



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

MONOGRAFIA PARA CONCLUSÃO DE CURSO EM ANTROPOLOGIA

Vida e morte autoprovocada entre os Kaiowá: estratégias de cuidados multiculturais na
Reserva Indígena de Dourados (MS)

Aluna: Raíssa Almeida de Magalhães
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sílvia Maria Guimarães - UNB
Colaborador: Prof. Dr. Levi Marques Pereira - UFGD

Brasília

2023

RAÍSSA ALMEIDA DE MAGALHÃES

Vida e morte autoprovocada entre os Kaiowá: estratégias de cuidados multiculturais na Reserva Indígena de Dourados (MS)

Monografia apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília como um dos requisitos para a obtenção de grau de Bacharel em Ciências Sociais, com habilitação em Antropologia. Orientadora: Professora Doutora Silvia Maria Guimarães.

Banca Examinadora

Prof^a. Dr^a. Silvia Maria Guimarães (orientadora)
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Levi Marques Pereira
Universidade Federal da Grande Dourados

Dedico este trabalho aos Kaiowá e à terê.

Agradecimentos especiais

Para mim, essa é uma das partes mais importantes desse trabalho, já que é o momento que posso agradecer às pessoas que fizeram parte de toda essa trajetória. Tenho uma mania de infância de escrever cartas de carinho e agradecimento a pessoas que muito amo e estimo bem. Agora, sinto como se estivesse escolhendo os papéis de carta para cada devida pessoa.

O que eu escrevo e o que eu sou é uma parte da parte que me atravessa. Então, começo por agradecer aos meus pais, por todo amor e carinho que me acompanham em toda minha jornada até agora. À minha mãe, professora aposentada do Instituto de Psicologia da Unb e psicanalista: levo dentro de mim a sua paixão pela docência e toda sua competência acadêmica. Quando eu era criança, sempre ficava encantada quando via suas orientandas da psicologia com um brilho no olhar após suas orientações - cresci com a ideia de que queria causar esse mesmo sentimento especial nas pessoas. Espero que o cheiro da biblioteca de minha mãe esteja sempre em volta de mim. Ao meu pai, professor aposentado do Instituto de Química da Unb, por me ensinar a ver a vida com mais leveza, ouvir o canto dos pássaros de manhã e amar a vida. Cearense e contador de causos, meu pai é a minha inspiração para a escrita de contos e crônicas. Obrigada por todo o apoio e pelo amor incondicional, amo vocês.

À minha orientadora, Silvia Maria Guimarães, pela confiança de que esse trabalho iria acontecer.

Ao meu irmão, Marcus Abreu de Magalhães e minha cunhada, Ana Lara Camargo de Castro, gratidão por todo o apoio na realização desta pesquisa e muito mais.

À Universidade de Brasília, por todas as oportunidades de ensino, pesquisa e extensão que possibilitaram a minha formação em uma instituição de ensino superior, pública e gratuita, referência por sua produção acadêmica.

Às professoras e professores de Antropologia que marcaram toda a minha graduação, cada uma de uma forma diferente: Giovana Tempesta, Rosana Castro, Soraya Fleischer, Silvia Maria Guimarães, Tânia Mara, Aline Miranda, José Jorge de Carvalho e Stephen Baines. Às professoras de psicologia que me apoiaram interdisciplinarmente: Kátia Tarouquella, Regina Pedrosa, Viviane Legnani, Juliana Telles e Jéssica Emanuelle. A todos, meus melhores agradecimentos.

Aos meus amigos da graduação, Alex Novais, Irene do Planalto e Laura Coutinho, obrigada pela companhia em minha jornada acadêmica.

À Joi Dias, amiga que fiz em Dourados e que me acolheu durante minhas viagens de campo.

Ao professor Levi Marques Pereira, mais do que sua participação na banca, mas também por tudo que aprendi com seus passos nas aldeias. Você é uma grande inspiração acadêmica para mim e uma ótima companhia para tomar tereré.

Este trabalho foi realizado devido toda a relação de amizade e acolhimento de meus interlocutores indígenas moradores da Reserva Indígena de Dourados. Aos guerreiros Kaiowá, Guarani e Terena, agradeço enormemente pelo compartilhamento de suas histórias que muito me emocionaram. Agradeço por tudo que aprendi com vocês, prometo que levarei para sempre em minha vida, para além da academia. Especialmente à Ñandesy Floriza, ao Ñanderu Jorge, à Ñandesy Vitória, à Indianara Machado, à Xamiri Suru'a (Talita Veron), à Valdelice Veron e à Kunatai yvotyju (Aline de Souza da Silva). Sou-lhes enormemente grata.

Às professoras indígenas de uma escola da aldeia Jaguapiru, pelo compartilhamento de narrativas e histórias emocionantes.

Às psicólogas do Polo Base de Dourados, obrigada por compartilharem comigo suas histórias e seus sentimentos, em meio as agendas apertadas do dia-a-dia

À Consuelo Martins Cordeiro, pela detalhada revisão deste texto.

Ao Guilherme Marques, meu querido amigo. Queria poder ter a oportunidade de te abraçar mais uma vez. Você será lembrado para sempre.

Às minhas amigas, que sempre estiveram comigo, por todo apoio e carinho, sempre. Luana Milhomem, que me ensina sobre os animais e a vida, e Sara Ribeiro, irmã de coração e minha confidente.

E por fim, mas não menos importante, à Teresa Ferreira, minha terê. Obrigada por ler-me inteirinha, por todo amor que me faz sentir, pelo companheirismo e por acreditar sempre em mim. Cheguei até aqui com você ao meu lado e me faltam palavras para expressar minha gratidão. Assim como Darcy Ribeiro escrevia seus diários de campo, regados de aventuras à Berta Ribeiro, escrevi os meus diários pensando em você.

Aguyjevete.

Abraços de todas e tudo que sou.

Resumo

Este trabalho propõe contribuir com o debate acerca do fenômeno de mortes autoprovocadas de jovens indígenas Kaiowá, por meio de uma investigação realizada na Reserva Indígena de Dourados, no Mato Grosso do Sul. A intenção deste projeto foi a realização de uma pesquisa de cunho etnográfico para análise e discussão de como ocorrem as mortes autoprovocadas de indígenas dessa etnia. Além disso, era também meu objetivo compreender como ocorriam as estratégias de cuidados e de tratamentos multiculturais disponibilizados na Reserva aos jovens indígenas, em sua maioria da etnia Kaiowá, que se encontravam em situação de vulnerabilidade e sofrimento psicossocial, alguns com ideação suicida. A compreensão dos significados e sentidos da morte autoprovocada, por parte dos indígenas Kaiowá, foi o ponto-chave desta pesquisa, que teve como objetivo principal enfatizar a multidimensionalidade cultural Kaiowá, bem como suas próprias cosmologias, para melhor entendimento do fenômeno. As redes de cuidados em saúde, que encontrei na Reserva, aconteciam por meio de algumas estratégias multiculturais desenvolvidas por rezadeiras e rezadores Kaiowá, profissionais da saúde mental indígenas e não-indígenas e professoras e professores indígenas de uma escola localizada na Reserva. Esta pesquisa encontrou algumas pistas de possíveis respostas às questões discutidas neste trabalho. Porém, muitas outras indagações surgiram, tecidas e construídas durante a realização desta monografia, cujas respostas permanecem em aberto e demandam novos estudos e pesquisas sobre essa delicada temática.

Sumário

O início do percurso acadêmico: entre o meu desejo de saber, indagações, curiosidade intelectual e o desejo de ensinar e transmitir do Outro	6
I - Introduzindo a pesquisa: vida e morte Kaiowá	12
II - A construção da pesquisa: a etnografia e alguns de seus recursos	16
2.1 Escutar, observar, anotar e desenhar	16
III - O Cenário da pesquisa	23
3.1 A territorialidade para os indígenas Kaiowá	23
3.2 Breve contexto histórico da criação da Reserva Indígena de Dourados (RID)	28
3.3 O meu deslocamento na Reserva Indígena de Dourados e as primeiras conversas com alguns interlocutores	32
IV - As diferentes formas de cuidados multiculturais na Reserva: significações e sentidos	42
4.1 A escola indígena: o ensinar-aprender entre o conhecimento e a afetividade acolhedora	43
4.2 As professoras e os professores: a implicação subjetiva no exercício das funções educativas	46
4.3 As psicólogas: possibilidades e limites da intervenção clínica	78
4.4 O saber ancestral de Ñandesy Floriza	97
V - O ponto final: necessário, mas não conclusivo	106
Referências	111

O início do percurso acadêmico: entre o meu desejo de saber, indagações, curiosidade intelectual e o desejo de ensinar e transmitir do Outro

Os temas da morte e do processo de morrer sempre foram inquietantes para mim, desde que eu era pequena. A morte como um processo estranho, mas familiar, fez parte - e ainda faz - de diversos desenhos meus, em que tento assimilá-la com a figura de monstros que sorriem e se escondem no escuro. Já o tema da morte autoprovocada começou a rondar as minhas leituras a partir de uma vontade minha de infância de estudar Psicologia. De um lado, mergulhava em fluxos de consciência de Virginia Woolf, e me perguntava o porquê de seu afogamento e sua carta final. Do outro, procurava respostas em livros escondidos em sebos - que eu frequentava após as aulas do colégio - mas também na biblioteca particular da minha mãe, professora aposentada do Instituto de Psicologia da UnB e psicanalista.

Quando entrei na Universidade de Brasília, em 2019, e no decorrer da minha trajetória acadêmica, até agora, o estudo referente às nuances, às particularidades e aos contextos do suicídio no Brasil manteve-se sempre presente. Com a perda que tive de amigos e de um familiar para o suicídio, sei um pouco sobre a delicadeza necessária para falar sobre esse tema, mas, acima de tudo, sei das possibilidades de aprendizado que podemos ter na escuta ativa de pessoas com esse tipo de sofrimento psíquico e de seus cuidadores, a fim de compreender melhor este fenômeno.

Desde que entrei no curso de Ciências Sociais, passei a fazer matérias na Psicologia, em conjunto com a minha grade horária da Antropologia. Meu objetivo era, em algum momento, fazer transferência para o curso de Psicologia. Logo mudei de ideia, já que nos primeiros semestres na UnB me apaixonei pelo universo da Antropologia, e a vontade passou a ser uma dupla diplomação. Me perguntei: “Como assim, posso juntar tudo em que tenho interesse - desenhos, pesquisas, viagens, escuta do outro - e mais um pouco, em apenas um curso só?!”. Devo tudo isso às incríveis professoras que me apresentaram essa área, já que até então eu não tinha ideia do quão interessante ela era.

Fui marcada especialmente por várias professoras: Giovana Tempesta, de quem tive a sorte de tê-la como professora na matéria de Introdução à Antropologia, já no meu primeiro semestre; Rosana Castro, cujo ensino inspirou-me a me aproximar das monitorias em Antropologia e do exercício da docência; Soraya Fleischer, que me permitiu aprofundar no universo da pesquisa antropológica e me convidou a olhar para os meus desenhos de outra forma; Sílvia Guimarães, que conquistou-me com suas histórias de campo e fez com que eu me apaixonasse pela saúde indígena como tema

de pesquisa; Tânia Mara, pelos estudos e aprendizado sobre as complexas questões relativas à raça e ao gênero; Aline Miranda, pela sorte que tive em conhecê-la e ter sido sua monitora na matéria Estágio Docente do Mestrado. Por fim, mas não menos importante, os professores José Jorge de Carvalho, que me inspirou a sonhar em ser, um dia, professora de Antropologia, e Stephen Baines, por me apoiar quando realizei a pesquisa de campo para esta monografia.

Tendo em vista que sempre estive em diálogo com professoras e matérias da Psicologia, não poderia deixar de me referir a essas docentes. Algumas professoras que marcaram minha trajetória na graduação, enquanto estive transitando entre o Departamento de Antropologia e o Instituto de Psicologia, foram: Kátia Tarouquella, minha primeira orientadora de pesquisa na graduação¹, com quem trabalhei para escrevermos juntas sobre o Coletivo Psicanálise na Rua²; Regina Pedrosa, que acolheu-me, orientou e acreditou no meu desejo de realizar uma pesquisa em um Centro de Atenção Psicossocial no Distrito Federal (CAPS); Viviane Legnani, que aproximou-me da Psicanálise na Educação e emocionou-me com seus relatos sobre o Coletivo Psicanálise na Rua; Juliana Telles, que fez com que eu me reencontrasse com a Psicologia e a Psicanálise, em um momento conturbado da pandemia da Covid-19, e Jéssica Emannuelle, aluna de Doutorado em Psicologia Clínica, à época, que convidou-me para ser sua monitora numa turma de Psicopatologia, experiência na qual quando vivemos momentos ímpares. Agradeço também às orientações das professoras Liza Andrade e Mariane Paulino, do Departamento de Arquitetura e Urbanismo, por minha participação em projeto de pesquisa sobre o Quilombo Mesquita. Aos psicólogos Adriano Faccioli e Sandra Calheiros, profissionais que foram pontes centrais para que eu refletisse sobre as possibilidades reais da existência de uma saúde mental humanizada e para todos.

Agora, mais especificamente sobre o tema da minha monografia, a ideia inicial era um pouco diferente. Em 2020, conversei com a professora Regina Pedrosa a fim de

¹ Após a pesquisa, produzimos juntamente com outras duas colegas um artigo chamado: “O enquadre psicanalítico para além do divã: a escuta psicanalítica no espaço urbano”. A referência: Brasil, K. T. ; Alcântara, N. E. ; MAGALHÃES, R. A. ; Matos, R. G. . Une psychanalyse au-delà du divan: l'écoute psychanalytique en espace urbain. Filigrane-Revue De Psychanalyse, v. 30, p. 81, 2021

² Psicanálise na Rua é uma proposta de um grupo de psicanalistas e psicólogos que oferecem a escuta do outro dentro de um espaço onde a imprevisibilidade faz parte do cenário. A proposta do grupo foi buscar espaços urbanos em que houvesse grande circulação de pessoas. Nesse sentido, dois espaços foram propostos, um na Rodoviária da cidade - um lugar central com uma circulação grande de pessoas - e o outro foi uma praça próxima ao CONIC. Este último é o nome de um dos prédios que fica na extremidade norte, de frente para a Esplanada e bem pertinho da Rodoviária, no centro de Brasília. Escolher o CONIC e a Rodoviária como lugares de atendimento evidencia a proposta de democratização da Psicanálise por meio da ocupação dos espaços públicos.

convidá-la para pensarmos juntas sobre o desejo de realizar uma pesquisa em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), do Distrito Federal. Ela aceitou me orientar e estivemos pensando juntas durante um ano. A pesquisa foi feita em sintonia com os usuários do CAPS e dos profissionais da saúde desse serviço, em meio a anotações sistemáticas de cadernos de campo, entrevistas, compartilhamento de histórias, conversas e muitas risadas. Quando terminamos a pesquisa e produzimos um artigo, as minhas ideias passaram a fluir na perspectiva de investigar como as experiências que tive no CAPS e para fora dos muros manicomial, poderiam influenciar-me na escrita do meu projeto de pesquisa da monografia final.

Em outubro de 2022, conversei com a professora Sílvia Guimarães para saber se ela aceitaria me orientar no trabalho final de curso em Antropologia. Fiquei extremamente feliz quando ela me respondeu positivamente e dali passamos a delimitar toda a pesquisa. A fim de juntar as duas áreas que amo, Antropologia e Psicologia, deparei-me com o tema urgente dos suicídios indígenas, no Brasil. Durante a matéria Seminários, passei a ler constantemente sobre o tema saúde mental indígena e pensei junto com minha orientadora em como construir, da melhor forma, o meu trabalho de campo - segunda parte da monografia³. No decorrer de minhas leituras e pesquisas bibliográficas, resolvi fazer o campo em Dourados, no Mato Grosso do Sul (MS), tendo em vista os números elevados de mortes de jovens indígenas Kaiowá por suicídio. Meu irmão e sua esposa foram ajudas importantíssimas para a realização da excursão didática de pesquisa. Ambos moram em Mato Grosso do Sul, minha cunhada em Campo Grande e meu irmão em São Gabriel, o que deixou-me mais confiante de viajar para uma cidade que eu não conhecia. Até então, eu imaginava desenvolver a pesquisa com enfoque nas narrativas de indígenas que frequentavam os serviços dos CAPS em Dourados.

³ No curso de Antropologia da Universidade de Brasília, os alunos precisam, para se formar, fazer a matrícula em três matérias tutoriais que constituem a monografia final, são elas: Seminário de Pesquisa em Antropologia, Excursão Didática de Pesquisa e Dissertação. Em um semestre, matriculei-me em Seminários, delimito a pesquisa junto com minha orientadora e me aproximei mais do tema de pesquisa. No outro semestre, realizei a pesquisa de campo, tendo em vista que estava matriculada em Excursão Didática. Por fim, matriculada em Dissertação, fiz a escrita da monografia.



