscrição relacional com a *comunidade de destino*. Os esforços consequentes de ouvir o produto humano, a – perene – busca da palavra na escrita das histórias, as incessantes negociações, enfim, todo o labor até a constituição de um texto final é validado no processo colaborativo: de imediato, todo o esforço confere razão de ser na recepção da comunidade. É por eles, e em respeito às histórias ouvidas, que o oralista opera em história oral aplicada.

Assim como aquele que narra o faz em alguma medida por si, pode-se dizer que o oralista opera em história oral também atendendo a impulsos individuais, mas que a validade do processo se encontra em dimensões coletivas de seu fazer. Desde a alegria do reconhecimento dos colaboradores indígenas e não-indígenas da trajetória que culmina com as histórias devidamente autorizadas, perpassando pelo desejo da publicação dos resultados e de recepções qualificadas, o oralista encontra ressonância de sua ânsia e apetite *no público*. O gozo do oralista ocorre na medida da potência da proposta colaborativa e na capacidade do todo provocar resultados concretos.

## 1.6 PARA QUEM – DESTINATÁRIOS.

Conjuntamente ao “por quem” se delineou e organizou os argumentos, responder “para quem” se destina e se faz história oral foi basilar e primordial ao construto do projeto. Meihy ouviu ecos dos cantos Kaiowa no poema *I Juca-Pirama* de Gonçalves Dias, e sinalizou seu destinatário primordial: “que os guerreiros ouçam esse canto de morte” (MEIHY, 1991, p. 302). Sincronicamente remeteu seu texto “ao leitor comum, vigorando o princípio que privilegia o social como alvo do conhecimento” (MEIHY, 1991, p. 15). Trata-se esta de lição de relevo para a história oral aplicada.

Em diálogo com Meihy (1991) e alinhando a aplicação da história oral, parti da compreensão de que público não é somente quem lê, mas também quem faz junto. Ainda que a atual posição da história oral brasileira que, diferente do contexto da produção de *Canto de morte Kaiowá* goze de certa autonomia disciplinar, as bases da reflexão sobre quais seriam os públicos de sua prática permanecem atuais: a história (oral) é pública quando feita *com*, e não somente *para* o público.

Toda e qualquer proposta de história oral é direcionada ao(s) público(s) (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 37). O retorno de resultados é primeiramente devolvido para a *comunidade de destino*, isto é, a quem sofre a memória *de* suicídio. Antes de serem direcionada ao leitor comum, as histórias devem encontrar sentido de ser retornando aos colaboradores e, a partir de suas recepções, concretizar a destinação ampliada da dissertação.

Sendo este projeto realizado com grupos que vivenciaram situações-limite, de maneira incontornável “as entrevistas ganham destinação social” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 37), pois tecem explicações conjuntas que possam, eventualmente, fundamentar argumentos para reivindicações de políticas públicas reparatórias protagonizadas pelos indígenas douradenses. Houve um profundo gesto esperançado ao longo do trabalho evidente com a leitura das entrevistas, da qual o oralista foi partícipe.

Porque se creditou às histórias forjadas mais do que suporte documental, fonte prospectada, projetou sentido o trabalho de memória em sua função social (BOSI, 2012, p. 81). Experimentados de agruras ainda presentes, os colaboradores, bem como o oralista, organizador e mediador do processo, enfim, dimensionaram o testemunho no mínimo em sua capacidade de contar uma história capaz de iluminar comportamentos e questões de nossa sociedade e, quiçá, alterar o porvir pela força da memória grupal.

## 1.7 OBJETIVOS.

Respondidas as questões que estruturam a base operacional do projeto, vale definir os “objetivos centrais (ou específicos) e gerais (ou amplos)” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 38) que norteiam o projeto:

- Objetivo central (específico): Promover problematizações por meio da história oral testemunhal a respeito da intersecção entre testemunho e memória de expressão oral a partir do fenômeno do etnosuicídio Guarani e Kaiowa da Reserva Indígena de Dourados.
- Objetivos gerais: (I) Buscar qualificar as partes que compõem o projeto de forma a valorizar o protagonismo indígena e não-indígena expresso narrativamente desde a consolidação do *corpus* documental; (II) Analisar como são articulados os argumentos dos colaboradores em sentidos coletivos da memória de expressão oral presentes em diferentes *redes*. (III) Entregar o material da dissertação para instituições responsáveis pela tutela dos direitos dos povos indígenas – Ministério Público (MP) e Ministério Público Federal (MPF) – com representantes da RID, com fins de fornecer argumentos para propostas de políticas públicas.

Seguindo os parâmetros de um projeto em história oral temos no objetivo central dada intencionalidade “diretamente ao tema proposto” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, 2020, p. 38). Nesse caso, compreende-se a memória de expressão oral como campo de incursão da história oral e, a partir desta manifestação da memória, a possibilidade de interseccionar situações vivenciadas por parcelas da *comunidade de destino*, com fulcro na deflagração do fenômeno do suicídio.

Atendendo ao “sentido do tema em percepção ampliada” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 38), os objetivos gerais foram definidos para requalificar o lugar do “público” desde a confecção do *corpus* documental, passando pela análise das vozes heterogêneas que compõem explicações, até a destinação final do projeto manifesta na busca de fornecer argumentos capazes de provocar debates em sentidos amplos.

## 1.8 CORPUS DOCUMENTAL.

“Explicitar os usos e mecanismos de constituição e usos do ‘*corpus* documental ’” passou por reconhecer as implicações em efetuar cruzamento entre fontes de diferentes suportes ou a operação por meio de fontes orais criadas no percurso do projeto (MEIHY; HOLANDA, 2015a, p. 47). Vale definir, nesse ensejo, a razão de ser do *corpus* documental enquanto provocação mediada pelo projeto. Foram refletidos cuidados com os produtos das entrevistas partindo da compreensão do conjunto como meio ou fim da

aplicação da proposta (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020 p. 155). Assim, convencionou-se distinguir história oral instrumental, história oral híbrida e história oral plena.

No caso da operação em história oral como fim em si mesma, a história oral instrumental parte da validação dos esforços substanciadas na produção documental como suficientes para orientar “ações de divulgação e análises futuras” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 157). Por outro lado, a história oral híbrida ou história oral pura ou *plena*, a constituição do conjunto de documentos corresponde diretamente ao “polo analítico e suporte estrutural” que baliza o projeto (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 49); portanto, fazem-se meio de propostas que prestam ao entendimento pela *memória de expressão oral*.

Fazendo remessas aos chamados documentos regulares, história oral híbrida ressalta a “operação com entrevistas” como ponto de partida de diálogos conjuntos a suportes documentais variados, cuidando das especificidades de ser das expressões da memória entre escrita, oral, entre outras. Ademais, “partindo da plenitude de um *corpus* documental constituído por entrevistas” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 49, grifo meu) provocadas e planejadas, a história oral pura constitui-se como operação que prima pela análise de diálogos internos entre redes distintas e opostas; o contraditório, nesse sentido, recebe quilate ao contrapor argumentações advindas da expressão oralizada da memória.

Ainda que se reconheça o acervo de jornais de circulação regional presentes no Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados (CDR/UFGD), periódicos estes que desde a década de 1990 publicam sobre casos de suicídio entre indígenas sul-mato grossenses<sup>35</sup>, assume-se, neste projeto, a *história oral pura* ou *plena* como capaz de suscitar diálogos que primem pela memória indígena e não-indígena de expressão oral por meio de análise dos elementos internos da memória coletiva; de forma a organizar, e contrapor, argumentos recriados pelos narrados à respeito do fenômeno do suicídio.

Não obstante, a aplicação em história oral plena no interior do projeto demanda especificar a forma de apresentação das narrativas e caminhos analíticos consequentes. Fala-se na distinção entre história oral plena/analítica e história oral plena integral. No primeiro caso, o esforço se direciona no intuito de fazer emergir as “passagens temáticas comuns constantes nas entrevistas, seguindo os vestígios da memória de grupo” (MEIHY;

---

<sup>35</sup> Os jornais de circulação regional constituíram a base documental de Pamela Staliano, Marcos Leandro Mondardo e Roberto Chaparro Lopes, que mapearam em Mato Grosso do Sul cem casos de suicídio Kaiowa e Guarani noticiados entre os anos de 2002 e 2018 (STALIANO *et al*, 2019).



SEAWRIGHT, 2020, p. 158). Já a integral aposta na suficiência da presença de histórias inteiras que, pela força da memória de expressão oral combinada ao zelo no trato narrativo, cria dialogias com públicos interessados.

Incurções ao fenômeno do etnosuicídio em Mato Grosso do Sul por fontes convencionais têm buscado responder, desde o início da divulgação dos casos às causas das mortes primando mais pela incidência exponencial e menos por incurções nas memórias dos indígenas Guarani e Kaiowa da RID. Com a exceção do *Canto de morte Kaiowá* (MEIHY, 1991) que apresenta argumentos advindos de histórias inteiras, as entrevistas ou incurções etnográficas foram apresentadas de forma fragmentada, entrecruzando enunciados presentes em fontes cartoriais e jornalísticas (WENCESLAU, 1994; BRAND, 1997) ou estatísticas (LEVCOVITZ, 1998; BRAND; VIETTA, 2001; VICH, 2011). São lacunares, pois, análises que centralizem esforços em qualificar, no interior de projetos, memórias de indígenas expressas oralmente em sua plenitude documental e organicidade interna.

A saída ao que seria ponto de polêmica na aplicação do *corpus* documental está no cruzamento entre história oral plena/integral e história oral plena/analítica. A combinação se justifica, no primeiro caso, pela capacidade de diálogo com públicos ampliados – desde os próprios colaboradores até a dimensão do leitor –, sem que se perdesse do horizonte a dimensão analítica que parte dos pontos convergentes expressos pela memória de expressão oral de redes distintas e/ou discordantes. Assim, a análise foi permeada por relevar e submeter ao exame eixos narrativos em comum entre narrativas orais de uma mesma rede; nada obstante, foram apresentadas as histórias completas como parte da dialogia social que os públicos recriam ativamente, pois, por aplicada que seja a análise, ainda existe cadências sensíveis de cada história contada atribuídas pelo leitor.

Além de certo sentido existencial presente nas histórias inteiras, a fiação entre diálogos provocados pelo oralista entre as redes fez comparar visões distintas de um mesmo fenômeno, fazendo valer pela aplicação da história oral o que Michael Pollack chamou de “disputas de memória” (POLLACK, 1989, p. 4) que, diferentemente do contexto da publicação, o conflito em busca de versões explicativas vai além do embate entre “memória nacional” e “memórias subterrâneas”<sup>36</sup>, avançando em escalas menores da memória coletiva expressos em redes de uma mesma comunidade.

---

<sup>36</sup> Michael Pollack distinguiu memórias subterrâneas “como parte das culturas minoritárias e dominadas”, que “se opõem à ‘memória oficial’, no caso a memória nacional” (POLLACK, 1989, p. 4).

Entre as *colônias* da reserva e a cidade Dourados, partícipes da mesma *comunidade de destino*, foram 15 os colaboradores que constituíram as redes de rezadores Kaiowa, pastores Terena, mediadores Guarani, sobreviventes Guarani, psicólogos indigenistas e pesquisadores indigenistas da temática, conforme a tabela que segue:

**Tabela 1** – Colaboradores, suas colônias e redes.

COLABORADORES	COLÔNIA	REDE
Ñandesy Floriza de Souza	RID	Rezadores Kaiowa
Ñanderu Getúlio Juca	RID	Rezadores Kaiowa
Valdir R. Almendes	RID	Pastores Terena
Valdemir R. Ramires	RID	Pastores Terena
Adilson L. de Souza	RID	Mediadores Guarani
Jussara Marques	RID	Mediadores Guarani
Luana Lopes	RID	Sobreviventes Guarani
Carla Marques	RID	Sobreviventes Guarani
Severina Lopes	RID	Sobreviventes Guarani
Celina Lopes	RID	Sobreviventes Guarani
Talia	RID	Sobreviventes Guarani
Olga	Dourados	Psicólogos indigenistas
Celso	Dourados	Psicólogos indigenistas
Marina E. Wenceslau	Dourados	Pesquisadores indigenistas
Spensy K. Pimentel	Dourados	Pesquisadores indigenistas

Fonte: elaboração própria, 2021.

Combinou-se a autonomia das indicações mnêmicas à provocação de encontros na constituição das redes que revelam distintas maneiras da afecção causada pelo fenômeno etnosuicida Kaiowa e Guarani. Ao estabelecimento do *corpus* documental pesou à ampliação do número de *colaboradores* em cada rede a pandemia de coronavírus que inviabilizou novas entrevistas até novembro de 2020, quando barreiras sanitárias possibilitaram alguma reabertura da comunidade. A alta taxa de contágio do vírus em ambiente de trabalho do frigorífico JBS<sup>37</sup>, que fez infectar ao menos trinta trabalhadores

<sup>37</sup> Nota emitida em junho/2020 pela Regional de Mato Grosso do Sul do Conselho Missionário Indigenista. Disponível em <https://cimi.org.br/2020/07/no-ms-povos-indigenas-enfrentam-pandemia-com-solidariedade-e-producao-de-alimentos/>. Acesso em: 05/01/2021 às 15:48.

indígenas somou-se a falta de distribuição de insumos básicos de higienização, o agravamento da crise hídrica, a superlotação e, ainda, ao carecimento de políticas de distribuição de renda criaram em março de 2020<sup>38</sup> estado de emergência nas aldeias Jaguapiru e Bororó que perdura, em certas localidades das aldeias, desde então.

Observa-se, a seguir, a composição das redes e as respectivas datas das entrevistas; compreendendo que, em contexto pandêmico áudios e ligações somaram-se às narrativas já registradas advindas de encontros anteriores, destacados na tabela como “complementos em áudio”. Entende-se por “complementos em áudio” rastros sonoros mediados por tecnologias de comunicação, provocados a partir dos argumentos apresentados em situações anteriores. A medida foi adotada pela impossibilidade da realização de novas entrevistas, mesmo à distância, por ter predominado a carência de condições materiais ao estabelecimento de conexões estáveis via internet.

---

<sup>38</sup> Carta Emergencial emitida em maio/2020 pelos conselhos Guarani e Kaiowa. Disponível em <https://www.cese.org.br/carta-emergencial-dos-conselhos-guarani-e-kaiowa-frente-a-pandemia-do-covid19/>. Acesso em: 05/01/2020 às 17:52.

**Tabela 2** – Dada e número de entrevistas por colaborador.

<b>COLABORADOR</b>	<b>REDE</b>	<b>NÚMERO DE ENTREVISTAS</b>
Ñandesy Floriza de Souza	Rezadores Kaiowa	29/03/2019; 26/04/2019; 24/04/2021
Ñanderu Getúlio Juca	Rezadores Kaiowa	28/04/2021
Valdir R. Almendes	Pastores Terena	25/05/2019
Valdemir R. Ramires	Pastores Terena	25/05/2019; complementos em áudio
Adilson L. de Souza	Mediadores Guarani	30/06/2019
Jussara Marques	Mediadores Guarani	30/06/2019; complementos em áudio
Luana Lopes	Sobreviventes Guarani	30/06/2019; 14/09/2019
Carla Marques	Sobreviventes Guarani	09/11/2020
Severina Lopes	Sobreviventes Guarani	09/11/2020
Celina Lopes	Sobreviventes Guarani	10/11/2020
Talia	Sobreviventes Guarani	01/07/2019
Olga	Psicólogos indigenistas	22/10/2020; complementos em áudio
Celso	Psicólogos indigenistas	29/03/2021; 30/03/2021
Marina E. Wenceslau	Pesquisadores indigenistas	17/02/2020; complementos em áudio
Spensy K. Pimentel	Pesquisadores indigenistas	07/10/2020; complementos em áudio

Fonte: elaboração própria, 2021.

Circundando os sobreviventes Guarani encontram-se mediadores, pastores, rezadores, psicólogos indigenistas e pesquisadores que formularam explicações aos casos de suicídio étnico, fazendo deste fenômeno verdadeiro campo de disputas pela *memória de expressão oral*. Importou constituir espaço narrativo dessas divergências internas da memória de suicídio Kaiowa e Guarani; elegendo a RID enquanto espacialidade que aflora, por sua composição transétnica, o convívio entre pessoas alinhadas em identidades, dessemelhanças e diferenças (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 97).

## CAPÍTULO 2. *MEDIAÇÃO COMO DESTINAÇÃO: HISTÓRIA DO PROJETO.*

*Falai por meu verbo e por meu sangue.*

Pablo Neruda<sup>39</sup>.

### NOTA DE ORIENTAÇÃO.

O objetivo deste capítulo foi mensurar alinhamentos procedimentais consequentes do trabalho de entrevistas planejadas. Em planos distintos a proposta geral foi influenciada pelo caráter essencialmente volátil da oralidade, sofrendo por processo aplicado até ser definida em um plano de trabalho suficiente para tratar e analisar a memória de expressão oral. Assim, a fluidez das narrativas orais provocadas foi ao encontro de um projeto que, embora cauteloso em sua concatenação, substanciou-se pela liquidez das projeções (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 31). Como resultado, o projeto e as narrativas por ele provocadas adquiriram foros de interdependência, mutuamente mediados pela escrita. Reside, na experiência do transcurso da oralidade em direção às letras a matéria da história do projeto.

Valorizando o caráter intrinsecamente público da história oral aplicada – desde o fazer conjunto –, torna-se oportuno conjecturar aproximações contando a *história do projeto*, definida como

a nota explicativa que apresenta o andamento da pesquisa para o público. Como se fosse uma aproximação dos leitores, toda história do projeto deve apresentar seus pontos de partida, os momentos de flexibilidade e alterações, relevando o percurso desde as ideias que lhe deram origem até os primeiros registros de escrita, bem como as demais modificações ao longo do trajeto. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 39).

Trata-se de um texto pessoal, íntimo e confidente; todavia, não encerrado em gradações individuais das memórias do oralista. As percepções de quem se propôs a acolher histórias encontram sentido de ser na relação conjunta aos colaboradores que, pela potência da memória de expressão oral, abriram os caminhos dissertativos percorridos.

---

<sup>39</sup> NERUDA, Pablo. Canto II - Alturas de Machu Picchu (Poema XII). In: NERUDA, Pablo. *Canto Geral*. Bertrand, 1994.

Sem que se confunda a *história do projeto* com etnografia, o percurso do oralista encontra aprimoramento na *colaboração* dos diferentes narradores e nos elementos dispostos à reflexão que detalham, entre outras situações, contatos com grupos e em quais circunstâncias ocorreram as entrevistas. (MEIHY, SEAWRIGHT, 2020, p. 39, grifo dos autores).

Aproximando três anos de trabalho de campo, inquietou-me a impossibilidade de mensurar a experiência conjuntamente à *comunidade de destino*. Se por um lado o acúmulo de episódios vivenciados permitiu readequações céleres, por outro se afirmou como abertura de demasiados eixos explicativos. A esfera de incerteza então avolumou-se com a própria realocação do que seria minha função diretora e, assim, vi-me sob constante risco de perder o fio condutor.

Escrevi este capítulo dividido entre a angústia de ponderar nuances de caminhos percorridos e a alegria de reconhecer avanços significativos. Retornei, pois, às anotações glosadas em cadernos e gravações em áudio que, agrupadas, configuram os registros de campo (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 40). Depois de organizados os diferentes suportes, qualifiquei a história do projeto em sua possibilidade de recriar uma base capaz de dimensionar as circunstâncias que transpassaram o projeto.

Se visto individualmente, cada parcela do emaranhado de anotações e gravações era pouco explicativo. Situações tão díspares, por vezes inusitadas poderiam se perder no conjunto do texto e verterem-se em espécie de apêndice ao *corpus* documental. Foi preciso, pois, encontrar o eixo narrativo, *tom vital* entre os registros de campo, para que a experiência pudesse ser contada e analisada partindo de pontos convergentes na somatória das notas.

Indagando-me sobre o sentido central da trajetória, as “repetições, as manutenções de cadências narrativas circulares, os retornos, os esforços de fixação de argumentos centrais” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 137) presentes nos registros de campo foram devidamente ressaltadas. O exercício surpreendeu-me, pois relevou-me não somente o *outro* que fui à *comunidade de destino*, mas o que a *comunidade de destino* fez de mim. Constatei que apenas compreendo o que o “*eu’ colaborador*” fez do *tu* oralista é que seria possível estimar a efetivação do “equilíbrio de poderes” projetado (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 37). Irremediavelmente, o tónus que gerou sentido ao percurso do projeto reincidiu na relação de *mediação*, em que se inscreveu a *destinação* do oralista.

Foi preciso, não obstante, sistematizar a proposta e superar dilemas éticos impostos, e somente então assumir o *outro* do *outro* que fui.

## 2.1 DEFINIÇÃO DO EIXO INCURSIONADO.

Principiou meu interesse pelo entrecruzamento de *memória de expressão oral* e suicídio Kaiowa e Guarani quando tive contato, como leitor, com a obra *Canto de morte Kaiowá*, de José Carlos Sebe Bom Meihy (MEIHY, 1991). As linhas, que se entrecruzavam de forma eufônica despertaram, por conseguinte, meu interesse pela temática indígena devidamente alinhada à história oral. O texto serviu para que eu, crescido na capital paulista, tendo aprendido a historiografia regular europeia, tomasse conhecimento dos processos de colonialidade de meu saber (LANDER, 2005).

A oportunidade de iniciar o projeto de maneira propositiva ocorreu em 2019, quando Leandro Seawright Alonso, oralista e orientando de Meihy, interseccionava história oral e memória de expressão oral indígena em Dourados em seu projeto institucional *Vozes indígenas no espaço da vida: história oral, história pública e os territórios da memória*, na Universidade Federal da Grande Dourados. A mesma universidade produz, pelo Programa de Pós Graduação em História (PPGH), desde 2007, teses e dissertações na linha de História Indígena e do Indigenismo. Em face disto, decidi prestar o processo seletivo do Programa, sendo aprovado em março de 2019 sob orientação de Seawright.

A primeira versão do projeto de pesquisa definia como parâmetro temático a metamemória, ou, processos de elaboração da memória sobre si mesma entre os narradores de *Canto Morte Kaiowá* (MEIHY, 1991). Inicialmente, planejei entrevistar os mesmos entrevistados de José Carlos Sebe Bom Meihy, utilizando o próprio *Canto de morte Kaiowá* como estímulo à *memória de expressão oral*. Marcou meu interesse por esta vereda, até então, em promover cenário narrativo àqueles colaboradores com fulcro na análise de suas próprias histórias narradas oralmente e materializadas no texto de Meihy. Todavia, a morte de alguns dos entrevistados e a impossibilidade de localizar tantos outros acabou por inviabilizar a proposta.

Mas, o fato etnosuicídio douradense continuava a me atrair sobremaneira. Desta forma, atestado o caráter inexequível da ideia inicial, passei a transcriar o projeto. Principiei o planejamento de entrevistas delimitando um *ponto zero*, pessoa ou conjunto de pessoas que “aparentemente a juízo do oralista em pesquisa prévia, têm a maior reserva de memória entre os *colaboradores*” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 35). Convencionei por convidar a *ñandesy* Floriza de Souza, rezadora Kaiowa comumente chamada por não-indígenas de “Dona Floriza”, a compor a primeira voz do projeto.

Compondo seus argumentos ao fenômeno do suicídio pela mística Kaiowa, Floriza não deixou de acentuar causas heterogêneas: falta de terras; presença de igrejas pentecostais; desinteresse dos jovens pela cultura tradicional; eventos naturais. Citou de maneira repetida o caso de uma moça que tinha idealizações suicidas, e que, graças a uma poderosa reza cantada pela *ñandesy* foi curada. Não consegui localizar a jovem, mas delineou-se a possibilidade de inaugurar uma rede composta por indígenas que têm ou tiveram idealizações suicidas. As leituras em Suicidologia me fizeram chegar até a expressão *sobreviventes*, que abrange tanto os enlutados em função de casos de suicídio como aqueles que vivem após tentativa malograda de suicídio (FUKUMITSU; KOVÁCS, 2018, p. 81). O qualitativo “Guarani” ao substantivo “sobrevivente” foi pensado a partir das especificidades mnemônicas expressas oralmente aos processos de luto ou tentativa de suicídio, resultando a rede de sobreviventes guarani.

Perpassando episódios de cura, Floriza enfatizou a disparidade entre curandeiros Kaiowa e médicos: esses últimos, para a anciã, não conseguem distinguir uma pessoa propensa ao suicídio. Somente *ñandesy* e *ñanderu*, que passam suas vidas sendo preparados, é quem de fato sabem identificar as pessoas que necessitam de ajuda, assim como a reza adequada. Até então o projeto não previa entrevistas com funcionários da saúde indigenista, mas, pela potência argumentativa contrária a esta rede, passei a me interessar em saber como estes profissionais atendem indígenas com idealizações suicidas, justificando a abertura da rede de psicólogos indigenistas. Marcas contraditórias entre redes, por conseguinte, passaram a configurar relevante parâmetro para o planejamento do trabalho de entrevistas.

Passadas quase duas horas de entrevista, Floriza decidiu por encerrá-la em definitivo ao dizer “esta foi a minha fala”. Já quase sem voz, aceitou minha água com alívio. Percebi que a duração da entrevista prevista inicialmente deveria ser repensada, abrindo a oportunidade para a operação por entrevistas múltiplas, isto é, mais de um encontro planejado com o mesmo colaborador; no caso da rezadora, com duração mais curta. A escolha pela operação em entrevistas múltiplas mostrou-se como decisiva às variações das remessas reelaboradas pelo imediato de cada encontro planejado.

A entrevista com Floriza, estabelecida intermédio da pesquisa institucional de Seawright mostrou-se promissora para desdobramentos operacionais e a continuidade do trabalho de entrevistas. Consequente ao encontro com a *ñandesy*, clareou-me o eixo propositivo do projeto, que não reincidiria puramente sobre a memória, tampouco



somente ao fenômeno do suicídio indígena, mas na fissura provocada por esse fenômeno na memória coletiva expressa oralmente.

Subsequente a constituição das redes desdobradas do *ponto zero*, fui integrado dentro do recém criado o Núcleo de Estudos em História Oral, Memória e História Pública da Universidade Federal da Grande Dourados (HOMP/UFGD), posteriormente chamado de Laboratório de Estudos em História Oral Aplicada da Universidade Federal da Grande Dourados (LABHOP/UFGD). Aos poucos, minha formação teórica ganhou sentido de ser quando alinhada na dinâmica do grupo. Ainda que fossem essenciais remessas bibliográficas feitas a epistemologia da história oral e filosofia da memória, o que justificava a formação coletiva era a troca de experiências. Assim, o gesto de apresentar e ouvir projetos heterogêneos constituiu o trânsito da fala e da escuta ética, procedimentos primordiais a quantos operem pela história oral.

O primeiro ano das atividades do LABHOP culminou com o retorno, após 28 anos, de José Carlos Sebe Bom Meihy à cidade de Dourados para ministrar duas palestras na Faculdade de Ciências Humanas (FCH), fundamentais à consecução das etapas do projeto. Em sua primeira fala, intitulada *Utopia, Distopia, Ucronia*, Meihy alertou a necessidade de pesquisadores e pesquisadoras refletirem seus trabalhos e os retornos que têm sido feitos – ou não – para a comunidade indígena de Dourados. As ciências humanas, para o oralista, precisam passar por um processo de (re)humanização, ensejando que a figura do “produtor de conhecimento” abduca sua eventual altivez de autor para operar de forma conjunta à sociedade em um processo de *mediação*.

Em seu segundo dia de atividades na UFGD, Meihy proferiu fala intitulada *História oral e ressurreição Kaiowá*. A presença dos antigos colaboradores de *Canto de morte Kaiowá* compunha a atmosfera da noite em que Meihy buscou refletir sua trajetória de vida por meio da experiência junto aos indígenas da Reserva Indígena de Dourados. Na ocasião o autor avaliou *Canto de morte Kaiowá* como seu livro mais importante, pois, além de configurar-se trabalho em tom experimental, substanciava abertura às memórias não hegemônicas como campo privilegiado da história oral. Ao acompanhar os descendentes dos colaboradores de *Canto de morte Kaiowá* apropriando-se do texto e reivindicando a memória das narrativas para si, compreendi, na prática, a potencialidade dos projetos em história oral que transbordam delimitações acadêmicas.

Ademais, pude acompanhar, na condição de orientando, a publicação de *Memórias e narrativas: história oral aplicada*, de Meihy e Seawright (2020). Mais do que atualizações procedimentais qualificadas pela memória de expressão oral, assentava-

se o campo de incursão da história oral aplicada. Partindo *do ponto zero* e dos debates mais recentes da história oral brasileira, tornou-se tangível a formulação de um projeto suficiente para planejar, ouvir, escrever e devolver os resultados à *comunidade de destino*. Logo, as leituras estimularam reflexões centrais no interior do projeto que, em sua proposta de incursão no campo sensível da memória em latência traumática provocada pelo fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani, demandava cuidados éticos desde a confecção basilar do projeto até sua necessária destinação social.

Com o aspecto de interesse social assentado na intersecção entre memória de expressão oral e fenômeno do suicídio étnico em Dourados, vale compreender a proposta em parâmetro de casualidade. Isto porque foram duas as temporalidades do projeto: uma primeira, circunscrita ao calendário acadêmico, que requeria planejamento refinado da consecução das etapas em temporalidades definidas, e premeditava a conclusão quando completos três anos de trabalho; e uma segunda, que decorria ao sabor das entrevistas planejadas e à delicada passagem do código oral ao escrito, procedimentos que postulavam por aplicação prolongada. Essas duas dimensões subjetivas de tempo – tempo da academia e tempo da transcrição – tensionaram o projeto, sincronicamente, em direções opostas. Entre a fissura exposta, a pandemia em escala global de uma nova doença, Covid-19, restringiu em determinadas fases encontros pessoais sob alto risco do contágio.

Posto este entendimento, buscarei tangenciar as delimitações do projeto. O esforço em dimensionar ao público as dificuldades e impasses advém do caráter social intrínseco da história oral aplicada. Em sentido avaliativo, vale principiar por minhas limitações enquanto oralista. O trabalho de entrevistas planejadas junto à colônia Reserva Indígena de Dourados foi cerceado em função de meu não conhecimento da língua Guarani. Assim, o desenvolvimento das redes de sobreviventes Guarani e rezadores Kaiowa esteve recluso aos colaboradores bilíngues.

Cheguei a combinar a mediação do Ñandeva Natanael Vilharva Cáceres – também orientando de Seawright – em entrevistas com indígenas que fazem do idioma Guarani o único intermédio de suas relações, mas, em ritmo vertiginoso, em março de 2020 a pandemia de Covid-19 já demonstrava ser fator de risco biológico à comunidade indígena de Dourados. Mesmo quando algum trânsito entre Dourados e reserva foi possibilitado, a materialização das entrevistas em Guarani demandaria tempo hábil que o projeto já não dispunha.

Entre março – mês que o Brasil registrou os primeiros casos de infecção<sup>40</sup> – e novembro de 2020, não pude realizar novas entrevistas entre as duas colônias do projeto. Tal espaçamento temporal exigiu, com fins de exequibilidade do projeto, caráter exíguo ao trabalho de entrevistas. Mesmo alternativas mediadas por Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDIC), viabilizaram somente a realização de entrevistas planejadas com o pesquisador Spensy Kmitta Pimentel e a psicóloga Olga, acostumados ao padrão de oralidade digital.

Ocorreram breves tentativas de entrevistar colaboradores Kaiowa, Guarani e Terena à distância, pois a internet foi recurso limitado a poucas famílias na reserva até a finalização do trabalho. Mesmo considerando casos de colaboradores indígenas com acesso à internet, as tentativas resultaram pequenos fragmentos de áudio enviados pela plataforma de comunicação WhatsApp. Ademais, por ter se tratado de período marcado pelo resguardo interno da comunidade indígena de Dourados, que passava pela urgência do enfrentamento ao Sars-CoV-2 e seus desdobramentos, decidi por aguardar ocasião apropriada para ouvi-los.

---

<sup>40</sup> Disponível em <<https://oglobo.globo.com/sociedade/linha-do-tempo-mostra-os-principais-fatos-da-pandemia-no-brasil-24897725>>. Acesso em: 05/06/2021.

## 2.2 DILEMAS ÉTICOS.

Não foram poucos os dilemas éticos encontrados no percurso do projeto. Por complexas que fossem, convenções protocolares inerentes em pesquisas acadêmicas que envolvem seres humanos acrescidas de níveis deliberativos ao envolver comunidades indígenas, marcaram tão somente a fase inicial dos debates acerca da exequibilidade da proposta. Somente depois da aprovação nos conselhos universitários sobrevieram os desdobramentos mais complexos.

Quando ingresso no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, encaminhei o projeto ao Comitê de Ética da instituição, que institui as diretrizes de pesquisas que envolvem seres humanos. Entre outras exigências, seria necessária a submissão individual do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) devidamente impresso e assinado por todo colaborador que compor os trabalhos ao Sistema Comitê de Ética e Pesquisa/Comissão Nacional de Ética na Pesquisa (CEP/CONEP).

Justifiquei a colonialidade e constrangimento que é pedir a assinatura de uma *ñandesy*, para quem a oralidade é sagrada, mas ainda assim, meses de adequação jurídica ao projeto seguiram-se. Logo que recebi a anuência do Conselho Diretor da Faculdade de Ciências Humanas (FCH/UFGD)<sup>41</sup>, órgão deliberativo da instituição, fui informado, em âmbito federal, sobre as especificidades normativas ao trabalhar com comunidades indígenas: deveriam ser previstas os termos apresentados pelo Conselho Nacional De Saúde (CNS) por meio da Resolução n. 304 de 9 de agosto de 2000, que regula normas de projetos que envolvem comunidades indígenas.

Trata-se, a Resolução 304 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), normatização fundamentada nos princípios da Constituição Federal de 1988 – Título VIII, capítulo VIII –, na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), assim como legislação vigente, obedecendo como pressuposto máximo a soberania étnica: seria preciso, antes de tudo, receber o aval da comunidade, que têm autonomia para autorizar, negar ou interromper pesquisas desenvolvidas no interior dessas. Ainda, a resolução compreendia a pertinência do Termo de Consentimento livre e Esclarecido (TCLE) – que justifica a participação do sujeito no projeto, seguida de expressa autorização –

---

<sup>41</sup> Apêndice A- Parecer do Conselho Diretor – FCH/UFGD.

princiando por adequações às “peculiaridades culturais e linguísticas dos envolvidos”, conforme o item IV do documento<sup>42</sup>.

Respeitando protocolos jurídicos, mas assumindo pressupostos éticos conjuntos, a história oral aplicada obedece a critérios considerando a participação central dos grupos à consecução das etapas do projeto. Este procedimento recebe o nome de *colaboração*, ou, *co/labor/ação* – ação de trabalhar juntos –, em que partes dispostas a narrarem oralmente suas experiências vão de encontro ao projeto de um oralista disposto a acolher os argumentos; como “cara e coroa de uma só moeda” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 19), as partes alinharam-se na passagem do código oral ao escrito, tanto no plano das ideias, quanto as entrevistas mediadas pela presença da eletrônica, com finalidades analíticas e, sobretudo, de cunho social ao promover políticas de memória. Em todas as etapas, procedimentos de um mesmo sistema, a presença dos colaboradores foi decisiva.

Para que fossem legitimadas, as entrevistas materializadas enquanto documentos que compõem um *corpus* documental, após perpassadas as longas etapas de transcrição, textualização e transcrição, aos colaboradores foram devolvidas suas histórias, caracterizando a etapa da conferência. A conferência configurou passo chave na subsequência de operações em história oral aplicada, pois sua proposta é provocar a mediação entre colaborador e um texto característico advindo suas experiências, equilibrando poderes no interior do projeto.

Decidir o que deveria ser retirado, acrescentado, refeito como resultado em vista a afinação entre memória de expressão e o sentido da experiência foi atribuição central do colaborador, soberano de sua história. Sob a condição de concordância, os colaboradores foram convidados a atestar sua anuência que, enfim, autenticaram o texto transcrito enquanto documento analisável e disposto a ser publicado.

Residiu, neste ponto, a fundamental distinção entre protocolos jurídicos universitários e a prática da história oral aplicada: compreendi que, primordialmente, a autorização deveria obedecer ao critério eleito como legítimo pelo colaborador, e não do suposto diretor do projeto, mediador das letras! No caso de esbarrarem os critérios que atestam a autorização, ao projeto coube adequações consequentes.

---

42

Disponível em <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2000/Reso304.doc#:~:text=A%20presente%20resolu%C3%A7%C3%A3o%20procura%20afirmar,dos%20povos%20ind%C3%ADgenas%20do%20Brasil>. Acesso em: 29/05/2021.

Exemplo capital da adequação às especificidades étnicas no caso da colônia da RID, por exemplo, foi observado em *Canto de Morte Kaiowá* em que Meihy, durante a etapa devolutiva, leu em voz alta a entrevista realizada com o Capitão Ireño, ancião Kaiowa iletrado<sup>43</sup>. Depois de ouvir longamente sem nada dizer, Ireño ressaltou pontos que haviam sido negligenciados na passagem do código oral ao escrito e sugeriu adequações. A autorização para o uso da entrevista, nesse caso, teve na palavra a consagração da colaboração.

Assumi, neste projeto, a estratégia de questionar aos colaboradores a melhor forma de concessão dos direitos autorais das entrevistas: de maneira verbal, ou escrita. Muitos indígenas Kaiowa e Guaraní entendem na palavra não somente ferramenta comunicativa, mas fundamento sagrado e cosmológico. Dessa forma, o *ñe'ê*, Palavra-alma, foi elemento suficiente para ratificar foros documentais à entrevista transcrita por quantos fizeram desta manifestação de tradição oral algo mais profundo do que o esfriamento de termos previamente redigido por instâncias jurídica, sobretudo formatadas ao modelo avaliativo de pesquisas nas áreas correlatas às ciências médicas.

Há de se reconhecer que parcela significativa da *colônia* Reserva Indígena de Dourados, afeita aos protocolos escritos, esteve inclinada em assinar a Carta de Cessão de Direitos Autorais. Aos rezadores Kaiowa, porém, pesou a tradição oral como legitimadora da transcrição textual, sem prescindir, por óbvio, da cuidadosa materialização seguida de conferência por meio de leitura conjunta. Quanto à *colônia* de Dourados, foram demandadas adequações da Carta de Cessão de Direitos Autorais, resultando em longas negociações: em alguns casos foi previsto a não divulgação da entrevista registrada em suporte de áudio; em outros, a responsabilidade em assegurar o anonimato. Incidiu nesta fase, em ambas as *colônias* da *comunidade de destino*, o elo ético entre o *eu* colaborador e o *tu* oralista.

Acumularam-se complicações quando, depois de observadas as resoluções, precisei submeter uma série de documentos aos órgãos reguladores em instância federal. Não sem surpresa, nesta nova fase de avaliação ocorreu o desencontro entre preceitos éticos da história oral aplicada e protocolos jurídicos: dentre outros, foi solicitado um aval de entrada na Terra Indígena, prescindida de solicitação por carta destinada a presidência

---

<sup>43</sup> Conforme comunicou Meihy em sua palestra Ressurreição Kaiowa, ministrada em agosto de 2019 na FCH/UFMG. O oralista indignou-se com a simplificação grosseira que divide alfabetizados e analfabetos: como poderia Ireño, que tinha domínio raro de tudo o que havia sido dito e não dito, ser enquadrado como analfabeto?

da Fundação Nacional do Índio, FUNAI. No imediato da pesquisa, ademais, a FUNAI apresentou-se como antítese das causas indígenas em claro conluio ao projeto assimilacionista. Submeter-se a tais normatizações do órgão indigenista seria entrar em conflito com o texto constitucional, a convenção 169 da OIT, a Resolução 304 do CNS e todo procedimento ético que leve em conta a agência dos povos indígenas – certamente os colonos não necessitaram dos mesmos crivos do Estado ao expandirem seus residenciais até as portas das aldeias.

Outro desdobramento deste óbice, no caso de trabalhos que envolvem recursos áudio visuais, a obrigatória autorização a ser solicitada, novamente para a FUNAI, que corresponde as Instruções Normativas da Agência Nacional de Cinema (IN/ANCINE) com a necessidade de apresentar registro emitido pelo mesmo órgão, como se pode observar no site da instituição<sup>44</sup>. Isso apenas em âmbito Federal, sem levar em conta todos os entraves institucionais em nível regional.

Não sem critérios, porém, recorri primeiramente à autorização das autoridades espirituais e políticas das aldeias Jaguapiru e Bororó para prosseguir com a pesquisa. Respeitei, em minhas solicitações, a predominância de padrão mental de oralidade primária ou secundária<sup>45</sup> (ONG, 1994, p. 14-20): se aos rezadores a sagrada palavra foi suficiente, aos capitães, familiarizados com protocolos, foi preciso a formalização pela escrita, não sem antes prescindir de autorização verbal. Em todos os casos, as solicitações foram antecedidas da explicação dos objetivos e justificativas da proposta.

No conjunto das situações, assumiram significado de desdobramentos analíticos as interdições sobre usos da expressão “suicídio” quando associados ao contexto étnico douradense. Fui advertido, *ad nauseam*, sobre os riscos deste substantivo masculino quando dito na presença dos indígenas Kaiowa e Guarani. Segundo esta concepção, a palavra é provocadora de desequilíbrios na vida comunitária indígena ao atrair, chamar, fazer rondar as forças causadoras do intento suicida. Desta forma, verbalizar “suicídio” configuraria em incitar o ato suicida étnico. Porque o projeto esteve sob risco de suspensão, vale destaque a certas ocorrências.

---

<sup>44</sup> Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/ingresso-em-terra-indigena>. Acesso em: 05/03/2020.

<sup>45</sup> Walter Ong, em *Oralidade e cultura escrita* distingue oralidade primária e oralidade secundária de acordo com a centralidade da escrita em processos psicodinâmicos: a oralidade primária seria padrão pouco afetado pela tecnologização da palavra; a oralidade secundária, em contraste, é marcada pela presença predominante de suportes escritos no interior das relações entre grupos (ONG, 2004, p. 14-20).

Em um desses episódios, ocorrido em ambiência universitária, estava eu ainda desavisado em relação a este imbróglio<sup>46</sup>. Ocorreu em um evento acadêmico, quando questionei um palestrante Guarani, servidor da saúde indigenista, a respeito da aplicação de políticas públicas direcionadas ao fenômeno. Assim, usei a palavra “suicídio” meio a uma volumosa plateia de indígenas Kaiowa, Guarani, Terena e não-indígenas. Naquele instante não notei incômodo, mal-estar ou qualquer outro indicativo que apontasse a ocorrência de manifestações danosas, individualmente ou coletivamente. Ao contrário, a pergunta foi bem acolhida, com desdobramentos de discussões promovidos por estudantes indígenas, preocupados com o caráter volumoso, contínuo e intempestivo dessas mortes.

Ao final da mesa de debate fui chamado de canto por um não-indígena, então desconhecido a mim. Horrorizado com a naturalidade de minha pergunta, exclamou que eu não poderia usar a dita palavra na presença dos indígenas. Questionei se o uso seria justificado para a promoção de políticas públicas, mas o fundamento, para o interceptor, não foi suficiente.

Nada obstante, um acontecimento em particular interpelou o projeto como um todo. No decurso dos trabalhos de campo, segundo indicações de colaboradores indígenas, procurei dialogar com os profissionais da psicologia que prestavam atendimento no interior da Reserva Indígena de Dourados. Interessavam-me os argumentos de quem oferecia sua escuta aos indígenas, bem como formas de afecção desses profissionais que pudessem elucidar possíveis políticas públicas direcionadas. Perguntei-me, à luz do projeto: como sofreriam, estes profissionais, a *comunidade de destino*?

Não tardei em realizar contato com o Distrito Sanitário Especial Indígena polo Dourados (DSEI). Atendeu-me profissional com cargo de chefia, que, sem delongas, solicitou o projeto e a autorização do Conselho de Ética da instituição como pré-requisitos para a realização das entrevistas com a equipe. Prontamente enviei, e, de forma quase imediata, fui respondido com uma negativa em razão do termo “suicídio” presente no projeto. Consequentemente, fui avisado que não poderia conduzir a pesquisa sem submeter-me aos protocolos bioéticos. Seria preciso que o Estado, na forma de Saúde Pública, regulasse o que merece ser digno de análise em concordância com a experiência

---

<sup>46</sup> As circunstâncias desta e das demais ocorrências foram recriadas. Meu objetivo foi transmitir o sentido das histórias que me ocorreram; portanto, não estabeleci vínculo narrativo com as pessoas diretamente envolvidas.



clínica individualizada ocidental. Para o profissional e o órgão, o projeto por completo era uma forma de incitar os indígenas ao suicídio.

Rapidamente toda a equipe de psicólogos e psicólogas foi instruída a ignorar meus pedidos em acolher suas histórias. O motivo foi uma proposta anterior sem a mediação do DSEI, requerendo aderência ao projeto a alguns psicólogos e psicólogas interessados em refletir políticas públicas. Entusiastas com a dimensão social do projeto, os profissionais da equipe, antes dispostos a dimensionarem suas experiências em anonimato, fizeram silêncio que perdurou até a finalização da pesquisa. Com insistência, já em fase de conclusão do projeto, três profissionais estiveram dispostos a serem entrevistados em anonimato. Entre esses, um dos profissionais, quando a entrevista já se encontrava em fase avançada de negociação, declinou por temer represálias.

Essa experiência me foi reveladora de sentidos: em primeiro lugar, pesou, ao órgão, os protocolos éticos universitários que formatam projetos com a finalidade de identificar riscos físicos, biológicos e mentais em trabalhos realizados com seres humanos. Seria inconcebível, nesta acepção, alguma área do conhecimento propor a compreensão do fenômeno para além dos auspícios da saúde mental indígena. Mais do que disputas do campo acadêmico, recaiu em mim o peso dos 20 anos de patologização e vitimização do suicida Kaiowa e Guarani.

Em segundo lugar, a noção que compreende o substantivo masculino *suicídio* como indutor do comportamento suicida no caso dos familiares enlutados – chamados de *sobreviventes* pela Suicidologia (FUKUMITSU; KOVÁCS, 2018, p. 81) – atende sobretudo ao campo da moral. A interdição promovida pelo DSEI polo Dourados não encontra fundamentos mesmo entre uma pesquisa, fundamentada na Psicologia, que questionou uma família de sobreviventes por meio de formulários de autópsia psicológica, em que se observa a utilização do termo “suicídio” (VICH, 2011, p. 93); fosse o caso, o desdobramento da pesquisa levaria ao suicídio de 7 indígenas no município de Dourados (VICH, 2011).

Tal experiência junto ao DSEI polo Dourados entrou em contraste ao próprio andamento de entrevistas planejadas entre reserva e cidade de Dourados. A utilização da palavra “suicídio” pela *comunidade de destino* – dado analisado no próximo capítulo – ocorreu, desde as primeiras incursões ao campo, sem a imposição do termo. Contudo, mesmo reconhecendo que a expressão faz parte do vocábulo utilizado, inclusive pelos *sobreviventes*, os usos da expressão não se deram sem critérios. Os disparos da palavra

“suicídio” foram endereçados para além do discurso suicidológico encerrado em si: foram destinadas ao desejo de mudança entre as partes do projeto.

Enfim, enquanto projeção que reflete o que é o público desde o fazer procedimental, a história oral aplicada lida com os dilemas éticos partindo da responsabilidade das partes que compõem o projeto. Narraram os rezadores Kaiowa, pastores Terena, mediadores Guarani, sobreviventes Guarani, profissionais de saúde indigenista e pesquisadores porque – e somente porque – creditaram à memória coletiva a capacidade de alterar o porvir. Em outra face, o oralista acolhe e orchestra vozes dissonantes ao fazer do projeto – que não existiria sem a interferência do oralista –, e de si mesmo, veículo ou “cavalo” da memória de expressão oral. No fenômeno da memória, decidir qual vereda deve permanecer fechada ou aberta é atribuição de quem a sofre. Ao oralista, cabe ouvir.

### 2.3 OUTRO DO OUTRO.

Em 15 de agosto de 2019, José Carlos Sebe Bom Meihy proferiu, na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (FCH/UFGD), palestra intitulada *História Oral e Ressurreição Kaiowá*. A temática do encontro tornou convidativa a presença de indígenas Kaiowa e Guarani, entre eles, a liderança Kaiowa e antropóloga Valdelice Veron. Encerrada a fala de Meihy, Valdelice pediu a palavra. Então, durante sua formulação, disse em tom burlesco: “o Lucas sabe que na aldeia ele é mais observado do que observador”.

“O que observam em mim?”, me perguntei. Comentários aos cantos, insinuações jocosas e um apelido que soube depois de algum tempo converteram-se em expressões do protagonismo exercido cotidianamente pelos Kaiowa, Guarani e Terena, rebaixados historicamente pelos observadores enquanto inertes objetos de pesquisa. Episódios vivenciados nos interstícios da Reserva Indígena de Dourados intercambiavam posições trágicas e cômicas, revelando-me o estranho que fui àquela comunidade.

Nesses quase três anos, minha aventura junto aos indígenas da RID foi repleta de detalhes, e algumas são dignas de nota. Retirado o véu de encantamento sob a *colônia* da reserva, não obstante, passei a elaborar certa reflexão que abrangesse não somente aos indígenas, mas a totalidade dos colaboradores: o que fizeram de mim aqueles que falaram pela *comunidade de destino*? Dito de outra forma, existiria um elo comum capaz de elucidar o *outro do outro* que fui?

Para que fosse possível formular o exame nesses termos foi preciso, primeiramente, questionar a quem se atribuía a autoria do projeto: seria eu, branco, paulistano, letrado, munido do gravador o autor das histórias, ou os colaboradores que trabalharam a memória e sofreram a destinação de parcelas? Em termos jurídicos, o impasse seria solúvel sob a presença das letras: autor seria aquele que possui a concessão dos direitos das entrevistas mediante assinatura de carta de cessão de direitos autorais devidamente assinada e registrada em cartório. No plano ético, porém, a posição de autoria transitou pendularmente no processo colaborativo. Sem prescindir de etapas evolutivas com a finalidade da anuência dos colaboradores, considerei que pensar em termos de “autoria” talvez fizesse mais sentido em contratos editoriais.

A par disso, gostaria de dizer que desaprendi a ser diretor oito horas por dia, como ensina Manoel de Barros em *Uma didática da invenção*, o que seria trair a mim porque, olhando em retrospecto o percurso do projeto, não busquei premeditar posição de “autor”

ou “diretor”; deixei que os próprios colaboradores definissem meu lugar que foi de *mediação*. Compreendi, com a transcrição do projeto, que apenas fazendo silêncio (em) de si é que se escuta.

Além de Dourados, conheci outras duas terras indígenas em Mato Grosso do Sul: aldeia Porto Lindo (de ocupação Ñandeva) e aldeia Takuara (de ocupação Kaiowa). Foram visitas em datas festivas, sempre na companhia de Ñandeva Natanael, Kaiowa Valdelice Veron e suas filhas. Na TI Takuara fui cordialmente recebido pela matriarca e Ñandesy Julia, que dedicou a mim um canto Kaiowa desejando boas-vindas. Em minha curta passagem, pude ouvir despreziosamente histórias sobre caça, guerra e trajetórias dramáticas oriundas de retomadas.

Já na TI Porto Lindo, minha presença se justificou como auxiliar de gravação no projeto dissertativo de Natanael, então pouco familiarizado com o manuseio de gravadores de áudio. Sua pesquisa envolveu aplicar o gênero narrativo tradição oral conjuntamente aos anciãos de sua comunidade. Presenciar a condução das entrevistas em língua Guarani me permitiu dimensionar limites do meu próprio projeto em atingir dimensões celestiais das narrativas orais. Depois de conhecer brevemente as duas TIs foi inevitável tecer comparações com a Reserva Indígena de Dourados: a reduzida densidade demográfica dessas terras indígenas eram diametralmente outras quando escalonada ao lado da superlotada RID; a possibilidade da caça, pesca, plantação e colheita aproximava configurações sociais em harmonia com o modo-de-ser Kaiowa e Guarani.

Se as práticas territoriais não se confundiam, pude encontrar uma semelhança fundamental para as análises subsequentes, sobretudo na aldeia Porto Lindo: a necessidade dos indígenas em serem ouvidos. Em todos os espaços da aldeia fui apresentado como pesquisador interessado em história oral, o que imediatamente criou entendimentos para situações de entrevista. Parecia que toda a comunidade queria contar e registrar suas histórias. Espontaneamente a possibilidade de diálogos gravados surgiu, e rapidamente entrevistei dois indígenas Ñandeva agentes de saúde. Por escaparem do exíguo escopo do trabalho circunscrito em Dourados, não incorporei as narrativas no projeto, mas estabeleci, junto a esses novos colaboradores, o compromisso do retorno para propostas futuras. Por significativas essas experiências, não avancei por elas neste capítulo.

Salvo exceções, minhas andanças entre a cidade e Reserva Indígena de Dourados ocorreram de maneira solitária. Desde que percebi portas entreabertas ao campo, decidi por me dirigir à aldeia Jaguapiru pedalando em minha bicicleta. Nessas idas e vindas a

avenida Getúlio Vargas, rota de acesso entre o centro de Dourados e a Rodovia Pedro Palhano, ou MS 156, foi cenário de aventuras e desventuras. Com frequência, carros espaçosos encurralavam-me aos cantos da faixa, o que conotou permanente grau de periculosidade ao trabalho de campo. Os dias chuvosos dificultavam a visão e tornavam o asfalto escorregadio, fazendo da grande descida da Getúlio Vargas trajeto de iminente acidente.

Porque demorei a aprender os caminhos por dentro da aldeia Jaguapiru, entrei por estradas de terra com recorrência. Em uma dessas ocasiões, me perdi ao sair do *tekoha* de Floriza e Jorge. Fui caminhando pacientemente no sol do meio-dia pelas estradas internas da aldeia, até chegar em um dos limites territoriais, visivelmente demarcado por campos de soja abertos por todo o horizonte. Meio à estrada de terra, cercada de cana, deparei-me como uma velha Kaiowa que chorava compulsoriamente o desaparecimento de sua filha entre a plantação de cana.

Quando corri em socorro da desaparecida, a anciã gargalhou. Estava alcoolizada. Com os olhos fixos em minha mochila, pediu-me algo para comer. Respondi que o único alimento, alguns pães preparados por mim, foram deixados com as crianças do *tekoha* de Floriza. Indignada, a velha Kaiowa voltou a chorar, pois ninguém lhe dava o que comer. Seu choro foi aumentando na medida em que professava um canto Kaiowa. Meu espanto diante a cena me calou, irritando profundamente a velha, que exclamou “sou Kaiowa! Sou Kaiowa!”.

Após ter enxugado suas lágrimas com minhas mãos, quis abraça-la em gesto irrefletido de solidariedade, quando, sorratamente, a velha agarrou-me o braço com as unhas de uma das mãos, e com a outra mão sacou uma grande pedra segurada com as pontas dos dedos, tentando me golpear a cabeça. Suas unhas fincadas cortaram meu braço, mas o movimento brusco e descoordenado fez a pedra cair, abrindo uma brecha para minha saída. Vendo-me distanciar em passos rápidos, a velha Kaiowa voltou a gargalhar. Tempos depois soube tratar-se de uma antiga *ñandesy* que perambulava renegada em seu alcoolismo. Nunca mais a encontrei.

Surpreendia aos colaboradores da *colônia* minhas chegadas de bicicleta, o que facilitou inclusive entendimentos primários. Suponho que a cena do *karai* chegando molhado de suor fazia contraste do que ouvi a respeito do constrangimento que é receber, na comunidade indígena, pesquisadores com seus carros. Urbano e desacostumado ao calor do Mato Grosso do Sul – potencializado pela cultura latifundiária de Dourados – me queimei mais de uma vez ao encarar o percurso à pedaladas, causando preocupação

aos *colaboradores* e seus familiares, que nunca deixaram de se lançar em gestos solidários, como me oferecer água gelada e comida. Sempre me questionaram sobre o uso de protetor solar; tímido diante o desconhecido, respondia que usava com frequência, o que revelada ser mentira desde meu tom vacilante.

Após um churrasco de domingo a qual fui convidado pelo Ñandeva Natanael, pisoteei a tampa de um poço mal selado coberto apenas por fina camada de cimento e grama, ficando pendurado do alto de 10 metros, sustentado apenas com as pontas dos dedos. Para minha sorte, um rezador Kaiowa da Terra Indígena Panambizinho atendeu meu grito de socorro. A quase tragédia rapidamente converteu-se em riso generalizado; somente *ñandesy* Julia, matriarca da aldeia *Takuara*, continuou a murmurar preocupação. Recusei a todos os pedidos de ajuda, e voltei naquele fim de tarde pedalando com dificuldade sobreposta. Ainda na metade da avenida Getúlio Vargas, ferido, notabilizei o sangue que escorria de minhas costas e virilha.

Em situação distinta cheguei no *tekoha* de Floriza e Jorge ao amanhecer do dia, após pedalado na calada madrugada douradense. Manifestando preocupação com minha saúde, a rezadora ofereceu-me pão e café então destinados aos seus alunos indígenas, advertindo a necessidade da boa alimentação. Em outra, fiquei para o churrasco no *tekoha* do motorista Guarani Adilson, que estendeu o convite logo que ouviu a respeito de minha dificuldade financeira. Refleti, sem conclusão, se o conjunto de casos configuravam espécie de protecionismo às avessas. A única constatação que imprimiu algum sentido de certeza é constatar a intensidade dos vínculos firmados e compromisso em retornar os resultados aos *colaboradores*.

Penso que meu semblante cansado e desamparado à *comunidade de destino* se explicou em fundamento social mais profundo. A dessemelhança das situações oscilantes entre o cômico e o trágico justificaram-se em função do projeto que atendia a necessidade de colaboradores terem suas histórias cuidadosamente ouvidas, transcritas, devolvidas e publicadas. Nessa linha de raciocínio, a possibilidade de participação ativa neste projeto foi motivo de verdadeira surpresa, sendo necessário longos diálogos para a consolidação efetiva do trabalho conjunto. Repetiram-se cenas de espanto ou desentendimento ao serem explicadas, nas abordagens iniciais, palavras como “devolução” e “políticas públicas”.

Tais reações não ocorreram por acaso. Gestos de espanto são apenas a manifestação imediata de um fenômeno provocado por intermédio da exaustiva repetição do não-retorno dos resultados à comunidade; por consequência, as atividades mnêmicas

da *comunidade de destino* são qualificadas como fenômenos pós-etnográfico. Desse modo, a exploração encampada pela lógica acadêmica promoveu substantivas mudanças na relação entre parcelas e a memória coletiva. Resulta desta relação de longa duração gestos interditos de crítica promovidos por indígenas Kaiowa, Guarani e Terena da Reserva Indígena de Dourados, ocasionando uma situação mnemônica de crise autoral.

Mais do que nunca, não é possível driblar a problemática do direito de fala<sup>47</sup>. No caso douradense, constatar o contraste entre minorias sociais etnografadas e a classe detentora dos meios de produção do conhecimento formal enseja por convívios que primem pela mediação do provocador do projeto. Indo além, projeções renovadas têm sido requeridas pelos próprios indígenas, os quais vêm conquistando cada vez mais condições institucionais para subverter a lógica do “objeto analisável”. Em espectro abrangente, questionam a reificação no tipo ideal da vítima em nome de outra expressão coerente com o tempo imediato do projeto: *vitimados*.

Exemplifica esta recusa étnica ao paradigma do objeto casos de indígenas pesquisadores convidados a compor coro em trabalhos de autores reconhecidos pela comunidade como *predadores*. Os mesmos passaram a adotar a estratégia de mentir ou ocultar informações cruciais a respeito do funcionamento da própria cultura. Em seguida, enfrentam eles mesmos os especialistas no campo acadêmico ao publicarem artigos e livros reconhecidos como verossímeis ao passado comum étnico<sup>48</sup>. Certamente a problemática perpassa por questões políticas, disputas por espaço institucional e, portanto, devem ser ponderadas com cautela. Não se subestima, contudo, a necessidade de fincar lugar mediador da história oral aplicada.

Dado que a crise autoral incide sob a maior parcela da memória coletiva, sua expressão etnosuicidária direciona para substratos danosos. Escassas discussões que reúnem análise e fundamento social definido contrastam nos 30 anos de trabalhos especializados. Neste espírito do tempo em que relações entre povos indígenas e não-indígenas são realocadas pela potência etnomnemônica, a modalidade aplicada da história oral pode abrir flancos futuros nos estudos de memória de expressão oral porque projeta o fazer *com e para*.

---

<sup>47</sup> Problemática esta formulada em artigo publicado por MEIHY (2021), intitulado *Pode um homem branco, professor, falar de mulher, negra, semianalfabeta?*.

<sup>48</sup> Ouvi esse tipo de relato em mais de uma conversa. Ao que o campo indica, são ocorrências cada vez mais comuns.

Em dezembro de 2019, dirigi-me ao centro das aldeias Jaguapiru e Bororó para solicitar autorização aos respectivos capitães<sup>49</sup>. Gaudêncio, cacique da aldeia Bororó, ouviu quieto minha explicação do projeto. Satisfeito com os objetivos e justificativas, disse-me que aprovaria a pesquisa sob a condição de algum retorno à comunidade. Tão logo desdobrou-se o necessário retorno dos resultados, previsto anteriormente no projeto. Em vista disto, a necessidade da devolutiva foi decisiva para refletir o que a *comunidade de destino* fez de mim. Fazer este exame, em nível das redes, demonstrou especificidades em como os colaboradores utilizaram minha disposição a ouvir, mas convergiram ao projetarem a destinação de mediação.

Parcela que constantemente sofre os roubos da memória pelo ocidente<sup>50</sup>, a rede dos rezadores Kaiowa antecipou minha próxima presença ao final de cada encontro. Entrevistá-los significou assumir um vínculo duradouro de aprendizagem: a tradição oral Kaiowa criou, entre enunciatador e receptor, relação de intersubjetividade centrada na responsabilidade com a palavra sagrada, *ñe'ẽ*. Assim como rezador não fala em si, mas *na comunidade de destino*, quem ouve não ouve *por si*, mas *pela comunidade de destino*, razão do aprendizado. Incumbidos de zelar pelo equilíbrio espiritual e político, os rezadores Kaiowa foram grandes entusiastas do projeto, por duas razões principais: carecem ouvidos atentos a esses anciãos, mesmo dentro da comunidade; conhecedores das rezas e cantos que afastam o suicídio, valorizam quem os consulte a respeito de políticas públicas direcionadas ao fenômeno e outros traumas acumulados pelas comunidades guarani-falantes de Dourados.

Em face da relação ancestral dos rezadores Kaiowa com a oralidade, a transposição do código oral ao escrito demandou cuidados específicos que, no limite, converteram-se em dilemas éticos. Afinal, seria suficiente a tradução literal da língua Guarani ao português para alcançar o sentido empregado pelos rezadores à oralidade sagrada? Não perderiam seu perfume os cantos e ritos reverberados no dialeto Kaiowa quando friamente transpostos de uma língua a outra? Logo, responder a tais questões perpassava por meio da participação enfática dos rezados no processo transcriativo.

Falantes do Guarani e também do português, *ñandesy* Floriza e *ñanderu* Getúlio foram pacientes ao explicarem a mim repetidas vezes, em português, significados aproximados das passagens no dialeto compartilhado pelo grupo, o Kaiowa. Redutos da

---

<sup>49</sup> Apêndices B e C- Autorização para pesquisa em Terra Indígena.

<sup>50</sup> Correlação com Jack Goody que, analisando as relações entre Europa Ocidental e Oriente, expressou-se em termos de roubo da história (GOODY, 2008).



tradição oral Kaiowa em contexto de reserva, os rezadores qualificaram minha presença enquanto mediador de ferramentas de registro digital, em que reside, a eles, certa possibilidade de garantir o registro de uma oralidade em contínua ameaça.

Tão logo, minha presença meio aos rezadores foi requerida na capacidade de mediação sensível não somente entre oralidade e eletrônica, mas entre linguagens distintas: durante as conferências, partindo do desvelo maior que é a manutenção da oralidade Kaiowa para temporalidades póstumas, os rezadores fizeram do ato transcriativo o desdobramento de palavras permeadas de sentidos espirituais, tanto no Kaiowa como no português, o que demandou a interferência direta desses anciãos no construto do texto transcriado. Enfim, depois de ouvida, registrada e transcriada a memória de expressão oral já desnaturada assumia, aos rezadores, sua destinação enquanto conselho aos indígenas em Mato Grosso do Sul e denúncia de violações de direitos humanos direcionada aos não-indígenas.

Por sua parte, entre *outsiders*, algozes e salvadores, a rede dos pastores Terena encontrou no projeto mais do que a possibilidade da escuta democrática, mas parte de propósitos religiosos. Semblante antagônico às etnias guarani-falantes, a parcela continua a ocupar, ao lado de latifundiários, fazendeiros e pistoleiros, posto digno de silenciamento na história dos povos indígenas de Dourados. Sua desconfiança aos pesquisadores, não raro propostos a ouvi-los como apêndice de enredos principais, inevitavelmente se estendeu a mim em primeiro momento. Entretanto, minha origem longínqua e a proposta de articular políticas públicas por intermédio da memória de expressão oral fez dos trabalhos consequentes “presente” de Deus.

Curiosos sobre minha fé, perguntaram a qual credo religioso pertencço. Quando professei minha não crença, o argumento da presença premeditada ganhou volume em nome da tentativa de conversão. Meu nome, símbolo da união entre fé e ciência, certamente potencializaram a ideia de que nada daquilo era fruto do acaso. Ao final das entrevistas, fui convidado pelos irmãos Valmir e Valdemir a me reunir em oração. Respeitosamente aceitei ao convite. Estávamos eu e os pastores em pé, de mãos dadas e olhos fechados. Emocionados, os pastores exaltavam palavras de agradecimento à presença do Cristo naquele instante, e pediram-lhe benção aos meus caminhos durante o projeto.

Provoquei os pastores, em momentos de entrevista, que me fizessem perguntas – assim como em todas as redes do projeto. Separadamente, as escolhas foram síncronas ao questionar-me os retornos do projeto para a comunidade. Não satisfeitos com a resposta

referenciada em direção às políticas públicas, os pastores também listaram possíveis frentes de atuação imediata dentro da comunidade indígena de Dourados, onde minha presença poderia fazer alguma diferença. Em síntese eu fui, aos pastores indígenas, mediador entre o trabalho pastoral e eminência de políticas públicas voltadas a este trabalho dentro da RID.

O processo de conferência ocorreu de maneira célere. A saúde frágil de Valdemir fez do instante algo protocolar. Exausto por consequência ao acúmulo de funções meio as crises pandêmicas de Covid-19, atendeu-me com dificuldade tangível. Contentou-se em ler somente as primeiras páginas ao constatar que o sentido de sua fé não havia sido adulterado.

Desconfiado, Valdir foi mais cauteloso. Leu cuidadosamente a entrevista por inteiro, e comentou que deixei sua trajetória mais bonita do que o ponto de partida, o que não bastou para sua autorização. Satisfeito com o resultado entregue, porém ainda relutante, voltou a perguntar-me os objetivos do projeto. Quando novamente ouviu falar da destinação social, o pastor fez silêncio e passou a foliar repetidamente as páginas. Passado um minuto, perguntou-me se o irmão havia autorizado. Meu aceno positivo inclinou Valdir a assinar a Carta de Cessão de Direitos Autorais que, encerrando a conferência, enfatizou ter autorizado a publicação da entrevista pelo bem da comunidade.

Vitimados mais imediatos, a rede de sobreviventes Guarani clamou a urgência de retornos. Submetidos ao preenchimento de formulários após a consumação ou tentativa suicida, interrogatórios policiais, laudos médicos, reclamaram ouvidos que os qualificassem além do constrangimento da “vítima” e do “depoente”. Longas produções de silêncio, respostas pontuais, olhares vacilantes e lágrimas exigiram de mim profissionalismo para não somente chorar em ato empático, mas saber quietar-me a fim de criar espaço aos difíceis testemunhos.

A condição posta para que testemunhassem a sobreposição de situações traumática ainda latentes encontrou-se em minha responsabilidade em não esquecer: necessariamente, ouvi-los plenamente teria por consequências públicas minha constante presença na aldeia – requerida com frequência –, a publicação das histórias inteiras de cada um dos sobreviventes entrevistados, assim como a imanência de instruir políticas públicas por meio das experiências traumáticas elaboradas.

Foi preciso, à transcrição, apreender a zona de opacidade narrativa enquanto importante substância da expressão oral da memória. Nos casos em que o luto ainda estava em processo, este espaço opaco da entrevista onde residem os “lapsos, silêncios e

desvios da memória” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 144) foi matéria predominante em detrimento da linguagem propriamente verbalizada. Quando transposto ao código escrito, o silêncio dos sobreviventes Guarani não se fez dimensionado somente com a utilização das reticências. Quando identificado o tom vital da entrevista, passei a recriar os silêncios textualmente buscando atingir comensurabilidade entre o sentido da experiência e a produção de quietude. Lapsos e vacilos da memória foram valorizados com o vai-e-vem dos argumentos, não raro contraditórios.

O processo de conferência junto a rede dos sobreviventes Guarani foi, por si, instante que justificou a provocação do projeto. Porque historicamente reduzidos a dados estatísticos, notas de rodapé, familiares sem nome, informantes, depoentes, vítimas, enfim, estigmas pelo ato suicida de um ausente presente, os colaboradores Guarani sobreviventes gritaram pela publicação de suas histórias. Nenhum outro trabalho de memória conferiu tamanho senso de urgência.

Vi no convite ao aniversário de Severina a oportunidade de ler conjuntamente as entrevistas feitas com sua família. Pesou a inadequação em promover as conferências em data festiva, mas o calendário acadêmico corria em ritmo acelerado, aproximando a necessária conclusão do projeto. Logo que cheguei ao *tekoha* de Severina trataram de me contar o recente episódio de um casal que incendiou a própria casa com o propósito de matar os dois filhos. Sentindo o cheiro da fumaça, a criança mais velha salvou a si e ao irmão mais novo. Por sensível e recente que fosse, um outro episódio acabou por referenciar o sentido de minha presença naquela data.

Preocupava a todos a possibilidade do aparecimento de Jonas<sup>51</sup>, filho de Celina que até então estava preso pela polícia indígena da aldeia Jaguapiru, braço armado da capitania que faz a remoção de jovens indígenas dependentes mediante solicitação dos familiares. O pedido de prisão foi justificado após a agressão do rapaz contra a mãe e, partindo disto, o risco do assassinato de Celina e o suicídio de Jonas, visto a dependência química do rapaz.

Enquanto todos serviam-se do churrasco, eis que estacionou um carro no *tekoha*. Era Décio<sup>52</sup>, um dos policiais indígenas. Dizia que mais cedo ou mais tarde voltaria com Jonas, pois não havia flagrante que tornasse o cárcere plausível. Mas existia uma solução, afirmou Décio: encaminhar o jovem para uma clínica de reabilitação espiritual – vinculada a uma igreja pentecostal – localizada em Campo Grande, capital de Mato

---

<sup>51</sup> Nome Fictício

<sup>52</sup> Nome fictício.

Grosso do Sul. Esforçando-se em demonstrar os benefícios deste tratamento o policial indígena lembrou a todos o suicídio de Otávio, afirmando que Jonas seguiria em direção ao mesmo fim caso não fosse rapidamente encaminhado ao retiro espiritual.

Insistindo que a família deveria convencer Jonas a autorizar o tratamento, Décio lançou mais um argumento: a ida do jovem seria mediada pelo pastor Valdemir, já reconhecido por mediar casos semelhantes. Assim Décio foi embora, e toda a família comentava a necessidade de comer o churrasco antes da aparição agitada do rapaz. Celina, ficou quieta e apreensiva.

Passados alguns minutos, o suficiente para todos comerem, Décio voltou para ouvir a resposta da família, mas a divergência sobre a decisão ainda demandava tempo de deliberação; somente o suficiente para Décio buscar Jonas. Maternamente apegadas ao rapaz, Celina e Severina foram contra: temiam a medicalização, como ocorreu em tratamento anterior, em que Jonas retornou fora de si e salivando descontroladamente. Do outro lado, Jussara e Adilson não somente foram favoráveis tratamento, mas fizeram campanha para convencer a mãe e avó de Jonas, assegurando que desta vez não envolveria intervenção farmacológica, somente orações e acolhimento. Era urgente que a família chegasse em algum consenso.

Logo retornou o policial Décio, dessa vez com Jonas acompanhado de seu amigo, também apreendido. Jonas estava enfaticamente alterado, o que não se verificou em seu parceiro, então liberado pelo policial após ouvir um sermão sobre ajeitar-se na vida. Liberto, o amigo tentou convencer Décio a liberar seu parceiro, mas impossibilitava a negociação uma tentativa anterior de fuga mal sucedida de Jonas que, inquieto no banco da frente, copiosamente suplicava perdão. Sensibilizado, Décio permitiu que rapaz fosse alimentado por Severina, que lhe serviu arroz e churrasco.

Logo que soube a respeito da deliberação em curso, Jonas desesperou e desmoronou em lágrimas. Amoleceu de tal maneira que só conseguia ficar de joelhos diante a avó Severina, implorando por seu perdão. Dizia estar arrependido e disposto a verdadeiramente mudar. O azar do rapaz foi sua fala arrastada, a qual denunciava sua alteração. O apelo de Jonas e a constatação de seu estado fez com que aumentassem a pressão do grupo a favor do tratamento, que pesava o argumento sobre o risco da segurança de Celina seguido do suicídio de Jonas.

Naquela altura das tratativas, Jonas aceitou seu inevitável destino. Em instante de completa redenção, o rapaz abraçou Celina avolumando-se em choro. Seu corpo mole derreteu-se nos braços da mãe, que o sustentava por inteiro. Celina me olhava daquele

abraço, como que clamando por atenção profunda àquele instante eterno de dor. Tudo em mim parou... não consegui respirar. Lembro de pensar: afinal, interferir ou não àquele instante de decisão, em que claramente minha opinião era desejada por Celina? Fiz calar em mim o que não havia de escuta, e continuei a ouvir o olhar de Celina.

O abraço fez com que o impasse ainda se arrastasse. Antes decidido em aceitar o retiro, Jonas estava dividido. Quando aumentava a pressão do grupo favorável ao tratamento, o rapaz se enchia da certeza de melhora, chegando mesmo a vislumbrar seu retorno devidamente empregado e “limpo”. Ao mesmo tempo, o amor de sua mãe fez de sua ida ideia equivocada: com o moço já no carro, de cabeça baixa, Celina interpelou repetidamente o filho se de fato gostaria de ir para Campo Grande, dando-lhe mais de uma chance para declinar.

Por fim, pesaram as argumentações a favor do tratamento. Rapidamente o policial Décio o levou, dizendo somente necessitar de cem reais, que é o preço da passagem de Dourados à Campo Grande, e um colchão para dormir na clínica. A insistência de Décio me fez questionar se esta seria a forma encontrada pela capitania de enfrentar a problemática do suicídio nas aldeias, o que demonstraria a força capilar do pentecostalismo na aldeia Jaguapiru. Com Jonas destinado a Campo Grande instaurou, em parcela considerável da família, sensação de alívio: estavam convictos da segurança de Celina e do próprio rapaz. A mediação feita pelo pastor Valdemir aumentava o grau de sucesso do tratamento. Celina tentou sorrir, em vão. De repente, meu olhar sobre o projeto desdobrou-se em sentido tátil, palpável.

Já ao final da tarde, com a formação de nuvens de chuva, fui aconselhado a ir embora. Mas antes de minha saída fui chamado por Jussara, que me pediu o relato dos acontecimentos por mim testemunhados naquela tarde. Além de contar ao mundo de fora o que acontecia dentro da Reserva Indígena de Dourados, meu olhar distanciado poderia indicar possibilidades, refletiu a Guarani e educadora.

Até então aquela família Guarani constituía-se como parte de uma única rede, partícipes de um mesmo filtro de experiência enquanto sobreviventes. Foi a cisão entre o que fazer com Jonas que revelou a divisão da lógica organizativa da memória entre aqueles que operaram com posição argumentativa mediadora, distanciada, e aqueles que continuavam traumáticamente implicados na destinação dos irmãos Otávio e Jonas. Bifurcaram-se duas redes provocadas por intermédio do mesmo acometimento suicida Guarani: *mediadores Guarani e sobreviventes Guarani*.

O episódio envolvendo Jonas referenciou decisivamente as devolutivas feitas durante aquela tarde junto aos colaboradores da família. Sobrecarregado de envelopes com os respectivos nomes escritos comportando o resultado das entrevistas transcritas, causei curiosidade coletiva. Por ter caminhado de um lado para outro do *tekoha* de Severina pilhado de papeis à procura de cada colaborador da família, fui motivo de riso.

Conforme os envelopes foram sendo entregues, os colaboradores mostravam uns aos outros suas histórias. Receber suas histórias completas foi motivo de surpresa, tanto em função do volume de páginas inicialmente imaginado em volume menor, quanto a presença das histórias inteiras. Jussara e Adilson, contentes com os resultados, não titubearam em assinar a Carta de Cessão de Direitos Autorais. Analfabeta, Celina aguardava que eu lesse a entrevista por completo. Naquele instante refleti, novamente, a impertinência da conferência, dessa vez à luz da trama de seu filho Jonas. Mas Celina, que me olhava atentamente, esperava por algum movimento. Me aproximei calmamente; prestei alguma solidariedade e perguntei se poderia ler a entrevista, sendo respondido positivamente. A leitura dos parágrafos que tratavam especificamente do suicídio de Otávio gerou, em mim, desconforto inicial. Me tranquilizou, todavia, a sinalização positiva de Celina a cada parágrafo. Seu sorriso de aprovação ao final da leitura justificou o árduo trabalho de entrevistas com a família.

Porque restava a necessária conferência de Severina, bem como das irmãs Luana e Carla, retornei ao *tekoha* no dia seguinte. Ainda em comemoração ao aniversário de Severina, estava sendo cosida uma grande galinhada. Carla e Luana, que então conversavam com suas amigas, rapidamente leram o conteúdo e assinaram a Carta de Cessão de Direitos Autorais. Já no caso da conferência de Severina, a leitura manifestou o caráter coletivo do suicídio de Otávio: de algum modo cada familiar desconhecia algum detalhe do circunstancial suicida do rapaz Guarani, o que fez da leitura motivo de atenção ao redor da minha voz que projetava a história. Incrédula com a quantidade de páginas, Severina questionou se tudo aquilo foi realmente dito por ela. O caso de Jonas ocorrido no dia anterior fez Severina ratificar o tom vital da entrevista. Após solicitar uma pequena alteração, a anuência ocorreu por intermédio da fala, suficiente para a colaboradora Guarani, para quem a palavra verbalizada é o epicentro das relações.

Já o caso da enfermeira Guarani Talía, a conferência ocorreu dias após o aniversário de Severina. Em seu *tekoha*, Talía recebeu-me como se estivesse me aguardando desde o dia da entrevista. Por ter se emocionado logo nos parágrafos iniciais, solicitou algum tempo para ler a entrevista inteira. Passaram-se quatro meses, quando

obtive seu retorno. Foi o tempo necessário para Talía concluir que sua história, em anonimato, poderia servir de exemplo aos jovens Guarani e Kaiowa da aldeia Jaguapiru.

Com a leitura e análise do *corpus* documental, percebi que não somente a *colônia* da Reserva organizava a memória coletiva por mecanismos pós-etnográficos, mas também a colônia de Dourados. Principiando pelos psicólogos indigenistas, o temor dos servidores da SESAI em testemunhar graves denúncias de violações dimensionou o silenciamento consequente das políticas de saúde mental aplicadas na comunidade indígena de Dourados. Inscritos na lógica de censura institucional, Olga e Celso concordaram em publicar suas histórias em anonimato; portanto, passagens comprometedoras do sigilo ou capazes de resultar perseguições específicas foram as mais alteradas. O desafio conjunto foi assegurar o anonimato sem prescindir do significado dos argumentos firmados.

Desse modo, a condição de silêncio imposta aos servidores da SESAI aquilatou o projeto enquanto operação intrinsecamente mediadora. Como razão de ouvir a esta parcela negligenciada da *comunidade de destino*, a tarefa de entrecruzar suicídio étnico e propostas de políticas públicas de saúde mental captou ecos nas trajetórias de Olga e Celso os quais, reivindicando o direito de fala, creditaram ao processo transcriativo a possibilidade de filtrar e organizar seus argumentos direcionando-os à mudança do *status quo*. Para tanto, o construto textual não poderia ocorrer sem contínuas conferências, fazendo valer a mediação e a colaboração processos estruturantes das narrativas apresentadas.

Olga tornou-se mãe durante o estabelecimento material da entrevista, advento que alterou por completo o entendimento de sua história. Anteriormente dedicada sobremaneira a compreender o fenômeno do suicídio étnico Kaiowa e Guarani Olga optou, durante as conferências, por readequações existenciais distanciando-se da temática e seus consequentes efeitos danosos aos psicólogos afetados pelo drama que é atender pacientes, indígenas e não-indígena, pertencentes ao “grupo de risco” suicidário. No campo procedimental, o texto foi transcrito conjuntamente antes e depois da maternidade. Por decorrência, mais da metade das situações contadas foram totalmente removidas – sobretudo para assegurar seu anonimato –, e tantas outras foram inteiramente recriadas no afã de aproximar o reconhecimento de Olga ao resultado final, atestado na assinatura da Carta de Cessão de Direitos Autorais.

No caso de Celso, sua frágil saúde fez das conferências momentos delicados. De alguma forma era preciso dosar sua experiência enquanto psicólogo indigenista e

sobrevivente. Escrevi uma proposta de texto e, três meses depois das entrevistas, voltamos a nos encontrar para definirmos o que poderia ou não ser contado. Recentemente superado a morte, Celso chorou em alegria ao ler o título e o primeiro parágrafo. A carga emocional foi tamanha que postergamos a conferência, com intervalo de uma semana. Entre uma conferência e outra, decidi por recriar o texto mais uma vez ao inserir o entendimento de sua urgência em viver. Indisposto, mas igualmente esforçado na finalização de seu texto, Celso “tolerou” minha leitura em voz alta por mais de uma hora, e exclamou profunda satisfação com o resultado atingido. Reconhecendo a estreita ligação entre a “palavra” verbalizada e sua vida, a autorização foi celada em um profundo rito de respeito e cumplicidade, sem abrir mão do protocolo escrito em respeito ao processo colaborativo.

Em seu turno, constituída por Marina E. Wenceslau e Spensy K. Pimentel, a rede dos pesquisadores indigenistas provocou a expressão pós-etnográfica da memória coletiva ao inserir a parcela da trajetória acadêmica dos colaboradores dedicada à compreensão do fenômeno no panorama atual. A permanência da situação suicidária Kaiowa e Guarani em patamares descontrolados instigou a “memória do texto” de modo a historicizar a temporalidade das publicações e o imediato das entrevistas. Logo, os colaboradores fizeram valer a função dialógica do projeto, espécie de ponte entre análises distintas ao propósito capital de reafirmar a função social intransponível das ciências humanas defronte o drama do suicídio indígena em Mato Grosso do Sul.

O procedimento transcriativo deveria alinhar o caráter fugidio da memória de expressão oral às conclusões publicadas outrora pelos colaboradores em armações escritas, como artigos, dissertações e teses acadêmicas. Por consequência, a credibilidade do que foi dito requereu aproximações de sentido que escaparam ao caráter de liquidez intrínseca da memória de expressão oral, implicando mais de uma sessão de conferência. Durante a passagem conjunta do código oral ao escrito, notei significativas distinções entre Marina e Spensy a partir de seus campos disciplinares de incursão.

Por um lado, o trabalho com a historiadora oral<sup>53</sup> permitiu maior abertura na zona subjetiva do encontro e seus diálogos consequentes, mas sem prescindir das remessas feitas a memória em suportes escritos, sobretudo sua tese doutoral e o *corpus* documental

---

<sup>53</sup> A expressão foi utilizada compreendendo a trajetória de Marina no campo da história oral a partir de seu entendimento metodológico alinhada às propostas nascedouras entre os anos 1990, as quais experimentavam procedimentos que rogaram posto de entendimento distinto de “mera técnica”, ainda que circunscrita ao parâmetro epistemológico da disciplina História (MEIHY; HOLANDA, 2015, p. 71-73).



nela analisado. O diálogo cumpriu um duplo dever: avaliar a trajetória de vida acadêmica em retrospecto como alguém que dedicou a existência para educar e escrever certa história indígena polifônica; mas também tecer análises comparativas entre o contexto de sua tese dedicada a analisar o suicídio Kaiowa no alvorecer dos anos 1990 e a situação imediata, a qual, para a colaboradora, demanda esforços colaborativos com os povos indígenas para a efetivação de políticas públicas.

De outro, o processo colaborativo com o antropólogo social esteve pouco sujeito a explorar nuances verbais, mas encontrou seu caminho próprio de entendimento ao entrecruzar, com ênfase, fiações reelaboradas e argumentações advindas de seus textos publicados. A entrevista realizada em ambiência virtual e privada de contato visual já antecipava o caráter diretivo que o diálogo assumia em problematizar a carência de políticas públicas voltadas ao fenômeno do suicídio étnico em Mato Grosso do Sul, restringindo aberturas em aspectos subjetivos da experiência intelectual. Pode-se dizer que a entrevista assumiu entendimentos alinhados ao eixo disciplinar – Antropologia Social –, que não deixa de propor comparações com a noção de “entrevista” afirmada pela história oral.

Entre as redes do projeto, foi a parcela que demandou maior tempo até que as entrevistas pudessem compor o *corpus* documental. Avolumaram-se sessões de conferências, de modo a recriar feições textuais aproximadas à escrita acadêmica. Em certas passagens considerei que o resultado assumia, paulatinamente, formato descaracterizado da raiz expressa oralmente. Sem impor o peso da autoria, todavia, assumi a predominância do valor das letras para os pesquisadores que, enfim, atestaram seu reconhecimento diante um texto ajustado em normas cultas da língua, ratificando a operação conjunta com a assinatura da Carta de Cessão de Direitos Autorais.

Por fim, ao seu modo, cada rede fez de mim mediador. Diluindo o quanto possível a posição diretora do projeto, atentei-me em ouvir as amplas contribuições das parcelas na consecução das etapas. Na prática, acolher argumentos diferentes ou desiguais entre si passou pela provocação de meu silêncio, experiência que encontrou sentido nas palavras de Ecléa Bosi: “quanto mais se esquecia de si o ouvinte, tanto mais entrava nele a história” (BOSI, 2012, p. 88). Em retrospecto, refleti que foi silenciando em mim o que havia de moral que pude veicular a dimensão ética do contraditório.

O projeto, destarte, passou a ser a ribalta onde prepararam-se performances de histórias destinadas ao público. No teatro da linguagem, todavia, a língua falada quando transposta ao papel não traduziu o sentido dos pequenos épicos. Sem diretor, a tragédia

seguiu ao roteiro construído pelo significado atribuído pelos próprios personagens; operação que demandou a presença de alguém que caminhasse por dentro dos camarins onde se fechavam, em seus roteiros, cada um dos grupos convidados para a peça<sup>54</sup>.

Creditando importância social ao projeto, foram os colaboradores os principais responsáveis pela abrangência da memória de expressão oral vertida ao escrito. Qualificados como força motriz, aqueles que narraram oralmente coseram suas histórias com zelo. Profundamente afetados, porém, só puderam compartilhar do fruto de suas memórias, nutridas em pomposas árvores, sob a condição das histórias conturbarem aquilo que se acredita já estar dado, pois,

se alguém colhe um grande ramalhete de narrativas orais, tem pouca coisa nas mãos. Uma história de vida não é feita para ser arquivada ou guardada numa gaveta, como coisa, mas existe para transformar a cidade onde ela floresceu. (BOSI, 2003, p. 69).

---

<sup>54</sup> Reconhecendo que noções como teatro, épico e tragédia façam remessas diretas à cultura ocidental, em que o construto das histórias advindas de narrativas orais Kaiowa, Guarani e Terena não encontram correlato, uso a metáfora do teatro de linguagem como elemento capaz de elucidar o fundamento do projeto e de minhas atribuições no interior do trabalho.

**PARTE II**  
**CANTOS DE VIDA E MORTE.**

## CAPÍTULO 3. 15 TESTEMUNHOS.

*Quanto mais se esquecia de si o ouvinte,  
tanto mais entrava nele a história.*

Ecléa Bosi<sup>55</sup>.

### NOTA DE ORIENTAÇÃO.

Organizados em *redes*, os 15 colaboradores testemunharam experiências que qualificaram a memória *de* suicídio em termos de memória sofrida e disputada. Conjuntamente, essas histórias nos dizem que a situação de reserva em ambiente rururbano não implicou a diluição de indígenas na sociedade civil. Também nos contam que não-indígenas implicados em situação de contato interétnico, por intermédio dos casos de etnosuicídio são afetados e afetam a *comunidade de destino*, demandando ouvidos atentos para novas formas de afecção.

As histórias foram apresentadas em suas respectivas parcelas de memória coletiva, as *redes*. Assim, espera-se que o leitor possa dimensionar cada história como parte de um mosaico maior da memória coletiva. Antecedem as redes pequenas notas explicativas justificando o trabalho de entrevistas em cada grupo. Por seu turno, precedem as histórias notas de registro de campo como proposta de inserir o leitor no circunstancial de cada encontro.

Objetivando a publicação das histórias inteiras com fulcro na memória de suicídio Kaiowa e Guarani como meio para a promoção de problematizações, justifica-se um preâmbulo antecipando certa recepção. É verdade que falar em etnosuicídio esbarra em um sem-número de dilemas éticos, e certamente é a morte que mais exige responsabilidade afinada, primeiramente, aos afetados mais imediatos dessas mortes, e, não menos importante, às adequações da forma e conteúdo refletindo a recepção do leitor. Em nível mais rasteiro, contudo, destaca-se o constrangimento quando o método, o enredo e os personagens da trama suicidária são elementos inscritos no debate público.

Tal advertência é válida neste projeto na medida em que são presentes, no *corpus* documental, elementos que acabam por qualificar o que há de Kaiowa e Guarani nos casos referenciados pelos gestos recordatórios. Destarte, o circunstancial foi passível de

---

<sup>55</sup> BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 88.

relevo não em intento sensacionalista ou exótico da situação etnosuicidária douradense, mas enquanto recriação do trágico pela memória de expressão oral de parcelas que sofrem a memória coletiva. Dito de outra forma, a trama tanatológica foi passível de publicação e análise na medida em que constitui eixo comum das histórias, por seu turno devidamente autorizadas.

Enfim, reafirma-se que todo canto de morte projeta um profundo canto de vida. Seu avesso é lugar próprio da tanatologia porque nega a vida em seus dessabores, método sorrateiramente consentido por quantos olham de esguelha as memórias *de* suicídio apoiando-se à ideia da não-incitação ao ato suicida. No interior da discussão sobre etnosuicídio, subjaz profundos gestos de vitalidade que, em coro, demonstram que só se fala em suicídio porque se quer viver, e viver melhor.

### 3.1 REZADORES KAIOWA.

Dimensionar o invólucro espiritual e cosmogônico do etnosuicídio Kaiowa e Guarani foi a justificativa imediata para constituir a *rede* composta por rezadores Kaiowa. Xamãs responsáveis por manter o equilíbrio espiritual comunitário, *ñanderu* e *ñandesy* são herdeiros da tradição oral Kaiowa, transmitida ao longo das gerações. Narradores de oralidade encantada, coseram argumentos por meio de cantos e rezas em língua Guarani, demandando cuidado especial no processo *transcriativo*. A soberania dos colaboradores sobre a própria memória foi componente decisivo para marcar o início e encerramento de cada entrevista, reposicionando poderes entre oralista e *colaborador*. *Ñandesy* Floriza de Souza e *ñanderu* Getúlio Juca constituem a rede de rezadores Kaiowa. O suicídio étnico em Dourados referenciou demais situações em liames de tradição testemunhal.

#### 3.1.1 ÑANDESY FLORIZA DE SOUZA.

*Ponto zero* do projeto, as entrevistas com *ñandesy* Floriza definiram o início do trabalho de entrevistas planejadas. A primeira das três conversas ocorreu em 29 de março de 2019, quando Seawright me convidou para acompanhá-lo à Aldeia Jaguapiru. O oralista pretendia entrevistar o *ñanderu* Jorge, e eu aproveitaria a oportunidade para explicar o projeto e quiçá ouvir a *ñandesy* Floriza. Prestando atendimento quase cotidiano a inúmeros pesquisadores brasileiros e estrangeiros, o casal de rezadores têm sido porta de entrada para o convívio com a comunidade – e para um jovem, como eu, que nada conhecia da vida na aldeia. Estava posto o *ponto zero* que parecia ser ideal e, com o tempo, tornou-se elementar para a tessitura do projeto.

Conforme nos aproximamos da aldeia a paisagem recebia uma nova configuração: as grandes escolas da Avenida Getúlio Vargas já não apareciam, cedendo lugar aos bares e botecos de esquina. Alguns pequenos mercados estavam movimentados com indígenas e não-indígenas. Sob o sol do meio dia mulheres Kaiowa e Guarani em suas bicicletas faziam o mesmo percurso que fazíamos de carro, quase sempre se equilibrando com seus filhos na garupa: entendi, neste primeiro contato, o que a bibliografia já indicava: a aldeia não pode ser compreendida sem análise da dinâmica citadina de Dourados.

Desviando da MS 156 que interliga o município Dourados à vizinha Itaporã, e que passa entre a RID, entramos por uma estrada de terra, uma das possíveis entradas da Jaguapiru. Chegando na casa dos rezadores, não sem expectativas renovadas, constatei

ser este o início de meu projeto de história oral. Recordo-me vivamente do quintal cheio de crianças jogando bola e das galinhas que, contrariando o esperado, não se assustaram com a movimentação com compunha o cenário. Descemos do carro e os Kaiowa que ali estavam não demonstraram surpresos com nossa presença; parecia que a cena tinha algo de corriqueiro.

Com galhardia, o velho Jorge tratou de nos receber. Com um firme aperto de mão o ancião estampava um sorriso no rosto, contando-nos como havia encontrado, na pouca mata que ainda resta inatacada, ervas e raízes importantes para se fazer medicamentos ou rezas. Em seguida, Floriza saiu de sua casa. Enquanto Seawright explicava detalhes sobre a entrevista com Jorge, apressei-me em apresentar minha proposta para a rezadora, que atentamente me ouviu e rapidamente concordou em ser entrevistada.

A fim de garantir privacidade às conversas, tratamos de separar os locais: Jorge seria entrevistado no quintal e Floriza em sua sala de aula, onde ensina crianças, pesquisadores e professores universitários elementos da cultura Kaiowa. A sugestão dos locais foi dada pelos próprios rezadores, acostumados em prestar atendimentos à pesquisadores indigenistas. Toda a dinâmica comunitária do *tekoha* permanecia fluída, de modo que nossa presença não provocou recepções de estranhamento. Naquela paisagem vespertina e calorosa, tudo era comum aos *colaboradores* e a parentada, e tudo me era novidade.

Tratava-se de uma sala de aula peculiar que nada tinha a ver com o modelo estabelecido nas escolas regulares conforme conhecidas no ocidente moderno. Não tinham carteiras em sua sala de aula. Sem o regimento disciplinar das fileiras, os alunos, nos dias de aula, sentam-se ao chão de terra e ouvem atentamente à *ñandesy*, que lhes ensina sobre plantas, raízes e tudo o mais que é o próprio “fundamento da vida” Kaiowa: era o que me contava Floriza, enquanto eu preparava o equipamento para a entrevista. Éramos partícipes de duas temporalidades que se tocavam e se distinguiam com ambivalência de empatia – de um lado, um pesquisador não-indígena preparando seu equipamento, de outro uma rezadora Kaiowa para quem a oralidade tinha sentido vital.

A entrevista se mostrou desafio procedimental significativo, e, a partir dela, passei a refletir a consecução das demais entrevistas. Começando pela duração do encontro: rejeitando na prática convenções e acordos, Floriza tentou encerrar a entrevista mais de uma vez antes do horário combinado, de duas horas. Eu estava preparado para ouvir mais, mas Floriza assenhorava-se da tradição oral Kaiowa que lhe era tributada. De alguma forma eu tinha que deixar claro que não se tratava de investida jornalística ou em liames

etnográficos: o que esperava era fornecer elementos capazes de permitir uma narrativa livre, longa e esparramada, e, em momentos diversos, o que encontrei foi um discurso pensado e previamente formulado.

Se desfez em mim, tão logo, certa idealização sobre entrevistas em história oral formuladas individualmente a partir de ambiências urbanas: o encontro não se limitou a presença de um entrevistador e um entrevistado: crianças, cachorros e galinhas compuseram o cenário vivo da sala de aula. Tratores e caminhões que passavam pela estrada de terra interrompiam, quando não tornavam quase inaudível a fala da *ñandesy*. Curiosa, uma pequena criança observou, ao longe, o pequeno gravador de áudio que estava no chão. Sorridente pegou o aparelho e, intrigada com o objeto, logo tratou de mostrá-lo para Floriza.

Prontifiquei-me em perguntar sobre os significados que a rezadora atribuía àquela pequena sala de aula de chão de barro e teto de sapé, o que provocou argumentos que preencheram o espaço da mística Kaiowa que Floriza cultivou pela oralidade. Passadas duas horas de entrevista a rezadora tratou de encerrar a entrevista por definitivo ao dizer “esta foi minha palavra”. Desligado o gravador fui convidado por Floriza para a realização de mais uma aula, como ela chamou a entrevista, no intervalo de um mês.

Após deixar alguns pães e manteiga com o casal de rezadores, fomos embora já no final de tarde. Fiquei tão eufórico e atordoado com as possibilidades do projeto que não pude pensar, no momento, a situação de escambo pré-estabelecida: trocamos pão e manteiga por sabedoria ancestral. Na volta para a cidade reinou o silêncio no carro, apenas sendo interrompido quando Seawright disse-me: “bem-vindo à história oral”. De certa maneira, as formulações do projeto foram sendo testadas, desafiando-me para adequações céleres.

Retornei ao *tekoha* de Floriza e Jorge em 26 de abril de 2019. Desta vez sozinho, como muitos indígenas fazem diariamente, decidi por enfrentar o percurso da MS 156 de bicicleta. Sentamos no quintal, onde cadeiras já estavam postas. O fluxo contínuo de não-indígenas no *tekoha* de Floriza, entre eles, vendedores e freiras, dispersou a atenção da *ñandesy*. Seus argumentos, dessa vez organizados em eixo político, foram centrais para mensurar a liderança exercida por Floriza. Passei a refletir, sem conclusão, se o motivo da rapidez do encontro foi provocado por minha presença sem a guarita de meu orientador.

Autorizada de sua oralidade Kaiowa, a rezadora fez de cada encontro uma aula, como ela chamou os momentos de entrevista por onde desfiaram-se os detalhes de sua



memória oralizada: o início de cada entrevista/aula foi precedido da frase “vou falar”, autorizando-me a ligar o gravador; o instante do encerramento, por seu turno, foi marcado pelo dizer “esta foi a minha fala de hoje”, sinalizando para o desligamento do aparelho.

Depois de cuidadosamente materializar as duas sessões, aprontei-me para retornar ao *tekoha* de Floriza e, enfim, realizar a conferência das entrevistas. Reconhecida a necessidade de cuidados éticos, planejei solicitar a autorização da *ñandesy* para discutir amplamente o fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani; pois, conforme me alertaram alguns pesquisadores indígenas experientes, discutir o fenômeno poderia provocar desequilíbrios cosmológicos. Não obstante, a pandemia que começava a assolar preponderantemente a comunidade indígena de Dourados fez criar um hiato de 2 anos para que, enfim, a conferência pudesse ocorrer.

Já imunizados por vacinação, o casal de anciãos pôde me receber novamente em 17 de abril de 2021. Ao chegar ao *tekoha* de pronto avistei a nova casa de reza, resultado de anos de campanha e esforços dos rezadores. Enquanto eu aguardava Floriza, Jorge puxava conversa. Dizia que antes da construção da casa de reza ele estava para “amargurar” por não ter onde realizar seus cantos e ritos. A pandemia de Covid-19 preocupou tanto o *ñanderu* que ele temeu, na possibilidade de sua morte e de Floriza, o desaparecimento de parte substancial da memória do modo de vida Kaiowa. Como precaução, logo que construída sua *ogapysy*, Jorge começou a levantar, em seu *tekoha*, um museu da “cultura” material “Guarani-Kaiowa”.

Floriza me recebeu na casa de reza. Mascarados e respeitado necessário espaço entre nós, sentamos em cadeiras de plástico. Sem surpresa com minha presença, a rezadora confessou ter aguardado meu retorno. Justificada minha demora provocada pelo contexto pandêmico, Floriza demonstrou preocupação com o número de mortes na aldeia, mas expressou alívio ao constatar que ninguém em seu *tekoha* havia sido fatalmente vitimado pelo vírus. Explicou-me que, utilizando ervas e plantas da pouca mata restante ao fundo do *tekoha*, Jorge produziu remédios que curaram do cansaço e do fogo que acendia no pulmão em casos mais graves. A necessidade de Floriza ser ouvida e as circunstâncias do imediato, por consequência, convidaram a realização de uma terceira entrevista, agendada para o dia 24 de abril de 2021.

Na data apazada, compareci para a terceira e última entrevista com Floriza. Fui recebido por Jorge, que costurava artesanatos no quintal. Enquanto Floriza procurava seus colares, imprescindíveis para as aulas, o velho rezador pediu-me que sentasse na cadeira em sua frente. Ecoado da pedreira a poucos metros do *tekoha*, um forte estrondo reclamou

nossa atenção. Por conseguinte, Jorge contou-me sobre seu problema de audição em um dos ouvidos. O tímpano estourado pelo som de dinamite explodida em curta distância foi apenas pequena parte de um épico que envolveu o *ñanderu*, a pedreira e a cidadina Campinas, em São Paulo.

A pedreira é problema antigo, exclamou. Muitos Kaiowa morreram ao longo de 20 anos do empreendimento em pleno território de reserva. Sem avisos prévios aos indígenas, a pedreira provoca a explosão de dinamites com frequência. Os Kaiowa mais experientes reconhecem os sutis sinais que antecedem o estrondo, e rapidamente se refugiam atrás das poucas árvores espessas, as únicas capazes de barrar a pressão causada pela explosão. Localizado o tronco de refúgio, é necessário encostar a cabeça junto ao casco, se possível, em sentido contrário à pedreira.

Acontece que em um dia o velho Jorge não pôde se refugiar em tempo. Quando se aproximava a explosão, uma professora da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que então estava fazendo trabalho de campo desavisada sobre a pedreira, adentrou no carro já em retirada. Jorge logo percebeu que o impacto quebraria os vidros, e correu em disparada para evitar maiores tragédias. Em vão: antes de alcançar o carro da professora, a dinamite foi detonada.

Os vidros ficaram intactos; a professora também. Desprotegido, contudo, Jorge sofreu o impacto da detonação. Longe da árvore, sentiu diretamente a pressão provocada pela e na pedreira. De imediato seu ouvido tampou. Sua cabeça ressoava dor tremenda, quando, logo em seguida, o som abafado de água no ouvido interno corria com semelhança ao som do grilo.

Noites de dor adentraram o sono de Jorge, que tentava dormir encostando a cabeça entre um pano e o travesseiro. Seu pus jorrava incessante, demandando três trocas de pano por noite. Floriza aconselhou que seu marido procurasse ajuda médica. Ressabiado e teimoso, o velho Jorge limitou-se a limpar a orelha com hastes de algodão. Aos poucos todo o sangue e pus externos foram absorvidos, mas a sonoridade do inseto persistiu.

O *ñanderu* só percebeu que não eram grilos de fato quando questionou a *ñandesy* se o som do inseto era audível a ela também. Quando descobriu ser o único a ouvir, declinou a reticência e decidiu procurar um médico na Missão Caiuá, hospital indigenista. Sem maiores explicações, recebeu encaminhamento e passagem de avião para consultar-se com um cirurgião especialista em Campinas, São Paulo.

Já em Campinas, com exames realizados e análises colhidas, o especialista indicou a necessidade de cirurgia para a retirada de sangue e pus acumulado no fundo da cabeça

de Jorge, próximo ao cérebro. Todavia, um último exame realizado momentos antes da cirurgia diagnosticou danos severos entre a parede do ouvido interno e bases ósseas que abriam canais ao cérebro, fazendo do corte cirúrgico, localizado atrás da cabeça, intervenção fatal. Assim permanece Jorge até a conclusão deste projeto, com sangue, pus e o som permanente de grilo. Sem se abater com o quadro irreversível de sua saúde, *ñanderu* brincou: “para falar comigo, só berrando”. Ao fundo, o som da pedra continuava a ressoar sem cessar. Me senti no inferno<sup>56</sup>.

Fui avisado que Floriza estava pronta para me receber, e as portas da *ogapysy* já estavam abertas. Com reverência adentrei a casa de reza em convite da anciã. Na entrada, exuberantes colares, *mbarakas* e, entre eles, uma grande cabaça de fruta que chamava atenção. A organização de cada objeto era tamanha que estava nítido um propósito narrativo, pois, cuidadosamente arrumados dentro da casa de reza, referenciaram os argumentos de Floriza direção a tradição oral Kaiowa. Havia algo de curadoria em sua casa de reza.

Com o gravador ligado, localizado em uma cadeira entre nossas cadeiras, quis provocar o significado daquele espaço, bem como dos artesanatos exibidos. Em um gesto de soberania da oralidade, Floriza quis falar primeiramente de seu desejo em receber mais brancos em suas aulas, para então ressignificar a casa de reza como “sala de aula” da cultura Kaiowa.

A pedra, audível ao fundo, e tátil ao chão que tremia, referenciou traumáticamente a memória da rezadora, que recriou, com dor, o impacto das atividades de mineração ao lado de seu *tekoha*. Emocionada, Floriza desarmou sua aula a mim pela primeira vez. Não contente em ser provocada, provocou-me perguntando o que é a vida. Ao aproximar sua fala de uma hora, Floriza anunciou em tom de encerramento daquele conjunto de entrevistas, mas também a abertura a novos diálogos, ao dizer: “termina uma aula, mas o estudo dura a vida inteira”.

---

<sup>56</sup> Como solução textual, não acoplei a história contada por *ñanderu* Jorge na entrevista de *ñandesy* Floriza. Ainda que casados, distingi diferenças fundamentais nas formas de afecção dos rezadores. Não houve tempo hábil para entrevistar *ñanderu* Jorge separadamente, justificando a narrativa apresentada como nota de campo. Duas tentativas de entrevistar Jorge ocorreram no ano de 2019; ambas foram impossibilitadas por desencontros.

## GOSTARIA DE SER MAIS OUVIDA.

Espero que o som da pedreira não nos atrapalhe. A minha palavra, e o motivo de estarmos sentados aqui... eu gostaria de receber mais estudante para ensinar mais o nosso *reko*, nosso caminho. Esse *ore reko* não é somente uma palavra, mas várias: é do tempo passado. Agora mesmo, não estou falando sozinha: minha fala vem do tataravô, da bisavó, do bisavô, que me deram aula para que eu pudesse ensinar o que aprendi no passado.

Sou *ñandesy*, rezadora Kaiowa. Logo farei 60 anos. Me chamo *Kunhã Potyrendy*. A gente costuma traduzir *Kunhã Potyrendy* como “flor brilhante”, mas não é exatamente isso. Como *karai*, que são os brancos, não sabe os significados desse nome, para eles sou Floriza de Souza. Desde meus 8 anos meu tataravô e meus avós me ensinaram dentro da casa de reza. Lembro-me disso vivamente, como estou aqui com você. Ali no *Yguarusu, tekoha* onde nasci, tinha uma grande casa de reza que era nossa escola, nossa educação. Lá, tive todas as lições para que eu pudesse cuidar das pessoas.

Não é fácil se tornar *ñandesy*. Às vezes a gente está passando aula e já dá a hora de terminar, mas não adianta passar só uma palavra. Nosso estudo de rezador é como o da universidade: dura muitos anos. E quando chegam aqueles dias de prova, quando dá aquele aperto no coração em não saber ao certo se vai passar ou reprovar, também é assim para ser *ñandesy*. Por isso eu digo: esse estudo materno não é curto: ele é longo... muito longo!

Sou como uma liderança. Liderança das mulheres, mas liderança para tudo. Estou aqui para ajudar quem for, seja indígena, estrangeiro, *karai*. Ajudo quem precisar. Sei de como as pessoas estão no dia-a-dia, como adolescentes e jovens andam mais tristes; e não somente os mais novos: agora, senhores e senhoras também precisam de mais cuidados. Olhando na pessoa sei quem precisa de ajuda.

Esse lugar que estamos sentados chama-se *ogapysy*, é a nossa casa de reza. Na verdade, aqui é para a gente receber a todo mundo: estudantes, professores. Como sou a mãe de todo mundo, gosto de receber bem a todos. Aqui nós temos os nossos objetos sagrados, feitos pelo nosso trabalho. Cada um deles possui seu *peteĩ ñe'ẽ*, seu próprio significado. Estes que estão aqui na nossa frente são apenas alguns, mas o nosso trabalho é muito maior.

Aos meus 8 anos comecei a ouvir o vô e a vó quando eles sentavam e falavam. Quando era sábados eles colocavam seus trabalhos artesanais dentro da *ogapysy*, do mesmo jeito que você está vendo. Eram dias cheio de atividades e aulas. Eu acompanhei

esse ensinamento *mbopapa*, até o final, e paramos onde foi plantada a semente do cedro. Assim, pegamos duas sementes para plantarmos onde estava plantado o umbigo. Esse umbigo, plantado com a semente do cedro, é nosso corpo, é a terra.

Soube que queria ser *ñandesy* depois de um sonho... meu primeiro sonho. Para te contar esse sonho é preciso entender que meu sonho é como estar sentada aqui. É agora, e é no nosso tempo. Eu tinha 9 anos, e sonhei com o vô e a vó. Eles iam mostrar para mim uma onça. A onça estava toda florida, e colocou seu filho no lombo. Eu quis saber o porquê de tantas flores, e fui atrás da onça.

Quando me aproximei, ela me levou onde estava plantado o cedro... e ali tem várias pessoas também com o *puru'ã*, o umbigo plantado! E então, no horizonte, tudo se esparramou: tem água e córrego bonito... água bonita que corre em nossa veia, não como agora, que está tudo entupido... os córregos, nossas veias... tudo entupido. Isso, para uma *ñandesy*, é muito triste. Mas depois do meu primeiro sonho eu quis pegar mais coragem mesmo para ser *ñandesy*! Queria, um dia, ficar no lugar da minha vó, do meu vô, da minha mãe; dar aula no lugar deles.

Quando inteirei 14 anos eu escutava a voz diferente, porque já tinha força. Eu queria chegar onde vinha a voz, foi quando escutei *mbarakapu* no meu sonho. Mas quando acordei, esse *mbarakapu* não era sonho! Era a pedreira que, como agora, fazia um estrondo que ecoa... estrondo que não acaba: a noite... de dia... só para quando são 11 horas de sábado e domingo, mas depois já volta. Só que ainda não era esse *mbacakapu* que eu queria ver, então continuei a me aprofundar nos estudos.

Assistia as aulas da minha vó, que chamava *Maxu Poty'i*, e do meu avô, que chamava *Nhamõi Jeguakaju*, meus professores. Eles me ensinaram o que nós estamos chegando agora: *ombo'epy jari ombo'epy haguepe ñaãuahêma... ñamõi ombo'epy raguepe ñãmarima*. O que meus avós falaram nós estamos chegando! O que o vô disse: o dia que não tiver mais *ñanderu* e *ñandesy*, quem é que vai cuidar da terra? O umbigo da terra é igual a veia da gente: ali ele cria, e brota. É por isso que nós estamos aqui. Meus ancestrais me educaram para cuidar do meu povo.

Acontece que nós, rezadores, vimos várias coisas ruins e não conseguimos mais dar conta! Hoje, nem indígena nem não-indígena sabem porque se suicidam. Quando o jovem ou a moça se suicidam os pais costumam falar que o filho não estava bem, estava pensando muito, mas nem a mãe nem o pai sabem e, por isso, vão direto na igreja Deus é Amor e perguntam para o pastor o que está acontecendo. Só que pastor não sabe explicar também! É só *ñandesy* e *ñanderu*! É isso que está acontecendo agora.

Me preocupa muito esse suicídio. Penso muito nisso quando alguém me procura, principalmente se for gente da aldeia Bororó. No Bororó o suicídio é um problemão. É assim... A vivência do indígena não é fácil. Até que aqui não tem muito suicídio. Mas no Bororó a gente vê. E quando bebe bastante piora muito, pode ter certeza. Tempos atrás uma moça com seus dezoito anos veio me procurar. Era uma menina dessas, bem assustada. Chegou perguntando onde estava casa de reza. Aí me arrepiou! Arrepiou porque pediu logo a casa de reza. Não estava nada bem. Precisava mesmo de mim. Logo começou a me contar como estava se sentindo: mais cedo tinha dado aquela tristeza muito ruim. Não queria tomar café, chá e nada que a mamãe oferecia. Foi ficando tarde e a tristeza se aprofundava. Decidi procurar a família para conversar, mas ninguém queria ouvir. Perguntei se a tristeza era por causa de namorado ou alguma outra coisa. Era briga com a família. Me contou que queria morrer, e que faltou só um pouquinho para ela, assim, fazer o que não presta, de judiar de si mesma. Foi no desespero que ela me veio, querendo saber a causa dessa tristeza. Até agora os médicos não descobriram o que causa isso. Médico não sabe, mas *ñandesy* e *ñanderu* sabem!

Por ser *ñandesy* consigo ver como as pessoas estão. Quando bati os olhos nela já sabia o que era! Sabia porque ela estava com uma faixa amarela na cabeça. Quando têm *isso*, fica amarelo na testa. Isso daí se chama *Araguaju*. *Araguaju* dá quando o sol se põe, e por isso precisa fazer o *jehovasa*. Também existe *mboro'yha*, que é reza muito forte para não acontecer suicídio. *Araguaju* não é só indígena que tem: os *karai* também, então vai da pessoa. Vi que era *Araguaju* nessa moça, mas não quis ficar falando. Eu não queria explicar o que é o *Araguaju* porque os jovens não vão entender.

Aí peguei o *xiru*, que é meu instrumento, e mandei ela sentar no *apyka*, que é o banco, e fiz a reza forte... muito forte! Foi assim que começou a manifestar na menina. Ela dizia que iria tirar a minha vida e depois a dela própria. Falei que isso não iria acontecer porque ela tinha nascido aqui na terra, *jasujavo*. “Nossos pais verdadeiros, que estão lá em cima, não mandaram você para judiar do próprio ser. Um dia você veio e sentou no *apyka* porque cresceu desta terra”, assim eu disse.

“Esse *Araguaju*, tete *Araguaju* vai sair de você. Na semana que vem você vai voltar e ver como vai se sentir. Não pode colocar dúvida nisso. Com um, dois dias estará bem. Vai estar alegre, jogando bola de novo com teus amiguinhos, vai estar dando risada. Você tem bastante saúde! Enfermidade de doença você não tem. É só *Araguaju*”, eu falei para essa moça. Fiz oração muito forte que existe para tirar o *Araguaju*, para que a pessoa não tire a própria vida. Essa reza é um benzimento na pessoa com corpo triste e cansado.

Hoje cedo ela voltou. Está mesmo melhor. Ela disse que vai continuar estudando bastante; o pensamento está bom. A família não tem muito estudo, mas ela vai continuar. Não quer ser qualquer um na vida, né?

É preciso fazer essa reza várias vezes. *Ñandesy* pega o *takuapu* dela ou então *mbaraka*, nosso chocalho, *xiru*, nossa cruz, e não faz só agora. Tem que pegar o instrumento e começar cedo a fazer essa oração forte. Só termina no entardecer. Para a pessoa que não está bem coloca-se um colchão ou rede e deixa dormir. Na manhã seguinte já é outra pessoa porque tira aquele *Araguaju*. Foi o que aconteceu com essa menina do Bororó.

Hoje cedo dei remédio para lavar a cabeça – O *Araguaju* veste na cabeça da pessoa – e fiz resfriamento do corpo dela. Existem dois tipos de *Araguaju*: se o dono for homem, é uma mulher, um *Araguaju* baixinho; se for dona mulher, o *Araguaju* existe na forma de guri, um adolescente. Nós indígenas temos esse conhecimento que nossos ancestrais deixaram, que deixaram para mim. Essa reza, por exemplo, não ficou com a minha irmã, só comigo. Só quem tem esse conhecimento é *ñandesy* mesmo.

A reza vai limpando o corpo inteiro, desde dentro até fora. Com esses cuidados nunca acontece suicídio. Isso acontece principalmente com jovem e casal muito novo, que termina o namoro e já vem a namorada fazer coisa errada. Não tem jeito, né? Aí passa mal e quer fazer esse benzimento, que é realmente reza muito forte. Mas também não vou ficar chamando as pessoas por aí para fazer reza... A pessoa tem que vir e procurar, aqui. Meus avós sempre diziam que *ñandesy* e *ñanderu* são iguais a médicos: não podemos sair oferecendo consulta por aí. A pessoa só procura um médico quando está mal, e com *ñandesy* não é diferente. Eu cuido, mas a pessoa tem que procurar.

Se tem *aquela*... ah! Não é bom não. Não é fácil. *Araguaju* é pra pegar mesmo! A pessoa que tem coração limpo, a que nós não vemos: é essa pessoa que ele quer. O dono do *Araguaju* é feio: trabalha vinte e quatro horas ao redor da pessoa, mas só *ñanderu* e *ñandesy* conseguem ver. *Araguaju* quer a pessoa com o coração mais limpo. Quando consegue logo veste, logo usa. Por isso existe suicídio, e é por isso que existe reza para espantá-lo.

Muito cuidado com esse *Araguaju*! Pode dar mesmo em homens e mulheres casadas. Homem solteiro mesmo, não pode ver mulher que já se apaixonou fortemente. E quem não é solteiro a namorada termina, dá um fora, e o homem se mata. *Araguaju* é de um tipo que as pessoas não veem. Ele anda através do vento e ataca silenciosamente. Se a família não toma cuidado e observa, a pessoa pode terminar mal. É assim que acontece

com a maioria. Em toda a reserva está dando *isso*. Vejo o suicídio como um problema presente em toda parte; em várias aldeias. Esse daí médico não tira mesmo. Só *ñandesy* cura do suicídio.

Aqui vêm bastante gente buscar minha ajuda. Vê aquela mulher dentro do carro? Veio pedir conselho porque não está nada bem. É deficiente, então não pode andar... não consegue ficar de frente para o *xiru*. Nesses casos tem que ser paciente e fazer a reza do jeito que dá, né? Nossa Senhora... esse *Araguaju* é horrível. Não é fácil mesmo. Se é que, quando as árvores não dão flores amarelas ou roxas, até que é bom porque não dá *Araguaju*, e quando dá, não dá muito forte. É, flor roxa e ipê amarelo. O Guarani Mbyá adora, mas são flores ruins para o Kaiowa.

Além das flores, *ñandesy* e *ñanderu* percebem a aproximação do *Araguaju* quando as nuvens estão amarelas; quando o sol está indo para a outra parte da terra. Para nós, indígenas, isso é terrível. Por isso fazemos *jerovasa* e reza forte ao pôr do sol. Sempre temos esse cuidado, por isso suicídio por aqui não acontece. Agora, na parte do Bororó...

Veste em toda a vida da pessoa, esse *Araguaju*. Ele faz a pessoa beber e faz a pessoa não dormir. Quando a pessoa não dorme, fica muito cansada. E quando não consegue dormir também não consegue se alimentar bem. Logo começa a ficar com uma cor de cabeça horrível. Não aguenta de dor. Eu pego o *xiru*, coloco na mão da pessoa e na hora vejo se tem fita amarela na testa. Ah, quando vejo isso é difícil.

*Araguaju* é diferente de uma enfermidade ou doença. É muito diferente porque já vejo na pessoa o que ela tem logo que ela se aproxima. Consigo saber exatamente o que é e já começo a fazer a reza muito forte naquela pessoa. Nesses casos também uso remédio de plantas para fazer lavagem, para sair as coisas ruins. Esse remédio... tem um pouco aqui ainda. Você viu naquela vez em que o *ñanderu* Jorge foi buscar. Sempre uso esse remédio! Agora só tenho um pouquinho do pó que tirei dessa planta. Não sei como fala em português, mas no meu idioma ela é chamada de *yvyra katu kuera... katu kuera he'i*, que são plantas sagradas. Aquela pessoa muito triste e cansada pode usar, tanto adulto como jovem. É um remédio que realmente cura.

E esse suicídio não é só na reserva de Dourados. Ele acontece em vários países. Até mesmo os *karai* fazem isso. *Araguaju* você vê que ele dá com a nascente do sol... é terrível! Depois da entrada do sol ele vai para lá... Como diz *ñande jari*, meu avô: *yvy apyre oho*: e vai longe, muito longe, fora do país! É assim a história que eu passei, que eu estudei com a minha avó, com o meu avô, e é assim que eu vejo esse problema.



O branco usa arma, se bate, mas o indígena se enforca porque esse tipo de *Araguaju* tem dono! O local que ele coloca, chamado *Tucumbo*, ele cutuca, levando aquela pessoa até encostar num pau ou no que quer que seja..., mas não é o próprio indígena que encosta no pau! É o dono do *Araguaju* que faz isso, e é por isso que o indígena faz mais isso daí. Os *karai* fazem essas coisas: se atira, se bate, mas é porque está no corpo dele esse *Araguaju*, e não esse *Tucumbo*.

A mamãe e o papai precisam ficar de olho no dia-a-dia dos filhos jovens. Às vezes a filha da gente fica brava ou agoniada quando mamãe fala alto, e então se esconde. Não pode deixar isso acontecer porque a moça ou o rapaz fica muito triste, e *Araguaju* vêm desse jeito! Quando é assim mamãe e papai têm que procurar *ñandesy*, *ñanderu*, casa de reza.

Acontece que estamos vivendo exatamente o que meu avô dizia naquela época. Ele dizia: *aray pyrepe jaha opa mba'e ojehu*. *Aray pyrepe jaha* é nosso caminhar incerto até as novas tecnologias, muito presente na aldeia e é bastante diferente da nossa vida. Hoje, até mesmo criança que está nascendo: nasceu a criança e com um ano já sabe mexer em celular! Guri fica bravo com a própria mãe porque só quer aquele aparelho. Enquanto isso, a cultura vai sendo tirada e cada vez mais vai sendo deixada para trás. *Araguaju* também dá nesses casos!

Até que agora não tem tanto suicídio porque a gente cuida bastante. Logo que vemos *Araguaju* já rezamos a reza muito forte. Tem que fazer três, quatro vezes, e aí ele se esparrama. Todo dia de manhã, quando levanta, você faz *jerovasa*; à tarde você faz *jerovasa*, e assim ele acalma. Tem que cuidar. Nós estamos cuidando muito desse problema, como também estamos cuidando dessa pandemia de agora.

Essa pandemia, que a gente chama *Ĝuaiguĩ kangue ku'i*, a primeira coisa que a gente faz é *ñevanga*, reza muito forte, para poder tirar da nossa frente essa doença. Não basta fazer cântico... tem que fazer *ñevanga* e usar o remédio também! Durante esse ano e meio a gente procurou remédios medicinais para a gente preparar. Tem que pegar uma panela grandona, daí ferve bastante, e assim fazemos xarope, remédio para ingerir e remédio para tomar banho.

Sabemos nos cuidar porque antigamente nós já tínhamos o que seria nossa vacina e nosso álcool em gel, que não é o do *karai*. Hoje é muito diferente. Você sai na cidade e só vê o álcool em gel dos *karai*, mas o nosso próprio álcool em gel, muito usado naquela época, não se vê mais. Por aqui, na Área 15, usamos o nosso que é tradicional. Graças a Deus todo mundo procurou remédio para tomar banho, levou xarope. Graças a Deus

ninguém por aqui pegou essa doença. Agora, por outro lado, se a pessoa não tem fé no remédio ou não procura com rezador, pode pegar essa doença. Ainda assim, a gente ainda não pode se descuidar... tem que tomar vacina, usar, máscara e até usar o álcool e gel dos *karai*, mas por aqui continuamos fazendo o nosso remédio antigo.

No tempo passado é assim: fazia-se bastante remédio e enchia o *hyakua*, essa grande cabaça que você está vendo aqui. Pode parecer que essa cabaça não é nada, mas para nós, Kaiowa, ela é muito importante! *Ñamõi*, que é mamãe e vovó, me ensinaram a fazer: primeiro você fura essa fruta, limpa bem por dentro, tira toda a semente. Ela será o recipiente do remédio.

Na verdade, são vários remédios misturados e guardados na cabaça. O primeiro é o *petỹ ku'í*, que é o fumo que colhemos na roça, e geralmente usamos um pouco quando fazemos reza muito forte. No caso, você corta bastante, mói o fumo e coloca aqui dentro da cabaça. Depois, coloca *ysypokatu*, mas *ysypo* já não tem mais por aqui; acrescenta *yruku*, *yvavete* e depois coloca bastante casca de cedro fervido. Esse nosso álcool em gel não é igual dos *karai*... é bateu, valeu!

Como antigamente não tinha vacina dos brancos, e não tinha médico, a gente usava muito esse remédio. Naquela época, se fosse pegar remédio do *karai* a gente tinha que sair daqui umas 5 da manhã para chegar lá na Missão Caiuá, e só tinha um médico para atender: o doutor Nelson Araújo. Naquela época vovô fazia esse remédio medicinal que te contei para deixar lá na Missão: coava bem coadinho e separava em saquinhos iguais a estes que servem gelinho hoje em dia... não tinha vidro para colocar. Daí, aquele saquinho era guardado na geladeira e distribuído para quem precisasse. Quem toma, sara ligeiro! Se a pessoa pegou febre alta, é só tomar esse remédio. Toma, bateu, valeu. É assim que aprendemos no tempo passado, e é assim que estamos enfrentando essa doença.

Você percebe que esse som da pedreira continua por todo tempo.

Ah... essa pedreira já causou muito sofrimento para nós... muita dor. Mas, se eu pudesse conversar com o dono da pedreira, o que eu diria? O que será? Eu até diria algo, se gente já não tivesse conversado tudo o que havia de ser conversado. Por 20 anos tentamos dialogar, sem resultado. Para que eu falo isso? Primeiramente, pela morte do meu tio, que se chama Cândido Guariró. No tempo passado ele não tem nome como agora. O Kaiowa gosta de seguir o caminho do córrego e pescar. Então, de repente, vêm aquela detonação horrível. Os indígenas mais velhos sabem como se proteger quando ouve sinal: é encostando no pau, na árvore. Se levar as crianças, coloca na frente para protegê-las. Mas a pedreira não avisa a gente antes da explosão.

Um dia, meu tio foi buscar lenha e pescar. Ele voltou rapidinho, não ficou demorando. Tirou só uns quatro peixes e veio pela trilha, que era o caminho antes da construção desta estrada. De repente, aquele pipocão, aquele som de pedra desmoronando seguida de uma explosão... bum! Meu tio chegou reclamando demais de dor de cabeça... disse que doía, e doía, e doía... dor que não acaba. Assustado, ele disse ao chegar: “*che mondyietereiko ita... ita ko ijára!*”, “a pedra tem dono!”. Muito preocupada, minha tia perguntou a ele quem era o dono da pedreira, e meu tio respondeu: “*Kurupira... ha’eko herá Kurupira*” ... “se chama Kurupira”. Naquele dia meu tio não aguentou: morreu agonizando de dor, e ninguém deu nenhuma satisfação.

Naquela época meu pai era vivo, e foi conversar com o dono da pedreira. O dono da pedra, então, disse que eles não poderiam parar de trabalhar; que, para eles, o importante era tirar a pedra. Meu pai ainda tentou conversar com um outro, dessa vez um fazendeiro que criava gado de uma ponta a outra da reserva. Todo dia o gado saía e comia o milho do vizinho; ao sair, o gado deixava a terra como esta estrada aqui em frente: toda batida. Pois é, meu pai tentou conversar, foi na FUNAI, e a FUNAI deixou por isso mesmo. Qual foi a consequência? Várias pessoas morreram. Depois do meu tio, foi a vez do meu pai. Morreu também, morreu aqui pertinho.

Nesse dia, cedinho vieram aqui em casa e avisaram a mim e minha irmã que estavam dando cesta básica na FUNAI, onde hoje fica a Escola Tengatuí. Meu pai ouviu a conversa e me disse: *che rajy terehō eru ñandevy... che ahata aru jape’a, upei ahata nde rapykueri*: minha filha, vai lá pegar para nós a cesta; eu vou buscar lenha; depois eu vou vir, vou buscar carroça no cavalo e vou atrás de você para buscar a cesta. Chamei minha irmã para irmos buscar a cesta, e avisei que o pai nos encontraria no caminho de volta. E assim nós fomos.

Naquela época eu era nova. Não sentia dor nenhuma, então nós fomos correndo e brincando. Chegando na FUNAI ficamos esperando, até que a hora passou, e não recebemos cesta. Perguntei para um funcionário se iriam dar mesmo cesta, e ele nos disse que não tinha cesta, que alguém passou informação para a gente. Não tinha cesta na FUNAI. Na hora pensei no meu pai, e disse para minha irmã: vamos voltar correndo para procurar o pai... é perigoso deixar ele sozinho! Parecia que eu já estava sabendo do perigo da pedreira!

Vínhamos voltando por um caminho que sempre tinha plantação de manga; foi quando escutamos aquela detonação horrível. Naquele instante, fiquei paralisada... quase caí. Corremos... corremos muito. Chegando em casa, que ficava aqui para cima, não

encontramos ninguém: nem a mãe, nem ninguém. Diretamente deixei meu documento em casa, e sai para fora. Quando olhamos para o açude velho, lá encontramos a mãe. Perguntei para o Jorge o que minha mãe estava fazendo por lá, e ele me disse: “vai lá perguntar. Eu vou terminar de fazer esse fogo para colocar feijão e fazer almoço”.

Então eu fui perguntar para a mãe o que ela estava fazendo. Ela estava muito preocupada... me disse que o pai saiu antes de *ombokapu ymboyve*, antes daquela detonação, para buscar a lenha necessária para colocar a canjica na panela. Muito assustada ela mandou que eu fosse atrás do pai, pois já estava sentindo que ele não estava mais aqui... isso porque meu pai já tinha mandado correr daqui o dono da pedreira e o fazendeiro.

E nós? Nós somos em muitas filhas! Homens são somente dois: o Enei e o Valdinei; agora, nós mulheres tínhamos oito famílias. Chamei todo mundo e nos esparramamos... caçando o pai. Um foi lá longe na fazenda; já o Jorge foi procurando por outro canto. E, naquela hora, a pedreira parou: não trabalhou mais! Então, quando já devia ser duas horas da tarde, pertinho da pedreira, meu irmão achou o pai. Logo que achou gritou tudo feio, e disse que o papai não estava mais com a gente...

Seu Jorge foi correndo avisar a FUNAI. Como não tinha celular naquela época, só foram chegar às quatro horas para fazer o levantamento, mas meu pai já estava sem vida. Ia pegar lenha ainda, quando fizeram a explosão... morreu ali mesmo. Hoje em dia nem sei se o *kurusu*, a cruz, ainda está por lá. Nunca mais ninguém foi para aqueles lados. E essa é a história do meu pai. Não é fácil.

E foram várias pessoas idosas que morreram pela pedreira! A última a morrer foi minha cunhada, e por pouco eu também não perdi a vida. Cheguei a ficar na cadeira de rodas no dia que fizeram detonação nove, dez horas da noite! Quando escutei que ia detonar, fui correndo para a cama, e como treme todo o chão, parecendo que a terra vai rasgar, pensei em erguer os pés. Fui correndo para a cama, mas não deu tempo. Fizeram a detonação, e eu cai na hora. Na queda, meu braço foi para trás, e meu quadril dói até hoje. Desmaiei. Só acordei quando já estava no Hospital da Vida.

Quando abri os olhos, vi minha filha e meu guri. Notei que eu estava no soro, e perguntei o que eu estava fazendo no hospital. Não querendo me preocupar, meu filho apenas disse que passei mal. E depois? Depois que senti a dor no quadril. Pensei que poderia me levantar e andar normalmente, mas não: a dor era insuportável, e por pouco não tive sequelas. O médico avisou que talvez eu ficasse com sequelas, porque o choque foi horrível. Agora ficou o trauma da pedreira... agora eu fico sofrendo.

Por conta disso, o pessoal da pedreira até me levava lá para cima, longe da explosão, mas nem isso eles fazem mais... só aparecem aqui e pedem para meu guri e eu sairmos. A pedreira só começou a avisar recentemente quando vai detonar! E outra coisa: eles só estão avisando porque o trabalho nesta pedreira já está quase terminado. Mais uns 5, 8 anos e eles devem levar as máquinas para uma nova pedreira. É essa a história da pedreira.

Não é com você, então desculpa pelo que vou falar: muitos brancos invadiram nosso *tekoha*. Aqui mesmo são três etnias misturadas com o branco. Meu pai tinha o lugar dele, seu próprio lote. O que nós viemos fazer aqui, na beira da estrada? Para plantar aqui não dá porque é cheio de pedra. Moramos em um brejo, e agora, minha família está aumentando... até bisneto já tenho! A turma do *Guarusu*, meu *tekoha*, aumentou. O mesmo aconteceu com o *tekoha* do *ñanderu* Jorge, o *Pindoroka*. A terra é a mesma, mas pessoas novas nascem. Fico pensando onde vamos colocar essas crianças que estão nascendo. Se passar mais um dia nesse aperto, não sei onde ficarão as crianças. Essa é a minha preocupação.

Hoje tudo é diferente daquela época. Naquela época a gente não tinha que pensar nesses problemas. Era a alegria da gente! Chegava gente da roça, e hoje ninguém chega porque não tem roça; tinha gente que fazia rede, artesanato e nutria nossa cultura. Em todo canto os indígenas estão perdendo sua cultura, aí que *Araguaju* vem também.

O jovem vai na escola, e como ele estuda e estuda, aprende e conhece a educação que tem na escola. Vai para a escola, se sente bem, mas é só sair de lá que não quer mais nada... não quer saber da cultura. Quando procuram a casa de reza, eu até ensino. Eles querem ver o que eu vejo, mas não conseguem enxergar nada. Não é como eu, que acompanhava minha vó e minha tia em tudo.

Vovó Rosita morava longe, e sempre plantou bastante. Eu ia visitá-la, e vivia perguntando qual semente estava sendo usada, qual batata estava sendo plantada. Ela plantava e colhia, contando tintim por tintim. Arrancava batata com atenção e explicava se era amarela, branca ou roxa. Depois pegava a moranga e explicava, com carinho, o tipo que era. Ah, eu era curiosa mesmo! Quando vinha da roça já queria carregar tudo, e era tanta coisa que não dava conta. Chegava em casa e já ia conversar com a amiga contando de onde fui e o que vi.

Ali, na minha época têm muitas coisas! Ali tem plantio, tem roça – o pai da gente planta bastante coisa. Ali você vai buscar comida lá na lavoura, na roça, descasca e já prepara os alimentos. Ali tinha bastante. Tinha água! A água para tomar banho. A gente

dizia que tinha *yvu*, nossa nascente. Brincávamos onde tinha água nascente. Agora não... agora está tudo entupido, como nossas veias entupiram. Entupiu, e não tem água para correr. Nem sangue nem água temos. Ali a mãe da gente conversa e ensina bastante. Agora, com esse *aray pyrepe jaha*, essa tecnologia, ninguém ouve mais. Agora não tem mais roça nem nada. É por isso que nós, indígenas, sentimos muito e nos matamos... Se isso acontece agora, em quarenta anos será ainda pior. Suicídio vêm com essa mudança, nessa mudança.

Sou mãe de seis rapazes e uma mulher. Hoje já são grandes. Estão por aí, voando. Eu e o pai deles sempre ensinamos por meio da reza, para que um dia algum ocupe nosso lugar. O caçula mesmo é rezador, foi preparado para isso. E ele foi para a escola! Antigamente as crianças já iam para a escola e estudavam bastante. Chegava da aula, almoçava, lavava as mãos, fazia a tarefinha e chamava papai e mamãe para cortar cana, buscar banana no mato... chamava porque se interessava.

Eu acompanhava e não deixava faca na mão deles. Eu e o pai cuidávamos sempre. Nunca na minha vida deixei criança minha tocar machete, faca ou foice. Essa era a educação que tínhamos e dávamos. A gente levava para colher o que eles queriam: se queriam banana, e se já estava madura, a gente tirava e repartia no meio entre o mais novo e o mais velho, para não dar briga; se queriam tirar cana, a gente tirava, limpava bem e entregava para eles trazerem. A irmã, mesma coisa: pegava abóbora e, se tinha batata, já tirava e arrancava também. Era muito divertido nessa época! A gente conseguiu ensinar bastante, mas depois apertou demais aqui. Queria ver nossos jovens, nossos adolescentes plantando ao menos uma coisinha na roça, plantando algo que lhes dê gosto. Acontece que não tem mais terra. Então, como faz?

Como não tem mato, roça ou cultura o jovem de hoje só consegue ver o nosso caminho na imagem dos livros, mas não é a mesma coisa. Vejo isso na Escola Guateka, que fica no centro da aldeia. Tempos atrás teve curso e um professor mostrou a pesquisa dele. Um rapaz de 22 anos que estava na sala nunca tinha visto *xiru* nem *apyka* que o professor projetou como imagem. Curioso, o rapaz veio me perguntar o que era. Nunca viu na vida! Só pela imagem! É assim o jovem de agora: em sua frente só enxerga o celular ou algo do tipo, mas a própria cultura, não consegue ver.

É muito importante para o indígena fazer cocar, *xiripa*, nossa vestimenta sagrada, rede. Vou nas casas e sempre pergunto onde está o fazedor de artesanatos. Não tem mais! Isso me dói tanto que eu choro. Hoje, muitos adolescentes se afastaram do *reko*, do caminho, por causa da Igreja Deus é Amor; igreja que trai o próprio povo... Se jovem vai

para a casa de reza a mãe logo quer tirar porque pastor não deixa. Aliás, não é só a Deus é Amor... são muitas as igrejas que não deixam o indígena viver na sua própria cultura. Igreja não pode tirar o indígena da casa de reza porque não podemos ficar iguais aos brancos!

Pastor vêm de longe e proíbe tudo. Não pode mais escutar reza nem fazer canto. Pastor faz mal, muito mal. É alguém que não presta; alguém que não sabe de nada da terra! Não existe diferença entre a terra e a nossa pele, mas ele não consegue saber isso. O sangue que corre em nossas veias é a mesma água do córrego, mas pastor não consegue saber disso. Kaiowa tem seu próprio *reko*, próprio caminho, que não se confunde com igreja nem pastor. Os pastores poderiam ouvir mais *ñandesy* e *ñanderu*, porque eles não podem barrar o indígena do que lhe é próprio! Isso não pode acontecer!

*Ma'erã ereiko ava kuery...* o que é ser Kaiowa... *Ma'erã ereiko ava kuery*. Pra quê ser Kaiowa? Somos Kaiowa por causa do nosso umbigo, nosso *puru'ã*, que não se restringe somente a Reserva Indígena de Dourados. É em cada *tekoha*, onde nós, indígenas, vivíamos. Cada *tekoha* tem sua semente plantada. Hoje em dia *ñanderu* e *ñandesy* fica triste... muito triste! A gente vê guri e menina triste. Pergunta se quer brincar de bola, de boneca, e não querem, ficam magoados. Para nós, isso se chama *imy'ãre'y*, tristeza profunda. Para isso existe *ñanderu*, para isso existe *ñandesy*, para isso existe aprendiz de rezador, *ñanderu'i mirĩ*. Existimos para *yvypyte*, para cuidar de tudo.

Hoje em dia quase não tem o nosso caminho, nosso *reko*. As crianças não estão nascendo com o ouvido limpo. A fala está forrada de sujeira. Isso está acontecendo porque não se faz mais como no tempo passado. Quando uma criança nasce, a primeira coisa que precisa fazer é chamar *jari*, *ñamõi*, para lavar o ouvido e a língua com água quente e remédio; para a criança ter boa memória, tem que fazer sinal de cruz com a calda do xiru. Esse é o Kaiowa *reko*, o caminho Kaiowa.

Porque nossa vida, a vida da gente, a minha vida... A primeira coisa que vou falar é do alimento. É... quando eu falo nesse alimento talvez eu fique emocionada, talvez eu chore. Eu vou falar do alimento porque é o que a gente planta e a gente colhe no tempo passado. A gente planta, e colhe. Tem tudo: rama de mandioca, batata, abóbora, moranga, milho... é difícil falar... chuchu... quiabo... Naquela época meus avós chamavam quiabo de *ka'a roky*, e o chuchu, *mba'e a resakã*. Nossa vida não é fácil mesmo.

Naquela época não tinha liquidificador para bater os alimentos. Então, tudo era na mão. O chuchu e o quiabo, por exemplo, você descascava bem, picava direitinho e coloca num *angu'a*, num pilão, e fazia remédio. Também pode fazer outro remédio feito naquele

tempo – esse me foge o nome de tanto que eu falo português –... chamado *yvyravevyi*. Você tira aquele branco que tem na casca, e vai socando no *angu'a*. Depois, retira o suco dele e coloca para esfriar. Se fizer muito, coloca numa cabaça dessa, bem grande. Naquele tempo minha mãe tira a boca da cabaça, enchia com esse suco e depois tampava. Esse *yvyravevyi* serve de remédio para quem sofre de pressão alta e azia. Essa é a nossa vida daquela época. Agora, a vida é diferente para os *karai*. Eu mesma vou perguntar o que é a vida para você, e vou ver como ela não se confunde com a nossa.

Para pensar política pública, os governantes precisam receber orientação com *ñandesy* e *ñanderu*. Explicamos bem, falamos bem o português, então podemos orientar maneiras de ajudar a comunidade. Aqui mesmo, temos a *ogapysy*, a Sala da Cultura ou Escola *Kurundua*, que ensina as crianças na língua Guarani. Uma coisa é urgente: precisamos de terra! Não é só esse *Araguaju* o nosso problema. Você vê que o indígena não tem mais terra. Talvez alguns de nós pensem tanto na falta de espaço que acaba gerando o *Araguaju*, e aí faz suicídio porque não têm alternativa. Aqui é tudo simples, e o pouco que conseguimos construir foi com doações. Nosso teto é só sapé, mas ele é poderoso e importante! E é por isso os políticos precisam trabalhar junto com *ñandesy* e *ñanderu*! Se o governo trabalhar junto com *ñandesy* e *ñanderu* não vai ter mais suicídio; a criança não vai ficar mais doente.

Então, essa é a minha palavra. Eu passei essas aulas para você, mas o ensinamento nunca termina... é uma aula cumprida. *Gostaria de ser mais ouvida*.

### 3.1.2 ÑANDERU GETÚLIO JUCA.

Foram dois anos de desencontros e tragédias que impossibilitaram a entrevista com *ñanderu* Getúlio. O primeiro impeditivo deu-se com a queimada da casa de reza no *tekoha* de Getúlio; o segundo, com a fragilidade do estado de saúde do rezador. Não obstante, a consequente entrevista foi resultado do acaso. Na ocasião da última entrevista com Floriza, retornando para a MS 156, decidi por tentar uma última vez ouvir Getúlio, que se projetou desde o princípio do projeto como possível colaborador da rede dos rezadores Kaiowa.

Em 17 de abril de 2021, obedecendo os protocolos de biossegurança, procurei pelo *ñanderu* em seu *tekoha*, distinto ao longe por sua grande *ogapysy*, casa de reza. Atendeu-me a *ñandesy* Arda, liderança Kaiowa do *Kuñangue Aty Guasu* e esposa de Getúlio. Quando ouviu sobre meu projeto, logo perguntou-me quem havia autorizado o trabalho



de entrevistas. Logo, nomeei os atuais capitães das aldeias Jaguapiru e Bororó. *Ñandesy Arda*, então, indicou a necessidade de solicitar uma nova autorização para o capitão escolhido pelos guarani-falantes, o Kaiowa Geovane. Essa nova etapa avaliativa do projeto se justificou pelo esgotamento do modelo de capitania Terena na aldeia de Dourados.

Demonstrei alinhamento à solicitação da rezadora e, assim, tecemos um breve e profundo diálogo. Kaiowa Arda se apresentou como criadora do *Aty Guasu* das mulheres Kaiowa, e uma das últimas participantes do movimento com interesses coletivos, e não pessoais. A *ñandesy* soube de seu destino como liderança aos oito anos, quando, depois de muito ter rezado, sonhou que guiaria as mulheres no *Aty Guasu*. Com olhos lacrimejados, Kaiowa Arda contou-me violações de Direitos Humanos contra os Kaiowa e Guarani da aldeia Jaguapiru. Após ter ouvido com sensibilidade, não tardei em convidá-la a compor voz no projeto como possível colaboradora da rede de rezadores. Aceito o convite – mediante a autorização do Kaiowa Geovane –, a anciã pediu-me para retornar na semana seguinte.

No dia aprazado compareci ao *tekoha*. Lá encontrei o *Ñandeva Natanael*, que atendeu a um chamado de reunião coletiva feito por *ñanderu Getúlio*. Porque estava distribuindo mascarar, *ñandesy Arda* não parou sequer um momento. Pensei em retornar em data posterior, mas foi-me solicitado algum auxílio no manuseio de um notebook e um aparelho de som meio à uma transmissão em que *ñanderu Getúlio* participaria.

Não por acaso, minha presença se justificou no *tekoha* enquanto mediador entre padrão de oralidade Kaiowa e mídias digitais. Pouco precisei interferir: o *tekoha* dispunha dos meios para estabelecer a transmissão. Terminado o encontro em ambiência online, me aproximei do cacique Kaiowa Geovane no afã de receber a autorização. Detalhada a proposta, o cacique não tardou em autorizar a continuação do trabalho de entrevistas.

No instante do evento houve certa separação no espaço entre homens e mulheres Kaiowa. Por consequência, senti que seria impertinente provocar o diálogo com a *ñandesy Arda*. Ademais, a própria configuração do instante distanciou-me da rezadora, e proporcionalmente aproximou-me do cacique. Intimidado com presença do velho Getúlio, decidi por tecer diálogo depois de um surto momentâneo de coragem. Afável, o rezador tratou-se a mim com riso e acolhimento. Tratei, assim, de explicar o projeto, seguido do convite à entrevista. Convite aceito, combinamos o encontro para a tarde do dia vinte e quatro de abril de 2021.

Compareci naquela quarta-feira ainda no começo da tarde. Recém chego de uma reunião na aldeia Bororó, *ñanderu* Getúlio concordou em ser entrevistado mesmo com a voz cansada. No instante, pensei que o rezador acenou positivamente à entrevista em gesto solidário ao *karai* que chegou cansado de bicicleta no *tekoha*. Nos sentamos em cadeiras trazidas pelas crianças, sob um telhado de sapé ao lado da grande casa de reza. Fisicamente distante do rezador, liguei o gravador que ficou posto em uma mesa de madeira.

Assim que registrei as informações que se configuram a matrícula da entrevista, *ñanderu* Getúlio assenhorou-se de tradição de memória Kaiowa ao dizer que iria falar. Seguiu-se, desta forma, pouco mais de uma hora de diálogo por onde a voz de Getúlio projetou denúncias de violações contra os Kaiowa e Guarani da aldeia Jaguapiru. O instante da entrevista foi marcado pela possibilidade deste apelo ser ouvido por instâncias que possam atender as reivindicações da comunidade guarani-falante. O trânsito dialógico ocorreu entre o rezador e seus antepassados, cabendo a mim a escuta atenta e quietude. Seu neto, que brincava ao entorno da voz do ancião, demonstrou interesse em herdar a tradição oral nutrida por Getúlio.

### *O KAIOWA CHORA, MAS NINGUÉM OUVI.*

Aqui nós estamos sentados em frente à nossa *guyra ñe'ẽ katu amba*, casa de reza, na aldeia Jaguapiru. Meu nome é *Ava Potyvera* na minha língua, e Getúlio Juca no português. Enquanto cacique e rezador que observa tudo o que acontece na terra e no plano espiritual, minha função é *ñanderu johechakáry*. Trabalhei por muito tempo, e continuo trabalho pelo meu povo. As pessoas costumam se referir a nós como “Guarani-Kaiowa”, mas a minha etnia é Kaiowa: meus parentes, meus antepassados e a minha raiz é Kaiowa. Represento o meu povo em vários conselhos em Mato Grosso do Sul: faço parte do *Aty Guasu*, grande assembleia Kaiowa em Mato Grosso do Sul; do Conselho Continental da Nação Guarani, CCNAGUA, que compreende os Guarani e Kaiowa do Brasil, Bolívia, Argentina e Paraguai; e também lidero os *ñanderu* e *ñandesy* Guarani. Hoje tenho 72 e fui cacique por 44 anos. Em minha presença vi passarem várias lideranças, inclusive em minhas mãos, algumas lideranças boas, e outras ruins. Por isso continuo trabalhando: para o bem da nossa comunidade.

Continuo nesse *tekoha* levando o nosso trabalho, a reza, a cultura e nossos objetos tradicionais. Tudo o que temos hoje os nossos avós e bisavós já tinham: a casa de reza,

*mbaraka*, nosso chocalho, *xiru*, nossa cruz, *apyka*, nosso banco, *jeguaka*, nosso cocar, *po'y*, nosso colar, *mimby*, nosso instrumento de sopro, e até hoje usamos tudo isso. Nós aqui, e principalmente, a minha pessoa, sempre cuidamos da nossa cultura. Cuido porque não quero que acabe! O que mantenho em minhas mãos não são coisas de hoje: tudo o que faço vêm de um longo tempo passado, vem mesmo da raiz, do avô, do bisavô, do antepassado.

Somos povo do *tekoha Mykuẽ atĩ*, mas estamos nesse *tekoha* de Dourados desde que o ganhamos. Meus avós foram os primeiros a chegar, e entraram na reserva com mais ou menos 18 anos. Meu bisavô morreu com 130 de idade, e eu pude viver 17 anos ao lado dele, e por isso conheço a história do *tekoha* de Dourados. Esse *tekoha* foi dado aos Kaiowa pelo governo, tanto como patrimônio tanto como colônia, em 1902. Depois de 15 anos de uso, saiu o documento oficial, o título que nós temos em mão. Nós, *Kaiowa*, fomos os primeiros a chegar, e depois vieram as etnias Guarani e Terena... e é assim que nós temos vivido. Continuamos aqui segurando o *tekoha*, a nossa cultura, nosso *ñe'ẽ marangatu*, que é nossa língua. Tudo isso é muito importante para nós, e por isso nós cuidamos desde sempre do nosso costume. Só indígenas da etnia Kaiowa são mais de 8 mil só aqui na aldeia Jaguapiru.

A vida na aldeia de Dourados não anda fácil, porque aqui existem muitos costumes que não são Kaiowa. A gente tem conhecimento de outras culturas, mas elas não servem para nós. O que nos serve é o nosso canto, nossa reza, nossa vida que a gente cuida e cultiva: ainda temos semente *jakaira*, nosso milho branco que usamos para fazer *jerosy*; também temos *guaxire*, *xixa*, *kaguĩ*... Nada disso foi inventado ou criado recentemente. Nós cuidamos do que foi passado em nossas raízes.

Meu trabalho também é trazer algum recurso para o meu povo. Está vendo aquele poste? A gente lutou por um longo tempo para ter energia elétrica aqui! Quem conquistou luz e água fomos eu e o Anastácio, antiga liderança do Panambizinho. Fomos perto de Campo Grande e lemos um documento na presença do presidente Lula quando ele inaugurou o Programa Luz no Campo. Acompanhei tudo: ficamos das 19 horas até 4 da manhã para o ministro que mexe com água e energia assinar a instalação em cada aldeia.

Também ajudei a garantir o Bolsa Família, bolsa de estudos e aposentadoria: conseguimos esses direitos quando eu e um quilombola de Aquidauana assinamos um documento na presença do presidente da república Lula e do presidente da FUNAI quando teve o Projeto Brasil Sem Miséria, por volta de 2005. Fui o único representante dos Kaiowa e Guarani de Dourados a assinar!

Cesta básica mesmo, conseguimos por meio das crianças Kaiowa e um repórter da TV Globo. Eu estava no carro com esse jornalista em uma zona rural, para uma reportagem. Passamos na beira da estrada, e lá o jornalista viu dois meninos cavoucando alguma coisa. Intrigado, me perguntou o que as crianças estavam procurando. Respondi que os guris procuravam o que comer. Descemos do carro e fomos conversar com os dois guris: o primeiro tinha sete anos, e o segundo, oito anos. O repórter perguntou para eles o que estavam fazendo na beira da estrada, e eles disseram: estamos cavoucando batata. Era uns pedacinhos assim, bem pequenos. E foi assim que a TV Globo confirmou a desnutrição das crianças Kaiowa, da fome das crianças Kaiowa, e por isso conseguimos a cesta básica que está servindo a comunidade até hoje.

Tudo o que conquistamos foi por nossa luta. Não foi vereador nem prefeito que nos deu alguma coisa. Quem conquistou esses direitos foram velhos Kaiowa. Só eu e mais alguns permanecemos vivos ainda. Os filhos Kaiowa, por outro lado, ainda possuem esses direitos. É para isso que nós trabalhamos; é por isso que eu trabalho.

A situação que a gente vive aqui não é fácil. É muito difícil, muito triste. Nós temos um capitão que manipula a gente, que maltrata os Guarani e Kaiowa, e ainda usa o nosso nome... usa o nome do Kaiowa. Por estar supostamente “cuidando” dos Kaiowa, o capitão Terena recebe apoio do governo e não repassa nada para a nossa etnia. Recebe e fica com ele. Estamos sofrendo com essa situação desde 1975, quando a FUNAI deu a ordem para deixar um líder somente para os Kaiowa, mas o nosso cacique liderou por pouco tempo, e rapidamente passaram a capitania para a mão Terena.

Todos nós sofremos a judiação Terena: as crianças, os jovens, as mulheres, os adultos, a liderança. Essa outra etnia judia e impede que a gente viva a nossa realidade. Por isso nós, Kaiowa e Guarani, resolvemos montar uma equipe própria para tratar o assunto da violência. Procuramos a justiça e solicitamos segurança para o governador. Assim, marcamos lá pelo dia 05 de julho de 2020 uma audiência com o Secretário de Justiça e o Ministério Público Federal, que se comprometeram a preparar alguma segurança para a gente.

Fizemos as seguintes solicitações: ação concreta para impedir, embargar, cancelar a venda de bebidas; impedir a venda dessa maldita droga; fazer a retirada dos brancos que moram em nosso *tekoha*; e retirar a igreja do nosso *tekoha*, principalmente pentecostal! A justiça se comprometeu a limpar o *tekoha* de tudo isso, e eu expressei o meu apoio. Acontece que essa decisão desagradou vários grupos que convivem aqui na reserva. Eles

se juntaram entre eles, inclusive com pessoas de outras regiões, com o objetivo de me matar, de acabar comigo.

Não conseguiram acabar comigo, mas acabaram com o nosso objeto. No dia 08 de julho de 2020, às 8 horas, atearam fogo em nossa casa de reza, e até agora ninguém tomou providência! Tem muita gente que não gostou do meu trabalho. Por isso, desagradei os vendedores de bebida e droga; os usuários dessa maldita droga; os brancos que moram na aldeia; o pastor de igreja pentecostal. Toda essa gente organizou um movimento para queimar a minha casa, a casa de reza e tentar me matar. E não é a primeira vez que eles fizeram isso: a primeira casa de reza também foi queimada em uma madrugada. Acontece que, nessa segunda vez, não pegaram nenhum responsável e não fizeram nada a respeito desse grupo!

Como eles não conseguiram acabar comigo, começaram a matar o meu povo Kaiowa por homicídio mesmo. Já falamos com a justiça, com a FUNAI, com grupos ligados aos Direitos Humanos, e ninguém toma providência sobre isso. Sei que alguma autoridade pode resolver de vez sobre tudo isso que não é nosso. Nós temos certeza de duas coisas que estão escritas no papel, na lei: os brancos não podem morar na aldeia, porque a aldeia é somente para os povos indígenas; e nós podemos impedir e barrar as igrejas na aldeia, porque temos a nossa própria religião, nossa própria cultura, nossa própria língua, nossa própria dança, nossa própria reza. Somos completos!

Mas aí chegam pessoas de fora, trazendo todo tipo de sofrimento aos Kaiowa. Atualmente, em torno de 500 pessoas não-indígenas estão morando em nossa aldeia. Dois anos atrás os brancos chegavam vendendo as coisas na aldeia, e com isso rapidamente arrumavam alguma esposa na aldeia. Daí casava e, na entrada, já comprava terreno na aldeia. Compra nossa terra, se instala e faz o que quer da aldeia!

Eles abrem mercados dentro da aldeia com o apoio direto de empresário da cidade de Dourados, e assim vendem bebidas, drogas e tudo o que não presta... e não tem como impedir. Para eles não existe nem justiça nem nada. O resultado é que os brancos entram na aldeia, forçam a saída do indígena Kaiowa do *tekoha*, e agora o Kaiowa não tem nem lugar para voltar em sua própria aldeia! É obrigado a sair e viver fora. Por isso existem retomada de *tekoha*: porque Kaiowa não quer viver junto com os brancos!

Hoje sabemos que o próprio chefe da FUNAI está vendendo o *tekoha* do Kaiowa. E esse capitão Terena de agora está vendendo a entrada na aldeia aos brancos: “você me paga tanto ou me dá alguma coisa de valor, e aí você pode entrar e fazer o que quer da aldeia” ... é assim que funciona! E, quando a gente menos percebe, os brancos já entraram.

Está vendo aquele terreno aqui ao lado? Esta terra para lá da cerca, com milharal? Eu soube que esse terreno foi vendido para um branco que é dono da loja “Construção Kaiowa”, que fica na entrada da aldeia. Essa terra deve ter uns vinte hectares, e foi vendida com um papel autorizado e assinado pelo capitão. Veja: não foi um Kaiowa ou Guarani que me falou isso: foi filho dos Terena, um pastor, e pastor não iria mentir para mim. Está se montando um cerco no *tekoha*.

Igreja, por exemplo, não foi construído por nós. É manipulado, de fora para dentro da aldeia. É assim que elas fazem: um pastor da cidade escolhe um pastor para ficar aqui dentro. O objetivo do pastor da aldeia é pegar, juntar e repassar dinheiro para o pastor de fora. Esse pastor daqui faz de tudo pelo de fora. Até galinha e porco ele dá e vende para o pastor de fora! A função dele é passar dinheiro limpo para fora, mas ele mesmo fica com muito pouco. Enquanto o pastor de fora enriquece, nossa comunidade sofre com doença e fome. É difícil... é assim que nós, Kaiowa, estamos sentindo os dias de hoje: com muita dor. O povo Kaiowa tem sofrido muito com as igrejas.

Por tudo isso a gente chora. A liderança passada chorou porque pediu ao Ministério Público, à Justiça Federal e à Comissão de Direitos Humanos para cercar a venda de bebida na aldeia de Dourados, ninguém tomou alguma providência. Hoje, a situação está ainda pior. Quando é que vai vir autoridade competente para resolver isso? Quando é que o nosso *tekoha* será limpo? Não pode ter branco ou igreja instalado na aldeia... está na lei! Não deveria ser preciso que a gente precise estar sempre repetindo a mesma coisa... para isso existe MPF e FUNAI. Seria fácil para esses órgãos chegarem aos não-indígenas e dizer “você não é indígena, se retire daqui!”, mas até agora ninguém fez nada! *O Kaiowa chora, mas ninguém ouve.*

Estamos cansados de ouvir do que nós, indígenas, temos direito. Sim, temos direitos, mas tudo foi conquistado por nós mesmos! Faculdade mesmo, não foi feito para indígena..., mas indígena pode fazer! Indígena pode estudar, pode se formar e exercer o cargo que for, seja advogado ou alguma autoridade. Isso os indígenas podem fazer, e não vão deixar de ser indígenas! Ninguém da aldeia vai impedir isso. Mas é diferente de quando traz alguma cultura que impede o nosso modo de ser, como a bebida, a droga e a igreja. É disso que temos medo hoje.

Para quem a gente vai falar? Aqui no Conesul mesmo temos quatro MPFs: Campo Grande, Dourados, Ponta Porã e Naviraí, e mesmo assim não fizeram nada... não resolveram nada que o Kaiowa precisa! Nós já fomos até no Movimento Terra Livre, em Brasília. Mesmo sendo um longo caminho, nós fomos para entregar um documento na

Comissão de Direitos Humanos, solicitando a retirada dos brancos e da igreja do nosso *tekoha*. Isso já faz quatro anos, e nada aconteceu. No momento em que entregamos o documento até parecia uma vitória, mas ficou na mesma coisa. Estamos exaustos de repetir: não queremos branco morando em nosso *tekoha*, nem queremos igreja instalada aqui! É por isso que os Kaiowa que possuem a cultura ancestral, os rezadores, estão chorando. É muita dor.

Por causa dos brancos na aldeia, que vendem as bebidas e drogas, houveram muitas mortes! Quem morre mais e é matado é o Kaiowa! Muitas mulheres morrem nas mãos do marido ou de qualquer outro controlado pela bebida; criança morre por bebida; jovem morre por bebida e droga. Tudo isso são realidades na aldeia... vemos todos os dias. Se retirar bebida, igreja e branco que mora na reserva, acho que é o suficiente para resolvermos os nossos problemas.

Aqui mesmo temos uma outra etnia, que não é nem Guarani nem Kaiowa, vendendo nosso *tekoha*, deixando branco se instalar, usando o nome do Kaiowa. Qual autoridade, ou qual governo vai tomar a providência de limpar o *tekoha* Kaiowa de tudo o que não é Kaiowa? Porque nós temos o nosso *tekoha*, temos a educação e tem a saúde através do governo, mas isso não é motivo para o branco vir, ficar e tirar de nós, não! A gente tenta continuar firme, cuidando da nossa cultura. Cuidando até hoje, mas estou muito preocupado.

Olha, assim que reconstruímos a casa de reza recebi um jornalista que queria falar comigo. Ele me disse que andou por oito dias na aldeia de Dourados, e só encontrou igreja... disse que contou oitenta e oito igrejas – devem ter mais –, mas casa de reza Kaiowa só viu essa! Lá para o Bororó até tem casa de reza, mas é Guarani... não é igual a casa de reza do Kaiowa! Se alguém chegar na aldeia de Dourados e disser que não existe mais casa de reza Kaiowa, está enganado... porque tem! Ainda tem a casa de reza Kaiowa, *kurusu* Kaiowa, *mbaraka* Kaiowa, *po'y* Kaiowa. Tudo isso existe porque conseguimos cuidar, e se depender de mim, vai continuar.