Fotos tiradas por mim, da esquerda para a direita: foto de uma placa a caminho de Dourados e, na direita, chegando a Dourados.

Viajei a Dourados duas vezes durante o ano de 2023 para compor o campo de pesquisa desta monografia. Na primeira viagem, cheguei à cidade de Dourados no dia 16 de abril e fiquei uma semana. Meu irmão e minha cunhada me acompanharam nesse primeiro momento e viajaram comigo de carro de Campo Grande até Dourados para me deixarem na cidade e logo depois retornarem para Campo Grande. Tinha marcado, antecipadamente, de encontrar o Professor Levi Marques Pereira, com quem estive conversando por meio de telefonemas e mensagens virtuais meses antes de iniciar a viagem. Conheci o professor por meio de minha cunhada, que me apresentou a ele como uma estudante de Antropologia que procurava apoio e orientações de um professor universitário local que tivesse conhecimento e práticas de pesquisa na Reserva Indígena de Dourados.

Fiquei muito feliz quando ele aceitou conversar comigo e depois marcar uma reunião presencial quando chegasse ao campo. Agradeço enormemente às orientações do professor Levi Marques Pereira, que me acompanhou nas idas e vindas até a Reserva Indígena de Dourados (RID), apresentou-me lideranças indígenas e muitas outras pessoas que vieram a ser grandes interlocutoras desta pesquisa, me acolheu com enorme simpatia e generosidade e me ensinou muito! Aprendi, com o professor Levi Marques Pereira, primeiramente, a chegar até a Reserva de forma respeitosa, e também pelos mapas. Para melhor compreensão, utilizo o termo interlocutores, ao invés de informantes ou entrevistados, porque a palavra que é cedida se dá num contexto de diálogo, numa relação dialógica, e é nesse diálogo que os dados se fazem para o pesquisador (Uriarte, 2012). Além disso, a relação dialógica só é possível de ser estabelecida por meio de uma posição do antropólogo entre os moradores da região: a de observador-participante, que cria familiaridade e possibilita a “fusão de horizontes” da qual falam os hermenutas, condição indispensável para um verdadeiro diálogo (Uriarte, 2012).

A primeira semana em que estive hospedada na cidade de Dourados, no mês de abril, foi completamente decisória para a minha pesquisa. Passei a ir para a RID todos os dias, frequentando as duas aldeias ali presentes no território - Bororó e Jaguapiru - sendo que, no início, estava acompanhada do professor Levi. Conheci pessoas muito importantes como profissionais da saúde indígenas e não indígenas, jovens que me acolheram rapidamente e se tornaram amigos, Ñandesys e Ñanderus Kaiowás, professores indígenas, professores da Universidade Federal da Grande Dourados e muitas outras que me marcaram profundamente. Agradeço especialmente à Indianara Ramires Machado, por suas caronas pela RID e ensinamentos compartilhados. A todo o tempo, estive produzindo diários de campo, com anotações e desenhos sempre que podia, mas também cuidando para estar atenta aos meus interlocutores. Passei grande parte dessa semana frequentando eventos abertos ao público na UFGD, mas também conhecendo os caminhos da RID, sentindo a terra vermelha e os ventos, tudo carregado por narrativas sensíveis e marcantes.

Na outra parte da viagem dediquei-me a conversas e visitas à casa da Ñandesy Floriza e do Ñanderu Jorge. Lembro-me bem do primeiro dia em que os conheci. Fui de carona com o professor Levi, já que ele quis me apresentar aos rezadores Kaiowá, que moram nos limites da RID. Estava bastante nervosa, mas fui papeando com o professor e o ouvindo o caminho inteiro, de Dourados até a casa de dona Floriza e seu Jorge. Chegando lá, fui muito bem recebida por eles e sua parentela. O céu estava azul, o clima estava ideal, nem quente, nem frio, as árvores bem verdinhas e crianças brincavam pelo terreno, sorridentes. Apresentei-me ali, naquele dia, e a minha pesquisa, e fui convidada a me sentar dentro da Escola de dona Floriza para que pudéssemos nos conhecer melhor⁴.

A partir daquele dia, passei a frequentar cada vez mais a sua casa e a escola, enquanto dona Floriza me contava sobre tudo e narrativas eram construídas. Combinamos que eu gravaria nossas conversas e entrevistas e que, ao final da minha monografia, faríamos um pequeno livro sobre as memórias e histórias familiares de dona Floriza e sua parentela, com muitas fotos e desenhos. Ao final dessa primeira semana, após muitos compartilhamentos, despedi-me de dona Floriza e seu Jorge com o coração já cheio de saudades. A Ñandesy, por fim, presenteou-me com colares de proteção e passou-me um cântico para proteção que me acompanharia. A seguir, apresento um trecho dessa conversa que gravei e foi transcrita por Erick Souza, com o

⁴ Dona Floriza construiu, juntamente com seu Jorge, uma escola no terreno em que moram. Ali, Ñandesy Floriza dá aulas de Guarani e Português e também ensinamentos sobre a cultura Kaiowá para crianças indígenas, mas também para outras pessoas - moradoras da RID ou não. Eu fui mais uma de suas alunas.

consentimento de dona Floriza, enquanto estávamos sentadas dentro da escola dela para nos despedirmos.

Dona Floriza

Uh hm. Eu vou, eu vou fazer é... o... tá na hora, hoje é... que você vai ficar tão distante de mim é... vou ficar com saudade um pouco, mas você vai voltar. É... primeira coisa, fazer minha reza e esse minha mensagem cê vai levar aonde você vai. Você é professora?

Raíssa

Ainda não!

Dona Floriza

Ainda não né! Um dia você vai, vai dar aula e aí sempre essa reza... é... não é reza! Esse cântico vai te alegrar e vai te acompanhar.

Raíssa

Ai... que lindo!

Dona Floriza

Ele chama Yvyrá i jha. Yvyrá i jha é sempre a pessoa que recebe com todo coração!

(Dona Floriza começa o cântico, segurando em sua mão o mbaraká⁵. O trecho se repete algumas vezes.)

Yvyrá i jha

Árvore que recebe tudo / Árvore da vida

Nde reko poty arã

Sua vida vai florir no futuro

Arandu moã ma che

A sua sabedoria cobre a mim

(Os versos se repetem algumas vezes na voz de dona Floriza acompanhada do mbaraká. Tradução livre por Eric Souza, jovem Guarani)

Dona Floriza

Esse chama Yvyrá i jha nde reko poty arã, este nde reko poty arã, ele é que cuida na terra e é...

Raíssa

Protege? Que lindo, lindo.

Dona Floriza

Muito, muito. Então, esse daí vai te acompanhar! Até você voltar!

⁵ O *mbaraká* (chocalho), invariavelmente construído com cabaça (*hy'akua*) (MURA, 2010).



Nãndesy Floriza em seu território, foto tirada por mim no dia 19 de abril de 2023.

Quando retornei a Dourados novamente, no dia 26 de junho de 2023, fiquei duas semanas. Um tempo já havia passado e minha pesquisa tinha se modificado. A primeira ideia, de realizar o campo nos CAPS de Dourados, não parecia promissora, tendo em vista conversas que tive com moradores da RID, psicólogas que frequentam a Reserva e telefonemas que fiz com a coordenação de alguns CAPS. Muitos me falaram que não havia uma grande adesão de indígenas a esse serviço de saúde mental. Alguns interlocutores indígenas disseram-me que os motivos eram variados, como, por exemplo, a grande distância entre o CAPS e a Reserva, a falta de transporte que auxiliasse nesse trajeto, a falta de acolhimento por parte dos moradores não-indígenas de Dourados, entre muitos outros.

Comecei, então, a aventurar-me mais pela RID juntamente com amigos e colegas que fiz durante a primeira viagem, e sempre tomando muitas notas das vivências compartilhadas da comunidade naquele território. O tema foi se desenvolvendo em meio a narrativas sobre os sofrimentos de jovens Kaiowás, a pulsão perante a vida dos mesmos e as maneiras originais para lidar com esse fenômeno da morte autoprovocada. Tudo isso me levou a conhecer e analisar as formas de cuidado interculturais presentes na Reserva para lidar com o sofrimento psíquico dos jovens. No decorrer deste trabalho, pretendo elaborar e compartilhar mais com os meus leitores o que aprendi dessa temática nas aldeias Bororó e Jaguapiru. Ademais, todas as produções imagéticas foram produzidas por mim, assim como as fotos que estão aqui presentes.

I - Introduzindo a pesquisa: vida e morte Kaiowá

*Queremos
Encher a terra de vida
Nós os poucos (Mbyá) que
sobramos
Nossos netos todos
Os abandonados todos*

*Queremos que todos vejam
Como a terra se abre como flor.
Canto Guarani (trad. Douglas
Diegues)*

Esta pesquisa propõe contribuir para o debate acerca do fenômeno de mortes autoprovocadas⁶ de jovens indígenas Kaiowá, por meio de uma investigação realizada na Reserva Indígena de Dourados. A intenção deste projeto foi a realização de uma pesquisa de cunho etnográfico para análise de *como* ocorrem as mortes autoprovocadas de indígenas dessa etnia. No decorrer das minhas caminhadas dentro das aldeias Jaguapiru e Bororó, que compõem a Reserva Indígena de Dourados (RID), deparei-me com diversas maneiras de experimentação do cuidado com o sofrimento da vida social. O encontro e a compreensão desses cuidados aconteceram por meio de conversas que tive com Ñandesys e Ñanderus (rezadeiras e rezadores Kaiowás); profissionais da saúde indígenas e não indígenas; professoras e professores indígenas de uma escola localizada dentro da Reserva; moradores e moradoras da RID e jovens indígenas.

A compreensão dos significados da passagem ao ato, por parte dos indígenas Kaiowá, foi o ponto-chave para esta pesquisa, que teve como objetivo enfatizar a multidimensionalidade cultural Kaiowá, bem como suas próprias cosmologias, para melhor entendimento desse fenômeno. Assim, devido à gravidade e à complexidade da temática das mortes autoprovocadas indígenas na contemporaneidade brasileira, acredita-se que a Antropologia pode somar novas significações e sentidos para uma discussão multidisciplinar frente a essa questão de saúde pública de povos indígenas. O que precisamos fazer para compreender melhor o que leva tantos jovens indígenas no Mato Grosso do Sul à passagem ao ato é ir ao encontro desse fenômeno, conhecer e ouvir o que eles têm a dizer sobre o seu sofrimento e sair de uma lógica biologizante que explique o suicídio. A ideia de pensar este fenômeno a partir das diversas lógicas possíveis dos interlocutores desta pesquisa é desestabilizar pensamentos que incidam sobre as maneiras dominantes de pensar (Goldman, 2008, p. 7). Assim, torna-se evidente a compreensão das narrativas expressas em um exercício que Viveiros de Castro (2002) evidencia ser: experimentando outra gramática de pensamento e de vida, outra intensidade de afetos, em um exercício de pensar com “os outros”, não “como” e nem “sobre” eles, para estender ou multiplicar o nosso próprio mundo com imaginação social (in: Silva; Fernandez; Silva; Sacardo, 2020).

⁶ Uso a expressão morte autoprovocada para me afastar da carga semântica que a palavra suicídio carrega no senso comum.

Os indígenas de etnia Kaiowá possuem um histórico intenso de resistência perante os despejos de suas terras originárias *tekoha*, a desterritorialização vigente, o confinamento em reservas indígenas e os altos índices de mortes autorpovocadas e de homicídio. São constantes os assassinatos, resultados de operações de despejo violentas por parte de policiais, como aconteceu com o indígena Vitor Fernandes, de 42 anos, em 24 de junho de 2022 (CIMI, 2022). Áreas de conflito se tornam grandes manchas de sangue, no Mato Grosso do Sul (MS), onde, somente em 2022, seis homicídios contra indígenas ocorreram (CIMI, 2022). Um deles foi de dona Estela Vera Guarani, rezadora tradicional e liderança em sua aldeia, que foi morta a tiros no dia 15 de dezembro:

Estava em casa com seu filho quando, às 15h, dois homens encapuzados e armados entraram e os atacaram. Tentaram fugir, mas Estela foi atingida pelos disparos. No local, foram encontrados pela polícia cartuchos de arma calibre 36, de uso mais comum em espingardas de caça. Até agora, ninguém foi preso, e outros detalhes da morte permanecem inexplicados. (CIMI, 2022)

Outros conflitos estão relacionados com a atividade de fazendeiros perto ou mesmo dentro das reservas e terras indígenas, com ações diversas para disseminar violência contra os moradores. Para exemplificar, selecionei algumas matérias de jornais que encontrei ao pesquisar o assunto de violência étnica aos Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Em matéria do Fantástico (Globo, 2020), indígenas Guarani e Kaiowá gravaram vídeos dos ataques de fazendeiros em Dourados, que transformaram um trator em “caveirão” - adaptado com maior proteção, blindado e com lugar para colocar armas de fogo - para atacar a comunidade indígena. Em outra notícia, no dia 16 de agosto de 2023, o Conselho Indigenista Missionário (Dourado, 2023) publica que um grupo armado invadiu de tarde o *tekoha Avae'te*, em Dourados (MS), dos povos Guarani e Kaiowá, atirando e quase acertando uma liderança da comunidade. Durante a madrugada de terça-feira (15), outro ataque foi empreendido por pistoleiros que invadiram e incendiaram dez das trinta casas do *tekoha Avae'te*.

Em 12 de abril de 2023, alguns dias antes de eu embarcar para a minha primeira viagem a Dourados, o Brasil de Fato (2023) publicou que indígenas Kaiowá e Guarani se organizaram para retomar uma terra ancestral, vizinha à RID e cobiçada pela Corpal Incorporadora e Construtora para dar lugar a um condomínio de luxo. O conflito foi em torno do território Yvu Verá que até atualmente não tem a demarcação concluída e faz parte da Terra Indígena (TI) Dourados Peguá. A ocupação continuou, mesmo com a violenta repressão policial em abril de 2023 – com pessoas feridas a bomba, tiro de bala de borracha no rosto e com a prisão de nove indígenas. É por

causa desses acontecimentos e muitos outros que Mato Grosso do Sul é campeão de conflitos com indígenas, além de ter uma enorme concentração de terras nas mãos de poucos (ISA, 2023). Quando cheguei em Dourados, no dia 16 de abril de 2023, visitei alguns moradores da RID que comentaram sobre esse ocorrido e estavam preocupados se os indígenas iriam ser soltos. No dia 28 de abril, fazia 20 dias que oito lideranças Guarani e Kaiowá e uma Terena estavam encarceradas no Presídio Estadual de Dourados (Brasil de Fato, 2023).

Além das situações supracitadas, levando-se em conta a pandemia da Covid-19, o que se manifestava, à época, era uma política de morte do Estado, que se mantinha negligente e escancarava as precariedades dos serviços de saúde e a incapacidade da rede municipal de arcar com a atenção primária em território indígena (Veron; Guimarães, 2020). Compreende-se que as terras indígenas localizadas no estado do Mato Grosso do Sul refletem um processo de conflito histórico colonial, em que os indígenas Kaiowá resistem a todo tempo, enquanto a própria política do Estado brasileiro, como afirma Achille Mbembe (2018), já decidiu quais corpos podem viver e quais devem morrer.

Adentrando ainda mais o tema desta monografia, segundo os dados epidemiológicos das tentativas e óbitos por suicídio no Brasil e a rede de atenção à saúde (Brasil, 2017), o risco de óbito por morte voluntária na população indígena se destacou, por superar em mais de duas vezes o risco na população branca e pela alta proporção observada entre os jovens. Ademais, a mortalidade por mortes autoprovocadas na população indígena foi quase três vezes maior que a média nacional, 15,2 registros por 100 mil, sendo 44,8% jovens em idade entre 10 e 19 anos (Brasil, 2017). Ao final dos anos 1980, a morte autoprovocada entre os indígenas Guarani e Kaiowá do MS, segundo Pimentel (2006), aumentou de uma média de 5 a 8 casos por ano para 38 mortes em 1990, sendo que a partir desse ano os números não foram inferiores a 20 casos. O ato não se explica por um motivo singular, mas por uma soma de fatores que, no caso, incluem conflitos relacionados à demarcação de terras, perda da identidade cultural e falta de acesso à saúde mental (Organização Mundial da Saúde, 2019).

Entretanto, procuro, neste trabalho, fazer a investigação deste fenômeno pela própria narrativa indígena e, por conseguinte, abordar este tema de uma maneira menos etnocêntrica e que não se limite ao conceito biomédico de mortes autoprovocadas. A compreensão das mortes autoprovocadas precisa ser realizada em diálogo com as comunidades indígenas. Antes da minha chegada a Dourados, questões rondavam a minha cabeça. Afinal, como as mortes autoprovocadas podem ser entendido pela cosmologia Kaiowá? Como podemos compreender melhor esse

fenômeno? A territorialidade pode ser um elemento-chave para a compreensão do fenômeno de mortes autoprovocadas? Por que tantos jovens indígenas tiram suas vidas em Mato Grosso do Sul? O que irei aprender? Além disso, faz parte da pesquisa a manutenção da vigilância epistemológica como forma de permitir maior aproximação ao entendimento dos povos indígenas sobre o fenômeno (Souza; Ferreira, 2014).

Esta pesquisa justifica-se na medida em que as mortes autoprovocadas entre as populações indígenas possui números extremamente alarmantes, o que evidencia a pertinência desta temática. Quando analisamos os dados dos estados brasileiros, a região de Mato Grosso do Sul ocupa o primeiro lugar no *ranking* de mortes autoprovocadas indígenas, justamente no território em que grande parte da população de etnia Kaiowá vive e possui as taxas de morte autoinfligida 40 vezes maior que a taxa de mortes autoprovocadas brasileira (Oliveira; Neto, 2003). Quando se trata de um panorama dessas mortes, a contínua ocorrência desses casos é extremamente preocupante. Entre os anos de 1981 e 2000, contabilizou-se um total de 436 casos de mortes autoprovocadas, apesar de que a partir de 1990 esse número veio aumentando de forma assustadora (Brand; Vietta, 2001). Um total de 389 casos foram registrados entre os anos de 1990 e 2000 (BRAND; Vietta, 2001), e de 2000 a 2013 foram 684 casos de indígenas que tiraram suas vidas apenas no Mato Grosso do Sul (CIMI, 2014).

Além disso, entre as áreas indígenas com maior incidência por ano estão Dourados – em especial na região do Bororó, Panambizinho e Amambai, em que se localizam as etnias Caiuás (Kaiowá), Guarani (Ñandeva) e Terena (Brand; Vietta, 2001). Ademais, o maior número de mortes autoprovocadas entre os Kaiowá ocorre com jovens (Grubits, Freire, Noriega, 2011), trazendo a inquietante questão: quais são os motivos que levam a juventude indígena da passagem ao ato? Assim, é com conhecimento dessas informações que tive como objetivo desenvolver o trabalho de campo em Mato Grosso do Sul, justamente em Dourados, principalmente em busca das narrativas Kaiowá acerca do fenômeno da morte autoprovocada.

II - A construção da pesquisa: a etnografia e alguns de seus recursos

Neste capítulo, apresentarei as minhas escolhas na construção da metodologia desta pesquisa e também outros recursos utilizados no desenvolvimento desta monografia, desde a coleta de dados, a produção de desenhos e de fotografias, a escuta, a observação, a elaboração de diários de campo e as entrevistas.

2.1 Escutar, observar, anotar e desenhar

O início da pesquisa foi marcado por uma ampla revisão bibliográfica que realizei em artigos, dossiês, filmes e documentários para compreender melhor o fenômeno da morte autoprovocada, tanto em contextos indígenas quanto não indígenas, mas também para estudar sobre o território que eu iria conhecer quando realizasse o trabalho de campo. Utilizei palavras-chave como suicídio indígena, Reserva Indígena de Dourados, suicídio Kaiowá, morte autoprovocada, morte voluntária, *jejuvy*⁷ e *jejuka*⁸ para facilitar o encontro de informações. Essa parte esteve vinculada ao começo do projeto da pesquisa, mas também se estendeu no decorrer de toda a pesquisa, já que é necessária muita leitura para compreender melhor um local de pesquisa e um fenômeno complexo como o da morte autoprovocada.

A etnografia foi um importante recurso utilizado na realização desta pesquisa, principalmente pelo fato de que ela tornou possível a aproximação com as narrativas expressas pelos interlocutores, e cruzou com as possibilidades de acessar os sentidos atribuídos às experiências dos sujeitos, como Costa e Gualda (2010) enfatizaram sobre as possibilidades da etnografia. Dessa maneira, esta pesquisa caminhou por meio de uma perspectiva antropológica que tomou o universo sociocultural como referência para a compreensão do significado do processo saúde-doença, por meio de uma descrição etnográfica densa (Costa; Gualda, 2010). A perspectiva antropológica, assim como a da psicologia social, focaliza o fenômeno compreendendo-o para além de uma lógica individual, isto é, considera o sujeito e seus atos como resultantes de suas relações com o contexto social. As perguntas feitas no decorrer deste trabalho escrito e muitas outras indagações, que foram feitas durante toda a pesquisa de campo, buscaram respostas, de forma aproximada e em sintonia com os entendimentos dos povos indígenas, sobre o fenômeno *jejuvy*, o que confirma o uso do fazer etnográfico como um aliado da pesquisa. Assim, segundo Magnani (2009, p. 135) a etnografia é:

[...] uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados (interlocutores) e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente.

⁷ A palavra *jejuvy*, na língua Guarani, tem uma carga semântica que significa aperto na garganta, voz aniquilada, impossibilidade de dizer, palavra sufocada, alma presa (CIMI, 2009). As mortes autoprovocadas (*jejuvy*) são efetuadas basicamente por enforcamento (método antigo) e ingestão de venenos das monoculturas. O chamado *jejuvy* é mais que a simples tradução de autoenforcamento, trata-se de um modo cultural de morrer, relacionado ao modo de ser, às concepções que cercam a produção da identidade e a convivência (Foti, 2004).

⁸ *Jejuka*, cujo radical é o mesmo que matar, assassinar. (Azevedo, 2009).

Ademais, a etnografia não é apenas uma metodologia, como afirma Peirano (2008, p. 3), “mas é a própria teoria vivida [...]. No fazer etnográfico, a teoria está, assim, de maneira óbvia, em ação, emaranhada nas evidências empíricas e nos nossos dados”. É, dessa maneira, um recurso que abre um espaço para a expressão, escuta e realização de uma pesquisa com observação participante, ou seja, juntamente aos interlocutores. Segundo Peirano (2014), as boas etnografias cumprem, pelo menos, três condições: i) consideram a comunicação no contexto da situação (cf. Malinowski); ii) transformam, de maneira feliz, para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa de campo, transformando experiência em texto; e iii) detectam a eficácia social das ações de forma analítica.

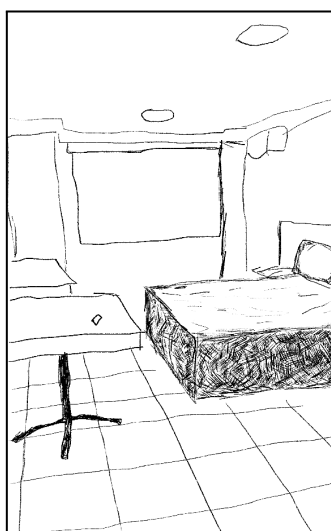
Desse modo, no decorrer deste trabalho, como forma de fortalecimento da pesquisa etnográfica, foi imprescindível a realização de diários de campo, que estiveram sempre comigo, em minhas mãos, juntamente com uma lapiseira, a fim de anotar tudo o que eu captava de meus interlocutores. Muitas vezes, perguntavam-me o que eu tanto escrevia e eu mostrava aos olhares curiosos o que eu tinha registrado. Outras vezes, meus próprios interlocutores, certificados de que eu anotava tudo, me perguntavam: “Cadê seu caderno? Está anotando mesmo?” Lembro-me de outro momento em que fui brincar com a filha de uma das minhas interlocutoras Kaiowá - ela era bem pequena, tinha 7 anos e queria desenhar. Ofereci meu caderno e nós nos divertimos desenhando alguns animais a lápis, enquanto eu esperava para conversar com uma professora indígena.



À esquerda, desenhos feitos por mim e pela filha de uma das minhas interlocutoras. À direita, a filha de uma das minhas interlocutoras apontando para um mapa do Brasil.

Desde o caminho de Campo Grande até Dourados, a escrita já me acompanhava. Escrevi no avião e nos ônibus em direção a Dourados ou saindo da cidade. Levei pouco tempo para desembaraçar as mãos, já que desde pequena tenho o costume de escrever diários. Nas primeiras semanas de viagem, eu já começava a anotar desde o momento em que eu acordava. Escrevi sobre os cafés da manhã e os sentimentos que eu tinha para o começo do dia, além de ter feito alguns desenhos do quarto de hotel em que fiquei hospedada. Posteriormente, quando eu pegava carona para ir até a RID, eu anotava o que ouvia e via, enquanto o carro balançava e eu permanecia sentada no banco de passageiro, alternando o olhar para fora da janela e para as páginas do caderno.

Quando eu chegava às casas e em outros lugares aos quais me convidaram para conversar com interlocutores, o caderno quase virava uma outra parte do meu corpo. Entretanto, principalmente na segunda vez em que viajei para o campo, eu dirigia mais do que pegava caronas, então muitas vezes eu fazia paradas em algumas ruas da RID para anotar algumas coisas ou fatos que tinha observado enquanto estava no carro. Até mesmo enquanto eu almoçava em algum restaurante da cidade eu já tirava meu caderno da bolsa e o deixava ao lado do meu prato, pronto para qualquer anotação nova que surgisse. Ademais, a realização de mapas também foi um recurso imprescindível, principalmente como forma de auxílio para que os leitores pudessem compreender os caminhos que percorri e também observar as localidades desta pesquisa. As bases dos mapas foram feitas a partir de *raster* do *open street maps* e marcações feitas a partir dos *shapefiles* disponibilizados pelo município de Dourados.



Desenho feito por mim do quarto em que fiquei durante minha primeira estadia em Dourados.

Algumas vezes, eu anotava alguns pontos centrais da conversa que tinha com participantes da pesquisa para posteriormente - de preferência quando eu estivesse

sozinha - retornar para a escrita e completar com outras partes para não esquecer. Em outros momentos, era comum que eu passasse a manhã e a tarde produzindo a escrita na RID para, logo após, quando eu chegasse onde estava hospedada, reescrever tudo o que tinha produzido no computador. Tendo em vista que utilizei bastante o recurso de gravação de conversas - com o consentimento dos meus interlocutores - muitas vezes eu apertava para gravar, sinalizava no meu caderno que tinha começado a gravação e escrevia alguns comentários centrais da conversa. Foi um exercício bastante interessante e pretendo guardar com muito zelo os diários que produzi. Algumas folhas contêm diversos textos que contam exatamente onde eu estava, com quem eu falava e o que eu escutava. Rabiscos também fazem parte do caderno, assim como pequenas anotações de telefones e *e-mails* de interlocutores, pensamentos, endereços e diversos sentimentos. Tive como objetivo documentar tudo, de maneira que a escuta dos interlocutores fosse completamente priorizada, permitindo introduzir os seus diversos pontos de vista.

Assim, como afirmam Dunker e Thebas (2019), mais do que nunca, a escuta deve contar com a possibilidade de desapossamento de si e dobrar-se a recolher não só o que o outro diz, mas a forma como o outro quer e precisa ser reconhecido, além de que a escuta envolve um contrato cuja cláusula primeira é o acolhimento. Escutar é uma disposição a reverberar, pontuar, ecoar, tencionar ou participar da fala do outro, e envolve a empatia, a confiança do outro (DUNKER; THEBAS, 2019). Esses mesmos interlocutores presentes em minha pesquisa, que me compartilharam seus saberes, sentimentos, angústias, opiniões e mundos que habitam, ao escutá-los, deixei-me ser afetada, nos termos de Jeanne Favret-Saada (2005).

Para mais, o recurso de estranhamento antropológico, ou seja, a desvinculação dos próprios preconceitos culturais do pesquisador em relação aos interlocutores, foi importante no decorrer da pesquisa, tendo em vista que procurei justamente compreender mais sobre o fenômeno da morte autoprovocada pelas narrativas indígenas dos moradores da RID. Assim, o objetivo foi compreender melhor o *jejuvy* pelos próprios indígenas, assim como os motivos que levam tantos indígenas a cometer esse ato. Dessa maneira, era esperado um contraponto aos conceitos biomédicos brasileiros cunhados em uma lógica ocidental individualista – às quais eu mesma estou acostumada. Essa ideia, inclusive, foi pensada a partir do texto “Jurupari se suicidou?: notas para investigação do suicídio indígena” de Souza e Ferreira (2014), que muito me acrescentou durante a procura por leituras sobre a temática deste projeto de conclusão de curso. Estes autores, inclusive, expressam a necessidade de se adotar a vigilância epistemológica sobre o uso do conceito de suicídio, justamente para se aproximar dos

entendimentos dos povos indígenas sobre este tema, sendo isso mais um dos pontos que pretendi seguir nesta pesquisa.

Ao longo de minhas conversas com os interlocutores da RID, deparei-me com a possibilidade de compreender mais sobre formas de cuidado criadas dentro da Reserva para lidar com o sofrimento social e psíquico de jovens que ameaçam e têm a intenção de se matar. Passei a mapear três formas de cuidado. Uma delas ligada às ações de psicólogas do Polo Base que atuam na Reserva. A outra diz respeito ao cuidado espiritual juntamente às Ñandesys e os Ñanderus, sendo eles também especialistas na saúde dos indígenas. Por fim, o cuidado de professores e professoras de uma escola indígena, que precisam construir diálogos de maneiras criativas para ouvir e ajudar estudantes que tenham ideia suicida. Assim, estive em diálogo constante com estes três atores sociais durante minha estadia em Dourados, passei um tempo dos dias com eles, conheci o ambiente em que trabalham, fiz entrevistas gravadas e coletei diversos dados que estarão aqui presentes. Sobre estas entrevistas, falarei melhor nos parágrafos seguintes.

Com a leitura de Bruce Albert (2014), fica evidente que a “observação participante” antropológica precisa perpassar pelas próprias demandas e defesa de interesses dos próprios interlocutores indígenas. Assim, esta pesquisa procurou estar em sintonia com duas obrigações éticas e políticas evidenciadas pela etnografia clássica, mas atualmente indiscutíveis, como afirma Albert (2014): de um lado, prestar contas de seu trabalho a povos que eram tradicionalmente apenas os “objetos” de seus estudos; de outro, assumir a responsabilidade que o seu conhecimento implica para as estratégias de resistência desses povos diante das políticas discriminatórias e espoliadoras dos Estados-nação dominantes. Portanto, tenho como objetivo realizar esta pesquisa de modo que evidencie que a “observação” da antropóloga não é meramente “participante”, e que a “participação” social é a própria condição e enquadramento desta pesquisa, como pude compreender no texto “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano, de Bruce Albert (2014).

Por conseguinte, quero enfatizar dois outros recursos que utilizei ao longo desta pesquisa. O primeiro foi a elaboração de algumas perguntas para a realização de entrevistas. Desenvolvi entrevistas com diversos profissionais de saúde que trabalham na RID, incluindo psicólogas, Ñandesys e Ñanderus, e também professoras e professores indígenas, como comentei brevemente nos parágrafos acima. Durante o processo de entrevista, uma prática recorrente envolvia a minha preparação antecipada, na qual eu registrava algumas perguntas antes do encontro com os interlocutores. Ao iniciar a entrevista, eu consultava essas questões previamente

anotadas, apesar do fato de que eu não me limitava a elas. Na maioria das vezes, outras questões e histórias apareciam e novas perguntas eram desenvolvidas, tornando a caminhada interessante. Assim como Naves (2006), é importante considerar o caráter dialógico da entrevista, permitindo um processo constante de criação enquanto dura o jogo de perguntas e respostas. Segundo o autor, para que o diálogo se concretize, é necessário que o entrevistador não se reduza à condição de um gravador de depoimentos alheios nem se esconda por trás de um questionário frio e padronizado, mas que, pelo contrário, assuma suas opiniões.

A maioria dessas entrevistas foram gravadas por mim com um aplicativo do meu celular. Posteriormente, quando retornei a Brasília, depois da segunda vez que eu havia viajado para a RID, iniciei o processo de transcrição de um vasto material que juntei durante o campo. Tendo em vista que participo do projeto Mundaréu *Podcast* de Antropologia, estou familiarizada com a produção de transcrições, já que desde sempre nossa equipe do *Podcast* realiza a transcrição completa de todos os episódios. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, passei alguns meses transcrevendo as gravações e, logo depois de terminar, eu imprimi as transcrições para facilitar a marcação das partes importantes que viriam a ser colocadas nas seções desta monografia. Este trabalho de transcrição e de seleção das partes importantes é crucial na pesquisa, já que, enquanto pesquisadora, é preciso usar da intuição, da criatividade e da experiência pessoal para tentar apreender os conteúdos, os significados, as mensagens implícitas e explícitas, os valores, os sentimentos e as representações contidos nos dados (ANDRÉ, 2012). Ademais, deparei-me com um novo desafio, o de transcrever palavras, frases e cânticos que foram gravados no idioma guarani, algo novo que eu ainda não havia experimentado. Agradeço enormemente ao professor Izaque João, à Valdelice Veron, à Micheli Alves Machado, ao Erick Souza e à Indianara Machado por terem me ajudado com a tradução e também com a escrita em guarani - sem eles, grande parte deste trabalho não existiria.