Nossos rezadores também estão preocupados. Mês passado me reuni com quatro *ñanderus*. O propósito é nos manifestarmos, novamente, pra ver se as autoridades brasileiras fazem esse trabalho. Estamos mesmo fazendo um apelo, porque já temos todo o preparo necessário. Em Dourados temos FUNAI, temos MPF, temos Polícia Federal. Então, o que falta para limparem esse mal do nosso *tekoha*? Porque, se não limpar, uma hora nossa cultura vai acabar. Se a gente sair daqui, deixar a cultura, deixar o movimento

Kaiowa, não terá mais volta. Aí não vai ter quem fala da casa de reza, quem prepara *mbaraka*, que faça *kurusu*, quem faça *xiru*.

Quem é que continua vivo e que pode contar como era o tempo passado? Por enquanto eu estou aqui, então ainda posso contar a história desde 1902, como contei para você; mas, e depois? Por isso preciso que algum apoio entre em contato com a gente. Se alguma entidade quiser ver pessoalmente o que queremos proteger, pode chegar aqui no *tekoha* e ver tudo. Vai encontrar todo o nosso trabalho ancestral. Trabalhamos todos os dias para não deixar a nossa cultura acabar.

Eu, que já trabalhei como cacique por 44 anos conheci e vi muitas coisas que já aconteceram aqui no Conesul de Mato Grosso do Sul. Não é de hoje que os Terena judiam dos Kaiowa. Nos anos 1990 mesmo, tivemos muitos suicídios porque o líder Terena Ramão Machado judiava muito: batia, deixava preso, amarrava, mandava erguer pedras, limpar estrada de enxada e fazia dormir na cadeia. Esse capitão controlava uns 80, 100 policiais indígenas que mataram muito Kaiowa, inclusive meus parentes.

Um tio meu foi morto por essa polícia Terena na cadeia mesmo. Outro tio, mais novo, recebeu um tiro de espingarda desses policiais e morreu na estrada. Meu avô, de oitenta e dois anos, foi encontrado morto perto do atual Núcleo de Atividades Múltiplas, NAM; o corpo estava todo arrebentado: sinal de porrete na barriga, braço quebrado, maxilar quebrado, dentes quebrados no porrete. Um sobrinho meu até começou a investigar o assassinado do meu avô. Quando esse capitão descobriu, decretou a prisão por ter se intrometido.

Esses foram os parentes matados que sequer tentaram disfarçar. Agora, outras mortes os Terena tentaram maquiagem como suicídio. Essa polícia matou um cunhado meu, e nós achamos o corpo no meio do mato depois de dois dias. Eles deixaram amarrado um barbante no pescoço dele, para dizer que morreu de suicídio. Minha mãe... não sei se você sabe, mas minha mãe também passou por isso. Não sei dizer com certeza se foi assassinato ou suicídio porque já a encontramos morta, mas ela estava deitada e amarrada num pé de pau. Quando é suicídio não morre deitado, amarrado no pé de pau assim! Levamos esse caso na FUNAI, e nada foi feito! Quando é suicídio a gente vê a pessoa em um, dois metros de altura, e não de joelho, deitado ou amarrado. Isso é homicídio, não suicídio. Muito Kaiowa foi “suicidado”.

Mas alguns jovens, nessa época, fizeram mesmo suicídio porque não quiseram receber ordem ou aguentar humilhação do Ramão Machado e de sua polícia indígena. Por não ser capitão dos Kaiowa, o Terena achava que podia fazer de tudo. Esses policiais



andavam pelas ruas da aldeia à noite entrando nas casas, mandando Kaiowa ir embora, mandando Kaiowa correr da aldeia. Como os jovens Kaiowa não gostam de briga, faziam o suicídio. Faziam e fazem suicídio porque sentiam e sente a dor causada por uma liderança que não é da nossa etnia!

Um dia, já no escurecer, essa polícia indígena trouxe, aqui no *tekoha*, um caminhão com uns seis homens Kaiowa e Guarani. Todos machucados... todos quebrados de porrete. Eles abriram o caminhão e jogaram esses homens ao chão, feito porcos. Fizeram isso porque esses Kaiowa e Guarani fizeram documento e denunciaram o Ramão Machado. A polícia do capitão se juntou e pegou para matar mesmo! De alguns que eles pegaram em consigo me lembrar: tia Dora e seu marido, Guarani Ivo, Kaiowa Garcia e Kaiowa Neves. Tinham mais uns três que não me recordo. Então, todos eles já morreram! O Ivo mesmo morreu faz uns três, quatro anos... não aguentou. Não era rapaz, mas também não era velho. Morreu por causa da pancada do policial do capitão Terena... não aguentou.

É por isso que a gente sempre chora... porque hoje eu não quero mais ver o meu povo voltando para o suicídio, para aquela matança de polícia indígena matando os Kaiowa! Para mim, para o Kaiowa isso é muito grave! Um policial indígena matar um, dois Kaiowa à porrete! Mata e deixa num pé de pau por aí, jogado... isso é uma triste enorme para nós! Eu rezo muito na minha cultura para não acontecer o suicídio, mas mesmo assim, com a bebida e com a droga, os jovens fazem essas coisas... é algo que foge do nosso controle. Insisto que já existem as autoridades que podem resolver isso, e a gente espera que façam o que os Kaiowa precisam o mais rápido possível: retirar as igrejas e os brancos que moram aqui. Para isso já tem FUNAI, Ministério Público Federal e Justiça Federal.

Essa história de Terena judiar e assassinar Kaiowa não foi só com o Ramão Machado. Isso continua acontecendo até hoje, e o Kaiowa também não tem mais para onde ir, e o Kaiowa não tem com quem reclamar! Quando Kaiowa se suicida é porque sente muito a dor causada pelos Terena. Esse grupinho que está aqui hoje continua fazendo mal e trazendo esse problema... ainda estamos vivendo a mesma situação daquela época! Os Terena moram no nosso *tekoha* e ainda fazem mal para o Kaiowa! E ainda falam mal do Kaiowa! Um dia escutei de um Terena que os Kaiowa não têm nome definido, que ninguém reconhece a nossa etnia. Mas quem sustenta, e quem está e maior número na aldeia é o Kaiowa! Aqui, capitão Terena quer ser o tal, querem mandar, querem fingir que cuidam dos Kaiowa, mas aqui não é território Terena.

Nem liderar a comunidade eles poderiam. Aqui não tem terra Terena! Nós, Kaiowa e Guarani temos o nosso território e *tekoha*, que é a aldeia de Dourados. Não precisamos nem queremos capitão Terena! Já temos as nossas lideranças, que são nosso cacique e nosso *ñanderu*... estamos completos! O Terena não pode assumir liderança e mandar no Kaiowa e no Guarani... não pode! Eles fazem eleição para eleger o capitão deles, mas eleição é prática dos *karai*. Olha, esse capitão de agora foi eleito na aldeia Jaguapiru numa época que a aldeia tinha cerca de 9 ou 10 mil pessoas. O total de votação não chegou a 1500, e ele se elegeu com 340 votos!

Fomos na justiça para resolver a situação, e convocamos uma reunião que ocorreu no auditório da Polícia Federal. Estavam presentes, além da PF, a Força Nacional, o delegado da Polícia Civil e o procurador Marco Antônio, do Ministério Público Federal. Saiu um papel dessa reunião, e o procurador leu o papel dizendo que tinha acabado com essa coisa de capitania. Esse documento até conseguiu barrar o Terena por um ano e pouco, mas agora o capitão voltou com o grupinho dele e fizeram outra eleição... retornaram escondido. Pessoalmente vou perguntar no Ministério Público Federal se essa eleição foi autorizada, porque não é possível.

Afinal, como ele vai nos liderar? Ele, que não tem território, não tem força, não tem nada... só tem o conhecimento dos *karai* para fazer eleição! Eles são formados na lei dos brancos... estudaram, tem conhecimento e advogados ao lado..., mas a lei da cultura indígena ele não conhece. Nossa lei, que é nossa cultura, é passada do pai para o filho... por isso o *tekoha* é nosso! Nosso *tekoha* é nossa cultura! O *tekoha* de Dourados foi dado para o Kaiowa... e não para outra etnia! A justiça não pode deixar um Terena assumir a liderança e se encarregar dos Kaiowa e Guarani. Nós, Kaiowa e Guarani já decidimos que não vamos aceitar eleição.

O que nós queremos é fortalecer o nosso modo de ser e apoiar a justiça onde ela estiver, para fazer esse trabalho. Pode ser reportagem, pode ser jornalista: vamos apoiar e vamos falar a mesma coisa, porque é isso que nós precisamos: limpar nosso *tekoha*... Nós queremos usar a nossa cultura novamente. Não queremos deixar acabar a nossa língua, nossa casa de reza, nosso *guaxire*, nosso *jerosy*, nosso *jeguaka*... Se nada for feito, em vinte anos só terá *karai* por aqui... os indígenas mesmo vão tudo embora.

A vida somente entre indígenas Kaiowa e Guarani é uma vida sem preocupação. O Kaiowa sabe que o cacique dele sabe dominar e conhece todas as coisas boas; sabe que o cacique reza para ninguém prejudicar o outro. Foi assim que sempre fizemos. Por isso, em julho de 2020, nós nos organizamos: retiramos o nosso nome, nossa cultura e nossos

objetos sagrados da responsabilidade de outra etnia. A partir de agora nós é que vamos dirigir nossos costumes, nossa reza e nossa tradição... tudo será entre a gente mesmo. Nós estamos na nossa terra; fomos nós que a ganhamos, e vamos levar o nosso modo de ser até o fim.

No caso desse capitão Terena quiser teimar, a gente tem que denunciar ele para valer mesmo! Pode morar na reserva, mas nada de querer mandar. Meu bisavô, meu avô e meu pai já morreram; por enquanto eu continuo segurando esse *tekoha*, mas não tem como segurar essa situação para sempre. Essa situação, para *ñanderu* e *ñandesy*, é a maior tristeza que tem! Será que nenhuma autoridade ouve o nosso choro?

Então, *upea che aheja... che... amoĩ ñe'ẽ ko'ape* algum *ohenduva... ojavova... ikatu haguãicha oikuaa, upechako ore oreko* começogive *ko'apeve*. É isso que eu deixo. Eu expus a minha palavra para que ouçam e façam algo; para que saibam como foi nossa vivência desde o começo até este momento. Essa é minha palavra. *Aguyje*. Obrigado.

### 3.2 PASTORES TERENA.

Avancei para a constituição da rede de pastores da etnia Terena partindo do primeiro encontro realizado com *ñandesy* Floriza. A indicação por fator negativo estimulava o trabalho de entrevistas realçando embates entre os grupos que teciam explicações ao fenômeno do suicídio indígena em Dourados. O qualitativo “pastor”, ademais, potencializou as disputas de memória entre redes não somente em nível espiritual, mas, sobretudo entre grupos incompatíveis. Entre outsiders e algozes, os pastores Terena foram silenciados dos debates que envolvem o suicídio nas aldeias Jaguapiru e Bororó. Contraditoriamente – ou, por esta razão –, os cuidados de indígenas Kaiowa e Guarani abandonados são delegados a esses pastores por intermédio dos familiares.

Os irmãos Valdir e Valdemir, pastores em diferentes repartições evangélicas na aldeia, constituíram a rede de *pastores Terena*. Dessemelhanças entre os pastores criaram aberturas analíticas para além da pecha do pentecostalismo presente na Reserva Indígena de Dourados.

#### 3.2.1 PASTOR VALDIR RIBEIRO ALMENDES.

Realizada em 25 de maio de 2019, a entrevista que se sucedeu com Valdir não foi resultado de planejamentos prévios. O projeto já indicava inauguração da rede de pastores na reserva, mas, por força dos argumentos de Floriza, inicialmente pretendi ouvir os pastores da Igreja Deus é Amor, repartição pentecostal mais numerosa na Reserva Indígena de Dourados. Contudo, os caminhos do campo me levaram a ouvir dois pastores protestantes e Terena que, por sua vez, argumentaram complexos eixos temáticos os quais demandaram reflexão demorada, inviabilizando o trabalho de entrevistas com demais pastores.

Na ocasião, eu estava saindo do *tekoha* dos rezadores Floriza e Jorge e pedalava de volta para casa quando, na MS 156, avistei uma igreja de fachada simples, mas que chamou atenção. Posso dizer que o encontro com o pastor Valdir foi fruto do acaso. Adentrei o quintal de uma simples casa ao lado do Templo Formosa, igreja onde Valdir ministra. Após minhas frustrações de não ter conseguido entrevistar *ñanderu* Jorge por força do desencontro, renovei meu ânimo ao ser recebido pelo próprio pastor. Aceita a proposta em participar do projeto após explicada a proposta, sem delongas, preparei o

equipamento enquanto me apresentava como rapaz de São Paulo interessado em contar histórias de indígenas da aldeia.

As cadeiras de fio em que sentamos estavam posicionadas justamente onde batia o sol do meio dia. Por seu turno, carros e caminhões transeuntes na rodovia ambientaram sonoramente o cenário. Mesmo em ambiente inadequado a um longo diálogo, Valdir não se incomodou. Minha presença já havia alterado a dinâmica daquela família, e o pastor parecia interessado no sentido de “política pública” apresentado na proposta do projeto. Minha inusitada presença naquela tarde provocou, acertadamente, a ideia de que eu desconhecia nuances da vida na aldeia.

Aproveitei, em momento avançado da entrevista, o circunstancial de alteridade e forneci espaço para que o pastor me fizesse alguma pergunta, o que acabou se tornando prática padronizada no desenvolvimento do trabalho. Com tonalidade pastoral e certo, Valdir elencou argumentos como alguém que já havia reflexões prévias aos estímulos. Sua paciência combinada às situações de acolhimento protagonizadas me fizeram questionar a pecha de algoz aos pastores e Terena sustentada por parcelas.

#### *SOU TESTEMUNHA QUE A PALAVRA SALVA.*

Sou presbítero, Terena, e como se pode ver, dirigente do ministério Templo Formosa. Nasci aqui na Reserva Indígena de Dourados, mas não fiquei por aqui. Aos doze anos fui para outra cidade. Voltei para cá novamente há 20 anos. Meu pai é quem tomava conta desse ministério. Depois de sua morte passei a ministrar. Sou o primogênito.

Meu irmão e eu somos pastores aqui na Reserva. No caso do meu irmão, pastor batista. Nós estamos aqui para passar a mensagem, a palavra de Cristo, a salvação, principalmente para os mais jovens. Confesso que é uma tarefa difícil tirá-los desse caminho que eles estão envolvidos... um caminho quase sem volta. A única palavra que pode trazer o jovem para uma vida melhor é a Palavra de Cristo. Fazemos um grande esforço em chegar até esses jovens na base da conversa, mas sempre é um diálogo sempre complicado. Não é fácil chegar em um jovem envolvido com o crime, viciado em drogas, álcool e buscar alguma mudança na base da conversa.

Essa é uma igreja antiga que começou embaixo de lona. Está vendo essa parede aqui, azul? Era loninha; sem muro algum. Meu pai foi fazendo devagar, e no andar dos tempos ele formou essa igrejinha. Levantou e cultuou aqui. Os anos se passaram e ele veio a falecer, só então construímos aquela igreja que fica ao lado, bem ali. Agora, com

o templo formado, esse aqui se tornou um salão para festividades. O tempo só fez melhorar a vida, que nunca vai baixando, nunca vai diminuindo: vai sempre prosperando, sempre progredindo. Viver na RID está bem melhor.

É, penso que a vida na reserva melhorou muito. Melhorou na escola, no convívio, no comércio – até porque não tinha comércio interno. Tínhamos que sair e ir lá na cidade a pé para comprar mantimentos. Agora não: aqui dentro tem bastante lojinha. Saúde também nem se compara. Não está 100%, mas mudou bastante. Posto de saúde mesmo devem ter uns dez espalhados por toda a aldeia. Médicos, postos, enfermeiros, ônibus que pega na porta de casa, ministérios. Cada dia nossa vida prospera mais.

Então, a vida do jovem aqui na Reserva Indígena não está sendo fácil. São as drogas... Estão demais; estão correndo livre. Na época da minha infância não existiam drogas dentro da Reserva. Isso é coisa de alguns anos para cá. Agora a comunidade está muito desenvolvida. Ela expandiu demais de uns tempos para cá, e o acesso de pessoas de fora ficou liberado. Aqui você vê gente de Dourados e Itaporã, que são cidades vizinhas, circulando na aldeia.

A bebida é daqui mesmo, mas as drogas são de fora. Boca de fumo mesmo têm de monte. Não sei como ainda não mandaram a justiça vir aqui dar uma força para nós, porque está impossível. É excesso de bebida alcoólica, comércio de drogas, criminalidade. Complicado. À noite, se você sair, não sabe se vai voltar vivo. Gangue mesmo é um perigo real. É fácil você encontra pela noite. Você leva um facão na cara e nem sabe de onde veio. É só pela misericórdia de Deus que nos guarda.

Nunca ouvi um indígena me dizer que estou agindo contra minha cultura por ser pastor. Não, nunca aconteceu. Já aconteceu com o meu irmão porque ele é mais atuante na comunidade. São três etnias aqui, todas juntas: Guarani, Terena e Kaiowa. Agora, muitos não-indígenas também chegaram. Como sou indígena Terena não teriam motivos para esse tipo de conversa. Sou indígena, e não um branco.

Rapaz, o suicídio... Vou te contar: muitos jovens propensos ao suicídio buscam minha ajuda numa palavra de conforto, que é a única coisa que tenho a oferecer. Os mais desesperados perguntam onde podem internar. Graças a Deus muitos pastores ajudam esse jovem. Meu irmão mesmo, Pastor Valdemir, oferece esse tipo de ajuda. O jovem desesperado vai na casa dele pedir socorro, e ele tem conhecimento de clínicas evangélicas da cidade de Dourados. Ele pega esse jovem, pergunta se é isso mesmo que ele quer e então leva para lá, deixa em tratamento. Tratamento espiritual. Tratamento gratuito.

Algumas pessoas ajudam a manter, né? Vai lá e doa uma cesta, vai lá e faz uma oferta especial para manter os rapazes lá. Meu irmão têm sido um canal de benção para os jovens da Reserva Indígena tirando eles da bebida, do tráfico de drogas, da bebida, da prostituição infantil... Meninas novas de doze, treze anos já estão na prostituição, então é um trabalho grandioso. Ele é mais que um pai para esses meninos, sabe? Por isso os casos de suicídio diminuíram tanto. Esses casos de suicídio que estavam ocorrendo aqui, agora mesmo acalmou um pouco. Não está mais aquela loucura.

Mas nem todo pastor consegue chegar nos corações que precisam de acolhimento. Fiquei sabendo que muitos pastores falavam de Deus, mas não explicava para esse necessitado como as coisas são de fato. São pastores que diziam que o mundo vai acabar. Histórias desse tipo que esses falsos profetas colocam na mente do rapaz ou menina já aflitos. O pensamento do indígena não é igual ao pensamento das pessoas lá fora, né? Os indígenas pensam diferente. Não é igual o pensamento do não-indígena; por isso essas mentiras surtem tanto efeito, e por isso muitos meninos estavam tirando a vida. Uma falsa palavra de salvação destrói a mente do indígena, que acaba oprimindo a si mesmo. Afinal, se o mundo está acabando não tem problema em se matar. É assim que eles pensam, como já ocorreu.

Não é dessa forma que se ajuda os desesperados. Acontece que muitos tipos de ministério entraram na aldeia, por isso são vários tipos de abordagens; nem todas preocupadas com a seriedade da Palavra. Naturalmente o jovem desesperado fica remoendo essa história de fim dos tempos, porque o pastor não explicava direito como é que é. Falta um diálogo verdadeiro, sabe? Observe esses meninos na criminalidade: eles aumentaram em número por falta de conversa e acolhimento. Não é chegar de qualquer jeito. Não podemos ter um diálogo onde a gente fala e assusta eles. Qualquer erro e eles colocam no coração que não tem solução, que é melhor fazer a ruindade acontecer.

Esses dias eu estava na igreja de madrugada e um rapaz bateu na porta. Tomei um susto, cara. Ele me falou que queria ouvir algo de mim. Estava drogado. Abri a porta, fiz ele entrar, sentei junto e pedi que ele falasse daquela aflição. Eu queria ouvir dele, para então falar a palavra certa. O jeito é prestar atenção na conversa deles; quer dizer, ver onde realmente estão precisando de uma resposta para que a Palavra se encaixe na cabeça deles. Ele me contou que não conseguia mais parar, que não tinha a força necessária para parar. Queria parar, mas não conseguia. Estava implorando ajuda. Em um momento desses, quem sabe exatamente o que dizer? Creio que você também não tem uma resposta, né? Nenhum homem tem esse poder. No fim, a única palavra que você tem para

transformar o desespero naquele exato instante é afirmar que a força da mudança vem do Senhor.

Citei para ele uma passagem da Palavra de Jesus ao cego que estava em Jericó. Por 38 anos o cego sofreu. Assim ouviu que um dia Jesus estaria passando por ali; sentiu passar o espírito de Deus e suplicou misericórdia ao filho de Davi. Suplicou misericórdia à Jesus porque não queria mais viver esse tipo de vida. Essa foi a única palavra que eu tinha que eu tinha a esse jovem... dele vir para a igreja. Essa força, que nem você, eu ou esse rapaz conseguimos sustentar, apenas Jesus pode nos fornecer. Só Jesus cura o vício que está na pessoa. O rapaz ouviu e caiu em lágrimas. Oramos juntos e ele se foi dizendo que agora poderia ir porque estava de coração leve. Saiu dele aquela angústia, aquela agonia. Não fosse essa intervenção seria mais um indígena suicidado.

Diminuíram os casos de suicídio porque têm aparecido muitas pessoas para dialogar com esse jovem; que fazem reuniões, explicam a forma de sair disso, de se libertar. Psicólogos entram aqui e atendem, sempre na base do diálogo. Muitos pastores estão falando do amor de Jesus, ensinando a amar teu próximo e a si. Isso abre a mente da pessoa, né? Eles vão parando e entendendo o quão errado é tirar a própria vida. O suicídio diminuiu através de oração... muita oração. Esse espírito da morte que dá, que rodeia esses jovens, se afasta e some através da súplica. Meu Senhor! diminuiu graças a Deus!

Nunca mais ouvi falar de suicídio, de enforcamento ou envenenamento. Não ouvi nem vi mais. Acabou. Isso estava acontecendo depois de briga entre namorados: um terminava com o outro e o pensamento imediato era tomar alguma atitude mais drástica. Sabemos que essa atitude era duas: enforcamento ou envenenamento. Não sei o porquê disso... que briga, discute e já vai para isso como solução. É extremamente complicado controlar o jovem... não é fácil. Suicídio não é solução para ninguém.

Hoje está mais fácil combater o suicídio, mas antigamente era difícil porque a entrada do não-indígena era barrada ao máximo. Não era fácil como é hoje. Anos atrás você tinha que ter uma autorização. Você mesmo teria que ir no capitão e pegar uma autorização para fazer esse tipo de entrevista. Tinha que vir lá da cidade, ir na polícia emitir um documento, vim aqui no capitão e autorizar. Se ele não autorizasse você não entrava. Agora não... agora é livre. Abriu esse espaço das pessoas virem ajudar. Muitas pessoas tem essa coisa no coração de entrar aqui e ajudar. Você vem, conversa, faz reuniões com os jovens, explica para eles. O fundamental é querer saber o motivo deles fazerem isso para então encontrar uma maneira de intervir nesse problema.



Muitos desse jovens não aceitam que a mudança realmente existe. Mas sabe, vim do mesmo lugar que eles. Fui um homem conhecido pelos vícios em drogas e bebidas. Quando conto essa história muitas pessoas não acreditam que eu estava no mesmo buraco desses meninos. Muita gente também não acredita que mudei, que Deus tenha transformado minha vida. Já fui questionado por ter sido viciado e hoje ser pastor. Bom, são pessoas que não creem na Palavra. Eu aceitei Jesus Cristo! Ele me libertou de todos os meus vícios e me transformou. Jesus me libertou! *Sou testemunha que a Palavra salva.*

Muitos não creem na palavra, mas só a Palavra quebra a dureza do coração. Aquele que houve a Palavra do senhor Deus guarda-a em seu âmago. A Palavra vai remoendo por dentro os corações moles; os corações que deixam a Palavra entrar. Existem também os corações duros onde não se aceita a presença de Cristo, e são essas pessoas que continuam fazendo barbaridades, usando drogas e assassinando. Eles vão crescendo no crime; viram verdadeiros profissionais. Somente a oração, para nós que somos cristãos, é que têm a capacidade de fazer o sujeito colocar a mão sobre seus próprios defeitos. Precisamos orar constantemente para Deus, só assim a mudança ocorre na vida dos perdidos.

Essa força maior tem que vir de dentro. Não é só você chegar e dizer como fazer para se libertar. A renúncia da vida pecaminosa começa do movimento do coração; foi assim que eu tomei essa atitude. É falar para si que a partir daquele instante a vida nas drogas, bebida e prostituição não serve mais. É o sujeito que pode decidir... apenas o sujeito. No fundo no fundo a pessoa só continua nisso porque quer. Todos temos duas opções: continuar ou sair. Um dia decidi que iria sair e a partir daquele dia nunca mais coloquei bebida na boca ou pratiquei barbaridades. Coloquei um ponto final. Esses meninos também precisam ter essa atitude. Tem que vir de dentro. Se ele mesmo não tem esse desejo, essa força, é difícil sobreviver. Tem que vir da pessoa, lá do fundo do coração.

Aqui não se trata de alguém sem propriedade falando sobre a obra de Deus. Meu filho e eu passamos por verdadeira mudança. Ah, mas se você soubesse como era a vida do meu filho e como eram difíceis as coisas aqui em casa! Cheguei a achar que não tinha mais jeito para o meu filho. Ele começou o caminho das drogas aos 15 anos de idade. Foi tão difícil aguentar essa situação... foi uma luta, uma luta mesmo! Ele dizia que tinha mais jeito, que assim não dava mais, que a morte era a solução. Um pai ouvir isso de um filho é um golpe. Ah, mas eu não aceitava isso de jeito nenhum... não aceitava porque nós temos um criador! Eu, você e todos nós temos um Deus. Deixei meu menino nas mãos d'Ele, nas mãos de Deus. Creio, com todas as forças do meu coração, que a salvação é

possível através de sacrifícios na presença de Deus. Posso dizer que um milagre aconteceu na vida dele! Mas foi um longo processo até a salvação.

Foi preso, o meu filho. Ficou dois anos na Unidade Educacional de Internação, UNEI. Assim como ele, muitos jovens se converteram lá dentro. Muitos pastores circulam naquele espaço. Quando ouviu a Palavra meu filho aceitou Cristo como único salvador, mas não é tão simples assim. Nessa época eu dizia a ele que é preciso aprender dois lados da vida: o da prisão e o lado de fora. Quem viveu os dois lados sabe que fora a vida é diferente. Então, pedi muito atenção: aceitar Jesus no cárcere é diferente de aceitar no mundo livre. O preso está entre quatro paredes, que não somente oprimem, mas fazem aceitar a Palavra na marra, fazendo o sujeito acreditar que será liberto. Meu filho tinha que entender isso.

Bom, ele saiu da UNEI e logo voltou para as drogas... continuou cometendo os mesmos delitos. O que eu temia se cumpriu: não é a mesma coisa aceitar Jesus lá dentro. É difícil fazer um jovem mudar à força; prendendo e jogando numa unidade prisional, onde não há muito resultado. Eles colocam o seu coração naquele lugar, o que complica ainda mais a situação.

É, ele veio novamente para casa, e o que eu falei para ele se cumpriu. Fui na base da conversa: com força física nunca vamos transformar a vida de um jovem no estado em que eles estão. Fomos instruídos pelo psicólogo da UNEI a sempre conversar com ele. Nesse momento de fragilidade toda conversa é pouca. Não há amor sem compreensão mútua. Temos que compreendê-los... ouvir o que têm a dizer da vida que estão vivendo e tentar compreendê-los; ouvir, porque eles gostam muito de sentar, conversar e receber atenção.

Ter a noção de estar perdendo um filho é um choque. Eu e minha esposa choramos muito. Eu não podia acreditar numas coisas dessas, entende? Nós ouvimos, conversamos, explicamos a ele qual é a realidade; que esse sentido não leva ninguém a prosperar, que esse sentido nos leva somente a dois caminhos: prisão ou o cemitério. Voltei-me para Deus. Clamei por Ele e, para a nossa surpresa, meu filho parou. Crack, maconha, fumo, essas coisas. Largou assim, de repente. Até arrumou uma namorada! Pedi muito a Deus para arrumar uma moça para ele e Ele me ouviu. Está namorando, meu filho. O sogro dele é evangélico e também ajuda. Meu filho mudou. Hoje está no ministério comigo.

O Estado poderia ajudar, penso. A gente precisa formar um grupo de pessoas interessadas em conseguir ajuda do governo, porque uma pessoa sozinha não vai

conseguir trazer nada para cá. Tem que ter um grupo com confiança da comunidade; um grupo que já tenha experiência nisso, que já tenha um documento indicando o que já está sendo feito e o que falta, assim fica mais fácil de concentrar políticas públicas para onde realmente precisa. Têm que ter um grupo liderado por um “cabeça” com o conhecimento das pessoas de grande influência aí fora. Agora, um sozinho? Assim nunca vão enviar auxílio nenhum para cá. Por isso um grupo com pessoas adequadas precisa ser formado.

Tenho uma pergunta para você: seu trabalho vai ter algum resultado? Sobre a política pública que você me falou antes. Essa ajuda vem através de você, desse trabalho que você está fazendo aqui.

Ah, eu choro por alegria... por alegria. Choro também por eles que não têm força. Choro para Deus... muitas lágrimas derramadas. Choro pelos perdidos que também são vidas, são seres humanos. Não é porque larguei esse mundo de pecado que vou esquecer deles, então eu choro. Choro também a alegria de Deus ter me liberto. Choro de alegria e choro pela vida desses jovens. Choro para que um dia Deus possa tirá-los dessa vida.

A vida? A vida é um fôlego de vida. A vida é um presente de Deus. É contemplar essa grandeza que Deus nos fez, é contemplar esses verdes que Deus fez... poder contemplar a grandeza d'Ele, a obra feita pela mão d'Ele. Tudo é d'Ele, tudo foi Ele quem fez. A vida que Ele nos deu; a vida para viver a vida. Então isso é vida: amor. Para mim a vida é amar, é sinceridade, é compaixão, é paz, a vida. É o ar que nós respiramos.

Posso dizer de coração, sem medo de errar: hoje eu tenho paz. Hoje sei o que é paz e alegria.

### 3.2.2 PASTOR VALDEMIR RIBEIRO RAMIRES.

Durante a entrevista com Valdir despertei interesse em ouvir seu irmão Valdemir, pastor batista, em função do atendimento prestado aos jovens da RID em situação de vulnerabilidade. A essa altura minha cabeça estava acelerada, refletindo sobre os embates interétnicos ouvidos até então, onde a presença dos Terena seria causadora de desequilíbrios na vida comunitária. Encerrada a entrevista com Valmir, solicitei que o colaborador me acompanhasse na casa de seu irmão o qual, depois de um telefonema, nos aguardava.

A casa de Valdemir não era exatamente o que o senso comum parecia indicar sobre a vida de pastores na aldeia. Galinhas e cachorros junto às crianças brincando ao chão qualificavam a ambiência em semelhança aos *tekohas* até então visitados. Mas a

igreja batista ao lado da casa, com suas portas de vidro – visivelmente mais chamativa que o ministério de Valdir – rememorou a pompa de certas igrejas douradenses.

Não pude deixar de comparar os irmãos pastores. Valdemir, ao contrário de seu irmão, esteve pouco desconfiado com a minha presença. Naquela tarde de vinte e cinco de maio de 2019, o aceite à entrevista se fez com alegria. Seu tom pastoral misturava versões heroicas de acontecimentos com certa performance humilde de quem se faz homem e pecador na presença de Deus. A simpatia do pastor por mim foi imediata: meu projeto serviu bem ao pastor, que gosta de conversar abertamente sobre os problemas da Reserva Indígena de Dourados. Ao final da entrevista, após decorado meu nome que é o mesmo do “médico amado de Deus”, fui convidado a dar as mãos em círculo com os irmãos pastores e me juntas em oração, a qual pedia benção em minha vida e presença na aldeia.

Já em contexto pandêmico, interessado em saber das mobilizações de enfrentamento do vírus que assolava sobretudo os Kaiowa e Guarani, trocamos mensagens de áudio que se somaram na história. A liderança natural do pastor fez dele figura mediadora central entre a reserva e a cidade de Dourados. O tom da narrativa passou a ser de denúncia face aos desentendimentos entre o pastor e o capitão sobre políticas de isolamento e barreiras sanitárias. Valdemir não somente autorizou, mas fez questão em não alterar nominalmente e circunstancialmente as disputas com o capitão Terena da aldeia Jaguapiru.

*POR TUDO QUE A VIDA ME FEZ ME TORNEI UMA LIDERANÇA NA  
COMUNIDADE.*

Pode ficar tranquilo que aqui os cachorros latem mesmo quando chega gente nova.

Ah... Recentemente completei 45 anos. Sou da tribo Terena e há 12 anos fui consagrado como pastor evangélico. Sou casado com a Josiane, com quem tenho cinco filhos e que também é da etnia Terena. Trabalhei como pastor presidente das igrejas da nossa comunidade indígena e hoje sou pastor da minha igreja Batista. Fiz o curso de Teologia por um período de cinco anos: o último, que é somente para estágio, iniciu meus trabalhos com o evangelho entre os Guarani, Kaiowa e Terena. Já são doze anos nesse trabalho.

Eu queria saber mais da bíblia. Descobri que somente a leitura não era o suficiente para entender a Palavra. A leitura sozinha limitava o meu conhecimento, então precisei

estudá-la em um curso para que pudesse passar na igreja aquilo que hoje sei, mas que um dia também pensei errado. Nunca passei algo para a igreja que eu não sabia. A bíblia nos fala que erramos muito por não conhecer as Santas Escrituras; Jesus falou isso aos seus discípulos. Sempre estive em busca do conhecimento da Palavra.

O evangelho na aldeia é um raio que temos como caminho para a vida. O evangelho salvou muita gente. O evangelho da salvação, que é Jesus Cristo nosso Salvador, é o que tirou os indígenas da poligamia, que é o normal na nossa cultura, mas que dentro do evangelho não é e nunca foi. O evangelho hoje tira pessoas do alcoolismo a qual a cultura, sem o conhecimento, diz que é bom para a comunidade indígena, e não é. Porque o álcool suga a vida da dona de casa que espera o marido vir do emprego com um saquinho de arroz, um quilincho de carne. Se ele continua nessa visão maligna de que a bebida é própria da cultura vai trazer para dentro da casa desta mulher somente um bêbado que bate nela e nos filhos.

Se olharmos nossa comunidade, vamos ver pessoas destruindo lares, destruindo famílias por causa do álcool e isso não é da nossa cultura; não é cultura indígena... nunca foi e nunca será cultura indígena. Não posso admitir alguns antropólogos e professores dizendo que isso é da cultura indígena. Não é, nunca foi e nunca será! A minha cultura é a minha língua. A minha cultura é meu andar nas festividades com minhas penas. Coloco o meu cocar com orgulho porque foi assim que Deus nos fez. A cultura indígena e o evangelho nos libertaram dos pensamentos malignos.

Não existe conflito algum em ser pastor indígena; em andar na minha cultura e pregar o evangelho. Não existe porque a bíblia nos deu a graça de interpretar os textos, coisa que para mim já foi impedida e que hoje sei que não é bem assim. A cultura indígena é boa, mas de que forma ela está sendo pregada na comunidade indígena? É isso que a gente tem que averiguar. Jesus veio para nos dar a graça da salvação; tirou o homem da poligamia, tirou o indígena das drogas e da bebida. Nós somos livres de tudo isso.

Algo que quase sempre fui impedido de pensar, e que a comunidade é impedida até hoje, é a ideia de liberdade. Eu realmente sou livre para fazer tudo aquilo que Deus, dentro da Palavra, quer que eu faça. Justamente esse livre pensamento tornou-se um grande impedimento em nossa comunidade. Muitas pessoas abandonam o caminho de Deus porque o que se prega geralmente é um evangelho totalmente distorcido, o que acaba sendo um impedimento de levar as pessoas até Cristo. O evangelho não é escravidão. É, antes de tudo, liberdade.

A vida... É tudo o que tenho de bom. Eu não olho para as coisas negativas, apenas para as positivas. A vida é um dom que vem de Deus. A vida é tudo o que tenho de bom que você puder imaginar de conquistas, vitórias e sucesso. É! Coisa extraordinária! Coisa extraordinária é a vida. Isso não significa que não sofri. Vim de uma família totalmente destruída de pai e mãe. Fui criado longe da minha mãe, então não tive uma infância muito boa. Não tive um carrinho para brincar, uma família estruturada com mãe e pai juntos. Então, o que a vida me obrigou a ser? Um guerreiro. A dar aos meus filhos o que não tive: um laço familiar que não tive na infância... procuro dar isso aos meus filhos. É esse laço familiar: um diálogo, uma conversa. Brinco com eles de bola, bolita e os esportes que hoje a igreja proporciona. É isso o que a vida me ensinou: a ter esse vínculo amoroso com meus filhos e a cuidar de quem precisa.

Os jovens me procuram na hora que a coisa aperta mesmo; quando realmente precisam de socorro para se libertarem do vício das drogas e alcoolismo, que é muito forte. Alguns chegam por livre e espontânea vontade de se abrir à ajuda e amparo. Outros chegam por indicados e terceiros. Às vezes são machucados, largados na rua. Muitos meninos se machucam em brigas no final de semana. Esses dias mesmo, logo que saí da igreja me avisaram sobre um rapaz todo ferido, largado perto da caixa d'água. Prestei socorro, é claro. As pessoas chegam a mim porque sabem que vou socorrer. Levo a pessoa ao hospital, pego o endereço dela e no outro dia vou até a casa fazer visita. São pessoas que fazem ser necessário algum trabalho dentro da comunidade. É inevitável: um laço de amizade se cria, por isso muitos desses jovens ficam comigo na igreja. Já outros, acabo internando fora.

Esses ficam por um período de 9 meses numa casa de recuperação para ter tratamento. Buscamos recursos entre a nossa igreja para mantê-los no período de tratamento. Sou um homem muito pobre, muito humilde. Não tenho condições de fazer esse trabalho com recursos próprios, por isso angario cestas básicas, agasalhos e faço pedidos para pessoas que conheço lá fora. É dessa forma que vou conseguindo manter esses meninos dentro da aldeia. Graças a tudo isso tenho aqui comigo, em minha igreja, três famílias e quatro jovens assim, resgatados da rua e que não foi preciso ir para a clínica. É um trabalho social gigantesco.

Alguns insistem que não tem necessidade da internação. São meninos e meninas desesperados, que só esperam ajuda sem precisar da internação. Mesmo nesses casos vou na casa, converso e faço orações. É assim é que estabelecemos um laço de compromisso, um pacto. Eles chegam aqui na igreja me pedindo uma oração, desejando sair dessa vida.

Explico que não é do dia para a noite que alguém sai dessa vida. Tem que vir de um desejo forte que precisa nascer de dentro. Jesus está aqui para ajudar, mas, primeiro, é preciso esse primeiro passo de partida, esse desejo de libertar-se.

Sou pastor de uma família de sete pessoas que dividem a mesma casa. O pai era um homem muito agressivo, pois viciado em crack e álcool. Fazia da vida da família um tormento. Ele procurou uma doutora que atende na Missão Caiuá. Esse pai manifestou desejo em se libertar das drogas, mas que sozinho não conseguia de jeito nenhum; que estava pensando em se suicidar porque não tinha forças de sair dessa prisão que é a droga. Era um homem com um grande sofrimento porque sabia que fazia a família sofrer e ele mesmo não tinha condições de oferecer uma vida melhor para ninguém. O suicídio, para a família dele, parecia ser o único jeito de se libertarem, e ele sabia disso. Não seriam remédios que iriam ajudá-lo a sair dessa vida. Seria o caso de recorrer a Deus, a Jesus, ao acompanhamento nas orações. Então a doutora lembrou de mim e me ligou, me passando o caso. Pedi o endereço, fui lá visitar e graças a Deus hoje ele está aqui na igreja.

Sempre vivi me deslocando para ajudar os necessitados. Hoje estou sem carro, então fica mais complicado buscar alguém na aldeia Bororó... é longe! Fora o esforço em buscá-los nas casas em dias de culto! E quando não tem como trazê-los aos cultos vou até a casa deles fazer esse acompanhamento de muita oração, diálogo e conversa. Acontece que hoje em todas as curvas de nossa aldeia você encontra traficantes, então é óbvio que usuários em tratamento vão voltar a beber ou fumar em algum momento, mesmo dentro da igreja. Mas não desisto deles. Vou atrás de todo jeito. Já cansei de trazer jovens fora de si, visivelmente drogados, para dentro da minha igreja. Nunca vou desistir deles.

Quando o assunto é acolher esses jovens sou a pessoa que a comunidade procura. Inclusive, veja só: alguns jovens da comunidade indígena vendem até o que não é deles. Roubam para vender ou trocar nas bocas de fumo. Já cheguei a resgatar, dentro da igreja, meninos que me procuraram porque “fumaram” a moto ou bicicleta de alguém da família. Em muitos casos fui até a boca de fumo resgatar moto ou bicicleta para que o usuário devolvesse para a pessoa prejudicada. Fiz isso várias vezes. Cheguei até mesmo a comprar bicicleta para um rapaz que “fumou” a sua própria. Um outro menino fumou a moto do sogro; fui na boca e resgatei esse bem. Entendeu? Esse é o trabalho que faço.

A Reserva Indígena de Dourados é uma comunidade indígena muito grande e está situada entre duas cidades: Dourados e Itaporã. Quem olha nossa vida pela mídia pensa que a RID é uma aldeia mais amparada pelo Estado por estar dentro de duas cidades, e não é... não é. Ela é a aldeia mais abandonada. Nossa vida não é essa impressa nos jornais.

Somos realmente esquecidos. Temos um índice muito grande de prostituição e estupro de menores... são meninas muito pobres que não possuem um calçado ou uma roupa digna, que vão à escola e veem as coleguinhas bem vestidas. Daí o que acontece? Acabam se prostituindo para ter o que vestir e comer. Meninas aliciados por traficantes que percebem esse desejo delas em ter as coisas e que vão nas portas das escolas oferecendo drogas e um certo “cuidado”. Imagine... crianças que se prostituem para ter uma vida materialmente digna; casos de estupro dentro da própria família. Alguns desses casos chegam até a minha pessoa, então acabo denunciando na cidade de Dourados.

Faço as denúncias para a polícia, para que eles entrem com alguma providência nessas situações. Acabo amparando pessoas na minha casa, aciono o Conselho Tutelar e tudo o que for necessário. É engraçado, mas meu trabalho aqui não é só como pastor. Meu trabalho aqui é como bombeiro, enfermeiro, juiz, advogado, e só por último é como pastor. Faço um trabalho material e espiritual muito grande com todos que precisam de mim. Já corri risco de algumas represálias, mas graças a Deus... Deus nunca deixou nada acontecer nem comigo nem com minha família. Já fui criticado e mesmo ameaçado por esse trabalho, mas não paro de jeito nenhum... jeito nenhum. Entendeu? *Por tudo que a vida me fez me tornei uma liderança na comunidade.*

O capitão anterior me respaldava inteiramente. Foram 8 anos de trabalho com o capitão Vilmar, que estava comigo para tudo o que eu precisava. Ele não é cristão, mas é uma pessoa de visão aberta. Aqui é comum as famílias perseguirem quem está ajudando. Se eu sofresse alguma represália das famílias desses jovens menores de idade, não estava sozinho. Eu denunciava e a capitânia estava comigo. Os problemas consequentes do meu trabalho não eram meus, mas sim dele. Chegava junto mesmo, entende? As famílias acabaram respeitando, e por quê? Porque o capitão tomava minhas dores; falava para a comunidade que o pastor Valdemir está ajudando uma criança, um menino abandonado ou mesmo alguém maior de idade jogado na rua por causa das drogas. Se tivesse que chamar a polícia, chamava; se tivesse que agir entre eles mesmo dentro da aldeia, agia. Nunca me deixou sozinho. Hoje não. Esse atual é horrível. Não tenho respaldo algum. Respaldo agora é somente Deus.

Não tenho medo de continuar esse trabalho. Não posso cruzar os braços só porque minha família está bem. A minha família está bem; em tudo Deus têm nos abençoado ricamente, mas nem por isso vou me acomodar. Não sei o dia de amanhã. Veja, eu tenho filhos pequenos. Amanhã eles terão escolhas na vida deles; escolhas que não poderei interferir. Então, hoje faço de tudo para ajudar essas pessoas que estão em meio aos



conflitos da vida. Não me importa somente se minha casa está bem. Não posso fechar meus olhos para famílias que estão perecendo. Amanhã também posso precisar deles. Acolho como se eu mesmo estivesse passando pelo problema.

O suicídio... ele vem de várias formas na cabeça dos jovens ou de quem quer que seja. Jesus falou que nós temos o poder em nossa boca para abençoar ou para amaldiçoar. Sabemos que existe o bem e o mal e hoje, dentro de nossa comunidade, são muitos os que se deixam levar por palavras malignas, contrárias ao desejo de Deus. Vamos supor que eu olhe para uma criança e diga que ela não vai conseguir, que não vai vencer, que é uma derrotada e etc. A palavra acaba entrando dentro daquele coração, e a ideia de não ser ninguém começa a fazer sentido. Ela começa a repetir para si que não vai conseguir nada de bom nessa vida. São justamente essas pessoas que acabam indo para o suicídio, entende? Se matam por essa força negativa que existe da boca de pessoas até mesmo da própria família. Algo semelhante ocorre quando as drogas entram na vida da pessoa. A comunidade tem o costume de olhar para o usuário de forma estranha e acaba direcionando dizeres que machucam, como se a morte fosse o único destino possível; como se não houvesse solução. O que o sujeito acaba pensando de si? É... o Diabo tem poder para destruir a vida das pessoas.

Tenho meninos que queriam se matar e que hoje estão comigo na igreja. Meninos que foram libertos por conselhos. Eles optaram por ouvir o sempre lhes disse: “você tem futuro! Você é brilhante! Você é um vencedor! Jesus não te fez para ser um derrotado. Jesus te fez para ser um vencedor! Se depare com o espelho: você vai ver seu rosto, e atrás desse rosto tem a imagem de Jesus, a imagem de Deus, a imagem de um vencedor!” São meninos músicos da nossa igreja; meninos que saíram da rua, meninos andarilhos.

O suicídio vem desse alarme maligno que a pessoa coloca na cabeça, repetindo para si que é um perdedor. Quantas pessoas assim já socorri! A maioria das pessoas que tiraram a vida já vieram de igrejas evangélicas, e porque tomaram uma latinha de cerveja ou garrafa de pinga começa-se a correr um discurso nos entornos de condenação ao inferno. Entendo isso como falta de sabedoria do evangelho.

Isso me fez lembrar de quando fui motorista da Secretaria Especial de Saúde Indígena, SESAI. Socorri uma menina gestante de quatro meses que levou uma facada na barriga. Imediatamente levei ao hospital onde ela foi internada. No dia da alta, por incrível que pareça, fui eu que estava lá para buscá-la, e não a família, como se espera. Acontece que ela tinha o desejo de usar esmalte nas unhas. Usou, e um dia foi o culto de unhas pintadas. Na frente de todos o pastor disse que a moça já estava condenada ao inferno

porque usou esmalte. Esmalte! Ela colocou aquilo na cabeça, e o que aconteceu? Ela começou a... O Diabo entra nisso porque o desejo de Satanás é matar, roubar e destruir.

Ouvir de um pastor que já estava condenada ao inferno. Graças a Deus a eduquei dentro do evangelho e mudei o que foi falado no coração dela. Não é dessa maneira que Deus nos condena. O erro é humano, portanto, todos nós erramos. Sob a face da Terra não existe um ser humano perfeito. Não há perfeição no homem, mas ainda podemos buscar essa perfeição diariamente. Ainda podemos conversar com o Senhor mostrando esse nosso lado fraco e humildemente pedir perdão. Errei hoje, mas perdoa-me. Errarei amanhã, Senhor..., mas perdoa-me. É essa linha, é esse pensamento que tenho da Palavra, entendeu? Que Deus, a todos os instantes, está para te perdoar.

Se eu choro? Choro muito! É engraçado porque eu não chorava antes. Eu era uma pessoa muito dura, não demonstrava sentimentos. Hoje choro quando vejo uma criança abandonada. É uma visão que mexe muito com meu coração e mente: a situação de uma criança largada na rua. É algo que acabava trazendo para dentro de mim uma sensação de abandono como se fosse eu o abandonado, como fosse eu a sofrer. As lágrimas vêm realmente do desejo de transformar, de estar ao lado da pessoa em sua transformação.

Mas também choro muito de alegria... muito, muito. Choro muito por vê-los transformados. Tirei um menino da rua e que já está comigo há 6 anos na igreja. Ele era usuário desde os 8 anos. A família toda de alcoólatras e usuários. Esse menino chegou na minha vida assim, mendigo. Trouxe ele para dentro da igreja. Fomos atrás da documentação, toda a papelada e depois de três anos ele ficou comigo. Mas a benção de Deus foi ainda maior. Minha esposa tinha ganho meia bolsa de estudos para o curso de Farmácia. Estávamos sentados aqui mesmo, eu e ela, quando ela me disse que não queria fazer o curso. Foi o exato momento que esse rapaz chegou aqui. Perguntei se ele tinha o desejo de estudar, de fazer alguma coisa da vida. Como a resposta foi positiva, quisemos abençoá-lo com esse curso de Farmácia. Metade era bolsa, metade eu pagava. Ah, quando ele terminou o curso... foi o dia que mais chorei na minha vida. Chorei por vê-lo formado. Ele também é músico da nossa igreja. Menino que estava na rua... que estava na rua.

São vários caminhos em que o Estado poderia nos ajudar aqui dentro. Creio que a educação seja um dos principais caminhos na vida do indígena. O Estado deveria investir mais em educação, oficinas e outros meios de ocupar a mente dos meninos e meninas. O indígena vai para a escola e depois não tem mais para onde ir. O que ele vai fazer? Terminado o Ensino Médio dentro da aldeia o Estado deveria entrar com bolsas de estudo, e hoje até as poucas iniciativas que tínhamos estão sendo tiradas de nós. O que nós

tínhamos como possibilidade de vida digna ou mesmo como arma contra a corrupção e as drogas está sendo tirado.

Não temos recursos aqui dentro. Não há emprego algum. Esses jovens batem nas empresas lá fora para pedir emprego e recebem somente portas fechando na cara. Fecham porque é indígena. As pessoas pensam que somos incapazes de raciocinar alguma coisa boa. Sei porque sofri isso. Sofri isso, e os meus filhos sofrem o mesmo na escola até hoje. Eles chegam tristes em casa porque algum coleguinha não quis brincar junto pelo simples fato deles serem indígenas. Quando isso acontece o que um pai pode pedir ao filho é força e a não desprezar os amiguinhos. Olho para o espelho e depois olho para os não-indígenas. Tem alguma coisa de diferente? Não tem nada de diferente. Somos todos iguais. Então, é vencer o preconceito e nunca querer tirá-los do convívio dos amiguinhos brancos. É insistir e mostrar para eles que os amiguinhos brancos também são iguais. Essa é uma das barreiras que os nossos jovens são obrigados a enfrentar diariamente. É por isso que o Estado deve investir em educação e oficinas dentro da aldeia. Mas não investe nem nisso nem em nada... é só por Deus.

Se investir em educação diminuiriam muito os casos de suicídio, porque já tiveram casos que procurei socorrer pessoas que morreram oprimidas por não ter uma calça ou tênis para ir à escola. É assim que vai sendo criado dentro do âmago uma inferioridade tão horrível que a pessoa coloca na cabeça não ser capaz de nada, entendeu? Agora, um trabalho social com a força do Estado vai envolver muita gente; vai abrir a mente do indígena, e muito! Educação é a arma mais forte... creio nisso. Inclusive, tenho uma pergunta para te fazer. É, meu amigo. você não é o único que faz perguntas. Em que você pode ser útil dentro da comunidade indígena? É você tomar parte da nossa dor e de nossas necessidades. É assim que você pode descobrir alguma coisa em que poderá ser útil.

Em relação a pandemia, há quatro meses a aldeia Jaguapiru passou por um momento devastador. Foi quando a doença se alastrou aqui dentro. Da primeira vez ninguém foi a óbito. Parecia que a Covid tinha ido embora. Acontece que voltou agora, cerca de um mês atrás. Dessa vez, em dois dias ela levou cinco pessoas da nossa comunidade... todas testaram positivo para Covid. A gente não tem nenhum respaldo com as barreiras sanitárias. Fomos totalmente desamparados pela prefeitura de Dourados em relação aos cuidados mais básicos em higienização e saúde.

As igrejas são um outro problema. Hoje não estou mais como pastor presidente das igrejas. No lugar ficou um outro pastor que se candidatou e ganhou as eleições. Não

quis me candidatar de novo porque tive outros projetos e resolvi sair. Agora temos um presidente que fica a desejar com a questão da pandemia. Ele foi contra o fechamento das igrejas. A falta de conhecimento bíblico por parte dele veio a contribuir com essa crise que estamos vivendo. Contribuiu até mesmo com a desgraça em sua própria igreja!

Os enfermeiros me procuraram para discutir o que estava acontecendo: um senhor estava muito doente e isolado em casa. Uma enfermeira atendeu, à domicílio, e chamou o SAMU porque o paciente apresentava todos os sintomas de Covid; o SAMU chegou até lá e a própria família expulsou os profissionais da saúde não deixaram internar porque o pastor afirmou ser caso de feitiçaria; que não era Covid; que não era para levar ao hospital; que eles iriam orar e Deus iria operar. Passaram-se algumas horas, o senhor veio a piorar ainda mais. Essa enfermeira me ligou desesperada pedindo socorro porque já tinha ligado para o capitão e ele não ofereceu nenhuma ajuda. Liguei direto para o Ministério Público Federal na figura do nosso Procurador Federal, Dr. Marco Antônio. Logo que expliquei a situação ele enviou a polícia e intimou o capitão a internar esse senhor. Ontem de manhã, infelizmente, o senhor veio a óbito. É uma triste realidade que têm nos acontecidos.

A falta de conhecimento desse tipo de pessoa continua mantendo abertas as igrejas para culto. A minha eu tive que fechar porque não existe fiscalização aqui dentro sobre o fechamento das igrejas. A cidade de Dourados nos deu um decreto para que as igrejas viessem a seguir, que viessem a cumprir todas as medidas dadas: 30% de lotação, distanciamento, uso de álcool em gel, termômetro, luva, máscaras e tudo mais. A minha igreja cumpria todos os requisitos pedidos pelo decreto do Ministério da Saúde, mas ainda assim resolvi reunir os membros do ministério e justifiquei a gravidade de uma possível reabertura. Por quê? Porque o resto dos meus patrícios iriam ver minha igreja aberta e a deles proibida de abrir. E por que os ministérios deles estariam proibidos de abrir? Porque eles não têm os preparos e também não se importam com as normas do decreto. Simplesmente não aplicam os cuidados. Iriam ver meu ministério aberto, mas não se importariam em saber se estou seguindo as normas. Só iriam julgar que a minha está aberta e, portanto, eles teriam o mesmo direito. Você entende, né? Fechei porque essa doença é grave, é séria. Deus cura? Cura, mas não é na nossa hora, não é quando a gente quer. É no momento dele. Por isso decidimos fechar a igreja.

Como expandiu esse problema da Covid, reuni um pessoal e estou fazendo a frente, coisa que era para o capitão fazer. A Covid se alastrou gravemente aqui, e ele sequer impediu que os bares fossem fechados. Não insisti que fossem fechados, não se

esforçou em nenhum momento. É visível a negligência do nosso líder. Por essa razão entrei com um pedido urgente de reunião no Ministério Público Federal para discutir a possibilidade de atuação conjunta da polícia militar, civil, força nacional e alguns órgãos da saúde. Quero pedir um amparo legal para que sejam tomadas medidas necessárias aqui dentro em relação ao fechamento de igrejas e bares. Eles querem que eu assuma essa operação porque a história do nosso líder não está muito legal. Nosso líder tem feito coisas horríveis e está sendo investigado. Infelizmente terei que pular na frente dele. Estou fazendo isso porque sei que ainda vai morrer muito mais gente. Não vou deixar meu povo perecer de maneira nenhuma. A luta tem sido grande, mas Deus nos dará a vitória.

### 3.3 MEDIADORES GUARANI.

A iminência do suicídio de um jovem Guarani fez cindir as formas de enfrentamento do fenômeno entre seus parentes. Assim, distinguiram-se aqueles que padeciam sob a possibilidade de um segundo suicídio na família e aqueles que se puseram diante a situação de maneira refletida. Tratam-se das redes de sobreviventes Guarani e mediadores Guarani; parcelas particularmente sensíveis da memória coletiva que reclamaram posto que superasse a vitimização. Compõem a rede de mediadores Guarani o casal Adilson e Jussara, indígenas adultos e trabalhadores assalariados que estabeleceram o elo de mediação entre o jovem potencial suicida e possíveis formas de tratamento que tangem a situação interétnica.

#### 3.3.1 ADILSON LOPES DE SOUZA.

Por falta de aproximação da vida da comunidade, refleti por algum tempo, sem saber ao certo por onde ou por quem continuar o trabalho de entrevistas planejadas. Não sem estranhar as surpresas do campo, a inauguração das redes de mediadores e sobreviventes Guarani foi possível por obra do acaso ao conhecer Adilson, motorista da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) de maneira inusitada.

Em abril de 2020, após uma manhã de gravações no *tekoha* dos rezadores Floriza e Jorge, caminhei à beira da estrada e pedi por carona. Atendeu ao meu chamado um indígena chamado Michel, também motorista da SESAI o qual se dirigia à cidade de Dourados; antes, porém, seria necessário efetuar a troca de plantão com Adilson, motorista do turno noturno. No trajeto conversamos sobre os casos de suicídio na aldeia que justificava minhas andanças. Feita a troca dos motoristas, com o carro em direção ao centro de Dourados, Adilson lamentou o recente enforcamento de seu sobrinho. Trocamos contato quando manifestei desejo em ouvir a família, começando pelo próprio Adilson.

Combinamos a entrevista para a tarde de 30 de junho de 2020, em seu *tekoha* na aldeia Jaguapiru. Custei a achar a casa de Adilson... mesmo com descrição detalhada do caminho, me perdi. Cheguei na casa de Adilson com sede e alguma queimadura do sol, e fui recebido com zelo por sua família, que me acolheu.

Adilson, que é motorista da SESAI, estava inquieto e apressado para o plantão que se aproximava. Convencionou contar sobre seu trabalho e a formação de sua família.

Mesmo sendo uma breve entrevista, fez-se importante as versões e cadências narrativas deste Guarani e pai de família preocupado com trabalho, segurança pública e família. As interpretações sobre as motivações do suicídio Kaiowa e Guarani foram deixados, por Adilson, para sua esposa, Jussara, professora e mãe Guarani, a qual esteve presente durante a entrevista logo que soube da temática do projeto. O olhar atento de Jussara à entrevista do marido somada a frase “ela também vai falar” proferida por Adilson revelava não somente a necessidade em contar versões sobre o ocorrido com Otávio, mas que ambos precisavam ser ouvidos.

### *HOMICÍDIO É O NOVO SUICÍDIO DA ALDEIA.*

Nascido e criado aqui na aldeia Jaguapiru. Meus pais e quase todos os meus parentes moram aqui na aldeia de Dourados. Estamos todos juntos, em comunidade. No meu caso, me preocupei em trabalhar e constituir minha família, em sustentá-los e incentivar os estudos. É, vivo trabalhando para que eles tenham melhores condições.

Jussara, minha esposa, também gostaria de falar umas coisinhas. Conte para ela sobre nossa conversa, então ela vai ficar aqui conosco.

Então, a minha vida é assim: estudei bem pouco, e trabalhei muito. Quer dizer, ainda estou estudando. Agora que vou terminar o Fundamental II, então esse ano ainda não faço Enem. Vou fazer esse provão do ENCEEJA, e se for aprovado, vou poder cursar o Ensino Médio. Então a vida melhorou... melhorou bastante. Passei a maior parte da vida trabalhando fora... ficava longe da minha família, e agora eu estou aqui. E assim seguimos, sempre trabalhando.

Como assim, chorar? Se eu choro? É, né? Tem que chorar! De tristeza ou alegria, tem que chorar.

Esses assuntos me lembram muito da minha infância, de quando minha mãe e meu pai trabalhavam em fazenda e usina de cana. Eu era moleque na época; moleque de um tempo que tinha bebida na comunidade, mas não tinha droga. Não queria ir para fora com eles. Queria ficar para estudar, mas eles não me deixavam e meus irmãos sozinhos, então ir para fazenda era obrigatório. A gente passava uns dois meses fora, que era o tempo do contrato de trabalho. Quando voltava a gente estudava um pouquinho, mas já tinha que voltar de novo. Não tinha como concluir estudo algum desse jeito. Até que uma vez eu comecei a trabalhar. Comecei a trabalhar em usina e a ganhar meu dinheiro. Invés de estudar, trabalho e dinheiro.

Fui crescendo nesse meio e já não queria trabalho muito pesado. Uma hora o corpo e a mente começam a rejeitar essa vida, sabe? Virei fiscal de usinas, daí passei mais a ficar auxiliando... marcando na caneta, como se diz. Pensando agora acho que toda a minha vida foi trabalhar em usina. Quando esse meu menino veio a nascer pausei o trabalho somente para vê-lo; só parei mesmo quando ele tinha dez anos. Ia para fora por cinquenta e cinco dias, ficava 10 dias em casa e voltava de novo. Nem 10 dias eram... era uma semana, e já voltava para as usinas da região de Bataguassu, divisa com São Paulo. Isso não era vida.

Minha esposa sempre me incentivava a estudar, mas eu não estava nem aí. Só queria ganhar dinheiro. Fiquei nessa vida de usina até 2009. Foram acabando as usinas: quase toda a mão de obra passou a ser mecanizada, então não precisa tanto de fiscal. Aproveitei essa situação para procurar serviço na região de Dourados, que não era o ideal, mas ficava um pouco mais próximo da família. Comecei a trabalhar em supermercado, e depois fui frentista de posto. É, abastecei carro. Foi quando realmente decidi estudar. Fui trabalhando e estudando. Sempre trabalhando mais pela minha família. Fui tirar carteira de habilitação e botei na cabeça que queria ser motorista da SESAI. Fui trabalhando por perto da família, estudando do jeito que dava – já não tinha que sair para longe. Fui ajeitando e deu certo de trabalhar de Motorista da SESAI.

Motorista da SESAI não é concursado não. Aqui a prioridade é para os indígenas que conhecem bem a comunidade. Só chama de fora mesmo quando não tem mesmo indígena capacitado. Consegui uma vaga em 2017, parece. Bem melhor, né? Bem melhor porque posso ficar perto da família. Fico trabalhando por aqui mesmo. É mais tranquilo.

A maioria dos casos que atendemos são gestantes, crianças e idosos. São as prioridades que nós damos. Funciona assim: gestante encaminhamos para o HU; crianças e idosos levamos na Missão Caiuá, e no caso de não ter atendimento lá, levamos na UPA. São hospitais com estrutura para atender toda a comunidade. Se falta médico na Missão, tem a Unidade de Pronto Atendimento, UPA; se não tem na UPA, tem o Hospital da Vida e lá eles atendem.

Faço plantão à noite, então vejo esses jovens perdidos na bebida alcoólica; as meninas de menor nas ruas, e é isso. Não cheguei a atender tentativa de suicídio, mas mulheres lá do Bororó que apanharam dos maridos. Isso aí é maioria. Atender à noite é isso: mulheres violentadas, agredidas, casos de esfaqueamento. Se não temos condições de atender, chamamos os bombeiros de Dourados. São eles que vêm fazer atendimento em caso de emergência. Quando é muito grave a gente não carrega não.



Nossa igreja é Congregação Cristã do Brasil. Faz um tempinho bom que fui batizado: foi em 2006. Eu, minha mãe, meu pai e a maioria dos vizinhos daqui frequentamos a mesma religião. É, a vida para nós, que somos indígenas, geralmente a primeira coisa que pensamos é religião, que é a nossa igreja. A igreja é uma dádiva que incentiva a gente cada vez mais a ir pela palavra que a gente escuta; a encontrar uma maneira de viver mais feliz.

E a questão do suicídio, geralmente os casos com indígenas da comunidade envolvem muita bebida. Bebida alcoólica e drogas. No mês retrasado um sobrinho meu cometeu suicídio. Era usuário de drogas. Não sei o que deu na cabeça dele... deve ter fumado muito. Deve ter acontecido alguma coisa, por isso ele se suicidou.

Segundo a minha mãe, ele estava bem uns dois dias antes. Para se ter uma noção, nem estava bebendo. Estava normal, tranquilo. Só que naquela noite algo passou cabeça dele. Quando era a noite ele começava a ver coisas que se apresentavam para ele, por isso ele ficava com medo. Otávio avisou minha mãe que tinha alguém querendo matá-lo, só que ninguém via. Somente ele via. Foi só mais tarde que ele entrou no quarto da minha mãe. A partir disso começou a ficar estranho mesmo. Minha sobrinha é que sempre estava cuidando dele. Quando foi umas três horas, por aí, desistiu dele... ele não conseguiu dormir porque estava assustado. Como minha sobrinha ia estudar no outro dia, levantou às cinco horas e achou ele já suicidado. Isso aí é muito forte.

Estava com 22 anos, meu sobrinho. É isso. E o mais preocupante é isso: bebida alcoólica e drogas na aldeia. É isso que vem levando muitos dos nossos jovens. O mais preocupante são as drogas dentro da comunidade. Nem sei quando as drogas entraram aqui. Deve fazer um tempinho bom já, mas também não faz muito tempo. Me lembro que na minha infância não tinha essas coisas. Aqui na aldeia não tinha. Isso é coisa de 2005 para cá... entrada de droga na aldeia. No começo ninguém sabia de onde que vinha. Até hoje ninguém sabe. O negócio é que hoje o tráfico e comércio estão muito avançados.

Hoje o suicida não é enterrado de barriga para baixo não. Não cheguei a ver isso, mas minha mãe conta que antigamente era assim. Agora é normal: do jeito que morre é enterrado. Talvez em outras aldeias por aí ainda façam esses rituais. Aqui quando morre não tem ritual, nem missa nem nada. O caixão só fica ali, os familiares chegam e passam à noite inteira ao lado assim, formando um círculo em volta do corpo. Amanhece e no outro dia já vai para o sepultamento. É assim que a maioria da aldeia faz. Na cidade até chegam a fazer missa. Aqui não: morreu e depois já vai para a cova.

Não sei se suicídio é tabu. Jussara vai falar disso melhor. Como ela disse, a gente acredita que a alma do suicida não vai embora. Ela volta porque a pessoa não queria morrer, então a alma não vai embora. Ela fica vagando. Por isso precisa fazer *ñamboe*, para que a alma possa ir embora.

Agora até que deu uma acalmada nos suicídios. Uns tempos atrás era um atrás do outro... era um evento diário. Acalmou bastante, né... bastante mesmo. Antes a maioria das mortes era suicídio, agora passou a ser o homicídio. *Homicídio é o novo suicídio da aldeia.*

O que eu gostaria de falar é sobre os casos de violência na aldeia. Isso é o que está mais preocupante: casos de violência aqui na aldeia. Hoje em dia nossa maior preocupação dentro da comunidade é com segurança.

Acontece que geralmente até os policiais têm medo de entrar aqui. Semana passada tivemos uma reunião com Secretaria de Justiça ou alguma coisa assim, e os policiais que estavam lá contavam o medo e o perigo que é entrar aqui. O que eles vão fazer agora? Vão capacitar 10, 15 indígenas para poder acompanhar os policiais na aldeia. Assim foi decidido na reunião, né? A gente espera que realmente aconteça, porque a coisa está muito feia aqui na aldeia. Foi o que o secretário passou para nós. Ele falou que depende da nossa ajuda para ele poder entrar aqui sem restrições, tipo uma liberação, um documento da FUNAI chancelando essas ações. Eles entram e os indígenas capacitados vão junto. Vamos ver no que dá.

A maioria dos jovens não frequentam a igreja. Às vezes a gente até convida eles para ir na igreja. Mesmo os poucos que vão ficam um pouco com a gente no culto, ouvem a Palavra, mas voltam a ficar do mesmo jeito. Se a gente não incentiva, simplesmente não vão. Eles vão assim, na base da insistência. A verdade é: tem que ficar levando até os 10, 12 anos; passou disso eles começam a querer se mandar, a ir onde bem entendem. É assim que começa o envolvimento com coisas erradas. Os jovens são todos assim.

A igreja não tem nada a ver com esse negócio de suicídio. A maioria vai concordar comigo: o que existe é suicídio por uma reza tradicional que alguns sabem fazer por aqui. A maioria sabe que são feitas danças e rezas, e tem gente aqui na aldeia que realmente acredita e pratica isso... nas tradições, né? Religião não se mistura com tradição. Aqui na aldeia tem bastante religião da igreja assim como rezas de dança, mas é cada um num canto. Se você for lá para baixo tem uma oca grande de reza, no Seu Getúlio. Por aqui é só religião.

Meu sobrinho frequentava aquela igreja ali, Congregação. Até uns dez, doze anos ele frequentou. Tinha mesmo um bom pensamento. Aí, lá para os 15 anos mudou. É mal companhia, né? Começaram a levá-lo para todo canto, e ele foi entrando nesse mundo. Os companheiros foram levando-o. A estrada se dividiu entre igreja e drogas; ele escolheu o segundo caminho.

Ele nunca pensou em se suicidar. Essa ideia nunca ficou na cabeça dele. Foi mesmo de repente, de uma hora para outra. Ele nunca pensava em fazer o que fez. Só pensava em coisa boa. Foi coisa de dois dias antes que veio aquela coisa lá, de noite. Foi só naquele dia mesmo. Escureceu, e no outro dia ele já tinha se suicidado.

Na verdade, em janeiro morreu um outro sobrinho por homicídio, aqui na aldeia mesmo. Os dois eram assim, carne e unha. Nesse dia que esse sobrinho morreu o Otávio começou a ter visões. Esse primo se apresentava. Se apresentava e falava que iria levá-lo, que o Otávio iria ver onde ele estava. Começou a dar nessas horas mesmo. Parece que foi no final da tarde que essa coisa de ver primo morto começou. Era dentro de casa que Otávio via o primo. A noite foi chegando, e o primo foi chegando mais. Quando escureceu já estava rodeando a casa. foi isso que ele passou para minha mãe. Começou a dar medo nele, até que aconteceu isso. Complicado, né? Até hoje a gente não entende o que queria levar ele. Quer dizer, que levou.

Esses casos de suicídio... acho que os políticos tinham de colocar mais áreas de lazer, mais escolas. O pessoal aqui da aldeia está estudando lá em Itaporã. O ônibus vai, vem e leva eles, mas tinha que ter escolas com vaga aqui. Precisamos mesmo de atividades para incentivar os jovens a buscar algo melhor, mesmo porque a aldeia é apertada e têm muita gente. Aí fica tudo amontoado. Como eles não têm uma área de lazer, um campo de futebol, uma recreação, aí é que eles começam a ir para o outro lado, o lado ruim. Um pouco de perspectiva salvaria esses meninos, sei disso.

### 3.3.2 JUSSARA MARQUES.

Conheci a Guarani Jussara em 30 de junho de 2019, após entrevistar Adilson, seu marido o qual, em tom confidente, disse que sua companheira teria muito a dizer sobre os casos de suicídio na comunidade indígena de Dourados. Liderança feminina orgânica, Jussara ecoou a voz de outras mães Guarani e Kaiowa em um choro inaudível à sociedade envolvente. Com o olhar cerrado e profundo, ora ninando, ora amamentando seu filho de colo, Jussara reafirmou o caráter público à pesquisa ao dimensionar a possibilidade, e

necessidade das vozes por mim ouvidas ressoarem amplamente. Foi a primeira entrevista do projeto a dimensionar, de maneira propositiva, algum caso de suicídio partindo do núcleo familiar do suicidado. Compreendi a fiação narrativa de Jussara como a força soberana da memória que não parte da diacronia dos acontecimentos, mas estabelece relações aproximadas a temporalidades preteridas e futuras.

*O NOSSO CHORO É QUIETO. É UM CHORO SILENCIOSO.*

Se você não se importar, vou amamentar meu filho enquanto conversamos. Sou indígena Guarani nascida e criada aqui na aldeia Jaguapiru. Tenho 43 anos e sou professora aqui da aldeia.

Foi muito difícil me formar na faculdade por conta das crianças, sabe? Na época minha filha tinha 8 anos e meu filho apenas dois. Meu marido não parava em casa porque trabalhava em usina. Chegou a ficar dois, três meses fora de casa! Consegue imaginar como é ir para a faculdade e fazer o curso com duas crianças pequenas? Eu até tinha tentado fazer uma faculdade, mas por conta das crianças não consegui terminar. Não tinha com quem deixar as crianças e é muito perigoso estudar à noite. Quando fiquei sabendo que teria a primeira turma do Teko Arandu, que é a Licenciatura Intercultural Indígena, me animei e fiz o vestibular da UFGD. O curso era integral: a gente passava o dia todo na faculdade e podia levar as crianças. Com as duas crianças eu ia e voltava todos os dias, da UFGD para a aldeia. Foi assim que em 2010 em consegui me formar, depois de cinco anos de curso. Hoje eu dou aula nas escolas Agostinho e Araporã, aqui mesmo na aldeia.

Como eu estava falando para você antes da entrevista, o suicídio é próprio da cultura do nosso povo. Tem gente que não concorda com isso, mas o suicídio existe desde tempos passados. Nossa avó, que morreu com 102 anos, nos dizia que o povo Guarani e Kaiowa não pode ser escravo; que não podemos ser escravos do outro. Era uma história que ela sempre nos contava: para não serem escravos, a família dela se matava. Vovó nos dizia para a gente não fazer isso quando estivéssemos tristes, achando que as coisas não se resolveriam mais ou que não tinha mais jeito. Ela dizia para não se suicidar, como a família dela fazia. Quando alguma família ia ser levada para serem escravos, vovó contava, era preparado um veneno. Primeiro os adultos davam para as crianças, depois se serviam do resto e se matavam. Isso para não se tornarem escravos. Muitas famílias foram se matando, ao ponto desse costume veio junto com o tempo.

Vovó sempre contava histórias de famílias que achavam não existir mais saída para os problemas, e que buscavam no suicídio a solução. Sempre nos ensinava pela palavra. Ela dizia “você não podem fazer isso! Nosso povo faz, mas você não fazem isso!”. Ela nos ensinava a não fazer isso quando estivéssemos passando por alguma situação difícil. Lembrando dessas histórias que vovó contava penso que o suicídio é da nossa cultura mesmo, de não aguentar alguma coisa e buscar a solução no suicídio.

Quando o indígena pensa que não tem mais jeito, que não tem mais saída para determinada situação, tenta o suicídio. Ou toma veneno ou tenta se enforcar, o mesmo que nossos antepassados faziam para não se tornarem escravos. Hoje, o que os indígenas fazem é a mesma coisa que os nossos antepassados faziam, tudo para não se tornarem escravos.

Agora, no caso do meu sobrinho – coitado! Estava escravo das drogas, mas ele não queria mais. Queria mesmo se libertar, sabe? Desejava sair dessa condição de escravo. Sempre nos contava o seu desejo de ir à igreja, de mudar sua vida. “Eu não quero mais isso daqui!”, era o que ele nos dizia. Quando tentava parar de usar drogas começava a ver certas coisas... ele via coisa feia, via bichos. Chegou até mesmo a ver sapos caindo! O que o Otávio começou a ver foi porque não queria mais usar drogas. Ele estava tentando sair, estava tentando parar. Como ele não queria mais ser escravo, buscou o suicídio, igual vovó nos contava. A pessoa se suicida quando pensa que não tem mais jeito. A pessoa não quer ser escrava de nada.

Antigamente os casos de suicídio ocorriam mais no Bororó. Hoje está igual: aqui no Jaguapiru também ocorrem muitos casos. Acontece que no Bororó só tem Guarani e Kaiowa e aqui tem Terena misturado. É por isso que antigamente tinham muitos casos no Bororó: porque suicídio é coisa de Guarani e Kaiowa. Ah, lá acontecia muito, muito mesmo. Qualquer coisa, como uma briga de casal, era motivo para se matava. Tem casais que tomam veneno quando se divorciam. Até mesmo os jovens, quando brigam com namorada ou namorado se suicidam. É surreal.

Cheguei a dar aula no Bororó entre 2003 e 2004, por isso eu sei como é a realidade daqueles jovens. Veja, dois dos meus alunos se suicidaram no mesmo ano. Um desses casos foi um rapaz de 12 anos que brigou com a namoradinha. Brigou e sumiu em uma sexta-feira. Ele me disse que tinha brigado com a namoradinha, e que estava muito triste... que não queria ir mais à escola para não ver a moça.

E ele não foi mesmo para a escola. A família ficou procurando pelo menino durante o sábado e o domingo. Foi na manhã de segunda-feira que os alunos perceberam

um cheiro de carne podre em um arbusto do lado da escola. Acharam o menino, que havia se enforcado na sexta-feira. Ele amarrou o cadarço do tênis no pescoço e se enforcou em um arbusto muito baixo. Imagine! O menino se enforcou em um arbusto, e tudo porque brigou com a namoradinha.

O segundo caso foi de uma menina. A mãe dela tinha tentado fazer o cadastro no Bolsa Família. A menina ficou feliz, sabe? Vivia contando que sua mãe iria comprar uma bicicleta e outras coisas, tudo com o dinheiro do Bolsa Família. Na outra semana ela veio contar que a sua mãe não havia sido aprovada no cadastro do Bolsa Família. Foi aí que essa menina sentiu que não teria mais os brinquedos que tanto desejava, e se suicidou na mesma semana. Tomou veneno, minha aluna. Uma menina de 13 anos.

Nós, que somos professores, percebemos quando o aluno muda, quando está muito triste. Reparamos quando eles não conversam mais. Quando o aluno não tem o ânimo que costuma ter é porque alguma coisa está acontecendo. O primeiro caso, do menino que se enforcou, nós percebemos que tinha alguma coisa de diferente. Ele mesmo nos disse que não iria mais fazer coisa alguma, que não queria voltar para a escola, que não queria viver por causa da menina, mas não achamos que ele fosse se suicidar mesmo, sabe. Nós sofremos muito, muito mesmo!

No caso do nosso sobrinho, todos perceberam que ele estava diferente porque não estava usando mais drogas. Tinha bebido quando começou a ter visões, mas não estava drogado. Perceberam que ele estava diferente e começaram a cuidar dele porque já estava querendo cometer suicídio. Mas descuidaram dele... assim ele encontrou brecha para cometer suicidou. Os dias têm sido difíceis para nós. Suicídio é algo que nenhuma família quer.

Precisamos que se faça alguma coisa aqui na aldeia para acabar com essas drogas e a bebida. Urgente! Às vezes a pessoa já tem questões a serem resolvidas, e a droga ou a bebida só aumentam a gravidade dos problemas. É assim que a pessoa procura o suicídio, por achar que o suicídio é a única forma de acabar com os problemas. Estamos gritando para ninguém.

Sei que nunca vão conseguir tirar definitivamente as drogas da aldeia, mas tinham que construir mais escolas na aldeia. As poucas escolas que temos já estão lotadas. Não é fácil. Se os jovens ficam fora das escolas logo começam a ir para ruas e para a estrada, e são nesses ambientes que encontram quem lhes ofereça drogas. Como não tem mais nada que ocupe esses jovens, restam as bebidas e drogas. Uma escola com cursos técnicos ajudaria, e muito! Assim o jovem iria para a escola de manhã e aprenderia uma profissão

durante a tarde. Olha, os meninos aqui da aldeia gostam muito de mecânica, de trabalhar com conserto de motos e bicicletas. São extremamente talentosos, mas aqui não tem nada, sequer um curso para eles. Me revolta o fato de não termos uma escola com Ensino Técnico na aldeia!

Alguns rezadores jogam a culpa dos casos de suicídio nas igrejas. Eu não vejo assim. Aliás, a visão da igreja e do rezador é exatamente a mesma: os rezadores dizem que é um mal espírito que persegue e atormenta a pessoa até ela se matar. A igreja diz a mesma coisa! Tanto a visão do rezador como a visão da igreja olham da mesma forma.

A pessoa, quando está perto de se suicidar, consegue ver esse espírito. Isso aconteceu com o meu sobrinho. Acho que foi macumba. Alguém fez uma reza para que esse espírito ficasse perseguindo. A família do meu sobrinho acha que alguém fez uma reza de macumba para que esse espírito viesse buscá-lo... é o que a gente acha. Para nós, indígenas, quando a pessoa faz suicídio é porque fizeram reza de macumba para que o espírito pudesse chegar perto e perturbar. Existem algumas suspeitas de quem fez isso, mas a gente não pode afirmar nada, né? É uma coisa que a gente não vê, então não tem como falar.

Entende porque suicídio é coisa complicada para a gente falar? Muitos não gostam de tocar nesse assunto porque certamente alguém fez a reza para trazer mal espírito. Não tem como provar quem foi, então de que adianta falar? É por isso que os rezadores culpam a igrejas, sabia? Eles colocam a culpa na igreja para tirar a culpa de cima deles. Eles sabem que só acontece o suicídio quando têm reza para isso... Ah, eles sabem!