O segundo desafio é algo que sempre me atravessa, desde pequena: a paixão pelo desenho e o desenhar. Pretendi, nesta pesquisa, considerar a relação da Antropologia com o desenho não como um campo isolado, mas como parte do panorama filosófico mais amplo da disciplina (KUSCHNIR, 2016). Dessa maneira, desembarcei as mãos, debrucei no diário de campo o que eu via, o que sentia e o que fugia das palavras e da escrita. Em consonância, o desenho foi visto também não apenas como uma ferramenta de representação e expressão, mas como um modo de pensar, de estabelecer relações e compor narrativas sobre a realidade estudada (RUCHAUD; ALFONSO, 2021). Desenhei junto aos meus interlocutores-amigos e também sozinha. Reproduzi no papel casas de reza, ruas, árvores, terrenos

arrendados, igrejas, animais que trombaram comigo, sentimentos, artesanatos Kaiowá, entre muitas outras coisas. Pretendo compor este trabalho com alguns deles; outros, irei colocar em um livrinho que escreverei com dona Floriza ao final desta monografia.

Sobre esse livrinho, ele será desenvolvido juntamente com a Ñandesy Floriza, como uma das devolutivas principais deste projeto, e conterà temas sobre a parentela dela, histórias de vida e muitas outras partes que envolvem territorialidade, espiritualidade, casa de reza (*Opy*), plantas medicinais e mais. A Ñandesy, nos primeiros dias que nos conhecemos, evidenciou que gostaria de fazer um pequeno livro que contivesse as informações supracitadas e que pudesse virar um material que ela utilizaria em sala de aula com seus alunos. Após eu ter aceitado o convite, passamos a nos encontrar para conversar sobre as práticas da Ñandesy no cuidado com os moradores da reserva, mas também sobre diversos outros assuntos que estarão presentes no livro contendo essas narrativas enunciadas. Dessa maneira, tenho diversas gravações das nossas conversas, muitas já transcritas, tanto em guarani como em português, assim como vídeos de nós duas andando pelo território, bem como fotografias de plantas medicinais e do território, que estarão no livro e algumas neste trabalho.

Como apontado na obra de Cardoso de Oliveira (1998), o ver e o ouvir costumam ser partes centrais no exercício da pesquisa antropológica, sendo complementares e servindo ao pesquisador como duas muletas que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. Ademais, esse ouvir possui uma significação específica que pretendi acessar, durante esta pesquisa, agregando-o à Psicologia e à Antropologia, já que são áreas que se aproximam em torno da noção de escuta sensível (BARBIER, 2002). Scorsolini-Comin (2020) evidencia que esta abordagem sugere que o pesquisador deve estar apto a experimentar o mundo emocional, criativo e intelectual do outro, a fim de acessar suas atitudes, ações e os sistemas que regem suas ideias, valores, símbolos e mitos: em outras palavras, compreender aquilo que o autor chama de existencialidade interna.

Por fim, preciso evidenciar o quanto me apaixonei pela Antropologia e o fazer etnográfico. Desde as minhas primeiras aulas, com a oportunidade de conhecer tanto mais pelas leituras e, principalmente, aprender com diversas professoras - que não apenas me marcaram mas me apresentaram o brilho no olhar que dá falar e fazer pesquisa - eu não poderia estar mais feliz de poder ter posto em prática, em uma pesquisa de monografia, tudo o que aprendi. Ter escrito este trabalho e ter realizado todas as etapas desta pesquisa deu-me frio na barriga - não vou mentir a quem me lê agora - mas ao mesmo tempo me trouxe uma felicidade genuína e muita curiosidade

com o que poderá vir pela frente. Por fim, trago uma citação do texto “Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino” de Lévi-Strauss (1991):

É por uma razão muito profunda, que se prende à própria natureza da disciplina e ao caráter distintivo de seu objeto, que o antropólogo necessita da experiência do campo. Para ele, ela não é nem um objetivo de sua profissão, nem um remate de sua cultura, nem uma aprendizagem técnica. Representa um momento crucial de sua educação, antes do qual ele poderá possuir conhecimentos descontínuos que jamais formarão um todo, e após o qual, somente, estes conhecimentos se “prenderão” num conjunto orgânico e adquirirão um sentido que lhes faltava anteriormente. (Lévi-Strauss, 1991, p. 415-416).

III - O Cenário da pesquisa

Neste capítulo, pretendo aproximar os leitores de questões centrais quanto ao cenário da pesquisa, ou seja, tratarei brevemente sobre a noção de territorialidade e *tekohá* para os indígenas Guarani e Kaiowá, uma breve contextualização histórica da Reserva Indígena de Dourados e, por fim, como se deu o meu deslocamento na RID durante a minha estadia para a realização desta pesquisa.

3.1 A territorialidade para os indígenas Kaiowá

“Àqueles que não entendem nossa língua, vou traduzir. O povo Guarani era como um rio que corria lentamente em seu curso quando uma pedra gigante foi lançada dentro do córrego. A água espirrou para vários cantos. E os sobreviventes estão aqui hoje reunidos”, diz o Guarani- Kaiowá Anastácio Peralta, sob olhares de concordância de seus 'parentes' da Argentina, Bolívia e Paraguai.” (<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani>)

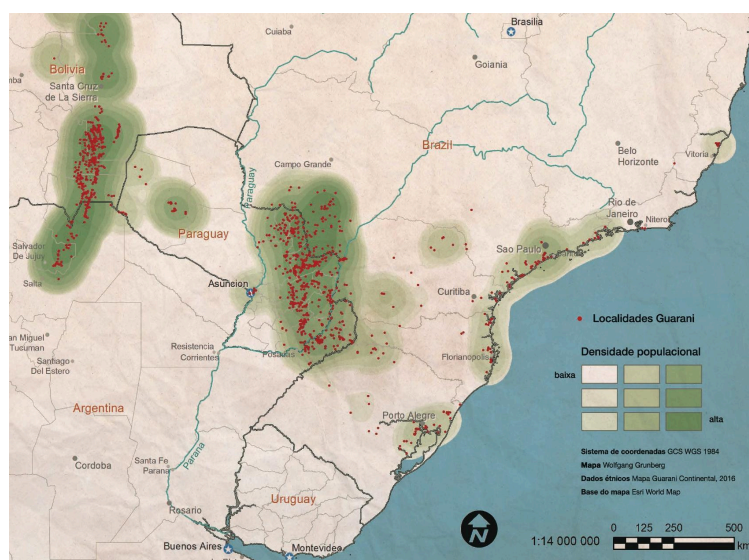
Os Guaranis podem ser conhecidos por nomes distintos, como: Chiripá, Kaingúá, Monteses, Baticola, Apyteré, Tembukuá, entre outros. No entanto, sua autodenominação é Avá, que significa, em Guarani, “pessoa” (MELIÀ, 2008). Este é um grande povo que vive em um território que compreende regiões localizadas no Brasil, na Bolívia, no Paraguai e na Argentina, e que se diferencia internamente em diversos grupos muito semelhantes em aspectos fundamentais de sua cultura, suas cosmologias e organizações políticas. Porém, possuem diferenças no modo de falar a língua guarani, nas práticas religiosas e são distintos no que diz respeito às tecnologias que

aplicam na relação com o meio ambiente (MELIÀ, 2008). Segundo o site do Isa - Instituto Socioambiental, os Guarani que hoje vivem nessas regiões são:

Bolívia:	guarayos, chiriguano e izoño
Paraguai:	mbya, ñandeva, paĩ-tavyterã (kaiowa), ache, guarani-ñandeva
Argentina:	mbya
Brasil:	mbya, ñandeva, paĩ-tavyetrã (kaiowá)

Tabela 1 - Localidades dos indígenas Guarani; Fonte: PIB Socioambiental.

Os Guarani estão distribuídos por 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares, desde o litoral do Atlântico até a região pré-andina, e constituem-se como um dos povos indígenas de maior presença territorial no continente americano (CIMI, 2017). A maior parte da população Guarani – 85 mil pessoas – vive no Brasil, seguida de 83 mil na Bolívia, 61 mil no Paraguai e 54 mil na Argentina (CIMI, 2017), ou seja, segundo o Caderno Mapa Guarani Continental (2016), são mais de 280.000 pessoas, unidas por uma língua e cultura comuns. Dessa forma, a fim de melhor visualização da área de ocupação, o Mapa Guarani Continental (2016), anexado logo abaixo do parágrafo, apresenta toda a área de ocupação atual do povo Guarani na América do Sul. O mapa foi realizado a partir de fontes das próprias comunidades indígenas e de pesquisadores e introduz o leitor à realidade atual dos povos Guarani. Na versão digital, [pode ser acessado aqui](#).



Mapa Guarani Continental (2016): povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai.

Segundo o Caderno Mapa Guarani Continental (2016), as comunidades estão localizadas de forma dispersa em um território bastante extenso, cuja ocupação,

historicamente, foi compartilhada com outros povos, em áreas que os Guarani e os Kaiowá chamam de *tekoha*, caracterizado por ecossistemas de notável equilíbrio, com terras aptas para os cultivos agrícolas. Para os Guarani, o território vai muito além de ser simplesmente um lugar de produção econômica - a terra, concebida por eles como *tekoha*, é, antes de tudo, um espaço sociopolítico (GRUBITS; DERRAULT-HARRIS, 2003). Segundo Meliá (1990), a semântica do *tekoha* corre menos pelo lado da produção econômica que pelo lado do modo de produção de cultura. Assim, *teko*, como afirma Montoya, é "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume..." (Apud. MELIÁ, S. J. B. op. cit, p. 36). Pois bem, o *tekoha* é o lugar onde se dão as condições de possibilidade do modo de ser Guarani, e a terra, concebida como *tekoha* é, antes de tudo, um espaço sociopolítico (MELIÁ, 1990).

Para os Kaiowá, *tekoha* é um local onde acontece a vida, trata-se do tempo e do espaço concretizado no território tradicional, um lugar onde se vive em harmonia (VERON; GUIMARÃES, 2020). Assim, *tekoha* é um dos elementos importantes da cultura e epistemologia Guarani e Kaiowá:

Entre os Guarani a terra é o lugar de morada, denominada *tekohá* espaço físico-político-simbólico, que remonta a mais um ato criativo dos deuses. Lugar estruturante e suporte de sua organização social; nele, o Guarani concretiza seu modo de ser. É nessa ambiência que ele realiza o diálogo com as divindades para que seu *tekohá* não venha a se transformar num *tekohá vai* (ambiente mal). O *tekohá*, sistema fundante da vida Guarani, representa flexibilidade para absorver novos valores desde que estes não agridam seus elementos básicos. É aí também que se efetivam as atividades socioeconômicas e políticas, e onde circulam crenças, valores e normas (PEREIRA, p. 22-23, 1995)

Entretanto, é notória a diferença entre o *tekoha* e as Reservas Indígenas, sendo estas últimas um lugar em que não há possibilidade de que os indígenas possam reproduzir seus modos de vida. As Reservas foram criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), no início do século XX, e duas de suas principais consequências foi desestruturar o *ethos* Guarani e Kaiowá ao impor-lhes o modo de viver dos não indígenas – os *karáí* (MOTA, 2017) e o debilitamento dos *tekoha*. Ademais, nas próprias escolhas do SPI para criar e delimitar as reservas, não era utilizado qualquer critério centrado no conhecimento sobre a organização social e territorial dos povos indígenas, evidenciando que muitas reservas, por exemplo em Dourados, são despossuídas de fontes significativas de água (MURA; SILVA; ALMEIDA, 2020). Essa política do SPI será evidenciada melhor na próxima seção deste capítulo, em que irei fazer uma breve contextualização da criação da Reserva Indígena de Dourados.

Além disso, somando-se com os fatores de imposição da língua portuguesa e de religiosidades, que tinham como objetivo impedir que os indígenas mantivessem suas práticas culturais, assim como a perda de terras indígenas, *tekoha* representa resistência (MOTA, 2017). Esta é, segundo Mota (2017), uma resistência Guarani e Kaiowá que persistem em existir, que se rebelam para garantir seus direitos étnicos, suas formas de pensar e agir, seus direitos à vida, a continuarem a existir. Por conseguinte, Mota (2017) evidencia que *Teko vai* representa as práticas incorretas de ser e viver, entendida como aquelas pertencentes ao mundo não indígena e, ainda, representa o mundo instável e violento que atualmente é vivido pelos Guarani e Kaiowá nas Reservas. Em contrapartida, *tekoha* é imaginado e reconstruído a partir da possibilidade de retorno ao *teko porã* (o bem viver). Com o entendimento da categoria nativa *tekoha*, podemos compreender melhor outras que fazem parte do vocabulário Guarani e Kaiowá como: *ekoporã*, *tekovai*, *tekoyma* e *tekopyahu*. Segundo Mota (2017), a partir de uma pesquisa de longa duração na RID e acampamentos de retomadas no município de Dourados:

Tekoyma enfatiza o modo de vida dos antigos, o espaço-tempo ideal de ser e viver como Guarani e Kaiowá, esse termo se contrapõe à palavra ***tekopyahu***, a qual simboliza os novos hábitos e costumes adquiridos a partir do contato com os karai. ***Teko vai*** representa as práticas incorretas de ser e viver, entendida como aquelas pertencentes ao mundo não indígena. Ainda, representa o mundo instável e violento que atualmente é vivido pelos Guarani e Kaiowá nas Reservas. O ***teko porã*** é a representatividade da boa nova, da utopia por tempos outros que sejam solidários, fraternos, de abundância, nostalgia, de viver em liberdade.

Acredita-se, dessa maneira, o quanto a análise entre a situação indígena, especificamente as mortes autoprovocadas Guarani e Kaiowá, por meio do debate de território e territorialidade, pode ser efetiva. Principalmente pelo fato de que o território, para estes povos originários, é fundamental para a produção de saúde e reelaboração cultural de seus modos de ser por meio da relação entre natureza, cultura e relações de poder/resistência (STALIANO; MONDARDO; LOPES, 2019). A partir da problemática entre território e luta pela terra, espera-se compreender ainda mais as práticas de mortes autoprovocadas entre os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, considerando que os espaços dos povos indígenas também são produzidos no mundo pelas ações de precarização da vida, das violências sofridas, de desterritorialização que afetam diretamente a saúde indígena (STALIANO; MONDARDO; LOPES, 2019). Segundo Aty Guasu Ñanderu Mo Mbarete, em *Tekoha Jaguapiru*, Dourados, Mato Grosso do Sul (CIMI, 2013):

[...] Para toda essa cultura continuar viva nós precisamos da terra. Essa cultura funciona com a terra. Não temos como viver assim na beira de uma estrada nem num canto de uma fazenda. Enquanto não tiver a terra, não tem como viver. Muitas pessoas brancas acham que o índio só *quer* terra. Mas a vida do índio *depende* da terra. Por estarem sem *tekoha* há muito tempo, muitos jovens já crescem sem saber o que é isso, tem um convívio traumatizado da vida. Então às vezes os jovens não querem saber sobre os rezadores porque não sabem mais o que é isso, porque estão longe da natureza, dos remédios, do benzimento, das matas. O nosso espaço é que fornece isso. Nós sempre tivemos a nossa própria saúde. Mas sem a terra, a gente não tem todos os recursos da natureza, que mantiveram nossa saúde por muito tempo. Por não termos os recursos da natureza que a gente sempre teve, nós precisamos dos recursos de saúde do governo. A gente tinha as alimentações dentro das matas mesmo, mas por ela ter sido destruída, por ter sido tirada da gente, precisamos de cestas-básicas. A terra é a sobrevivência da nossa cultura, da nossa nação. Essas são as principais coisas. Isso não interessa para os brancos. Para os brancos isso não é nada.

As pressões das terras indígenas são constantes e se agravam pela disputa pela terra para o agronegócio, elucidando que os territórios indígenas são justamente a construção diária da sobrevivência (RIBEIRO; DA SILVEIRA; RIBEIRO; MORAIS, 2016). Ademais, o Estado caracteriza-se como o principal agente legitimador do processo de apropriação das terras dos povos originários, competindo com as formas de luta na recuperação de seus territórios tradicionais (SOUZA; MIZUSAKI, 2022). No caso do Mato Grosso do Sul, com os Guarani, o ciclo de violências e violações de direitos humanos são muito frequentes, causando uma preocupação alarmante, tendo em vista que o direito a viver está condicionado ao direito à saúde que se liga à luta pela terra para a demarcação dos antigos *tekohá* (STALIANO; MONDARDO; LOPES, 2019). Segundo Nolasco (2016, p. 105):

As atenções do agronegócio (...) e o incentivo do governo federal tendem a ampliar a pressão sobre as terras indígenas e seus recursos naturais. Nesse contexto, ao invés de compatibilizar esse modelo de desenvolvimento à preservação dos recursos naturais e às áreas de preservação destinadas a um uso culturalmente estabelecido como Terras Indígenas, os governos federal e estadual parecem caminhar em sentido contrário.

3.2 Breve contexto histórico da criação da Reserva Indígena de Dourados (RID)

A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi uma invenção da colonialidade brasileira, fundada em uma ideia confinadora de povos indígenas que exclui a possibilidade de que os moradores possam reproduzir seus próprios modos de vida.