São os rezadores que fazem esse tipo de reza. São eles que possuem o conhecimento do bem e do mal; são os únicos que possuem esses dois conhecimentos. Quando alguém faz o suicídio, sabemos que alguém fez reza. Nossa família inteira sabe que foi reza, mas não podemos provar nada. É como não ver, mas saber que existe e, mesmo assim, não ter provas.

Acho que os casos de suicídio aumentaram de uns tempos para cá. Tinha parado por um tempo, mas começou tudo de novo. Inclusive, percebemos que o número de mal espírito aumentou, assim como o número de rezadores. Mas ninguém fala disso... a gente tem medo porque não podemos provar nada.

A vida não tem melhorado em nada. Acho que nós, enquanto indivíduos, melhoramos. Em si, a vida só tem piorado. Como as coisas só vão piorando, penso que somos nós é que temos que melhorar. Nossa convivência pode até melhorar, mas a nossa vida como indígena só piora. É triste! Nosso povo está perdendo tudo: a língua, a fala, os

costumes que tínhamos. Nossa terra! Estamos perdendo a nossa terra! Tenho quatro filhos e moro nesse pequeno espaço. Tudo o que temos é aquela casinha e esse quintal. Onde os meus filhos vão morar? Onde os meus filhos vão plantar? Não tem mais lugar! Não tem mais espaço! Ah, a vida só piora. Quando esse bebezinho for um homem adulto não poderá ser como eu sou ou como o pai dele é. Não vamos mais poder viver da terra, poder plantar. Nossa vida como indígena só piora! Tento ensinar os meus filhos a conviverem bem, mas sei que eles não terão uma boa vida. Isso me dói.

O indígena percebe que não consegue viver como indígena e vira escravo do governo, essa é a verdade. Nós estamos nos tornando escravos do governo porque não temos mais onde ficar. Famílias inteiras sem ter o que comer, e que dependem de cesta básica e Bolsa Família para sobreviver. Como falei para você: todos nós estamos caindo como escravos. Somos escravos do sistema em que vivemos. Não se pode mais viver como Guarani-Kaiowa: viver da terra, da água, do vento, do sol. Por isso o nosso povo se tornou um povo triste. Guarani-Kaiowa é um povo triste. Pais de família caem nas drogas e bebida porque não têm onde plantar. Estamos sendo forçados a deixar de viver como somos e a viver de outras maneiras. Escravos sem saída.

Choro bastante, sabe. Não consigo ver o meu povo sofrendo, perdendo o pouco que nos resta. Não tem como não chorar. Gostaria muito de ajudar, mas também não tenho condições... Por mais que se luta, uma hora a gente se sente sem poder para ajudar efetivamente; a gente se sente sem forças. O povo Guarani-Kaiowa está sofrendo em silêncio, e a não fala do índio Guarani e Kaiowa é que leva ao suicídio. *O nosso choro é quieto. É um choro silencioso.*

A gente chora por dentro do peito, então é ainda mais triste. Minha avó dizia para chorar por dentro do peito, para não mostrar fraqueza. Esse choro silencioso faz muito mal ao povo Guarani-Kaiowa... verdadeiro mal. Muita gente chora para fora, mas o Guarani-Kaiowa sofre mais porque chora no mato, chora sozinho, chora quieto.

Mas ainda acho que existe esperança. A gente precisa pensar que ainda existe esperança, senão todo mundo vai se suicidar. Ensino os meus filhos que ainda existe esperança. Gosto de falar para eles que existe uma terra para nós, e que precisamos batalhar por ela. Nunca podemos perder a esperança, senão não nos resta nada. Se perder a esperança, acabou tudo. A gente fala que esperança é *ñanderesa mondo*, que está longe de nós. Se você olhar para o chão, não consegue caminhar. Por isso *ñanderesa mondo* fica longe. É a esperança. Você a vê lá no horizonte, e por isso continua caminhando. Não pode parar de caminhar. Se você não tiver esse *resa mondo*, o olhar no horizonte, não



consegue mais caminhar, e acontece o suicídio. Tem que ter *resa mondo*... tem que ter o olhar lá no horizonte e caminhar. Jamais nosso povo poderá parar de caminhar!

Esse é o meu choro, porque quero pensar que lá no horizonte tem alguma coisa. Quero que os meus filhos pensem que no horizonte existe alguma coisa. No fundo no fundo sei que não tem, mas quero que eles pensem que existe algo, para que eles nunca parem de caminhar. Isso não é coisa de professora, sabe? É coisa de Guarani mesmo. Quando eu e o pai deles não pudermos mais caminhar eles continuarão nesse caminho, nesse mesmo *resa mondo*. Paro eu e eles param também, por isso sigo meu andar.

Você precisa mostrar para todos que nós temos esse *resa mondo*, que nós temos esperança. O nosso choro vai continuar em nosso peito, mas agora você ouviu que estamos chorando por tudo que estamos passando. Ninguém escuta o nosso choro, mas você está aqui para escutar. Você pode levar o nosso choro longe. Talvez você possa ajudar esse bebê aqui a seguir o caminho e mostrar a ele que existe algo no horizonte. É essa a minha esperança. Talvez eu não vá ver o que existe no horizonte, mas quero que o meu filho veja.

### 3.4 SOBREVIVENTES GUARANI.

Partindo da primeira entrevista com *ñandesy* Floriza, clareou-se a indicação de uma possível rede constituída por indígenas Kaiowa e Guarani potencialmente suicidas, seja por tentativas não exitosas, seja por mal-estar que indicava a possibilidade do suicídio. Desdobramentos afetivos e analíticos, contudo, levaram a consolidação da rede partindo do que a Suicidologia definiu como sobrevivente: “nome sugerido tanto para as pessoas que enfrentam o luto pelo suicídio de um ente querido tanto para as pessoas que tentaram suicídio e a morte não foi consumada” (FUKUMITSU, KOVÁCS, 2018, p. 81). À senda do projeto, o que busquei foi oferecer, por um lado, escuta solene e respeitosa, e, por outro lado, qualificar indígenas dispostos a reelaborar as memórias de suicídio para além da categoria de “vítima”.

O suicídio de um jovem Guarani, Otávio, e o iminente suicídio de Jonas, seu irmão, motivou o trabalho de entrevistas planejadas com Luana, Carla, Severina, Celina e Talía, mulheres Guarani que inquietam diagnósticos centrados no sofrimento masculino. Aos poucos, as histórias ganharam contornos heterogêneos sobre o mesmo acometimento, sem perder de vista o fito testemunhal das experiências.

#### 3.4.1. LUANA LOPES.

Ao contar-me sobre o suicídio de Otávio, Jussara indicou insistentemente sua sobrinha Luana como personagem central no desenrolar dos acontecimentos. Logo que terminamos a entrevista, sem titubear, lhe pedi que me apresentasse Luana, que mora em casa vizinha. Ainda abalada, não só por ter perdido o irmão, mas por tê-lo visto enforcado, a moça aceitou meu convite em contar sua experiência. Constituído pelo tanque de lavar roupas ligeiramente aproximado ao pé de goiaba onde Otávio se enforcou, fez-se o cenário onde nos sentamos e dialogamos pela primeira vez.

Foram dois momentos de entrevista com Luana: em 30 de junho e 14 de setembro de 2019. O espaçamento de três meses entre uma e outra conversa alterou substancialmente o tom, a força argumentativa e o circunstancial, indicando a memória elaborada pós traumáticamente. Na primeira ocasião pesou o silêncio de quem havia perdido o irmão há um mês: ao menos metade da gravação foi preenchido de silêncio, enquanto Luana fixava seus olhos ao chão, observando fixamente seus dedos dos pés arrancar grama do chão. No segundo momento, já em estado distinto da *colaboradora*,

permitam-se risos às insinuações que minha presença provocou. Apesar da dor, desde o primeiro encontro Luana buscou formas de prosseguir com sua vida. Assim, luto e manejo presentificaram-se nos instantes dialógicos. Por complexo que fosse, assumi os sentidos heterogêneos no processo transcriativo entre os dois encontros em um único texto.

Após entrevistar Luana, compreendi que a rede em construção, diferente da primeira versão do projeto, não se organizava somente entre “familiares de suicidas”. Sua trajetória, assim como outras aqui apresentadas, demonstram que o suicídio das próprias colaboradoras foi opção em algum momento das histórias contadas, fazendo deste fenômeno espécie de tecido que envolvia parcelas abrangentes da comunidade. Passei a interpretar o tônus por onde se organiza a experiência da rede em termos de sobrevivência e manejos ao circunstancial elaborado promovidos pelo projeto.

### *NÃO CARREGO CULPA PORQUE SEI QUE CUIDEI DELE.*

Tenho 22 anos. Sou Guarani, nascida aqui na aldeia Jaguapiru mesmo. Estudo na Escola Guateka e estou no primeiro ano do Ensino médio. Não namoro nem penso em casar! Sei lá, é muito cedo. Nem penso em fazer uma faculdade. Antes eu até pensava em terminar o Ensino Médio, mas minhas notas estão muito ruins. Recentemente fiz cirurgia de apendicite, então estava de atestado. Só que nenhuma professora me ajudou com as faltas. Talvez seja o caso de desistir da escola e arrumar um emprego. Minha mãe até tenta me ajudar, oferece ajuda e tal. Diz que preciso ir levando do jeito que dá, até terminar, mas é complicado. Bom, vou tentar terminar. Quem sabe, né?

Estou bem melhor desde nossa primeira conversa. Até que estou lidando bem com o ocorrido. Quer dizer, talvez não. É mais assim: vezes sim, vezes não. Às vezes penso nisso tudo de novo, aí vêm aquele coisa ruim..., mas depois passa. No começo eu não sabia lidar com essa história do meu irmão. Por um tempo parei de sair de casa, mesmo com minha mãe. Tinha medo de algo acontecer comigo ou de ver meu irmão... muito medo. Até hoje, quando estou sozinha, sinto medo; tipo sozinha à noite, assim.

Quando isso acontece eu saio, vou na casa de alguma amiga. Ah sim, agora saio muito com minhas amigas. Vou muito jogar bola também. Eu e minha irmã Carla até estamos indo em um campeonato. Costumo ser zagueira, mas acabo jogando onde precisar. Aos finais de semana faço alguma tarefa da escola, daí vou para o campo ou na casa das minhas amigas para conversar. Se tiver muito calor, tomamos banho no córrego perto da Missão Caiuá. Até mesmo a noite não para aqui: vou para a casa das minhas

amigas e conversamos bastante, assistimos algum filme ou escutamos música. Ouço um pouco de Funk, mas gosto mesmo de música internacional. Minhas preferidas são da cantora Sia. Também gosto muito das músicas que a Carla escuta. Colocamos o radinho no quarto e juntas ficamos ouvindo. Minha irmã e minhas amigas me ajudaram a superar a história do meu irmão. É assim: fui fazendo as coisas devagarzinho, conversando com minhas amigas e melhorando.

Hoje estou bem, mas não saberia dizer como minha cabeça estava meses atrás, quando Otávio, meu irmão, se matou. Ele se enforcou atrás daquela casa ali em frente. Meu irmão era usuário: fumava e bebia muito, mas há um tempo estava sem usar nada. Estava limpo. Não sei porque nós indígenas nos enforcamos tanto. Não sei se é por causa dessas drogas ou briga. Não sei. Otávio faria 24 anos.

Tudo aconteceu muito rápido. Ele estava dormindo em casa, muito assustado. Acordou de repente no meio da noite e me perguntou se escutei alguma coisa. Acordei aos pulos! Respondi que não ouvi nada. Ah..., mas ele dizia que tinha uma voz que o perseguia, que vinha de outro quarto. Bom, para mim era apenas o barulho da caixa d'água enchendo. Perguntei se ele estava bem, e ele respondeu que estava tremendo de medo. A verdade é que ele não estava nada bem. Sei disso porque ele pegou a bíblia e começou a ler. Achei muito estranho ele pegar a bíblia tão de repente.

Tive que ir na casa da minha irmã, como de costume. A essa altura meu irmão foi na casa da minha avó dizendo ter começado a ouvir uma voz dizendo que iria buscá-lo, que iria matá-lo. Ele via um primo nosso que tinha sido assassinado três meses antes do meu irmão tirar a vida. O falecido iria pegá-lo e matá-lo, meu irmão dizia; que dessa noite não passaria, que sentia que iria morrer.

Imagina a preocupação da minha vó. Ela pensou que o Otávio tinha fumado, mas o coitado estava limpo há dias. Cada vez mais sozinho meu irmão se afundou no medo. Nem dormir mais durante a noite ele conseguia. Ele repetia que não aguentava, e começava a conversar sozinho. Estranhei ele ter começado a ver e ouvir coisas logo depois que parou de fumar e beber. Ele ficou sóbrio, só então essas coisas começaram.

Otávio fez uma oração pedindo que Deus o ajudasse. Me juntei na oração, no que ele começou a chorar. Depois ele quis deitar. Talvez assim o falecido parasse de aparecer. Era início da noite ainda. Meu irmão estava com muito medo para dormir sozinho em seu quarto, por isso ficou encostado em uma parede e tentou dormir. Às três da manhã se levantou, sem que eu o escutasse. Não sei o que me deu, mas acordei em seguida. Vi que a porta que dava para fora de casa estava aberta... Fui correndo avisar a minha irmã e

minha mãe! Assim que cheguei na casa da minha irmã ouvi tosses que vinham de trás da casa. Era o Otávio. Perguntei o que ele estava fazendo ali, no meio da noite. Me disse que não fazia nada. A voz não o deixava dormir. Estava perturbando demais! Ele me disse que não sabia se iria aguentar, foi quando o chamei para deitar comigo, assim eu poderia cuidar melhor dele.

Ficamos deitados na minha cama. Ah! Ele conversava sozinho..., respondia para alguma voz que iria para trás da casa, já que lá não tinha ninguém. Ele dizia “pegar o quê?”, “pegar o quê?”. Isso me assustou muito! Ah, fiquei tão cansada de cuidar dele que acabei pegando no sono. Eram três da manhã, e eu levanto às cinco para me arrumar e ir para a escola. Da janela do banheiro olhei para o quintal e notei a cor da camisa que Otávio estava usando. Era uma camisa chamativa, cor de rosa. Atrás da casa encontrei o meu irmão, enforcado.

Desesperada, entrei correndo gritando “Téa!”, que é como chamo minha mãe. Sabe, na hora não pensei que fosse o meu irmão. Minha mãe levantou assustada, perguntando o que havia acontecido. Falei que não sabia se era o Otávio, mas alguma coisa tinha acontecido. No que ela viu já ficou chorando. Eu o vi enforcado assim, de longe. Não consegui chegar perto e vê-lo daquele jeito. Fiquei sentada em um banco, olhando de longe; abaixei a cabeça e só consegui chorar.

Depois mandei mensagem para minha irmã, que estava na casa do pai dela. Avisei que Otávio tinha morrido. Na hora ela não acreditou. Teve que ver para crer. Ela veio e já o viu no chão. Mal chegou e já me abraçou. Achamos melhor não ficar naquele lugar e fomos ao campo de futebol. Chamei minhas amigas e ficamos lá, conversando sobre o que aconteceu. Só saí de lá quando me chamaram para dar o meu nome porque fui eu quem achou o Otávio.

A perícia me chamou. Perguntaram como é que foi. Expliquei tudo, peguei minha bicicleta e pedalei até o campo, onde fiquei até o caixão chegar. O caixão chegou duas, três horas da tarde. Minha irmã não queria ver ele, mas fomos para ver um pouco. Ficamos um pouquinho e depois já saímos de novo. Só voltamos para passar a noite inteira com ele, até amanhecer.

Quando aconteceu eu me senti culpada. Depois minhas tias conversaram comigo, me diziam que eu não podia me sentir culpada. Bom, é verdade. O que acontece, aconteceu. Se eu não tivesse cuidado dele o enforcamento viria mais cedo.

Eu era a pessoa mais próxima dele. Eu e minha mãe, na verdade. Consegue imaginar? Ele não tinha jeito de quem ia se suicidar, não tinha mesmo! Eu fico pensando

o que deu nele... Por algum tempo sequer consegui pensar na imagem de como o encontrei.

No começo não soube lidar com a morte dele. Quando eu vi meu irmão enforcado até tentei vê-lo de perto, mas tive medo. Por um tempo não quis nem ficar nem perto da casa. Pensava que se eu entrasse iria encontrar ele. Eu não conseguia ficar em casa sozinha, nem mesmo durante o dia. Pedia até para minha mãe me esperar tomar banho... Quando minha irmã sai tenho medo de ficar em casa, de dormir. Às vezes minha irmã só volta tarde, então fico acordada até a hora dela chegar. Quando estou sozinha tenho medo... tipo sozinha à noite, assim.

O enterro dele... É, foi bem... estava bem... muitas pessoas viram o caixão. Ele estava roxo, verde, juntando mosca; meio azul, sei lá. Estava inchado, parecia que... sei lá. Minha irmã desmaiou uma vezinha. Desmaiou justamente quando foi enterrar ele, quando fechou o caixão. Esses dias nós fomos ver o túmulo dele para limpar. Ele foi enterrado aqui mesmo, no cemitério da aldeia. O velório não foi em uma funerária, talvez por isso o corpo dele estava daquele jeito. Estava tudo verde. O pescoço estava todo inchado e roxo.

Se tinha *ñandesy* no velório? Nem sei o que é isso. Não teve reza ou canto durante o velório, apenas uma senhora bêbada que estava cantando com uma garrafa e uma pedra dentro. Escutamos esse canto às 6 da manhã. Era muito cedo. Minha avó estava com sono, então foi dormir. Ficamos só eu e minha irmã Carla aqui de fora, tomando café até amanhecer. Não estávamos conseguindo dormir, então passamos o tempo conversando. Não lembro os assuntos. Só lembro que a gente tomava café, levantava do banco e ia olhar como ele estava.

As coisas dele não estão mais aqui. Ele tinha pouquinha coisa: só algumas roupas, uma coberta e um boné. A gente deixou tudo lá com ele, no túmulo. Levamos porque não pode deixar aqui, né? As coisas são dele... Vai que a pessoa não gosta que dá as coisas. Pegamos tudo e colocamos lá no caixão dele. A coberta ficou e acabou sumindo, mas o resto estava tudo com ele: roupa, Bíblia, boné, sapato, mochila, tudinho. Estava tudo lá; ficou tudo no caixão. Talvez ele não gostasse de ser enterrado sem as coisas dele.

Ele tinha uma coberta azul que a gente não levou no cemitério. Essa coberta estava lá em cima da casa. Eu e Carla íamos levar no cemitério, mas o tempo passou e a gente se esqueceu. Quando nos lembramos a coberta tinha sumido... não sei para onde foi. Sumiu... uma coberta azul. Nem sei quem levou.

Quero contar alguns sonhos que tive. Em um deles Otávio estava dentro de casa. Ele me dizia que não estava morto, e então me pedia um abraço. Mas como eu iria senti-lo se ele estava morto? Bom, ele me prometeu que eu iria sentir. Otávio pegou nas minhas mãos e me abraçou. Ah! Eu senti aquele abraço! No sonho Carla estava bem do meu lado. Eu dizia para ela que Otávio estava vivo, mas ela insistia que ele estava morto. Acordei muito assustada... Tive o mesmo sonho duas vezes. Por algum tempo pensei onde meu irmão poderia estar.

Ah, sei lá... não sei o que aconteceu com a alma dele. Não sei como explicar isso daí. Não sei mesmo. Não acho que vou encontrá-lo novamente ou algo assim. Não costumo pensar nessas coisas, nem nos sonhos que tive. Não sonhei mais com essas coisas. Devo ter sonhado com ele de tanto ficar pensando no que ele fez, e por tudo que vi.

A gente morava junto, mas não dividia quarto. Só ontem ou um dia desses que... Ninguém queria morar naquela casa. Eu não queria, né? Falaram que era coisa da nossa cabeça. Minha família dizia que não podia deixar a casa sozinha; que a casa é boa; que não pode deixar a casa parada. Se deixar a casa parada aí que... não pode deixar a casa parada. Só recentemente resolvemos voltar a morar aqui. Anteontem sonhei que não morava nessa casa, e que vinha olhar como tudo estava. Encontrei tudo sujo; tinha terra em todos os cantos. Era como se estivesse abandonada. Parecia a mesma casa de quando meu irmão morreu. Não fiquei pensando nisso porque só sonhei uma vez.

Esses dias a Carla me contou um sonho. Ela sonhou com o Otávio, que ele queria trabalhar na usina. Ele estava com a mala dele. Tinha um homem perto dela com um cheiro muito forte de carniça; um cheiro podre. Esse homem subiu em um ônibus e acenou. Daí ele falou assim: “pega a coberta do Otávio, as coisas dele e tudo o que tiver na casa que eu vou levar para ele”. O problema é que o Otávio estava perto, então poderia ouvir tudo. Ele estava ao lado de um caixão vazio. Ele disse que iria trabalhar e precisava de mais alguém para acompanhar... Foi isso que minha irmã contou assim que acordou. Não sei se acredito ou não. Foi só isso que ela sonhou.

O local exato onde ele se enforcou... Foi ali, naquele toco de árvore. Eles cortaram. Foi bem onde está aquele toco de goiabeira. Vê o toco? Ele estava enforcado aqui. Alguém cortou a corda do pescoço e colocou ele no chão; depois, cobriram meu irmão com um lençol. A goiabeira era bem alta... O pé dele ficou bem assim, balançando bem juntinho. Cortaram a árvore porque pode ser ruim. Não lembro quem cortou a árvore porque não estava aqui. Quando vi, já tinham cortado. Não sei porquê, mas quando morre

assim precisa cortar. Um outro pessoal diz que não pode cortar... não entendo direito. Acontece que não parecia que ele queria se matar. Sei lá, acho que não era mais ele naquele momento.

Não costumo falar com os mais velhos sobre o que aconteceu. Às vezes até falo como que o meu irmão morreu; explico como ele morreu. Eles perguntam o porquê de ele ter se enforcado... Digo que ele via gente, que via o meu primo morto; que esse primo ia pegar ele e tudo mais. Os mais velhos ficam admirados, meio espantados... Eles falam que não era mais ele quando se enforcou. Minha avó me diz o mesmo.

Acho que minha família já se recuperou disso tudo. Ainda conversamos sobre o que aconteceu. Ah, dissemos que se a gente cuidasse o dia inteiro isso não ia acontecer. Chegamos à conclusão de que não podemos ficar se culpando. Tipo, foi Deus que tinha que fazer isso. Se a gente se sentir culpado ficamos ainda mais tristes. Têm pessoas que gostam de julgar a gente, que não cuidamos dele, mas não podemos assumir a culpa. Às vezes fico pensando nessa história. *Não carrego culpa porque sei que cuidei dele.* Acontece que eu acabei dormindo porque passei a noite inteira acordada. Fiquei até umas três horas acordada e tinha que levantar às cinco para ir à escola.

Tudo o que Otávio viu foi real, é assim que penso. Foi real para ele. Acredito nisso porque pode acontecer com a gente também. A gente pode ver, mas outras pessoas não conseguem ver. Era real porque ele não era daquele jeito. Ele não estava bêbado nem nada. Estava sóbrio. Tudo isso tem que ser verdade, é a única explicação.

Quando ele bebia ou fumava não costumava ver essas coisas. Bebia, fumava, chegava com fome; às vezes comia, depois dormia, se levantava, tomava um banho e ficava sentado lá atrás ou assistia televisão, fazia algo para comer e se deitava de novo. Às vezes saía e fazia serviço por aí, carpia, fazia biquinho. Antes de acontecer isso ele nunca viu nada estranho.

Minha família toda é da igreja Congregação Cristã do Brasil. Não estou indo para a igreja... parei. De uns tempos para cá até ir na igreja sábado à noite se tornou perigoso. Quando meu irmão começou a ver e ouvir o primo morto até tentou ir na igreja da minha avó, mas não deu tempo.

A vó me fala que preciso ir à igreja, mas a gente não ouve, não liga. De vez em quando combino com minhas amigas para ir na Deus É Amor. Só fui uma vez lá. Não gostei muito de lá, não. O pessoal fica endemoniado; fica pulando. Não sei se eles ficam com graça ou se é alguma coisa que dá neles... sei lá. Eles ficam pulando e as irmãs ficam atrás para segurar enquanto o pastor faz oração. Eles te chamam lá na frente e dizem que



vão fazer uma oração, aí começam a cantar e orar. Os mais fracos já começam a amolecer e a torcer, e as irmãs ficam segurando. Alguns ficam pulando. Depois, do nada, a pessoa fica calma e volta ao normal. Graças a Deus essas coisas não me atingem, não! Enquanto as irmãs ficam atrás de mim, achando que vou cair, fico falando com Deus. Nesse dia minha irmã quase caiu! As irmãs foram tudo atrás dela. Ela morreu de medo. Sai fora!

Eu via o meu irmão fumando com uns amigos. Fui saindo de casa e logo comecei a fumar com ele. A gente ficava tudo assustado depois de fumar. Qualquer barulho a gente já pensava que era alguém. Passamos tardes inteiras ficando bêbados ou se drogando. Fui fumando, fumando, e rapidinho comecei a emagrecer. Minha avó começou a desconfiar e descobriu. Depois da conversa que minha avó e eu tivemos parei com tudo, mas o Otávio continuou.

Cheguei ao ponto de vender o meu celular. Já estava vendendo as minhas coisas para fumar. Minha avó reparou que o meu celular tinha sumido e começou a me perguntar dele, e eu dizia que tinha estragado. Não pensava em mais nada além de fumar. Era tão gostoso fumar aquilo! Você não sente nada: nem fome, nem nada. Faz um tempinho que parei de fumar. Nem me lembro mais quando parei. Não uso mais nada, nem penso em fazer o mesmo que o Otávio fez.

Têm muita droga aqui na aldeia. As autoridades deviam fazer parar essas drogas aqui dentro da aldeia. Foram as drogas que deixaram o Otávio assim! Não adianta fazer mais escolas se não acabar com as drogas. Se não tirar as drogas da aldeia os suicídios vão continuar acontecendo. Sempre teve drogas aqui na aldeia... sempre! Por isso suicídio não acaba. As drogas enforcaram meu irmão. Fiz tudo o que pude, mas deu nisso: meu irmão se enforcou, sozinho. As coisas iam melhorar muito se as autoridades combatessem as drogas aqui na aldeia.

#### 3.4.2. CARLA MARQUES.

Depois de realizada a segunda entrevista com Luana, em setembro de 2019, decidi por tratar do material até então produzido. Por meses reli as entrevistas já realizadas e materializadas. Martelava-me, meio a pandemia de Covid-19, a impossibilidade do retorno na aldeia. Crescia certa preocupação de ordem ética por sequer ter conversado com Celina, mãe de Otávio. Marcou-me a incerteza em prosseguir com o projeto, e assim se fez o hiato temporal de um ano entre as demais entrevistas com a rede dos sobreviventes Guarani.

Em novembro de 2020, consultei acadêmicos indígenas sobre um possível retorno na aldeia, os quais acenaram positivamente sob a responsabilidade de tomar os cuidados sanitários – sobretudo para minha segurança, alertaram-me. Ainda que limitado, o fluxo entre a cidade de Dourados e a Reserva Indígena de Dourados esteve liberado. Assim fui à aldeia, na manhã do dia nove de novembro, com o objetivo de solicitar autorização para Celina e publicar as entrevistas sobre seu filho.

Cheguei ao *tekoha* após ter pedalado célere meio a chuva torrencial. Contrariamente ao esperado, deparei-me com a falta de barreiras sanitárias entradas da MS 156. Fazendo uso de máscara, fui recebido por Luana, dessa vez sorridente e mãe de um filho. Brincamos sobre as entrevistas feitas em que Luana negava veementemente qualquer possibilidade de maternidade futura. Sem demoras reconheci sua mãe, que cuidava dos afazeres domésticos. Acenamos um ao outro, mas ainda não conversamos.

Perguntei por Carla, irmã que Luana indicava nas entrevistas pelos sonhos recorrentes com Otávio. A moça ainda dormia, mas logo foi acordada por alguém logo que me ouviu perguntar por ela. Ainda bocejando, recordou-se de mim como rapaz que entrevistou Luana. Sem pretensões, perguntei sobre a recorrência dos sonhos com Otávio. Percebi que a resposta se desdobrava na versão de Carla ao suicídio do irmão. Assim, interessado em sua versão, a convidei para compor uma das vozes do projeto respeitada a distância entre nós, enquanto eu usava máscara. A chuva convidava a realização da entrevista na varanda, a qual é coberta por telhas.

Irmã mais nova, Carla seguramente é a mais comunicativa e brincalhona da família, o que pode ser atribuído à sua íntima relação com o futebol. O contexto de pandemia, contudo, subverteu alguma alegria em preocupação defronte às incertezas do futuro. Diferente das histórias ouvidas até então, Carla surpreendeu pela falta de proximidade afetiva com Otávio, constituindo outro ponto de vista em relação à Luana.

A chuva torrencial que caía, a musicalidade pentecostal e as intervenções de seu avô, então alcoolizado, fundiam-se aos cuidados sanitários necessários ao contexto pandêmico; preenchendo o circunstancial estranhamente barulhento e calmo por onde a voz de Carla se projetou.

Severina, sua avó, chegou da cidade meio a entrevista trazendo uma cesta básica da cidade. Minha presença provocou certa ambiência de camaradagem; assim, estimulados por Carla, demais familiares acomodaram-se em bancos para avaliar o suicídio de Otávio e a vida em pandemia.

*POR TUDO O QUE VIVEMOS SOMOS UM POVO TRAUMATIZADO.*

Tenho 18 anos. Sou Guarani, mas não falo a língua. Nasci e me criei aqui na aldeia Jaguapiru. Como quase nunca saí daqui, levo uma vida simples. Até os 14 anos estudei na aldeia; só resolvi sair para fazer o ensino médio em uma escola de Dourados. Somos em cinco irmãos: quatro meninas e um menino. Juntas moramos eu, minha mãe e Luana; o restante saiu ao se casar. Casar... eu hein. Deus me livre. Nem penso em namorar também. Namorar tão cedo só torna a mulher dependente. Só penso em estudar e jogar bola.

Há quem diga que a cada ano que passa a vida piora. Desconfio. Tento manter alguma positividade. Ainda posso entrar na universidade, arrumar um trabalho ou até passar num concurso para ser policial. Ano passado mesmo terminei os estudos, então vou prestar o próximo Enem e, quem sabe, passar em Educação Física. Mesmo sem ter paciência com crianças, quero ser aquela professora que fica junto aos alunos na quadra, sabe? Vou ficar jogando bola no meio dos alunos. Queria prestar o vestibular da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, UEMS, mas acho meio impossível eu ser aprovada. Se eu for bem na redação talvez compense minha dificuldade em matemática. A universidade já é concorrida, e ainda não gosto de estudar. E quem é que gosta de estudar?

Amo jogar bola. Melhor coisa que tem é jogar bola. Sou atacante, e das boas. Devo ter nascido chutando bola e torcendo para o Corinthians. Se é que nesse ano nosso Timão foi só decepção, mas o espírito de torcedora me faz acreditar que ano que vem será diferente. Sempre treinei no meio dos meninos. Só mais velha comecei a jogar com as meninas porque em campeonato não se misturam categorias masculina e feminina. Minha semana costumava ser assim: de segunda a sexta estudava, e final de semana era só futebol. Cheguei a ir em campeonatos até de municípios vizinhos como Caarapó e Coxim.

Com a pandemia até dá para jogar por aqui, mas na cidade parou tudo. Parece que agora começaram a voltar os campeonatos, seguindo todos os cuidados. Teve um tempo que explodiram casos de Covid na aldeia, então imagino que todo mundo tenha pego. Só na minha família morreram três. Depois desse trauma, da aldeia quase ninguém sai e quase ninguém entra sem cuidados. Entrando mesmo só esses políticos em campanha.

Com essa pandemia, a vida na comunidade diminuiu de ritmo. Não tem mais o fluxo de antes, então está tudo mais silencioso. O problema é a falta de água. Ontem mesmo, acabou. Minha caixa d'água é a única cheia por aqui. Energia, mesma coisa:

estamos todos no escuro. Como acabou tudo logo no domingo, disseram que não tem o que fazer. Talvez consertem hoje. No meio da pandemia, como se faz para lavar as mãos sem água? Por aqui só aproveitando a água da chuva, como hoje.

Otávio, meu irmão, se matou há alguns meses. Apesar de sermos filhos de pai e mãe igual, não tivemos convívio próximo. Como nunca parei em casa, não tive tempo para me preocupar com questões familiares. Sei que ele era viciado em drogas e bebida... não conseguia para de jeito algum. Na época do enforcamento eu passava o dia todo estudando na cidade: saía daqui às onze da manhã e só chegava às 22 horas. O pouco tempo junto a ele acabava sempre briga. Conversa mesmo, era difícil. Quem era próxima dele era a Luana.

Não me lembro de detalhes da morte, apenas que, no dia do enforcamento, cuidaram do meu irmão até às três da manhã, e ainda assim ele conseguiu. Não aguentaram ficar vigiando até o amanhecer. Ah, nesse ponto meu irmão já estava delirando e vendo coisas... via e escutava espíritos chamando. Acho que foi efeito das drogas. De repente pode ter sido algo que envolva espiritualidade..., não sei. É possível, né? Sei que eram evidentes os sinais de que ele faria isso em algum momento. Ele chegou a falar que iria se enforcar.

Luana e eu ficamos no velório até o amanhecer. Lá pelas quatro da manhã chegou uma mulher bêbada fazendo não-sei-o-que com um chocalho. Não gosto dessas coisas não. Quer dizer, não acredito, mas também não descredito. Já disseram que a morte do meu irmão e de mais um primo assassinado eram obras de macumba ou feitiço. Toda a família acha que mandaram uma certa pessoa fazer feitiço, então possivelmente morram ainda mais de nós. Na verdade, mortes já estão nos ocorrendo. Ao todo foram umas oito. Só nesse ano foram quatro; dois eram irmãos da minha avó. Essas últimas não devem ter sido obra de feitiço, já que foram mortes por Covid.

Costumo sonhar com o meu irmão. Ah, sonho de briga porque, quando ele era vivo, era só briga entre nós dois. Não tenho boas memórias para sonhar diferente... apenas lembranças ruins. Às vezes até tenho algum relance de momentos felizes, mas não o bastante para sonhar.

Até que superei rápido o suicídio do meu irmão. Procurei não ficar lembrando. Não dá para falar que sinto falta dele. Não que eu não o amasse, mas não sinto a mesma saudade que minhas irmãs sentem. Da família, quem sofreu mais foram minhas irmãs e minha mãe. O que deve tê-las ajudado a esquecer da morte do Otávio foi o nascimento de

dois meninos; um deles é filho da Luana, que antes de ser mãe estava perturbada com o acontecimento.

Acho que não tenho muito o que falar. Foram traumas que mataram o meu irmão. Ele já sofria de depressão. As drogas e a bebida só o afundaram mais. Ele teve más influências logo na escola e também de amigos vizinhos, o que fazia dessa vida algo rotineiro. Atrás da casa mesmo ficavam Otávio e todos esses amigos, bebendo e se drogando. Desse grupo, quase todos se suicidaram.

Ah, gente demais se enforca na aldeia. Por aqui o que mais tem é suicídio. Os jovens acreditam mesmo que a melhor forma de se livrarem do que sentem é tirando a vida. Somos todos traumatizados... Quem cresce aqui é acostumado a ver coisas que uma criança não deveria. Otávio fez o que fez porque tinha motivos, assim como nós também temos, né, Luana? A diferença é que não somos viciadas. Conseguimos sair.

Fomos usuárias; eu, por três meses. Otávio mesmo que nos apresentou para a pedra, logo quando lesionei uma perna e, portanto, impedida de jogar bola. Meu irmão era viciado há mais tempo, por isso nos fez vender objetos pessoais para comprar crack. Quando fumávamos, qualquer barulho nos assustava. Otávio mesmo ficava vendo gente onde não tinha. A gente já não convivia bem. Quando me tornei usuária, tudo piorou.

Ele, que era usuário desde os 12, se enforcou aos 23; logo depois de me apresentar ao crack. 10 anos nessa vida... uma hora a pessoa sucumbe. Não usei por longos períodos, mas no pouco tempo que usei... perdi muito. Rapidamente a informação de que eu estava me drogando chegou ao time da cidade, então começaram a ficar no meu pé. Tive que parar na marra. Não suportaria perder o futebol.

Essa que está chegando na chuva é a minha vó. Saiu no meio do temporal porque precisávamos dessa cesta básica que ela trouxe na carroça.

Frequentei bastante a Congregação Cristã do Brasil, que é a igreja da vó. Depois da morte do Otávio, me afastei totalmente. Quer dizer, não sei se foi exatamente a morte dele o motivo, mas coincidiu com a época em que mexi com coisas erradas. Penso em voltar logo que os cultos não estiverem suspensos por conta da pandemia. Quando pequeno Otávio até foi para a igreja. Não ficou por lá porque entrou cedo nas drogas.

Ah, choro por muitas coisas..., principalmente por tudo que vivi no ano passado. Como todos me falam, 2019 foi o ano em que mais destruí a minha vida. Perdi meu irmão e, por conta das drogas, perdi meu time. Quando sai do time parecia que minha vida tinha parado, como ainda parece. Sair da escola da cidade e voltar a estudar na Escola Guateka, aqui na aldeia, foi o empurrão que faltava para me afundar na pedra. Nessa escola os

alunos usam drogas lá dentro mesmo, então eu era só mais uma usuária entre muitos. Fiquei fora mim; fiquei louca. Custei a acreditar no buraco em que estava. Ah... ninguém é de ferro, mas também não estava triste a ponto de me matar. Preferi aprender com o que vivi e me fortalecer.

É indígena fazendo bullying com indígena na Guateka. Meu Deus... é terrível essa escola. Os alunos são muito depressivos, então era natural que eu também ficasse. No nosso grupinho, montado com pouco amigos, podíamos estar conversando de boa; do nada alguém falava de morte e se começava a chorar. Na minha sala mesmo, todos eram tristes e tinham problemas com a família. Era comum os alunos ficarem trancados no quarto enquanto bebiam. Também se compartilhava músicas tristes. Tudo para provocar a melancolia.

Foi horrível... nem gosto de lembrar desse tempo. Perdi o time, quase reprovei... só não reprovei mesmo porque os professores somavam pontos para quem era do time. Agora que vim para cá parece que me afundei de verdade. O melhor tempo da minha vida foi quando estudei lá na cidade.

Não que as coisas fossem melhores na escola da cidade. Lá os alunos são racistas, tanto com indígenas quanto com negros. No começo achavam que eu era paraguaia. Tive que explicar que sou indígena brasileira. Entre os grupinhos se ouvia que “índio” só vai para a cidade vender mandioca. Como sempre fiquei no meu canto, não sei ao certo se a zoação era sobre mim. Não chegaram a mexer diretamente comigo... Bullying mesmo só sofri por jogar futebol, quando me chamavam de “macho-fêmea”. Não me importei... não me importei porque estava lá pelo futebol, minha única alegria. Indígena, para estudar em Dourados, só segurando choro.

Nessa escola, o preconceito não vinha só dos alunos, mas dos professores também. O professor e treinador do time, numa forma estranha de demonstrar carinho ou sei lá o quê, batia nas meninas. Era uma forma de batizado, uma cultura do grupo: para entrar no time tinha que passar por isso. Ele dava o soco e algumas meninas revidavam, só que a maioria não tinha coragem de revidar. Dava raiva, mas eu não via nada de mal nisso... às vezes era até engraçado. Acho que era o jeito dele mesmo. Uma vez apanhei dele. Chorei, hein... e como comecei a chorar, ele bateu em todas as meninas. Não deu outra: o professor foi denunciado e afastado. Depois que apanhei não quis mais jogar bola no time dele e sai. Talvez ele suspeite que a denúncia tenha vindo de minha parte, o que não é verdade.

Na aldeia, as políticas públicas são quase inexistentes. Penso que o poder público deveria investir mais em educação na comunidade, porque tudo começa nas escolas. Deveriam apoiar mais os esportes e outras atividades extracurriculares, justamente para não dar tempo de os jovens conhecerem as drogas. Aqui na aldeia é mais fácil comprar pão do que pedra. Só não se envolve mesmo quem está no esporte ou quem tem muita força de vontade. É aquele ditado: o Diabo oferece o prato, come quem quer. Ele não vem e põe na sua boca. O jeito é impedir o prato chegar.

Também deveria ter alguma clínica para internar quem precisa; disponibilizar mais gente para conversar... No caso do meu irmão, que já estava no caso extremo da depressão, essa presença faria toda a diferença. Sei que nada disso vai acontecer. Para a sociedade, não existimos. Não recebemos o mínimo investimento. Hoje mesmo, nessa chuva, seria complicado sair da aldeia porque nem asfalto temos. Não é simples viver aqui.

Não sou a melhor pessoa para falar isso, mas não tem somente um problema aqui na aldeia. São vários e vários. A constante falta de água, de luz, a violência, os suicídios constantes. O mais grave de tudo, porém, são as drogas. Do comércio que rola só não sabe quem é cego e mudo. Como lá fora, aqui se faz de tudo por dinheiro, esse papel ridículo que alguns tem quase tudo e outros quase nada. Não existe igualdade, nem na cidade, nem na aldeia.

Me pergunto todos os dias o que é a vida. Deve ser um resumo de momentos felizes e tristes. Sei que a vida não é um mar de rosas; principalmente a nossa, que não somos considerados pela sociedade. Porque têm preconceito com a gente, brancos só incluem indígena que tiver muito estudo. E eu nem sei o motivo desse ódio de indígena. Talvez seja porque muitos de nós se matam. Sim, os nossos se matem, mas na cidade pessoas também se suicidam. Aguentar o peso do preconceito e a falta de oportunidades deprime qualquer um. O jeito é engolir o choro e seguir em frente.

Espero que os brancos procurem nos conhecer melhor; que nos visitem, que conversem. Aqui nem todo mundo é drogado e bêbado, como eles pensam. *Por tudo o que vivemos, somos um povo traumatizado.* Por não termos oportunidades, sentimos medo e nos resguardamos. Só queremos ser aceitos como somos... acho que é isso que eu diria para os brancos.

### 3.4.3 SEVERINA LOPES.

Avó de Otávio, Severina despertou meu interesse como potencial *colaboradora* desde as primeiras conversas com familiares, os quais a haviam indicado como figura materna do rapaz e profunda conhecedora da vida na comunidade indígena de Dourados. Espécie de matriarca da família, trazia uma cesta básica em sua carroça meio à chuva momentos antes de ser convidada e prontamente aceitar a participação no projeto naquela manhã chuvosa, em nove de novembro de 2020. Afável e religiosa, Severina dimensionou profundas e numerosas perdas antes e durante a pandemia. Sua sabedoria iletrada somou-se a sua inabalável fé, constituindo explicações das dores de uma longa existência e desapego a projeções futuras.

### *JÁ PASSEI POR TANTAS COISAS QUE ÀS VEZES PENSO EM DESISTIR.*

Tenho 65 anos, quase chegando nos 66. Mesmo nessa idade ainda vou a cavalo para a cidade. Isso é benção mesmo, sabia? Casei bem novinha, aos 15. Rapidinho eu e meu marido fomos morar juntos. Sempre fui dona de casa... sempre. Meu marido ficava andando pelas fazendas derrubando mato, cortando cana, cuidando do roçado. Parou de trabalhar só depois de velho. Chega, né? Meu Deus do céu, uma vida de trabalho já é o bastante.

Nasci, me criei e permaneço na Reserva. Meus avós paternos, assim como meu pai e minha mãe, foram nascidos e criados aqui. De tudo eu brincava. Ah, brincava muito de esconder na mata. Gostava de correr, pular corda, subir e pular de árvore... era bom demais! Hoje em dia não tem mais essas coisas, né? Acabou... não tem mais. Não se vê mais a criançada brincando por aí. Hoje é mais celular. Celular sim eu vejo a criançada mexendo. É! acabou aquele tempo.

Da família da mãe e do pai, todos faleceram. Ficamos só eu e um irmão. Eu tinha mais irmãos, mas faleceram nesses dias por coronavírus. Nesse coronavírus morreram um irmão, minha irmã mais velha e meu cunhado. Nesse ano também perdi uma filha, mas foi caso de pedra na vesícula. Nesse ano perdi muita família. Nossa, como perdi! Perdi quatro pessoas. É... numa longa vida temos que passar por essas situações. É difícil, é duro passar por tantos casos, tantos problemas. Nunca aconteceu uma coisa dessas de pandemia... nunca. É coisa de 2020 só. Agora que chegou, tirou de mim minha família. A gente já leva uma vida sofrida, e ainda vem isso. Ninguém esperou que isso fosse acontecer. É triste demais.



Quem morre desse vírus nem pode ver nada. É a pior praga que existe. Assim que morre já tiram o corpo e enterram... Não podemos mais ver o corpo. Antes não era assim. Otávio mesmo se enforcou e pudemos ver: fomos lá para a cidade, onde ele foi levado; no outro dia trouxemos para velar o corpo; enterramos direitinho na sepultura. Esse coronavírus não: a gente nem vê: do jeito que morre já enterra. É uma coisa muito dura, muito triste não ter velório. Isso nunca existiu antes, nunca mesmo. Só agora que é assim. Hoje mesmo morreu de coronavírus uma conhecida. Nem velar a família dela vai. De tardezinha mesmo já vai direto para o enterro. Não é mesmo uma boa morte.

Não sei como minha família pegou Covid. Como estamos sempre na cidade talvez tenha sido lá, porque em Dourados está cheio de vírus. Nem sei mais quando começou essa pandemia... Foi minha filha que explicou o perigo de sair. Já sou idosa... tive que parar de sair, né? Na família o primeiro que pegou foi um filho que mora comigo. Fomos ligeiros: internamos rapidinho e, graças a Deus, não foi preciso entubar nem nada disso. Só ficou internado por uma semana no Hospital Missão Evangélica Caiuá e já veio para casa.

Depois foi a vez do meu esposo pegar... ele é idoso também. Graças a Deus está vivo. Uma filha minha também pegou, mas não deu forte nela, só pegou mesmo. Nem chegou a internar; só mandaram ficar trancada em casa mesmo. Tive que ter uma conversa com ela. Expliquei que ela não poderia sair de jeito nenhum. Ela obedeceu, e graças a Deus está com saúde. Meus filhos estão tudo por aqui. Sararam bem. Eu mesma não peguei. Fiquei aí no meio deles sempre cuidando, mas não peguei. O pessoal da saúde veio aqui, tiraram tudo para fazer exame e deu negativo. Só não peguei porque Deus têm me protegido.

Tudo, tudo o que estamos vivendo é cumprimento da palavra de Deus. A palavra de Deus nos diz muito sobre esses acontecimentos, que são sinais do fim dos tempos, e nos alerta para prestarmos mais atenção no que Deus nos disse. Tudo é vontade de Deus, né? Foi Deus que, assim como o céu e a terra, nos criou. Essa pandemia veio para nos apegarmos mais a Deus, de amarmos uns aos outros. Isso é o que Deus quer de nós. Hoje mesmo acabou o amor. É só pessoa matando pessoa e matando a si. Tudo é cumprimento da palavra de Deus.

Até igreja fechou nessa pandemia, por isso estou afastada da Congregação Cristã do Brasil. Nossa igreja foi abrir só agora, num dia desses. Os cultos vão voltando aos poucos, parece. Te falo que é uma boa igreja. Lá não temos pastor, apenas obreiros. Nosso único pastor é Jesus Cristo.

Sempre rezei muito. Graças a Deus nunca deixei de rezar. Com tudo o que temos passado, é Deus que nos têm dado forças. Sem Ele, perdemos o sustento, o rumo. É graças a Deus que eu, mesmo passado por momentos terríveis, continuo lutando e vivendo ao lado da minha família. A luta vem e a dificuldade passa..., ah, passa. São tantos acometimentos! Com Deus, venceremos. Tenho rezado como nunca antes. Tenho certeza que tenho sido ouvida e recebido a força para aguentar essa vida na idade que estou. Tem hora que parece que não vamos aguentar, mas aguentamos sim... com Deus, aguentamos. Põe Ele na frente da vida que a vitória chegará.

Nossa... tem suicídio demais aqui na aldeia. Anteontem, inclusive, outra morte dessa aconteceu aqui perto. Sempre acontece isso... sempre tem alguém tirando a própria vida. Vemos tanto enforcamento que se tornou parte da vida da reserva. Na Reserva, outros problemas são o comércio de bebida alcoólica e o comércio de drogas. É muita coisa que não presta. Os meninos se enfiam nisso, perdem a cabeça e acabam matando a própria vida. Foi o caso do Otávio, meu neto.

Fumava e bebia muito, meu neto. Até chegou a parar: ficou limpo três, quatro dias. Meu Otávio queria mesmo parar com tudo isso, mas foi só ficar sóbrio que começou a ver pessoas. O que ele via nem eu nem ninguém enxergava. Ele dizia “olha, vó! Aquele lá está vindo”; “olha, vó! Aquele lá vai me matar, vó”; “olha! Estou vendo aquele lá, vó!”. Eu olhava e olhava... “onde, meu filho?”; “lá, vó! A senhora não está vendo, mas eu vejo”. Ficava todo assustado e vinha correndo para minha casa. Eu acolhia, que é o que uma vó pode fazer numa hora dessas, e repreendia aquele mal.

Todo mundo sabia que algo poderia acontecer, por isso resolvemos cuidar dele durante a noite. Eu mesma, fiquei até umas onze horas de olho nele. Foi na madrugada, mais ou menos cinco da manhã, que ele se enforcou. Ficamos cansados... não aguentamos ficar atrás dele a noite inteira. De tão exausta fui me deitar e acabei dormindo; a mãe dele desabou também. Foi nessa brecha que Otávio fez o que fez. Meu Deus do céu... foi triste. Não é fácil não.

Não foi reza nem nada disso a morte do meu neto. Quem é da igreja não pega esse tipo de coisa, e ele vivia me falando que queria assistir os cultos comigo. Ele falava “vó! Quero ir para a igreja com a senhora”. Nós iríamos no dia seguinte que ele me pediu para ir, mas ele não resistiu... estava mal demais. É que o Otávio estava sofrendo demais, por isso Deus decidiu leva-lo. Tudo é por vontade de Deus, né?

Nossa, difícil essas drogas, essas bebidas, esses traficantes... O poder público tinha que dar um jeito de controlar tudo isso. Os suicídios só vão parar no dia que não tivermos

tanto álcool e fumo por aqui. Isso não depende de nós ou de quem usa. Sozinho o viciado não consegue parar. Por aqui mesmo, assim que arruma qualquer dinheirinho o jovem vai correndo comprar pedra. Até de comer deixam, Deus do céu. Imagina só, misturar bebida e crack de barriga vazia... num instante a cabeça sai do lugar. É um sofrimento só, e eu sofro junto com eles. Nem casa esses meninos têm porque há muito se foi aquele ânimo de trabalhar. Eu mesma estou ajudando um rapaz a construir uma casinha para ele. Enquanto estiver viva vou estender minha mão para esses jovens.

Um filho meu, de 25 anos, também bebe e perde a cabeça. Vive dizendo coisas que não podem ser ditas; que vai se matar porque ninguém gosta dele. É coisa da cabeça dele. Sempre digo que o amamos muito, que queremos vê-lo bem; ele retruca que estamos mentindo, que estamos rindo dele e que vai se enforcar. De verdade, nem sei mais o que fazer. Dou todo meu amor, meu carinho, faço oração... Difícil ser mãe e ouvir um filho dizer essas coisas feias. Dói, mas Deus ainda é bom. É só pôr Deus na frente que a benção chega, assim como chegará o dia que meu filho estará livre desses pensamentos. No tempo certo Deus vai tirar isso dele, sei disso. Todos os dias converso com meu Deus e peço para que um dia esse sofrimento chegue ao fim, porque quem está nessa vida quer parar... é que não conseguem mesmo. Só Deus na causa.

Há quem diga que as igrejas têm culpa com esses enforcamentos, e não tem nada a ver. É a igreja que ajuda jovens perdidos a se reencontrarem com Deus. É na igreja que se aprende ideias boas, como amar o próximo e não fazer mal a ninguém; é o tocar da igreja que dá o livramento aos necessitados. Hoje você vê a igreja cheia de jovens, mas que vão, no máximo, até a metade do caminho. Logo se cansam e voltam a desejar a vida dos amigos de fora. É amigo daqui, amigo de lá, e assim se viram contra os desígnios de Deus. As drogas e a bebida é que fazem a meninada se enforcar, não a igreja.

Invés de criticar as igrejas, o que se poderia fazer para diminuir essas mortes é acabar com as drogas prendendo quem vende. Até durante o dia vemos vender essas coisas, então como é que nunca fazem nada a respeito? Até agora não vimos nenhuma ação das autoridades. Bom, sei que isso não acontece só na aldeia. O mundo inteiro está estranho.

Piorou nossa vida na aldeia, e continua a piorar. Piorou porque a gente vê essa matança toda. É marido matando mulher, mulher matando marido, outro se enforca e mais outro se enforca... Está piorando mesmo. Meu deus do céu... Ainda, para inteirar, veio essa doença aí: coronavírus; aí piorou tudo de vez. Isso sem levar em consideração que falta água e energia com frequência. Agora mesmo, estamos todos no escuro. Se a Carla

não tivesse água na caixa dela não teria jeito nem de lavar as mãos. Olha que estamos economizando bastante... nenhuma gota pode ser desperdiçada. É só o tempo de fazer comida, tomar um banhozinho rápido e ir dando um jeito de se virar.

Sei não quanto tempo essa pandemia vai durar... sei não, viu? Só Deus que sabe. O que eu sei é que a Reserva está cheia desse coronavírus. Também não sei se a vida vai melhorar. Pode ser que sim, pode ser que não... 2021 está chegando e ainda estamos esperando a vida melhorar, então é só Deus que sabe. Deus falou na palavra que ele foi preparar lugar para a sua volta. Olha tudo o que estamos vivendo: é sim o fim dos tempos. Ah! É tanta tragédia que é só por Deus.

A vida... a vida é a vida da gente, né? Essa vida sofrida. A vida tem que ser essa vida vivida hoje? Mesmo na pandemia a vida é boa? Ontem eu estava conversando com as minhas filhas. Elas não sabem como eu aguento, por olha... *Já passei por tantas coisas que às vezes penso em desistir.* Difícil.

Gostaria de dizer que sinto saudade de alguns familiares que a vida separou. Não estou falando de quem morreu, mas de parentes que estão por aí e que não vejo há mais de 40 anos. São pessoas que moram em Aquidauana e Rondônia, então não tenho condições de visitar, nem eles de virem até aqui. É isso que nos aperta; essa saudade que a gente tem.

#### 3.4.4 CELINA LOPES.

Celina, mãe de Otávio, observava, ao canto da porta da cozinha, a entrevista cedida por Carla, sua filha mais nova, e posteriormente Severina, sua mãe. Já era minha quarta ida ao *tekoha* da família, e eu nunca tinha a visto por lá. Seu sofrimento era visível em seus olhos ao ouvir que o diálogo envolvia o filho perdido. O semblante de dor me desconcertou de tal forma que pensei em ir embora. Insisti alguma presença, visto que ela era justificada, entre outras, para contar a história de seu filho, o não poderia fazê-lo sem anuência de Celina. Mais do que alinhamentos à protocolos éticos, a intersubjetividade do instante convidava a mãe a ser ouvida. Não aceitou de primeira, porém; pediu que eu voltasse no dia seguinte, pois, impossibilitada de contar sua experiência verbalmente, somente poderia constituir sentido narrativo à sua dor com quietude.

Na manhã aprazada, 10 de novembro de 2020, compareci para a entrevista. Ainda reticente, Celina me convidou para sentarmos na varanda em frente a cozinha, concordando com a gravação do diálogo que seguiu. Seu pai, alcoolizado, tentou mais de

uma vez complementar argumentos no lugar da filha; a vergonha de Celina era visível. Com algum esforço prosseguimos a entrevista sedimentada em silêncio. Em momentos de silêncio nos emocionamos e nos entendemos por olhares. Atribuindo sentido social à vida e morte de Otávio, Celina autorizou-me a contar sua história com o nome próprio de seu filho.

*PARECE QUE O SUICÍDIO ABRE UMA FERIDA NA GENTE QUE NÃO SE FECHA.*

Todo mundo me chama de Célia, então me acostumei a esse nome. Tenho 48 anos. Nasci e fui criada aqui na aldeia mesmo. É... não sei se sou casada. Sou e não. Devo ser separada, já que crio sozinha minhas filhas. Eu deveria ter sete filhos, mas tenho cinco; ficaram cinco. O primeiro morreu aos seis meses, ainda na barriga. Eu devia ter uns quarenta anos, por aí. Não sei o que aconteceu, porque o bebê era grandão, era guri já... Falaram que foi o peso ou algo assim. Nasceu morto. O outro que perdi foi o Otávio; Otávio Luiz Lopes. Se enforcou, né... Minhas filhas hoje estão todas grandes. A mais nova mesmo fez dezoito quase agora. Hoje sou avó de dois meninos lindos, que são minha única alegria.

Não lembro quase nada da minha infância. É, minha infância! Nem lembro mais se brinquei. Dessa época só lembro que não tinham drogas dentro da aldeia. Apareceram já tem um tempinho, mas não é coisa que se tinha antes não. Com 15 anos eu já era casada, então não devo ter brincado. Casei mocinha. Novinha de tudo, e no mesmo ano em que me casei tive minha primeira filha, Michele. Era uma menina cuidando de uma boneca e uma casa. Sozinha ainda, né...

Sou da igreja sim. Fui batizada na igreja que minha mãe frequenta, a Congregação Cristã no Brasil. É a igreja da família inteira, né? Com a pandemia dei uma parada com os cultos, mas nunca deixei de orar. Todo santo dia faço pelo menos uma oração antes de me deitar. Sou mesmo muito apegada ao meu Deus. Deus é bom, né? Os louvores são lindos também. Daqui a gente consegue ouvir minha mãe cantando, lá da cozinha, um louvor que gosto... Bonito, né?

A vida como mãe solteira... É, é difícil porque nunca foi uma vida fácil, e parece que está pior. Está bem difícil mesmo... Sou dona de casa, e como não arrumei serviço para trabalhar, é difícil sustentar a família... sozinha é difícil. Ainda bem que tem o Bolsa Família e a cesta básica do governo. Não fosse essa ajuda... É assim a vida.

A vida nessa pandemia... sei lá, agora deve estar tudo bem. Peguei o vírus, mas foi assim, de raspão. Ainda não passou não a pandemia, né? Ainda deve ter. Graças a Deus por aqui não voltou mais como antes, porque pegou mesmo... foi difícil. Até ontem estávamos sem água e energia, mas já veio de novo. Energia foi o que mais demorou: chegou no finalzinho da noite. Pois é... a gente estava tudo tomando banho no escuro. Quando uma das minhas estava se banhando, e a outra fazendo fila para entrar, chegou energia... chegou. Vai ficar tudo bem agora.

E essa chuva, hein? Falaram que por ali, descendo a rua, dois carros ficaram atolados. Se é que a chuva deixa um bom clima para fazer comida... sai aquele calorão, né?

Perdi o meu Otávio. Só tinha vinte e três anos, meu menino. Éramos mesmo chegados. Ele era apegado demais comigo, e sempre conversávamos sobre tudo. Era... era um menino inteligente, sabido; estudou pouco, mas sabia se virar. Da porta da cozinha ouvi você conversar mais cedo com as meninas sobre a morte do meu filho. Fiquei triste, né... lembrar de tudo, assim, dá uma sensação estranha.

Ainda conversamos sobre o que ele fez... sobre a noite em que cuidamos dele, sobre o motivo dele ter feito, porque ficou uma dúvida em todos. Minha família fala que é feitiço. Eu mesma não sei. Pode ter sido, né? Pode ter sido a mesma velha que mandou mandar meu sobrinho... Dizem que ouviram ela dizendo que o sobrinho iria morrer, então não sei se foi o mesmo com o Otávio... Essa velha não é rezadora, mas parece que ela vai em quem faz reza e manda fazer o feitiço; manda fazer matar.

Dava sinais sim de que faria; pelo jeito dava sim, o meu Otávio. Ao certo não sei o que deu nele, sabe? Era viciado, o meu menino. Acho que isso deve ter ajudado ele na hora de fazer essa morte. Meu sobrinho, esse que foi assassinado, era muito junto do Otávio. Lá para baixo, depois da minha casa, tem uma outra, que não era como é hoje, com gente morando e tudo. Estava só no tape, sem móvel nenhum. Sempre que vinha, esse meu sobrinho se juntava com o Otávio e os dois passavam a tarde todinha bebendo, fumando e bagunçando.

O tempo passou, e parecia que o Otávio tinha parado de beber e fumar; digo, ele parou por alguns dias, foi quando começou a ver o primo. Ele via de verdade... falava que o falecido estava chegando de faca para leva-lo. A gente dizia que não tinha nada, né? Mesmo dentro de casa Otávio via o finado. Começou a dar isso nele numa segunda-feira cedinho. A noite foi chegando e meu filho piorando. Tudo ficou pior quando ele disse à minha mãe que iria morrer.

Cuidamos dele... cuidamos porque estava escurecendo, e quanto mais escurecia, pior ficavam as visões. Chamei minha filha e ele para nos deitarmos juntos. Ele ficou bravo... disse que não queria deitar porque não conseguiria dormir. Ah, o medo dele devia estar demais, daí fica nervoso mesmo. Foi piorando, piorando, até que começou a escutar o primo atormentando. Nesse momento percebi que o risco de perder o meu filho era real.

Coloquei ele, assim, junto a mim e à Luana. Ficamos os três deitados... Estava todo mundo com sono. Eu estava com sono, né... o dia inteiro correndo para lá e para cá atrás do Otávio e cuidando de casa. Eu confiei nele... como ele se cobriu e tudo mais, dormi confiando que ele dormiria junto. Mas ele saiu... sem mim ou a Luana ter visto ou ouvido. Nessa época nem porta eu tinha em casa, então não tinha como ouvir ele saindo.

É... Otávio se levantou e fez sim isso daí. Pegou a corda e fez. Minha mãe sempre deixava a corda fácil porque usa na carroça, né? Foi com corda de carroça que Otávio fez. Nunca ele tinha pego essa corda... o dia inteirinho a vimos lá no canto dela. Foi coisa da madrugada só.

Quando foi de manhãzinha tocou o alarme da Luana se levantar e se aprontar para a escola; foi nessa que ela se levantou, foi no banheiro e começou a gritar quando olhou da janela o Otávio pendurado no pé de goiaba, que ficava atrás da casa. Quase ao mesmo tempo da Luana escutei minha mãe chegando ligeiro na minha casa e me chamando assim, muito assustada: “Célia! Célia! É o Otávio!”.

Nesse momento eu ainda não sabia bem o que tinha acontecido, mas já estava com aquele negócio ruim que dá... no fundo sabia que tinha acontecido alguma coisa muito séria. Me levantei da cama e, assim que sai de casa, já vi gente correndo para erguer as pernas do meu filho para tentar salvá-lo, mas já estava... quando chegamos já estava morto. Rapidinho cortaram a corda, mas já estava morto; um pouco quente, mas só um pouco. Acho mesmo que ele se arrependeu. Conheço o meu filho, e sei que na hora ele desistiu..., acontece que na forca não tem volta.

Foi aqui mesmo o velório, no cemitério que fica logo ali para baixo. Meu filho foi enterrado perto do primo dele; não junto, mas do lado, sabe? Foi complicado falar... foi bem triste, né? Juntou um pouco de gente, todo mundo chorou... Bem assim, triste.

As coisinhas do Otávio ficaram em casa mesmo. Na verdade, ele já não tinha muita coisa: apenas as roupinhas dele, uma cobertinha e um boné. Nossa, o boné... nunca mais vi. As meninas te falaram dele? Ele vivia com aquele boné. Já que não tinha quase nada, era muito grudado na cobertinha e no boné.

Não sei ao certo quando ele começou a usar droga. O que eu sei é isso vinha de anos atrás... Acho que sempre soube que ele era usuário. Quem é mãe conhece o filho. Só Deus sabe como tentei ajudar o meu menino..., ah, eu tentei, mas o Otávio nunca quis ser internado nem nada. Até vinha aí um pessoal oferecer tratamento, mas ele sempre recusou. Num dia desses o mesmo pessoal veio aqui em casa me oferecer apoio psicológico... não procurei, mas vieram aí conversar e tal. Continuo... continuo ferida, né? Sete meses depois da morte do meu filho e parece que a dor continua a mesma. *Parece que o suicídio abre uma ferida na gente que não se fecha.* Os filhos se vão e nós continuamos com a dor.

Num dia desses sonhei com o Otávio. Isso já deve fazer alguns dias. Foi meu primeiro sonho com ele desde o enforcamento. Às vezes pergunto para a Carla porque não sonho... Acho estranho todo mundo sonhar e só eu não. O único sonho que sonhei meu filho estava sentado numa dessas cadeiras de fio lá perto de casa assim, bem tranquilo, sabe? Olhando assim para o horizonte. Era assim que ele sempre ficava... sentadinho perto de casa, por isso sonhei assim. Quem sonha mesmo é minha filha casada... ela sonha direto com ele. Ah, isso deve ser o Otávio tentando conversar, né? Não sei... de repente pode ser. Por que eu não sonho? Fico pensando nisso.

O que o poder público poderia fazer mesmo era acabar com essas coisas de droga na aldeia, né? Deve ser complicado tirar tudo de uma vez, mas tinha que tentar dar um jeito. Droga e bebida alcoólica são as piores coisas que têm: destroem a vida da aldeia inteira porque dá nesse suicídio. É um problemão porque não é só um que morre... são vários. É por isso que a vida na aldeia nunca melhora. Com tanta morte, tanta gente morrendo, só vai piorando.

Sonho na vida... eu tenho. Não sei bem qual, só sei que tenho. Bom, agora sou avó, né? Ganhei dois netos de uma vez. Que benção!

A vida... não sei dizer o que é. Ah, a vida é boa. A vida é legal. Sei lá, é só o que a gente tem, né? A vida é a gente sobreviver. Mesmo com tanta dificuldade e morte, ainda deve valer a pena viver. Quero acreditar nisso.

### 3.4.5 TALÍA<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Nome fictício. Questionei a *colaboradora* a respeito do nome que deveria constar em sua entrevista. A enfermeira Guarani, contudo, deixou a escolha em meu encargo.



Entrevistei a enfermeira Talía em 1º de julho de 2019, em seu *tekoha*. Embora realizada no início do projeto, trata-se de uma entrevista propositalmente apresentada como transição para a rede seguinte, dos profissionais de saúde indigenista. Nos conhecemos por indicações mnemônicas feitas por um dos colaboradores. O interesse imediato da enfermeira Guarani aceitar o convite ao projeto justifica-se por sua familiaridade com as tentativas de suicídio atendidas em instituição hospitalar, onde a *colaboradora* trabalha. Os termos de publicação da entrevista foram negociados por dois anos, vinculando a autorização ao seu anonimato.

Convidei Talía a participar do projeto acreditando estar inaugurando uma rede de profissionais de saúde indigenista. Não obstante, os argumentos de Talía permitiram reflexões sobre a menor parcela de memória coletiva, *rede*, em que a colaboradora integra no interior do projeto. Seriam as explicações que partiam da atuação no campo da enfermagem suficientes para compreender o tónus de sua experiência enquanto profissional da saúde indígena? O processo transcriativo, porém, tendeu-me a identificar o eixo narrativo partindo das próprias tentativas de suicídio da colaboradora em sentido pedagógico direcionado à comunidade indígena de Dourados; sem deixar de levar em conta as explicações advindas da área da saúde ocidental moderna e regular ao fenômeno do suicídio indígena.

### *ENTENDO QUEM QUEIRA SE MATAR PORQUE JÁ DESEJEI A MORTE.*

É engraçado, mas não gosto de revelar minha idade. É besteira, mas essa coisa de idade me deixa envergonhada. Sou casada, nasci e fui criada aqui na aldeia Jaguapiru. Sou indígena Guarani... Guarani e profissional de saúde indígena. Tenho uma longa, longa história de vida! Passei por cada coisa que você nem imagina. Passei por episódios difíceis, ruins... Já tive problemas em conta-los, mas hoje consigo encarar meu passado um pouco melhor.

Está difícil viver na aldeia... é só por Deus mesmo. Prostituição infantil, assassinatos, suicídios... tanta morte, tanta tristeza! Se você já veio aqui antes deve saber que a Reserva Indígena de Dourados é conhecida pela mídia como a aldeia mais violenta do Brasil. Para se ter ideia até mesmo nós, nascidos e criados aqui, temos medo de sair à noite. Se for sair à noite só de carro mesmo, porque a pé ou de bicicleta o risco é grande.

Ah... eu choro bastante, viu? É engraçado, mas sou sensível até demais para o meu gosto. Às vezes penso que me preocupo demais. Já chorei por alegria; hoje só choro por

tristeza. Minha maior alegria é ter uma filha que segue o caminho correto traçado por Deus. Além de não ficar até altas horas perdida nas ruas, frequenta a igreja e estuda com dedicação. Isso me dá alegria, sabe?

Minha vida? Nossa, é uma longa história! Não gosto muito de falar sobre mim, mas vou lhe contar algo do que passei. Cresci em uma família muito humilde – nem cama tínhamos para dormir. Éramos realmente pobres. Na infância tive um sonho que alimentei por toda minha trajetória: o sonho de ser alguém na vida. Dizia a mim mesma que um dia iria fazer faculdade e ter tudo o que um dia não pude ter. Infelizmente não tive ninguém que me incentivasse a estudar, sabe? Para os meus pais bastava a alfabetização, que era o suficiente para não sofrer na vida como eles sofreram.

A gente não tinha uma casa boa... não tinha mesmo. Quando chovia o teto enxarcava de goteiras. Ah, eu queria uma casa nova! Meu sonho era ter uma boa casa onde eu pudesse dormir sossegada, mesmo em épocas chuvosas. Não sei bem de onde veio esse desejo, sabe? É algo meu. Queria porque queria.

Escuta, eu tinha três planos quando criança: o primeiro era ser médica, mas esse não deu certo. Um outro era conhecer a praia. Sim, a praia! Hoje fico pensando como é algo tão simples nos dias de hoje, diferente de antigamente. E o terceiro era viajar de avião. Eu olhava para o céu e perguntava a Deus se algum dia eu iria subir naquela “ave gigante”. Engraçado lembrar dessa época.

Bem novinha comecei a me envolver com crianças que faziam coisas erradas. Nós roubávamos e fazíamos outras ilegalidades. Passei por muitos momentos difíceis... Por tudo o que vivi, hoje fico pensando que poderia ter me tornado uma mulher adulta complicada. Agradeço a Deus por ser essa pessoa que sou hoje, porque sou mesmo uma boa pessoa. Quase mesmo me perdi quando criança... Minha salvação foi não ter drogas aqui na aldeia.

Meus pais toda vida trabalharam em usina de cana. Eles tinham que acampar, por isso ficavam fora da aldeia de oitenta a noventa dias. Como não tinham quem pudesse tomar conta de mim, e minha mãe achava perigoso uma criança ficar sozinha por tanto tempo, ela acabava me levando junto. Fui mesmo uma boa aluna, mas passava a maior parte do tempo fora do que dentro da escola. Quando voltávamos da usina não tinha jeito: ao final de todo ano letivo era reprovada, por falta. Me lembro bem de chorar com as reprovações porque amava estudar. Fui crescendo assim, entre a aldeia e a usina.

Como nunca me incentivaram a estudar, fui levada a trabalhar desde nova. Eu observava minhas colegas com roupas e calçados novos e aquilo despertava o desejo em

ter boas coisas. Depois de pedir muito, minha mãe me deixou ir trabalhar como babá fora da aldeia. Só que trabalhar tão novinha e tão distante da família só me fez sofrer.

Para começar, a mulher que me empregou não me pagou sequer um centavo. Como eu não conhecia meus direitos, meu trabalho foi explorado. Eu era apenas uma criança assustada... o tempo todo chorava porque queria vir embora, sabe? Insisti tanto na ideia que a patroa ficou de saco cheio e me mandou embora num carro com desconhecidos... maior perigo! Eles me deixaram lá no centro... tive que vir andando de lá até aqui. Conseguir imaginar? Graças a Deus não fizeram nada comigo. Fico pensando que algo sério poderia ter me acontecido... Abuso, talvez? Essa história nunca saiu da minha memória... nunca.

Logo depois comecei a tomar conta de uma casa na cidade. Diferente da anterior, essa patroa foi legal comigo. Ela me fez uma proposta: pagaria os meus estudos com a condição de minha morada na casa dela, para cuidar integralmente de seus filhos. Meu sonho sempre foi estudar, então obviamente a resposta só poderia ter sido uma. Além do salário ela me deu roupa, sapato e, ainda por cima, me matriculou na mesma escola dos filhos. Nossa, pensa como eu fiquei feliz! Ela era realmente muito boa comigo. “Onde eu for você vai junto”: essa era a condição da Dona.

Por ser uma família rica, viajavam com frequência, e sempre que iam para alguma fazenda eu ia junto para cuidar das crianças. O acordo até estava funcionando, mas acabei conhecendo o meu esposo e fugi da casa da Dona. Na época foi um drama só, mas hoje esse é um episódio de nossas vidas que nos diverte.

Rapidamente tivemos uma filha. Aí começou aquela novela, sabe? Eu queria algo melhor pra mim, mas não tinha condições de comprar nada... vivia chorando porque minha filha poderia passar as mesmas dificuldades que passei. No fundo eu sabia que só pelo estudo é que eu conseguiria mudar de vida. Para piorar, meu esposo começou a trabalhar em usina, assim como meus pais faziam. Pronto: havia começado novamente... demorava noventa dias para voltar, e eu sozinha para cuidar da filha e da casa. Todo aquele inferno, novamente.

Só que eu já era espertinha. Esperar sentada não era opção, por isso comecei a estudar mesmo na ausência dele. Cursei o Ensino Médio inteirinho enquanto cuidava de filha pequena... não foi fácil, não. Bom, com o Ensino Médio concluído fiquei mais tranquila, mas ainda faltava aprender uma profissão. Quando ele voltou mais uma vez para a usina, portando mais noventa dias, me animei e fiz um curso na área da saúde. Ah,

estava insustentável a vida de doméstica... eu queria sair do sufoco. Você entende, né? Fico pensando quem eu seria hoje se tivesse acatado meu lugar de doméstica? Pois é...

Feito o curso logo tratei de arrumar um bom emprego. Começar a botar dinheiro em casa foi uma alegria só! Também queria muito fazer uma faculdade, então fiz um curso superior na mesma área da saúde em que já trabalhava. Foi mesmo uma conquista terminar a faculdade que comecei já adulta e mãe. E de pensar que até pouco tempo nem Ensino Médio eu tinha... Essa é uma das muitas histórias que tenho. Se eu fosse te contar todas ficaríamos dias sentados aqui.

Trabalho em um hospital que atende a comunidade indígena de Dourados. Nós recebemos diferentes casos, inclusive tentativas de suicídio. Geralmente a tentativa acontece nas próprias casas ou nas proximidades. O que nos chega são os sobreviventes. É comum atendemos casos de tentativa de enforcamento ou envenenamento. Quando você me falou que a sua pesquisa envolvia o tema do suicídio fiquei interessada. Sabe, nós conhecemos muitos casos... Suicídio é uma realidade corriqueira na aldeia, infelizmente.

Quando essas pessoas chegam ao hospital precisamos fazer uma série de perguntas no ambulatório, o que não é algo simples... elas não se abrem, se retraem. É raro um paciente conta o que aconteceu, mesmo depois de espremermos, sabe? Com insistência você vai espremendo a pessoa e ela começa a contar coisas do tipo “ah, eu tentei porque não estou feliz”, “perdi alguém” ou “tentei porque estou depressiva”. Ou seja, são indígenas que alegam a depressão como causa da tentativa: são os relatos mais comuns.

Vou até falar baixo agora: recentemente soube de uma pessoa que tentou se matar tomando uma cartela de antidepressivos. Tomou uma cartela inteirinha... Graças a Deus não morreu. Até existe apoio psicológico para essas pessoas, mas a aldeia é muito grande e os profissionais são poucos. Ah, tem tanta gente precisando de ajuda... a demanda é geral. Outra dificuldade: quem está passando pela depressão fica muito retraído... não pede ajuda alguma. A pessoa se esconde, então localizar precocemente esses jovens que recorrem ao suicídio é tarefa complicada.

Aqui na aldeia muita gente sofre de depressão. Até parece mentira, mas antigamente depressão era considerada uma doença que não existia dentro da comunidade indígena. Era doença da alta sociedade, se dizia. Muitos ainda não entendem o que é depressão ou como ela se manifesta, acham que é frescura, que é “dar pití” – muita gente

gosta de usar essa palavra. Só quem já passou por isso sabe como é triste, e eu entendo cada um desses pacientes.

*Entendo quem queira se matar porque já desejei a morte. É, sofri muito e tive depressão. Tive que fazer tratamento por um longo período de tempo. Essas pessoas que tentam tirar a própria vida confiam em mim porque entendo o que é a depressão. Vou conversando e acalmando.*

Por conta da depressão que sofri idealizei o suicídio mais de uma vez. Cheguei mesmo a tentar tirar minha vida... tentei o suicídio várias vezes. Acho que só não morri porque não era o meu dia mesmo. Ah, eu era uma mulher infeliz... demorei anos a conquistar as coisas que sempre desejei. A vida antigamente era complicada demais. Aconteceram mais algumas coisas comigo que não estou pronta para falar.

A primeira vez que tentei ainda era mocinha. A segunda foi já mais velha. Olha, se morresse seria completamente sozinha e ninguém saberia sequer o motivo... como os pacientes que te contei eu também fazia silêncio. Fiz uso de antidepressivos e resolvi tomar a cartela inteirinha. Fiquei tão relaxada que não conseguia me levantar da cama... por mais que tentasse, não conseguia. Passei um dia inteiro e mais uma noite dormindo. Ninguém desconfiou de nada porque ninguém sabia o que se passava comigo. Tentei várias... várias vezes. Foi Deus mesmo que não me permitiu morrer.

Minha família é marcada por tragédias. Uma prima foi estuprada e assassinada há pouco tempo. Seu corpo foi jogado nessas plantações perto de estrada. Uma menina jovem... Como se não bastasse, assassinaram outros familiares. Você já deve saber que a nossa aldeia é muito violenta. Não há segurança alguma aqui. Talvez agora dê uma melhorada com a entrada da polícia... vai saber!

No hospital só atendemos casos de tentativa, então não chegamos a receber os corpos. Agora, um que eu presenciei mesmo... tivemos um caso em nossa família. Esse ano perdi uma prima para o suicídio. Agora fizeram quatro meses... Tinha dezessete... Moça de tudo!

Minha prima era usuária de drogas e a família dela já estava toda desestruturada, sabe? Depois que passou o período da infância, logo ela se perdeu: foi para o mundo, fez amizade com pessoas erradas e logo conheceu as drogas. Quando voltou já estava totalmente diferente: era viciada. Como bebia a minha prima! Ela foi ficando cada vez pior. Já não tinha mais ânimo para estudar e também não queria trabalhar. Só queria saber de usar drogas e se embriagar. Dói falar isso, mas é a verdade.

Ah... ela vivia dizendo que em breve a encontraríamos num caixão. Como nós atraímos o que falamos, pedi que ela dissesse somente coisas boas, mas o sentimento negativo era forte demais. Na cabeça dela, a única coisa que realmente poderia ajudar seria a religião, mas quando ela decidiu ouvir os cultos a depressão já tinha a consumido por inteira.

Coitada... se sentia rejeitada. Nós oferecíamos ajuda até, mas ela nunca aceitou. Dizia que não precisava, que não estava doente. Eu mesma disse que poderia conseguir um tratamento gratuito. Tem um pastor que recolhe esses jovens da aldeia e leva para fazer um tratamento: pastor Valdemir. Ele é gente boa! Têm nos ajudado demais, demais... É o braço direito da aldeia. É uma pessoa realmente abençoada por Deus. A vontade do pastor é de ajudar a aldeia inteira, mas ele é um só, né? O pastor chegou a tentar se aproximar da minha prima, mas ela rejeitou, como todas as vezes que propomos algum tratamento.

Foi em um pequeno arbusto próximo a uma escola que ela se asfixiou. Meu Deus... o arbusto era tão baixo que parecia impossível se matar daquele jeito... os pés encostados no chão daquele jeito. Tive a impressão que ela havia desistido, sabe? Penso que ela havia tentado escapar quando não tinha mais volta. Talvez tenha se arrependido naquele momento final... não sei.

A gente poderia ter feito alguma coisa... eu poderia ter feito alguma coisa! Me culpei tanto, tanto! Talvez eu pudesse ter feito algo para ajudá-la, mas não consegui. Poderia ter para um hospital, lá ela tomaria alguma medicação e ficaria tranquila por um tempo... Até veio uma psicóloga conversar comigo, dizendo que eu não deveria me sentir culpada, que eu não tinha culpa alguma. Sei que ela tem razão, mas falando com você neste instante me sinto culpada porque eu poderia ter feito alguma coisa... poderia ter levado até o hospital, mas não levei. Isso me dói tanto! Sinto um aperto aqui no peito. Não tem como não chorar... Me sinto mesmo culpada.

Bom... a vida segue, eu acho.

Tenho mais uma irmã e uma tia que se perderam nas drogas. Minha irmã mesma tentou se matar duas vezes. Em uma dessas vezes tentou se enforcar dentro de casa mesmo, e nós conseguimos salvá-la. Só não morreu porque Deus não permitiu... te juro! Tenho tanta fé no meu Deus!