Nas palavras de Bruno Morais (2017), longe de um "confinamento" ou uma "acomodação" tranquilos, as reservas são como muros de contenção de violentas forças disruptivas, os sonhos de libertação do colonizado. Atualmente localizada a poucos quilômetros da Cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul, a RID pode ser compreendida por uma política posta em prática pelo governo brasileiro no sul do atual Mato Grosso do Sul (MS), no início do século XX, para a acomodação dos povos indígenas que ocupam tradicionalmente o território dessa região (CAVALCANTE, 2019). Compreende-se que essa região, em que seria feito um cerco para a RID, estava muito longe de ser vazia, tratando-se de um território de ocupação tradicional Kaiowá e Guarani⁹. Território esse que à luz de um Estado colonial, era visto como uma zona a ser conquistada e povoada por não indígenas (CAVALCANTE, 2013).

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) – a partir de 1918, apenas Serviço de Proteção aos Índios (SPI) –, as populações indígenas que viviam na atual região do Mato Grosso do Sul passaram a ser submetidas a um processo compulsório de aldeamento forçado. A própria vinculação do Serviço de Proteção ao Índio com o dos Trabalhadores Rurais demonstra notoriamente a ideia de que ser indígena era reconhecida como uma característica transitória para a de trabalhadores rurais. Em outras palavras, povos pretéritos a quem a “proteção oficial” deveria garantir o direito de transitarem à categoria de trabalhadores rurais (BRAND; ALMEIDA, 2014). Dessa maneira, o SPI tinha como intenção resolver o “problema indígena” e transformá-los em trabalhadores nacionais (SANTI; ARAÚJO, 2022), sendo essa transformação implícita no instituto da tutela. Ao compreender os povos indígenas como uma categoria transitória e não possuidora de direitos, explicita-se a ideia hegemônica de que estes eram primários e relativamente incapazes de certos atos, como vemos explicitamente no Código Civil de 1916 (art. 147, n° 1).

Não obstante, a própria fundação do SPI se deu em um período enormemente crítico para os povos indígenas, sendo que, em 1908, o Brasil foi publicamente acusado de massacre aos indígenas no XVI Congresso dos Americanistas, ocorrido em Viena (SANTI; ARAÚJO, 2022). Entretanto, o SPI não cumpria devidamente uma “proteção” oferecida aos indígenas para que eles não “desaparecessem” - ideias que circundam a “história oficial” desse órgão. O que fica claro pelas ações que esse órgão oficial reproduzia era que sua principal missão era a defesa dos interesses estatais e dos colonizadores, liberando terras para a colonização e disponibilizando mão de obra para

⁹ Forma como os Nhandeva, subgrupo da família linguística Guarani, se autodenominam na interação com os não-indígenas.

o trabalho braçal no campo (LIMA, 1992; CAVALCANTE, 2013; BRAND, ALMEIDA, 2014).

Para compreendermos ainda mais como a criação das reservas indígenas liberava todo o restante do território para a colonização e exploração, precisamos entender o que acontecia na região ao sul de Mato Grosso. Os Kaiowá e Guarani viviam espalhados por uma ampla região em ambos os lados da fronteira entre o Brasil e o Paraguai em que, coincidentemente, seu território era área de forte presença da erva-mate. Segundo Brand e Almeida (2014), a exploração da erva mate constituiu-se, no período pós-guerra do Paraguai, importante atividade econômica, sendo praticamente todo o território tradicional dos Kaiowá e Guarani arrendado à Companhia Matte Larangeira. Como explicita Cavalcante (2019), por muito tempo, a Matte Laranjeira foi um império extrativista baseado na exploração de terras públicas por meio de contratos de arrendamentos e na exploração, em condições análogas à escravidão, da mão de obra de indígenas e de trabalhadores paraguaios. A extração da erva incorporou, em larga escala, a mão de obra dos Kaiowá e Guarani, sendo que a empresa os submetia a dívidas, pelo fornecimento de víveres, roupas e ferramentas (FERREIRA, 2007).

O SPI, em 1915, começou as atividades junto aos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso, para demarcação oficial das reservas destinadas a essa população. Essa ação do SPI ocorre justamente no bojo da quebra do monopólio da Cia Matte Larangeira no usufruto das terras com ervais nativos na região, justamente quando a Lei nº 725 renovou o arrendamento da Companhia e liberou a venda de lotes de terras de até 3.600 ha a terceiros (BRAND; ALMEIDA, 2014). Segundo Brand e Almeida (2014), foram, inicialmente, reservadas para usufruto dos Kaiowá e Guarani um total de três áreas de terras, sendo elas: a **Reserva Indígena Benjamin Constant**, no município de Amambaí, por meio do Decreto nº 404, de 10 de setembro de 1915, com 3.600 ha; a **Reserva Indígena Francisco Horta**, no município de Dourados, por meio do Decreto nº 401, de 3 de setembro de 1917, com 3.600 ha e a **Reserva Indígena José Bonifácio**, no município de Caarapó, por meio do Decreto nº 684, de 20 de novembro de 1924, com 3.750 ha.

Quatro anos depois, em 1928, por meio do Decreto Estadual nº. 835, de 14 de novembro, outros cinco lotes de terra são reservados para os indígenas Kaiowá do “extremo sul do Mato Grosso”, no município de Ponta Porã, todas com uma área de 2.000 hectares - exceto uma localizada no patrimônio União (Amambaí), para compensar parte da área grilada da reserva indígena Benjamin Constant (BRAND; ALMEIDA, 2014). Dessa maneira, as oito reservas foram criadas entre 1915 e 1928, entretanto, com a presença da política do SPI que, ao mesmo tempo em que delimitava

áreas de reserva (nunca superiores a 3.600 hectares), também liberava amplos espaços para colonização e controle da faixa fronteira por não indígenas (LIMA, 1995). Assim, primeiro o Órgão Indigenista Oficial fazia um levantamento das áreas que estavam ocupadas pelos indígenas e posteriormente fazia a demarcação de Reservas de Terras para esses povos. Essas áreas demarcadas deveriam oferecer condições para a fundação de centros agrícolas, e o traçado dos caminhos e estradas deveria conduzir às cidades, às povoações ou a portos mais próximos. (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1911, MF. 380, FG. 676 in LOURENÇO, 2019). Esse planejamento visava à interação e integração dos indígenas com a sociedade nacional, mantendo a premissa evolucionista e de integração social desses povos.

Em primeiro plano, a Reserva Indígena de Dourados se inseriu no território historicamente ocupado por membros da etnia Kaiowá, que viviam em uma região de ocupação que hoje é compreendida pelos atuais municípios de Dourados, Rio Brilhante, Maracaju, Douradina e Fátima do Sul, denominada de *tekoha guasu* (PEREIRA, 2013). Compreendemos então que as reservas tinham o objetivo de abrigo para territorialização precária das centenas de *tekoha* que foram expulsos de suas terras para dar espaço à economia capitalista. O termo *tekoha* possui uma carga sociopolítica, é a maneira como os Guarani e os Kaiowá podem estabelecer suas relações sociais e territoriais, juntamente com suas parentelas unidas. Para o Instituto Socioambiental (2016):

Os Guarani hoje em dia denominam os lugares que ocupam de *tekoha*. O *tekoha* é, assim, o lugar físico – terra, mato, campo, águas, animais, plantas, remédios etc. – onde se realiza o *teko*, o “modo de ser”, o estado de vida guarani. Engloba a efetivação de relações sociais de grupos macro familiares que vivem e se relacionam em um espaço físico determinado. Idealmente este espaço deve incluir, necessariamente, o *ka’aguy* (mato), elemento apreciado e de grande importância na vida desses indígenas como fonte para coleta de alimentos, matéria-prima para construção de casas, produção de utensílios, lenha para fogo, remédios etc. O *ka’aguy* é também importante elemento na construção da cosmologia, sendo palco de narrativas mitológicas e morada de inúmeros espíritos. Indispensáveis no espaço guarani são as áreas para plantio da roça familiar ou coletiva e a construção de suas habitações e lugares para atividades religiosas. Deve ser um lugar que reúna condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégicas que permitam compor, a partir da relação entre famílias extensas, uma unidade político-religiosa-territorial. Idealmente um *tekoha* deve conter, em seus limites, equilíbrio populacional, oferecer água boa, terras agricultáveis para o cultivo de roçados, áreas para a construção de casas e criação de animais. Deve conter, antes de tudo, matas (*ka’aguy*) e todo o ecossistema que representa, como animais para caça, águas piscosas, matéria-prima para casas e artefatos, frutos para coleta, plantas medicinais etc.

A escolha da área para criação da Reserva perto de Dourados foi proposital e seguiu os procedimentos do SPI que citei acima, além de que, segundo Cavalcante (2019), o principal quesito era que o lote pretendido não tivesse proprietário legitimado, ou seja, deviam ser terras ainda devolutas. A Reserva Indígena de Dourados não foi uma exceção ao processo de criação de outras reservas indígenas no Brasil que não levaram em consideração nenhum critério relacionado ao entendimento sociocultural e territorial dos moradores que seriam obrigados a morar nessas áreas, obrigando famílias expulsas de suas terras a irem morar em um ambiente superpopuloso com diferentes etnias:

Na prática, as reservas funcionaram e, em boa medida, ainda funcionam, como espaços de depósitos de indígenas e reservas de mão de obra barata. As famílias eram levadas para ali, liberando assim suas terras tradicionais para a colonização. Lá permaneciam sob o julgo tutelar do Estado e à mercê de desvantajosos contratos de trabalho mediados pelos funcionários do SPI com ruralistas da região (CAVALCANTE, p. 24, 2013)

Segundo Colman e Pereira (2021), as áreas reservadas também sofreram considerável desmatamento, tanto devido à exploração da madeira quanto ao estabelecimento de projetos econômicos relacionados à pecuária e agricultura mecanizada. Essas ações contaram com o apoio de agências governamentais e entidades religiosas ou seculares da sociedade civil, tornando a situação ainda mais complicada naquele território e fazendo com que os Kaiowás daquela região tivessem cada vez mais que desenvolver estratégias para sobrevivência. Já as terras na região tradicionalmente ocupada pelos Kaiowá e Guarani passaram a atrair cada vez mais os olhares de particulares que tinham o objetivo de requerer a titulação de terras. Em 1927, por exemplo, existiam muitas terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaiowá e Guarani, que formalmente eram propriedade de particulares (CAVALCANTE, 2019).

Com a exploração da erva mate, iniciada a partir da penúltima década do século XIX, provocaram-se diversos deslocamentos de indígenas de etnia Guarani, levando muitas famílias a entrarem no território de ocupação tradicional Kaiowá (PEREIRA, 2013). Além disso, a implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados – CAND, na década de 1940, em 300 mil hectares, divididos em lotes familiares de 30 hectares, se sobrepôs à grande parte do território do *tekoha* guasu, e expulsaram diversos indígenas de suas terras tradicionais (PEREIRA, 2013). Segundo Cavalcante (2016), esse era um projeto de colonização que visava dar pequenos lotes de terra, que já eram habitadas pelos Guarani e Kaiowá, para colonos oriundos de diversas partes do país. Dessa maneira, no período de criação da RID em território Kaiowá, indígenas da etnia

Guarani já interagiam em acampamentos de coleta de erva, o que também resultou no deslocamento de ambas as etnias para o interior das reservas. Inclusive, o mesmo aconteceu com famílias de etnia Terena, que foram inseridas nas formas de ocupação econômica introduzidas pelas frentes de expansão da sociedade nacional (PEREIRA, 2013), o que reflete no fato de a RID ser constituída por três etnias indígenas.

Mais especificamente, com a intenção de aprimorar a agricultura naquele território com a mão de obra indígena, foi em 1920 que os funcionários do SPI deslocaram para o local famílias indígenas Terena, procedentes de regiões mais ao Norte, com a declarada intenção de “educar” os Kaiowá e os Guarani para um estilo de vida “mais civilizado” (ALMEIDA; MURA, 2003 In: ALMEIDA; SILVA; MURA, 2020). Aos olhos do SPI, os Terena eram vistos como mais aptos a desenvolverem uma agricultura tida como eficiente, já os Kaiowá e os Guarani eram vistos como tecnicamente pouco produtivos, apesar de ambos serem exímios agricultores. Os Terena possuíam uma técnica chamada de destoca para o aumento e avanço de áreas para a agricultura (LADEIRA; AZANHA, 2018), já os Kaiowá e os Guarani desenvolviam um método baseado na coivara, de não destoque¹⁰ e de rotatividade de espaços para roçado (ALMEIDA; SILVA; MURA, 2020). Nesse sentido, o que pretendiam com o convívio das duas etnias com os Terena era o favorecimento de mudanças comportamentais, aproximando-os inclusive da “civilização” (ALMEIDA; SILVA; MURA, 2020).

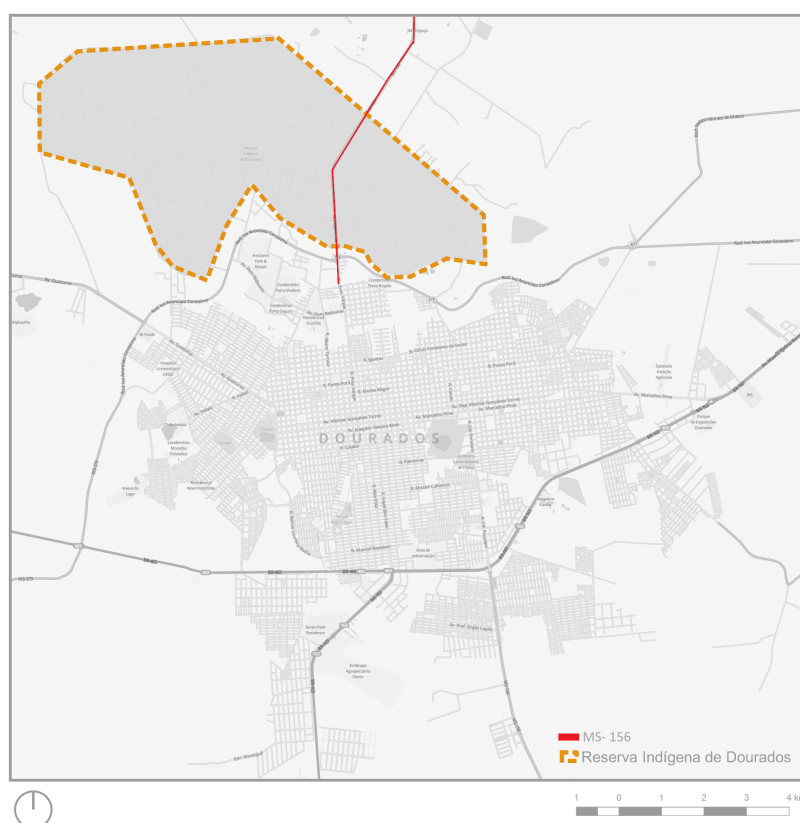
Segundo Lourenço (2019), em pesquisa realizada no Museu do Índio sobre a RID e o relatório do SPI de 1924, mais de cem indígenas Terena, provindos das aldeias da região de Aquidauana e Miranda, teriam ido trabalhar na construção das linhas telegráficas em Ponta Porã (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1924, MF. 379, FG. 1503). Dessa maneira, uma nova população Terena teria sido encaminhada para a Reserva de Dourados quando se deu o fim da construção da linha telegráfica, pois alguns deles não mais retornaram para suas regiões de origem (LOURENÇO, 2019). Compreendemos melhor, assim, os fatores que levaram a população da Reserva Indígena de Dourados a ser multiétnica, principalmente com os indígenas Kaiowás, Guaranis e Terenas.

3.3 O meu deslocamento na Reserva Indígena de Dourados e as primeiras conversas com alguns interlocutores

Para melhor visualização da Reserva, a imagem a seguir compreende o mapa dessa região, sendo a RID localizada dentro das linhas tracejadas em cor laranja. Já a

¹⁰Arrancar os tocos que ficam em um terreno depois que se abateram as árvores. DESTOQUE. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/destoque/#:~:text=Significado%20de%20destocar,que%20se%20abateram%20as%20%C3%A1rvores..> Acesso em: 27/11/2023.