A situação que eu a encontrei... gosto nem de lembrar. O cenário foi um banheiro. Sabe aquelas cordas bem grossas? Ela enrolou todinha no pescoço e amarrou a ponta em volta do vaso sanitário. A sorte foi uma vizinha ter visto tudo. Só ouvi ela gritar “ajuda!”,

“ajuda!”. Na hora minhas pernas bambearam! Nossa... corremos. Chegamos, e aquela porta trancada. Bati com tanta força que consegui arrombar. Foi uma cena assustadora essa que vi... só Deus sabe o que eu passei.

Na hora fiquei toda me tremendo. Pensei comigo: se eu brigar é provável que ela se machuque tentando se enforcar. Naquele momento orei e pedi sabedoria. Não sei de onde, mas me veio calma na voz... foi Deus mesmo. Consegui dizer as palavras certas no tom certo: “não faça isso, minha irmã. Você é tão importante para nós! Não faz ideia do quanto te amamos. Você é o amorzinho da família... tira essa corda do pescoço, por favor”. E ela só olhando para mim. Deus...

Com muita calma, muito jeito fui me aproximando. Mas ela percebeu meus passos, então começou a gritar que era desprezada, que não era amada. Depois de muita negociação consegui chegar ao lado dela, mas fiquei numa situação delicada: o nó no pescoço estava forte demais, e eu não conseguia tirar.

Fui acalmando, acalmando-a e tentando desfazer o nó. Como estava bem feito! Meu nervosismo foi aumentando porque o menor impulso contra o vaso poderia implicar sérios problemas. A essa altura eu já estava agarrada nela. Claro que eu não conseguiria impedir caso ela usasse força, mas no desespero vale tudo. Meia hora tentando desenrolar aquela coisa do pescoço dela e finalmente consegui. Foi assustador...

Houve uma outra tentativa, ainda mais grave. Dessa vez ela usou um fio de telefone e pulou de uma árvore alta... um desespero só! Um senhor que viu toda a cena foi correndo buscar uma faca. Quando finalmente conseguiu cortar o fio minha irmã estava roxa e desacordada, mas viva. Mais alguns segundos e a morte seria certa. Foi Deus mesmo que a salvou.

Os casos da minha prima e minha irmã têm algo em comum: o sentimento de rejeição. O mais difícil é que toda tentativa de apoio foi recusada. Minha irmã mesma é uma mulher solitária. Nunca conseguiu emprego: sua carteira de trabalho está em branco, e hoje só contratam quem tem bom currículo. Se eu tivesse condições de arrumar algo para ela..., mas não tem como. Hoje ela repete a mesma negatividade da minha prima..., fica desejando o mal a si, entende? É difícil ver alguém se destruir na sua frente. Sinto-me impotente.

Para diminuir os casos de homicídio e suicídio na aldeia o Estado deveria acabar com as bocas de fumo. Existem muitos traficantes na aldeia, e isso deveria ser investigado. Também é preciso pensar em como a educação tem sido ofertada aos nossos jovens. Crianças de dez, onze anos já estão usando drogas. Infâncias roubadas! Aqui não

tem absolutamente nada para fazer. São crianças que deveriam estar estudando. Ainda me espanta não termos nenhuma escola de Ensino Técnico dentro da RID.

Outra questão: se o indígena quiser estudar ou trabalhar, precisa sair da aldeia. O Estado deve incentivar e oferecer cursos e empregos aqui dentro, e não lá fora. Quem tem condições consegue sair; quem não tem, fica ocioso: pré-condição para desenvolver depressão. Aliás, como um indígena vai competir vaga de emprego com um branco que teve todas as oportunidades? Isso não faz sentido. Outra questão é o Bolsa Família... acho que deixou as famílias folgadas. Não há mais preocupação em trabalhar. Percebe como a questão é complexa?

A vida na aldeia é assim: para quem procura mudar e buscar condições melhores, que procuram estudar, que buscam ajuda, podemos dizer que a vida melhorou. Já para quem só pratica violência, não estuda, não pensam em melhorar suas condições... para elas, a vida só tem piorado.

Gostaria que as pessoas vissem a nossa aldeia da mesma forma que você vê. É difícil ver alguém com disposição para ouvir as pessoas daqui. Nós sofremos muito preconceito por conta da falsa reportagem que fazem sobre nossa aldeia. Temos pessoas muito boas também... não é só desgraça que faz a nossa aldeia. Sim, nossa vida é sofrida, mas também temos momentos de felicidade que precisam ser contados.

Apesar de toda adversidade, gostaria, ainda, que os jovens em sofrimento busquem dentro de si algum sonho perdido que possa motivar planos, projetos futuros, pois quando estive na pior fui salva pelas lembranças de já ter sonhado algum dia. Sei que do olho do furacão parece não ter saída, mas com o tempo percebemos que ela está dentro de nós... é o que eu acredito.

Adorei a nossa conversa... mal vi o tempo passar. É engraçado, mas estou até aliviada.



### 3.5 PSICÓLOGOS INDIGENISTAS.

Com a presença de órgãos de saúde pública indigenista em Mato Grosso do Sul, o suicídio Kaiowa e Guarani passou a ser qualificado como fenômeno a ser enfrentado em liames de comportamento mental patológico. Inicialmente atribuído à Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), e posteriormente à Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), o atendimento é efetuado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) diretamente nas aldeias por profissionais indígenas e não-indígenas de diferentes áreas da saúde mental indigenista. A partir disto, em um primeiro momento, o projeto se estendeu a esta rede com o interesse em estimular argumentos de quem lidou diretamente com familiares de indígenas Kaiowa e Guarani suicidados, na iminência de iluminar, ou problematizar, propostas de políticas públicas voltadas aos pacientes e servidores.

Contudo, a política de censura do órgão indigenista responsável em atender as populações indígenas em Mato Grosso do Sul inviabilizou a ampliação da rede, que conta com a trajetória da psicóloga Olga. Seus argumentos balizaram a patologização do etnosuicídio enquanto parcela de um sistema, o qual promoveu situações que justificaram a denúncia. Como desdobramento, o teor testemunhal das experiências de Olga demandou anonimato levou ao entendimento dessas histórias não enquanto satélites em órbita do protagonismo indígena. A pergunta “quem cuida de quem cuida?” organizou os argumentos em sentidos de afecção com centralidade na saúde mental indigenista.

#### 3.5.1 OLGA.

No dia 22 de outubro de 2020, em contexto pandêmico avançado, convidei Olga a compor voz no projeto à distância. Trata-se de uma psicóloga indigenista então disposta a contar sua experiência na condição do anonimato. Acostumada ao modelo de atendimento online, Olga, codinome escolhido pela colaboradora, mostrou-se à vontade sob mediação da plataforma de videochamada *Google Meet*. Paradoxalmente, ou exatamente por isso, suas experiências enquanto profissional da saúde indigenista careciam de ouvidos sensíveis. Pouco precisei falar: Olga qualificou seu lugar de narradora plena (BENJAMIN, 1987, p. 198) ao denunciar violações de direitos humanos em hospitais que atendem a comunidade indígena de Dourados.

Durante a primeira devolutiva trocamos mensagens de áudios que foram somados no conjunto narrativo. Já no final da gestação, Olga expressou profunda preocupação ao

saber que seu filho corria risco pela proximidade de seu marido infectado. A gestação de Olga, ainda, foi capaz de alterar seu sentido existencial, antes dedicado em atender, entre outros, indígenas Kaiowa e Guarani em situação de vulnerabilidade psíquica; como se a vida gerada no ventre anulasse seu comportamento autodestrutivo descrito na entrevista e seus esforços em compreender o fenômeno da morte autoprovocada.

### *SOU UMA PSICÓLOGA QUE PARTE DO PROTAGONISMO INDÍGENA.*

Tem sido cruel esse final de ano. Passamos por um susto... Na verdade, ainda estamos passando. Meu esposo pegou Covid. Ele é super saudável... cuida da alimentação, pratica exercício físico, mas mesmo assim apresentou graves sintomas: cansaço, perda do paladar, do olfato, dificuldade para respirar... Mesmo tomar banho se tornou uma tarefa difícil. Fico pensando se precisaremos interna-lo. Nessa hora a vida se torna uma roleta russa. É angustiante.

Ele é profissional da saúde, e acabou sendo infectado por negligência da chefia que não forneceu roupa de proteção nem nada... Teve que atender desprotegido os pacientes infectados. Para mim foi uma puta negligência o que fizeram com ele e outros técnicos. Bom, é um dos riscos que se corre nessa sociedade onde só podemos esperar que o pior aconteça. Talvez seja reflexo desse nosso desgoverno.

Há uma semana estou fora de casa; ele, isolado lá em casa. Já é o 10º dia sem contato com ninguém, apenas por mensagem. Penso muito se eu posso estar infectada. Já fiz dois testes. Um deu negativo; o outro ainda estou aguardando resultado.

Ah, é inevitável ficar com uma sensação ruim... Hoje mesmo, acordei ofegante. Por estar grávida, não sei o que pode ou não pode ser próprio da doença. O último trimestre da gestação é o mais perigoso, e como estou chegando nessa etapa, todo cuidado é pouco. Na verdade, sempre tivemos muito cuidado, mas por ser uma gestação atípica, vivemos numa berlinda. Nunca planejei ser mãe, e fui inventar de ser logo no meio de uma pandemia.

Também tem um lado positivo nisso tudo. Como boa aquariana que sou, estou estudando bastante e me dedicando ainda mais como profissional da saúde e militante. Com a gestação resolvi fazer um curso de doula. Um filósofo da humanização do parto, Michel Odent, defende mudarmos a forma de nascer para mudar a forma de viver nesse mundo. O fato de escolhermos tanto a morte voluntária talvez seja um sinal de que

precisamos ressignificar a vida. Acho que isso daria uma ótima pesquisa... Antes eu tentava compreender a morte, agora, estudo o que é a vida.

Amanhã meu companheiro vai fazer mais um teste. Quem sabe eu possa voltar tranquilamente, né?

Minha vida pessoal começou depois da universidade. Lá foi o lugar onde pude criar identidade. Por isso, contar o antes é muito difícil... não sei se consigo. Sei que foi um caminho interessante. Enfim, sou douradense: nascida, criada e crescida em Dourados. Foi onde fiz minha graduação no curso de Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD. Assim que me formei não quis perder tempo: engatei uma especialização em Saúde Indígena pelo Hospital Universitário, HU da UFGD.

Atendi, na residência da especialização, a comunidade indígena Ñandeva e Kaiowa de Dourados e regiões circunvizinhas, mais ou menos trinta e quatro municípios. Eram todos pacientes em situação de internação. Passei por todos os setores do hospital, mas como a especialização era em Saúde Indígena, o campo principal foi população indígena. Tive que passar um período nas aldeias Jaguapiru e Bororó sob orientação de uma unidade do subsistema de saúde indígena, a preceptoria em saúde indígena. Como residente, ainda, atendi por quatro meses em um hospital que fica bem na divisa das duas aldeias. Era um atendimento conjunto aos profissionais da saúde de outras áreas; a maior parte deles Terena, que compõem as equipes de enfermagem e administram o hospital.

Senti na pele a dificuldade, enquanto psicóloga, em atender a população indígena. Se não fosse pela orientadora da residência, eu nunca sairia da insuficiência da formação universitária. Atender indígenas foi um desafio porque fui formada por teorias ocidentais. Você está lendo Freud, teoria comportamental e, de repente, se depara com a população indígena douradense. A UFGD sabe da grande população indígena da cidade – que, inclusive, não fica somente dependente do subsistema de saúde indígena, mas também frequenta o HU e outras unidades de saúde em Dourados –, e mesmo assim insiste em não nos preparar para a realidade local.

Logo que cheguei na residência me deparei com a impossibilidade do diálogo com os Guarani Ñandeva e Kaiowa, e essa dificuldade se estendeu ao entendimento de uma cultura que é oposta à nossa. Isso porque o que defendemos como saúde está nos parâmetros biomédicos, que simplesmente não serve quando se atende pacientes indígenas. Em alguns dias voltei chorando para casa por não ter conseguido dialogar com alguns pacientes... Foi remar contra a maré, de verdade.

Se você for pensar no atendimento que fornecem aos indígenas dentro do Hospital Universitário... é uma tragédia. Lá você observa uma inadequação do atendimento a essa população, porque o olhar ocidentalizado da saúde prevalece sobre a cultura das etnias, o que pode caracterizar violência de todos os lados. Observei de perto essa violência institucional quando atendi na Maternidade do HU, sem dúvida o setor que mais me marcou, e também o que mais odiei. No hospital é assim: depois que você entra, seu corpo não é mais seu. Te cutucam, te furam, te medicam, te acordam, pedem para você se despir sem ligar para o provável desconforto que é ficar nu na presença de outros... você se torna objeto. Pensando na comunidade indígena de Dourados, a violência é muito maior.

Quando as mães Kaiowa vão ter filho seguem uma dieta específica. Para elas, determinados alimentos não fazem bem para a criança no período gestacional. O papel dos residentes, nesse caso, deveria ser conversar com a nutricionista responsável e justificar que alguns alimentos podem causar sangramento ou mesmo desencadear doenças, o que simplesmente não é feito. A mãe que não aceita a alimentação pré-estabelecida têm escrito em seu prontuário “paciente difícil”, ou, “paciente que se recusa a comer”. O mesmo vale para quem não conversa com a equipe: “paciente que não quer conversar”. Poxa, acabaram de negar a sua cultura mandando você comer qualquer coisa! Como esperam que as mães Kaiowa conversem? É violência de todo tipo, o tempo todo, por falta de conhecimento da cultura indígena.

Vou te contar outro caso para explicar melhor o que se passa no HU. Um dia eu estava na sala da assistente social – que é um lugar fantástico... lá acontece de tudo. Uma funcionária do setor Maternidade foi até essa sala pedir um sabonete. Sabonete? É... para uma mãe Kaiowa. Para a médica obstetra, a mãe estava fedendo demais, e por isso precisava de um banho. Caramba... a mãe tinha acabado de ganhar bebê! O que a médica esperava que a paciente exalasse? É vida, poxa! Mas a funcionária pediu o sabonete, e levou para a médica. Engraçado é que ninguém pede sabonete quando uma branca está fedendo. É o sangue de uma Kaiowa que incomoda, não o odor do pós parto.

Ainda na maternidade do HU uma outra profissional da saúde quis me alertar sobre os “cuidados necessários” a serem tomados com os pais Ñandeva e Kaiowa; que não deveríamos deixá-los sozinhos por muito tempo na maternidade com seus filhos. Segundo a fulana, era próprio da cultura deles serem agressivos. Fiquei horrorizada... Veja só: ela sugeriu revistar a bolsa dos pais! Supostamente eles se armam com facas. Completa besteira: vivi por dois meses na RID e nunca fui agredida por ninguém; nunca

passei apertado... não ouvi um palavrão que seja, para você ter ideia. Muito pelo contrário: sempre fui bem recebida e bem tratada em todas as casas que entrei.

Afinal, para que respeitar o silêncio do Ñandeva e Kaiowa? Ele tem que falar logo, receber alta logo, ir embora logo; temos que arrancar algo dele a todo custo, e rápido. No fundo, tínhamos que ir fazendo nossa própria formação. Ainda que o responsável do setor seja um profissional da área, não podíamos depender dele. Se tive alguma escola em atendimento para a comunidade indígena foi graças aos próprios indígenas e um professor, que me passou os textos de Antropologia e me instigou a pensar uma Psicologia voltada aos indígenas.

Ah, eu até poderia ter me acomodado, me tornado uma profissional como as que eu via, discriminavam a população indígena..., mas fui salva graças ao afloramento das minhas memórias de infância. Quando trabalhava em um colégio de Dourados, meu pai conheceu um professor indígena. Nessa convivência tornaram-se amigos e meu pai acabou apadrinhando uma de suas filhas, então íamos muito na aldeia para brincar. Passávamos o final de semana inteiro lá... e eu achava o máximo. Não tinha esse olhar de cima para baixo: para mim estávamos indo passear em um lugar muito legal. Me lembrar dessa infância na aldeia me ajudou a não desistir do contato com os pacientes indígenas. No fundo tinha algo que me mobilizava a trabalhar com eles, sabe?

Fui deixando Psicologia e Psicanálise de lado e comecei a ler os textos da Antropologia. Para começo de conversa, eu nunca tinha ouvido falar em Antropologia. Sabia apenas que tinha alguma coisa lá na universidade. Um professor foi quem me passou os textos e eu fui lendo, assim, tateando aquele ambiente totalmente desconhecido. De certa forma fico dividida se sou psicóloga ou antropóloga. Deve ter um meio termo, né? *Sou uma psicóloga que parte do protagonismo indígena.*

Trabalhar no Hospital Universitário me inquietou demais. Observei inúmeras situações de violência simbólica... Assisti vários profissionais da saúde que não tinham a menor preocupação em mediar os tratamentos com a cultura, e por isso interpretavam os pacientes Ñandeva e Kaiowa como “paciente difíceis” ou “pacientes resistentes”. Eram posturas racistas desde a recepção de pacientes indígenas, passando por internação em UTI, horário de visita, negação de recepção de *ñanderu* ou *ñandesy*; até o olhar de enfermeiras e médicas da pediatria que viam as mães Kaiowa com puro preconceito como se elas abandonassem seus filhos, sem considerar que o cuidado deles é diferente do nosso, que ficamos sempre em cima da criança. As mães Kaiowa educam seus filhos na liberdade, e não na vigilância.

Todas essas foram situações que me incomodaram, mas quando cheguei no hospital indígena o impacto foi maior. Por ser um hospital gerenciado pela igreja, e que tinha em sua maioria atuando profissionais da saúde de origem Terena, achei que seria diferente do HU, mas estava errada. Considerando todo o histórico da presença Terena na RID, há uma certa hierarquia estabelecida historicamente que coloca os Guarani e Kaiowa em uma condição inferior. Apesar desse traço histórico, aprendi muito com os Terena profissionais de saúde, assim como outras pessoas sensíveis e comprometidas no atendimento aos seus parentes. Foi o lugar onde aprendi que mesmo com pouco recurso é possível fazer muito. De qualquer forma havia situações desagradáveis, as quais, muitas vezes estava longe de minha compreensão...

Lembro da fala de um profissional da saúde, ali do local, que reclamou do mal cheiro dos Kaiowa que iam ao hospital sem tomar banho. Perguntei se ele já tinha ido à aldeia, se ele sabia que faltava água, que nem todas as casas tinham encanamento e, o mais importante: quem somos nós para definir o que é limpo e o que é sujo. Ele se espantou com a resposta, e eu ainda mais por pensar que aqueles seriam profissionais com noção da realidade. Poxa, o hospital fica bem na fronteira das aldeias Jaguapiru e Bororó... como ele não sabia da situação dos Nãndeva e Kaiowa? Tudo isso me chocou, mas o caso mais emblemático envolve a história de uma criança, O príncipe Kaiowa.

A história se passa em uma unidade de recuperação nutricional das crianças. Houve uma época em que a região de Dourados apareceu na mídia nacional por conta das crianças Nãndeva e Kaiowa desnutridas, mais ou menos em 2006. Não deu outra: o Ministério Público Federal caiu em cima para ver o que estava acontecendo e passou a fiscalizar a situação, tanto no Hospital Universitário que recebia essas crianças para iniciar o tratamento de recuperação, como nas aldeias. Muitas delas foram encaminhadas a esse local, que acabou se tornou referência na recuperação das crianças indígenas desnutridas.

Porque passavam fome, crianças vinham de todas as aldeias do estado para fazer reabilitação nutricional. Com o passar do tempo e investimento maciço, a situação parecia ter sido estabilizada. A desnutrição infantil deixou de ser o grande problema do Estado e, conseqüentemente, baixaram o volume das doações que vinham de várias regiões do país; afinal, essa notícia se espalhou por todos os cantos e as pessoas estavam preocupadas com a situação dos indígenas em Mato Grosso do Sul. Com a estabilização da situação, conseqüentemente o número de doações foi decaindo.

Aparentemente não ter crianças para manter as doações trouxe prejuízos ao local. Tê-las internadas possivelmente fosse sinônimo de ter recursos para manter a estrutura... Talvez, seguir a lógica de longas internações, ao que parece, era uma solução para a instituição que mal percebia o lado negativo dessa atitude. Muitas crianças acabaram ficando internadas por longos períodos, muitas vezes sem necessidade ou mesmo por falta de recursos para auxiliar na recuperação. Ainda por cima, ficavam longe de suas famílias, o que sempre atrasava o tratamento.

Uma dessas crianças, um menino, estava internado há mais de oito meses sem ganhar peso algum. Os funcionários da unidade estavam desanimados com sua recuperação, mas a presença dele, de alguma forma, poderia garantir o fluxo contínuo das doações. Como residente, questionei: poderia admitir uma criança internada por oito meses longe da família?

Por 8 meses foi privado de estimular a mastigação, o que também interferiu na aquisição da fala. Bom, o verdadeiro motivo, não sabemos... É uma situação complexa e que nos entristece. Os funcionários acreditavam que ele não tinha capacidade para mastigar ou falar, e não era verdade. Parecia haver um desestímulo ou acomodação com a situação. Não há como culpar alguém por isso... Os próprios funcionários que atendiam a criança se viam muitas vezes desestimulados e faltavam recursos para auxiliar na recuperação da criança. Todo o contexto refletiu em discursos e atitudes durante o tratamento, e os profissionais passaram a acreditar que nada mais seria possível fazer.

Aquilo foi me incomodando, me incomodando, até que reuni a equipe de residentes que estava comigo naquele momento para discutirmos possibilidades de tratamento. Decidimos realmente abraçar o caso desse menino: revimos dieta, acompanhamento psicológico, fonoaudiológico, etc., e nos esforçamos em fazer contato com a família. Por incrível que possa parecer, esse menino estava sem ver a família durante todo o tratamento. A informação que nos foi passada é que a família tinha abandonado, quando, na verdade, por morarem distantes não tinham condições de estarem na unidade de saúde... não tinha transporte para trazê-los, não tinham como se comunicar porque não falavam português, e dependiam das equipes de saúde para mediar esse diálogo.

Entrar em contato com a família foi complicado e demorado. Não foi simplesmente um desses B.Os que são resolvidos em uma semana... Você entra em contato com a unidade do município, ele te responde depois de uma semana, diz que não é naquele setor, te encaminha... No meio disso, a equipe do hospital desmotivada

acreditava que todo esse movimento todo não daria em nada, que isso já tinha sido tentado... Apesar dos entraves eles também tinham suas preocupações com a crianças, mas nada justificava segurá-la por mais tempo.

Um mês nesse imbróglio e conseguimos contatar a família do menino. Imediatamente pedimos que os pais fossem ao Centrinho. Foi inesquecível... inesquecível a chegada dos pais na unidade. Na hora que uma colega do hospital avisou que os pais tinham chego eu estava almoçando no refeitório. Nossa... na hora larguei o prato e corri para conversar com eles, ainda que com muita dificuldade porque eles não falavam português, nem eu o guarani. Nossa... é uma memória forte essa!

Nosso desafio era fazer com que alguém legalmente da família acompanhasse o menino: essa a única condição do hospital aceitar que continuássemos no caso. Mesmo usando a internação da criança para manter as doações, a equipe tinha desistido do caso. Eu e outra profissional, minha maior parceira nessa história, insistimos que a mãe ficasse. Foi difícil... uma tarde inteira de diálogo em línguas diferentes, repleta de desentendimentos. A mãe ficou, e os desafios começaram.

A cada dia se ouvia da equipe, desconfiada, que essa mãe não deveria estar lá, que havia abandonado o filho, que não era mãe de verdade, que foram eles que cuidaram do menino por oito meses. Mas gente... quem disse que a família não queria ver a criança? Algo que possivelmente seja uma resposta defensiva devido ao apego a criança. De certa forma a situação trazia sofrimentos para aqueles que passaram maior parte do seu tempo dedicando os seus cuidados, mas talvez nem percebiam o mal causado a eles e a própria criança. Vínculos pessoas e profissionais se misturavam naquele espaço. Fomos fazendo a mediação porque, além do cuidado com a família, tínhamos que cuidar da equipe que estava viciada em um serviço errado. Faltava essa noção de que a unidade estava se apropriando de uma criança por motivos que talvez não eram mais legítimos.

Com esforço, conseguimos que o menino ficasse. A alegria não durou: nos deram o prazo de quatro meses para fazê-lo ganha peso. Trabalhamos muito... refizemos dieta, revimos o acompanhamento psicológico, e, ainda assim, o menino não ganhava peso. Depois de dois meses sem resultado o desespero começou a bater. Foi aí que tivemos a ideia de incluir a mãe no processo. Pensamos em alguma forma de aproximar afeto materno e a alimentação.

A mãe já estava lá, mas acontece que a comida já vinha pronta por distribuição do refeitório do hospital, então a cozinha da unidade em referência estava desativada. Imagine que essa unidade, localizada a alguns metros do hospital, tenha uma estrutura



circular. Nas bordas estão os quartos dos pacientes; em seu centro a cozinha, que fica exatamente nessa posição para facilitar a distribuição das refeições. Queríamos utilizar aquele espaço de alguma forma... Perguntei aos técnicos o que faltava para reativá-la. Até tinha um fogão, mas faltava gás e geladeira. Uma profissional da unidade fez a solicitação dos equipamentos e imediatamente reativamos a cozinha. Tínhamos o espaço, os equipamentos, mas ainda faltava um plano de ação.

Conversando aleatoriamente com um médico soube que antigamente eram realizadas oficinas em que familiares poderiam cozinhar para os pacientes. Dessa conversa me veio a ideia de propor oficinas culinárias a partir dos alimentos que os indígenas recebiam das cestas básicas ou que tivessem plantado – até porque não adianta fazer oficina de receitas muito elaboradas que as famílias sequer tivessem os ingredientes. Deveria ser algo partindo do que era possível fazer da cesta ou da terra: receitas com mandioca, manga e outros alimentos que eles têm na aldeia.

Assim fizemos as oficinas nas sextas-feiras. Vimos que seria a oportunidade perfeita para nos aproximarmos das mães, que até então nos via como ameaça. Começamos com uma receita simples: bolo de fubá. Encontros depois, inclusive, fomos surpreendidos por uma mãe que queria fazer bolo de chocolate com cobertura. A filha trabalhava em uma casa chique de Dourados, e a patroa queria que ela fizesse o bendito bolo de chocolate com cobertura. No final dos preparos a gente se reunia com as mães e a equipe de saúde da unidade. Toda sexta comíamos juntas, e ficávamos a tarde inteirinha ali...

Nem sei como te falar isso, mas com as oficinas o menino foi ganhando peso. Não consigo... não consigo falar sem me emocionar... Foi uma vitória nossa! Conjunta mesmo. Foi surpreendente porque ele sequer mastigava. Mesmo com todas as dificuldades de comunicação, a mãe da criança sabia que queríamos o mesmo que ela. Leva-lo de volta para casa se tornou nossa linguagem comum! Nunca houve uma aproximação íntima entre nós... ela sempre estava muito na dela, observando o que fazíamos. Também nunca falava mais que o necessário. Respeitamos sua postura. Ela confiava desconfiando. Mas conseguimos mandá-lo para casa, e a presença da mãe foi essencial. Acompanhámos as pesagens diariamente, até que um dia que a gente conseguiu fazê-lo ganhar alta.

Essa é a história que ficou conhecida como a “História do Príncipe Kaiowa”. O nome foi dado por uma pessoa da unidade de referência que criou tanto afeto pelo menino nos oito meses de tratamento que se referia a ele como “meu príncipe”. Era coisa dela, sabe? Essa passou irreversivelmente a ser a “História do Príncipe Kaiowa”. Minha

vontade era que todos soubessem dessa história, mas não falei nada por medo de ser julgada ou mal interpretada diante das coisas que ali vivi e que, na minha visão de profissional comprometida com a humanização do atendimento, algumas situações foram violentas demais para mim.

Depois das experiências da residência percebi que precisava aprimorar minhas técnicas enquanto psicóloga, mas não só: eu queria me apropriar melhor das culturas das etnias indígenas de Mato Grosso do Sul; saber como essas populações viviam e vivem. Esse era o detalhe que faria toda a diferença. Se eu não soubesse dos dilemas que esses povos passam, como poderia me aproximar deles? Conviver com um indígena sem conhecer sua história é invadi-lo a partir do nosso olhar branco ocidental, de onde se inicia as violências que te contei.

Não fiquei satisfeita apenas como psicóloga especialista em Saúde Indígena. Sentia que ainda faltava esse olhar para as culturas indígenas para complementar o meu trabalho. Um professor sabia do meu desejo e me aconselhou a ler mais Antropologia, mas sinceramente... eu via aquilo e achava difícil demais. Tive dúvidas se de fato conseguiria me dar com esse negócio. Bom, segui o conselho de um professor e passei a ler os textos da área. De certa forma, a realidade do suicídio indígena em Dourados me inquietava, e eu queria saber como atender a população em situação de vulnerabilidade a essa morte.

Minha sorte é que em minha graduação tive contato com o tema do suicídio através do professor que nos contava de sua experiência de atendimento como médico psiquiatra aos pacientes Ñandeva e Kaiowa num ambulatório do HU cedido pela SESAI. Apesar de falar que o tema do suicídio “caiu na minha mão”, não acredito que tenha sido somente isso ou mesmo que tenha sido mera coincidência. Sempre me identifiquei com a temática.

Entendo perfeitamente uma pessoa que queira tirar a própria vida. Posso não saber o que se passa subjetivamente com indivíduo, mas se é feita essa decisão, não questiono a validade do motivo. Procuro entender a subjetividade humana. Enquanto profissional certamente vou lutar pela vida, mas é diferente de quando ouço “fulano se matou, então não vamos falar sobre isso” ou “já passou, então não tocamos nesse assunto”. Não: eu quero saber, quero entender. O medo paralisa nossa capacidade de discursar algum acontecimento. Pessoalmente, penso que o suicídio é um fenômeno natural; tão natural quanto outras mortes, ainda que precise ser conduzido com conhecimento e sensibilidade.

Escolha ou não, me aprofundar nesse tema não me fez muito bem... tive várias crises. Hoje penso que talvez eu não precise disso por enquanto... talvez eu precise dar um tempo, porque envolve tristeza e sofrimento de histórias de vida não somente minhas, mas dos pacientes... É um trabalho que inevitavelmente traz sofrimento. Quando escuto o relato de uma pessoa que quer falar sobre suicídio, ou que tentou suicídio, apesar de ter essa simpatia pelo tema, sei que naquele instante alguém da família está sofrendo. Não trabalhei com um tema que traz sorrisos ou alegria... é difícil. Meu companheiro fala que não sabe como eu aguento trabalhar com isso porque é muita tristeza, muito sofrimento... Acabou que deu certo porque sou essa pessoa autodestrutiva. Ainda assim... como lidar com a dor do outro?

É... já atendi vários pacientes como tentativa de suicídio. Me ocorre agora o caso de uma menina Kaiowa internada no HU. Ela havia tomado soda caustica. Sobreviveu de alguma forma, mas passou por um longo processo de internação... Todo o aparelho digestivo havia sido queimado, e sucederam-se diversas cirurgias de reconstrução. Podemos colocar que foram seis, sete meses de internação. Como ela já tinha passado por outras três residentes que fizeram diferentes intervenções, achei melhor somente escutá-la. É complicado intervir nesses casos... O mais surpreendente é que são frequentes.

Na residência passei quarenta dias atendendo na UTI do HU. Cara, foram os dias mais difíceis da minha vida. Lá é só morte... morte o tempo todo. Variavelmente algum paciente ganha alta, mas a constante é a morte. Lidar com a morte suga demais da gente. Inevitavelmente pensava muito na morte, mas eu aguento. Me detonava ver a morte de perto, mas sempre ficava o desejo de voltar no dia seguinte e continuar meu trabalho. É assim: tem pessoas que aguentam lidar com determinado assunto, o meu é a morte.

Quando a gente fala de atendimento psicológico para comunidades indígenas, estamos falando, na verdade, de práticas sustentadas na base da violência porque partem do princípio de uma saúde feita por brancos e para brancos, pautada no modelo médico neoliberal. A quantidade de violência simbólica que a Psicologia com suas técnicas ou teorias pode afetar a comunidade indígena, se não forem adaptadas à sua realidade cultural, é atroz... Se utilizam, corriqueiramente, de termos do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais – DSM-IV. Depressão e esquizofrenia são categorias criadas pela saúde mental... Deveriam ser classificações dadas à indígenas com tanta naturalidade? Um exemplo claro são as possessões xamânicas: deveriam ser interpretadas como esquizofrenia e tratadas na base do medicamento? Estou te falando porque isso acontece com muita frequência por aí.

Nunca me esqueço de um paciente indígena incorporando no ambulatório. Quem estava atendendo era um professor e profissional médico psiquiatra. Estavam presentes os acadêmicos de medicina e eu, que também pude acompanhar na condição de residente. O paciente foi levado pelo pai, ambos Kaiowa. Na época o rapaz tinha passado por um trauma... havia perdido um irmão. Já no ambulatório, de repente, ele começou a ouvir vozes que diziam para ele se matar. Ele se levantou na nossa frente e “incorporou” uma outra pessoa: passou a ter outra voz, dizendo outras coisas. Certamente não era a mesma pessoa que tinha entrado no ambulatório, eu pensei. Tudo isso me arrepiava. O rapaz disse algumas coisas e fez uma pequena dança. O pai observou a tudo na maior paciência, sem pedir para o filho se sentar ou puxá-lo para a cadeira. Terminada a “possessão” o rapaz se sentou e, na maior naturalidade, continuou a entrevista clínica assim, como se nada tivesse acontecido. Depois que o pai e o paciente se foram, o professor perguntou aos acadêmicos de medicina o que tinha acontecido, os quais explicaram o fenômeno por nomenclaturas da Psiquiatria. Era o que eles gostariam de acreditar, era o que tinham aprendido também na academia.

O que é saúde e saúde mental? Será que essas categorias se aplicam às comunidades indígenas? Vejo muitos profissionais, mesmo psicólogos indígenas, tratando manifestações culturais como se fossem doenças mentais por interferência de sua formação na acadêmica. Quando se associa suicídio a uma doença mental como depressão, como fazem crer os manuais de saúde, se esquece do contexto social e espiritual que interfere a vida dos indígenas. Em comunidades Nandeva e Kaiowa existe todo cuidado do *ayngue*, a alma, durante o pós-suicídio; esse dado é simplesmente descartado pela saúde indígena. Trata-se um evento espiritualmente delicado tratado na base de Sertralina e Fluoxetina com recorrência absurda... na residência assisti a tudo isso. Nunca vi outra indicação que não fosse remédio. Nunca vi alguém encaminhar para um *ñanderu* ou *ñandesy*... nunca. Era sempre tratamento medicamentoso. O profissional da saúde indígena que critica esse modelo é taxado como “aquele que não sabe trabalhar”.

Não é possível dizer que exista um modelo humanizado de saúde indígena, que atenda respeitando a diversidade étnica de Mato Grosso do Sul. Sei de apenas um caso isolado... uma conhecida que tenta executar seus serviços com as comunidades indígenas Nandeva e Kaiowa respeitando sua cultura e crenças, dialogando com ambos os conceitos de saúde, tanto da comunidade indígena como de sua formação. Em muitos casos ela é obrigada a acatar a prescrição medicamentosa, mas, sempre que possível, media o tratamento com as rezas do *ñanderu* e *ñandesy*.

Precisamos sim nos aproximar dos rezadores. Quem disse que as práticas xamânicas não são conhecimento? Quem disse que não funciona? Não só funciona como temos comprovações na prática. Esse cuidado com a alma é necessário porque os Kaiowa refletem o destino do *ayngue* que em algum momento se desviou do caminho certo, e por isso perambula e perturba os vivos até que eles adoeçam ou percam o senso de realidade. A questão é: quantos profissionais têm condições e disposição para trabalhar com os rezadores Kaiowa?

Uma psicologia para os indígenas... não sei se isso existe. Talvez tenhamos que construir. Nosso Conselho de Psicologia poderia pensar mais sobre isso junto aos representantes indígenas, fornecendo espaço para que estes sejam ouvidos; o que, na prática, não se efetiva. Não costumo participar de grupos ou conselhos que não dialogam com a comunidade. Isso faz com que os indígenas, acertadamente, não confiem na gente. O ideal seria uma saúde indígena conjunta a uma prática política construída em diálogo coletivo.

Essa maneira de encarar a Psicologia têm efeitos perversos. Os Ñandeva e Kaiowa, não gostam de tocar no assunto do suicídio. Um colega Kaiowa certa vez me disse que eu deveria saber que esse assunto não deve ser falado. E então, como fica esse problema? Acho necessário a gente buscar alternativas numa aproximação, ainda que seja uma aproximação delicada. Claro, precisamos respeitar o que é tabu para um povo, mas isso precisa ser dialogado... vidas estão sendo perdidas. Só podemos construir uma Psicologia para os povos indígena incluindo-os no processo, e não excluindo – como sempre fizemos. Que saibamos respeitar seu protagonismo, já que são os indígenas que sabem o que é melhor para seu povo, e não a gente. Nós é que temos muito a aprender com eles.

Não sei se é questão de ego, mas existe algo que dificulta aproximação entre Antropologia e Psicologia. Bom, como psicóloga sempre estive disposta a ouvir esse outro lado. A questão é que a Antropologia, no meu entender, funciona como espécie de classe onde todos os membros se conhecem, por isso não querem nem precisam se abrir aos outros. Parece ser o suficiente aquele nicho onde se encontram. Todos iriam ganhar muito se a gente se conversasse porque, inegavelmente, eles têm um conhecimento acumulado que poderia enriquecer a Psicologia.

Se a Antropologia traria ganhos à Psicologia, o contrário também vale. Uma companheira antropóloga interessada em estudar o suicídio indígena disse-me que dificilmente conseguiria se aproximar da comunidade tocando em assunto tabu. Eles não

são ensinados a tratar esses temas, entende? O que eles são ensinados é perguntar, provocar e até mesmo a serem inadequados, mas não sabem respeitar o “não” do interlocutor; aliás, quando ouvem um “não” é aí que pressionam mesmo. Esse é justamente o ponto em que a Psicologia poderia colaborar com a pesquisa antropológica.

Agora, nada disso ocorre porque a Psicologia também se enclausurou em uma classe. A Psicologia nasceu para uma classe, né? Não foi para atender a população pobre, mas sim aos indivíduos elitizados. Ironia ou não, no meu consultório quem procura atendimento não são os pobres. Felizmente, hoje a Psicologia está se enfiando nos lugares que realmente deve estar através de Unidades Básicas de Saúde (UBSs), saúde pública e debates ampliados que envolvam os economicamente desfavorecidos. O acesso a terapias também está se ampliando. Eu, pelo menos, procuro ofertar isso na minha clínica: uma psicologia para todos. Ah, não há nada mais necessário do que ampliar e mudar nossa prática. Mas, infelizmente, o que desenvolvemos na clínica de psicologia nem sempre se aplica às comunidades indígenas. Mas é preciso rever isso!

Penso que seria importante, como proposta de política pública, um modelo de formação voltado aos profissionais da saúde indígena. Não uma formação dada única e exclusivamente por pessoas formadas nos parâmetros ocidentais da medicalização, mas que seja algo integrado aos rezadores, mães, mulheres, representantes das comunidades indígenas, jovens indígenas, enfim, às pessoas que possam apontar os assuntos e as formas que a comunidade gostaria de tratar. Falta acolhimento e conhecimento dos profissionais da saúde de modo geral que lidam com esse público. São justamente esses trabalhadores que adoecem porque querem fazer saúde indígena, mas são encurralados por gestores e burocratas em modelos de saúde que não se aplica na realidade local. Fala-se também na saúde mental desses trabalhadores, não podemos apenas culpa-los. Afinal, estão dentro de um sistema que pouco se importa com a vida indígena.

Não sei se seria plausível pensar numa formação integrada, mas ao menos poderíamos mexer no modelo de seleção dos profissionais que atuam nas comunidades indígenas. Atualmente não é qualquer um que passa num processo seletivo desses. Sabe-se que os processos seletivos não são tão sérios quanto deveriam. Para se ter ideia, alguns resultados sequer são publicados no Diário Oficial da União. Ao fim, reina o famoso “quem indica”. Consequências: nomeação de gente sem a mínima sensibilidade para lidar com o diferente.

Enquanto não houver diálogo com as comunidades indígenas nunca teremos um modelo efetivo de saúde pública específica a esses grupos, e sempre iremos errar em

aplicar verticalmente falsas soluções para problemas que não entendemos. O exemplo maior é o caso dos Nãndeva e Kaiowa de Dourados: aquilo não é um problema estritamente de saúde mental; mas, sobretudo, de ordem histórica e social. A gente costuma ouvir da pobreza material de indígenas que passam fome, o que é um fato, mas isso não foi dado do dia para a noite, nem à gosto dos indígenas. Ou nós vamos nos esquecer de que fomos nós os responsáveis dessa situação?

Minha compreensão do que é a vida mudou completamente pós contato as pessoas da comunidade Guarani, Kaiowa e Terena. Posso afirmar que a mulher que sou ganhou mais sentido depois desse contato. Ah, como me sinto viva quando vou para alguma aldeia! Posso estar gripada, com cólica, com dor de cabeça ou passando pelo maior problema do mundo: quando chego na aldeia, tudo se esvai. Meu desejo mesmo é de fazer mais. Até penso em fazer uma psicoterapia voltada aos indígenas... de repente criar condições, no meu consultório, para uma clínica psicológica/antropológica. Para isso preciso da ajuda deles para pensar essas práticas.

Foi muito bom ter tido esse diálogo contigo. Consegui me lembrar de quem fui, de quem sou e do que fiz. Às vezes me questiono... atender a comunidade indígena de Dourados me causou muita reflexão... se sou implicada o bastante na causa indígena, se sou boa o bastante. Ainda penso nessas questões, mas falando contigo me lembrei de tanta coisa que já fiz! Lembrei que nada do que consegui foi fácil. Tudo o que passei alterou minha existência, porque não há nada na vida de tão sólido que não possa ser desmanchado.

### 3.5.2 CELSO.

Em termos cronológicos, as entrevistas com Celso marcaram o fim do trabalho de campo do projeto. Ao total tivemos quatro encontros presenciais, todos em período pandêmico: dois diálogos gravados nos dias 29 e 30 de março de 2021, e duas sessões de conferência, em agosto de 2021. Cheguei ao psicólogo indigenista por intermédio de servidores da SESAI, os quais indicaram com ênfase a necessidade de entrevista-lo. Quando resolvi encaminhar, por mensagem de texto, o convite detalhando a proposta que justificava sua participação enquanto colaborador inscrito na rede dos psicólogos indigenistas, Celso inicialmente respondeu-me com desconfiança. Antes de prosseguir com negociações consequentes, questionou a identidade das pessoas responsáveis pela indicação. Assim, retornei tal condição aos servidores, e semanas de interregno se

estenderam quando, enfim, recebi aceno positivo para nominá-los. A transparência no decorrer da negociação, bem como a proposta em refletir conjuntamente políticas públicas, pois, possibilitaram o trabalho colaborativo com Celso.

Rapidamente tecemos as condições de sua participação: seu anonimato, e consequentemente sua apresentação em codinome – “Celso” encarregou-me da escolha do nome. Superados os entendimentos protocolares, o psicólogo animou-se tanto que propôs a entrevista já para o dia seguinte. Logo que estive a par de sua delicada saúde propus readequações e ajustes indicando a possibilidade da ambiência virtual. Entusiasta ao intento e receptivo, porém, Celso convidou-me para seguirmos o diálogo pessoalmente, observando medidas sanitárias como distanciamento e uso de máscara em espaço arejado. Definido o horário, por telefone, não tardou em instaurar-se entre nós relação de camaradagem. Em imediato, compartilhamos a certeza de que sua trajetória enquanto psicólogo junto à comunidade indígena de Dourados poderia indicar eixos sensíveis da memória coletiva, os quais careciam ouvidos.

Tratei de chegar minutos antes do horário aprazado, na tarde de 29 de março de 2021. Localizada sua residência na cidade de Dourados, bati palmas sob olhares de estranheza da vizinhança atenta. Sincronicamente aproximou-se um carteiro, que também aguardava atendimento no mesmo endereço. Ficamos os dois aguardando a presença de Celso, provocando comentários e risos aos observadores. Imagino que tenham estranhado a presença simultânea de dois prestadores de serviço. Recebidas as correspondências, presos os cachorros fui convidado para entrar, e rapidamente apresentou sua roupa casual como proposital, justificada por ser o mesmo vestuário usada em seus atendimentos nas aldeias. Adentrando os cômodos da casa, sem titubear, a composição de sua estante de livros foi cuidadosamente explicada. Freud, Lacan, entre outros autores basilares do pensamento psicanalítico receberam maior destaque. No momento refleti a roupa e os livros enquanto gestuais que não poderiam ser descartados ou diminuídos no conjunto narrativo. Compreendi que Celso já premeditava, em sua apresentação, a versão que gostaria de atribuir a sua trajetória junto aos indígenas em Mato Grosso do Sul ao equilibrar acolhimento “informal” e formação teórica.

Passado o diálogo de apresentação nos dirigimos ao quintal da casa, onde nos sentamos em cadeiras de fio postas em distância considerável uma da outra. Enquanto eu posicionava o gravador de voz, Celso indicou-me um teórico da psicanálise até então reconhecido a mim. Como forma de respeito retirei da mochila meu caderno e caneta para tomar nota referencial, no que fui advertido: “ouve, depois você anota”. Reafirmadas as



posições entre ouvidor e narrador, passei a ouvir sem ao menos lembra-lo a respeito das condições da gravação: Celso tinha urgência em ser ouvido. Caso a caso, o testemunho das experiências na condição de psicólogo indigenista constituiu sentido de memória sofrida. Não obstante, importa ressaltar que neste encontro a temática do suicídio indígena em Dourados foi pouco mencionada.

A tudo ouvi sem nada perguntar. A máscara facial camuflou somente parcela de minhas expressões, pois meus olhos revelaram algo de minha recepção, e Celso me observou calado. O gravador ainda estava desligado. Porque entrávamos na segunda hora de diálogo interrompi o silêncio criado depois de tanta dor reelaborada ao sugerir o início da gravação em áudio. Protocolos éticos foram reafirmados ao garantir anonimato e conferência conjunta, e mais duas horas de conversa desfiaram-se de novos experimentados por Celso, dessa vez pela mediação do gravador sustentado no colo do colaborador.

Os vizinhos ouviam música em alto volume, o que por si não atrapalhou o andamento da entrevista. Porém, entre nós os cachorros brincavam, corriam e respondiam a movimentação vizinha com sucessivos latidos, dividindo a projeção da voz de Celso entre broncas aos cães e a progressão das argumentações, implicando alguma dificuldade em ouvi-lo. A noite se aproximava, e Celso ainda tinha muito a contar. Desse modo, resolvemos prosseguir com mais uma entrevista, marcada para o dia seguinte.

Durante a madrugada e a manhã que antecederam a segunda entrevista tratei de anotar as passagens não gravadas, e ressaltei duas temáticas pouco referenciadas pelo colaborador: suicídio e políticas públicas. A configuração do cenário permaneceu semelhante: nada havia sido alterado, e logo nos acomodamos nas mesmas posições. Diferente do dia anterior, não tardei em solicitar autorização para iniciar a gravação. Sua condição frágil da saúde, porém, demandou a interrupção do registro em diversos momentos. Ainda assim, sofrendo dores contínuas, Celso quis continuar a sofrer seu labor mnemônico enquanto transitava os cômodos da casa atrás de seus remédios. Acompanhei aos vaís e vens erguendo o gravador de voz e auxiliando em tarefas menores durante as medicalizações, como servir-lhe água e acalmar os ânimos dos cães que, de tão enérgicos atrapalhavam o delicado rito farmacológico.

Embora mais curto em relação a primeira sessão, o encontro foi particularmente sensível ao qualificar o ato narrativo em foros de necessidade: o corpo cansado anunciava a urgência das denúncias que não poderiam correr o risco de perderem-se no reino

indefinido das experiências não contadas. Soberano de sua dor, Celso fez de seu passado matéria viva e revivida no instante dialógico.

### *A MIM NINGUÉM ENGANA PORQUE SOU PUTA VELHA.*

Para começo de conversa, é válido me apresentar enquanto psicólogo não convencional. Na verdade, é impossível ser “psicólogo de classe média”, reconhecendo as demandas da comunidade indígena em Mato Grosso do Sul. Já vou avisando que falo muito, então espero que você tenha paciência. Os cachorros daqui enchem a casa de alegria, mas às vezes fazem uma barulheira danada. Provavelmente esse amontoado de latido vai nos atrapalhar um pouco, mas aqui no quintal a gente corre menos risco de contágio. E outra... é bem melhor estar em espaço aberto do que ficarmos trancafiados em baixo de um ar condicionado, ou não? Ah, preciso desse contato com bicho, planta, ar fresco... revigora a saúde mental. Leva isso para a tua vida: trabalhar com povos indígenas demanda cuidado de si.

É uma felicidade poder falar contigo porque ninguém dá importância para nós, psicólogos indigenistas. Quando recebi seu convite fiquei animado. A gente tem que participar das propostas de políticas públicas... Afinal, não somos nós que vamos na aldeia acolher os familiares dos suicidas e vivenciar junto uma série de situações? Vira e mexe aparece algum pesquisador pedindo entrevista ou querendo fazer trabalho de campo junto, mas “de cara” percebo quem só quer usar o nosso conhecimento para se promover. Ah, já sou puta velha!

Da minha geração eu fui moleque real, sabe? Brinquei de tudo: bola de gude, esconde-esconde, aventuras imaginadas. Cheguei até a quebrar uma perna brincando de pique... era danado. Ah, comia fruta direto do pé com alegria! Que alegria! Mas essa “liberdade” de brincar não durou o tempo da brincadeira: logo veio a Ditadura Militar de 64, e o exército não tardou em ocupar a minha cidade. Até hoje tenho ojeriza e pavor de exército, polícia e esse aparato todo de violência. Vim de cidade pequena, mas que assumiu alguma importância porque comportava um túnel o qual fazia conexão com São Paulo. Os pés-de-aface estavam com medo dos comunistas explodirem uma das passagens e decidiram fechar tudo... ao menos essa foi a desculpa deles. Eu devia ter 10 anos, mas lembro-me vivamente de sentir uma puta indignação por não poder brincar, ou sequer ir ao parque. Falando contigo ainda sinto esse sentimento de revolta.

Mas não fui somente mais um jovem rebelde naquele contexto nojento. Pois é... fui inventar de ser sociólogo e padre em plena Ditadura Militar. Quando soube do processo da Teologia da Libertação algo em mim mudou que eu não saberia expressar em palavras. Sei que fui preenchido por um desejo maior de me aproximar daquelas ideias renovadoras, e assim decidi que queria entender o país e servir ao meu povo como padre. É interessante porque fui um rapaz recém saído dos bancos da sala de aula e fui direto para um convento quando universitário de ciências humanas era caçado aos quatro cantos. Era final da gestão Figueiredo, uma época em que as instituições, principalmente as igrejas automaticamente rotulavam de “comunista” qualquer sujeito com formação libertária. Foi um episódio realmente confuso e complexo da história brasileira. O foda é que nem comunista sou, nem nunca fui: estou mais para um socialista. De toda forma, acha que alguma paróquia aceitaria um “vermelhinho” universitário? Que nada! Somente o convento franciscano me acolheu, e muito em função da figura de Leonardo Boff.

Ah, mas pessoalmente eu estava passando por uma fase delicada... não me sentia bem comigo mesmo. Estava começando a ter contato com o movimento da contracultura, e não tive preparo psíquico algum para aquela ebulição toda de liberdade e rebeldia. Sequer tinha namorado uma única vez, e de repente me vi no segundo noivado... tudo muito rápido, confuso e caótico. Para a sua surpresa, tive três tentativas de suicídio. Foram tempos difíceis, e eu sofri tudo o que tinha para sofrer. Mas, graças ao bom Deus, e alguns protestantes que me acolheram, consegui superar essa fase, e naturalmente acabei me convertendo ao protestantismo. Digo que sou protestante, mas jamais abandonei minha alma franciscana.

Essa minha inquietação e salvação pela fé acabou me levando a trabalhar na questão da AIDS em São Paulo. Em 1986 o Brasil estava começando a conhecer toda aquela epidemia da doença, e eu participei dos primeiros enfrentamentos protagonizados pelo Hospital Emílio Ribas, por intermédio das primeiras casas de apoio, as quais ofereceram refúgio e cuidado aos abandonados de todo tipo: gays, travestis, putos, putas de variadas idades e classes sociais. Em dez anos nesse trabalho, acredite ou não, acompanhei a morte de 430 pessoas. Eu sequer era psicólogo, mas tive contato com cargas atrozes de sofrimento humano. E te digo que muito do que aprendi nessa fase da minha vida aplico até hoje atendendo os indígenas em Mato Grosso do Sul.

Entre vais e vens na cidade desumana que é São Paulo não foi surpresa eu ter participado ativamente em outros programas sociais, como no Projeto Arrastão, na periferia da zona sul. Mas foi somente a partir da gestão Marta Suplicy que me envolvi

com a questão indígena, no Programa Fome Zero. Dessa experiência tem um episódio em particular que quero te contar. Não me esqueço porque continuo testemunhando, nos dias de hoje, algo semelhante aqui Dourados. Fui acompanhado de uma antropóloga e uma equipe de nutricionistas para atender a aldeia Guarani *Tenondê Porã* localizada em Parelheiros.

Eu e a antropóloga fomos vestidos casualmente, sabe? Camisa e calça jeans. Agora, no caso das nutricionistas... foram todas de branco, maquiadas e de salto alto! Ah, mas quando os indígenas Guarani viram aquela cena... tudo desandou. Sendo sincero contigo, não sei bem se foi cômico ou trágico. Não deu outra: a comunidade inteira tirou o maior sarro das nutricionistas. Como se não bastasse, elas se negaram a beber água num copo de plástico apenas porque ele estava “sujinho”. Eu e a antropóloga bebemos numa boa. Agora, as “doutoras” sequer chegaram perto do copo” Detalhe: a água estava limpa. Pois bem, qual foi o resultado? Nenhum projeto posterior envolvendo as nutricionistas conseguiu ser implantado naquela aldeia. Se tem algo que aprendi nessa vida é a respeitar uma casa que não é a minha.

Na época em que estourou o drama todo que foi a desnutrição Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul, no começo dos anos 2000, tudo mudou na saúde indígena e na minha vida. Imagine que foi um escândalo de proporções gigantesca, e caiu justo no colo do governo Lula. O ministro da Saúde me chamou para vir à Dourados com a ideia de atender nas aldeias e acampamentos da região por 15 dias. Bom, os 15 dias se passaram, e estou aqui há quase duas décadas. Quando nos deparamos com a Reserva Indígena de Dourados só há duas escolhas possíveis: se resignar fingindo não ver o que acontece naquele espaço; ou enfrentar os dramas da forma que puder ao lado dos indígenas. Como minha alma é franciscana, não tive escolha a não ser ficar e oferecer meu acolhimento.

A desnutrição Kaiowa e Guarani foi um verdadeiro processo. Para se ter ideia, quando se iniciou a distribuição das primeiras cestas básicas nós, servidores da saúde, percorremos todo o Conesul ensinando as mães indígenas a usarem os ingredientes da cesta. Hoje todas as famílias indígenas sabem cozinhar arroz e feijão, mas vinte anos atrás a história era outra. Por exemplo, era comum explicarmos “olha mãe, a senhora precisa dar arroz e feijão para a criança”, e as mães cozinharem o arroz e o feijão juntos, na mesma panela! Elas pegavam aquelas latas de 20kg e despejavam tudo de uma vez para cozinhar. Feijão mesmo, era jogado fora aos montes... Aqui nas aldeias de Dourados, quando chovia, a gente observava nas estradas internas passagens inteiras formadas apenas de grãos de feijão. Se um não-indígena prepara um macarrão o normal é esperar

que a massa acompanhe algum molho e tempero. Já para os Kaiowa e Guarani, no contexto da desnutrição, “fazer macarrão” significava somente coser a massa: sem molho, sem tempero, sem nada.

Claro que eram episódios compreensíveis. Imagine que receber alimentos nunca usados antes e alguém dizer “se vira” é uma puta sacanagem. Não estamos falando de outra cultura alimentar? Por isso não é justo apenas distribuir cesta básica. Rapidamente as doações chegaram de todo o Brasil, e muitas vezes eram alimentos completamente desconhecidos às famílias indígenas... é um choque cultural violento, sabe? Ah, não demorou muito e começaram a surgir as primeiras reclamações de que a comida distribuída aos indígenas não era igual à do branco, inclusive com ameaças de prestar denúncia no Ministério Público Federal!

Aqui na Reserva Indígena de Dourados mesmo, presenciei alguns desses casos de estranhamento. Certa vez eu tinha ido visitar uma família aqui na aldeia Bororó. A mãe estava com seu filho no colo, uma criança visivelmente desnutrida. Engraçado que essa mãe observava feliz alguns pássaros comerem um mamão quebrado ao chão. Havia um pé carregado de mamão, mas essa mãe não sabia comer a fruta. Um outro servidor que me acompanhava foi ao carro, pegou um canivete e nos cortou um mamão. Comemos os três aquela fruta deliciosa! Foi uma benção tremenda!

Olha, é um caso mais incrível que o outro. Na mesma época cheguei a ver uns meninos jogando bola, e eu achei engraçado aquelas crianças chutando um negócio verde... achei curioso. Quando vi de perto, a “bola” era um abacate. Sim, abacate... eles não comiam! Era normal vê-los admirando uma fruta pendurada na árvore, e quando você via era maracujá selvagem. Já comeu maracujá selvagem? É o melhor que existe... não há comparação. Abóbora mesmo, muitas famílias começaram a gostar somente quando ensinamos a fazer doce de abóbora. Organizávamos sopão, sempre ensinando as mães a utilizar repolho, tomate, batata... Então, não foi somente distribuir cesta e demais alimentos para solucionar o problema da desnutrição... foi uma luta nossa: dos profissionais e das famílias. Tudo foi um processo de ensinar pacientemente.

A Reserva Indígena de Dourados foi o palco dessa história: aqui a desnutrição infantil foi uma crise humanitária sem precedentes. Tinha criança de um ano pesando cinco, seis quilos... não foi brincadeira. O Hospital da Missão Caiuá acabou cedendo um espaço anteriormente destinado aos indígenas com tuberculose, o qual passou a ser chamado de Centro de Recuperação Nutricional, CRN, popularmente conhecido como Centrinho. Nosso trabalho ali era auxiliar e estimular a nutrição dessas crianças. Foi quase

uma missão humanitária, porque veja: as dependências do Centrinho pertencem até hoje a um grupo presbiteriano fundamentalista, o que na prática significou “engolir sapo” cotidianamente. O atendimento em geral envolvia impor uma série de dogmas e rituais evangélicos aos pacientes e familiares, e alguns funcionários chegaram a criticar veementemente essas práticas. Ora, eu tenho a minha fé, mas não posso forçar os indígenas a crer nela! Meu trabalho não tem nada a ver com conversão ou catequese. Por acaso eles não têm religiosidade própria? Eram questões que nos deparávamos no dia-a-dia... Trabalhar no Centrinho sempre foi um problema coletivo aos servidores.

A desnutrição foi uma grande briga nossa, mas tivemos outras tantas. A saúde mental indígena nessa cidade é um problema danado... Quando cheguei aqui em Dourados somente cinco crianças indígenas frequentavam a Associação dos Pais e Amigos dos Excepcionais, APAE. Sequer existia transporte público da aldeia para a APAE! Estou falando de famílias com crianças deficientes mentais ou com espectro de autismo que até então não conheciam o direito à atendimento e educação gratuita. Se esses são casos delicados até mesmo em nossa sociedade, consegue imaginar a gravidade que é ser pai e mãe de criança deficiente mental na Reserva?

Acontece que a FUNASA, Fundação Nacional da Saúde, disse que não pagaria pelo transporte porque “não era assunto de saúde”. Putaria, né? Jogaram o pepino no colo da prefeitura de Dourados. Seja sincero: acha que prefeito quer pagar, “de boa vontade”, busão para indígena ser atendido? É... Agora você está começando a perceber como funciona a saúde indígena em Dourados. Bem-vindo! Depois de muita luta e suor ao lado dos indígenas conquistamos importantes decisões na justiça que garantiram direito ao atendimento, transporte e educação gratuita e pública às crianças autistas ou deficientes. E hoje são mais de quarenta crianças atendidas na APAE. Se o governo com suas instituições trata a saúde indígena com putaria eu sou ainda mais puta porque uso os próprios artifícios do sistema para denunciar as situações. Não é mole não!

Tem momentos da nossa vida que o certo a se fazer é recolher-se. Fazer silêncio mesmo, quietar-se. Por outro lado, também passamos por instantes em que nossa voz é convocada; tempo de verbalizar. Enquanto pessoas no meu entorno se afobaram correndo atrás de mestrado e doutorado, eu tomei a decisão de fazer o curso de Psicologia com paciência, ficar na minha, investir em livros e realmente aprender o meu ofício. Não fosse assim certamente não estaríamos aqui conversando, e você não estaria me ouvindo tagarelar. Acho que fazer o curso de Psicologia apenas quando cheguei em Dourados, em idade madura, me possibilitou essa paciência e respeito diante o conhecimento formal.

Eu já tinha toda a bagagem dos projetos anteriores, mas ainda restava a inquietação em compreender o funcionamento da cabeça dos indígenas. Não tem como ser psicólogo, dentro ou fora da comunidade indígena, sem passar pelos textos fundadores, e isso demanda disciplina da gente. Mesmo que as ideias não se apliquem em sua totalidade, faz parte do processo.

Freud, Nise da Silveira, Winnicott e tantos outros autores são mestres do conhecimento, mas é preciso compreender que a mente dos indígenas Kaiowa e Guarani funciona de maneira distinta da nossa. Não há dúvida de que os autores ajudam ali e acolá, contudo, o primordial é acolher com sensibilidade. O que significa “acolher” um paciente indígena? É abraçá-lo dentro da lógica dele, que reverencia a natureza. Esse gesto de acolher demora... não é do dia para noite que um paciente indígena vai se abrir. Acolher exige paciência, dedicação, e é claro que nem sempre é possível por fatores que a gente não controla. Contudo, sem acolher verdadeiramente não há transferência possível nesse mundo. Simplesmente não há! Não são conflitos menores... na aldeia o negócio pega fogo. E digo mais: são conflitos os quais envolvem tanto sofrimento que não adianta ficar “pintando o pavão” ao paciente: tem que ouvir, dialogar e orientar uma ação dentro da lógica daquele sujeito. Eles demandam esse tipo de intervenção.

Lidar com a população indígena de Dourados requer tremenda sensibilidade de nossa parte. Estamos falando de uma comunidade carente, sobretudo de carinho. É importante, por exemplo, sempre cumprimentá-los estabelecendo contato físico. Não estou falando de dar beijinho, e sim num aperto de mãos, ou um toque no ombro. Para mim, entrar na aldeia é um gesto ritualístico: não apenas aceito, mas reconheço as diferenças no atendimento direcionado aos povos Kaiowa, Guarani e Terena. Isso tem um valor tremendo para mim que parto de uma concepção terapêutica denominada “hospitalismo”. Ela reflete que deixar um paciente, principalmente criança por tempo demais no espaço hospitalar acaba sendo altamente prejudicial no tratamento. Por isso prefiro atender os indígenas sentado no chão junto a eles, estabelecendo relação olho-a-olho. Esse contato com a natureza não é só importante, mas FUN-DA-MEN-TAL, com toda a ênfase do mundo, tanto ao paciente, quanto ao profissional. Enquanto psicólogo eu também preciso me cuidar a todo instante; do contrário, aquele sofrimento compartilhado me quebra e eu deixo de trabalhar.

Vou contar alguns casos obviamente alterados, pois quero deixar claro que Dourados é um cenário que exige a efetivação de políticas públicas urgentes. Nas aldeias Jaguapiru e Bororó é comum ouvir: “fulano está brincando com a criança”. Só que esse

“brincar” é um código para alguma forma de sexo. É de indignar, não? Atendi uma criança a qual contou com a maior naturalidade: “ciclano brinca comigo na hora de me levar para a escola”. Conforme fui perguntando como era a brincadeira foi sendo detalhado “tin tin por tin tin” como o abuso ocorria. Para não deixar um clima mórbido vale dizer que essa criança, depois que verbalizou, se transformou em outra pessoa. É uma porra saber que certos violentadores estão soltos porque têm “costas-quentes”, ou simplesmente por “falta de provas” ... é a parte grotesca do nosso ofício; mas a verdadeira transformação do paciente compensa o esforço em acolher.... compensa o desgaste.

Atualmente a situação dos atendimentos na aldeia está complicadíssima. Com a pandemia vieram à tona alguns sofrimentos particulares, de modo que até os pastores indígenas estão necessitando de atendimento psíquico. Alguns pastores, principalmente pentecostais não levaram a questão do vírus a sério, não fecharam suas igrejas e muito fiel morreu. São casos delicados porque o conflito deles com Deus é imediato. Eles têm a sensação de que são responsáveis por essas vidas, e isso inevitavelmente abala a fé de qualquer um. É claro que não dá para culpar pessoas à dedo... trata-se de uma crise sanitária, portanto o problema é coletivo – basta observar o embuste que se encontra na cadeira da presidência. Assim, parte do trabalho é auxiliar na superação do sentimento de culpa, então acabam sendo dramas que demandam escuta prolongada. Agora, você acha que tem atendimento disponível na aldeia para esses pastores? Já era precário antes da pandemia, agora parece que afundou de vez.

Nós costumávamos fazer muitos eventos de cozinha coletiva, principalmente em datas festivas. Acontece que sempre aglomera, então resolvemos não arriscar. Se fosse “apenas” esse o problema já seria complicado o bastante para a comunidade. Para piorar, certos serviços de saúde mental deixaram de ser ofertados, e a maior parte dos quadros psíquicos graves estão simplesmente sem atendimento! Enquanto durar a pandemia a justiça determinou o fechamento da ala psiquiátrica do Hospital Universitário da UFGD, e eram lá que os pacientes indígenas em crise recebiam atendimento. Pensa comigo: acha que as famílias nas aldeias têm condições reais de enfrentar casos de surto, ataques de pânico ou crises de suicídio? Pois é, e ainda tiveram a frieza de prejudicar o único atendimento psiquiátrico ofertado aos indígenas.

Em linhas gerais, para entender os suicídios entre os indígenas de Dourados você precisa considerar ao menos três cenários: alcoolismo; dependência de substâncias psicoativas como a maconha e o crack; e violência sexual. Todos os três são traumas comuns aqui nas aldeias Jaguapiru e Bororó, e estão na base de inúmeras situações que



envolvem sofrimento intenso. Como se não bastasse, os casos são ainda mais tristes e complexos quando alcoolismo, dependência química e abuso sexual se manifestam imbricados. Olha, fico emputecido quando surgem histórias aqui em Dourados de homens indígenas (casados!) que abusam de meninas e meninos menores. Ah, tem homem que não perdoam ninguém, não... Até criança deficiente mental não se safam. Acha que é fácil? Por isso eu defendo que nenhum profissional de saúde indígena deve ter olhar puritano. Indígena também estupra, bebe, mata, espanca, tal como pessoas em todos os grupos humanos. Antes de tratar um indígena eu trato uma pessoa. Nosso olhar tem que ser clínico, amplo, destituído de coitadismo.

O detalhe é o seguinte: do lado de lá os rezadores interpretam o suicídio a partir do universo cosmológico tradicional, mas nós, profissionais da saúde mental, sabemos que também existe uma realidade do lado de cá que precisa ser considerada. No começo dos atendimentos alguns indigenistas questionavam se a gente iria interpretar a psiquê dos indígenas segundo teorias psicológicas, psicanalíticas e psiquiátricas, mas o trabalho dos profissionais sérios não pode ser resumido a “interpretar pela ótica do ocidente” ... a gente passa uma vida se preparando para observar detalhes importantíssimos. Como psicólogo preciso levantar o histórico que ocasionou determinado suicídio, além de estudar como vou trabalhar o luto da família. Nosso trabalho não é simplesmente impor uma teoria ocidental, entende? É uma profunda investigação. Para você ter ideia, eu acabo descobrindo detalhes desconhecidos até aos família de um paciente, e assim precisa ser.

Pode ter servidor que pensa diferente, mas não compreendo o trabalho dos rezadores e o nosso enquanto contrários. Atendo junto aos rezadores numa boa, como aconteceu algumas vezes. Os rezadores dominam rezas poderosas que afastam o suicídio, e eu reconheço o conhecimento tradicional. A questão é que a casa de reza não basta nos casos envolvendo profundas crises psíquicas causadas por alcoolismo, dependência de substâncias psicoativas artificiais, abuso sexual e suicídio de parentes. Afinal, quantos indígenas frequentam as casas de reza? São pouquíssimos, e a razão disso está nos grupos evangélicos que acusam a religiosidade Kaiowa e Guarani de feitiçaria. Quando algum rezador me convida para conversar eu tenho a maior reverência: sento somente quando sou convidado a sentar, participo de reza, de dança, compro artesanato ofertado, ouço atentamente as orientações e tudo o mais, mas é preciso haver equilíbrio. Eu estou na aldeia para ver o todo da conjuntura, e não somente validar uma interpretação espiritual, por importante e complexa que seja.

Já cheguei a ficar uma hora em pleno silêncio ao lado de uma esposa que perdeu o marido por suicídio. O luto dos indígenas Kaiowa e Guarani é diferente do nosso... Conversar e chorar são gestos fundamentais no processo do luto de todos. A diferença é que um indígena dificilmente se abre ou chora... são processos que demandam paciência, tempo e confiança. Mais do que teóricos, levo a escuta e a observação como fundamentos do meu ofício. Estou aqui conversando contigo, mas também observo o seu olhar, sua postura, seu corpo. Quando vou atender casos envolvendo suicídio eu chego na aldeia com o maior respeito do mundo... existe todo um ritual. É um trabalho que comprovadamente funciona, sabe? Por isso penso que rezadores e profissionais da saúde podem trabalhar juntos sem constrangimento nenhum, desde que a aceitação e o respeito sejam mútuos. Assim como tem rezador com seus interesses, também tem psicólogo preocupado em garantir o seu. Meu ofício pede de mim esse olhar crítico, senão acabo prejudicando justamente quem mais precisa de acolhimento. E outra: já sou um senhor de idade... não tenho mais tempo para romancear, quem quer que seja.

Tempos atrás acompanhamos na Terra Indígena de Caarapó uma sequência de suicídios... um caso foi puxando outro. Isso é absolutamente sério, e pouco se discute a respeito: a questão da transgeracionalidade. Depois de muitos suicídios, curiosas, algumas crianças viram os corpos e o adultos ficaram simplesmente apavorados, com medo de seus filhos também se matarem. Como profissional eu sei que não basta “ver” um suicida para suicidar-se, mas são acontecimentos que exigem acompanhamento vigilante. É preciso entender que os suicídios podem indicar um sinal de alerta. Dois, três suicídios em uma mesma família é um aviso de que algo está errado, ou não? Em cenários do tipo a presença de um profissional da saúde mental indígena pode fazer total diferença. E digo mais: todas as lideranças me respaldam porque sabem que não faço oba-oba na aldeia, e que sempre estarei de prontidão para buscar respostas conjuntamente.

Quando atendo na Reserva de Dourados observo alguns detalhes que eu gostaria de compartilhar, e que estão intimamente interligados aos casos de suicídio: a violência sistêmica contra meninos Kaiowa ou Guarani sexualmente abusados. Se um menino da aldeia sofre violência sexual muita gente, inclusive familiares vão chama-lo de “viado” ou “bicha”. São crianças de seis, oito anos, e que sequer sabem o motivo dos xingamentos! Depois do abuso tem mãe que até muda a cor do cabelo do filho... pense o que quiser sobre isso. Esses meninos raramente são amparados. Por mais que estejam “arrebentados”, não tem um familiar que leve numa Delegacia de Polícia, DP, para abrir

um boletim de ocorrência. Você conversa com esses meninos e eles sequer sabem o que aconteceu! Viram putos, e nem sabem a razão.

Houve um caso envolvendo certo sujeito e vários meninos, todos “novinhos”, ainda entrando na puberdade. O safado lascou droga nas crianças, aguardou a moleza bater e forçou penetração em todos! Todos os meninos foram arrebatados. O caso foi internamente abafado, e não deu em nada. Isso me faz lembrar de episódios inquietantes envolvendo meninos abusados que não demonstram vestígio algum de abuso durante a perícia. Minimamente houve algum nível de relaxamento no instante da penetração, o que pode ser indicativo de prazer. Em todo caso, consegue imaginar a vida desses meninos depois do abuso? Consegue dimensionar o sentimento de culpa por ter “relaxado” durante o estupro? Com sinais ou não do abuso, o destino é o mesmo: uma vida puta.

“Gay”, “bicha”, “viadinho”: homossexual ou bissexual não é bem visto na aldeia. Muitos desses prostitutos oferecem seus serviços as mais variadas clientelas Reserva à fora, desde a madame até o fazendeiro “pai de família”. São rapazes que sempre resguardam algum nível de temor. É um sofrimento imenso... absurdamente imenso. O risco de acabar em suicídio é altíssimo porque eles vivenciam situações as quais não podem ser livremente verbalizadas na própria casa e na própria aldeia. Alcançar esses meninos demanda paciência e esperteza da gente em observar os mínimos detalhes, pois eles não vão simplesmente bater na sua porta e dizer “oi, poderia me ajudar?”. São histórias sofridas em silêncio.

O fato é que muitos indígenas em Dourados enfrentam angústias terríveis. Além dos casos mais escandalosos, também considero importantes as situações cotidianas envolvendo desejos e expectativas. Mesmo esse gravador de voz, por exemplo: é fácil imaginar um Kaiowa ou Guarani de Dourados desejar-lo, assim como seus óculos, seu tênis, sua roupa... Esse desbalanço entre desejo e condições plausíveis de saciá-los pode criar todo um cenário para possíveis suicídios. Estou falando isso porque são casos extremamente comuns, e é preciso todo cuidado porque desencadeia consequências sensíveis, envolvendo inclusive prostituição de menores como meio de conquistar o consumo.

E em Dourados a coisa toda é ainda mais complicada considerando a presença de drogas pesadas comercializadas nas aldeias Jaguapiru e Bororó. Aqui não chega somente cachaça e maconha, o que por si já são consideradas mega prejudiciais aos indígenas, mas o crack... o crack é a substância que destrutura tudo. Por consequência, estão cada vez mais corriqueiras crises de esquizofrenia envolvendo pacientes indígenas. Na maioria dos

casos a terapia consegue controlar o quadro, mas alguns cenários exigem o uso de medicação controlada. O complicado é que não temos mais atendimento psiquiátrico em Dourados... Então, não tem para onde correr.

Antes da pandemia, quando o paciente representava risco de vida a si e à família nós fazíamos todo esforço do mundo para explicar aos parentes que é necessário continuar controlando a medicação, do contrário acontecem as tragédias mais absurdas. É... é assim. Claro, todos devemos respeitar e reconhecer o valor da cultura, mas quando observamos pacientes esquizofrênicos e adictos completamente destruídos, o tratamento precisa ser complementado. No mundo ideal indígena não surta, nem se torna dependente de crack, mas em Dourados não é assim. Gostaria que fosse, mas não é.

Ontem mesmo, depois de nossa conversa um rapaz Guarani com problemas de dependência química me ligou para desabafar. Posso te afirmar com segurança: sem ouvido qualificado o risco desse tipo de circunstância evoluir para tentativa de suicídio é absurdamente imenso! Ter alguém de confiança para recorrer na hora da crise: esse detalhe muda tudo. Dessa vez foi o próprio paciente que me procurou, mas geralmente são as mães que encaminham pedidos de intervenção, principalmente farmacológica, o que é um problema sério porque o objetivo maior é controlar os filhos mesmo durante o tratamento. De minha parte eu deixo claro: o processo terapêutico diz respeito a esses jovens, e não aos pais. Se eu não imponho limite as mães querem participar das consultas e passam a requerer uma série de informações íntimas. Estou aqui para acolher, e não dedurar meu paciente. Ah, não nasci ontem, entende? De determinados controles já estou calejado. *A mim ninguém engana porque sou puta velha.*

Um outro grande problema na saúde indígena de Dourados diz respeito à separação de irmãos órfãos de mãe e pai durante a adoção. Isso é de uma crueldade sem tamanho com a criança. Tem que ficar todo mundo junto! Do contrário, é um sofrimento atroz. É terrível... não tem outra palavra. Assuntos que envolvem adoção são casos terríveis. Como senti confiança em você vou te contar uma coisa: existem pais com cinco, seis filhos querendo adotar mais duas, três crianças porque tem dinheiro metido no “rolo”. Meu sentimento é de profunda indignação. E os indígenas confiam mesmo em mim. Sempre que alguma situação precisa ser denunciada eles recorrem a mim porque sabem que denuncio quem for e buscando sempre preservar as vítimas. Faço o que estiver ao meu alcance para foder com esses esquemas.

É claro que o cenário seria totalmente diferente se as coisas funcionassem como teria que ser. Por exemplo, o Centro de Referência de Assistência Social Indígena, CRAS

que fica na aldeia Bororó é um verdadeiro horror. Inclusive, nós já tivemos caso de assistente social indígena que só beneficiou a própria família. Em outro contexto uma loja famosa em Dourados separou uma série de roupas e calçados para doação destinada a toda comunidade indígena da Reserva. Consegue adivinhar o que aconteceu? Só a família de uma liderança é quem viu as roupas! Sabendo desse panorama minimamente problemático é que muitas famílias desamparadas precisam de algum socorro para recorrer, e eu sou um deles. Eles sabem que a mim ninguém engana, e por isso sou respeitado. É engraçado, mas isso me faz lembrar de um travesti de São Paulo que me disse: “ninguém engana o Dr. Celso, pois ele tem mestrado e doutorado em putaria”.

A verdade é que muita gente quer trabalhar na SESAI somente em função do salário, mas poucos são realmente comprometidos com a comunidade indígena. É triste saber que a instituição não consegue cumprir sua função... Uma das coisas mais difíceis é trabalhar em uma realidade envolvendo suicídio, e desconfio se SESAI realmente faz tudo o que poderia ser feito a respeito. Sei que houveram períodos em que explodiram casos de suicídio, mas a presença de alguém junto às famílias continua tão importante quanto nas épocas que suicídio vira epidemia. Hoje registramos menos suicídio? Sim, mas não posso fazer de conta que não vejo casos que ainda ocorrem... Estou falando emputecido porque isso implica em circunstâncias das mais absurdas... as mais absurdas. Quando uma indígena gestante se suicidou toda a SESAI fez o maior furdunço, mas quem efetivamente trabalhou com prevenção e acolhimento? Quem?

Hoje nós temos algum respiro com os alunos da residência em Saúde Indígena pela UFGD. São estudantes que trabalham diretamente no campo, e isso é fundamental porque conseguimos ensinar na prática o acolhimento, a escuta, o estar-junto. Outro assunto importante de ser ressaltado foram os investimentos em gestões anteriores do DSEI Dourados para abordar o tema do suicídio. Em outras épocas, o DSEI fez investimentos massivos em nos preparar para atender casos envolvendo o sofrimento gerado na morte autoprovocada. Houveram vários cursos identificando comportamentos de risco. Porém, nada disso se manteve com as recentes mudanças políticas. Fazem falta as reuniões estendidas por uma semana, em que esse tema servia de reflexão coletiva! Agora... quem tentou fazer alguma coisa, ou questionou, rapidamente foi cortado da instituição, e é assim que eles estão tratando os servidores. É uma putaria.

Ainda assim, com tudo isso, a presença de profissionais da saúde mental faz diferença efetiva no enfrentamento dos casos de suicídio na aldeia. A demanda é incompatível com o número de servidores, mas nossa presença na aldeia é

importantíssima. Isso se deve ao tratamento continuado e apoio aos familiares no processo de luto. Claro que é um serviço insuficiente, restrito, limitado... tem muita coisa acontecendo na SESAI. Um problema seríssimo é a falta de política pública. Há muito a ser feito, mas se não houver alguém sensível às pesquisas acadêmicas no DSEI Dourados dificilmente alguma política pública voltada à saúde mental indígena será implementada. Mais do que título, é crucial cobrar “conteúdo” de quem trabalha na aldeia, do contrário o sistema inteiro desanda.

Não estou dizendo que residência e títulos acadêmicos podem ser descartados... nada disso. Estou dizendo que o fundamental, o cerne da coisa está na sensibilidade do servidor e sinergia com o paciente: precisa haver transferência entre o profissional e a família! Tem que saber chegar, tem que sentar no chão. Uma pessoa que está vivendo o luto deseja ser acolhida. Ela quer alguém que possa ouvi-la em sua dor. Certamente num primeiro momento ninguém vai te dar a mínima, mas pode ser que numa segunda, terceira ou quarta visita os familiares se abram. Quem a SESAI e DSEI estão contratando para atender na aldeia? Essas pessoas têm competência para intervir positivamente naquela realidade, ou são pessoas mais preocupadas em garantir estabilidade e um bom salário?

Vou te contar uma historinha de quando trabalhei nas periferias de São Paulo. Ruth Cardoso, uma brilhante socióloga, certa vez disse que educador para trabalhar em periferia precisa ter tesão. Com os povos indígenas é a mesma coisa: não adiante ter plaquinha disso ou daquilo: tem que ter TE-SÃO! Não pode ficar chocado com cheiro de indígena, como acontece por aí. Eles não têm água... faça-me o favor! Em acampamento a condição material é ainda mais precária, pois muitos sequer têm papel higiênico! Vai colocar gente com “nojo” de indígena na aldeia só porque tem titulação e os “cambau”? Então, são situações que se impõem. Em termos de políticas públicas, considero essenciais algumas medidas: contratar funcionários respeitando as etapas de qualquer concurso, com transparência; formações contínuas a respeito de suicídio, alcoolismo e violência sexual; e, sobretudo, que sejam pessoas com tesão no ofício.