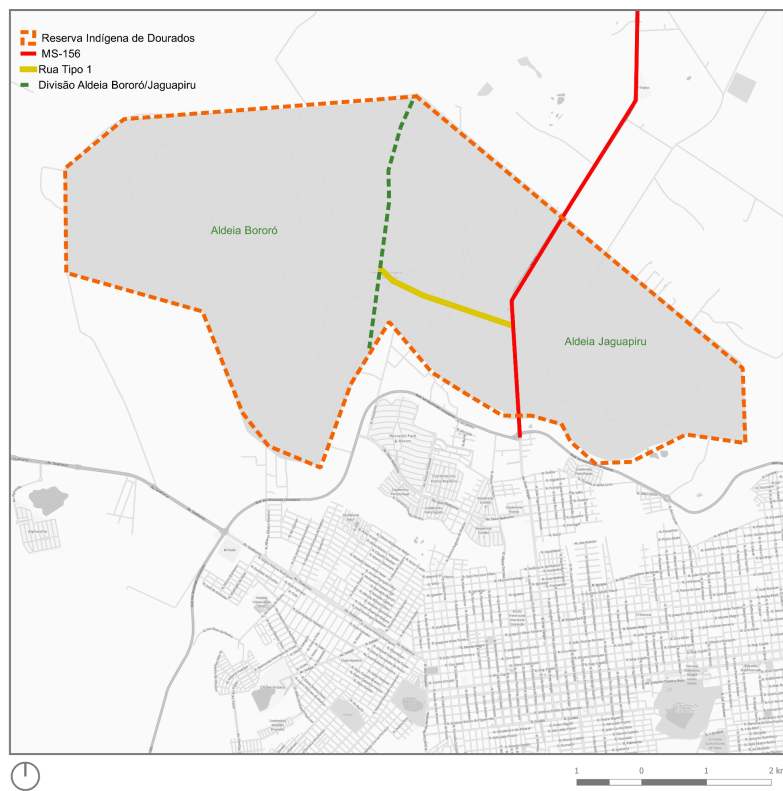
linha vermelha é justamente a MS 156, uma das rodovias principais e de fácil acesso que liga a cidade de Dourados à reserva indígena. Foi somente no início da década de 1980 que o traçado da MS 156 foi redimensionado e recebeu revestimento asfáltico (PEREIRA, 2013). Além disso, mesmo sendo uma rodovia que corta a RID em direção a Itaporã, ela foi construída sem qualquer preocupação, por parte do estado de Mato Grosso do Sul, em relação ao consentimento dos indígenas, assim como não houve compromissos em relação à mitigação dos impactos socioambientais (MOTA; CAVALCANTE, 2019).



Mapa elaborado por mim da Reserva Indígena de Dourados.

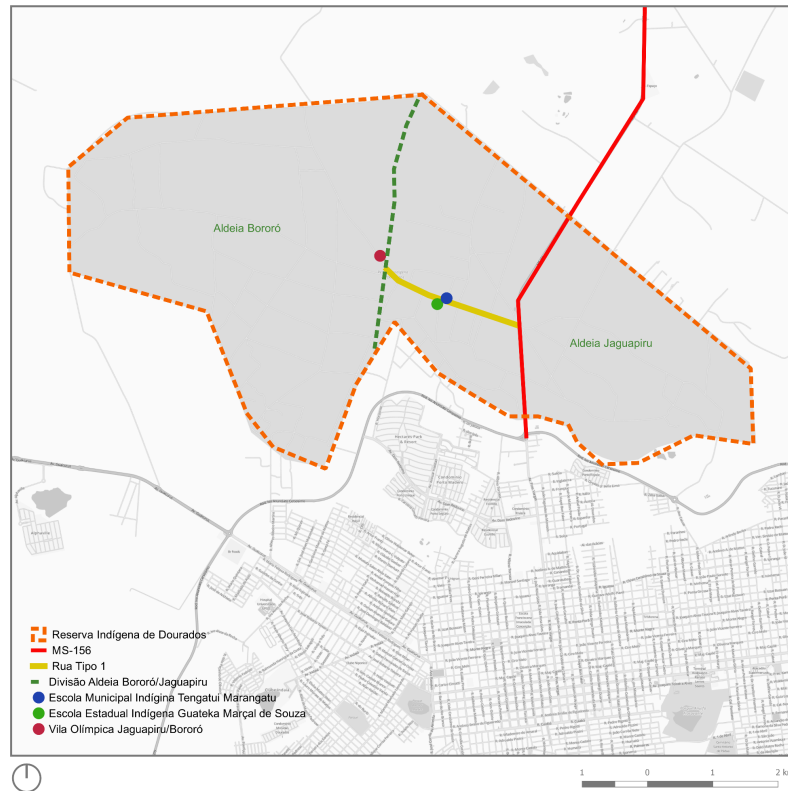
Durante minhas idas até as aldeias, saindo de Dourados, na maioria das vezes eu passava pela MS 156, salvo algumas poucas exceções. Os mapas a seguir irão demonstrar as localidades das aldeias. A linha verde, nos mapas a seguir, é a divisão ao meio das duas aldeias, Bororó e Jaguapiru. Sobre meus deslocamentos, muitos moradores me recomendavam que eu não andasse sozinha à noite na Bororó, já que as ruas são mais estreitas do que na Jaguapiru e faziam labirintos, tornando fácil se perder. Já à linha amarela denominei de Rua Tipo 1, e é onde se localiza uma das principais ruas da RID. Foi nessa rua que passei grande parte da minha pesquisa, pelo menos uma vez por dia eu passava por ela, tanto para ir a escolas indígenas como para a casa de Nandesys e outros colegas que se tornaram meus interlocutores. A primeira

vez em que viajei para Dourados, peguei muitas caronas com o professor Levi Marques Pereira e também com outras colegas com quem fiz amizade, e aprendi melhor sobre os caminhos que iria fazer. Já na última vez em que retornei a Dourados, resolvi alugar um carro para facilitar o trajeto da cidade até a Reserva, principalmente pelo fato de que em alguns lugares o ônibus não passava. Nessas idas e vindas, passei a decorar caminhos, reconhecer as árvores, os pássaros e as pessoas que passavam nas ruas.



Mapa elaborado por mim com o perímetro da Reserva de Dourados atualmente.

Posso fechar os olhos e explicar aos meus leitores o meu trajeto mais comum até a RID e a rua principal. Primeiro, eu saía da cidade em direção à MS 156, uma rodovia duplicada, na maioria das vezes bem movimentada com caminhões, carros e motos. Em seguida, na segunda rotatória eu virava à esquerda e assim entrava nessa rua, saindo de uma rodovia asfaltada para chegar ao começo de uma longa estrada de terra. O início da rua é marcado por um grande movimento de pessoas, isso desde o começo da manhã. Algumas vendinhas, lanchonetes, frutarias, lojas de sucata, lojinhas de venda de gás, padarias e alguns brechós estão estabelecidos nesse início, e costumam ficar abertos até o final do dia, sendo que muitas fecham quando anoitece.



Mapa elaborado por mim para localização da Vila Olímpica e das escolas presentes na Rua Tipo 1.

Ao continuar o percurso nessa rua, dos lados direito e esquerdo podem ser vistas casinhas com cercas de arame e portões de madeira, além de outras ruas que se ligam a essa principal e levam a outras regiões das aldeias. A maioria das casas são térreas, algumas feitas de madeira e outras de alvenaria, sendo encontradas durante todo o percurso. O caminho também é marcado pela presença de algumas igrejas pentecostais. Mais adiante, seguindo o trajeto, chegamos perto da linha verde, que é a divisão das duas aldeias. Um pouco antes de chegar nessa divisa, estão localizadas duas escolas indígenas, um postinho de saúde e a Renovação Guateka. Ao continuar seguindo até chegar ao ponto entre as duas aldeias, podemos encontrar a Vila Olímpica Indígena Jaguapiru/Bororó, atualmente bastante abandonada. A seguir, um trecho de uma entrevista que tive com um morador indígena Terena da aldeia Jaguapiru e funcionário da saúde da Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), para elucidar o contexto dessa Vila Olímpica:

Interlocutor indígena Terena

No nosso, no país não existe uma vila, uma estrutura montada igual a Vila Olímpica. Isso. E o dia que eu fui lá visitar, Raíssa, eu chorei. Vou ser sincero. Eu chorei. Né? Pelo gasto de recurso, que foi aplicado ali. Você vê banheiro tudo estourado, as janelas tudo quebrada.

Raíssa

É bem abandonado lá né? Eu não entrei lá, não. Eu só passei.

Interlocutor indígena Terena

Se você... se vocês... eu aqui acredito que você vai chorar também. Uma baita de uma estrutura montada dentro da aldeia. E que está acabando com o tempo. Está acabando aos pouco. Um espaço muito bom pra juventude. Ali você tem pra treinar pra atletismo, salto a distância, futebol, vôlei, basquete. Então está tudo ali. Só falta o nosso... nós ganhamos esse presente só que não tamo sabendo desfrutar desse presente.

Raíssa

Mas é porque é difícil manter sem o recurso, né? Qual que é o... é... seria o governo né? E ele não vai lá.

Interlocutor indígena Terena

Então, Geraldo Rezende que trouxe, quem implantou aqui dentro da aldeia né. Junto com o estado e prefeitura. Mas todas as coisas que vem, Raíssa, que gera um gasto, um recurso... ninguém quer assumir... Mas quando é uma coisa assim que quer implantar dentro da aldeia, que já tá tudo implantado, aí todo mundo bate no peito e diz: "eu que trouxe". "Foi emenda minha, foi projeto meu, que hoje está sendo realizado". Mas é... a nossa aldeia está abandonada, Raíssa, em todos os sentido.

Segundo matéria do jornal O Progresso Digital (2021), de Dourados, a Vila Olímpica da Reserva Indígena completou dez anos de abandono. O complexo esportivo da Vila Olímpica Indígena é o primeiro do Brasil, e conta com uma péssima gestão, foi esquecido e constantemente é depredado. Sobre as condições da Vila, também chamada de Elefante Branco, somente a quadra poliesportiva e a sala de administração estão em condições de uso, já os banheiros foram depredados em 2015, e desde então foram inutilizados (O PROGRESSO DIGITAL, 2021). O amplo espaço da Vila Olímpica, com uma extensão de 29 mil metros quadrados, encontra-se em estado de deterioração e tem um uso bastante limitado. Geralmente, ele é ativado apenas quando escolas organizam no máximo duas atividades ao longo do ano. Eventualmente, jogadores de futebol amador fazem uso da quadra e do campo. Um projeto destinado a promover recreação e esportes foi concebido e até mesmo implementado por quase um ano, mas, lamentavelmente, nunca mais foi retomado (ISA, 2016).

Ademais, perto das duas escolas presentes na rua principal, localiza-se também a Renovação Guateka. Este é um local ao qual os moradores das aldeias, quando possuem algum problema, costumam ir para tentar resolvê-lo. É uma sede em que o Capitão da aldeia Jaguapiru permanece grande parte do dia, além de servir algumas vezes para outros pequenos usos, como vi uma vez alguns estudantes de uma instituição usando o espaço para um ensaio de dança para um evento. A RID possui

dois Capitães, um para a Bororó e outro para a Jaguapiru. Tive a oportunidade de conversar algumas vezes com o responsável pela aldeia Jaguapiru, principalmente quando eu fazia visitas aos colégios presentes na RID. Foi logo após eu ter sido parada dentro da reserva por policiais, dentro de um carro, que me fizeram muitas perguntas e demoraram para acreditar que eu era uma aluna; diversos interlocutores da pesquisa me recomendaram ter uma conversa com o Capitão. Depois que eu me apresentei a ele e falei sobre o que eu vinha fazer na RID, expliquei o ocorrido para ele, que me disse que eu passasse na Renovação Guateka e pegasse um adesivo para colar no meu carro, o que evitaria outras paradas por desconfiança da polícia.



Foto tirada por mim dentro do carro alugado, passando numa das ruas principais da RID. Adesivo colocado dentro do carro, na parte da frente, para facilitar a identificação.

Deparei-me com algumas histórias que envolviam o Capitão durante minha permanência na Reserva. Uma dessas histórias foi a de um homem que teve seu cavalo roubado e procurou ajuda para encontrá-lo, denunciando isso ao Capitão. Outra envolvia duas meninas que estavam brigando feio na rua em frente a uma das escolas das aldeias. Uma das jovens fraturou a costela no processo e teve que ser levada às pressas para a Unidade de Pronto Atendimento (UPA). Três jovens que observaram toda a briga a levaram ao médico e, posteriormente, foram até a escola conversar com uma das professoras que ali estavam trabalhando no momento e que recomendou a estes jovens que comunicassem ao Capitão todo o ocorrido. Os três preferiram não falar com ele e se retiraram.

A figura do Capitão é bastante complexa, tendo sido criada devido à interferência do SPI na organização política dos povos indígenas que passaram a

residir nas reservas. Dessa maneira, originalmente, a função era exercida por um indígena que se alinhava aos objetivos do órgão indigenista, que era escolhido pelos gestores do órgão e imposto aos demais indígenas (MOTA; CAVALCANTE, 2019). Assim, muitas vezes o Capitão sobrepunha-se à autoridade das lideranças tradicionais (políticas e religiosas), além de que, por vezes, ele e seus auxiliares agiam violentamente, impondo aos demais a vontade do SPI de forma arbitrária (MOTA; CAVALCANTE, 2019). Segundo Pimentel (2015), os capitães eram homens empoderados pelos órgãos indigenistas oficiais, com a função de administrar – por meio da força, muitas vezes – a situação social e política dentro das reservas demarcadas.

O confinamento promovido pelo Estado ao longo do século XX, que consistiu em agrupar, nas reservas, diversas famílias vindas de diferentes pontos do território Kaiowá e Guarani, muitas vezes sem nenhuma relação anterior entre si, ocasionou conflitos (PIMENTEL, 2015). Dessa maneira, como cada parentela tinha, anteriormente, uma vida com suas próprias lideranças, a coexistência delas em um só espaço, sem nenhuma iniciativa, por parte do Estado, de promover uma concertação, por meio de assembleias ou conselhos, acirrou disputas e gerou, em alguns casos, verdadeiras guerras (PIMENTEL, 2015). Somando-se a isso:

De uma maneira geral a “eleição” do capitão depende de inúmeras articulações entre as parentelas majoritárias, mas também da habilidade de definir alianças externas, o que envolve outras lideranças kaiowá e guarani, mas principalmente setores não-indígenas. Cada reserva dispõe de um capitão e dezenas de grupos familiares, portanto, é impossível que todos eles se sintam referendados, o que gera o permanente descontentamento, criando ou acirrando conflitos. Parte deste descontentamento relaciona-se à expectativa de que o capitão mantenha uma atuação política próxima à dos Ñanderu, o que é impossível frente aos diferentes interesses das diversas famílias (VIETTA, p. 133, 2014).

Com a Constituição Federal de 1988 as práticas de ingerência política do órgão indigenista passaram a ser cada vez menores, apesar de que a figura do capitão segue existindo (MOTA; CAVALCANTE, 2019). Quando conversei com um profissional da saúde indígena e morador da Jaguapiru, o mesmo, ao falar sobre o Capitão, disse-me que este era uma figura tão parecida quanto um “dono do morro”, no quesito de chefia de uma região e conhecimento pleno de tudo o que acontece dentro da reserva. Podemos notar que são diversas as formas com que os *karaí* (palavra para denominar os brancos, como dizem os Kaiowá) afetam o modo de ser dos indígenas, tanto em políticas assimilacionistas e confinamento como na criação de capitães para o controle dos indígenas, entre outros processos violentos.

Atualmente, a paisagem da reserva mistura-se bastante com terrenos cedidos a fazendeiros para arrendamento e destinados ao plantio de soja e milho transgênico. O

arrendamento ao longo do tempo causa danos à terra devido ao uso de produtos químicos tóxicos, uma questão que me foi transmitida com grande tristeza por aqueles com quem conversei na RID. Como evidencia Santana Junior (2009), o processo de arrendamento torna-se ainda mais evidente nas palavras do antigo Capitão Ramão, em 1984: “aqueles que não conseguem cultivar todo o seu lote são obrigados a cedê-lo aos trabalhadores que querem desenvolver”. O mesmo autor (SANTANA JUNIOR, 2009) elucida que o arrendamento dessas terras indígenas tem origem no século XX, quando os Guarani e os Terena começaram a mecanizar suas lavouras e introduziram a soja para o interior da Reserva. Esse desenvolvimento levou tanto os Guarani quanto os Terena a buscar uma expansão das terras dentro da RID, afetando também as terras dos Kaiowá. Assim, no interior da Reserva, eram estabelecidos contratos de arrendamento de terra, intermediados pelo capitão e/ou funcionários da FUNAI, que tinham uma duração de seis anos e eram remunerados em dinheiro (BRAND, 1993 in: SANTANA JUNIOR, 2009, p. 8).



Fotos tiradas dentro da aldeia Jaguapiru. A da esquerda, uma placa localizada na frente de um terreno cercado, provavelmente utilizado para arrendamento. A segunda foto, uma rua no centro e dois terrenos arrendados com plantação de milho.

Quando eu ia em direção à casa de dona Floriza de carro, eu observava grandes áreas que tinham sido cedidas para o arrendamento de terra. Em vários pontos, o que eu mais observava era plantação de milho transgênico, ao lado dos caminhos de terra por dentro da RID. Um dia, fui com dona Floriza conhecer outros membros de sua parentela, e para isso, fizemos um pequeno trajeto de carro por áreas perto de sua casa. Grande parte da parentela dela vive no entorno do terreno da casa e da casa de reza dela. Durante o caminho, passamos por pontos que foram importantes para a Ñandesy quando era pequena, evocando memórias. Em alguns momentos, a

Ñandesy apontava para um canto e contava uma história, em outros momentos conversamos sobre pássaros da aldeia e seus nomes em guarani. A seguir, um trecho dessas conversas para somar com a situação dos arrendamentos de terra:

Raíssa

Isso aqui, dona Floriza, quando você era menor, não era assim? (aponto para fora da janela do carro, para um terreno amplo e aberto, com plantação)

Ñandesy Dona Floriza

Não, não, era tudo mato. Aqui tinha um taquá ou um é... um taquara, né?

Tinha bastante taquara aqui! E aqui que vovô tirava pra levar pra fazer instrumento de... pra fazer peneira, pra fazer balaio... e agora sumiram tudo, derrubou tudo, né?

Raíssa

Que tristeza, né dona Floriza.

Ñandesy dona Floriza

É. Não tem mais.

Raíssa

Isso aqui é tudo karaí?

Ñandesy dona Floriza

É tudo dos karaí, não é da indígena. É tudo arrendado.

Raíssa

Nossa. (falo com pesar)

Vou tirar uma foto, então.

Ñandesy dona Floriza

Pode tirar.



Fotos tiradas por mim das terras arrendadas de que dona Floriza comenta no trecho supracitado

Ñandesy dona Floriza

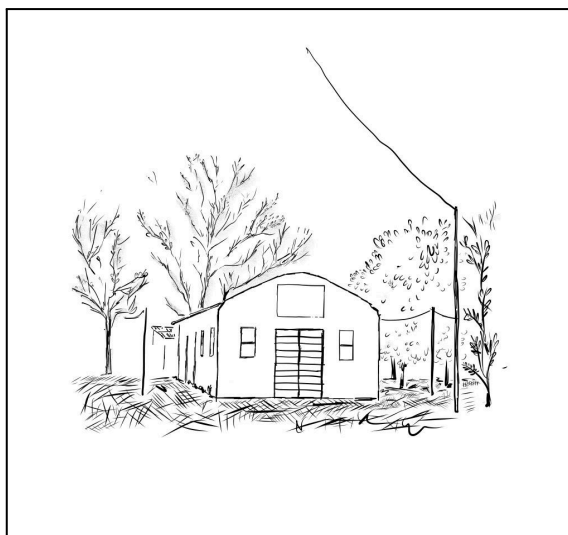
É tudo arrendado isso daqui. Milho transgênico.

Outro fato marcante das aldeias é a grande quantidade de igrejas que se localizam em diversos pontos do território. A presença é tanta que me chamou muito a atenção, levando-me a fotografar a maioria delas que eu via durante meus trajetos - muitas vezes em um pequeno percurso era possível encontrar mais de três. Em pesquisa de Pereira e Chamorro (2013), realizada a fim de apresentar uma síntese da atuação das igrejas evangélicas pentecostais na RID, constatou-se que existiam 77 igrejas no interior da Reserva. Os dados apresentados por essa pesquisa mostraram que a igreja com maior presença na RID, em número de congregações, é a Igreja Deus é Amor, com quinze “pontos” (congregações). Em seguida, a versão indígena da Igreja Presbiteriana do Brasil, com catorze congregações, que integram, com as outras tantas espalhadas pelo sul do estado, a Igreja Indígena Presbiteriana. Em terceiro lugar, os autores constataram que foi a Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, com seis pontos.

Quando eu tive oportunidade de tocar no assunto das igrejas com meus interlocutores, muitos moradores me disseram que havia já mais de cem igrejas localizadas no território, embora as pesquisas realizadas em 2013 apontem 77 igrejas, o que mostra que o número de igrejas aumentou de 2013 para cá. Segundo alguns de meus interlocutores, é muito comum que uma parentela indígena construa sua própria igreja. Autores como Levi Marques Pereira (2012), José Augusto Santos Moraes (2014), Katya Vietta (2014), Antônio Brand (2004) e Graciela Chamorro (2013) são pesquisadores que estudam o fenômeno de crescimento das igrejas na Reserva Indígena de Dourados.



Fotos de duas igrejas localizadas na aldeia Jaguapiru, da esquerda para a direita, uma “Deus é Amor”, a outra “Igreja Evangélica Pentecostal”



Desenho feito por mim de uma das igrejas, “Assémbleia de Deus”, localizadas na RID

Por fim, outro ponto de destaque das conversas que tive com interlocutores era o fato de eu andar durante a noite na Reserva, principalmente nessa rua. Tendo em vista que existem algumas lojinhas com venda de bebidas alcoólicas ao redor dessa rua principal da Jaguapiru, disseram-me que costuma haver muitos jovens e pessoas de diversas idades que bebem bastante e andam com faca ou facões. Muitos interlocutores me falaram da gravidade da venda de bebidas alcoólicas e outras drogas por karaís, que facilitam a entrada para dentro da RID. O problema da bebida em aldeias não é novo e no caso da RID, em 2005, o Instituto Socioambiental publicava em matéria que o álcool e as drogas assolam aldeias de Dourados. Em pesquisa realizada no estado do Mato Grosso do Sul, estimou-se que 17,6% da população aldeada

consome bebidas alcóolicas (BRANCO; VARGAS, 2017), o que caracteriza este tema como bastante complexo.

Ademais, abaixo uma montagem de fotos para exemplificar alguns lugares em que estive e passei por perto quando estava realizando o trabalho de campo na rua tipo 1, marcada de amarelo nos mapas anteriores. Nas fotos, alguns dos pontos localizados na rua, como uma das escolas indígenas da Jaguapiru, ônibus escolar, vendinhas no início da rua e etc:



Montagem e fotos feitas por mim, lugares localizados na rua tipo 1 em amarelo no mapa

IV - As diferentes formas de cuidados multiculturais na Reserva: significações e sentidos

Durante minhas trajetórias dentro da Reserva Indígena de Dourados, os diversos mecanismos multiculturais de cuidado desenvolvidos para lidar com o sofrimento de jovens indígenas, moradores da RID, passaram a me chamar muito a atenção. Para além de centrar-me no fenômeno da morte autoprovocada, interessei-me pelas maneiras e lógicas utilizadas nos enfrentamentos e nos cuidados para com as ideações suicidas, as mortes autoprovocadas e os sofrimentos desses jovens. Muitas das pessoas que encontravam estratégias de cuidado direcionadas a esses jovens eram profissionais da saúde, indígenas e não indígenas, como por exemplo, psicólogas

e enfermeiras. Outros eram rezadores e rezadoras, que também lidam com a saúde dos moradores das regiões das aldeias.

Ademais, surpreendi-me com outra forma de cuidado quando observei professoras e professores de uma escola indígena da RID que estavam habitualmente acostumados a sair de seus lugares de docentes para ouvir e ajudar jovens indígenas que lidavam com sofrimento e que muitas vezes estavam com ideiação suicida. A seguir, resolvi dividir em três seções para elucidar melhor o que aprendi com esses atores, sendo eles especificamente: psicólogos, professoras, professores, Ñandesys e Ñanderus. Os depoimentos e narrativas aqui apresentados e discutidos fazem parte de anotações de diários de campo, convivência com esses atores em ambientes de trabalho e fora deles, entrevistas realizadas de forma presencial e conversas via celular. Tudo isso gerou um aprendizado enorme, além de muitas amizades que me marcaram para sempre.

4.1 A escola indígena: o ensinar-aprender entre o conhecimento e a afetividade acolhedora

Quando voltei a Dourados pela segunda vez, para ficar duas semanas, fui convidada, no dia 20 de junho de 2023, por minha colega Indianara, a acompanhá-la em uma visita que ela iria fazer a uma das escolas indígenas da RID. Fui de carona com ela, passamos em um supermercado para comprar um lanche para os alunos e fomos conversando durante todo o caminho. Falamos do clima, da RID e também sobre a sua defesa de mestrado que seria no mês de julho. A Indianara me contou que tinha como objetivo passar um documentário para alguns jovens da escola chamado “Oguata das gestantes e puérperas indígenas”. O filme foi uma parceria entre a AJI - Associação Jovens Indígenas e da FIOCRUZ de Mato Grosso do Sul, a fim de relatar as experiências de gestantes e puérperas indígenas em MS.

O documentário teve como objetivo dar visibilidade às narrativas de mulheres e gestantes indígenas, as Ñandesy e as lideranças sobre os saberes e as práticas tradicionais de cuidados na gestação e também no pós-parto. Além disso, também os diversos desafios vivenciados pelas mulheres indígenas de Dourados e Amambai no pré-natal, parto e puerpério. Tive a oportunidade de ver o filme numa outra vez que estive acompanhada da Indianara, em outro evento, mas assisti novamente nesse dia, atenta às reações das estudantes. Os estudantes, Indianara, eu, outras professoras e a filha de 7 anos de uma das professoras estávamos localizados dentro de uma das salas do colégio para assistir ao filme. Antes do filme, arrumamos as cadeiras em fila dentro da sala para que todos pudessem estar bem confortáveis.

Enquanto assistia ao filme, a menininha de 7 anos sentou ao meu lado e comentou comigo sobre as imagens que passavam na tela, enquanto apontava para as cenas: “ali é onde meu primo estudou, ali onde meu avô foi internado”. Foi uma ótima companhia para mim e me senti um pouco menos tímida por estar ao lado dela. Eu costumava anotar tudo enquanto estava sentada - ou até andando mesmo -, e foi curioso quando deixei por um pequeno tempo o caderno de lado para ver o filme e logo ela me cutucou (já que estava de olho em tudo) e disse em meu ouvido: “e você, não tava anotando?”. Ri bastante nesse momento e depois mostrei algumas páginas do que havia anotado antes para ela, já que parecia bem curiosa.

Foi um dia marcante para mim de várias formas. Antes de chegar à escola, eu estava bastante nervosa. No caso, eu já havia me acostumado a me encontrar com os mais velhos, Ñandesys e Ñanderus, e outras pessoas da minha idade que se tornaram minhas amigas. Mas dos jovens eu não havia me aproximado tanto assim e estava apreensiva se eles me aceitariam tranquilamente ou se me achariam estranha! Que coisa, que besteira a minha, já que foi tudo tranquilo. Fui super bem-recebida dentro do colégio e também dentro da sala de aula em que a Indianara passou o filme, seguido do lanche que havíamos comprado no mercado. Vários alunos afirmaram ter gostado do filme e quiseram participar de um jogo de perguntas feito pela Indianara acerca do documentário. Já alguns poucos estudantes, mais especificamente um grupo com quatro alunos, riu bastante quando algumas mulheres do documentário falaram em guarani. Algo que depois me disseram ser comum, infelizmente.

A escola em que estávamos era bem grande, bonita e bastante colorida. Tendo em vista que depois desse dia comecei a frequentar várias vezes essa escola, passei a anotar mais sobre a vida cotidiana daquele espaço e também da rua em frente à instituição escolar. Para que eu estivesse ali presente, com exceção do dia em que estava acompanhada da Indianara, conversei com a coordenação, com os professores e com uma das diretoras do colégio. Fui aceita e passei algumas tardes e manhãs ali, andando pelos corredores e salas. Inclusive, a fim de manter o anonimato das professoras e dos professores desse colégio, não irei revelar os seus nomes.

Durante todo o trajeto feito numa das ruas principais da aldeia Jaguapiru, para chegar até o colégio, o fluxo de pessoas costumava ser bastante intenso, sendo um pouco menor durante à noite. Carros, ônibus, carroças, pessoas, cachorros soltos, bicicletas e motos - muitas vezes com mais de duas pessoas na garupa - fazem parte da imagem dessa trajetória rural, porém *quasi*-urbana. Entretanto, justamente na área laranja, dividida no Mapa 1, que possui duas escolas, devido ao toque do sino escolar para início e término das aulas, o movimento de pessoas intensifica-se. A aula do primeiro turno das escolas começa às 7h, e os estudantes começam a chegar, em sua

maioria, andando a pé ou utilizando bicicletas, acompanhados de outros colegas ou até mesmo sozinhos. Quando a aula acaba, grande parte dos alunos pegam suas bicicletas, que ficam estacionadas aos montes, uma ao lado da outra, em frente ao portão das escolas, para seguir o caminho de casa. Algumas outras crianças, que são pequenas, com menos de dez anos, aguardam o ônibus escolar que as levará para casa, isso tudo em frente aos colégios, muitas delas posicionadas em fila.

Podemos notar diferenças e semelhanças quando comparamos essas cenas ao que foi observado e relatado por Januzzi e Vianna (2021) a respeito dos espaços públicos e da vida cotidiana numa Unidade de Vizinhaça em Brasília. Nessa âncora etnográfica de Brasília, os autores notaram que perto das escolas, nos períodos em que se iniciam ou terminam as aulas, o fluxo de pessoas é grande. A paisagem do período matutino escolar é marcada pelo grande fluxo de crianças, quase sempre acompanhadas de adultos, que também podem ser vistas em grupos, nos ônibus e vans escolares. Nas aldeias, crianças bem pequenas costumam fazer o trajeto de ida e volta das escolas sozinhas, caminhando ou de ônibus, mas raramente acompanhadas de adultos.



Foto após o turno escola da manhã. Criança volta sozinha para casa e ônibus escolar vai em direção às escolas.

Sobre o período noturno, há movimento nessa área laranja, apesar de que diminui bastante, tendo em vista que o postinho de saúde fecha e apenas uma das escolas daquela área continua aberta para aulas de educação de jovens e adultos. No começo da rua, perto da rodovia, o fluxo de pessoas diminui um pouco mais ao cair da noite. Quando eu comentava com os meus interlocutores que iria observar a rua à noite,

muitos me falaram para que eu não fosse sozinha. Algumas pessoas me disseram que era pelo fato de ser mais escuro e perigoso, já que quando chega o final da semana, a presença de pessoas bêbadas na rua aumenta, e que muitas vezes podem acontecer brigas e violência dentro da aldeia. Já outras me alertaram para evitar sair à noite por conta do *Anguery*, e pelo fato de eu ser uma mulher que estaria sozinha. Assim percebi uma situação que remete às relações de gênero, desfavoráveis às mulheres, já que constantemente me recomendavam que eu andasse à noite com a companhia de um amigo.

Dessa maneira, muitas vezes o que eu percebia em diálogo com meus interlocutores, e relembrando DaMatta (1997), é que essa rua específica, à noite, torna-se inimiga em vários pontos, e a casa, em volta de uma parentela e fogo doméstico¹¹, seria o espaço de morada ideal, mais protegido e harmônico. A rua e a casa muitas vezes são áreas inimigas, principalmente quando o sol já se pôs, apesar do fato de que há uma oposição dinâmica e relativa. Em muitos pontos da aldeia, principalmente quando se atravessa essa rua principal e se chega em outras menores, com terrenos de casas em que vive uma família grande, a rua não é tão inimiga assim. Porém, em outros momentos, como evidenciado por interlocutores, a casa também pode ser hostil, com ocorrências de violência familiar e abuso sexual. Inclusive, estes são pontos que merecem ainda mais uma pesquisa etnográfica aprofundada, com discussão e análise interdisciplinares.

4.2 As professoras e os professores: a implicação subjetiva no exercício das funções educativas

Quando eu e Indianara chegamos ao estacionamento de uma das escolas localizadas na Jaguapiru e nos ajeitamos para descer do carro, ela me deu a ideia de conversar com os professores. Mais especificamente, ela me disse que muitos deles, que atuam com os jovens naquela escola, poderiam ter muito a acrescentar à minha pesquisa acerca do fenômeno das mortes autoprovocadas. Logo, nesse dia, essa ideia cresceu em mim, e passei a semana procurando professoras e professores que aceitassem conversar comigo e participassem de uma entrevista semiestruturada e bastante livre, que seria gravada. A Indianara, por conhecer vários professores e várias professoras, foi a primeira ponte até o corpo docente escolar e me apresentou para

¹¹ Tomados em conjunto, o fogo doméstico e a parentela trazem à tona uma forma de organização social que articula relações no espaço (residência) e no tempo (parentesco), centrada em torno de um “cabeça” com capacidade de “levantá-la”, capaz de garantir a ela uma certa estabilidade no tempo e de assegurar sua participação em uma comunidade mais ampla (PEREIRA, 2016, p. 10)

alguns deles. A fim de não expor os nomes de meus interlocutores, todos eles serão modificados no decorrer desta monografia.

Uma das primeiras pessoas com quem conversei a respeito da minha pesquisa, ali na escola, foi um dos membros da coordenação, Gregório, de quem peguei o contato no dia em que acompanhei uma turma para ver o documentário. Ele é um professor indígena da etnia Terena. No mesmo dia, também peguei o número da professora Helena, que estava na sala da coordenação e que tinha se interessado pela temática. Ela é uma professora da etnia Kaiowá. Voltei à escola no dia 22 de junho de 2023, para entrevistar Gregório na sala da coordenação. Enquanto ele trabalhava no computador e também atendia outras pessoas, pais, alunos e professores, estivemos conversando enquanto eu gravava nossa conversa, sentada em uma cadeira na frente da mesa dele. Eu havia trazido um pequeno roteiro, com algumas perguntas, mas a conversa seguiu de modo bastante flexível e acabou se constituindo como uma entrevista aberta. Foi uma conversa marcante, e tive ainda a sorte de que Helena também estava na sala e foi chamada por Gregório para participar da entrevista. Não há nada melhor que um interlocutor que queira falar!