Depois desses dois dias de conversa gostaria que você me fizesse uma pergunta: por que te contei tantos casos, com tantos detalhes? E eu te respondo antes que a pergunta seja revolvida. Porque você me passou confiança. Quando ouvi em “política pública” senti autenticidade na sua proposta. Vira e mexe tem pesquisador que pede entrevista, mas está cada vez mais difícil encontrar propostas de trabalho feitas com o coração. Isso é algo que invariavelmente todos nos deparamos em nossa vida: apenas a credibilidade

possibilita relações humanizadas. Isso vale para a saúde indígena, a academia e para todos os envolvidos em trabalhar por um futuro menos fodido. Não é isso a vida?

Como já cheguei perto da morte algumas vezes, e a vi de perto tantas outras, estou pedindo a Deus um “chorinho”. Na primeira vez que fui assombrado pela morte lembrei-me de uma passagem do profeta Jeremias sobre um rei, o qual tinha o afeto de Deus. Eis que Deus disse ao rei: se prepara, pois você irá morrer. Apegado à vida, o rei suplicou a Deus por mais alguns anos. Me sinto assim... pedindo a Deus por mais anos de vida e saúde para continuar orientando a quem precisar. É uma alegria sem tamanho saber de trajetórias reavaliadas, existências positivamente ressignificadas. Acredito de corpo e alma que algo feito de coração dificilmente vai te fazer mal. Quando enfrentei pacientes em surto descobri uma força que até então eu desconhecia. No dia em que você encontra seu lugar no mundo e trabalha com amor as coisas acontecem... simplesmente acontecem. É irônico ser estimulado a lembrar de trajetórias no instante em que o corpo padece. Reviver tantas memórias me faz sentir um frescor na alma... me faz esquecer do peso do meu corpo.

### 3.6 PESQUISADORES INDIGENISTAS.

Após as entrevistas iniciais com indígenas Kaiowa e Guarani, em 2019, preocupou-me o teor testemunhal e os cuidados consequentes ao contar histórias cujos enredos eram envoltos do circunstancial de casos de suicídio. Mesmo após de realizadas leituras de cunho procedimental, restavam dúvidas sobre a forma de apresentação das narrativas. A quem eu deveria pedir autorização: aos capitães, aos *colaboradores* de maneira individualizada, ou aos rezadores? Ao falar em suicídio, quais seriam as consequências no universo cosmológico Guarani e Kaiowa? Afinal, pode-se falar abertamente em suicídio Guarani e Kaiowa? Somavam-se as preocupações numa espécie de angústia a qual me paralisava.

Uma saída plausível, refleti, estaria em ouvir as experiências de pesquisadores que fizeram trabalhos empíricos a respeito do suicídio Kaiowa e Guarani na Reserva Indígena de Dourados. Quando da inauguração da rede dos pesquisadores, contudo, os argumentos de Marina Evaristo Wenceslau e Spensy Kmitta Pimentel assumiram feições não somente procedimentais, mas intrincados na responsabilidade junto aos povos indígenas Guarani.

Entrecruzamentos entre experiência de campo e produção acadêmica constituíram-se em estratégias de condução das entrevistas, assentando o enredo por onde os pesquisadores avaliaram suas trajetórias intrincadas na temática do suicídio étnico em Dourados. Destarte, o fito das entrevistas entrecruzou certa história oral de vida acadêmica e história oral testemunhal.

#### 3.6.1 MARINA EVARISTO WENCESLAU.

Preocupado com procedimentos éticos envolvendo a discussão dos suicídios Kaiowa e Guarani, decidi por tentar ouvir Marina Wenceslau, pesquisadora que, sincronicamente a demais pesquisadores, inaugurou os estudos sobre a temática entre povos Guarani ao sul de Mato Grosso do Sul. Sua longa experiência junto à comunidade da RID, já dimensionada em *Canto de morte Kaiowá*, convidava à colaboração na busca por entendimentos éticos ao apresentar as histórias inteiras. Logo que fizemos contato, Marina se mostrou entusiasta e tratou de me convidar para uma conversa, que só ocorreu meses depois do contato inicial.

Assim, Marina recebeu-me em sua modesta casa numa calorosa tarde em 17 de fevereiro de 2020. Ao toque do interfone fui atendido por uma doméstica, a qual



destrancou o portão num convite não verbalizado à entrada. A mística católica compunha a esfera de uma casa tão bem cuidada que causava a estranha sensação de intimidação e acolhimento.

Inicialmente me inibi com sua recepção. Ao adentrar sua casa logo soube que durante nossa entrevista seria servido um café da tarde, experiência nova para quem havia realizado entrevistas somente na aldeia. Nos sentamos em cadeiras aproximadas de sua mesa de jantar; entre nós, o gravador mediou o diálogo. Não pude deixar de reparar em imediato um quadro da Santa Ceia pendurado ao fundo da cozinha.

A entrevista durou duas horas. Um gesto se fez capital: pôr o livro *Canto de morte Kaiowá* à mesa enquanto estímulo à memória reelaborada. Manipulado pelas mãos de Marina, o texto criou certa cumplicidade: conforme contou-me, há anos a historiadora e arquivista não via um exemplar, e minha presença valeu ao menos o prazer da rememoração das experiências vividas e tangidas no trabalho de Meihy (1991, p. 237-253). Minha timidez inicial deu lugar a uma certa camaradagem ao compartilharmos aproximação aos horizontes temáticos e epistemológicos.

Não pude conter a emoção ao ouvir conquistas, devidamente alinhadas à Constituição de 1988 e às lutas protagonizadas por diferentes etnias indígenas, em que Marina se fez partícipe no contexto do Cone Sul de Mato Grosso do Sul. Compreendi a potencialidade de projetos em história oral dedicados aos dramas vivenciados por povos indígenas. O otimismo dos direitos conquistados presentificados narrativamente, contudo, referenciaram seu profundo desgosto relacionado às políticas indigenistas do imediato, organizando sua longa carreira em sentido digressivo.

Com a conferência à distância do texto transcrito, trocamos áudios a respeito de sua experiência na Terra Indígena de Dourados, os quais foram devidamente materializados e somados no conjunto da entrevista.

*QUANDO FIZ ESSES TRABALHOS NA TID TIVE EXPECTATIVAS. HOJE JÁ NÃO TENHO TANTA.*

Engraçado você achar bonita essa casa... é tão comum! Começamos fazendo o banheiro, que era o único da casa. Nós dormíamos todos juntos em um quarto 3x3, igual indígena. Nas primeiras noites que dormimos tínhamos montada uma única cama de solteiro, dessas antigas e estreitas. Uma única cama para deitarmos mamãe, eu e minha irmã, que para caber ficava com a cabecinha para o pé. Era o jeito. Me lembro de uma

noite que nos amontoamos para dormir, e de repente, no meio da noite, uma gritaria: o estrado quebrou. Eu choro de rir com essa história. Foi muito legal!

Sabe aquele quadro que você está olhando, a Santa Ceia? Fui eu que fiz. Só comprei mesmo a maquete, que é de gesso. Fui pintando aos poucos e inventando... gosto de pintar. Decidi colocar na parede do fundo da cozinha. Lá na chácara eu tenho outra Santa Ceia, mas não pintei. É só a Santa Ceia colocada.

Eu não sou do Partidos dos Trabalhadores (PT), é bom já deixar isso bem claro. Não tenho aversão por ele, mas não sou do partido. Na época do bipartidarismo fui do Movimento Democrático Brasileiro (MDB), mas hoje não consigo me encaixar em nenhum partido.

Você me pegou numa época em que a memória não é mais meu forte. Se eu conseguir lembrar dos acontecimentos é porque que ainda me empolgo com os indígenas... Tenho essa grande preocupação com os povos indígenas no Brasil, principalmente os Guarani e Kaiowa do município de Dourados.

Meu fascínio e interesse pela temática principia no ano de 1955, quando vim a Dourados pela primeira vez. Devia ter quatro para cinco anos. Me lembro desse dia como se fosse hoje. Meu pai tinha caminhão, então fomos passear entre Dourados e Itaporã. Foi um presente que ganhei dele por ter sido aprovada da primeira para a segunda série do primário. Fiquei fascinada... Não se conseguia ver o céu: a estrada era um túnel de árvores. Nós saímos bem cedo daqui de Dourados, e chegamos ao anoitecer em Itaporã já que tinha chovido muito no dia anterior. Conclusão: a estrada estava muito difícil. Estrada de chão... muita água e lama. Quando chove a terra daqui fica terrível, tinha até corrente nos pneus para conseguir chegar.

Quando passávamos pela estrada vimos uns brilhos na mata, e perguntei ao meu pai o que era. Ele me falou que eram olhos. Olhos! Eu já imaginei olhos pendurados... era muito criança ainda. Mas se eram olhos, quem nos olhava? Papai me disse que eram índios. Ah, senti muito medo... lembrei-me das histórias que meu avô contava, de índios bravos às margens do Rio Feio e rio do Peixe, no interior do Estado de São Paulo, onde ele tinha terra e plantava café. Tremi na base!

Passaram-se os anos e em dezembro de 1964 minha família se mudou para Dourados. O pai da Irene Nogueira Rasslan, minha amiga, tinha uma fazenda ao lado das terras dos Indígenas, então desde cedo pude me aproximar da realidade da Terra Indígena de Dourados - TID.

Foi o sentimento de medo que despertou minha curiosidade para a temática, mas conforme fui crescendo a situação dos indígenas foi me causando indignação pela relação com as pessoas que moram aqui na cidade. Antigamente, logo que fizeram o asfalto ligando Dourados a Itaporã era comum ver indígenas morrerem atropelados nas estradas, e simplesmente ninguém ligava para eles. Importante lembrar que esses acidentes acontecem até os dias de hoje. Desprezava-se como se os indígenas fossem um nada ou ninguém. Isso me chamou atenção porque a imprensa começou a publicar sobre essas mortes. Até então a população indígena de Dourados era invisível.

Me recordo de um acidente marcante com a Zazi Brum, então diretora da Escola Presidente Vargas e que também trabalhava na prefeitura de Itaporã. Em uma dessas idas e vindas de Dourados para Itaporã ela bateu o carro. Ela se machucou muito e nesse acidente morreu um indígena que estava de bicicleta. Essa e outras mortes resultaram em protestos dos indígenas que começaram a fechar as estradas com troncos de árvores. A imprensa desempenhou um papel fundamental noticiando esses movimentos.

Quando eu terminei a faculdade de História, em 1986, aconteceram algumas questões políticas... Disse a mim mesma que não trabalharia mais para o Estado. Na época Pedro Pedrossian havia sido eleito pela quarta vez como governador. A essa altura eu já tinha alguns anos de magistério entre o antigo primário, ginásio e o científico. Pedi demissão do Estado, onde era professora de primeira série como alfabetizadora também. Todos me acharam uma louca. Bom, tudo bem... Eu sei o que passei. Ah! Eu poderia limpar rua, fazer qualquer coisa para não morrer de fome, mas para o Estado eu não trabalharia mais.

Seis dias depois da minha demissão foram me convidar para substituir professores no Centro Universitário de Dourados, CEUD. Esses professores estavam respondendo processo por uma denúncia infundada do diretor do CEUD. Foi no CEUD onde comecei a fazer faculdade quando do primeiro vestibular, que ainda era Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Era concurso para um contrato só. Pensei que estivessem loucos... como uma graduada iria prestar concurso para dar aula em universidade? A sorte é que não tinha nenhum mestre ou doutor para concorrer: apenas graduados. Dessa forma comecei a trabalhar na universidade com um contrato de vinte horas, mas dava vinte e duas aulas. Era exploração mesmo.

Mas eu ainda tinha que fazer um projeto de pesquisa para justificar a minha permanência na universidade. Como sempre, mantive conversas com a Irene sobre o quanto me incomodava a situação dos indígenas de Dourados e do compromisso que tinha

com eles pelo meu incômodo. O compromisso da Irene era ainda maior porque o pai tinha terras vizinhas à aldeia. Assim fizemos o projeto e prontamente encaminhamos para a Pró reitoria de pesquisa em Campo Grande. Foi aprovado rapidinho. Sem financiamento algum, mas aprovado.

Algumas vezes íamos do CEUD até a Reserva a pé. Cada uma tinha um fusca, mas o dela precisava atender o marido e as crianças, e o meu tinha que atender a minha casa. Então, a pé era o que funcionava. Ao todo são dois km de caminhada, o que era uma mamata para nós que éramos jovens. Hoje não faço mais isso de maneira alguma... Na aldeia nos encontramos com alguns indígenas que eram nossos alunos no CEUD, como a Edna de Souza, filha do Marçal, que fazia História e o João Machado que fazia Matemática. Isso nos ajudou muito no início.

O projeto inicial era fazer uma cobertura de 1950 até 1986 sobre a história da Reserva Indígena de Dourados. Só estávamos dependendo da autorização do capitão para começarmos a pesquisa. Olha... ficamos dois anos indo até a aldeia para ficarmos sentadas em uma tora na frente da casa do capitão Ireno. Queríamos conversar com ele para pedir autorização, e ele sequer dava bola para as duas. A gente chegava lá às seis horas da manhã e saía somente no fim da tarde! Quando passava o capitão nos oferecia água e até conversava, mas o que queríamos mesmo, ele esquivava.

Um dia acho que ele perdeu a paciência ou ficou com dó e nos falou que até poderíamos fazer a pesquisa, mas com a condição de reformar o açude da aldeia. Não podemos nos esquecer que nesse açude tinham morrido duas ou três crianças indígenas afogadas. Nunca nenhuma das duas imaginaria que ele iria pedir isso. Tentei argumentar dizendo que não éramos agrônomas, engenheiras ou algo do tipo. Não entendíamos nem de peixe, que dirá seríamos nós duas capazes de arrumar um açude. Mas o capitão estava irreduzível. Uma olhou para a cara da outra e pensamos “bom, se é assim... vamos ver”.

Falamos com o Sultan Rasslan, marido da Irene que na época era Deputado Estadual. Quem sabe através dele algum encaminhamento fosse possível pelo Departamento de Estradas de Rolagem, DERSUL de Dourados... talvez conseguiríamos alguma coisa e de repente construir ao menos a barragem porque o açude estava vazio. A DERSUL prontamente atendeu e em uma semana a barragem estava pronta. Assim voltamos na aldeia com alguma felicidade. Capitão Ireno ficou observando a barragem... observou e logo perguntou por onde a água iria passar: não poderia ser por cima porque iria vazar água. Uma olhou para a cara da outra e pensamos “e agora?”. Voltamos a quebrar a cabeça.

Na faculdade soubemos que em Campo Grande tinha um rapaz da UFMS que sabia fazer a vasão sem extrapolar água. Seria preciso somente encontrar material e mão de obra que ele daria as orientações. Conseguimos cimento e tudo mais que precisava: em duas semanas o serviço estava feito. Voltamos novamente no capitão Ireno, dessa vez certas que o serviço estava pronto. Ah..., mas ele queria peixe no açude, e ainda perguntou para que serve o açude se não tiver peixe. Ingênuas, dissemos que poderiam nadar. Simplesmente não sabíamos onde arrumar peixe, mas não... Ireno queria peixes no açude. Outro desafio!

Conversando com os colegas soubemos de uma pessoa da UFMS que cuidava de uma fazenda de alevinos. Conseguimos o contato, quando para a nossa surpresa ela disse que poderia doar cinco mil alevinos. Ah, que delícia, né? Mas como nós iríamos buscar esses alevinos? Na mão não dá e caminhonete não tínhamos. Foi assim que encontramos o pastor Paulo, da Igreja Metodista, que fazia um trabalho de agricultura na aldeia. Ele tinha uma caminhonete e se disponibilizou em ir buscar os peixes, e por isso se tornou um grande companheiro nosso nesse primeiro momento. Conseguíamos tudo assim... na sorte. Era na sorte mesmo. Na cara dura, pedindo.

Assim o Pastor Paulo foi buscar os peixes. Ele chegou duas horas da manhã na aldeia! Me ligou dizendo que precisava soltar os alevinos porque o risco de morrerem nos tanques que estavam na caminhonete era alto. Corri para aldeia... precisava acompanhar de perto essa conquista. Você precisava ver que coisa mais linda... foi a primeira vez que eu chorei lá dentro. Chorei muitas vezes, mas essa foi a primeira: observando os olhinhos de encantamento das crianças, acordadas na alta madrugada para ver soltar os peixinhos no açude. Ah... não dá para imaginar a cena! E nenhuma das duas com máquina fotográfica! Isso fica na minha imaginação, da Irene e do pastor Paulo.

Depois que colocamos os peixes no açude voltamos para casa. Foi só o tempo de tomarmos banho: às seis horas já tínhamos que voltar para conversar e comentar das boas novas com o capitão Ireno. Ah, ele gostou... gostou mesmo do resultado. Finalmente tivemos autorização para a pesquisa. Esperávamos alguma orientação do capitão, pois não sabíamos por onde começar..., mas o capitão apenas nos disse que a pesquisa era nossa e, portanto, nós deveríamos saber o que queríamos.

Egon Schaden havia escrito a história dos Guarani e Kaiowa de Dourados até 1950. Depois disso, não havia nenhum registro dessas comunidades indígenas. Nossa ideia era escrever para que as escolas tivessem conteúdo para os jovens. Assim iniciamos o projeto e convenciamos dividir a tarefa: Irene ficou com o povo Terena, do tronco

linguístico Aruak, e eu fiquei com o tronco linguístico Guarani que são os Nandeva e os Kaiowa, aqui no Mato Grosso do Sul.

Conseguimos fazer toda a parte bibliográfica, mas não avançamos muito uma vez que não tínhamos dinheiro para ir à São Paulo e Rio de Janeiro, onde se concentrava a documentação. Fizemos com o que tínhamos a nossa disposição. Levamos dois anos escrevendo porque eu dava muita aula... era contratada para vinte aulas e acabava dando vinte e duas. Trabalhava demais... e por isso inicialmente o projeto não teve grandes avanços.

Passaram-se alguns anos, e numa dada discussão de colegiado de curso me disseram que era minha vez de sair afastada para fazer o mestrado. Mas como eu iria fazer mestrado? Não conhecia ninguém, sequer para chegar em qualquer lugar que seja para me apresentar. Foi o professor Biasotto, amigo de graduação fez uma carta de apresentação para seu ex orientador, Dr. Victor Deodato, que é medievalista. Não tinha nada a ver com Brasil, mas, mesmo assim, fui fazer a entrevista e acabei sendo aceita.

Durante a entrevista de seleção, o Dr. Victor Deodato até me perguntou se eu queria fazer pesquisa com História Medieval, mas eu havia ido à São Paulo para trabalhar com a questão indígena... ainda tinha o compromisso de fazer alguma coisa com os indígenas. Ah, mas história indígena era tratada como “objeto” da Antropologia: os historiadores do departamento me disseram que minha área de interesse era Antropologia... e eu dizia que não era antropóloga, que era historiadora e queria fazer História. Definitivamente não queria ir para a Antropologia. Ainda assim pediram que eu fizesse umas três disciplinas no departamento. Tive que ir, à contragosto..., mas não fiquei por lá.

Porque não tinha ninguém que substituísse minhas aulas, não consegui assistir o primeiro semestre. Tive que ficar por aqui mesmo, em Mato Grosso do Sul. Aproveitei e fiz o resto do levantamento que precisava. Quando cheguei em São Paulo já estava com parte do material pronto. Logo que cheguei em São Paulo encontrei a professora Laima, que é da área de história do Brasil e assim que soube do meu caso aceitou me coorientar.

Conhecer Laima foi a salvação do meu mestrado. Foi ela quem mostrou quais caminhos eu deveria percorrer. Nesse ponto eu já havia feito quatro disciplinas no primeiro semestre e quatro disciplinas no segundo semestre. Quase morri de tanto estudar, mas em um ano cumpri todos os trinta e seis créditos. É... tive que caçar o que fazer pois demorei a conseguir entrar na pesquisa.

Fiquei um mês aqui em Dourados, montei toda a base da dissertação e levei para São Paulo. A professora Laima leu e apontou os equívocos. Nos encontrávamos três vezes por semana e ela me ajudava muito... foi ótima em todos os sentidos. Ah, não tardou e ela veio com uma conversa de que eu deveria ir para o doutorado já que minha pesquisa tinha cara de doutorado, não de mestrado. Definitivamente eu não queria pular etapas. Queria terminar o mestrado e depois ver como seria meu doutorado, ou até mesmo se haveria doutorado de fato. Ao final nos entendemos e não pulei etapa nenhuma.

Assim terminei a minha dissertação, que era aquele projeto inicial que eu tinha com a Irene e que não conseguimos terminar. Cataloguei uma série de textos e fotografias de São Paulo e Rio de Janeiro. Para a pesquisa fiz algumas entrevistas de forma empírica... entrevistas com questões. Não era bem entrevista, era questionário que eu chamava de entrevista. Também fiz levantamento de dados na polícia, nas escolas, nas casas... fiz tudo o que eu achava que deveria fazer.

Minha dissertação cobre de 1950 até 1990, uma loucura... não se pega um período tão grande assim para fazer pesquisa. Acontece que não tinha nada na historiografia sobre esse período e isso era necessário. Terminei, defendi e o professor José Carlos Sebe Bom Meihy foi da banca. A primeira disciplina que fiz matrícula foi com a professora Laima, mas a primeira aula que assisti foi com o professor Zé Carlos que estava retornando do exterior com uma série de novas ideias. Simplesmente me encantei... foi uma empatia ao primeiro contato.

Bem..., logo que terminei o mestrado o professor José Carlos falou que eu deveria fazer o doutorado. Ah, mas eu estava tão, mas tão cansada! Realmente precisava de um pouco de paz. Você não imagina o quanto eu trabalhei no mestrado... Sofri muito.

Nesse período que decidi descansar um pouco, primeiro semestre de 1991, o professor José Carlos veio à Dourados para ministrar o primeiro curso de História Oral. Na ocasião contei para ele da minha vontade em trabalhar com suicídio entre os Kaiowa e Guarani de Dourados, coisa que ninguém havia trabalhado. Estava inquieta... a essa altura já havia feito um levantamento de processos da 1ª Delegacia de Polícia de Dourados. Já havia lido tudo e a grande maioria, ou uma boa parte para mim não era suicídio: era assassinato. Nos relatos era comum dizer o seguinte: o suicídio se deu através do enforcamento. Mas na hora de detalhar o enforcamento a vítima estava com a mão para trás, amarrada! Como ele se enforca com a mão amarrada? As perícias presentes nos documentos não me satisfaziam. Pensei nessa questão por muito tempo...

Logo que o professor José Carlos chegou em Dourados quis ir na aldeia. Engraçado que ele veio com uma história de que eu não levava ninguém lá. Ora, era só dizer que eu levava! Não posso adivinhar quando a pessoa quer ir. Na aldeia apresentei ele para uma série de pessoas que eu considerava importantes e que ele também acabou considerando. Nem sei porquê, sei que influência minha não foi.

Em um outro momento o professor acabou voltando com dois, três alunos e juntos fizeram uma série de entrevistas que resultaram no livro *Canto de morte Kaiowá*. Eu era a motorista do grupo: levava um pra um lado, outro para o outro lado e assim eles fizeram todas as entrevistas em 15 dias. O professor e seus alunos foram embora e continuei aqui, trabalhando em alguns projetos voltados aos indígenas do município.

Foi nessa época que criamos um grupo de estudos na UNIGRAN, uma faculdade particular daqui do município de Dourados, com pessoas que tinham poder efetivo para agir, o que resultou numa série de andamentos. Eu tinha contato e afinidade com o chefe do posto da FUNAI, o que facilitou o encaminhamento de projetos, mas sozinha eu jamais conseguiria esses resultados. Dentro do grupo tivemos até advogados que tomaram conhecimento da causa indígena, o que possibilitou atendimento jurídico nas aldeias. Te digo uma coisa: se os andamentos dos processos forem realizados dentro da aldeia os indígenas irão. Dessa forma nós conseguimos fazer alguns trabalhos interessantes, pequenos, mas interessantes.

A principal intenção do grupo era informar as partes. Na ocasião a UNIGRAN dava muitas bolsas para indígenas, o que facilitou a participação efetiva de professores indígenas. É assim: você começa sem pretensão e acaba criando resultados. O que falta hoje é formar grupos. Talvez não de estudos, mas de ação. Grupos de ação dentro da própria academia. Pode até ser interdisciplinar, por que não? É uma forma de contribuir. Você joga no escuro para ver se alcança alguma coisa, e se não alcançar você também não fica tão frustrado.

Nesse período de trabalho criei vínculo com muita gente. Só não consegui ter muita afinidade com o capitão Ramão Machado, mas por sorte conhecia os filhos dele que eram meus alunos na UNIGRAN. Não sei porquê, mas eles gostavam de mim. Ficamos amigos e por isso fui muito na casa deles. O Ramão sabia da minha presença porque ele controlava quem entrava, quem saía e até o que você fazia... Tudo ele observava. Tinha olhos e ouvidos por tudo que era canto... Era um persa.

A ideia de mexer com morte ficou para o doutorado. Vamos ser honestos aqui: eu não queria fazer doutorado. Não queria porque sofri muito no meu mestrado. Só que o



professor José Carlos veio até Dourados oferecendo o primeiro curso de História Oral, e acabou me convencendo a voltar a estudar na Universidade de São Paulo, USP. Ah, mas eu não queria mesmo morar em São Paulo. Só aceitaria a ideia de fazer o doutorado se continuasse morando aqui, e o professor José Carlos concordou. Também não iria me afastar das minhas aulas, e novamente ele aceitou. Fiquei assustada... tudo o que eu falava ele aceitava, e ele não é assim que eu o conheço. Fiz a seleção, fui aprovada e comecei a fazer o doutorado sob orientação dele.

Meu trabalho de doutorado foi feito em um momento peculiar da história oral no Brasil. Acontece que o professor José Carlos tinha recém chegado dos Estados Unidos trazendo muitas informações que acabaram nos servindo de base. Não tínhamos associação nem nada... Apenas mais tarde ele formou o NEHO, na USP. Ele andava pelos quatro cantos falando da história oral... era um fanático. Como eu já queria trabalhar com história oral me aproximei do professor para poder fazer um trabalho o melhor possível.

Só que aqui ninguém confiava na história oral... havia muitas controversas. Todo mundo dizia que História Oral não era “História”. O Montenegro, por exemplo, preferia chamar de oralidade. Eu chamava de História oral mesmo. Ah, a gente não deveria ficar se justificando toda hora, mas ainda têm algumas pessoas que pega questiona a remoção das repetições da fala assim como a prática da transcrição. Para eles só existia transcrição... Chega ser engraçado.

Porque muitos indígenas eram meus amigos não tive nenhuma dificuldade em entrar na Terra Indígena de Dourados. Eu até levava uma família para receber a aposentadoria no banco. Tanto é que eu troquei o carro para atender à necessidade deles. A FUNAI até tinha carro, mas era somente para urgência, então não atendia as necessidades deles. Olha, eu já trabalhava na Terra Indígena desde 1970, então eu conhecia todo mundo. Não tinha psicólogo, médico, posto de saúde, não tinha nada. Encontrei as portas escancaradas para poder trabalhar a questão suicídio. Outro dado que colaborou para o andamento da pesquisa foi a realidade cotidiana dos suicídios. Sempre tinha alguém que havia falecido e que era parente de alguém, o que criou uma proximidade inevitável com o fenômeno.

Qual foi a minha base para mexer com a questão do suicídio? Primeiro, eu já conhecia a Terra Indígena como a palma da minha mão. Sabia a distribuição das casas e conhecia os espaços da aldeia, já que tinha o costume de fazer os caminhos todos a pé. Segundo: já tinha um bom contato com a Missão Caiuá, que está fora da Terra Indígena, mas é vizinha. Falei com o professor José Carlos sobre a intenção de criar uma rede de

peessoas que trabalham na aldeia, uma outra de não-indígenas, mas que trabalharam lá – como o pastor Paulo –, um outro grupo formado por autoridades – que não conseguiu formar –, e um outro grupo de lideranças. Com isso ele concordou sem problemas. Ah, mas o Professor José Carlos questionou o número de entrevistas que eu tinha proposto. Uma loucura: 10 entrevistas em cada rede. 10! Eram seis redes no total, portanto 60 entrevistas. Veja: cada hora de gravação demanda seis horas de trabalho. Loucura, não? Outra preocupação era a questão do idioma: quem iria traduzir as entrevistas em guarani? Felizmente eu tinha conhecidos que poderia traduzir aquilo que eu não entendesse. Na minha cabeça eu tiraria tudo de letra, só não esperava por algumas situações que o campo nos traz.

Teve entrevista com 10 horas de gravação. Têm noção do que são 10 horas de gravação? Eu querendo ir embora e a pessoa dizendo para mim que ainda não tinha acabado, que tinha que falar. Eu tentava conversar perguntando ao narrador se não estava cansado – eu estava morta –, mas ele sempre me dizia que tinha se esquecido de algo, que ainda havia algo importante para ser dito. Novamente me sentava para ouvir. Às seis da tarde já não tinha jeito... tive que ir embora porque dava aulas a noite. Acredita que o entrevistado ainda perguntou se eu iria no dia seguinte para continuar a entrevista? Combinamos de gravar na tarde do dia seguinte. Pois ele ficou me esperando: colocou sua melhor roupa para a gravação, sentou-se ereto e ficou me aguardando. Eu poderia não ir? Depois de três dias de entrevistas ainda tinha coisas para me contar. Ah, tive que conversar com ele... dizer que não seria nosso último encontro, que voltaria depois de entrevistar outras pessoas. São as surpresas do campo.

Na década de 1990, outros pesquisadores e agentes externos também se interessaram em entender o suicídio dos Guarani e Kaiowa, como o professor José Carlos, o professor Brand e outros. Chegamos a conclusões que se tocam e se distinguem em alguns pontos. O professor Brand trabalha a temática do suicídio de uma forma muito interessante. Ele discute, a questão pela territorialidade enquanto *tekoha*, partindo de todo um simbolismo que não podemos esquecer: o centro da vida Guarani é a terra. Terra enquanto tradição, organização familiar, produção econômica e cultura.

Já o professor José Carlos discute o suicídio dos Kaiowa observando a garganta como o fator primordial de comunicação. Ele argumenta que a fala, ou do fato de não falar, são realidades voltadas à comunidade porque os indígenas da Terra Indígena de Dourados, TID, entendem que é preciso salvaguardar o fundamento da vida. Quando se

observa algumas questões no discurso dos indígenas é nítido que existe algo sigiloso, que faz parte somente da cultura deles. O suicídio é uma dessas realidades.

Esse livro, *Canto de morte Kaiowá*, tem uma estrutura diferente que eu adoro. Primeiro: não tem conclusão. Simplesmente ele não faz conclusões, apenas deixa o leitor fazer. Eu até quis fazer a minha tese dessa forma, mas o professor José Carlos falou que o meu trabalho era tese, e não livro. Uma pena. E eu adoro isso daqui, olha... são histórias inteiras. Isso que é o mais legal.

Quando o professor José Carlos fez a primeira entrevista para o livro, achou que não daria certo. O fato de os indígenas falarem todos juntos em uma mesma gravação foi um dilema para na hora de materializar as entrevistas. Como ele iria dividir as falas dos entrevistados? Ah, o professor José Carlos queria fazer as entrevistas na igreja... Insisti que as entrevistas deveriam ser feitas na aldeia. Uma coisa é entrevistar na cidade, outra coisa bem diferente é na aldeia, no próprio habitat do entrevistado. Esse livro têm uma estrutura incrível. Ao meu entender ele nos mostra que é possível escrever de várias formas, e dar voz a alguém que não têm voz é uma forma de transformar a literatura. É realmente transformador. Você não imagina o olhar de alguns entrevistados indígenas. Quando os indígenas viram o livro em minhas mãos e seus nomes escritos. Você não imagina... É a felicidade estampada no rosto.

Algo muito interessante ocorreu quando o professor José Carlos veio fazer a devolutiva e pedir autorização para os indígenas. Capitão Ireno, um dos entrevistados, era analfabeto. O professor José Carlos sentou-se com ele no terreiro e leu toda a entrevista... Não sei quantas folhas eram, mas era uma entrevista enorme. O capitão Ireno quieto... apenas mexia o tronco para frente e para trás num banquinho sem encosto. Quando finalmente terminou a leitura o capitão destacou cada ponto que o professor havia esquecido... cada ponto! E ainda perguntou se ele não iria colocar essas partes na história. Ele tinha setenta anos! Na hora que o professor Sebe saiu de lá ficou indignado, pois como poderiam considera-lo analfabeto? Como? Tratava-se de um senhor de uma cultura e uma consciência rara.

Com relação à minha tese... procurei evidenciar que o indígena pensa diferente do não-indígena. Quando comecei a trabalhar na minha cabeça que iria falar sobre a questão do suicídio fui ler a linha dos psicólogos, antropólogos, a visão da legislação brasileira, a morte no ocidente e no oriente; fiz uma leitura de tudo isso porque entendia a necessidade de compreender o olhar do não-indígena para poder trabalhar o suicídio Kaiowa.

Agora, já para as psicólogas... Pelo que eu tenho visto, ouvido e lido na imprensa local, para elas, Durkheim é o chefe da questão. Outra coisa: elas são gabaritadas somente para atender a comunidade envolvente, que é a nossa. Posso estar enganada, mas me parece que maioria não sabe dos processos culturais e da vida da comunidade. Consideram não ser necessário entender como os indígenas pensam. Elas fazem o tratamento de acordo com a linha de pensamento que receberam nas universidades, e as universidades não discutem as culturas indígenas.

Veja só... Logo depois que eu terminei de fazer as entrevistas veio uma psicóloga da FUNAI de Brasília para Dourados. Ficou um ano e meio instalada aqui com carro à disposição, recebendo diárias e mais o salário e não deu retorno para a comunidade. Fui a Brasília duas vezes para ver se conseguia cópia do relatório, mas me parece que não existe. Ou, se existe, está muito bem escondido.

Depois de fazer as leituras possíveis, verifiquei que deveria abandonar essa linha de entendimento porque não tinha nada a ver com o que era pensado pelos indígenas. Por exemplo, olha aqui no *Canto de morte Kaiowá*: o João Machado relata o fato na ótica dele, e o que eu fiz foi discutir o suicídio conforme a ótica do indígena. A visão dele, não a minha. Para isso passei a observar a fala deles por meio de entrevistas.

Te digo uma coisa: internamente a comunidade indígena de Dourados é altamente resistente... Resistente através da fala e da morte da fala que é o suicídio. Convivendo na aldeia pude observar a força dos vínculos familiares entre os Kaiowa e Guarani, coisa que nós, não-indígenas, não temos mais. Eu ainda tive essa vivência quando criança... A experiência dos pais e os vizinhos sentarem na frente da casa e a molecada se acabar de tanto brincar até o anoitecer. Hoje o pessoal fica trancado dentro de casa com medo de assalto, mas os indígenas mantêm isso muito vivo. Com quem nós aprendemos? Eu não sei, mas alguém ensinou esse branco, esse cara pálido a fazer isso.

Sabe, é muito legal a forma como eles constrói o discurso deles: é um discurso diferenciado e inteligente: se você entrar na Terra Indígena pela Missão, for lá para o Bororó e conversar com alguém nesse percurso dizendo onde você vai, em vinte minutos ou até menos eles sabem onde você vai chegar e ficam todos te esperando! Isso que é legal. Têm um telefone sem fio lá dentro muito interessante, que corre bem diferente do nosso: o nosso nem sempre chega com o mesmo resultado, mas o deles chega com a informação certinha. Até a cor da sua roupa eles ficam sabendo! E se você parar em algum lugar e perguntar alguma coisa também chega no telefone sem fio, a sua pergunta. A comunicação é muito rápida, e não é por telefone, tá? Não é. É boca-a-boca, e ninguém

sai correndo para dar informação mais rápida. Ela flui naturalmente. É que a Terra Indígena aqui é cumprida. Então, se você sair de um extremo para o outro é muito distante. Até você chegar lá as informações já estão consolidadas. É incrível!

Imagina a loucura... nas entrevistas tinham receita de diferentes comidas, bolos, receita de artesanato... Tinha de tudo! Você vai ver isso na minha tese de doutorado. Não vai ver tudo porque o meu orientador cortou algumas coisas, mas eu tenho tudo isso. Algumas coisas eu coloquei por minha conta e risco, outras ele tirou porque não era o tema. O que acabou ficando são coisas absolutamente fundamentais... Questões culturais ligadas à morte. Pelas entrevistas eu consegui descobrir que aquilo que nós chamamos de mito, e eles chamam de espiritualidade, é muito forte e muito presente na vida dos Guarani, seja Kaiowa ou Nãndeva. Essa mística é seguida rigorosamente. Quem conhece a cultura deles vai entender o sentido dessas mortes. Esse é o detalhe de tudo.

Um dos meus entrevistados, Nenito, foi o mais claro na colocação. Ele discute a questão do suicídio enquanto sobrevivência: porque não têm condições de suportar a vida o Kaiowa “se mata” e passa a aguardar, em uma outra vida de caráter vigilante, a situação melhorar aqui na Terra; somente assim o Kaiowa retorna e cumpre o restante de sua existência neste plano. Só depois desse processo é possível morrer em definitivo... Quando o papel do indígena for cumprido. Eu achei aquilo o máximo, e continuo achando até hoje.

A questão do suicídio perpassa nesse acreditar de ir e vir, e esse trânsito é o sustentáculo para o suicídio, é o que mantém viva essa prática que é a materialização da intenção de manutenção, permanência e resistência. É muito mais resistência do que tudo na vida. Eles se matam para poder sobreviver. Todo o processo é tratado racionalmente como um dever. Então eles são vítimas? Não são. Eles estão trabalhando o processo cultural que é próprio do povo Guarani, seja ele Kaiowa ou Nãndeva. Acontece que tudo está voltado à questão cultural. Esse trânsito entre mundos revela o elevado grau de espiritualidade dos Guarani Kaiowa e Guarani Nãndeva aqui em Dourados... E isso só vai acabar se os indígenas acabarem. Como eles não acabam, existe a possibilidade de ir e voltar sem nenhum problema e cumprir o seu papel cultural, social, político, econômico dentro da própria organização familiar. O Guarani, em seu silêncio e calma próprios do seu Modo de Ser, se mantém vivo e permanente. Enquanto houver rezas e cantos às noites, enquanto houver reunião das famílias, enquanto houver a *xixá* existirá o dever Guarani, porque esses são o fundamento da vida.

Olha, não só os Guarani e Kaiowa de Dourados são vítimas do sistema colonialista: todos os indígenas do Brasil são. Quantos indígenas existiam no território brasileiro e quantos existem hoje? São populações inteiras que foram massacradas! Acontece que em Dourados temos um agravante: é pouca terra para muita gente. Uma coisa que preciso destacar aqui: se você analisar a área recebida pelos Sem Terra na reforma agrária, isso quando eles recebem a terra, são trinta e dois alqueires. O indígena geralmente possui dois alqueires. Esse território aqui de Dourados foi doado para, no máximo, trezentas pessoas. Hoje são mais de 15 mil. Sabe quanto de terra fica para cada pessoa? Seja ela criança ou que não produz ainda... Sabe quanto? A última vez que eu fiz o cálculo dava 0,36 e hoje certamente esse número é menor. 0,36 não dá o espaço do terreno da minha casa, que é 12x30. Como é que sobrevive uma família? Não dá! Por mais que se tenha algumas políticas bem intencionadas, como é que sobrevive com a nossa cultura que é de latifúndio?

Ah, mas de forma diferenciada caminha os Terena aqui de Dourados. Um dos aspectos dessa colonialidade é a presença de gente que muitas vezes não pertence à população indígena Guarani... Gente que é da comunidade envolvente; indígenas de outros povos trazidos de fora à força seja para ensinar a agricultura aos Guarani – algo que eles sabem há milênios – ou servir de mão-de-obra do governo por meio da FUNAI. Foram três famílias Terena que a FUNAI trouxe. São, mas hoje é um grupo muito grande que não somente pensa diferente, mas que não fala a própria língua. Agora com a morte do Seu Guilherme, único ancião Terena que falava o Terena, possivelmente vamos ver parte dessa cultura se esvaindo da Terra Indígena de Dourados... Ela acaba ou têm toda a tendência em branquear, em não ser indígena. É ousado dizer, mas comparando com as demais etnias, hoje os Terena são verdadeiros latifundiários. Alguns Guarani têm um, dois alqueires. O Ramão tinha sessenta e um, então existe uma diferença interna que é gritante, determinada pelo poder.

Outra coisa importante: na década de 70 o chefe do posto dessa Terra Indígena cortou muitas árvores, as mais frondosas, para fazer tábuas e construir casas. Acontece que os troncos foram embora, as tábuas não vieram nem as casas foram construídas... Quero destacar isso. Chegou ao absurdo de encontrarem em uma dessas estradas do Bororó caminhões encalhados até na carroceria com um trator puxando! Você fazia denúncia e as autoridades diziam que não tinha como provar. Como não? Tinha fotos! Como não têm como provar? O caminhão ainda estava atolado e os policiais parados, dependendo de autorização para entrar na aldeia. Em 1955 você não via o céu porque as

árvores frondosas eram abundantes. Hoje você vê o céu todo estrelado. Qualquer tipo de estrela que você quiser ver nesse céu você vê. É um episódio que lembro com dor e indignação... Uma parte ruim da minha experiência nesta Terra Indígena.

Nesse mesmo momento, em 1970, é interessante porque é o período da expulsão dos rezadores com o argumento de que a presença deles estava atrapalhando a vida coletiva. Quando você tira o rezador o lugar não se recompõe facilmente. Para fazer um rezador você demora de vinte a trinta anos, e isso se você começar a ensinar esse rezador desde jovem! E esse mesmo evento está acontecendo novamente. O fato é que através da reza o povo fica mais próximo.

Nessa Terra Indígena o povo indígena sofreu muito. Todo mundo justifica esse sofrimento com a ideia da proximidade da área urbana, mas observe que somente algumas Terras Indígenas são afastadas das cidades. Grande parte fica ao lado do perímetro urbano. Por quê? Porque a intenção da lei 6001 era integrar o indígena à sociedade. Integrar quer dizer o quê? Deixar de ser. Você deixa de ser você e vai ser igual ao outro. Não é somente a presença da cidade que produz essa situação. É ainda mais complicado.

Bem, assim nós podemos observar que o processo colonialista observado hoje na TID vem de décadas com a chegada de um povo Aruak, a retirada da floresta, o roubo do território tradicional e o grande aumento populacional. São todas peças que influenciam a conjuntura. Isso não é novidade. Agora, como é que isso se dá? Com a permissão incessante do órgão responsável pela comunidade indígena. São agentes do Estado que trabalham para que isso aconteça, como a retirada da liderança religiosa do território que promove o mal-estar culminante nos casos de suicídio.

Alguns cuidados são necessários ao tocar no tema do suicídio. A primeira preocupação que tenho é não expor o narrador. Um tempo antes da minha aposentadoria me afastei da TI e depois de aposentada tive problemas de saúde e continuei distante, então não sei como está lá dentro nos dias de hoje. Mas agora, com toda essa confusão em nosso país... Acho perigoso, não para as pessoas de fora que vão lá dentro, mas para os próprios indígenas. Segunda preocupação: eu posso confiar no que é dito? Você precisa ter essa cautela. Terceiro e último ponto: é parente de alguma liderança, ou a pessoa quer a liderança? Porque nesse caso a entrevista servirá para atender necessidades do entrevistado e isso é ruim.

Quando comecei peguei uma época ali que tudo fervia. Sabe, além das mortes dos enforcamentos tinham os assassinatos. Hoje os assassinatos continuam em alta, mas já é com uma outra proposta, que são as invasões de terra. Pelo o que eu conversei com as

peessoas que tenho confiança, parece que não é ninguém da aldeia, mas que a situação está caindo nas costas deles. Por que? Porque a liderança não toma providência. Talvez essa liderança queira exatamente isso, mas não se sabe. Ninguém pode dizer exatamente o que a liderança quer, mas também temos que entender como funciona internamente e que existem pessoas defendendo interesses particulares... Exemplo disso são alguns advogados indígenas com certos interesses.

Nenhum pesquisador investiga os suicídios dos indígenas por mero interesse pela morte. Penso ser algo que você vê pelo caminho e que te leva a pensar sobre. Por exemplo: quando tomei a decisão de trabalhar com esse tema estava em pleno auge. Alguém tinha que discutir aquelas mortes! Se não fosse eu a discutir, mas alguém tinha que discutir. Bom, acabou sendo eu.

No começo dos anos 1990 até tinham as reportagens sobre os casos de suicídio. A diferença entre o que nós fizemos e os jornalistas é que eles informam do jeito deles, até porque não é possível que um jornalista conheça todos os povos indígenas, conheça economia, conheça política. Eles relatam aquilo que estão vendo. Eles não são super-heróis. Agora, o meu papel era deixar claro os motivos do fato. Não transformar simplesmente em um noticiário, mas em um processo histórico. Perceber os fatos dentro de um processo histórico: essa foi a minha grande preocupação.

Gosto muito de tudo o que fiz. Poderia ter feito mais, mas acabou sendo um trabalho de fôlego e por isso fiquei satisfeita com o resultado. Várias editoras vieram atrás, e apesar disso, eu não quis publicar de jeito nenhum. Veja: eu peguei uma época que a Terra Indígena de Dourados era um caldeirão pegando fogo. As pessoas tinham que ser preservadas e eu me sentia responsável por isso. Se tudo viesse à público não teria como proteger essas pessoas em hipótese alguma.

Quando fiz a defesa um professor do Rio de Janeiro me alertou para a necessidade de mandar a tese ao Ministério da Justiça, já que se tratavam de denúncias. Mas como eu faria isso? Eu tinha colocado o nome das pessoas... Seria uma matança dentro da aldeia. Até sugeri mudar os nomes, mas ele insistiu que eu mandasse do jeito que estava. Acabei mandando... Fiquei tão preocupada que poderia morrer do coração. Ainda assim estava certa que alguém do governo deveria saber.

No contexto em que fiz minha tese não haviam condições de pensar em políticas públicas voltadas para a questão do suicídio. Dez anos depois que eu fiz a defesa aconteceu um fato interessante que saiu no noticiário. Quando me encontrei com o professor Sebe discutimos a possibilidade de o escritor do texto ter lido minha tese.



Apenas quem tinha lido a minha tese sabia daquilo. Alguém leu a minha tese. Quem, não sei.

Quando finalmente acabei o período do mestrado e doutorado comecei a participar de projetos dentro das escolas da TID: trazendo rezadores para dentro das escolas para contar as histórias de antigamente, assim como pessoas que não rezavam e que sabiam parte da história. Encontrei alguns professores falantes do guarani que estavam fazendo um trabalho diferenciado com os alunos em língua materna. De imediato criei interesse por esse trabalho. Sempre entendi que a solução de tudo estava na escola, mas não na escola do jeito que estava.

Nesse período saiu uma reforma onde é dito que a escola deve promover o ensino em língua materna. Para os Guarani a língua materna é o guarani, e para os Terena a língua materna é o português porque eles só falam o português. Afinal, não se pode considerar como “língua materna do grupo” quando duas pessoas em um grupo de trezentas falam a língua tradicional.

Pois bem. Houve uma situação em que eu estava reunida com os professores para discutir esse encaminhamento. Em um determinado momento o capitão entrou na reunião dizendo que não aceitava esse tipo de ensino e que eles queriam o modelo já existente. O que é língua materna? Aquela que você fala. Mas meu Deus, qual era a implicância? O Terena vai estudar em português e o Guarani vai estudar em guarani pelo menos durante as séries iniciais, enquanto ele aprende o português. Eu tentei justificar, mas o capitão simplesmente não quis me ouvir... Estava decidido que queria o antigo modelo de educação e me proibiu de voltar na aldeia. Os Terena entenderam que iriam perder a língua originária e os Guarani tiveram receio em aceitar um modelo imposto. Fiquei três anos sem voltar lá.

Mas alguns professores Guarani quiseram continuar o trabalho e vieram pedir minha ajuda. Não tive nenhum constrangimento em ajudar... Estava disposta a continuar. Eles deram a ideia de se reunir fora da aldeia. “Fora” era aqui em casa, tá? Passamos a reunir com os interessados e rapidamente essa sala de jantar se tornava uma sala de reuniões, e a parede se convertia em projetor.

Foram através dessas discussões que os professores deram encaminhamento. Tudo muito trabalhoso, devagar e lento... Até que finalmente conseguiram implantar coisas que antes não existiam, como o prézinho e o ensino em guarani. Você imagina que não tinha nem berçário nem prézinho para as crianças indígenas? Não tinha nada! Fora esses professores que lutaram e encaminharam os projetos. Quando os alunos chegavam

na primeira série já falavam metade guarani e metade português. Não sabia escrever, mas falavam e entendia o significado. Não adianta você simplesmente falar a língua: é preciso entender o significado das palavras. Assim as coisas começaram a melhorar. Tudo assim, aos poucos.

Acontecia uma coisa muito interessante que ainda ocorre hoje, embora com menos frequência: a criança entrava na primeira série e ficava nela por uma média de quatro anos, que era o tempo de aprender a língua portuguesa. Só depois que ele aprendia a língua portuguesa conseguia passar para a segunda série!

Outra situação muito complicada: a criança entra com seis, sete anos na escola. Se ela entra com sete vai sair do Ensino Fundamental I com 11 anos. Nessa idade a menina está se casando, e logo em seguida o menino também, com seus 14, 15 anos. Casou, tem que cuidar dos filhos e cuidar do trabalho, seja dentro ou fora da aldeia através da *changa*, o trabalho fora do seio familiar sendo dentro ou fora da comunidade. Não é tarefa simples pensar nessas questões e promover práticas de ensino para os indígenas.

Foi levantando dados das atas escolares da escola que encontrei dados interessantes: a menina se casa muito nova e o menino um pouco mais tarde, então achei que o menino, por ficar mais tempo na escola, teria maior aproveitamento. Não é bem assim. Os dados estatísticos demonstram um passo mais apressado da menina. Mas, em contrapartida, ela abandona mais cedo a escola tendo em vista o casamento. E depois, com seis filhos, como você vai para a escola? Não dá. Não tinha Educação de Jovens e Adultos (EJA), e mesmo que tivesse... Como ela iria para a escola? Pois o EJA é a noite? E deixaria essas crianças com quem? O EJA iria obedecer a estrutura de ensino específica voltada aos indígenas?

Está vendo esse nome aqui no *Canto de morte Kaiowá*, “Edna de Souza”? Foi a primeira aluna indígena do CEUD a se formar no curso de História. Lembrei dela porque tem uma história interessante que merece ser contada. A Edna era aluna minha e da Irene. Em um sábado de prova, numa dada disciplina por outra professora, Edna simplesmente faltou. Ela chegou em mim e disse que iria tirar zero, que a professora não viu justificativa para a falta. Só que a Edna tinha faltado para plantar milho, senão não teria o que comer... Nem ela, nem a família. A Edna até tentou explicar, mas a professora não quis entender.

Ah! Chamei a Irene na hora. Ela sentou nessa mesma cadeira que você está e eu sentada aqui onde estou. Conte a história todinha. Mas ela ficou indignadíssima! Tínhamos que fazer alguma coisa porque chegou ao ponto de nos falarem, na cara, que só trabalhávamos com os indígenas por não saber fazer outra coisa. Bem..., já que não

sabemos fazer outra coisa agora estávamos mais decididas do que nunca a trabalhar com eles. Na hora só fiquei preocupada na possibilidade de prejudicar a Edna sem querer, mas a Irene nem deu bola: já se levantou da cadeira com fogo nas ventas dizendo que até daria aulas para a Edna na hora que ela quisesse, mas reprovada ela não seria.

No dia seguinte fomos na sala dessa professora, a que zerou a Edna. A Irene, bocuda que só ela, chegou dizendo que a fulana não era professora. As duas foram batendo boca e a Irene foi ficando uma pilha. Questionou se a professora realmente conhecia os Guarani, e a mulher em tom de deboche disse que eram “indiozinhos”. Indiozinho uma ova! Pois Irene exigiu que a professora tirasse o zero e ameaçou ajustar um advogado. E a professora teimava... Dizia que não iria retirar o zero porque a Edna havia faltado para plantar milho. E eu na porta, só esperando a professora avançar na Irene para eu entrar no meio. Iria apanhar um pouquinho? Com certeza, mas tudo bem. Era assim que a gente resolvia as coisas... E isso dentro de um curso superior, tá? E hoje você ainda encontra alguns desinformados dizendo ter criado as discussões de alteridade e etnicidade. Criaram aqui! Se essa velharia não tivesse entrado na briga não tinham essas discussões... Simplesmente não tinha.

O Centro de Documentação Regional – CDR... Você sabe como e por que ele começou? No CEUD tinha uma quadra de esportes atrás do anfiteatro. Eu costumava chegar às sete da manhã e passava o dia inteiro lá. Quando eram seis da tarde os professores estavam jogando bola e um dia decidi ir ver o jogo. Estava morta de cansaço, mas fiquei para assistir. Fui usar o banheiro e me deparei com uma pilha de documentos do CEUD, documentos oficiais todos umedecidos. Largaram os documentos dentro do banheiro, onde os atletas tomavam banho. Juntamos tudo e colocamos dentro de uma sala, assim fomos catalogando devagar e secando. O CDR surge dessa guerra contra o puro descaso do CEUD; guerra que nós fizemos. O CDR era do tamanho daquele lavabo.

Essa guerra incluiu uma situação onde entrei uma vez numa fogueira com quase dois metros para salvar documentos. Hoje é engraçado, mas na época fiquei nervosa. Eu ia passando na rua com o meu fusca e me deparei com uma fogueira com mais de dois metros ao lado da antiga Delegacia de Ensino, que funcionava na Escola Osvaldo Cruz. Pensei que o professor Idenor Machado, então Diretor, estava ficando louco botando fogo em Dourados. Desci do carro e reconheci coisas que eu tinha feito na Delegacia de Ensino: toda a encadernação de documentos, de Diário Oficial... Colocaram tudo para queimar! Parece que o professor Idenor mandou queimar tudo o que tivesse mais de cinco anos. Olha a loucura! Abri uma das portas do meu fusca, a outra abri o vidro e encostei o

carro ao lado da fogueira. Podia ter explodido, mas na hora nem pensei nisso. Eu catava os documentos e jogava dentro do fusca, repetidamente... Era muita documentação. Cheguei pretinha, de fumaça e fuligem lá no CEUD! Os professores todos preocupados questionando onde eu estava, e eu dizia que estava em a uma fogueira, e que por pouco não havia sido queimada.

Eu sou arquivista também, tá? Organizei os documentos por ordem alfabética de todos os funcionários da Delegacia de Dourados, a qual abrangia vários municípios vizinhos. Tinham documentos que estavam mais da metade queimados... Esses não tiveram jeito mesmo de ser aproveitado. Mas tinha um livro na parte de Documentos do Estado chamado Termo de Posse, que era do primeiro concurso, o de 1971, e eles tinham jogado na fogueira. Só não foi queimado porque eu tirei. Aquele documento salvou a vida de muita gente que não tinha o documento da posse. Sem o documento como alguém provaria a posse do concurso ou seu tempo de serviço? O Termo de Posse estava na fogueira! Ah! Contratos de 10, 15 anos... Vida funcional ardendo no fogo! Vai fazer o quê?

Agora faz sentido porque me dirigi ao CDR. 1991 foi quando o suicídio bombou na mídia. Esse ano foi o maior índice de suicídio, até tinha a preocupação de me desvencilhar do ofício do jornalista, mas isso não me impediu de recorrer aos jornais. Lá no CDR tem uma caixa com toda a documentação do Jornal O Progresso até 1991 que fazem menção aos indígenas de Dourados. Aqueles documentos foram fundamentais para dar o alicerce à minha tese.

A não ser quando há interesse do governo as coisas acontecem muito nesse país. Agora, por exemplo, a exploração da mineração em Terras Indígenas será aprovada bem rapidinho. A vontade do governo é essa. A não ser que haja uma forte interferência externa... Não vai ter muita discussão porque quem está no poder faz parte dos negócios e dos lucros. Quem são os nossos representantes? Você tem uma indígena lá. Agora, eu não sei qual é o poder dela. Ela é uma só contra tantos fazendeiros e tantos industriais.

Você pode até estar preocupado em pensar políticas públicas no seu trabalho, mas a política pública só vai acontecer quando um grupo de pessoas se informarem, se inteirarem sobre os assuntos e forem convencidos de. É só uma pergunta boba, mas você acha que uma Câmara de Vereadores como a nossa, que têm sete sendo processados e três respondendo processo vai ler algo como *Canto de morte Kaiowá*? Eles podem chutar o livro, mas ler eu te asseguro que não.

Eu acho que dá para fazer um trabalho legal, mesmo porque a UFGD tem um curso específico para indígenas na Faculdade Intercultural Indígena, FAIND. Através desse curso dá para começar a caminhar. Pode demorar 10, 15 anos e pode não acontecer nunca. Depois de dez anos que eu defendi a tese alguém citou. Mas apenas citou, tá? E nada aconteceu. Então, é grãozinho por grãozinho.

Depender de governo é um problema. Eu, até hoje, não recebi uma autorização do governo para fazer pesquisa em terra indígena, assim de forma oficial. Hoje não estou nem aí mais para esses documentos. O que eu vou fazer? Eu tenho quatro processos na FUNAI pedindo liberação! Estou com 54 anos de magistério e até hoje eu não recebi uma autorização, sequer uma resposta. O que existe é má vontade dos órgãos em emitir autorizações. Nós mandamos o projeto, mandamos tudo... Até foto minha foi! Nos Kadiweu eu entro e saio a hora que eu quero, e o capitão é quem me autoriza. Se ele autorizou, não dependo de chancela de governo.

Quando conheci esse capitão ele me apontou um revólver e perguntou o que eu estava fazendo na aldeia. Sei que era uma 44 porque o troço pesava. Um tiro daquele arrebenta, explode e não sobra nada: nem olhos para dizer “ela viu”. Estávamos assim, nessa distância que estamos, não mais de um metro. Me apresentei, falei que era professora e ele me deixou entrar. Fui lá e treinei os professores. Tudo assim, na raça.

Já saí da aldeia aqui de Dourados com um revólver na cabeça, morrendo de medo de apertarem o gatinho quando o carro pulasse. É... Os caminhos da vida! Graças a Deus essa pessoa morreu. Quando essa pessoa foi capitão aqui da TID humilhava os bêbados e agressores de mulheres. Ele prendia, tirava a roupa e deixava a pessoa exposta na cadeia para todo mundo ver. Os homens são mais sacanas, mas e as mulheres que passavam por isso? Se matavam, de vergonha! Difícil...

Olha, cada pesquisador vai ser afetado de uma maneira. Eu vivia dentro do contexto da TID... Tiveram dias em que não voltei para casa e acabava posando por lá, então era inevitável que eu ficasse muito próxima de toda a realidade dos indígenas. Quando terminei a pesquisa entrei em um período de depressão pelas perseguições que os indígenas passaram; por tudo o que vi e senti. Fiquei muito abalada psicologicamente. Não tem como fazer pesquisa com um tema sensível e não se envolver. Isso simplesmente não existe... Dizer isso seria uma loucura. Você se envolve com a questão e toma suas decisões não somente para os indígenas, mas para você como experiência de vida.

Sofri muito porque queria que as coisas acontecessem. *Quando fiz esses trabalhos na TID tive expectativas. Hoje já não tenho tanta.* Bom, hoje tenho uma outra forma de

pensar. Depois dessa do Presidente da República com a mineração, com aquela coisa ridícula da “primeira dama” com a Biblioteca Central eu não tenho esperança mais.

Têm um ano que me aposentei. Você acredita que não tenho vontade de sair para a rua? Tem horas que fico olhando para o passado e pensando o que foi que eu fiz. Não fiz nada, ou quase nada! Eu não consegui nada... Discuti, falei, mas quem de fato eu aproveito? Sempre tem um ou outro que a gente aproveita, mas não é na proporção que esperamos. Quando vejo um ex-aluno votando de forma equivocada é inevitável pensar que não fiz nada. Em Dourados o montante de votos foi esmagador! Ah, ainda tem a desculpa de aqui ser o coração do ruralismo, mas esses caras fizeram faculdade, estudaram a História para passar no vestibular... Não dá para pensar assim! É, é difícil... Quando você faz um balanço, sabe... Quando você olha para trás e pensa o que fez. A vida é uma passagem onde você tem que fazer algumas opções, e eu acho que fiz opções erradas... porque não é possível. Ou estou louca?

Você deve ter percebido que hoje sou mais falante, mas quase sempre fui muito quieta. Era muito mais ouvinte do que falante. Daí um dia uma amiga me disse que o mesmo B que escreve “bom” também escreve “besta”. Pronto: virei a casaca.

Ah, eu tomava as dores das pessoas e as assumia. Não cuidava mesmo de mim... Cansei de sair da Escola Presidente Vargas escoltada com um policial de cada lado. Mas achava que tinha que fazer, e fazia. Hoje talvez ainda fizesse, mas de outra forma... não sei.

O maior problema não foi ter passado pelo período do governo militar, mas sim ter visto como se calava a boca das pessoas que tinham alguma liderança. Enfrentei algumas coisas... O professor José Carlos enfrentou coisa pior, mas não é de falar muito a respeito.

Hoje essa história é uma ferida aberta. Já não me incomoda, mas já me incomodou... É horrível, mas vamos levando.

### 3.6.2 SPENSY KMITTA PIMENTEL.

Passados 8 meses desde a entrevista com Marina, considerei a pertinência de ouvir outros pesquisadores envolvidos com a temática do suicídio indígena. O crescente interesse pelos estudos de suicídio propiciava a criação de espaço narrativo às experiências de quem se dedicou a entender o fenômeno entre populações indígenas sul mato grossenses. O convite ao antropólogo e jornalista Spensy Kmitta Pimentel

justificou-se por sua proposta de síntese bibliografia combinada ao trabalho de campo e atuação pública que coteja, de maneira sistemática, o suicídio entre os Kaiowa e Guarani de Mato Grosso do Sul. A narrativa recebeu foros de história intelectual ao estimular a memória de expressão oral partindo da experiência do *colaborador* combinada com estímulos que partiam da obra acadêmica em contexto abrangente.

Primeira entrevista à distância do projeto, em 7 de outubro de 2020, demandou certa reflexão sobre o aparato necessário para permitir a conversa e registro em ambiência virtual. O “como fazer”, nesse sentido, é questão que ganhou quilate ao alterar a forma em que se narra e se ouve. A mediação da plataforma de chamada de voz – na ocasião, *Jitsi Meet* – surtiu efeitos positivos considerando a cotidiana utilização de aparelhos eletrônicos na comunicação. A entrevista online possibilitou certa camaradagem pela força dos estímulos e argumentos consequentes à necessidade de promover, por meio da academia, debates ampliados à questão da vida e morte étnica em Dourados.

### *O CAMINHO É PELO DEBATE PÚBLICO.*

Nasci em Campo Grande, Mato Grosso do Sul – MS –, e vivi no Estado até os 16 anos de idade. Depois me transferi para Brasília e São Paulo, tendo vivido maior parte da minha vida entre essas duas cidades. Desde 2014 atuo integralmente como professor, passando pela Universidade Federal da Integração Latino Americana – UNILA – como docente do curso de Antropologia, e depois, já em 2015, me transferi para a Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB –, onde permaneço desde então.

Fiz graduação em Jornalismo na Universidade de São Paulo – USP –, e, depois de atuar um tempo como jornalista, decidi iniciar o mestrado em Antropologia, sendo orientado pela professora Beatriz Perrone Moisés. Em função de ter feito mestrado em paralelo com o trabalho de jornalista, demorei alguns anos para concluí-lo. Defendida em 2006, essa dissertação chama-se “Sansões e Guaxos: suicídio Guarani e Kaiowá – uma proposta de síntese”. Trata-se de um trabalho propriamente sobre o tema do suicídio. Na sequência fiz uma pesquisa em nível de doutorado que resultou na tese intitulada “Elementos para uma teoria política Kaiowá e Guarani”, defendida em 2012.

Também colaborei, antes de me tornar professor em tempo integral, com publicações da Secretaria Especial de Direitos Humanos e com trabalhos técnicos no âmbito do Ministério de Desenvolvimento Social e da FUNAI. Tecni, ainda, parcerias com artistas e outros jornalistas, o que incluiu a criação de peças de teatro, animações e,

principalmente, documentários. Em termos acadêmicos, publiquei artigos e livros no Brasil e no México partindo da experiência com os Kaiowa e Guarani e, mais recentemente, em temáticas diversas.

Meu mestrado, de uma maneira geral, corresponde ao momento em que eu era antropólogo em formação. A temática surgiu, evidentemente, em função de todo o alarde que havia na imprensa e no debate público, de modo geral, nos anos 90 em relação a essas mortes. Na verdade, a princípio essa pesquisa tinha um foco um pouco diverso e acabou se concentrando nessa questão por conta de um estímulo dos meus professores. Inicialmente não era minha intenção focar nesse tema... me parecia complexo e sério demais, mas fui estimulado a encarar o tema, então acabei topando.

Concebo o trabalho como um levantamento sobre toda a bibliografia que havia naquele momento sobre a temática em Mato Grosso do Sul, combinado com alguma experiência de campo não-sistemática, no sentido clássico da antropologia. Digo não-sistemática porque não envolveu uma estadia contínua em campo, mas que, ainda assim, perdurou ao longo de vários anos com episódios significativos. Para o que era necessário ao estudo, creio ter sido o suficiente. Resumindo: fiz a análise partindo da bibliografia somada à experiência de ter tido contato com várias narrativas de cunho cosmológico e social de pessoas que conviviam com famílias que passaram por esse problema. Foi uma experiência de pesquisa bastante rica.

Quem se propõe a estudar esse fenômeno passa inescapavelmente pelo texto *O Suicídio*, de Émile Durkheim – o que explica, em parte, o título de minha dissertação. O modelo do Durkheim é uma referência para os estudos das ciências sociais e é citado em vários dos artigos que buscarem analisar a situação em MS. A Antropologia tem um método de pesquisa que propõe outra coisa. No dizer de Lévi-Strauss, grosso modo, a Sociologia formularia ela mesma suas teorias a partir do que o pesquisador observa em campo, enquanto a Antropologia buscaria explicar quais são os conceitos criados pelas próprias pessoas que vivem os fenômenos: partimos das teorias delas a respeito do que lhes acontece. Meu trabalho dialogou com Durkheim no sentido de que esse autor é referência para os cientistas sociais, não para os Kaiowa e Guarani. Fundamentalmente, busquei as teorias indígenas sobre o que acontece... esse é o ponto principal no trabalho.

Penso que o resultado acabou interessando a bastante gente porque algumas pesquisas que encaravam essa temática até então careciam de rigor na análise das questões cosmológicas próprias dos Guarani e Kaiowa em relação a esse acontecimento. O que se tinha era, no geral, escritos curtos a partir de incursões breves ao campo, nos anos 90:



algo como um enviado da FUNAI que ficou algumas semanas na comunidade indígena e escreveu alguma coisa. Mesmo textos relacionados a pesquisas de pós graduação... eram poucos os materiais e geralmente se propunham a um tipo de análise mais ligeira, digamos assim. Havia alguns trabalhos de pessoas mais experientes em campo, como Georg Grunberg ou Rubem Thomas de Almeida, mas em geral eram textos curtos. Ou, por outro lado, quando havia textos mais longos, como o livro coordenado por Meihy ou a tese de Antonio Brand, nesse caso eram trabalhos produzidos por historiadores ou por jornalistas, que não dialogavam com a teoria e os métodos antropológicos. Havia, ainda, certo número de narrativas indígenas sobre essas mortes, espalhadas pelas diversas obras, que também me ajudaram na análise – pois eu podia compará-las com as narrativas que eu mesmo ouvia em campo.

Nesse sentido, minha dissertação acabou sendo um trabalho que não somente tentou sintetizar, mas também dar sentido aos textos que enfrentavam a temática. Me esforcei não somente em ler, mas também em mostrar que algumas coisas faziam sentido e outras não. Tentei separar o joio do trigo. Considero que existem reflexões, ao longo desses trinta anos de escritos, que são equivocadas. São mais de três décadas de pesquisas que, por vezes, foram ao encontro das interpretações indígenas, mas, em alguns outros, partiam de premissas dos próprios pesquisadores. Uma coisa são formulações, outra, o que efetivamente é dito e vivido.

Ao longo desses anos busco sublinhar como formulação equivocada – do meu ponto de vista – uma espécie de “culturalização”, digamos assim, dessas mortes. Interpreto a “culturalização” como sendo perniciosa no sentido de que ela tem servido a determinados atores políticos em Mato Grosso do Sul para travar possíveis ações do poder público. O subterfúgio do pensamento “é da cultura deles, então não nos diz respeito” é uma formulação, no limite, criminosa e que atrapalha o debate que encara o problema.

Claro está que essas mortes são algo que as comunidades querem enfrentar, mas muitas vezes não possuem meios para tal. O enfrentamento que digo parte das condições de vida coletiva, o que inclui, de maneira inescapável, discutir a demarcação de terras. Isso justifica, a meu ver, certos grupos políticos colocando esse problema debaixo do tapete ou fazendo de conta que é “da cultura deles”. É uma posição que combato ao longo dos anos.

Não alcancei observações relevantes, em minha pesquisa, sobre possíveis diferenças nessas mortes entre os Kaiowa e Nandeva. Costumo uniformizar usando os termos “Kaiowa e Guarani”. Isso porque, nas reservas, é comum existir casamentos

interétnicos. A partir dessas uniões são formadas famílias entre Kaiowa e Guarani e, em Dourados especificamente, também se observam casamentos entre Terena e Guarani – Kaiowa e Terena é mais raro.

Em meu contato na época do mestrado busquei, principalmente, narrativas de pessoas que faziam especulações sobre esses acontecimentos. É diferente de uma proposta de pesquisa que busca especificamente conversar com as famílias que viveram episódios desse tipo e que estão traumatizadas. Um fator que complica é a dificuldade em ficar se aproximando família por família para se ter detalhes privados, entende? Esse tema é tabu no mundo inteiro, portanto é natural que as pessoas se resguardem. Por isso não me concentrei nessa distinção entre Kaiowa e Guarani.

Outra dificuldade é de ordem prática. Havendo esse tabu junto às famílias, buscar essa distinção nas estatísticas obrigaria a um exercício de recorrer a Lei de Acesso à Informação – que não existia na época. Precisaria ter os dados sobre as famílias e então checar em cada caso se se tratava de um Guarani ou Kaiowa, ou de alguém que nasce de uma relação interétnica – caso isso houvesse sido devidamente anotado. Veja bem: no contexto da minha dissertação tinha toda a complicação do acesso aos dados sobre as mortes. Talvez, hoje esse debate seja exequível. É importante notar que, nos discursos das pessoas, não aparece essa distinção de uma forma pronunciada, devido aos casamentos interétnicos – por isso, também, não senti a necessidade de buscar essa distinção.

Além disso, uma pesquisa do tipo estaria ao alcance de algum levantamento da Secretaria Especial de Saúde Indígena, SESAI. Mais uma vez, como a gente pode ver ao longo dos anos, temos poucos esforços empreendidos numa investigação mais profunda em relação a esse tipo de questão por parte de órgãos públicos que possuem acesso aos dados de forma plena, em função de serem os responsáveis pela efetivação de políticas públicas e que, ao mesmo tempo, dispõem de recursos suficientes para fazer uma pesquisa na magnitude que o problema requereria.

Quando estou trabalhando com a observação participante é diferente do que você está fazendo com história oral. A História oral registra o depoimento de uma pessoa específica; um depoimento nominal. Já a pesquisa antropológica não necessariamente opera com depoimentos. Quando estou conversando com o interlocutor não estou necessariamente colhendo depoimentos formais. Muitas vezes estou conversando e, sem imposição, esse assunto aparece. Você vai proseando, sobre “n” temas diferentes, e de

repente alguém está contando uma história que aconteceu ali ao lado, e assim vai – essas histórias são muito comuns.

Debruçar-se sobre essa temática é como conta Julio Cortázar, numa historinha que se passa em um ônibus lotado em Buenos Aires. Havia um passageiro na parte de frente do veículo tentando passar a catraca. O cobrador ficou observando o passageiro passar no meio da multidão e disse: “olha, vai avançando, mas vai de ladinho”. É isso: a gente avança nessa investigação de ladinho, e não de frente. Vamos entendendo aos poucos, quase que ruminando as ideias. Apesar de não ter tido um campo único, prolongado na época do mestrado, vivenciei vários momentos ao longo de muitos anos. Tive o tempo necessário para tecer relações com grupos específicos, com os quais tive mais liberdade de conversar. Então, são propostas metodológicas diferentes, é preciso entender.

Minha proposta não foi desde o princípio tratar sobre essa questão. Ela se transformou ao longo do caminho por sugestão de professores meus. Então, é um trabalho que avançou organicamente a partir da observação participante, entende? Não é uma investigação calcada em depoimentos, como a sua. A observação participante é um método antropológico que permite, digamos assim, abordar questões complexas. Quem for à História da Antropologia vai reparar que ela é repleta de temas tabu, inclusive esse. Sem esse método seria muito difícil discutir temas como magia, guerra, política, feitiçaria. Hoje, por exemplo, também temos antropólogas que estão fazendo bons trabalhos sobre sexualidade e gênero – questões essas que muitas vezes dizem respeito a intimidade das pessoas – não necessariamente colhendo um depoimento que vai ser colocado em mármore. É ir conversando com as pessoas e entendendo, sempre devagar.

Isso não quer dizer que ao longo do tempo eu também não tenha feito trabalhos aos quais não tenha colhido depoimentos ou não tenha realizado entrevistas. Em vários trabalhos fiz isso. Não estou desfazendo do método da entrevista e dos depoimentos. Só que, para alguns temas, é importante se valer da observação participante para obter alguns resultados. Acontece que esse trabalho especificamente requer, dentro da discussão antropológica que fiz, um tipo de estratégia diferenciada. Alguns temas demandam a utilização daquilo que é chamado de “fonte em off” – o jornalismo faz a mesma coisa. Nesse sentido temos uma distinção em relação ao que a história oral se propõe a fazer, ao menos, até onde conheço da história oral. O que não significa que os antropólogos não deem créditos aos seus interlocutores. Nós nos esforçamos muito para ter um tipo de relação em que sejam valorizados os conhecimentos dos sábios dos saberes tradicionais, acadêmicos e professores indígenas.

Repare que estou usando somente termos vagos sobre essas mortes. Em meu trabalho discuto, de alguma maneira, o que são essas mortes. Existe uma discussão ontológica em relação a esses acontecimentos, então prefiro falar em termos genéricos, e não simplesmente “suicídio”. Para mim são mortes concebidas diferentemente de acordo com as pessoas que travam contato com esses episódios. A Antropologia lida com o que acontece de fato.

E o que de fato acontece, segundo os próprios indígenas? O sistema de saúde utiliza, os não-indígenas utilizam e os próprios indígenas muitas vezes acabam utilizando a expressão “suicídio”. No entanto, nota-se um elemento presente nos discursos de muitos indígenas que diferencia essas mortes do suicídio tal como conhecemos. Refiro-me à ideia de um tipo de assassinato, seja ele cometido por força sobrenatural ou por pessoa de carne e osso. Sempre há dúvida se realmente foi suicídio, assassinato ou quem é responsável por essas mortes. O que não há dúvida é sobre a natureza desses acontecimentos, que sempre envolvem causas e/ou consequências espirituais. Aí existe toda a discussão envolvendo esse complexo de ideias que a Antropologia passou a chamar de *xamanismo* partindo de um empréstimo da região etnográfica da Sibéria. Por esse conjunto de ideias cosmológicas denominado *xamanismo* acho que é possível encontrar algumas regularidades entre essas várias interpretações existentes entre os indígenas sobre o mesmo acontecimento.

Outro fator em comum é que essas mortes acabam gerando desconforto não somente na família, mas também nos entornos. Vamos recorrer a um exercício metafórico para que possamos visualizar como essas comunidades interpretam o problema. Imagina que essas mortes são como um gás, um vapor ou espécie de cheiro forte que se forma sobre esses grupos. É isso: suicídio é como um mau cheiro que paira e causa mal-estar. Suicídio é como um cheiro que os Kaiowa e Guarani enfrentariam se pudessem.

O que esses meninos e meninas fazem depende do ponto de vista de quem observa. Posso resumir muitos lamentos que ouvi ao longo dos anos da seguinte forma: a vida piorou com essa urbanização forçada. O contexto de vida urbana é uma das conformações que a vida desses Kaiowa e Guarani cada vez mais adquiriu ao longo das últimas décadas. São famílias que dependem de renda financeira; famílias que se fragmentam no território para poder se sustentar; a distância entre um pai que trabalha de um lado, uma mãe trabalhando de outro e as crianças em meio a isso. Essas são características de uma família urbana, entende?

Em um sentido mais imediato, essas mortes acontecem por motivos que poderiam parecer “banais” para quem está olhando de fora: pequenos conflitos familiares, caseiros e conjugais; conflitos entre pais e filhos ou entre colegas de escola... Mas, se há tantas dessas mortes acontecendo em uma população relativamente pequena e por questões que são, para quem está olhado de fora, pequenas, imagine a densidade dos conflitos familiares e pessoais; imagine a densidade dos problemas que essas pessoas estão vivendo para que se chegue a esse ponto; imagine o grau de tensão que acontece dentro dessas comunidades a ponto de jovens chegarem a esse estado de espírito descrito como *nhemyrõ*.

Quer dizer, quando situações relativamente simples desencadeiam um fenômeno de tanta gravidade, será que não tem algo de muito errado num lugar como esse? Será que não deveríamos dar atenção a isso, ou será que vamos nos valer de explicações simplórias do tipo “tal menino fez isso porque tinha problema com a namorada”? Poxa, todo mundo tem problema com namorada, mas nem todos chegam a algo tão extremo. Quando várias pessoas com problemas simples, seja com namorado, mãe, pai ou escola, começam a tomar uma decisão tão grave, acho que tem algo muito errado em um lugar como esse. No entanto, existe toda uma armação desse debate na região de Dourados que acaba encaminhando a discussão para formulações como: “é algo da cultura deles” ou “eles são assim mesmo”.

Embora seja um tipo de morte que comove as pessoas com algum tipo de sensibilidade, isso definitivamente não ocorre na cidade de Dourados. Não estou dizendo que não existam pessoas que se comovam na cidade de Dourados. Mas, coletivamente, a cidade ignora o que acontece logo ali ao lado; fechando olhos e ouvidos à Reserva, fazendo de conta que os indígenas e esses problemas não existem. Não posso deixar de ressaltar as pessoas que ainda se espantam, se comovem e se lançam em solidariedade. É um posicionamento humanamente compreensível. O que não é compreensível é a falta de compaixão presente na região de Dourados. Essa falta de compaixão sempre me deixou desconcertado... me desconcerta até hoje.

Outra característica dessas mortes precisa ser destacada: a frequente presença do álcool no instante decisivo. Costumo pensar no álcool como uma espécie de catalisador para que o indígena alcance o tipo de estado de espírito descrito como disparador desse tipo de situação, que é o *nhemyrõ*. Contudo, o meio não-indígena está transferindo para o meio indígena uma tecnologia social chamada igreja evangélica pentecostal, que trata o

álcool como causa desse e de outros problemas. Trata-se de um discurso que faz ligação direta entre a causa dessas mortes e o consumo de álcool.

O fato de o álcool ser tratado como causa, e algumas igrejas acharem que eliminando o álcool o problema vai desaparecer, é um tanto simplista... bastante simplista, na verdade. O álcool pode até ser uma causa, assim como muitas vezes houve-se dos indígenas que determinados eventos espirituais são responsáveis por esse fenômeno, por exemplo. Mas, independentemente dessa explicação de cunho cosmológico, percebe-se grupos de pessoas em nossas periferias e classe média que largaram o álcool e as drogas ao frequentar igrejas – não é algo incomum de acontecer. Por outro lado, nas comunidades Kaiowa e Guarani, sobretudo em Dourados, hoje, temos dezenas de igrejas evangélicas e nem por isso essas mortes acabaram ou diminuíram. Na verdade, continuam em níveis bastante altos.

Por isso vejo dificuldade em concordar com discursos dessas igrejas do tipo “se não houvesse as igrejas, o problema seria muito maior”. E por que estou mencionando as igrejas com ênfase? Porque as igrejas tratam o álcool como causa e, no entanto, o que sabemos é que elas entraram maciçamente nas comunidades, e o problema continua. Então, a solução seria fazer mais igrejas? É confuso tratar álcool como causa e igreja como solução. Agora... se essa substância está presente quase sempre nesses acontecimentos, certamente é um catalisador.

Temos, atualmente, outras análises partindo das ciências médicas a respeito de correlações entre a utilização de substâncias e esse tipo de evento. São pesquisas que podem indicar alguns tipos de acompanhamento que diminuem o risco de que ocorram essas mortes. Vamos lembrar que temos os Centros de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas – CAPS AD –, e uma discussão seria possível na cidade de Dourados: deveria haver um CAPS para indígenas? Existe gente que acha que sim e existe gente que acha que não; de toda forma, é uma discussão possível e necessária. E se fosse possível fazer algum centro de atenção, qual modelo deveria ter? É uma questão interessante do debate público, e que está acontecendo de alguma forma. Seis anos atrás já havia indicações de profissionais sobre esse debate. Alguma coisa foi feita? Não tenho conhecimento. Estamos em meio a um impasse: a academia discute esses problemas, mas falta espaço para discutir especificamente políticas públicas de enfrentamento e, principalmente, vontade política de efetivação de ações.

Agora, isso é um problema só dos indígenas? Evidente que não. Nós também temos tratado nossos dependentes de maneira extremamente insuficiente. Veja, por

exemplo, as chamadas casas de acolhimento associadas a grupos religiosos. É um tipo eficiente de tratamento? Deveria receber recursos públicos? É um debate que tem sido negligenciado. Veja o caso das cracolândias na cidade de São Paulo. Aquilo representa como nossa sociedade tem dificuldade em tratar nossos dependentes. Tentou-se dar um tipo de solução de acompanhamento, mas será que houve tempo o suficiente para que isso desse resultado? O que quero dizer é o seguinte: se em São Paulo, que é a maior cidade do país, temos esse tipo de problema, imagina em Dourados? E com os indígenas então? Perceba que igrejas e clínicas são soluções que nós inventamos e que estamos exportando para as comunidades indígenas. Não são soluções engendradas pela própria comunidade.

É preciso questionar: onde está sendo feito o debate público? Será que é feito algum debate junto às lideranças Guarani e Kaiowa se essas seriam as soluções que eles consideram eficientes? Nós tivemos enormes políticas públicas aplicadas, como o Bolsa Família, que podem ser incríveis, mas o que acontece? Muitas vezes são políticas implantadas sem consulta às comunidades indígenas, sem diálogo prévio. São implantadas de fora para dentro; de cima para baixo. É assim que foi ao longo do século XX e continua sendo.

Ainda que esse tipo de morte seja considerado um problema a ser combatido por essas comunidades, não observei um debate de maneira organizada sobre essa questão nos movimentos políticos Kaiowa e Guarani, como é o caso das *Aty Guasu*. *Aty Guasu* é um movimento de representação do povo Kaiowa e Guarani em assembleias, sobretudo no que tange à questão da terra. Nem sempre houve condições de tratar assuntos relacionados à saúde indígena dentro dessas grandes reuniões. Às vezes eles podem aparecer, mas, geralmente, são discutidos por outras congregações criadas pelos Kaiowa e Guarani como, por exemplo, o movimento de professores ou o sistema de representação que a própria saúde indígena criou a partir de representantes em conselhos distritais de saúde indígena. E será que esse sistema oficial dialoga suficientemente e de forma eficiente com as lideranças tradicionais das comunidades? Eis uma questão. Será que é a *Aty Guasu* que não quer discutir o problema, ou o sistema de saúde é que não busca a *Aty Guasu* para fazê-lo?

Caberia questionar se esse sistema de representação funciona de maneira capilar: será que os indígenas ficam realmente sabendo de tudo o que está acontecendo, ou será que os rumos das discussões estão sendo tomadas por poucos? É algo a ser investigado. Como esse sistema de representação está acontecendo? A discussão sobre essas mortes leva ao *locus* da representação indígena nos conselhos distritais de saúde indígena, que,

por sua vez, compõe os Distritos Especiais de Saúde Indígena, DSEIs, estes relacionados ao sistema da SESAI.

É preciso ser ressaltado que parte significativa dos Kaiowa e Guarani não estão vivendo da forma que gostariam de viver. Eles vivem da forma como o Estado brasileiro os obrigou a viver. Eles viviam de outra forma: muito mais rural; relacionada a uma economia de subsistência; partindo de uma família extensa que trabalhava unida na agricultura; complementada por caça, pesca e criação de pequenos animais. Esse era o modo de vida tradicional. Esse outro modo de vida, das reservas, foi decretado por nós. As reservas não aconteceram de forma espontânea. Elas foram criadas pelo Estado brasileiro com nossa cumplicidade como cidadãos ao longo dos últimos cem anos.

Mas não basta somente demarcar. Em ocasiões diversas formulei o debate nos seguintes termos: a demarcação, do ponto de vista das lideranças, é uma condição necessária, mas não é suficiente. Ela é necessária e incontornável, mas há vários outros elementos em jogo. Alguns desses elementos certamente estão relacionados à urbanização que vem atingindo os povos indígenas de forma mais ampla. É preciso levar em conta os reflexos no processo de acesso, cada vez mais frequente, a recursos como tecnologias de comunicação, renda financeira e substâncias como álcool e outras drogas; todas essas características que a juventude indígena urbana encara de maneira enfática.

Além disso, também são reflexo da constante urbanização: a escolarização, a entrada das igrejas e novos padrões de relações conjugais; reflexos, inclusive, que entram em choque com os padrões tradicionais. Portanto, existe uma complexidade de temas que atravessam esses temas, entre os mais diversos povos indígenas, hoje; uma demonstração dessa complexidade é o fato de que podemos observar, nos últimos 10, 15 anos, altos índices dessas mortes também entre povos de regiões onde não necessariamente as pessoas estejam passando por algum problema territorial mais grave, como ocorre em Mato Grosso do Sul.

Em MS essas mortes estão associadas ao mal-estar que as lideranças identificam nessas reservas. Mas alguém poderia dizer que em terras demarcadas também são localizados casos dessas mortes. É verdade, mas também observamos terras muito pequenas, em termos de densidade demográfica, suscetíveis ao mesmo acontecimento. Ou seja: mesmo não sendo terras com os mesmos problemas no volume em que eles acontecem da Reserva Indígena de Dourados, enfrentam, às vezes, os mesmos problemas. Demarcação é condição necessária, mas a questão é ainda mais complexa.



O que impressiona no caso de Mato Grosso do Sul, além do volume alto, é a continuidade por mais de 40 anos desse acontecimento. Quem for à bibliografia internacional vai ver que não é incomum ocorrer entre povos também submetidos a essa situação de reserva – Estados Unidos, Canadá e Austrália – esse tipo de acontecimento. O diferencial é que, em diversas situações, até onde se consegue ter notícia, houve políticas de enfrentamento. Nesses casos, são registradas mortes por certo período de tempo, mas que diminuem com o tempo. São contextos em que o poder público enxerga esse tipo de morte como um problema a ser alvo de intervenção – o que definitivamente não ocorre no caso de Mato Grosso do Sul.

Hoje, de forma geral, percebe-se que o Brasil precisa de uma discussão mais ampla sobre a saúde mental dos povos indígenas. Esse debate passa por observar historicamente a relação que sustentamos com o nosso território e com minorias sociológicas: o longo histórico de evitar a reforma agrária; a aplicação da Lei de Terras de 1850; o padrão de concentração de terras e a forma como ele impacta a população mais pobre; o processo eugenista, que envolveu uma intenção de “embranquecimento” da nossa população, sobretudo no final do século XIX e início do XX; a população negra liberta, que não teve políticas de fixação da terra e que buscou sobrevivência nas periferias das grandes cidades... Soma-se a essa história o caráter passivo, por parte do Estado brasileiro, ao enfrentar situações de desigualdade geradas durante séculos.

Se fôssemos discutir saúde mental de maneira ampliada, poderíamos pensar o que é a vida em metrópoles como São Paulo e Rio de Janeiro. Não haveria como não pensar no padrão de distribuição populacional no território e como, historicamente, a situação foi se conformando. O caso de Mato Grosso do Sul pode ser uma luz capaz de nos abrir os olhos para uma discussão nacional. O que boa parte dos Kaiowa e Guarani estão sublinhando é que a reflexão sobre saúde mental e qualidade de vida passa pela questão da terra. O que nós não-indígenas costumamos definir como saúde mental, bem-estar e qualidade de vida, os Kaiowa e Guarani chamam de *teko porã* (*o belo modo de viver*), além de outras formulações a respeito de uma vida plena em plena relação com o território. Esse é o centro de tudo.

Suicídio não é uma forma de morte incomum. Pelo contrário: é um tipo de morte presente no mundo inteiro. O que é incomum é essa concentração de tantas mortes em uma população pequena em um espaço de tempo especificamente curto... isso é o que me parece alarmante. Quando observamos as médias do suicídio em Mato Grosso do Sul

vamos ver que parte desses índices, que são muito significativos, possuem relação particular e direta com a situação dos povos Kaiowa e Guarani.

Atualmente um cuidado especial precisa ser observado nos trabalhos sobre esse tema. Com a profusão de novos mestrados e doutorados temos um número muito maior de pesquisadores. Por isso é preciso dedicar um bom tempo especificamente na bibliografia que, no caso Guarani, é de extenso volume. Que seja uma revisão atenta porque, do contrário, corre-se o risco de repetir o que já foi dito, como a questão das interpretações dos Kaiowa e Guarani sobre o que está acontecendo e o drama vivenciado. Posso pegar uma narrativa de 20, 30 anos atrás e você vai ver que as histórias que acontecem hoje são muito parecidas.

Essa repetição a que me refiro é algo para além da questão da revisão bibliográfica ou de algo relacionado a competência acadêmica: é preciso cuidado e atenção ao sentido social e político do que é produzido; política no sentido do debate público, pois existem instâncias que muitas vezes não são cobradas. Ouve-se muito os indígenas que padecem de problemas, atores sociais que sofrem na carne, mas ouve-se pouco quem deveria estar fazendo alguma coisa para que esse problema seja enfrentado. Estou me referindo aos políticos, gestores, profissionais do sistema de saúde, educação e assistência social. Por exemplo, há um bocado de gente da Assistência Social que já atua nas comunidades. Portanto, precisamos entender quem está tomando as responsabilidades e que projeto está sendo executado para enfrentar o problema. De um lado existem as repetições já apontadas e, por outro lado, vejo que há uma série de questões que poderiam ser feitas e que às vezes não são feitas.

É preciso haver alguma transparência para que a academia também possa debater isso de forma mais ampla. Quem é que está atendendo essa população? Qual política pública está enfrentando isso? Está enfrentando? De que forma? Qual o recurso disponível para isso? Esse recurso é adequado? Vamos chamar aqui os gestores e os indígenas? “Olha, o gestor está dizendo isso aqui; está dizendo que foi aplicado no ano passado esse programa. Isso aqui funcionou?” Ainda falta fazer um debate na universidade para saber o que está sendo feito ou negligenciado. Onde está acontecendo esse debate? Importante pensarmos sobre essas coisas.

Discutir essas mortes também deve abranger os políticos de forma geral. Mas, sempre que a gente está falando de problemas relacionados às comunidades indígenas de Dourados, aparece o mote: “isso é da cultura deles, então lavamos as mãos”. Há muita coisa para fazer... temos muito terreno para capinar; esse é um deles. Precisamos de gente

para enfrentar isso. Há muito trabalho a ser feito. Também há muitos outros campos a serem capinados – venho capinando em alguns deles, como muitos outros colegas também capinam arduamente. Precisamos de mais gente para capinar.

Fui depoente, em 2015, da Comissão Parlamentar de Inquérito que ficou publicamente conhecida como “CPI do genocídio indígena”. Minha participação se resumiu a testemunhar o que venho repetindo ao longo dos anos: que o fenômeno persiste, que é sim considerado um problema para as comunidades, e que elas desejam assistência para enfrentá-lo, mas que muitas vezes existe o desencontro entre a forma como as comunidades esperam enfrentar e aquilo que os não-indígenas entendem que seja a forma de enfrentamento.

Mas, se você for olhar de um modo geral, esses mal entendidos se estendem também à concepção não-indígena de saúde mental. Também temos uma tendência, entre nós, a tratar problemas dessa natureza com propostas de solução mediadas por medicação ou terapias que não atacam questões mais profundas – como as que são sugeridas pelos Kaiowa e Guarani. É preciso dizer que o fato de eu ter feito mestrado a respeito do suicídio e o doutorado sobre o movimento político de luta pela terra é significativo porque foram os meus interlocutores Kaiowa e Guarani, durante longos anos, que apontaram a demarcação de terras como elemento incontornável para enfrentar esse problema.

O agravante é que os problemas que envolvem as comunidades indígenas estão, de alguma maneira, em meio a um jogo travado. Faz alguns anos que é extremamente difícil fazer determinadas discussões. São problemas que vão sendo empurrados com a barriga. Não se vê um investimento mais decisivo de enfrentamento, sabe? Se houve alguma consequência tirada a partir dessa CPI, desconheço. A sensação que tenho é que essas CPIs não são proveitosas no sentido de tirar consequências concretas para o enfrentamento dos problemas que acontecem nessas comunidades.

Avançar nessas discussões passaria por diálogos entre profissionais da saúde e antropólogos, o que não acontece por razões complexas. Quem poderia fazer algo a respeito é o Ministério Público Federal. Esse bloqueio de conversação ocorre por parte da SESAI, por isso seria importante questionar o órgão. Acontece que a SESAI sofreu com as várias capotagens políticas que vivemos nos últimos anos. Foram transições rápidas e significativas que atingiram o sistema, como a transição de Fundação Nacional de Saúde, FUNASA para SESAI e o desmonte desse serviço e da FUNAI com saída de antigos funcionários e a entrada de novos. Ou seja, as políticas indigenistas passaram por verdadeiros solavancos, e isso impacta diretamente no atendimento dessas populações.

Por incrível que pareça ainda temos áreas dessas políticas públicas voltadas aos povos indígenas completamente desassistidas. Exemplo disso é o problema da segurança pública, que é importantíssimo em Dourados. Demorou anos para que se chegasse a alguma ação! Nem sei se hoje já foi atendido o apelo que as lideranças fazem para que a Polícia Militar também atenda ocorrências dentro da reserva. Ainda agora, durante o período da pandemia, em grupos de WhatsApp, vi pedidos de socorro... de ambulância do SAMU não indo socorrer gente dentro da reserva.

Então essas questões relacionadas às políticas públicas ainda carecem de muita discussão... muita discussão. E mais uma vez: se os trabalhos de pesquisa continuarem sendo investigações que ficam apenas ouvindo as reclamações e lamentações dos povos indígenas – que são justas –, muitas vezes podem estar prestando um desserviço. É preciso avançar e ir atrás dos gestores, políticos e responsáveis em tomar providências. É essencial que as pessoas com algum poder de decisão deem satisfações públicas sobre o que está sendo feito para enfrentar os muitos problemas dessas comunidades.

O que essencialmente falta é a aplicação dos princípios expostos na Constituição de 1988 e na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT –, sobretudo o princípio da consulta prévia às comunidades. Não que as políticas públicas não possam ser propostas e aplicadas pelo poder público, mas que as comunidades sejam consultadas a respeito da aplicação: se é aquela forma de fazer, se é daquele jeito mesmo. Não temos seguido esse princípio básico.

Talvez a situação das políticas públicas melhore se a gente começar a internalizar o entendimento de que há séculos essas populações estão sendo exploradas e tratadas com desdém pelos não-indígenas. A relação do Estado brasileiro com as populações indígenas tem sido a seguinte: “o que tem é isso aqui, então é pegar ou largar”. Nós já temos uma legislação que indica a superação da imposição de políticas. Então por que não superamos? O que falta no Brasil, muitas vezes, é uma crítica que supere a discussão entre partido a, b ou c. Na verdade, trata-se fundamentalmente de fazermos uma crítica ao Estado brasileiro, à nação brasileira que não dá conta sequer de efetivar o que já estabeleceu como princípio até em sua própria Constituição! Esse é o ponto.

O agravante é que ainda temos dificuldade em passar desse debate acadêmico, ou jornalístico, para ações efetivas do poder público. Se você olhar para o nosso Congresso Nacional terá a demonstração clara do problema: temos uma bancada ruralista com duzentos e cinquenta deputados e, do outro lado, uma deputada indígena. Pronto: está montado o entrave. Como é que vamos debater políticas sem representantes indígenas

ocupando o espaço público? Como vamos garantir que esses assuntos sejam tratados, de fato, sem pressão? É o impasse que estamos vivendo.

Acha que devemos esperar que a bancada ruralista proponha debates de enfrentamento dos problemas das comunidades indígenas? Acha mesmo que isso pode acontecer? Qual bancada poderia efetivamente fazer isso? Precisamos ampliar a representação dos povos indígenas no sistema político. Quem sabe agora, com o sistema de financiamento público e garantia de cotas... quem sabe isso melhor. Por enquanto nossa Constituição não foi revogada; por enquanto a Convenção 169 ainda não foi revogada e, por enquanto, temos um sistema público de campanha que vai passar a contar com cotas. *O caminho é pelo debate público.*

Temos visto, desde as últimas discussões do ano passado, como a presença de uma única deputada indígena já causa diferença; como organizar o fortalecimento de uma organização como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB – pode levar a importantes conquistas voltadas ao Supremo Tribunal Federal, como foi o caso da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 709 – ADPF n. 709. É um caminho possível. Numericamente, o que é a bancada indígena perto da bancada ruralista ou bancada evangélica? Não é fácil, mas os povos indígenas resistiram a esses quinhentos e vinte anos; certamente vão continuar resistindo.

Hoje estamos em um estágio muito complicado porque, na verdade, nada tem adiantado, né? As coisas já foram feitas de “n” formas, e nada adiantou. Então, o que poderíamos fazer? Uma possível saída estaria em prestar atenção em acadêmicos e lideranças indígenas que estão indicando, cada vez mais, como tem sido nossa relação com eles: se temos sido justos ou injustos; se nossas formulações sobre eles fazem jus às formas como eles se veem; se nosso olhar é depreciativo e racista... Essa geração de acadêmicos indígenas pode indicar o que tem dado certo e errado em termos de políticas públicas e na relação que temos com eles.

O papel de pesquisadores não-indígenas no atual contexto, além de incentivar o debate público, pode estar alinhado a alguma produção colaborativa com acadêmicos indígenas. Essa produção precisa ser cuidadosa e humilde em relação à fundamental presença de pesquisadores indígenas. O que esse momento histórico principalmente requer da gente é humildade e que saibamos entender que se trata de povos com a inédita oportunidade de terem suas vozes ecoando onde até pouco tempo elas não chegavam.

Para nós, os povos indígenas continuam sendo incríveis professores. A verdade é que fazer alguma pesquisa ou trabalho colaborativo com os indígenas é mergulhar em

uma espécie de estágio. É engraçado, mas, em certa medida, nunca deixamos a condição de estagiários. Uma lição possível de ser aprendida nesse convívio é a noção de que podemos voltar para nossa sociedade com um olhar diferente e propor alternativas aos nossos problemas. Não podemos esquecer que muitos dos problemas enfrentados por essas comunidades são resultado de problemas da nossa sociedade. Por isso essa observação possível de ser aprendida, que tanto provoca mudanças de paradigma, é um dos privilégios de trabalhar com os indígenas. Felizmente eles nos concedem a honra de reaprender.

A vida... A vida é a nossa família. Isso é algo que, ao longo dos anos, foi aparecendo de forma sublinhada em minha experiência. Observo que as discussões feitas pelas lideranças indígenas compreendem a família como parâmetro central: tudo o mais decorre dela. É um pouco como: “preciso pensar em tal coisa por causa dos meus filhos e netos”. Pensar na família é um exercício para se compreender como uma peça dentro do coletivo. Esquecer ao máximo dessa carga individualista e pensar coletivamente poderia auxiliar na hora de combater uma série de problemas, sobretudo ambientais.

Muitas vezes não entendemos como um ambiente pode estar deteriorado se não estamos vivendo juntos às crianças, por exemplo. Crianças requerem espaço e são as grandes exploradoras do ambiente. Nós, adultos, vamos ficando com a mente amortecida... vamos deixando de prestar atenção nos entornos. Mas, se você está em um ambiente deteriorado na companhia de crianças, aquilo vai te incomodar como uma espécie de arranhão que não sara. Esse é só um exemplo de como importa pensar coletivamente. Essa base familiar é o sentido mais imediato do nosso caráter coletivo, que possui desdobramentos e consequências infinitos.

**PARTE III**  
**ANÁLISE TRANSCRITIVA.**

## CAPÍTULO 4. O QUE FALARAM OS QUE CALAM.

*O destino está presente, todo-poderoso, impiedoso, o qual, apesar da vontade do sujeito, orienta no sentido daquilo que está escrito.*

Michel Maffesoli<sup>58</sup>.

### NOTA DE ORIENTAÇÃO.

Ao analisar a produção acadêmica sobre o fenômeno do suicídio Guarani e Kaiowa referente aos anos 1990, Spensy Kmitta Pimentel sistematizou o acúmulo bibliográfico ao formular a questão “o que falam dos que se calam?” (PIMENTEL, 2006, p. 61). Justificou o título de seu capítulo dissertativo a profusão de trabalhos especializados no contexto em que o adensamento de suicídios étnicos em curtos intervalos de tempo provocava surpresa e alarde público (MEIHY, 1991, p. 279). Por ângulos diversos, o fenômeno atraiu tentativas de criação de entendimentos que superassem o imediato trágico dos corpos enforcados e asfixiados dos meninos Kaiowa<sup>59</sup>.

Por consequência, a tematização do suicídio indígena ao sul de Mato Grosso do Sul converteu-se em pauta etnográfica consolidada<sup>60</sup>, de onde se desdobraram análises que estimularam argumentações balizadas nos modernos registros estatísticos. Não obstante, o refinamento estatístico substanciou uma segunda fase dos estudos iniciada em fins dos anos 1990, e que perdura até o imediato deste texto. Contrariamente aos quadros públicos e sociais do fenômeno, tal especialização, então aproximada de experiências “etnosuicidológicas” internacionais (PIMENTEL, 2006, p. 63), limitaram o debate em discussões restritamente quantitativas (COLOMA *et al*, 2006); e quando o “empírico” foi apresentado, cumpriu ratificar a lógica numérica (LEVCOVITZ, 1998; BRAND; VIETTA, 2001; VICH, 2011).

A dissociação entre paradigma especializado da temática e sonoridade social intrínseca ao advento suicidário Kaiowa e Guarani atrapalha, inclusive, diagnósticos que atribuem certa responsabilidade a sociedade envolvente, visto que as propostas de denúncia se diluem por não possuir endereço público destinado. Destarte, quando se questiona a quais receptores se

---

<sup>58</sup>MAFFESOLI, Michel. Comunidade de destino. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25 p. 277.

<sup>59</sup>AZEVEDO, 1987; MORGADO, 1991; MEIHY, 1991; 1994; WENCESLAU, 1994; COSTA PEREIRA, 1995; ALMEIDA, 1996; WICKER, 1997; BRAND, 1997. Para uma síntese detalhada da bibliografia até 2006, ver a dissertação de Spensy Kmitta Pimentel (PIMENTEL, 2006).

<sup>60</sup>LEVCOVITZ, 1998; BRAND; VIETTA, 2001; PIMENTEL, 2006, 2017; FOTI, 2004; COLOMA *et al*, 2006; HAMLIN; BRYM, 2006; VICH, 2011; LESCOANO; SCARTEZINI; 2018; STALIANO *et al*, 2019.



direcionam tais esforços, a formatação analítica em tabelas estatísticas, discussões em etnopsiquiatria ou mesmo esgotadas na tese da anomia social antecipa o destino ao reconhecimento dos pares ou circulação entre funcionários da saúde indigenista. Se houve um eco inicial provocado pelos cantos de morte dos Kaiowa (MEIHY, 1991) que, em primeiro instante, pareceu projetar certo movimento amplo de atenção às condições de vida de indígenas Kaiowa, Guarani e Terena em Mato Grosso do Sul, este foi silenciado, tanto por analistas, quanto por colonos.

Em tal miríade de silêncios, porém, a formação de uma *comunidade de destino* que sofre a memória *de* suicídio Kaiowa e Guarani impossibilita formular o debate nos termos propostos por Pimentel face a experiência acadêmica e jornalística nos anos em que vieram à público este fenômeno. No instante em que o ocidente moderno prefere esconder a chaga exposta pelos corpos dos meninos Kaiowa suicidados em registros estatísticos, expande-se em cadências explicativas a sonoridade tácita e silente de parcelas que auto produziram silêncio, ou quietude, por não terem encontrado ouvidos aos seus cantos – configurando a memória étnica suicidária em Dourados enquanto fenômeno pós-etnográfico.

Em seu artigo *Memória, Esquecimento, Silêncio*, Michael Pollack constatou a predileção dos modernos estudos de memória nos contextos em que “existe conflito e interesse entre memórias concorrentes” (POLLACK, 1989, p. 4)<sup>61</sup>. Para o autor, a noção de memória coletiva dedicada por Maurice Halbwachs interessou os processos de formação de “comunidades afetivas” em que indivíduos fazem adesão a uma base mnêmica comum – constatando existir determinado intercâmbio entre memória individual e memória coletiva quando estas entram em desacordo –, mas negligenciou formas nas quais os sujeitos “intervêm no trabalho de constituição e formalidade das memórias” (POLLACK, 1989, p. 4).

Isso porque, quando vistas em retrospecto, as catástrofes<sup>62</sup> vivenciadas ao longo do século XX – e que ceifaram inclusive a vida de Halbwachs, que não pôde avançar a formulação da memória coletiva – impossibilitaram aos estudos de memória somente o diagnóstico de comunidades afetivas, mas passou a interessar em como memórias subterrâneas travam

---

<sup>61</sup> Pollack refletiu a memória coletiva em termos de disputa entre memórias subterrâneas e memória oficial, no caso, memória nacional, a partir de três processos históricos vivenciados na Europa pós segunda-guerra, até 1989: a desestalinização da União Soviética e as lembranças proibidas do regime; o silêncio dos judeus sobreviventes da política antissemitista perante ao indizível; o ressentimento ou vergonha de ex-combatentes alsacianos e lorenos que somaram força ao exército alemão na Segunda Grande Guerra. Os três exemplos iluminaram o debate dos acirramentos memória nacional e memórias clandestinas como grupos que aguardaram circunstâncias mais ou menos favoráveis, para então emergirem em cena pública (POLLACK, 1989, p. 3-15).

<sup>62</sup> Enfatizam-se as duas Grandes Guerras; o assassinato sistêmico de seis milhões de judeus, genocídio conhecido como *Shoah*; os vitimados dos campos de trabalho stalinistas, denominados *gulags*.

conflitos com a memória oficial. No ensejo do projeto, ressalta-se não a análise dos embates entre memória nacional e memórias subterrâneas<sup>63</sup>, mas de reter a ideia de disputas no interior da maior parcela da memória coletiva, a *comunidade de destino*.

Reconhecendo a operação afastada dos termos de memória “oficial” e “subterrânea”, é possível o tracejo de uma linha comum onde incide um conflito mnemônico silente. Refiro-me à própria constituição de uma *comunidade de destino* que sofre o suicídio Kaiowa e Guarani em meio a uma situação histórica que elegeu os registros estatísticos enquanto modelo analítico privilegiado. Essa memória coletiva sustentada pelo vínculo de pessoas a um drama comum, quando emerge à superfície, provocada por projetos em história oral, preconiza a operação não somente distinta, mas conflitante em relação a “memória oficial etnosuicídio”, esta última sustentada em uma política de silenciamento.

Não seria conveniente para setores da sociedade civil englobante que jovens indígenas suicidas sejam destituídos *pós mortem* de suas trajetórias, subvertendo um entre tantos corpos avolumados? E quanto ao nome do indígena suicidado, perdido meio a tabelas numéricas esfriadas? Ou somente o suicidado urbano, pertencente a determinado estrato social é quem possui a primazia do reconhecimento à memória e que pode provocar discussões sobre as condições de vida em nossa sociedade? Afinal, a quem se atribui o direito de definir os rumos da memória do suicidado: ao Estado, aos pesquisadores ou a comunidade que trabalha a memória?

De saída, é útil reconhecer que estes não são dilemas menores, pois confrontam sérios problemas éticos envolvendo familiares enlutados, traumas sobrepostos. A qualidade aplicada da história oral pretende se viabilizar como resposta pela potência mnemônica dos colaboradores do projeto. A presentificação narrativa de indígenas e não-indígenas dispostos a testemunharem o fato etnosuicida douradense ilumina não somente a fragilidade das políticas de silêncio embutidas aos corpos Kaiowa e Guarani suicidados, mas sinaliza, em síncrono, certa memória que clama por sonoridade pública. Não se pode ignorar o fato de que a *comunidade de destino* necessita falar e assim elaborar a ocorrência do fenômeno. Ao analista, é salutar reconhecer que a síntese do processo depende do público que compõe parte laboral do projeto.

Em substrato primário desta formulação, poder-se-ia dizer que a proposta privilegiou memórias subterrâneas que se opõem a memória oficial, quase como a provocação de um gesto de empatia a qual se referiu Michael Pollack (POLLACK, 1989, p. 4). Considerando os eixos

---

<sup>63</sup> Os embates entre memória nacional e memórias subterrâneas encontraram sentido sobretudo ao contexto europeu pós queda do Muro de Berlim, quando a ideia de “nação” forjada no século XX se enfraquecia.

temáticos comuns nas *redes*, todavia, constata-se fricções de versões em estratos subterrâneos da memória coletiva, dimensionando disputas sub-reptícias. Nesse sentido, não coube ao projeto ratificar vítimas ou algozes, mas analisar estratégias, concessões e negociações empreendidas, cujo enredo central foi a afecção coletiva ao fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani.

Por fim deste preâmbulo vale ressaltar que a proposta não foi inverter a lógica proposta por Pimentel – o que calam dos que falam, ou, o que silenciam dos que narram – (PIMENTEL, 2006, p. 61), pois a análise nesses termos nos levaria a uma nova proposta de síntese crítica bibliográfica, o que não condiz com a finalidade deste projeto. Como desdobramento desta linha reflexiva, porém, nosso eixo analítico cindiu nos seguintes termos alinhados ao *corpus* documental: afinal, o que falam, ou cantaram os que calam? Em outras palavras, o que testemunham os que silenciam?

Tal pergunta orientou a análise em direção a *transcrição analítica* da memória de expressão oral como matéria dotada de credibilidade, portanto experiência explicativa suficiente e emoldurada no campo das sensibilidades. Em parâmetro procedimental, as diferenças constatadas na *comunidade de destino* foram ressaltadas ao serem destacados pontos e temáticas comuns nas entrevistas partindo de um eixo testemunhal em cada rede, compreendendo que é justamente o “*contraditório* que permite superar a constatação dos fatos” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 50, grifo dos autores). A dialogia da memória de expressão oral, enfim transcrita, tangeu o tom vital das parcelas não como experiência cristalizada, mas enquanto liame que sustenta um si mesmo e um outro. Foi acolhendo as diferenças que o projeto pôde almejar seu lugar de explicação dos diferentes cantos ecoados.

#### 4.1 EIXOS DIALÓGICOS.

Promover o testemunho de histórias doloridas envolvendo a ocorrência contínua de suicídios Kaiowa e Guarani foi gesto delicado. Considerando a situação histórica constituída pela cidade e reserva de Dourados, essas mortes assumem difíceis contornos porque ferem duas sociedades as quais, apesar dos limites físicos mesclados em ritmo exponencial a favor do perímetro urbano, são radicalmente díspares. Assim, fala-se em processos distintos de afecção e elaboração de trajetórias a partir deste fenômeno nas adjacências da urbe e da reserva de Dourados. Mas, reconhecer por distintas as formas de se afetar entre as *colônias* ainda não é qualificar as expressões da memória falada, o que demanda por entendimentos partindo das projeções dispostas nas *redes*.

A análise ensejou o exercício comparativo entre sentidos de memória comuns às redes. Gradativamente, a experiência cumulativa de leituras sequenciais foi conjugando entendimentos das experiências em foros de fundamento social. Por conseguinte, a síntese entre situação suicidária na Reserva Indígena de Dourados e a memória reelaborada inclinou a transcrição analítica para o sentido testemunhal das histórias. Mas, o que significa testemunhar para indígenas e não-indígenas?

É útil recorrer aos radicais em latim e grego de testemunho<sup>64</sup>, ainda que histórias superem enquadramentos categóricos. Em latim, testemunho pode ser referido por meio de duas palavras: *testis* e *superstes*. *Testis* indica “o depoimento de um terceiro em um processo<sup>65</sup>”; por sua vez, *superstes* refere-se a alguém que “atravessou uma provação, o *sobrevivente*” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 373-374). A noção latina *superstes* aproxima do sentido do radical grego *mártir*<sup>66</sup>: “alguém que sofreu uma ofensa que pode significar a morte” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 47). Por relevantes definições conceituais, as memórias de suicídio aqui enredadas propõem por entendimentos aplicados, partindo das entrevistas para dialogias consequentes.

Antes, porém, vale tensionar a dicotomia entre modos de afecção enquanto sobreviventes e observadores. Pendularmente, o testemunho do fato etnosuicidário ora assumiu

---

<sup>64</sup> Ambos discutidos por Márcio Seligmann-Silva à despeito da literatura de testemunho da *Shoah* (SELIGMANN-SILVA, 2003).

<sup>65</sup> O sentido de *testis* é exemplificado pelo autor com uma passagem do quinto livro de Moisés (Êxodo, 19, 15): “Uma só testemunha contra ninguém se levantará por qualquer iniquidade, ou por qualquer pecado, seja qual for o pecado que pecasse; pela boca de duas testemunhas, ou pela boca de três testemunhas, se decidirá a contenda” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 374-375).

<sup>66</sup> Vale esclarecer que o sentido aqui emprego de *mártir* pouco tem a ver com martírio, noção que poderia provocar aspecto de heroísmo aos testemunhos.

a lógica de um terceiro que observou uma situação atípica que mereceu a denúncia – sobretudo violações de direitos fundamentais –, ora como a sobrevivência à episódios cruentos, traumáticos<sup>67</sup>. Quem aglutinou os dois entendimentos de testemunho foram os próprios colaboradores, aqueles que expressaram oralmente a afecção da memória grupal a um ouvinte que, acolhendo argumentos de memórias sensíveis estimulou vínculos de compromisso ético. Ademais, após definido o conceito de testemunho importou analisar suas manifestações no campo da memória de expressão oral, e menos “encaixar” as experiências das redes em um tipo ideal.

Como conjugar testemunhos de memórias *de* suicídio Guarani e Kaiowa? O primeiro e imediato aspecto dessas memórias, e que toca a totalidade da *comunidade de destino* diz respeito a relação entre linguagem e experiência: por doloridos que fossem os dramas e traumas provocadas pelo intempestivo do suicídio Kaiowa e Guarani, as trajetórias e escolhas foram passíveis de narratividade. Desdobra-se deste postulado que esses difíceis testemunhos não operaram sob os signos do inenarrável e da impossibilidade, como se analisou em outros contextos traumáticos/temáticos<sup>68</sup>. Mesmo nos instantes em que existiram fluxos conturbados entre linguagem verbal e memória, a decisão de narrar as agruras permitiu aos colaboradores certa “aceitação e manejo” de trajetórias e destinos sofridos (MEIHY, 2015, p. 147).

Se a memória é fenômeno coletivo, assim também se manifestam suas formas de afecção. Em face disto, o etnosuicídio atinge e fere mais do que a soma dos sujeitos inscritos na realidade suicidária da Reserva Indígena de Dourados; mas, sobretudo, incide como provocação de desarranjos ou cisões nas relações entre parcelas e identidades. Tratando-se das parcelas imediatamente inscritas no fenômeno do suicídio Kaiowa e Guarani – parentes, amigos, rezadores e outras pessoas do núcleo afetivo e étnico –, fala-se em um sofrimento que se diferencia, em escala e profundidade, de demais tramas da vida cotidiana, denominado *trauma*. Trauma, em grego, significa ferida; todavia, tratando-se das redes guarani-falantes não se fala tão somente de ferida encerrada na psiquê individual daquele que a expressa, mas em termos de ferida ou *trauma histórico*.

---

<sup>67</sup> Sobre o testemunho como narrativa de sobrevivência, aproximando a aplicação do conceito de trauma pela história oral Seawright, considerou a expressão trauma em seu radical grego “*τραύμα*” “como ferida, lesão ou machucado provocado por consequência de eventos dramáticos que afetam com diferentes intensidades as percepções dos colaboradores” (SEAWRIGHT, 2017, p. 39).

<sup>68</sup> Existe certo entendimento de que o conjunto da literatura de testemunho da *Shoah*, cujo centro axial é o trauma desencadeado por assassinatos em massa nos campos de concentração, opera segundo a impossibilidade de se retratar o vivido verbalmente: “ao pensarmos Auschwitz, fica claro que mais do que nunca a questão não está na existência ou não da ‘realidade’, mas na nossa capacidade de simbolizá-la” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 48-50).

Originalmente, o conceito de trauma histórico foi desenvolvido para descrever psicopatologias presentes em crianças sobreviventes da *Shoah* como manifestação de um trauma transgeracional transmitido ao longo das gerações (KELLERMAN, 2001, p. 36-46). Seu potencial analítico logo resultou a aplicação em variados contextos de grupos ou populações submetidas a contextos de exposição a situações-limite. Experiências de grupos refugiados, escravizados, colonizados, enfim, de coletivos humanos afetados por traumas que superem o circunstancial da exposição traumática e que remorem o imediato dos descendentes caracterizam traumas históricos. No Brasil, alguns exemplos qualificam o debate: descendentes de escravizados (GOMES, 2017)<sup>69</sup>, etnias indígenas em situação colonial, torturados por regimes ditatoriais (ROVAI, 2013; SEAWRIGHT, 2016a).

No artigo *historical trauma as public narrative: a conceptual review of how history impacts present-day health*, um grupo de pesquisadores assim sistematizou o conceito de trauma histórico:

O trauma histórico pode ser compreendido por consistir três elementos primários: (I) um ‘trauma’ ou um ferimento; (II) o trauma é compartilhado por um grupo de pessoas, ao invés de uma experiência individual; (III) o trauma se estende em múltiplas gerações, de maneira que os atuais membros do grupo afetado podem sofrer e apresentar sintomas traumáticos sem necessariamente ter presenciado os eventos traumatizantes passados. (MOHATT *et al*, 2014, p. 128, tradução minha).

Em que pese o sentido “histórico” a grupos étnicos que organizam a experiência na tradição oral, o alcance social ampliado do suicídio Kaiowa e Guarani enseja diálogos nos termos sistematizados por trauma histórico; pois, dentre as noções que se debruçam sobre o trauma superando a individualidade da afecção<sup>70</sup> a noção de trauma histórico implica certo trânsito do trauma que supera os circuitos de uma etnia, atingindo, distintamente, a totalidade da situação interétnica de reservamento.

Enfim, ressalta-se que cada rede expressou um tom vital testemunhal de onde desdobraram-se relatos de situações comuns à vivência grupal. Consta, provocando a análise em redes, diferentes formas da manifestação das experiências traumáticas, sugerindo o trabalho comparativo a fim de inquietar os postulados da “vítima” e do “algoz”. Pelo teor traumático

---

<sup>69</sup> Por exemplo, Antonio Maspoli de Araújo Gomes em sua tese doutoral a respeito do Quilombo do Mel da Pedra, em Macapá, concluiu que “o trauma histórico intergeracional decorrente das memórias da escravidão permanece presente nas narrativas e na produção cultural de quilombolas” (GOMES, 2017, p. 167).

<sup>70</sup> Para uma distinção detalhada entre os conceitos, ver as discussões feitas no decorrer do artigo (MOHATT *et al*, 2014, p. 128-136). Antonio Maspoli de Araújo Gomes faz um balanço do trauma intergeracional em diferentes abordagens, sobretudo psicanalíticas (GOMES, 2017, p. 23-45).

latente, vale principiar pela expressão coletiva da memória que clama leituras que superem o protecionismo: a rede das sobreviventes Guarani.

#### 4.1.1 PARA ALÉM DE VÍTIMAS.

As experiências das cinco colaboradoras Guarani sobreviventes permitem o realce de alguns eixos temáticos em comum capazes de revelar o fundamento social de suas trajetórias individuais: as Guarani sobreviventes afirmam a identidade de vítimas? Quais as causas elencadas que ocasionam o suicídio de indígenas Guarani e Kaiowa? Existe uma função coletiva dos sonhos com o parente suicidado?

Após constatarem sofrer uma dor que se distingue de outras da vida cotidiana em densidade e permanência, as sobreviventes Guarani testemunharam de que este destino não lhes foi de todo estranho: em algum instante de suas trajetórias, as colaboradoras se viram diante do próprio suicídio. O suicídio do jovem guarani Otávio e da prima de Talía possibilitou o manejo de suas experiências dentro de um quadro dramático maior, por onde as argumentações recriaram o circunstancial dos casos. A reelaboração dos percursos compartilhados ao lado daqueles que se calaram marcou o semblante de um destino que poderia ter sido o mesmo dos próprios colaboradores guarani, requalificando suas vidas em termos de sobrevivência.

O que fica interdito do tônus da sobrevivência Guarani é a aceitação de um drama comum; não como conformação diante da tragédia, mas enquanto possibilidade de condução das trajetórias reelaboradas pela memória de expressão oral dentro da destinação étnico comum. Esse destino não foi somente aceito, mas requerido por meio da participação dos sujeitos atravessados pela trama do suicídio (MAFFESOLI, 2006, p. 275-276). Serve de farol a esta adesão a emergência de uma memória em rearranjo pós traumático; fazendo da filtragem do evento o oposto do “suicídio da memória” ou “memoricídio”<sup>71</sup>, mas a eclosão de outra memória, coletiva, nos termos do vínculo grupal no processo de afecção.

Implica dizer que circunstancial, desde o acolhimento ao indígena potencial suicida, perpassando o ponto em que o cuidado é impossibilitado e culminante ao defrontamento com o corpo asfíxiado são recursos cruciais reelaborados no imediato dialógico que inserem os colaboradores em foros de dignidade protagonizada diante o trauma étnico. A memória *de*

---

<sup>71</sup> O termo “memoricídio” foi expresso por Seligmann-Silva a partir de Primo Levi, que compreendeu as ações do Terceiro Reich como ‘a guerra contra a memória, falsificação orwelliana da memória, falsificação da realidade, negação da realidade’ (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 51-52).

suicídio revivida na presença de um ouvinte indica que as Guarani sobreviventes negaram em todas as doloridas etapas do circunstancial a designação de vítimas.

O confronto com a cena do suicídio, a lembrança das frases disparadas que direcionavam para essa morte, a própria participação meio à trama ajustaram-se aos difíceis caminhos da palavra, fazendo da *colaboração* intenso trabalho de memória. Logo, as entrevistas foram preenchidas por dor, lágrimas, vacilos, gestuais repetitivos, olhares fugidios e principalmente quietude. Esse silêncio provocado em si no instante de entrevista, contudo, não implicou a impossibilidade de narrar a dor, mas expressou justamente aquilo que se quis atingir. Afinal, não é preciso haver verbo para existir linguagem<sup>72</sup>.

A quietude da rede de sobreviventes Guarani, desse modo, foi matéria-primeira para a identificação do tom vital. O silêncio provocado nos colaboradores da rede quando transcrito assumiu forma verbal como eixo narrativo. Mortos os guerreiros, silenciaram as mulheres Guarani seu lamento porque o circuito de sua escuta social é precário. Afinal, não sofreriam elas a este fenômeno interpretado por masculino? Não seriam femininos os cantos de morte? O destino dessas mulheres é calado, mas nem por isso menos digno. Desde a quietude, as escolhas<sup>73</sup> das sobreviventes perante o suicídio da parentela viabilizaram manejo da vida e morte étnica. O defronte ao destino submergiu como tónus testemunhal de uma rede que percebeu essa dolorida memória pós traumática como a negação do postulado de vítima.

Outro elemento passível de discussão são as causas argumentadas na rede da consumação ou tentativa do suicídio de seus parentes. Nessa senda são sublinhadas as experiências reelaboradas na língua do interlocutor por cinco mulheres Guarani que sofreram com o suicídio de dois parentes próximos. Por princípio, o circunstancial das mortes ganha relevo explicativo: dois jovens guarani, um rapaz e uma moça, reconhecidos como isolados da dinâmica familiar, com histórico de consumo abusivo de álcool e uso de substâncias psicoativas concretizaram o suicídio utilizando uma corda amarrada entre o pescoço e um pequeno arbusto ou árvore, consumando a asfixia mecânica (no caso da moça) ou enforcamento (no caso de Otávio); nas duas mortes, um elo substancial: a garganta, veículo entre corpo e mata.

A partir do desenrolar da trama, as sobreviventes Guarani atribuíram como causa principal dos casos presenciados certo estado profundo e contínuo de tristeza. Expressões como “depressão” e “trauma” foram comuns, designando o afastamento desses jovens da dinâmica

---

<sup>72</sup> A respeito da antecedência da oralidade à escrita, Walter Ong abalizou que a “expressão oral pode existir – e na maioria das vezes existiu – sem qualquer escrita; mas nunca a escrita sem a oralidade” (ONG, 1998, p. 16).

<sup>73</sup> Para tal diagnóstico, baseei-me, além do próprio *corpus* documental, no modelo analítico operado por Meihy em *Prostituição à brasileira* (MEIHY, 2015b, p. 147).



familiar e coletiva Guarani. Seriam jovens que se reservavam enquanto os demais se reuniam em longas conversas mediadas com o consumo do Tereré e do Chimarrão – bebidas à base de água e Erva-Mate –, e que não se faziam presentes em refeições conjuntas ou mesmo nas datas festivas. Foram comuns as tentativas empreendidas pelas colaboradoras de reintegrar esses jovens na vida social guarani, o que acabava por gerar o efeito contrário ao esperado, já que essas aproximações foram precedidas de comportamentos autoagressivos verbais que antecipavam o impulso suicida.

Essa quietude exacerbada desses dois Guarani autoimolados, e de parcela abrangente dos suicídios Guarani e Kaiowa possui particular ancoragem nas análises de Meihy (1991; 1994)<sup>74</sup> entrecruzando a garganta, região do corpo por onde se morre, à formulação de Bartolomeu Melià a respeito da palavra-alma, *ñe'ẽ*: “a palavra é tudo” (MELIÀ, 1986 apud MEIHY, 1994, p. 250). Morre-se pela garganta porque nela é também veiculada a palavra, fundamento da vida Guarani e Kaiowa. Assim, quando se perde ou altera-se radicalmente a cadência da oralidade que é sagrada – a passagem da infância para a fase adulta –, o jovem pode se inclinar a morrer veiculando a garganta. No mesmo sentido, Costa Pereira afirmou que “o suicídio por enforcamento, no dizer dos índios, implica sacrifício da palavra, perda de voz-canal de ligação com o divino, por extensão, no sacrifício da alma divina (COSTA PEREIRA, 1995, p. 50)<sup>75</sup>.

Desdobra-se desta quietude atípica, outro eixo convergente sobre os dois jovens Guarani suicidados: a fragilidade dos laços familiares. Tratam-se de indígenas que não foram criados em determinado momento ou em definitivo pelo próprios pais. Como resultado de certa relação parental distanciada, confere-se a esses jovens a condição de guachos. Em linhas gerais, a expressão foi definida por Pimentel como a criança Kaiowa que não foi criada pelos próprios pais (PIMENTEL, 2006, p. 112). Concerne a uma posição social primordialmente analisada entre indígenas Kaiowa de Mato Grosso do Sul, pelo trabalho de Levi Marques Pereira (PEREIRA, 1999; 2002), conferida por jovens que, por não estarem meio a fortes relações parentais, caminham soltos e errantes pela comunidade (PEREIRA, 1999, p. 180-181; PIMENTEL, 2006, p. 114). A discussão etnográfica pormenorizou a temática<sup>76</sup>, mas o que

---

<sup>74</sup> Consta discussão similar no texto de Maria Aparecida da Costa Pereira (COSTA PEREIRA, 1995).

<sup>75</sup> Essa relação entre garganta e suicídio, no caso, atribuído somente ao Kaiowa, pode ser visto com maior profundidade nas conclusões de *Canto de Morte Kaiowá* (MEIHY, 1991), assim como no artigo *A morte como apelo pela vida: o suicídio Kaiowá* (MEIHY, 1994).

<sup>76</sup> A temática das relações parentais possui aspectos pormenorizados que foram discutidos por Levi Marques Pereira (PEREIRA, 1999).

merece relevo em nosso projeto é o fator constitutivo do conceito: ‘ser criado como guacho’ (PEREIRA, 1999, p. 154).

Tal discussão é válida porque, ao que indicam os casos reelaborados, os dois jovens suicidados não somente atribuíam-se a condição de guacho, mas *protestavam* o posto rebaixado na vida comunitária. Frases como “ninguém me ama”, “vocês vão me encontrar em um caixão” não são somente signos patentes de autoagressão, mas sobretudo agressão endereçada a comunidade. São expressões direcionadas a um terceiro. Não seria incorreto afirmar, face as reelaborações das colaboradoras Guarani sobreviventes que a eminência do suicídio desses jovens, quando exposta aos parentes, caracterizou-se forma de protesto. Como se o suicídio buscasse ferir, em dado imediato<sup>77</sup>, um modelo de vida grupal em que não haveria lugar para esses guachos autoimolados.

Por óbvio, esse argumento não deve ser utilizado como subterfúgio para responsabilizar os familiares pelos casos de suicídio ocorrido. Leva-se em consideração que a condição de guacho não tange somente a relação entre jovens e dado núcleo familiar; ainda, ao que indicam as colaboradoras, existiram contínuas tentativas de reintegração desses jovens na dinâmica grupal. Trata-se principalmente de um processo social que foge ao controle familiar. As colaboradoras evidenciam uma situação coletiva abrangendo cidade e reserva de Dourados, a qual potencializa condições para a identificação desses jovens enquanto jovens Guarani diminuídos<sup>78</sup>.

Em ambos os casos rememorados, não bastou a produção exacerbada de quietude, perda da palavra ou exclusão das atividades grupais para a consumação do ato suicida, e é nesse estágio do fenômeno que se atribui função ao consumo descontrolado de substâncias psicoativas – classificação em que o álcool se enquadra. Comercializadas no interior das aldeias Jaguapiru e Bororó, as bebidas alcoólicas quando consumidas em excesso desempenharam espécie de facilitador, tanto para a criação de uma situação familiar distanciada, quanto ao impulso suicida definitivo<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Sobre o sentido social do suicídio “da parte do próprio suicida”, Spensy Pimentel constatou que “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 our social (...). Nesse caso, é um guaxo quem se mata (PIMENTEL, 2006, p. 157).

<sup>78</sup> A respeito do suicídio entre os guaxos, Pimentel fez a seguinte constatação com fulcro em seu trabalho de campo: “chamou-nos atenção a quantidade de referências a guaxos que se suicidam” (PIMENTEL, 2006, p. 116).

<sup>79</sup> Carlos Coloma, expoente brasileiro da etnopsiquiatria, possui um estudo específico sobre alcoolismo em nações indígenas canadenses, com ênfase sobre o povo Atikamekw, em que o autor auxiliou a implantação de um programa de prevenção ao suicídio (COLOMA, 2001, p. 127-148). O alcoolismo, entre a etnia, seria uma das “categorias de problemas definidas pela própria população”. Coloma discutiu em termos de processos interdependentes de deteriorização pessoal, em que “alcoolismo”, “drogadição, violências (de todo tipo) e suicídio estão interligados uns aos outros” (COLOMA, 2001, p. 137).

Acrescentou-se aspectos que atualizam o rito suicida Guarani em dinâmica renovada no interior da RID, que passou a englobar a disponibilização de medicamentos psicofarmacológicos receitados em ambiente ambulatorial e, de maneira enfatizada, o comércio interno de substâncias psicoativas como canabis (maconha), crack (cocaína em estado solidificado) e cocaína. Esses novos elementos confirmam que o fenômeno se adequa ao modelo de subdesenvolvimento local e a dinâmica da oferta psicotrópicos, e, portanto, não está estagnado no tempo.

Concomitante ao uso abusivo de substâncias psicoativas, outro argumento pode ser elencado às interpretações da rede ao caso do Guarani Otávio e presente em tantas outras ocorrências semelhantes. Refiro-me ao fenômeno da presença de um espírito ou alma, no caso do primo que incessantemente atormentou o rapaz até que fosse consumado o suicídio. Apenas visualizado por Otávio, as aparições do primo assassinato caracterizam como um relevante eixo fenomenológico do etnosuicídio Guarani e Kaiowa e encontra sentido na expressão Guarani *ayngue* que, em termos gerais, pode ser definida como a alma de alguém que sofreu morte violenta (suicídio, assassinato e óbitos que envolvam violência física) e que se faz presente neste plano como resíduo perturbador (PIMENTEL, 2006, p. 56).

Salienta-se que as colaboradoras não utilizaram termos originários do idioma Guarani para se referir a essa e demais ocorrências que resultaram o suicídio de Otávio, o que pode ser atribuído em primeiro grau ao circunstancial dialógico com um não-falante da língua; aproximação ao perímetro urbano, que demanda apropriação contínua da língua portuguesa; distanciamento das novas gerações em relação a língua originária. A vivacidade das paisagens espirituais vivenciadas por Otávio, quando defrontadas com certo ceticismo em relação a tradição suicida Guarani gerou dúvidas a respeito da gênese do acometimento. Notabiliza-se o consenso de que a presença do primo assassinado não foi alucinação resultante de algum estado de alteração de consciência causado por uso excessivo de substâncias psicoativas. Para criar credibilidade a este argumento, enfatizou-se que o Guarani estava “limpo” e liberto de possíveis influências alucinógenas dias antes das primeiras aparições.

Destaca-se o próximo aspecto coletivo referenciado os sonhos das Guarani sobreviventes. O tema não submergiu na trajetória da enfermeira Talía, o que encontra explicações com sua área de formação e trabalho que orientou argumentações alinhadas ao campo de sentidos fisiológico; mas, o tema caracterizou estreita ligação entre o suicídio de Otávio e a organização da memória pós traumáticas das irmãs Luana e Carla bem como a mãe,

Celina. Trata-se de parcela do fenômeno do suicídio pouco explorada<sup>80</sup>, visto que as análises das experiências entre os Guarani vivos e os Guarani mortos privilegiaram a noção de *ayngue*, e menos a memória onírica. Considerando os demais componentes que possuem certa finalidade dentro do que vêm a ser o modo Kaiowa e Guarani de se matar, enfim, pergunta-se: qual a função coletiva dos sonhos Guarani em que a presença do parente suicidado é eixo comum?

A saudade enfatizada de Luana, o distanciamento de Carla e a dúvida angustiada de Celina perante suas memórias oníricas forjaram interpretações das próprias sonhadoras de certo advento nebuloso, de difícil compreensão. O fato dessas “experiências oníricas” (REFATTI, 2019) terem sido compartilhadas entre as colaboradoras, com cada uma contando seus próprios sonhos aponta que o trabalho de filtragem do evento traumático possui alguma dimensão individual, mas logo a percepção do advento vivenciado em sono recebe contornos analíticos coletivos.

O abraço avivado em Luana; o encontro de uma outra irmã com Otávio, que então se aprontava para realizar o desejo de trabalhar na usina em plano distinto do terreal, mas que para isso precisaria que seus objetos pessoais fossem devolvidos ao túmulo; perpassando brigas nos sonhos fugidios de Carla como manifestação cética à apresentação de Otávio *pós mortem*, bem como os desentendimentos com o irmão em vida; até o horizonte onírico onde Celina observou o filho sentado ao fundo da casa: as distintas situações das aparições de Otávio em paisagens oníricas corresponderam às cadências que marcaram filtragens individuais de um processo que tange o coletivo.

No parâmetro da rede, pode-se analisar a análise das próprias colaboradoras ao fenômeno como parte do processo de rearranjo da memória pós traumática. A memória onírica, desse modo, fez criar situações em que Otávio apresentou-se meio a transição de realidades pós suicídio, condição que permitiria às sobreviventes concretizar o processo do luto. Tal constatação, porém, não se deu de forma homogênea, pois não houve consenso se os sonhos foram operados no plano representativo – enquanto projeções eidéticas cujo significado se encerraria na psiquê a quem se atribui o sonho; ou enquanto presença viva do próprio Otávio

---

<sup>80</sup> As referências sobre sonhos Guarani possuem estreita ligação com a ideia da *Terra sem Males*, discutida primeira por Curt Nimuendaju em sua obra *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, em que o autor relata o sonho do indígena Guarani Joguyroquý que, após compartilhar sua experiência onírica envolvendo a chegada de homens armados na aldeia, constatou a necessária migração do território da reserva de Araribá para outro *tekoha*: a Fazenda Boa Vista (NIMUENDAJU, 1987, p. 35). A noção de Terra sem Males foi uma das base da tese de Sergio Levcovitz, que analisou o fenômeno do suicídio Kaiowa entrecruzando etnografias de Nimuendaju e Viveiros de Castro às estatística internacionais (LEVCOVITZ, 1998). Recentemente, Denize Refatti analisou sonhos de crianças Guarani da aldeia Ocoy, no Estado do Paraná (REFATTI, 2019, p. 123-139).

que adentrou os sonhos de seus parentes objetivando se comunicar. Em ambos os casos, os sonhos permitiram o manejo das colaboradoras diante da perda, pois defrontaram si mesmas ao jovem Guarani suicidado. Reside neste reencontro em despedida, em que a memória onírica é manifestação privilegiada, condições para superar a perda e certo sentimento de culpa.

Como desdobramento, a reelaboração da memória onírica se firmou como elemento comunicacional da memória *de* suicídio Guarani e Kaiowa. Embora se considere algum ceticismo por parte das colaboradoras a respeito do significado desses sonhos, o fato de ter sido temática recorrente e compartilhado na dinâmica social da família direciona certa compreensão de que, conjuntamente, foi-lhe atribuído propósito dialógico entre as sobreviventes e Otávio. Coletivamente, a tragédia verteu-se em determinado grau de aceitação quando o rapaz presentificou-se em melhores condições existenciais se comparadas ao período terreal: vivo e afável (nos sonhos de Luana), sereno em seu *tekoha* (no sonho de Celina) e empregado (no sonho de uma irmã referenciada).

Considerou-se os sonhos das Guarani sobreviventes em seu aspecto positivo, constituindo fator de proteção coletivo. Por ângulo distinto é viável tanger que o próprio Otávio também sonhou, no caso, com o primo assassinado, caracterizando outra face da comunicação onírica. Ganha relevo explicativo a noção de *transmissão intergeracional do trauma*:

A transmissão intergeracional ocorre por meio da transmissão das memórias traumáticas dentro de uma mesma geração. Essa é uma transmissão de elementos conscientes, intimamente ligados à história da memória do grupo. A transmissão intergeracional ocorre por meio da comunicação verbal e não verbal. A transmissão se dá no seio da família, pelo contato direto entre seus membros – pais e filhos, avós e netos, irmãos e irmãs, tios e sobrinhos, etc. (GOMES, 2017, p. 25).

A memória onírica atribuída a Otávio e posteriormente a memória espectral das aparições conformam o elo de comunicação entre o *ayngue* do primo assassinado e o jovem guarani. Esses gestos recordatórios estabeleceram relação de responsabilidade ao companheirismo de Otávio com o primo, premeditando<sup>81</sup> a continuidade do rito fúnebre para que ambos continuassem juntos depois da morte terrena. A essa transmissão mnemônica é assegurada, ainda que o termo faça remessas à epidemiologia, certo efeito de *contágio*.

Aplicada ao fenômeno do suicídio entre os Guarani e Kaiowa, a noção do contágio – que é a efetivação do trauma transmitido – assume a feição de feitiçaria. O que fica patente com

---

<sup>81</sup> Pode-se estabelecer correlato entre este parâmetro analítico ao que foi realizado, na proposta da psicanálise, por Maria Aparecida da Costa Pereira: “os sonhos ocupam lugar de institucionalização preditiva [...], preparando o inconsciente individual e grupal, anunciando um estado de perigo que está por ocorrer, isto é, a morte iminente”(COSTA PEREIRA, 1995, p. 28).

a leitura das entrevistas é um clímax de suspeita entre as sobreviventes Guarani, tal como Pimentel constatou sobre os familiares do autoimolado (PIMENTEL, 2006, p. 88): afinal, se o óbito de Otávio foi ocasionado por feitiço, não seria correto discutir em termos de assassinato, tal como o primo?

Essa análise, porém, vai ao encontro de um obstáculo fundamental: a identificação evangélica dessa e de tantas outras famílias Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados. Admitir tratar-se de feitiço seria assumir a influência de obras espirituais que extrapolam a prática cristã evangélica cultivada pela família e por parcela fundamental da Reserva Indígena de Dourados. O que fez da morte de Otávio advento de complexo entendimento aos familiares foi o abrupto desenrolar da trama, sobretudo quando se considera as visões de Otávio mesmo em estado sóbrio, abrindo flancos para interpretações que mesclam memória de conversão evangélica e memória de tradição Guarani. Fala-se em negociações de identidades.

Ao que a rede indica, quando implicados ao fenômeno do suicídio étnico em Dourados constata-se que as duas práticas religiosas não são exatamente opostas. Ao contrário, elas se complementaram em mais de um momento da trama, sublinhando o instante em que Otávio, atormentado pelo primo, pediu a Luana que lesse conjuntamente a bíblia; ou quando Talía defronte ao iminente suicídio de sua parente pediu sabedoria à Deus para proferir as palavras certas, e que espantosamente conseguiu salvá-la desamarrando a corda do pescoço. Em quadros mais abrangentes é possível propor que, na RID, a prevalência entre identificação cristã ou tradicional possui estreita ligação com estratégias de sobrevivência, movimentando-se pendularmente de acordo com o drama vivenciado sem que uma e outra se excluam mutuamente.

Em todo caso, é notório sublinhar a resiliência e o manejo das colaboradoras diante o trágico suicídio de dois jovens. Luana, Carla, Celina, Severina e Talía, cinco mulheres Guarani que qualificaram a identidade de sobreviventes para além da reação a uma situação extrema alheia. Experimentadas do sofrimento *sui generis* de perder um familiar suicidado, foram elas que recriaram doloridos circunstanciais de forma a reinscrever soberanamente a própria participação no doloroso enredo que é a sobrevivência étnica. São elas que cantam em nome dos que partiram calados.

#### 4.1.2 ELO TESTEMUNHAL INTERÉTNICO.

Desdobramento da rede dos sobreviventes Guarani, a rede dos mediadores Guarani expressou o tom vital em distinto nuance testemunhal. A condição de adultos combinada ao letramento e ao trabalho especializado dentro da aldeia – motorista da SESAI e professora – provocou entendimentos das trajetórias narradas oralmente por Adilson e Jussara como resultante do papel mediador entre diferentes grupos que compõem a situação interétnica. Nesse sentido, atentaram não apenas ao suicídio de um parente, mas ao acúmulo de situações dramáticas que envolvem a vida étnica douradense. O tônus testemunhal foi identificado como a denúncia da sobreposição, ou sincronia de situações traumáticas (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 80), as quais fazem do fenômeno etnosuicidário dolorida *resposta*.

Ainda que as experiências de Jussara e Adilson se distanciem quando se considera diferentes cadências sustentadas por recorte de gênero ou funções empreendidas na comunidade, a leitura atenta das entrevistas foi capaz de destacar os seguintes eixos analíticos desdobrados do tônus testemunhal: que efeitos produzem a função mediadora no quadro da memória *de* suicídio Guarani e Kaiowa? Diante a sobreposição de situações traumáticas reelaboradas, que sentido foi atribuído pela rede ao suicídio de Otávio e de tantos outros jovens Guarani e Kaiowa?

Há de se reconhecer que, ao seu modo, cada rede referenciou o quadro etnosuicidário douradense por intermédio de argumentações envolvendo múltiplos fatores de graves consequências. Por seu turno, a rede de mediadores Guarani se distinguiu em sua capacidade de caracterização dos problemas sociais internos das aldeias Jaguapiru e Bororó com explicações de ampla credibilidade interétnica. Não há como negligenciar o fato de ambos os colaboradores serem expressão de uma classe Guarani trabalhadora, convertida ao cristianismo evangélico e que se descola dos estratos de indígenas guarani-falantes iletrados ou desempregados. Isso não implica, porém, ratificar modelos de *self made man* e *self made Woman* aplicados etnicamente – espécie de exacerbação de valores individualistas – mas resulta em certa plasticidade e manejo que lhes atribui função social dialógica. A condição mediadora, portanto, transpassou seus testemunhos em liames “estritamente” Guarani, projetando aceitação interétnica.

Vale destaque ao cenário por onde desfiaram-se os argumentos. Para tal, compreende-se como fator decisivo a dinâmica das gradações de memória entre o casal Guarani; afinal, o direcionamento em dividir atribuições narrativas não se fez sem razão. Em parte, a quietude e

pressa de Adilson alça contornos sociais quando se considera o ritmo do trabalho dos homens Guarani na reserva, o que, em princípio, justificaria o encargo delegado por Jussara às reelaborações de aspectos culturais do fenômeno sincronicamente à responsabilidade de Adilson contar episódios de cunho laboral. Esse gesto não se deve somente ao modo retraído dos homens Guarani ou a desenvoltura da palavra encantada de quem ouviu seus ancestrais.

Ele torna plausível supor que os trabalhos de memória de Adilson e Jussara comportaram ampla credibilidade referenciada em suas funções na vida grupal, como se os mediadores Guarani fossem “porta-vozes” *autorizados* a falar, cada um ao seu modo, não somente a respeito da morte de um parente, mas aspectos da vida comunitária. Sob um plano expandido pode-se problematizar a constituição de uma memória oficial que não se confunde com a “memória nacional”, mas que subjaz dentro das memórias subterrâneas. Uma memória *de* suicídio eleita com foros de aceitação antes dentro da família, mas sobretudo em amplitude étnica, o que não deixa de inquietar a existência de “versões” da memória *de* suicídio não autenticadas pela comunidade guarani-falante douradense<sup>82</sup>. Em face disto, a reelaboração argumentativa de um enredo onde se desvelou a morte de Otávio foi compreendida como a manifestação da *autêntica* memória de suicídio étnico em Dourados.

É verdade que o posto de anunciação e afecção da rede é Guarani, mas a amplitude dos testemunhos ressoou também entre os Kaiowa e até mesmo os Terena porque denunciam condições que tangem a situação histórica que engloba a Reserva Indígena de Dourados. O que os mediadores Guarani testemunham foi um modo de vida coletivo arraigado em precariedade, o qual reproduz condições provocadoras de tramas coletivas em que os casos de asfixia, enforcamento e envenenamento se inserem. Combinados, os fatores degradantes referenciados por Adilson e Jussara são indicadores de vida coletiva traumática, na qual cumpre função explicativa o *suicídio de protesto*, conhecido como *sansônico* (JEFFREYS, 1952; DAL POZ, 2000, p. 125; PIMENTEL, 2006, p. 157; 2017, p. 301).

Salientando a proposta de organizar entendimentos do quadro social atribuído pela rede de mediadores Guarani, é útil pontuar o que vem a ser suicídio anômico e fatalista, classificações definidas por Émile Durkheim em sua obra *O suicídio* (DURKHEIM, 2014 [1897]). Com isso, esperou-se não enquadrar a memória de expressão oral à clássica tipologia do suicídio – altruísta, egoísta, fatalista e anômico –, mas de produzir encadeamento lógico no

---

<sup>82</sup> Em seu trabalho com mulheres sobreviventes do campo de Auschwitz-Birkenau, Michael Pollack obteve acesso a essa comunidade por intermédio de uma associação que direcionou o contato às ‘guardiãs da verdade’: “a escolha das testemunhas feita pelas responsáveis da associação é percebida como tanto mais importante quanto a inevitável diversidade dos testemunhos corre sempre o risco de ser percebida como prova de inautenticidade de todos os fatos relatados” (POLLACK, 1989, p. 10).



afã de ressaltar o enredo cultural e social reelaborado por Adilson e Jussara, e neles outros tantos indígenas Guarani adultos que conferem destacado significado coletivo ao fenômeno etnosuicida em Dourados.

Em termos gerais, anomia é a condição de uma sociedade desregulada<sup>83</sup>. A noção foi desenvolvida com a finalidade de explicar altos registros de suicídio na Europa do século XIX que experimentava repentinas mudanças econômicas e sociais, e passou a ser aplicada em diferentes contextos onde se observa profundas crises. A relação entre anomia e suicídio não se fez sem problemas nem mesmo ao autor, que admitiu se tratar de ideia que seduz por sua simplicidade de causa e efeito (DURKHEIM, 2014 [1897] p. 236). Identificado seu caráter problemático desde a gênese, o estado social de anomia – nem sempre apresentado neste termo – foi aplicado *ad nauseam* como elaboração suficiente para explicar as altas taxas de suicídio Kaiowa e Guarani em reservas indígenas<sup>84</sup>.

Pelo reverso da anomia ou desorganização social, uma categoria que carece entendimentos aprofundados é o suicídio fatalista. Restrita a uma única nota de rodapé, essa manifestação do suicídio foi discutida e avaliada por Durkheim como fenômeno de pouca importância histórica (DURKHEIM, 2014 [1897], p. 274). Ele completaria um quadro tipológico de oposição ao suicídio anômico, tal qual se contrapõem suicídio egoísta e suicídio altruísta. Se o suicídio anômico ocorre por falta de regramento social, o suicídio fatalista “é aquele que resulta de um excesso de regulamentação; aquele que cometem as pessoas cujo está impiedosamente cerceado, cujas paixões são violentamente reprimidas por uma disciplina opressiva” (DURKHEIM, 2014 [1897], p. 274).

O que nos interessa sobremaneira é um dos desdobramentos desse tipo de suicídio: o *suicídio de protesto*, comumente denominado *sansônico*. Primordialmente refletido a partir das experiências suicidárias de sociedades africanas por Mervyn David W. Jeffreys, o suicídio sansônico seria aquele motivado por vingança (*revenge suicide*), direcionado a ferir alguém ou alguma condição extrema, enfaticamente a situação de escravizado (JEFFREYS, 1952, p.

---

<sup>83</sup> Essa desregulação, por sua vez, se explica em períodos de abruptas mudanças ocasionadas por “elevações” econômicas “repentinas” ou crises econômicas (DURKHEIM, 2014 [1897], p. 236). Por consequência, desencadeiam-se amplos desajustes sociais de modo que o próprio organismo da sociedade não consegue conter os desejos de seus cidadãos, e que não haveria tempo hábil à adequação das pessoas ao novo paradigma coletivo (DURKHEIM, 2014 [1897], p. 248-249). Para Durkheim, o descolamento dos cidadãos nas malhas do social causaria profundos desarranjos no desejo: “disso resulta que eles não estão ajustados à condição que lhes é feita e cuja própria perspectiva lhes é intolerável; donde os sofrimentos que os afastam de uma existência diminuída antes mesmo que eles a experimentem” (DURKHEIM, 2014 [1897]), p. 248).

<sup>84</sup> Spensy Kmitta Pimentel dedicou parte de sua dissertação para revisar, criticamente, os trabalhos que analisaram o fenômeno pela ótica da anomia (PIMENTEL, 2006, p. 71-76). No mesmo sentido, ressalta-se a crítica presente em prefácio de Rubem Thomaz de Almeida (LEVCOVITZ, 1998, p. 15).

119)<sup>85</sup>. O que chama atenção dessa manifestação de morte voluntária, por um lado, é um dado contexto de disciplinamento opressivo que aniquila sobremaneira cadências de liberdade e, como lado oposto da mesma moeda, a identificação de um pretense suicida compromissado com a própria liberdade e missão agressora.

Por conseguinte, ganha relevo explicativo a camada que engloba a totalidade da Reserva Indígena de Dourados: a relação precária entre territorialidade diminuta e contingente populacional, condição potencializada nas aldeias Jaguapiru e Bororó. Esse dado imediato, contudo, não implicou a construção narrativa da RID enquanto sociedade anômica. Ao contrário, o testemunho dos colaboradores reelaborou a organização de uma situação de conflitos interétnicos e intraétnicos cuja expressão física é a exígua territorialidade de reservamento promotora das condições materiais para a deflagração de dramas coletivos enfatizados. Pode-se dizer que a crise de espacialidade e suas consequências imediatas não resultaram uma sociedade desregada, mas conformou a matriz de novos mecanismos de articulação e regramento alinhadas a política ocidental de reservamento, a situação de contato interétnico e ao acirramento das relações intraétnicas.

Destarte, a síntese deste circuito definiu a gestão dos meios de supressão da liberdade étnica, de modo a aderir parcelas significativas de indígenas Guarani e Kaiowa na condição de *escravizados*. Elucidado em cenário de cerceamento e dependência, o suicídio de Otávio e de tantos outros foi a prática de um *rito de protesto* arraigado na tradição suicidária “Guarani-Kaiowa”. Elementos comuns no modo de ser partilhado entre os dois povos guarani-falantes presentes na Reserva Indígena de Dourados foram interpretados na rede enquanto filtragens decisivas que marcaram o compartilhamento de um procedimento intrínseco de insurgência. Essa tradição suicidária é a interrupção definitiva das influências externas de fluxos exacerbados de disciplinamento ou controle<sup>86</sup>. Entre eles destacaram-se: feitiço, dependência química, colonialismo interno assim como seus desdobramentos mais imediatos que perturbam relações afetivas e desigualdade de consumo.

---

<sup>85</sup> A origem do termo advém de Sansão, figura do Antigo Testamento que fez desmoronar um templo sobre si e os filisteus (Juízes, cap. 16, vers. 3 apud JEFFREYS, 1952, p. 118). Pimentel propôs a analogia, a partir da noção Guarani *nhemyrõ*, entre suicídio sansônico e o suicídio praticado pelos Guarani e Kaiowa ao sul de Mato Grosso do Sul como alternativa às análises de Meihy (1991; 1994), Morgado (1991) e Costa Pereira (1995): “é importante entender do que se trata o *nhemyrõ* para que não se impute aos jovens indígenas algum papel que eles nunca se dispuseram a cumprir, como o de ‘porta-vozes’, como se eles se ‘autoimolassem’ em prol de uma causa” (PIMENTEL, 2017, p. 301).

<sup>86</sup> Sobre as primeiras menções ao suicídio entre os Kaiowa e Guarani no século XVII, é importante estabelecer paralelo com uma passagem de Rubem Thomaz de Almeida, em prefácio: “as primeiras [referências] apresentam a auto-agressão em situação de escravidão e isolamento de parentes, provocados pelos *encomenderos* espanhóis (LEVCOVITZ, 1998, p. 18).

Em nível individual, este rito suicida, na mesma direção em que liberta os Kaiowa e Guarani de seus grilhões, qualifica-se em dimensão social ampliada ao alvejar os promotores de tais empreitadas escravistas, concretizando a missão suicidária vingativa. Isso faz do fenômeno reproduzido advento tanto “agressivo” quanto “arma de luta” – como convencionou distinguir Marzio Barbagli os suicídios por vingança daqueles “com causa coletiva” (BARBAGLI, 2020, p. 15)<sup>87</sup>.

Atribuir sentido ao suicídio de jovens Kaiowa e Guarani como ato individual agressivo ou arma de luta coletiva parece depender principalmente do ângulo enfatizado pelo observador: circunstancial, familiar, étnico ou interétnico. Todavia, assumindo centralidade analítica aos argumentos elencados *nos* colaboradores, é patente notar que esses suicídios são inscritos na tradição de protesto Guarani e Kaiowa, fazendo valer o que Maffesoli dissertou como aderência de indivíduos a determinada *comunidade de destino*: “o advento é singular, mas sua singularidade se enraíza num substrato arcaico intemporal” (MAFFESOLI, 2006, p. 274).

Enfim, como parcela que *a priori* não se apresentou como contraponto aos Kaiowa ou Terena, os mediadores Guarani reelaboraram argumentos com ampliada aceitação na situação interétnica de Dourados. Em determinado grau, outras redes reproduziram o diagnóstico do suicídio por protesto, mas a credibilidade de tal versão é referenciada de maneira mais eficaz aos Guarani adultos e especializados, pois a eles não se atribui encargos de feiticeiros, comerciantes de substâncias psicoativas ou colonos internos, ao mesmo passo que pesa a experimentação e a tradição oral herdada.

#### 4.1.3 TESTEMUNHOS DA PALAVRA.

Em si, a presença Terena em território tradicional Kaiowa é motivo de dilemas antigos e atuais. Quando defrontada em análises dedicadas ao etnosuicídio em Dourados, não raro, ela ocupou lugar social de vilania por se confundirem trajetórias de lideranças com a destinação étnica ampliada; como se histórias dos indígenas Terena “comuns” configurassem sentido axial em relação ao capitão. Sob o parâmetro epistemológico de promover versões da História vistas “por baixo”, parcela da história oral praticada anos 1990 não esteve alheia aos enquadramentos

---

<sup>87</sup> “De um lado, há os que se matam ‘para fazer mal aos outros’ por motivos pessoais, individuais, como as mulheres e os homens chineses [...], ou de algumas castas indianas ou, ainda pertencentes a muitas tribos estudadas por antropólogos. Por outro lado, porém, há os que agem assim por uma causa coletiva (política ou religiosa), considerada nobre, como os *kamikazes*” (BARBAGLI, 2020, p. 15, grifo do autor).

da presença Terena na RID em liames de classe exploradora<sup>88</sup> (MEIHY, 1991; 1994; WENCESLAU, 1994).

Quando não reduzida ao papel de antítese dos povos guarani-falantes, os Terena ocuparam presença analítica ausente, quase espectral, negligenciada por quem dedicou seus ouvidos “somente” aos vitimados da cruenta marcha ao progresso (BRAND, 1997). Invertendo a proposta de Gayatri Chakravorty Spivak (SPIVAK, 2010), inquieta saber se colonizadores podem ser ouvidos<sup>89</sup>.

Ainda que os trabalhos de história oral dedicados ao etnosuicídio Kaiowa e Guarani configurem referências empíricas incontornáveis, sem os quais não se poderia alçar análises a partir dos próprios “agentes da história”, não deixa de provocar a inclinação afeita a versões positivas das trajetórias dos “vencidos”<sup>90</sup>. Mas antes mesmo de tanger soluções procedimentais, deparamo-nos com a incômoda constatação de que nem a suposta “vítima” nem seu suposto “algoz” dispõem dos mecanismos de controle da “máquina mitológica” que produz tais cristalizações sociais (GIGLIOLI, 2016, p. 20). Eles não se puseram lá: foram postos.

Ora, já foi demonstrado que os vitimados concretos recusaram lugar subalterno perante a reelaboração da ferida provocada pelo fenômeno. Nessa senda, importou compreender as trajetórias dos colaboradores pastores Terena para além do que a historiografia deles fez, realçando eixos temáticos comuns referenciados: O trabalho pastoral implica uma identidade que se sobrepõe à identidade “Terena”? É possível associar o trabalho pastoral dos colaboradores como “função social” na situação interétnica da RID? Como analisar as trajetórias desses “outsiders” étnicos e religiosos quando a “palavra do testemunho” entona “testemunhos da Palavra” (SEAWRIGHT, 2017, p. 41)? Em que medida suas “memórias religiosas” (SEAWRIGHT, 2016a; 2017) interferem o quadro maior da situação interétnica?

Constituídas por trajetórias dos irmãos Valmir e Valdemir, a rede dos pastores Terena instigou reflexões que reputaram lugar de entendimento para as experiências pastorais superando o enquadramento “evangélico”. De saída, nota-se o fato de os irmãos ministrarem em igrejas separadas como signo de significativas distinções teológicas que marcam a memória

---

<sup>88</sup> “Agentes mediadores entre os brancos e os demais indígenas, os Terena dominam ambos os códigos e assim negociam, agindo como os mais perfeitos carrascos dos demais” (MEIHY, 1991, p. 300).

<sup>89</sup> Chamo atenção para a excepcionalidade de Meihy em *Canto de Morte Kaiowá* ao ouvir o capitão Ramão Machado da Silva, liderança Terena que, entre outras situações, concentrou grandes áreas territoriais (MEIHY, 1991, p. 133-146).

<sup>90</sup> Ressalta-se o contexto destas produções, em que a história oral era qualificada como metodologia da historiografia que então começava a encarar o desafio analítico de reconhecer o protagonismo exercido por povos indígenas. Atualmente, certa história oral propõe enfaticamente ouvir tanto os agredidos quanto os agressores (SEAWRIGHT, 2016a; MEIHY; SEAWRIGHT, 2020).

religiosa familiar e comunitária: Valmir identificou-se pastor presbítero, e Valdemir, pastor batista, duas expressões ramificadas do protestantismo histórico<sup>91</sup>.

Meio a constelação de argumentos elencados no trabalho pastoral na reserva, o fito testemunhal dos irmãos incidiu sobre suas experiências de superação, provação e vocação a partir da conversão evangélica. Como se estivessem no altar de suas igrejas, o que testemunharam Valmir e Valdemir foram provas da salvação ou Graça de Deus<sup>92</sup>. O sentido do testemunho foi profundamente substanciado pela experiência religiosa: “tanto a história oral de religiosos, quanto na compreensão corrente entre os protestantes, o testemunho está relacionado a Palavra falada, pregada, ritualizada” (SEAWRIGHT, 2017, p. 39). E eles testemunharam a obra. O percurso até conquistar a posição de pastores em seus próprios ministérios, perpassando circunstâncias dramáticas configuram o primeiro ângulo desse testemunho da Palavra.

Suas trajetórias de superação pessoal intrigam. Crescidos na aldeia, os pastores passaram por dramas sociais os quais atingem sincronicamente parcela significativa de jovens Kaiowa e Guarani de Dourados: fragilidade dos laços familiares e carência material. Considera-se, ademais, o convívio inevitável dos irmãos e de toda a comunidade indígena de Dourados com as cidades de Dourados e Itaporã. Episódios de humilhação e racismo vivenciados em instituições “de fora”, como a escola, possibilitam refletir que, à sociedade envolvente, não faz sentido avaliar a “reserva” enquanto constituição multiétnica. Não por acaso, a identidade indígena dos colaboradores foi reafirmada por inscrição a um sofrimento “comum” que atinge a colônia da reserva.

Tal situação de reservamento precário inquieta a constituição de um quadro suicidário em que os colaboradores estiveram inseridos em algum instante. Esse contexto nos importa sobremaneira na medida em que os irmãos cuidadosamente construíram suas identidades enquanto *sobreviventes*. No caso de Valmir, sobrevivente da pobreza infantil e, semelhante ao seu filho, da dependência química; Valdemir, sobrevivente às dificuldades da infância e ameaças de parcelas antagônicas.

O que viabilizou o testemunho em termos de superação, conforme suas trajetórias indicam foi um profundo desejo de mudança acolhendo a Palavra. Aos pastores, a experiência

---

<sup>91</sup> Segundo a definição de Antonio Gouvêa Mendonça, “o protestantismo é um dos três principais ramos do cristianismo ao lado do catolicismo romano e das igrejas orientais ou ortodoxas. [...] Então, protestantes seriam aquelas igrejas que se originaram na Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas” (MENDONÇA, 2005, p. 50-51).

<sup>92</sup> O sentido de testemunho, nesse caso, se qualifica pelo adjetivo *cristão*, e foi definido por Eduardo Dullo como uma “forma de apresentação de si que explicita para os demais as transformações ocorridas em sua própria vida a partir da manifestação da Graça” (DULLO, 2011, p. 121).

de conversão não basta para sobrepor a vida pretérita em pecado: faz-se necessário combater a todo custo o consumo de álcool e demais substâncias psicoativas; abandonar o tráfico, a prostituição; conhecer a Palavra; alinhar o “coração” de modo a não rejeitar a presença de Deus; continuar em oração; frequentar a igreja; enfim, converter-se. O evangelho salva, eles testemunharam, mas o protagonismo da salvação se deve ao indivíduo, e não ao coletivo.

Há de se falar em sobreposição da memória religiosa sobre a memória étnica? Uma leitura atenta das entrevistas propiciou sustentar que a referência ao passado étnico comum Terena adjetivou a identidade cristã evangélica, compreendendo a *memória da conversão* enquanto experiência religiosa a qual ensejou a superação de uma “vida indígena em pecado”. Fala-se em memória convertida (SEAWRIGHT, 2017, p. 40). É verdade que ambos os irmãos acolheram suas raízes Terena, mas somente quando estas puderam ser caracterizadas dentro de desígnios evangélicos e protestantes, como se houvessem duas vidas que não se confundem: a primeira, referenciada por pecados, anterior à conversão; a segunda, a partir da conversão, reorganiza a existência alinhando espírito e Palavra.

Não por menos, a conversão permitiu aos colaboradores assumir o lado relacional “positivo” da identidade Terena quando esta encontrou-se destituída da tradição oral étnica, qualificando valiosa ferramenta ao convívio interétnico. Afinal, para justificar a moradia em Terra Indígena é preciso ser, antes de tudo, indígena. Definir-se Terena livrou os colaboradores de possíveis constrangimentos diante um desconhecido interlocutor não-indígena, o qual poderia diagnosticar a presença Terena como suspeita. No cenário multiétnico da RID, esse manejo da identidade cria uma base mínima comum à tolerância perante os grupos guarani-falantes. Ela compreende o fato de “ser indígena”, reafirmado pela sociedade envolvente, como argumento plausível ao convívio em território tradicional Kaiowa.

Mas a salvação, testemunharam, estendeu-se por toda a Reserva Indígena de Dourados com a profusão de novas igrejas pregando o “verdadeiro evangelho”. Disso decorre que Deus é *na* igreja, onde veicula-se a Palavra<sup>93</sup>. Os templos evangélicos aquilatam-se como *locus* intermediário da salvação porque são promotores da conversão, pois uma realidade que favorece vivências traumáticas como a Reserva Indígena de Dourados só poderia conhecer a salvação com o trabalho contínuo de pregação do “verdadeiro evangelho” nos interstícios dos templos cristãos.

---

<sup>93</sup> Sobre o amplo espectro de igrejas atuantes na RID, ver capítulo de Levi Marques Pereira e Graciela Chamorro, que contabilizaram, em 2013, 77 congregações ramificadas em 36 igrejas distintas (PEREIRA; CHAMORRO, 2015, p. 631-654). Sabe-se, no imediato desta pesquisa, que esse número é maior.

O que legitima os irmãos pastores e Terena propagarem seus testemunhos da Palavra de Deus nos espaços das aldeias Jaguapiru e Bororó é o conhecimento enfaticamente dedicado ao texto bíblico, indicando certa cisão no campo teológico evangélico da RID entre “verdadeiros profetas” e “falsos profetas”. No primeiro caso, esses pastores seriam aqueles que interpretam e conduzem corretamente os textos bíblicos aos seus fiéis, a única forma de se alcançar a salvação. Quando procurados por indígenas desesperados, eles sabem indicar a passagem apropriada com o propósito de acalmar os espíritos inquietos. Por seu turno, os “falsos profetas” seriam aqueles que pregam a Palavra de forma distorcida, o que desvia os fiéis do caminho da salvação e, em determinados sentidos, abre frestas para a presença do Diabo em nível individual, familiar e étnico. Não por acaso, a distorção da Palavra encontra sentido no radical grego da expressão Diabo, “*διάβολος*”: “caluniador”, “difamador” (SEAWRIGHT, 2017, p. 42).

A legitimação dos pastores enquanto pregadores do “verdadeiro evangelho” situa-se em alinhamento ao convívio interétnico. Ela supera as disputas no campo teológico ao tanger o trabalho pastoral de base. Um poderoso indicativo que sinaliza coletivamente a direção correta ou errônea do conhecimento bíblico são os receptores da Palavra. No caso de Valdir e Valdemir, parcela significativa da pregação se destina aos jovens Kaiowa e Guarani que buscam na sabedoria pastoral o perdão às escolhas desviantes dos desígnios de Deus e/ou em súplica de salvação. Decorrência deste acolhimento da juventude indígena “desesperada”, avaliada como ação responsável de revelo por diminuir as taxas de suicídio na reserva, é a expressão da memória *de* suicídio em termos de libertação e salvação.

Tais colocações provocam a interpretação do suicídio étnico em Dourados nos termos de ato satânico. Como espírito de morte, Diabo opera paulatinamente na vida dos humilhados, diminuídos, magoados, dependentes químicos, traficantes, ladrões menores, prostitutas, abandonados, perdidos, pretensos suicidas, os quais encontram-se de coração fechado para a Palavra, provocando o desejo de tirar a própria vida. Refere-se a morte imposta, de modo que o próprio sujeito não é responsável pela morte em si. Esse trabalho pastoral não punitivo é o que torna exequível a aproximação dos colaboradores com os desesperados. Os pastores advertem: sobre toda vida é possível operar por intermédio da Palavra, função delegada aos irmãos e demais pastores na comunidade.

Desta memória religiosa é plausível sustentar espécie de função social pastoral em acolher a juventude Kaiowa e Guarani cuja comunidade não conseguiu lidar. Como que firmando um acordo social tácito com os guarani-falantes, a esses pastores Terena foi delegada

a responsabilidade de levar a Palavra aos desesperados e desassistidos. É mister perceber que a presença e atuação dessa parcela de pastores protestantes é chancelada coletivamente, inclusive por capitânias Kaiowa precedentes.

Desassistidos de políticas públicas, setores expressivos da Reserva Indígena de Dourados buscam nos tratamentos espirituais ofertados por pastores a possibilidade de enfrentar o dilema etnosuicidário. Mesmo a solução das clínicas evangélicas de acolhimento, mediada especificamente pelo pastor Valdemir recebe amplo aval comunitário. Quando advém a iminência de algum suicídio, a parentada ou mesmo o próprio potencial suicida não titubeiam em recorrer à salvação espiritual a qual os irmãos se dedicam.

Considerando o grau de adesão desta intervenção espiritual referenciada, é verossímil o exame da presença evangélica protestante na Reserva Indígena de Dourados não somente “tolerada”, mas sobremaneira requisitada pelos Kaiowa e Guarani desamparados, suas parentelas, lideranças políticas e profissionais da saúde. Com a insuficiência dos serviços indigenistas de acolhimento, aglutinam-se grupos que justificam o trabalho pastoral dentro da comunidade indígena douradense. São eles que sustentam tais presenças pastorais e Terena. É o que testemunharam os irmãos.

#### 4.1.4 TRADIÇÃO TESTEMUNHAL.

Aplicado durante a análise da rede dos rezadores Kaiowa, o ato transcriativo intrincou-se na complexa relação entre tradição oral e história oral testemunhal, distintos gêneros narrativos entrecruzados nas trajetórias narradas por *ñandesy* Floriza e *ñanderu* Getúlio. Por um lado, as gradações da memória expressas oralmente por ambos qualificaram suas performances enquanto “bocas-étnicas” (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 91), e não considera-se somente o fato de que ambos são lideranças religiosas e políticas, portanto legitimados a falar em nome do coletivo, mas aquilatou-se a manifestação sagrada com a palavra, *ñe’ẽ*, transmitida entre as gerações, como se os cantos por eles entoados recriasse a polifonia de vozes pretéritas – fala-se em transmissão intergeracional (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 84).

Não obstante, o passado étnico comum filtrado no imediato traumático orientou o eixo narrativo em termos testemunhais. A essa tradição testemunhal, sobremaneira inaudível ao ocidente moderno, dois eixos temáticos possibilitam a continuação do diálogo: como a tradição oral Kaiowa organizou o testemunho de Floriza e Getúlio? É possível identificar motivações em comum que justificaram o trabalho de memória testemunhal dos rezadores?



A “Palavra”, noção expressa pelos colaboradores com o intuito de referenciar os argumentos devidamente inscritos na tradição oral Kaiowa foi herdada de rezadores antecessores em forma de lições a serem retransmitidas às gerações póstumas, o que faz dos rezadores grandes reservas de memória (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 86). Desse modo, o diálogo com os antepassados fez criar certa relação de responsabilidade ao *receber* a palavra, pois consta na oralidade sagrada, *ñe’ẽ marangatu* o próprio fundamento da vida espiritual Kaiowa. Por conseguinte, a reverberação preocupada com a mimesis da oralidade transmitida é elemento importante no trabalho de garantir coesão e continuidade ao passado étnico comum, justificando as frases elaboradas no idioma tradicional a um ouvinte não-indígena e não-falante do idioma Guarani.

Não obstante, expressões em português de argumentos que tocaram o contato com o ocidente, e em língua guarani quando detalharam o modo de ser Kaiowa nos remetem a dois desdobramentos analíticos: em primeiro lugar, as entrevistas foram endereçadas à “receptores” desde sua enunciação no idioma oficial da sociedade envolvente; em segundo lugar, quando criativamente traduzidas ao português pelos colaboradores, os argumentos firmados na tradição oral intencionaram alertar a sociedade envolvente sobre a precariedade que se encontra a tradição oral Kaiowa.

Após a leitura das entrevistas foi patente reconhecer o cuidado com a seleção das passagens durante os encontros gravados, de modo que, nos momentos que configuram a pré-entrevista<sup>94</sup>, Floriza e Getúlio anteciparam a palavra que seria elaborada. Depois de explicitada a proposta do projeto, o teor de cada diálogo dependeu menos de intervenções verbais do oralista e mais do estímulo em se dispor a acompanhar atentamente a construção artesanal da palavra encantada. O tempo imediato das entrevistas coloriu a tradição oral, fazendo aflorar determinados artefatos mnemônicos em sentido de urgência em detrimento de outros.

Esse caráter previamente seletivo da memória expressa também encontrou fundamento considerando o enredo pós-etnográfico provocado pelo contato contínuo com pesquisadores. Foi nesse contexto que Floriza utilizou termos como “atendimento” e “aula”; Getúlio, por seu turno, não cessou de referenciar situações em que sua palavra foi solicitada em congressos e eventos. O fato de serem alvejados com frequência por projetos de pesquisa fez da relação dos rezadores com a expressão da tradição oral espécie de função social permanente. Uma

---

<sup>94</sup> A pré-entrevista caracteriza-se como o instante preparatório do trabalho de entrevistas planejadas. Procedimentalmente, apresenta-se o projeto em linhas gerais, os objetivos da proposta, a deliberação do local da entrevista, bem como o preparo de equipamentos de captação de áudio e/ou vídeo (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 114-119).

corriqueira manifestação dessa memória projetada a um outro não-indígena foram as constantes referências às datas históricas e documentos cartoriais, legitimando argumentações ou reivindicações de políticas reparatórias nos critérios de veracidade consagrados na sociedade ocidental moderna – não raro os critérios do interlocutor não-indígena.

Para tanger o vínculo testemunhal da tradição oral reelaborada por Floriza e Getúlio se considerou os cenários onde as entrevistas se inseriram. Nas adjacências de seus *tekohas*, noção que baliza o território Kaiowa em “cartografias da memória” étnica (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 91) um mesmo eixo narrativo se destaca: a ocupação colona nos entornos dos rezadores. Durante as entrevistas vertidas em aula por Floriza, uma pedreira se fez audível e tátil; já a entrevista com Getúlio, um latifúndio, cujo proprietário é não-indígena, avizinhava o *tekoha*. Nessas linhas traçadas por um colonialismo que corrói a Reserva Indígena de Dourados não somente pelas beiradas, mas por dentro, os rezadores entonaram cantos em escala de trauma palpável, latente, sentida no imediato como ferida coletiva e exposta. Dentre outras situações traumáticas sobrepostas, o circunstancial de tal colonialismo interno balizou o cenário do enredo étnico enquanto testemunhos urgentes.

Ainda que determinado gesto recordatório caso enquadrado em trechos textuais menores possa eventualmente aparentar a qualidade de “memória feliz”, as trajetórias de Floriza e Getúlio organizam-se nos termos de memória sofrida. Isso porque, quando expressa oralmente, essa memória étnica não se encerrou enquanto comunicação de conhecimentos ou informações do passado, ainda que, amiúde, historiadores tenham validado a tradição oral enquanto recurso histórico (VANSINA, 1965). Ao reverso, considerando sua organicidade, é válido compreender que a memória de expressão oral não opera em nível de reintegração inalterada da tradição oral. Vivamente trabalhadas, essas lembranças de uma época em que houve natureza inatacada para se comungar a vida coletiva são menos o sinal de nostalgia étnica e mais a dolorida constatação de um destino que se impõe.

Afinal, por que chorou Floriza ao nomear os alimentos sagrados disponíveis em sua infância? Por que Getúlio indignou e chorou, sem lágrimas, ao reconhecer ser um dos últimos sabedores da história da reserva antes mesmo da oficialização da política de reservas? Porque a tradição oral se transcreveu em fundamento testemunhal diante a tragédia; qualificando o testemunho como matéria orgânica que supera o postulado da memória enquanto presença de um ausente<sup>95</sup>. Não seria errônea a análise de que, para a rede de rezadores Kaiowa, o artefato

---

<sup>95</sup> A noção da memória como presente ausente foi interpretada por Paul Ricoeur a partir dos diálogos de Platão Teeteto e O Sofista; em termos gerais, o sentido da memória, para Platão, é a de impressão da recordação enquanto imagem – presente no espírito – de algo que foi esquecido – ausente (RICOEUR, 2007 p. 27-28).

mnêmico foi literalmente vivido no instante dialógico sem desprender-se do circunstancial, como que buscando no passado comum étnico outras vozes que pudessem fazer coro ao canto Kaiowa, aparentemente inaudível a nós. Desta tradição testemunhal Kaiowa, ganha proporção explicativa a noção de “narrativa emprestada”:

Como para a explicação do presente, a tradição oral necessita da retomada de aspectos transmitidos por outras gerações; dá-se, em razão disso, o empréstimo do patrimônio narrativo alheio, frequentemente herdado dos pais, avós e dos velhos. (MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 87).

Feito tais entendimentos, vale ressaltar duas temáticas comuns que permitem a continuidade do diálogo: suicídios e assassinatos de indígenas Kaiowa. Antes, porém, vale principiar a constituição do cenário por onde se projetou suas vozes enfeitadas. Fala-se em sobreposição de impedimentos ao enfrentamento dos dilemas internos da comunidade. Enquanto atribuição de *ñandesy* e *ñanderu*, o trabalho de promover o equilíbrio da vida terreal e prevenir a presença de espíritos ou eventos causadores desta morte foi e é limitado por força das frentes colonizadoras.

A dimensão imediata deste cerco considera a transformação dos espaços da RID em elementos da lógica produtiva regional, onde encontram sentido de ser: as mais de 80 igrejas, com destaque a Igreja Deus é Amor, a mais numerosa repartição pentecostal na reserva<sup>96</sup> em contraposição ao número escasso de casas de reza; atividade extrativista de minérios; e, criação de gado e produção de monoculturas em lotes comercializados na reserva. Resulta desta situação histórica a clandestinidade da função xamânica e, no limite, do próprio modo de ser Kaiowa, nas adjacências do *tekoha* de Dourados.

Realizadas em sua sala de aula ou na *ogapysy*, locais de memória sagrada aos Kaiowa, as aulas de Floriza referenciaram com frequência a figura espectral do *Araguaju*<sup>97</sup>, presença que se agita no crepúsculo – ao nascer e ao pôr do sol –, causando intenso tormento a quem possuir. A *ñandesy* possui uma compreensão globalizada do fenômeno do suicídio. Já que a ocorrência do céu em tonalidade laranja ou amarela não se restringe às comunidades Kaiowa e Guarani, o *Araguaju* provoca mesmo o suicídio aos não-indígenas.

---

<sup>96</sup> Pereira e Chamorro constataram a presença da igreja Deus é Amor como a mais numerosa na RID, com quatro estabelecimentos na aldeia Jaguapiru e 11 na aldeia Bororó (PEREIRA; CHAMORRO, 2015, p. 635).

<sup>97</sup> Miguel Vicente Foti fez deferência a uma figura de nome semelhante, o *arapoju*, “signo que o especialista nhanderu lê nas cores do crepúsculo [...], signo de desarranjo grave, subversões iminentes e doenças” (FOTI, 2004, p. 60). É válido ressaltar possíveis nuances das tradições orais transmitidas a cada rezador Kaiowa, indicando ramificações da oralidade entre rezadores de uma mesma aldeia.

A distinção fundamental entre o suicídio que aflige indígenas Kaiowa e Guarani é a intervenção de alguém que trabalha para “colocar” o *Araguaju*, comumente na região da cabeça ou pescoço, ocasionando a morte por asfixia mecânica ou enforcamento. O desdobramento desta argumentação mística é a existência de xamãs curandeiros, cuja função é prezar o equilíbrio na terra, e xamãs feiticeiros, especialistas em provocar desarranjos étnicos.

Para lidar preventivamente com o fenômeno, Floriza faz *jehovasa* a cada pôr do sol, gestual tradicional feito com as duas mãos de forma a movimentar o ar circularmente, afastando o *Araguaju*. Quando o *Araguaju* é colocado em alguém, porém, a situação passa a ser trabalhosa e delicada, exigindo a realização de uma longa e poderosa reza acompanhada de banhos com plantas tradicionais; trabalho este que depende, *a priori*: de pessoas que busquem o atendimento da *ñandesy*; disponibilidade de remédios apropriados na mata; crença no tratamento. Três obstáculos provocados sobremaneira por frentes colonialistas internas.

Importa notar que a colaboradora não referenciou em nenhum momento a expressão *jejuvy*, noção guarani traduzida por Miguel Vicente Foti como “aperto na garganta, sufocação” (FOTI, 2004, p. 53), nem mesmo sinônimos ou correlatos em sua língua originária: Floriza falou em *suicídio*. Ao ler o conjunto das entrevistas foi perceptível a seleção intencional do termo em função do circunstancial dialógico junto a um interlocutor não-indígena e, sobretudo, em razão da interpretação planetária da rezadora. A constatação de que esta é uma morte presente em todo o mundo interdiz sua abrangente preocupação que supera os limites étnicos à função xamânica de Floriza.

Se o fenômeno do suicídio pode ser controlado desde que disponíveis as condições mínimas, sobretudo espaço territorial, outro é o manejo aos homicídios e assassinatos consequentes das atividades extrativistas na pedreira vizinha de seu *tekoha*. De forma incontornável sua traumática tradição testemunhal esteve referenciada pelo som contínuo provocado por máquinas extratoras e empilhadeiras de rochas e dos caminhões que transportam a mercadoria em ritmo célere. Não se tratou, portanto, de trabalho mnemônico a respeito de certa situação traumática passada.

Os enredos das mortes de seu tio e pai, sua quase morte, a surdez de Jorge, dramas causados por explosões da atividade extrativista, enfim, foram vivamente rememorados a partir da chaga contínua que é a presença parasitária da pedreira em pleno território indígena demarcado. Não por acaso, o dono da pedreira foi referido como Kurupira, espírito tradicional

da floresta entre línguas do tronco Tupi-Guarani, cujo significado intercambia proteção das matas e espécie de perigo aos que se aproximam<sup>98</sup>.

É neste panorama traumático em que se ajusta e organiza a memória onírica; recriando o rito em sono de acordo com o imediato sofrido. Nem mesmo seu primeiro sonho foge desta lógica: ele conta o trajeto construtivo do “assentamento” da palavra espiritual na Floriza ao encontrar a semente de cedro plantada no umbigo da terra<sup>99</sup>, cujo caminho foi revelado com a presença do avô, seu *ñamõi* ou professor e também uma onça, animal sagrado aos Kaiowa que chamava atenção por suas flores – como se seguindo o rastro das flores de um ser celeste a menina encontrasse seu destino de “Floriza” e *ñandesy*.

Com o amadurecimento da palavra seu aprendizado entrou em nova fase, quando a colaboradora premeditou em sonho os sons advindos da pedreira os quais desorientaram o caminho para se alcançar e ouvir a voz sagrada. Por meio deste sonho Floriza soube dos perigos da pedreira antes da primeira morte consequente das explosões, premeditando a chegada do “dono da pedra” na aldeia. Tal memória onírica não se trata tão somente de uma perfeita metáfora aos entraves da pedreira aos caminhos da oralidade e vida plena Kaiowa, mas sobretudo o alto grau de manejo mnemônico no instante dialógico; o qual se constituiu espaço ao trânsito entre temporalidades e mundos distintos.

Por conseguinte, considera-se o fato de a anciã ter enfatizado sua dedicação prolongada no aprendizado da tradição oral Kaiowa desde sua paciência ao detalhar a manifestação do *Araguaju*, seu sonho com a pedreira – cujo dono é o *Kurupira* –, até receitas de medicamentos tradicionais, as quais auxiliam inclusive nos enfrentamentos ao novo vírus Sars-CoV-2, integrando medidas sanitárias e epidemiológicas ocidentais.

Conjuntamente, tais artefatos mnemônicos trabalhados construíram cuidadosamente sua trajetória de forma a legitimar a função de *ñandesy* enquanto “especialidade médica tradicional” e espiritual, suficiente para diagnosticar e tratar o sofrimento que assola indígenas e não-

---

<sup>98</sup> Também grafado “Kurupí” no Paraguai, e “Curupira” em diversas regiões brasileiras, o Kurupira é um espírito tradicional da oralidade de origem linguística Tupi-Guarani. Existem menções ao Kurupira tanto como guardião das florestas, mas também se acentua seu caráter punitivo, enganador e maléfico aos detratores das matas e transeúntes desavisados. O autor Dionisio M. Gonzalez Torres fez uma menção sobre pais paraguaios que ameaçavam suas filhas com os perigos do Kurupí (TORRES, 1991, p. 75-76, tradução minha). Já na região etnográfica do Rio Uaupés, que perpassa a região norte brasileira, o padre salesiano Ancionílio Brüzzi Alves da Silva registrou, a partir de suas pesquisas etnolinguísticas: “se uma pessoa entra em um igarapé onde esteja o Curupira e o vento sopra para cima [...], o Curupira, percebendo pelo cheiro que há gente, vai logo ao encontro dessa pessoa, pega-a, fura-lhe a cabeça e chupa-lhe o sangue. [...] Daí o medo pavoroso que todo índio tem do Curupira” (BRÜZZI, 1994, p. 86).

<sup>99</sup> Katya Vietta, a partir de suas incursões etnográficas no Panambizinho, terra indígena Kaiowa ao sul de Mato Grosso do Sul, ouviu do Kaiowa Paulito Aquino que cedro foi um dos primeiros “paus”, ou árvores, criadas pela ‘primeira pessoa’ (VIETTA, 2015, p. 340-341).

indígenas; sublinhando certo contraponto ao despreparo da medicina ocidental defronte o suicídio, fenômeno substanciado por causas espirituais. Ciente dos desequilíbrios enfrentados globalmente, atribuiu caráter urgente ao conhecimento herdado como apto a orientar enfrentamentos ampliados. Trata-se de uma anciã que almeja, não sem razão, projeção de seu canto dentro e fora da aldeia. Do contrário, sem ouvidos, morre a oralidade e morre a *ñandesy*. Para sobreviver, Floriza precisa ser ouvida.

Ñanderu Getúlio, por sua vez, elencou detalhes da tradição testemunhal indicando sentidos políticos e sociais das situações traumáticas acumuladas. Sua palavra, cuja remessa antecede a criação da política de reservas em Mato Grosso do Sul foi sustentada em sua longa trajetória de liderança espiritual e política elevada no xamanismo Kaiowa, ou *johechakáry*<sup>100</sup>, de modo a viabilizar o trânsito argumentativo valendo-se de conhecimentos terrais e celestes. Responsável direto por decisões que afetam a destinação de diversas famílias Kaiowa e Guarani, o velho cacique sublinhou seu protagonismo na conquista de direitos fundamentais estendidos por toda a comunidade indígena de Dourados.

Diferente de Floriza, pouco expressou argumentos cosmológicas ou espirituais ao suicídio e demais dramas étnicos, mas reelaborou com afinco a tradição testemunhal Kaiowa alinhado ao padrão organizacional escrito – datas, documentos escritos, legislação vigente, instituições indigenistas –, preponderante na sociedade civil envolvente. Não obstante, o tom testemunhal esteve indissociável a incessante denúncia da “opressão étnica” enfaticamente sofrida pelos Kaiowa, conseqüente ao convívio contínuo entre etnias incompatíveis.

A entrevista conotou sentido de urgência ao notabilizar duas queimadas em sua casa de reza organizadas coletivamente por parcelas antagônicas com o intuito central de assassinar o velho cacique. O colaborador interpretou os atentados como parte de um projeto comum articulado por frentes colonialistas internas, compreendendo sua influência nas instituições políticas indigenistas espécie de entrave na subversão completa da Reserva Indígena de Dourados em expressão da lógica produtiva agropastoril regional.

Gradativamente, Getúlio coseu as fiações de sua trajetória identificando a si como pessoa coletiva, adjetivando sua memória na qualidade de reserva substancial da tradição oral Kaiowa nutrida nas aldeias Jaguapiru e Bororó; legitimando a capilaridade de suas denúncias. Dentre os traumas étnicos testemunhados distinguiram-se vitimados “suicidas” e “suicidados”.

---

<sup>100</sup> Pode-se compreender a expressão utilizada por Getúlio uma variante de *hechakára*, palavra registrada e explicada por Vietta como “posição de maior destaque no xamanismo Kaiowa. No passado, a liderança política e dos rituais mais importantes era exercida apenas por eles” (VIETTA, 2015, p. 341).

No decorrer da entrevista, os suicídios Kaiowa foram definidos como mortes rapidamente reconhecidas por enforcamento em altos galhos de árvores. São mortes que não se confundem com os suicídios de indígenas Kaiowa “matados”, cujos corpos e circunstancial são propositalmente interferidos de forma a simular uma morte autoprovocada. Estes casos são reconhecidos por pés e joelhos rentes ao chão, hematomas no corpo e pescoço amarrados em arbustos, árvores ou madeiras baixas, aparentando asfixia mecânica. Ao cacique essas duas mortes são ocasionadas por fatores combinados que fogem do controle das lideranças.

A causa imediata sustentada remete a opressão Terena sob a etnia Kaiowa. Referenciando a década de 1990, contexto em que vieram a público os casos de suicídio étnico em Mato Grosso do Sul, o cacique interpretou essas mortes como consequências ao autoritarismo expresso de forma incontornável por Ramão Machado, capitão Terena responsável por comandar sua própria força policial.

Reconhecendo como fator presente desde temporalidades pretéritas, Getúlio enfatizou o caráter duradouro do autoritarismo Terena que supera a capitânia de Ramão Machado e assume contornos atuais na eleição infundada de mais um capitão Terena. Sem embargo, nota-se o trânsito da tradição testemunhal que buscou na tradição étnica suicidária elementos contínuos de um passado traumático com o propósito de legitimar intervenções oportunas para promover minimamente o equilíbrio das comunidades étnicas Kaiowa e Guarani.

A partir deste enredo, *ñanderu* Getúlio atribuiu significados intrínsecos ao fenômeno suicidário em convívio interétnico regrado pelo modelo de capitania Terena: o suicídio de jovens Kaiowa enquanto ato radical em protesto contra humilhações, exploração ou tortura submetida; face da mesma situação de opressão, o assassinato velado de indígenas Kaiowa opositores. O fito comum entre essas duas manifestações de protesto é a absoluta negação à subordinação étnica. Dessa forma, Getúlio reelaborou a tradição suicidária para sustentar a impossibilidade perene dos guarani-falantes em aceitar a política de capitânia validada nos padrões de eleição ocidental manipulada entre um seletivo agrupamento Terena douradense.

Conjuntamente ao controle de poucos indígenas Terena dos rumos políticos na aldeia Jaguapiru, acresceram-se entre os argumentos do cacique demais presenças externas que perturbam sobremaneira o modo de vida pleno Kaiowa. Dentre agentes colonizadores internos foram destacados: a proliferação de igrejas pentecostais, responsáveis por arrecadar a contribuição dos fiéis da reserva para pastores da cidade de Dourados; a crescente população de não-indígenas por meio de casamentos com mulheres indígenas e/ou compra de parcelas territoriais loteadas; o comércio de substâncias psicoativas e bebidas alcoólicas disponibilizadas

em mercados internos gerenciados por colonos, fator particularmente influente no quadro suicidário desencadeado em conflitos intraétnicos. Não por acaso, a repetição do apelo em “limpar” a Reserva Indígena de Dourados justifica sua preocupação enquanto liderança étnica.

O que fundamentou o trabalho de memória de Floriza e Getúlio não foi a expectativa de suprir algum interesse exótico que a expressão da tradição oral pudesse, amiúde, provocar a certos grupos receptores. Com efeito, emergiu certo interdito destes doloridos testemunhos enquanto diálogos fundamentos no esgotamento de um modelo interétnico, o qual submete continuamente os Kaiowa e Guarani em situações traumáticas. Encantados, enfeitados, sofridos, esses testemunhos do *ñe'ẽ* se organizam primordialmente em narrativas emprestadas meio aos ecos silenciados de parentes assassinados e suicidados por frentes colonialistas. Basta saber se a sociedade civil envolvente continuará ignorando os doloridos cantos endereçados a ela.

#### 4.1.5. TESTEMUNHOS CLANDESTINOS.

Ao promover versões de não-indígenas a respeito de um fenômeno étnico, o obstáculo analítico imediato que se impôs foi não submeter a experiência da sociedade relacional como apêndice das histórias ameríndias. Se a situação histórica é constituída por comunidades indígenas e sociedade relacional em contato, como formulou João Pacheco de Oliveira (OLIVEIRA FILHO, 1988), aplicar democraticamente o projeto implicou ouvir suas parcelas em seu próprio parâmetro de significados, para então fazer emergir textualmente as formulações dialéticas consequentes dos choques entre colônia civil e colônia indígena.

Seriam os indigenistas partícipes da realidade etnosuicidária douradense distantes observadores, configurando sua adesão na *comunidade de destino* como narradores orais de um processo visto de “fora”? Ou, pelo reverso, afecções à dramática situação suicidária dos indígenas de Dourados provocariam consequências relevantes no curso vivencial dos brancos, justificando o entendimento testemunhal a partir da expressão de memórias sofridas? Essa problemática pode nos levar a dimensionar o alcance do suicídio Kaiowa e Guarani para além dos limites das aldeias indígenas de Dourados. Seguramente o problema extrapola o caráter exíguo das entrevistas. Por consequência, pretendi limitar a discussão por meio de duas redes distintas da sociedade nacional: psicólogos e pesquisadores indigenistas

Os psicólogos indigenistas Olga e Celso provocam o debate do alcance afetivo desencadeado pelo fenômeno. A presença dos profissionais de saúde mental estimula novas



dinâmicas na situação etnosuicidária, ainda pouco mensuradas<sup>101</sup>. Desde que o suicídio étnico passou a ser questão de saúde indígenista instituições governamentais responsáveis pela aplicação das políticas de enfrentamento (Prevenção e Posvenção) produzem efeitos específicos no quadro coletivo da memória, estabelecendo a configuração de uma parcela que requereu seu espaço de significados.

Mais do que preencher lacunas analíticas, ouvir os psicólogos indigenistas – cuja atribuição é acolher indígenas em situação de sofrimento psíquico – desdobrou amplas justificações, projetadas na situação de contato, e simultaneamente próprias ao grupo. Os psicólogos precisaram ser ouvidos. Logo que o projeto se estendeu a esta parcela, a possibilidade de contar suas trajetórias de atendimento assumiu senso de urgência: uma a uma as situações testemunhadas se condensaram em ritmo célere, de modo que seria preciso um *escutador infinito* (BOSI, 2021, p. 39) para burilar todas as experiências clínicas.

Dois eixos comuns nas entrevistas com Olga e Celso auxiliam a desenvolver o diálogo anteriormente proposto: o que significou testemunhar a partir de um lugar institucional indígenista de saúde? Como os psicólogos indigenistas são afetados pela situação dos indígenas na Reserva Indígena de Dourados?

Neste espaço, definir a expressão *indigenista* é crucial para entendimentos basilares e sequenciais. Indigenistas são pessoas, grupos ou instituições necessariamente *não-indígenas*, que tecem relações significativas com povos indígenas. O conjunto de encadeamentos advindos de contatos interétnicos entre sociedade envolvente e grupos étnicos adjetiva a identificação dos cidadãos não encerrada em si, mas em constante dialogia. Desdobra desta formulação que instâncias governamentais como a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão ligado ao Ministério da Saúde, assim como o subsistema estruturado em Distritos Sanitário Especial Indígena (DSEIs), promovem *políticas indigenistas* de saúde<sup>102</sup>.

A partir desta definição, podemos analisar as entrevistas reconhecendo o lugar de afecção indígenista de Olga e Celso. Suas experiências de atendimento psicológico direcionado aos indígenas da Reserva Indígena de Dourados alinham motivações comuns do trabalho de memória: denunciar o modelo de saúde indígenista aplicado na população indígena douradense, com o propósito maior de problematizar as políticas públicas consolidadas; propor novas

---

<sup>101</sup> É válido destacar a exceção de Fabiane de Oliveira Vick, que teceu considerações a respeito dos desafios entre psicólogos ao atender casos envolvendo intervenção em saúde mental (VICH, 2011, p. 17). No plano abrangente da saúde indígena e indigenista, um grupo de servidores da SESAI produziu um texto entrecruzando experiências distintas de atendimento (FERNANDES et al, 2019, p. 185-2002).

<sup>102</sup> Em *História dos Índios no Brasil*, Manuela Carneiro da Cunha já havia traçado uma corte fundamental entre “política indigenista” e “política indígena” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 17-18).

possibilidades. Para que suas trajetórias pudessem ser publicamente veiculadas, foi indispensável constituir espaço narrativo confidente, solução característica da história oral de pessoas anônimas.

Do quadro ampliado em que as entrevistas se inserem, merece relevo a censura institucional promovida pelo órgão vigente de saúde indigenista brasileiro, SESAI, a qual referenciou a participação de Olga e Celso no projeto como transgressão de uma fronteira discursiva denominada *política de silêncio*. Eni Orlandi, em *As Formas do Silêncio*, compreendeu que “a política do silêncio produz um recorte entre o que se diz e o que não se diz” (ORLANDI, 2007, p. 48). Simultaneamente, a SESAI é produto e produtora de uma política de silenciamento que penetra o conjunto de práticas denominadas de enfrentamento.

Produto, pois a atribuição do suicídio étnico como questão fundamentalmente médica e biológica é resultado de uma ampla operação analítica biomoral, que só admite discutir o fenômeno quando este se encontra destituído de memória; produtora, ao passo que não pode simplesmente admitir o caráter perene com que o fenômeno ocorre, apesar das políticas públicas direcionadas. A existência de jovens Kaiowa e Guarani suicidas implica reconhecer parcela da saúde mental indigenista como insuficiente ou malograda. Os testemunhos dos psicólogos indigenistas são duplamente condenáveis. Não por menos, em três anos de trabalho procurando ouvi-los, somente Olga e Celso autorizaram a veiculação das histórias.

Quando a palavra é reprimida, o ato de narrar a um interlocutor assume profundos significados éticos, intersubjetivos. Fala-se em responsabilidade, colaboração, vontade de verdade. Diferente de outros servidores que transpassaram a linha do que não pode ser dito ao expressarem-se pelo não-dito, como se silenciando em si deixassem rastros argumentativos a serem lidos, os colaboradores escolheram verbalizaram, pois creditaram à expressão de nuances da (não) aplicação de política de saúde indígena certa manifestação da memória grupal que pode estabelecer o debate público nos termos do que não está implícito. Como se entre colaborador e oralista estivesse presente um *dever de memória* projetado em nome do direito de voz (GATTAZ; MEIHY; SEAWRIGHT, 2020, p. 13).

As instituições de saúde indigenista têm algo de Caixa de Pandora. Nenhum outro assunto causou tamanho mal estar ao ser abordado nas entrevistas, nem mesmo o famigerado tabu ao suicídio. Certamente, o principal sintoma é a Missão Caiuá<sup>103</sup>. Principal instituição

---

<sup>103</sup> Os autores Carlos Barros Gonçalves e Renata Lourenço trataram de discutir a criação da Missão e seu pioneirismo como instituição evangélica protestante interessada na obra de conversão: “Civilização, patriotismo e protestantismo foram três sinônimos para o trabalho missionário e cooperativo que culminou com a instalação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, antigo sul de Mato Grosso, em abril de 1929. Essa Missão, instalada bem próximo ao Posto do Serviço de Proteção ao Índio, nos limites da Reserva Indígena de Dourados, foi a primeira

responsável pela aplicação dos serviços médicos na Reserva Indígena de Dourados, a Missão acumula influência pastoral<sup>104</sup> e financeira que justifica o imbróglio das discussões:

A Missão Caiuá firmou um convênio com a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) em 2001 e, desde então, recebe anualmente valores repassados pelo governo federal. Em 2011, a Missão recebeu cerca de 71 milhões de reais do Ministério da Saúde, e esse montante subiu para pouco mais de 209 milhões empenhados em 2012. Esse repasse dos valores coloca a Missão Caiuá como a terceira entidade no país que mais recebe verbas destinadas a organizações não governamentais [...] (GONÇALVES; LOURENÇO; 2015, p. 611).

Dois aspectos do moderno morticínio étnico em Mato Grosso do Sul marcaram as trajetórias de Olga e Celso: desnutrição infantil e etnosuicídio. Conjuntamente, esses dramas potencializados na Reserva Indígena de Dourados, também em função da alta densidade demográfica, foram decisivos na definição dos rumos da saúde indigenista e das histórias dos colaboradores. Seus argumentos confluíram afecções direcionadas para o Centro de Recuperação Nutricional (CRN) e os atendimentos em saúde mental efetivados pelo DSEI polo Dourados. O circunstancial pandêmico das entrevistas, ademais, filtrou a urgência de determinados argumentos e artefatos mnemônicos em detrimento de outros, de modo que o teor testemunhal incidiu desde o imediato dos encontros.

O volume da divulgação sobre óbitos de crianças Kaiowa e Guarani douradenses por desnutrição, no início dos anos 2000, apenas se compara com o fenômeno midiático que foi o suicídio Kaiowa na década de 1990. O constante risco nutricional e as altas Taxa de Mortalidade<sup>105</sup> despertaram a atenção jornalística que denunciou as condições alimentares na Reserva Indígena de Dourados. Neste cenário traumático, o Centrinho foi a materialização de um corte decisivo na saúde indigenista em Mato Grosso do Sul. Localizado nas dependências do Hospital Indígena Porta da Esperança (HIPE), sob a égide da Missão Caiuá – por sua vez, fincada nos limites territoriais da aldeia Jaguapiru –, o espaço foi reocupado em 2001 com o objetivo de combater a desnutrição infantil (FERNANDES *et al*, 2019, p. 193-194).

Em sentido contrário à memória institucional, repleta de formulações redentoras, salvacionistas, exaltando o trabalho dirigido pela Missão, o quadro delineado pelos

---

estação missionária dirigida por igrejas protestantes brasileiras entre indígenas” (GONÇALVES; LOURENÇO, 2015, p. 588).

<sup>104</sup> Sobre o assunto, leia-se o capítulo de livro *Missão Evangélica Caiuá: um ideário de fé e ‘civilização’ nos ‘confins’ de Mato Grosso (1929-1970)*, de Carlos de Barros Gonçalves e Renata Lourenço (GONÇALVES; LOURENÇO, 2015, p. 587-611).

<sup>105</sup> Registros do DSEI de Dourados auxiliam a dimensionar o morticínio infantil do contexto: “em 2000, a Taxa de Mortalidade Infantil registrada no território de abrangência do polo base de Dourados foi de 141,56. Segundo o RIPS (2012), a taxa de mortalidade infantil é classificada como alta (50 por mil ou mais), média (20 a 49) e baixa (menos de 20)” (FERNANDES *et al*, 2019, p. 193).

colaboradores psicólogos, os quais participaram da mesma campanha em combate à desnutrição infanto-indígena, é de um Centrinho contraditório. É verdade que o drama da Mortalidade Infantil na Reserva Indígena de Dourados foi consideravelmente reduzido em função das políticas alimentares, epidemiológicas e sanitárias aplicadas pela Missão. O sucesso de tais investidas de saúde indigenistas, contudo, camufla as práticas de violência institucional protagonizadas nos espaços hospitalares da empresa evangélica.

O escândalo da desnutrição infantil entre os povos indígenas ao sul de Mato Grosso do Sul despertou o avolumado fluxo dos recursos destinado ao programa nutricional, de modo que manter ocupado os leitos hospitalares com crianças por temporalidades excedentes ao acompanhamento nutricional viabilizavam a manutenção das operações financeiras. Desse modo, a Missão Caiuá propositalmente afastou os pacientes infantis em estado de insuficiência alimentar do convívio comunitário e familiar atendendo aos interesses próprios da instituição. Paralelamente, a sanha da conversão étnica ao evangelho constrangia o trabalho dos servidores indigenistas.

Para além da face espúria atribuída à memória da instituição, os psicólogos indigenistas sublinharam o êxito da campanha alimentar em consequência do trabalho conjunto entre os servidores e as famílias indígenas. A partir dos gêneros alimentícios disponibilizados<sup>106</sup> nas cestas básicas, estranhos à memória étnica alimentar Kaiowa e Guarani, os servidores desempenharam função mediadora ao promoverem refeições coletivas nas espacialidades hospitalares e aldeadas. Neste contexto, o “fazer e comer junto” foram gestos primordiais para a efetivação da política de segurança nutricional.

Outro aspecto que oportuniza continuar a discussão foi a referência detalhada do modelo de atendimento psicológico efetuado pelos colaboradores, e, por eles, demais psicólogos indigenistas. O esforço em rememorar nuances das memórias clínicas respondeu a necessária distinção entre práticas de atendimento alinhadas às demandas da comunidade indígena douradense dos planejamentos de intervenção que não reconhecem as diferenças étnicas durante a execução dos serviços de saúde mental. Neste corte delimitado, Olga e Celso forjaram suas identificações enquanto psicólogos que aplicaram práticas de saúde respeitando as especificidades étnicas dos pacientes Guarani, Kaiowa e Terena douradenses.

---

<sup>106</sup> As cestas básicas, segundo argumentos indigenistas, passaram a ser disponibilizadas por intermédio do Ministério do Desenvolvimento Social, no contexto da desnutrição infantil, e são destinadas às famílias em situação de extrema vulnerabilidade (FERNANDES et al, 2019, p. 194). A entrevista com Nãnderu Getúlio, porém, contrasta o protagonismo indígena como fundamental neste processo.

Para os colaboradores, a prática disciplinar da Psicologia define distintas abordagens indigenistas, de modo a cindir os modelos de atendimento disponibilizados na Reserva Indígena de Dourados. Neste campo de disputa institucional, argumentou-se em favor dos profissionais que deliberam por práticas acolhedoras na escuta, como é o caso dos colaboradores. Do lado reverso, os mesmos não cessaram de referenciar-se como contraponto àqueles profissionais de saúde mental indigenista que promoveram metodologias clínicas refletidas a partir dos parâmetros organizacionais da sociedade envolvente.

Como desdobramento das argumentações projetadas é seguro afirmar que, aos colaboradores, não existe um programa sistemático de atendimento em saúde mental direcionado à população indígena de Dourados. As iniciativas promotoras da agência cultural e étnica dos pacientes resultaram de escolhas pessoais entre alguns profissionais indigenistas, e não como a efetivação de políticas públicas abrangentes.

A *quietude* dos indígenas Kaiowa e Guarani foi argumento recorrente desta problemática. Como sentido de silêncio produzido, a quietude prolongada de indígenas defrontes ao sofrimento psíquico demandou modos de acolhimento silentes, respeitosos, considerando a temporalidade própria de quem cala. Tal fundamento ético do reconhecimento à diferença na dor é particularmente relevante quando o sofrimento envolve o luto. O processo de elaboração indígena da morte étnica, argumentaram os psicólogos, acentua o caráter introspectivo das expressões dos sentimentos consequentes. É esse choro étnico “para dentro” que antecipa o malogro da sanha terapêutica interrogatória, dos questionários hospitalares, da anamnese clínica.

Quando se acresce a questão comunicacional entre pacientes indígenas e terapeutas não-indígenas, os descompassos dos serviços de saúde mental indigenista ofertados pela SESAI e aplicados pelo DSEI polo Dourados aumentam exponencialmente. Enquanto não-falantes do idioma Guarani, Olga e Celso aludiram com ênfase a barreira erigida pela falta de conhecimento dos fundamentos culturais e linguísticos das etnias que compõem a Reserva Indígena de Dourados por parte dos servidores. Novamente, o êxito do trabalho terapêutico se associa com a inquietude particular de cada psicólogo em adequar a oferta de atendimento às demandas dos indígenas douradenses.

Sem a possibilidade de adentrar no campo verbal dos guarani-falantes, o acolhimento *na* escuta dos gestos de linguagem sub-reptícios confere sentido a presença na aldeia dos psicólogos indigenistas. Os instantes de intervenção psicológica, de aconselhamentos são relativizados ou pormenorizados em nome da escuta. Entre os servidores que fazem do ouvido

o fundamento do ofício e aqueles que falam em nome do outro reside a real distinção entre saúde psíquica indigenista e saúde mental ocidental aplicada aos indígenas.

Os testemunhos de Olga e Celso são clandestinos. Eles rompem a bolha do que a sociedade civil brasileira escolheu não discutir, e entram em fricção com certa memória oficial, no caso, memória institucional; expõem a chaga de um modelo de saúde refletido a partir da sociedade ocidental urbana e industrial quando aplicado, sem constrangimentos, na comunidade indígena de Dourados. Mas, o que esse descompasso causa aos servidores da saúde psíquica indigenista? Como nos disseram Olga e Celso, sofrimento. E eles mesmos sofreram.

O que fica interdito nas experiências dos colaboradores é que a realidade da reserva de Dourados, sobretudo sua situação suicidária não contempla a agregação indigenista na mera condição de observação longínqua àqueles que “enfrentam” a ocorrência dos fenômenos étnicos de saúde. A circunstância dessas mortes, especialmente brutais ao ocidente moderno justifica o tom de denúncia dos psicólogos defrontes aos desbalanços entre oferta de serviços médicos e demanda da população indígena de Dourados; reunindo as trajetórias de Olga e Celso, e de tantos outros que se dispuseram ao ofício da Prevenção e Posvenção étnico em enredos de memória sofrida.

Os testemunhos de Olga e Celso denunciam que psicólogas e psicólogos afetados pela realidade dramática da Reserva Indígena de Dourados continuam a demandar ouvidos atentos como agrupamento que interfere no fato etnosuicídio, e por esta razão, lida com a perda de seus pacientes<sup>107</sup>. Suas angústias e frustrações carecem qualificações que superem a ideia de suas experiências como notas de rodapé de um enredo encerrado em grupos étnicos. Concernem presenças qualificadas que disputam sentidos de memória de uma mesma *comunidade de destino* interétnica por definição.

#### 4.1.6 TESTEMUNHOS DE ANALISTAS.

Se há uma “etnografia do suicídio” ou “história do suicídio étnico” é porque o ocidente moderno nunca deixou de ser provocado com os ritos suicidários entre povos originários. Registro e análise configuram-se operações disciplinadas, desnaturalizadas, sinalizando modos de recepção que não se confundem com a Tradição oral. No conjunto bibliográfico acerca da

---

<sup>107</sup> A respeito da sociedade ocidental moderna, Fukumitsu e Kovács discutiram a questão: “o suicídio afeta e atinge profundamente os profissionais de saúde, pois contesta sua perspectiva de que deveriam salvar vidas, o que é uma versão parcial e distorcida de sua função laboral. É também uma morte que confronta a questão da finitude e provoca a impotência, uma vez que os profissionais foram treinados para salvar vidas e têm que lidar com o conflito de as pessoas escolherem morrer em vez de viver” (FUKUMITSU, KOVÁCS, 2018, p. 78).

temática, a problemática dos pesquisadores indigenistas *atingidos* pelo suicídio Kaiowa e Guarani foi assunto negligenciado. Uma relevante exceção foi *Canto de Morte Kaiowá*, que instigou análises dialógicas e comparativas entre indígenas e não-indígenas. Entrevistada por Meihy, Márcia Cristina Consolim, socióloga e então integrante do projeto que resultou a obra sintetizou a inquietação dos pesquisadores com a ocorrência dos casos de suicídio Kaiowa<sup>108</sup> na Reserva Indígena de Dourados:

Mas ainda uma questão perturba o nosso sono... Qual é a mensagem que o grupo envia a si mesmo? ... Qual é o tecido sobre o qual se fiam essas mensagens? (MEIHY, 1991, p. 269).

30 anos depois dos primeiros textos dedicados ao fenômeno, e não se pode afirmar que a sociedade nacional tenha compreendido melhor a sonoridade ecoada pela comunidade indígena douradense. Reconhecendo o padrão não-indígena dos trabalhos que organizam a bibliografia especializada, os entendimentos da matéria encontram limites entre aquilo que a comunidade pretende comunicar e o critério de registro do pesquisador, o que implica em conjugar avanços e recuos analíticos.

Desvendar as estruturas fenomenológicas, graus de ocorrência, perfis suicidológicos, responde sobretudo as inquietações da cultura do branco, e menos as perguntas provocas pelo próprio grupo que sofre as mortes (MEIHY, 1991, p. 271). Quando a tecnologia da escrita (ONG, 1996) é dedicada ao registro e análise de um fenômeno étnico com consequências relevantes nos modelos de convívio interétnicos, o ofício do pesquisador se avoluma de intencionalidades, nem sempre explícitas ao público interessado. É falando do suicídio de um outro que nos deparamos com nossa imagem espelhada.

Que dizer dos pesquisadores indigenistas da temática etnosuicidária? Inquieto com os modos de afetação dos pesquisadores, propus ouvir e contar as trajetórias de vida acadêmica de Marina Evaristo Wenceslau e Spensy Kmita Pimentel. Um eixo temático comum oportuniza diálogos consequentes: é possível identificar uma mesma inquietação dos pesquisadores dedicados à temática do suicídio Kaiowa e Guarani?

Identificar o elo explicativo comum entre as trajetórias acadêmicas de uma historiadora no contexto em que amanheceu os casos de suicídio Kaiowa à sociedade ocidental, e um antropólogo social que se ocupou de sintetizar e analisar a bibliografia especializada quando o

---

<sup>108</sup> No contexto de *Canto de Morte Kaiowá*, início dos anos 1990, o volume dos casos de suicídio entre a etnia Kaiowa clamou maior atenção das análises acadêmicas.

tema encontrava-se “esfriado”<sup>109</sup>, pois, foi tarefa de difícil manejo analítico. Afecções particulares mediadas por campos vezes conflitantes das ciências humanas – história oral e antropologia – motivaram questionamentos os quais, postos em conjunto, inquietaram a existência de um local afetivo comum requerido. Haveria um lastro comum, para além da escolha da temática?

E a resposta se adianta quando se leva em conta os arranjos argumentativos direcionando o suicídio étnico em Dourados ao debate público ampliado. Tanto Marina como Spensy justificaram o trabalho de memória partindo do fundamento social do conhecimento acadêmico; o que é ressaltado – reconhecidas as temporalidades distintas de suas produções – quando se leva em conta o fato da dedicação à temática não ter sido fruto de escolhas individuais, mas sim sob o advento da necessidade de aprofundamentos analíticos. Partícipes da sociedade envolvente, eles engendraram suas participações na *comunidade de destino* como que atraídos ao centro de uma realidade com a força irrompida pelos meninos e meninas Kaiowa e Guarani asfixiados, conferindo sentido político à atividade intelectual.

Se anteriormente foi plausível elaborar que 30 anos de estudos acerca desta temática fizeram configurar a memória *de* suicídio Kaiowa e Guarani em termos pós-etnográficos, de que três décadas de investidas acadêmicas buscando lançar luzes ao fenômeno fizeram alterar fluxos de afetação, elaboração e narração dos afetados ao fenômeno, não é incorreto afirmar que a rede dos pesquisadores expressou a memória falada nesses termos. Isso porque os colaboradores, partindo do imediato de cada encontro projetaram-se em gestos recordatórios referenciando a memória do texto, tangendo o diagnóstico do emudecimento público diante o panorama suicidário da RID, incluindo a própria universidade brasileira.

Em plano coletivo, Marina e Spensy falaram por uma rede – e a rede falou neles – que antecipam a impertinência do labor intelectual descolado do escopo social. Nesse sentido, a função imediata do testemunho dos pesquisadores indigenistas seria o exercício da denúncia qualificada de situações históricas promotoras de violações de Direitos Humanos e direitos fundamentais, como terceiros que observaram e refletiram o que a sociedade civil deliberou banalizar.

A despeito da integração mmenônica dos pesquisadores, dado o caráter dramático do fenômeno analisado sua presença foi qualificada na *comunidade de destino* como parcela de uma *colônia* responsabilizada por esta e outras agruras vivenciadas pela *colônia* da reserva. As

---

<sup>109</sup> “[...] Dezessete anos depois do primeiro estudo sobre o tema, acreditamos que, finalmente, o assunto esfriou [...]” (PIMENTEL, 2006, p. 160).



trajetórias de Marina e Spensy demonstram aceitação da composição meio a um fundo mnemônico ampliado compartilhado por não-indígenas que conformam uma situação interétnica junto à população indígena de Dourados, bem como manejo defronte a memória etnográfica do suicídio de jovens Kaiowa e guarani ao indicar a imediata necessidade de entrecruzamento de pesquisa e fundamento social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS.

*Estou sempre buscando uma resposta:  
por que os nossos sofrimentos não se convertem em liberdade?*

Svetlana Aleksievitch <sup>110</sup>.

Considerações finais..., porque refleti por apropriado encerrar a escrita do texto valorizando o caráter inconcluso e perene da problemática, que é a memória *de* suicídio Kaiowa e Guarani. Em uma face da impossibilidade de conclusão, é oportuno reconhecer a seletividade das argumentações expressas em diálogos desde meu lugar de escuta não-indígena. Desse modo, o projeto ocupou-se em dissertar a partir do que foi previamente selecionado pelos colaboradores. Na outra face, as histórias integraram a composição de uma zona textual porosa, transitável, transcrita a qual superou os enunciadores das mensagens e projetou sonoridades sociais. Por estas razões, a única parcela que pode realmente concluir algo desta jornada é o leitor, sem o qual o percurso da palavra não se projeta. Sem almejar enclausuramentos, ainda assim, considere por válido tanger breves mensurações em tom de encerramento.

Da ampla situação etnosuicidária ao sul de Mato Grosso do Sul, duas constatações inquietaram a provocar o trabalho de entrevistas planejadas: o conveniente silêncio da sociedade envolvente em relação a ocorrência perene de casos de asfixia mecânica ou enforcamento entre indígenas Kaiowa e Guarani nas intermediações da Reserva Indígena de Dourados; o danoso modelo analítico epidemiológico e estatístico que exauriu e exaure o fato etnosuicida de seus significados próprios para os grupos que os efetivam.

Resultado de nosso descrédito coletivo, setores indigenistas filtram o que deve ou não ser discutido e o assunto foi privatizado no interior de instituições hospitalares e médicas, travando os mesmos princípios preventivos e pósventivos que as justificam. Sim, o fenômeno persiste, atualiza-se em novos dilemas e não há previsibilidade de sua dissolução total, apesar do trabalho louvável de profissionais de saúde indigenistas. A conjunção de tais feridas silentes propiciou a armação deste projeto em história oral aplicada.

Operando pela história oral dimensionada em sua aplicação, conforme propuseram Meihy e Seawright (2020), objetivei qualificar em sonoridades sociais trajetórias de indígenas Kaiowa, Guarani, Terene e indigenistas, expressas em nome de um porvir interétnico menos

---

<sup>110</sup> ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *Voices de Tcherníbil*. Tradução do russo Sonia Branco. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das letras, p. 376.

perverso. Promover diálogos entre grupos antagônicos; denunciar violações que ferem o bem-estar; valorizar como dignas de crítica as parcelas ofendidas da sociedade; trabalhar conjuntamente para contar e publicar histórias: tais são as atribuições da modalidade aplicada da história oral. Ademais, a valorização da memória de expressão oral em seu parâmetro analítico específico promove a aplicação da história oral enquanto mediadora dos dilemas contemporâneos.

Em minha percepção de provocador do projeto, o lugar requerido deste texto tem algo de entremeio, conforme propôs outrora Ecléa Bosi (BOSI, 2012, p. 39). A temática incursionada não foi propriamente o etnosuicídio praticado por indígenas Kaiowa e Guarani; também essa não foi uma pesquisa sobre memória em seu sentido puro, fenomenológico. A síntese dessas duas realidades, *memórias de suicídio indígena* coloriu os horizontes dissertativos dedicados. Falou-se em consequências do advento suicidário Kaiowa e Guarani enquanto morte projetada aos vivos. Com o etnosuicídio se dissolve a memória do indígena suicidado, para que em sua morte outra memória floresça. O projeto foi uma tentativa de acolher na escuta esses ramalhetes.

Aproximando três anos ouvindo, cultivando e analisando as histórias, burilou a experiência do projeto certa constatação: na Reserva Indígena de Dourados, ao sul de Mato Grosso do Sul, o suicídio entre indígenas das etnias indígenas Kaiowa e Guarani organiza uma *comunidade de destino*. Foi a memória, consequência sensível deste intempestivo desfecho biológico que dispôs alinhamentos coletivos em uma destinação comum. Após interrompido o fluxo de seus organismos no plano terreal, asfixiados ou enforcados transcriam-se os guerreiros e guerreiras em lastros ausentes presentificados como memória naqueles que ficaram. São os destinatários dessas memórias que sofrem a destinação étnica por aqueles que se foram.

E os modos de sofrer a este poderoso fenômeno são tão diversos quanto as redes integrantes da Reserva Indígena de Dourados, maior Terra Indígena rururbana do Brasil. Sua formação interna multiétnica promove o convívio contínuo de três etnias dessemelhantes: Kaiowa, Guarani e Terena; a sobreposição de graves dilemas que ferem a qualidade da vida comunitária atrai frequentes presenças indigenistas como pesquisadores e profissionais de saúde, constituindo complexos circuitos relacionais entre colônia aldeada e colônia cidadina. Abdicando de leituras há muito criticadas<sup>111</sup> que sustentam o suicídio praticado por indígenas douradenses na seara da dissolução anômica, importou ouvir cada rede em parâmetros da dignidade reafirmada nas narrativas.

---

<sup>111</sup> Por sua vez, criticadas sistematicamente desde o livro de Meihy (1991) e a dissertação de Spensy Kmitta Pimentel (2006).

Superar empiricamente o postulado dicotômico entre vítimas aldeadas e atrozos vilões colonos é atitude requerida para projetar existências dignas de crítica. Sobre esse relevante trabalho social, que é sofrer contando a memória *de* suicídio, os méritos incidem sobre os 15 colaboradores do projeto. Enquanto pesquisador em formação, não fui senão um *karai* disposto a ouvir e escrever respeitosamente suas histórias. Aliás, a modalidade aplicada da história oral se justifica, dentre outras, neste labor ombro-a-ombro entre comunidade e oralista.

Ainda continuam a inquietar as mensagens ecoadas dos cantos de vida e morte. De difícil manejo, tais sonoridades direcionadas para a sociedade envolvente desde a expressão preterida na língua colona requerem ouvidos atentos. A questão da morte étnica autoprovocada se insinua fugidia de exatidões, mas sua *formulação* consta na *comunidade de destino* como método de protesto. Mas contra quem ou o quê? Desigualdade entre duas sociedades contrapostas, dilemas internos, violações acumuladas? Depende dos sentidos das redes e de nossa leitura. Se há possibilidade de aclarar o fundamento social dessas mortes é apostando em radical no binômio *fala/escuta*.

Da parte dos que ficaram, integrar a *comunidade de destino* é, de saída, requerer o dever de sofrer a narrativa da memória *de* suicídio pelo indígena que matou em si o veículo do vernáculo. Na impossibilidade de serem ouvido em vida terreal, meninos e meninas impõem a existência como memória. Aqueles que elaboraram o fato etnosuicida assumiram o compromisso de não lhes esquecer, ecoando o protesto com vitalidade. Se há canto de vida é quando os Guarani e Kaiowa expressam a sagrada palavra. Ainda que nuances tanatológicos constem nos pequenos épicos, o fundamento da memória *de* suicídio é a vida coletiva.

Esperançado de que o sofrimento seja elemento suficiente para mudanças requeridas pela comunidade indígena de Dourados, encerro este singelo esforço em ouvi-los referenciando José Carlos Sebe Bom Meihy, oralista que formulou o dever da sociedade envolvente perante os cantos Guarani e Kaiowa:

Se alguma coisa pode ser feita pelos Kaiowá, é ouvi-los. Ouvir suas vozes implicaria em respeitar suas vidas, e, para isto, nós brancos temos que aprender as lições do silêncio e a arte de escutar. Escutar admitindo que o grupo quer permanecer e que é possível estabelecer convívios oportunos. (MEIHY, 1994, p. 251).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

### TEXTOS DE HISTÓRIA ORAL E MEMÓRIA.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *Voices de Tchernúbil*. Tradução do russo Sonia Branco. – 1º ed. – São Paulo: Companhia das letras, 2016.

BOSI, Ecléa. Memória da cidade: lembranças paulistanas. *Criação - Estudos Avançados*, 17 (47) – abr. 2003.

\_\_\_\_\_. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 13ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

GATTAZ, André; MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro Alonso (Orgs). *História oral: a democracia das vozes*. São Paulo: Pontocom, 2019.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo, Editora Vértice, 1990.

MEIHY, José Carlos Sebe. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo, Editora Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. A morte como apelo para a vida: o suicídio Kaiowá. In: SANTOS, R. V; COIMBRA JR, C. E. A (Orgs). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994, p. 243-251.

\_\_\_\_\_. Carolina Maria de Jesus: emblema do silêncio. *Revista USP*, São Paulo (37) – março/maio. 1998: p. 82-91.

\_\_\_\_\_. The radicalization of oral history. *Journal of the Internacional Oral History Association*, New Series, vol. 2, n. 1. – jun. 2003.

\_\_\_\_\_. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. *Revista de História*, 155, Dossiê: *África e América* – 2º- 2006, p. 191-203.

\_\_\_\_\_; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.

\_\_\_\_\_; HOLANDA, Fabíola. *História oral: como fazer, como pensar*. São Paulo: Editora Contexto, 2015a.

\_\_\_\_\_. *Prostituição à brasileira: cinco histórias*. – São Paulo: Contexto, 2015b.

\_\_\_\_\_. *Utopia, distopia, ucronia* (palestra). Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas. – ago. 2019a.

\_\_\_\_\_. *História oral e ressurreição Kaiowá* (palestra). Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas – ago. 2019b.

\_\_\_\_\_; SEAWRIGHT, Leandro Alonso. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. – São Paulo: Contexto, 2020.

\_\_\_\_\_. Pode um homem, branco, professor, falar de mulher, negra, semianalfabeta? *Jornal Contato*. – Taubaté-SP, 26/11/2021. Disponível em: <http://www.jornalcontato.com.br/home/index.php/pode-um-homem-branco-professor-falar-de-mulher-negra-semianalfabeta-jc-sebe-bom-meihy/>. Acesso em: 28/11/2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história- a problemática dos lugares. *Proj. História*, São Paulo, (10). – dez. 1993.

ONG, Walter J. *Oralidade e escrita: a tecnologização da palavra*. Tradução: Enid Abreu Dobrânszky. Campinas. São Paulo: Papirus, 1996.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos históricos*, vol. 2, n. 3. – Rio de Janeiro, 1989, p. 3-12.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. Aprendendo a ouvir: a história oral testemunhal contra a indiferença. *História oral*, vol. 16, n. 2. – jul/dez. 2013, p. 129-148.

SEAWRIGHT, Leandro Alonso. *Ritos da oralidade: a tradição messiânica de protestantes no regime militar brasileiro*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016a.

\_\_\_\_\_. O corpus documental em história oral: teoria, experiência e transcrição. *Revista Observatório*, vol.2, n. 1. – mai. 2016b, p. 54-75.

\_\_\_\_\_. A história oral como disciplina, a memória coletiva e a “costura artesanal” – religião, política. *Revista Nupem*, Campo Mourão, vol 9, n. 17. – mai/ago. 2017, p. 29-43.

\_\_\_\_\_. *Vozes indígenas nos espaços da vida: história oral, história pública e os territórios da memória*. Projeto institucional de pesquisa, Universidade Federal da Grande Dourados: 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Reflexões sobre a memória, a história e o esquecimento. In: SELIGMANN-SILVA (Org). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes* (p. 59-88). – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. O testemunho: entre a ficção e o “real”. In: In: SELIGMANN-SILVA (Org). *História, memória, literatura: o testemunho na Era das Catástrofes* (p. 371-386). – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. 2º edição. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1994.

VANSINA, Jan. *Oral Tradition - A Study in Historical Methodology*. Translated by H. M. Wright. – London, Routledge & Kegan Paul, 1965.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá- Suicídio pelo tekohá*. Tese (Doutorado em História Social) – FFLCH/USP, 1994.

## TEXTOS ESPECIALIZADOS.

ALMEIDA, Marco Antonio Delfino de. Reserva Indígena de Dourados: deslocamentos internos entre inimigos e/ou indiferentes. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 135-160). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

ATY GUASU – Assembleia Geral do Povo Guarani e Kaiowá et al. *Carta Emergencial dos Conselhos Guarani e Kaiowá frente a pandemia de COVID19*. Mato Grosso do Sul, 2020.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. *Cad. Ceru* 22 de dezembro de 2014; 25(1): p. 33-58. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/89147>. Acesso em: 11/07/2021.

BARBAGLI, Marzio. *O suicídio no Ocidente e no Oriente*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

BENITES, Tônico. *Rojeroky hina há hoike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (Antropologia Social). – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional: 2014.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 3. Ed. – São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRAND, Antonio Jacó. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. Dissertação (mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica. Rio Grande do Sul: 1993.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese (doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica. Rio Grande do Sul: 1997.

\_\_\_\_\_, VIETTA, Katya. Análise gráfica das ocorrências de suicídio entre os Kaiowá e Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000. *Revista Tellus*, Campo grande, ano 1. – Out/2001, p. 119-132.

BRASIL. Ministério da Saúde. FUNASA- Fundação Nacional de Saúde. Componente II- Saúde Indígena. In: Projeto Vigisus II: *Modernização do Sistema Nacional de Vigilância em Saúde*. – Brasília, 2004.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria Especial de Saúde Indígena/SESAI. *Agenda estratégica de ações de prevenção do suicídio em populações indígenas 2017-2018*. – Brasília: set. 2017.

\_\_\_\_\_. FUNAI- Fundação Nacional do Índio. *Ingresso em terra indígena*. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/servicos/ingresso-em-terra-indigena>. Acesso em: 05/03/2020.

BRÜZZI, Pe. Alciolínio Alves da Silva. *Crenças e lendas do Uaupes*. Ediciones Abya- Yala, Quito-Ecuador: 1994.

CAMPOS, Haroldo de. Tradução, Ideologia e História. *Cadernos do MAM*, nº1, Rio de Janeiro. – Dez/1983, p. 239-247.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org). *História dos Índios no Brasil* (p. 9-24). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialidade e colonialismo interno: a política de criação de Reservas Indígenas no sul de Mato Grosso do Sul e algumas de suas consequências contemporâneas. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 21-42). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

CHAMORRO, Graciela. Povos indígenas guarani falantes no atual Estado de Mato Grosso do Sul (séculos XVI-XXI). In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Orgs). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 293-322). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. *No MS, povos indígenas enfrentam pandemia com solidariedade e produção de alimentos*. Brasília: CIMI, 14/07/2020. Disponível em <https://cimi.org.br/2020/07/no-ms-povos-indigenas-enfrentam-pandemia-com-solidariedade-e-producao-de-alimentos/>. Acesso em: 11/07/2021.

COLOMA, Carlos. O processo de alcoolismo no contexto das Nações Indígenas. In: MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Anais do seminário sobre alcoolismo e vulnerabilidade às DST/AIDS entre os povos indígenas da macrorregião sul, sudeste e Mato Grosso do Sul* (p. 127-148). – Brasília, 2001.

\_\_\_\_\_; HOFFMAN, Joan Serra; CROSBY, Alexander. Suicide among Guaraní Kaiowá and Nandeva Youth in Mato Grosso do Sul, Brazil. *Archives of Suicide Research*, 10:2. – 2006, p. 191- 207.

CNS – Conselho Nacional De Saúde. *Resolução n º304*, de 09 de agosto de 2000. Disponível em [http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/LEGISLACAO\\_INDIGENISTA/Pesquisa/RESOLUCAO-N-304-DE-09-08-2000.pdf](http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/LEGISLACAO_INDIGENISTA/Pesquisa/RESOLUCAO-N-304-DE-09-08-2000.pdf)>. Acesso em: 29/05/2021.

COSTA PEREIRA, Maria Aparecida da. *Uma rebelião cultural silenciosa: investigação sobre os suicídios entre os Guaraní (Nhandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul*. – Brasília: FUNAI, 1995.

DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, 43(1), p. 89-144. – São Paulo: 2000.

DULLO, Eduardo. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, 31(2). – Rio de Janeiro: 2011, p. 105-129.



DUPRAT, Deborah. Dourados é talvez a maior tragédia conhecida na questão indígena em todo o mundo. Entrevista concedida a: *Assessoria de Comunicação da Procuradoria Geral da República de Mato Grosso do Sul*. – MS, 2010. Disponível em < <https://cimi.org.br/2010/11/31318/>>. Acesso em: 11/07/2021.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio: estudos de sociologia*. – São Paulo: EDIPRO, 2014.

GIGLIOLI, Daniele. *Crítica da vítima*. – Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2016.

GOMES, Antonio Máspoli de Araújo. “*Melhor que o Mel, só o Céu*”: Trauma intergeracional, Complexo Cultural e Resiliência na Diáspora Africana (Um Estudo de Caso do Quilombo do Mel da Pedreira, em Macapá, AP). Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

GONÇALVES; Claudio Barros; LOURENÇO, Renata. Missão Evangélica Caiuá: um ideário de fé e “civilização” nos “confins” de Mato Grosso (1929-1970). In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Orgs). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 587-611). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

GOODY, Jack. *O roubo da história: como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente*. São Paulo: Contexto, 2008.

FERNANDES, Tanise de Oliveira *et al.* A saúde na Reserva Indígena de Dourados: histórico, lutas e (re) existências. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 185-202). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019

FOTI, Miguel Vicente. *A morte por jejuvy entre os Guarani do sudeste brasileiro*. Revista de Estudos e Pesquisa, FUNAI, Brasília, v.1, n. 2. – dez. 2004, p. 45-72.

FUKUMITSU, Karina Okajima *et al.* Posvenção: uma nova perspectiva para o suicídio. *Revista Brasileira de Psicologia*, 02(02). – Salvador, Bahia, 2015, p. 48- 60.

\_\_\_\_\_; KOVÁCS, Maria Julia. De Quem é a Vida Afinal? A bioética na Prevenção do suicídio e na Posvenção. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio* (p. 63-90). – São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

JEFFREYS, Mervin David W. Samsonic suicide or suicide for revenge among africans. In: *African Studies*, 11:3. – 1952, p. 118-122.

KELLERMAN, Natan P. F. Psychopathology in Children of Holocaust Survivors: A Review of the Research Literature. *Israel Journal of psychiatry and related sciences*, vol. 38, n. 1. – 2001, p. 36-46.

HAMLIN, Cyntia Lins; BRYM, Robert J. 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, 2006, p. 42-57.

LANDER, Edgardo (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais- Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO, set. 2005.

LEENAARS, Antoon A. Edwin S. Schneidman on Suicide. In: *Suicidology Online*, 1(5). – 2010, p. 5-18.

LESCANO, Claudemiro Pereira; SCARTEZINI, Sofia Santos. Encantos, simpatias e feitiços: reflexões sobre os casos de suicídio entre os Guarani Kaiowá e Karajá. *REIA- Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 5, vol. 5(2). – 2018, p. 37- 53.

LEVCOVITZ, Sergio. *Kandire: o paraíso terreal* – o suicídio entre os guaranis do Brasil. Rio de Janeiro: Te corá Editora, 1998.

LINHA DO TEMPO MOSTRA OS PRINCIPAIS FATOS DA PANDEMIA NO BRASIL. *Jornal O Globo*. – Rio de Janeiro, 26/02/2020. Disponível em <https://oglobo.globo.com/sociedade/linha-do-tempo-mostra-os-principais-fatos-da-pandemia-no-brasil-24897725>. Acesso em 05/06/2021.

MAFFESOLI, Michel. Comunidade de destino. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 12, n. 25. – jan/jun. 2006, p. 273-283.

MARINHO, Emmanuel. *Margem de papel*. Dourados, MS: Manuscrito Edições, 1994.

MARQUETTI, Fernanda. As noivas vermelhas. In: MARQUETTI, Fernanda. *Suicídio: escutas do silêncio* (p. 177-202). – São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

MELIÀ, Bartolomeu. Prefácio: Memória, história e futuro dos povos indígenas. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle. *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 15-18). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67. – set/nov. 2005.

MINOIS, Georges. *História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária*. – São Paulo: Editora Unesp, 2018.

MOHATT, Nathaniel Vincent; THOMPSON, Azure B.; THAI, Nghi D.; TEBES, Jacob Kraemer. Historical trauma as a public narrative: A conceptual review of how history impacts presente-day health. *Social Science & Medicine*, 106. – 2014, p. 128-136.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus* (p. 221-228). Brasília: MEC/Mari/Unesco, 1995.

MONTOYA, Antonio Ruiz. *Conquista Espiritual Hecha por los religiosos de la companhia de Jesus, en las Prouíncias del Paraguay, Parana, Uruguai, y Tape*. – Madrid: Imprenta del Reyno, 1639.

MORGADO, Anastácio F. 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: 1991, p. 585- 598.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. Geografias Guarani e Kaiowá nas relações entre a Reserva Indígena e a cidade de Dourados. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 263-280). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

NERUDA, Pablo. Canto II - Alturas de Machu Picchu (Poema XII). In: NERUDA, Pablo. *Canto Geral*. Bertrand, 1994.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. – São Paulo, HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “*O nosso governo*”: os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos* [online]. 6ªed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (Antropologia) – IFCH, UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_.; CHAMORRO, Graciela. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Orgs). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 631-654). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

\_\_\_\_\_. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figuras indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Orgs). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 781-795). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

\_\_\_\_\_, MEYER, Luisa Gabriela Oliveira. Novos direitos e velhas práticas de Estado: o direito à consulta prévia na Reserva Indígena de Dourados, MS. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 111-134). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

PIMENTEL, Spensy K. *Sanções e guaxos: suicídio Guarani e Kaiowá – uma proposta de síntese*. Dissertação (Antropologia Social) – FFLCH/USP, 2006.

\_\_\_\_\_. Aty Guasu, as grandes assembléias Kaiowa e Guarani: os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Orgs). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 795-815). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

\_\_\_\_\_. Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intensões e sentimentos indígenas. In: ARAÚZ, Lorena Campos; APARÍCIO, Miguel (Orgs). *Etnografias del suicídio en América del Sur*. Quito-Ecuador: Editorial Universitaria Abya- Yala, 2017.

REFATTI, Denize. Os sonhos da criança Ava-guarani: circulação de saberes e autonomia da infância indígena através da participação na experiência onírica na aldeia Ocoy/PR. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 11 (1). – jan/jun. 2019, p. 123-139.

RIPSA – Rede Interacional de Informações Para a Saúde. *Projeto Vigisus - estruturação do Sistema Nacional de Vigilância em Saúde*. Disponível em: <http://www.ripsa.org.br/lis/resource/471#.YPPEROhKjIV>. Acesso em: 13/03/2021.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STALIANO, Pamela; MONDARDO, Marcos Leandro; LOPES, Roberto Chaparro. Onde e como se suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: confinamento, jejuvy e tekoha. *Psicologia: ciência e profissão*, n. 39. – 2019, p. 9-21.

SUESS, Paulo. Reconhecimento e Protagonismo: Apontamentos em Defesa do Projeto Histórico dos Outros. In: SIDEKUM, Antonio (Org). *Histórico do imaginário religioso indígena* (p. 25- 35). – Rio Grande do Sul: Editora Unisinos, 1997.

TORRES, Dionísio M. Gonzalez. *Folklore del Paraguay*. – Assunción, Paraguay, Editora Litocolor, 1992.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. O caso guarani: o que dizem os vivos sobre os que se matam? In: RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas no Brasil: 1991-1995* (p. 725-728). – São Paulo Instituto Socioambiental, 1996.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: LEVCOVITZ, Sergio. *Kandire: o paraíso terreal – o suicídio entre os guaranis do Brasil*. Rio de Janeiro: Te corá Editora, 1998.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Reserva Indígena de Dourados (1917-2017): composição multiétnica, apropriações culturais e desafios de subsistência. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 43-58). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a presença Terena na Reserva Indígena de Dourados, MS. In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs). *Reserva Indígena de Dourados: Histórias e desafios contemporâneos* (p. 95-110). Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

VICK, Fabiane de Oliveira. *Estudo de caso de uma família indígena Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul com alta prevalência de suicídio*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2011.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – FFLCH/USP, 2007.

\_\_\_\_\_. Os deuses, os homens e suas escolhas: cosmologia, organização social, conflitos territoriais e outras histórias kaiowá. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Orgs). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (p. 339-358). Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

## APÊNDICES.

### APÊNDICE A- PARECER DO CONSELHO DIRETOR – FCH/UFGD.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS



**RESOLUÇÃO nº 221 DE 31 DE JULHO DE 2019.**

**O CONSELHO DIRETOR DA FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS**, da Universidade Federal da Grande Dourados, no uso de suas atribuições legais, em Reunião Ordinária, **resolve**:

Aprovar o Projeto de Pesquisa intitulado: “Protagonismo narrativo indígena: História oral e história pública”, sob a coordenação do mestrando Lucas Maceno Sales, do PPGH.

**Prof.ª Dr.ª Marisa de Fátima Lomba de Farias**  
Presidenta

**APÊNDICE B- AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM TERRA INDÍGENA: ALDEIA JAGUAPIRU.**



**AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM TERRA INDÍGENA**

Autorizamos o (a) pesquisador (a) **Lucas Maceno Sales** a realizar sua pesquisa intitulada "**Protagonismo narrativo indígena: história oral e história pública**" na Aldeia Jaguapiru, Reserva Indígena de Dourados – MS.

Estou ciente dos principais objetivos da pesquisa, assim como a metodologia e demais elementos do projeto.

Aldeia Jaguapiru -MS, 12/02/2019

De acordo,

**Izabel Morales**  
Cacique Jaguapiru  
RG: 73177  
CPF: 699.469.571-91

(assinatura)

Nome: Izabel Morales

RG: 73.177

CPF: 699.469.571-91

Cargo: Cacique Cacique Jaguapiru

**APÊNDICE C- AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM TERRA INDÍGENA: ALDEIA BORORÓ.**



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DA GRANDE DOURADOS

---

**AUTORIZAÇÃO PARA PESQUISA EM TERRA INDÍGENA**

Autorizamos o (a) pesquisador (a) **Lucas Maceno Sales** a realizar sua pesquisa intitulada "**Protagonismo narrativo indígena: história oral e história pública**" na Aldeia Bororó, Reserva Indígena de Dourados – MS.

Estou ciente dos principais objetivos da pesquisa, assim como a metodologia e demais elementos do projeto.

Aldeia Bororó -MS, 12 / 12 / 19.

De acordo,

Gaudêncio Benites  
(assinatura)

Nome: Gaudêncio Benites

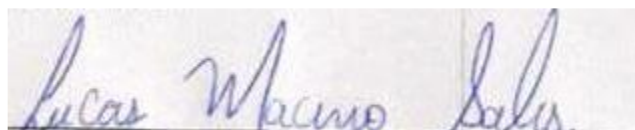
RG: 12 319.

CPF: 708-325-951-87

Cargo: Csqque aldeia bororó

Autorizo a divulgação e reprodução total ou parcial deste trabalho, por meio físico e eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Dourados, 10 de dezembro de 2021.

A rectangular image showing a handwritten signature in blue ink on a light-colored background. The signature is written in a cursive style and reads "Lucas Maceno Sales".

Lucas Maceno Sales.