No início de nossa conversa, Gregório evidenciou um dos primeiros pontos que se tornaram centrais na minha pesquisa: o fato de que muitos alunos costumam comunicar como estão se sentindo primeiramente às **professoras**, não com a família ou com profissionais da saúde que trabalham no postinho perto das escolas da Jaguapiru. Foi depois de nossa conversa que eu tive a certeza de que queria ouvir mais sobre o que os professores e as professoras tinham a dizer. Segundo Gregório, a escola estava fazendo uma parceria com a equipe do posto de saúde, principalmente com profissionais da Psicologia, com o objetivo de ajudar os jovens que informavam que não estavam bem, muitas vezes com ideação suicida ou praticando automutilação. A seguir, um trecho da entrevista com Gregório para melhor elucidar esta situação:

Gregório Terena

Até a gente tá fazendo uma parceria com o pessoal aqui do postinho, né. Que tem a Sinara (profissional da psicologia). [...] É que ela trabalha ali.

Raíssa

Ah! Eu tava falando com ela.

Gregório Terena

*Então é uma coisa que deixou ela bem integrada em relação a...
é... que a maioria das pessoas que procuram ela, na verdade,*

não vão diretamente no postinho, né. Que eles vêm, sai na verdade... **sai da escola pra lá, daqui pra lá.**

Raíssa

Daqui eles vão pro...

Gregório Terena

Que vão, procurar o psicólogo. Psicólogo no caso, né. E então o que que a gente tava pensando. Que os adolescente não, não tem assim, uma abertura pra falar pros pais, né. Por falta mesmo de conhecimento, para os pais mesmo, né. Não sabem lidar com essa situação. Principalmente da dos adolescentes aí, né?

Gregório Terena

É... eu tava cursando com uma é... com uma das nossas alunas ano passado e ela tava chorando no canto. Eu disse assim: “menina, o que que tá acontecendo com você, hein?”. “Então, Gregório, eu é... já faz três anos que eu tô com o sonho feio, num sei o que e pá”, né. (ela disse) “É... eu num, eu num consigo... não tô conseguindo estudar direito, né. E aí eu tento falar pro meu pai e ele fala que é frescura minha, ficar choramingando, andando pelos canto”.

Gregório Terena

*Então o que que a gente vê assim sobre isso aí? É... que os pais tem esse desconhecimento, é óbvio, né? Que tem desconhecimento e outra, talvez é... não aceita aquela situação também, né. Não tem essa é... essa visão da questão, da emocional mesmo do filho né? **E aonde que eles vão procurar alguma, algum aconchego, né? Entre os professores, né. [...] e o professor é aquele que, é o que vai dar esse aconchego para ele, pra ele não fazer besteira!***

Segundo Gregório, é muito comum que os alunos busquem os professores para conversar sobre o que estão sentindo, por motivos como o de identificação do aluno com o professor, às vezes com os temas trazidos pelo docente em sala de aula, em um momento que motive o aluno, durante a aula, que faz com que ele ou ela acabem falando sobre o que os angustia. Assim, muitas vezes, é a partir de uma conversa entre aluno e docente que acaba sendo possível identificar que aquele aluno tem um

sofrimento, que muitas vezes é ideação suicida. Dessa maneira, os professores acabam várias vezes sendo os primeiros a saber, já que os alunos não costumam ter diálogo com os pais e vice-versa, e encontram nos professores um lugar de “aconchego”.

Gregório trouxe diversos casos e histórias com os quais lidou, de experiências que passou naquela escola com alunos. Uma delas era sobre uma jovem que chegou até um professor e disse que já havia tentado se suicidar várias vezes por causa de culpa. Nesse caso, havia acontecido uma situação grave, a família ficou sabendo e a culpava, sendo os professores a ponte para a escuta e o aconselhamento de forma positiva. Em outros momentos da nossa conversa, Gregório enfatiza que para os professores também é difícil, já que eles não possuem um preparo específico para lidar com alunos em crise ou ideação suicida. Além disso, enfatizou como positivo o trabalho de profissionais da Psicologia dentro da aldeia, já que muitas vezes cai tudo em cima dos professores, por serem os primeiros a ouvir os alunos.

Gregório Terena

Graças a Deus, a gente tá fazendo uma parceria com a Sinara, né? A gente tá encaminhando pra ela, né. Pra tá, porque o professor também ele não tem uma... um preparo, assim, inicial pra lidar com essa situação. Eu também não tenho esse preparo, né.

Gregório Terena

Chegou uma menina aqui, falou “Gregório, eu preciso ir embora”. Falei assim “menina, por que que você quer ir embora?”. (Ela disse) “É... não estou bem”. E ela começou a tremer bem aqui. Igual você está sentada aí, eu estou aqui. Ela sentou mais ou menos aqui (aponta para perto da cadeira em que estou, logo em frente a ele). E aí eu fiz o registro né. Eu faço o registro e... (uma pessoa chega na sala para conversar com o Gregório e pausamos a conversa e eu a gravação. Continuamos depois que ele acabou de atender a pessoa).

Gregório Terena

E ela já começou a tremer assim. Começou a tremer. E falei assim, “menina, então pode ir pra casa então, né. É... procura um médico, né. Pra ver o que está acontecendo, você que está trêmula”, né...

Gregório Terena

Ela chegou ali (perto da porta de saída) e caiu ali. Caiu bem ali, assim. Caiu. E... tudo leva a crer que é ansiedade, né? E a gente ficou sabendo depois, né. Por professores mesmo que é... questão da estrutura familiar, né, dela, tá meio... bem abalada assim, entendeu? (outra pessoa chega na sala, dessa vez oferecendo bolo para Gregório e Helena, temos uma pequena pausa na conversa).

Gregório Terena

E e... a gente verificou então que a estrutura familiar, ela... ela conta muito pra esse, pra essa modalidade desse perfil dos alunos, entendeu? Estrutura familiar.

Sobre a parceria com a Sinara, o Gregório me disse que se tratava de um projeto de realização de oficinas na escola para os professores terem uma ideia de como fazer um diagnóstico inicial, caso aconteça um desmaio, uma crise de ansiedade mais severa. Assim, aprenderiam a fazer uma “pré-triagem”, a realizar rapidamente os “primeiros socorros”, para depois seguirem outros protocolos. As psicólogas também, segundo ele, costumam passar nas escolas para conversar com professores e alunos, sobre o que falarei melhor na próxima seção. O corpo docente da escola, segundo Gregório, gostaria de ter um preparo melhor para lidar com esses jovens, apesar de construírem também estratégias próprias. Em outros momentos, ele até mesmo cita que seria bom se existisse uma sala destinada a um psicólogo que pudesse estar sempre na instituição escolar. A desestrutura familiar, como supracitado na conversa com Gregório, é um dos pontos de destaque como fator de risco que influencia nos casos de sofrimento dos jovens. A falta de orientação da família a respeito de como lidar com os jovens que não estão bem, a não aceitação da família em relação ao perfil dos filhos e dos jovens de hoje em dia e a não aceitação de relacionamento dos filhos foram citados por Gregório durante nossa conversa.

Depois que conversei com outros professores e outras professoras, notei que a desestrutura familiar também aparecia nas entrevistas como um dos pontos-chave e comuns. Outro professor que entrevistei durante a semana do dia 20 de junho também comentou sobre esse cenário e irei trazer alguns trechos de nossa entrevista para elucidar melhor essa questão. Esse professor, ao qual chamarei de Kopénoti nesta monografia, é indígena da etnia Terena. A escolha desse nome foi feita por ele, e seu significado na etnia Terena é “indígena”. Nos conhecemos num dia em que eu estava

andando no colégio e contei a ele sobre a minha pesquisa, e sua reação foi positiva, dizendo que queria participar por ter muito a contribuir e informar. Conversamos então na sala dos professores um dia depois de uma das suas aulas..

Raíssa

Você ouviu muito sobre esse conteúdo aqui, sobre tentativas (de suicídio)? Chega muito aluno?

Kopénoti Terena

Bastante né... não é de hoje, nem... hoje menos, acredito que acontece menos, mas... já tivemos muitos casos alguns anos atrás, eu lembro. Quando eu era criança né, é... toda semana tinha uma... alguém se suicidando né. Mas por hoje é menos, né. É... não sei. Eu lembro que eu era criança, meu pai foi capitão. [...] E toda semana tinha uma ocorrência de alguém que tirava a própria vida, né. Por enforcamento.

Kopénoti Terena

Era estranho, eu lembro que ah... eles ficavam às vezes pendurado com o pé no chão até na... na bananeira né. Isso acontecia. Eu não entendia muito bem.

Kopénoti Terena

Então a gente... eu ficava pensando. Diziam que alguns casos eram por conta de... casos afetivos, que não deram certo. Eu era pequeno, na época eu lembro um pouco né. Mas quando eu vim pra escola trabalhar como professor, encontrei muitos casos né. É... por conta da situação em que eles vivem, principalmente a etnia kaiowá.

Kopénoti Terena

[...] trabalhei em várias escolas mas na escola que eu tive mais tempo foi a Passarinho (nome inventado para preservar o anonimato). Eu fiquei na escola Passarinho também por cinco anos. E... lá é que eu me deparei mesmo com essa situação, né. De crianças de oito...

Raíssa

De oito? Nossa...

Kopénoti Terena

*É... oito, nove anos, sabe? Que... (tentavam se matar). É... a situação era muito triste, né? Por conta dessa **desestrutura familiar, que é o alcoolismo**, né? É... por conta de serem criado com avó e então eu.... é. Então são situações assim que levavam a eles né, a não ter uma motivação mais pra viver. Então, foram vários casos que eu acompanhei.*

Aqui o professor Kopénoti fala um pouco do passado, sobre um período de sua infância, em que as tentativas de morte autoprovocada eram ainda mais comuns. Ele evidencia, em outros momentos da entrevista, que atualmente também o procuram para conversar e desabafar sobre problemas pelos quais estão passando. Ademais, mesmo Kopénoti falando do passado no trecho trazido aqui, a desestruturação familiar ainda segue presente e relacionada com o sofrimento de jovens indígenas da Reserva. No trecho que escolhi para compor esta monografia, o professor evidencia também o “alcoolismo” na família como uma questão importante. O abuso de álcool em comunidades indígenas apresenta altas taxas, tanto que J. A. Souza e Aguiar (2001) relatam que a proporção do consumo de bebidas por indígenas é bem maior do que a encontrada em populações não indígenas. Enormes são as consequências do abuso do álcool para as comunidades indígenas, como a violência social (SIMONIAN, 1998; SOUZA, 2004, 2009), a precariedade na saúde dessa população e as altas taxas de mortes autoprovocadas em certas comunidades, como bastante notório nas dos Kaiowá e Guarani.

Algo que notei quando estive na RID, por exemplo, foi que, ao mesmo tempo que meus interlocutores diziam para eu não andar à noite sozinha na rua, evidenciavam a problemática do quanto era comum que nos finais de semana, muitos indígenas andam na rua, à noite, embriagados e portando armas brancas. Em outras conversas, alguns moradores indígenas me disseram que possuem um grupo de conversa por um aplicativo de celular e que ali sempre conversavam sobre casos em que jovens teriam bebido e depois começado brigas entre eles ou de jovens que após beber agrediram outros moradores das aldeias. Mas há, também, a presença do abuso de álcool dentro de casa, como, por exemplo, o marido embriagado que chega em casa e agride a esposa e os filhos, caso que me relataram quando estive na aldeia. O professor Kopénoti, durante entrevista, comenta sobre indígenas que são criados com a avó, e neste caso, é comum que aconteça que, em um ambiente familiar que possui um

histórico de violência, a mãe peça para os avós ficarem com os filhos e cuidarem deles. Essa violência, como me relataram, pode ser de um membro da família que agride o jovem, brigas familiares excessivas e até mesmo a não aceitação da relação amorosa dos filhos com outras jovens.

Isso tudo dialoga com Meihy (1991) quando o autor acrescenta que o alcoolismo indígena possui proporções epidêmicas e está relacionado diretamente à problemática da violência em geral, como a violência seguida de morte, mortes autoprovocadas e acidentes. Assim, é evidente que o abuso do álcool está intimamente ligado com a violência em diversos contextos das aldeias. Ademais, o abuso de álcool em contexto indígena é um tema recorrente, presente em diversas pesquisas etnográficas. Numa perspectiva antropológica (DOUGLAS, 1987), é percebido como um fenômeno complexo, resultante de vários fatores, entre os quais o contexto sociocultural tem um papel determinante nas variações de comportamento relacionado à ingestão de etanol, a substância principal das bebidas alcoólicas (LANGDON, 2013).

Conversando com a Nãndesy Vitória, moradora da Bororó, ela me relatou que, antigamente, os indígenas Kaiowás bebiam bastante a chicha, uma bebida feita com milho amarelinho, usado em festas religiosas e culturais Kaiowá e Guarani - ainda bebem, mas com menos frequência. Mas é bastante diferente do que ocorre atualmente, já que a chicha nunca levou a esses processos violentos, como me foi relatado por uma enfermeira Guarani Kaiowá. Além disso, é evidente que a proximidade das aldeias com a cidade de Dourados torna-se um fator que vem contribuindo para o excesso de álcool presente dentro da aldeia. Segundo Muraki (2019), a influência dos não indígenas dentro da Reserva também gerou o comércio de bebidas alcoólicas e a construção de bocas de fumo, que vendem aos indígenas de todas as idades, principalmente aos jovens.

Em outro trecho da conversa com Kopénoti, ele comenta que alguns casos, mesmo com os professores tentando ajudar, conversando e acionando outras estratégias para acolhimento do sofrimento dos estudantes, acabam em finais tristes. O professor, nesse momento, relembrou com pesar de um aluno de treze anos, que havia, infelizmente, se suicidado. Quando comentei sobre a idade, que era de um jovem muito novo, Kopénoti relatou novamente que são muitos jovens em contexto de desestruturação familiar e o quanto isso os influencia também na procura do álcool como uma forma de alívio para o seu sofrimento. A seguir, Kopénoti evidencia mais sobre este cenário e também conta a história de uma aluna que conversou com ele um tempo atrás:

Kopénoti Terena

E a maioria deles tem essa desestrutura familiar, sabe? [...] É isso. E aí eles acabam também entrando nesse contexto, né? Porque os pais, os avós e aí eles mesmos acham que: “ah vou né. Vou também, vou beber, vou fazer isso, vou fazer aquilo”. Achando que vai amenizar talvez (o sofrimento), mas não. Complica ainda mais.

Raíssa

É... e aqui, você foi vendo e procuram... (os jovens) te procuram ainda?

Kopénoti Terena

Isso aqui sim. Aqui (na escola) eu tive é... eu tive uma experiência também né, de uma aluna que me procurou, que não estava bem né? E ela é...se sentiu confortável em conversar comigo, né. Sobre a vida particular dela, né. É... com a família né, também a mesma situação. Ela já é... estava com dezessete anos e já era mãe.

Kopénoti Terena

Também tinha esse agravante, né? Que tinha uma filha e a... e... aí os pais, os pais dela né, por ela ter essa filha, não... acabou rejeitando. Ela sentiu essa rejeição, né? É tipo “ah agora você vai ter que se virar”. Mais ou menos nesse sentido. E ela é... ela disse pra mim “ó, o que me motiva ainda é minha filha, que se não fosse a minha filha eu tinha já...”

São diversas as situações apreensivas que os professores escutam e com as quais estão familiarizados, nesse contexto dos jovens da aldeia. Retornando para a conversa com Gregório, ele comentou sobre o medo que tem de, por não ter um preparo maior para lidar com estes jovens, falar coisas ruins ou, enquanto estivesse atendendo a um aluno que não está bem, “mexer em feridas que podem desencadear em outras situações mais graves”. Muitas vezes, o sentimento de Gregório, enquanto presente nesses cenários, era o de estar de mãos atadas. Outra professora, enquanto conversávamos sobre esse sentimento de Gregório, entrou na sala da coordenação e foi chamada rapidamente pelo professor para comentar sobre o assunto. Ela, nesse momento, também confirma se sentir de mãos atadas, já que a maioria dos alunos que estão com problemas ou em sofrimento costumam se abrir com os professores e não

com os pais. Gregório traz à tona justamente uma situação em que a falta de conhecimento dos pais sobre como os jovens estão, de fato, fica evidente:

Raíssa

Talvez depois que leve no postinho possa tentar falar ou talvez nem fale... continua sem falar né? (pergunto se depois que um aluno é encaminhado para o postinho, se ele irá falar com os pais sobre como está se sentindo)

Gregório Terena

Continua sem falar. É... ó, o que aconteceu aqui, um caso aqui né? O menino estava passando mal e assim: “menino o que está acontecendo com você?”. “Ó Gregório, eu estou com uma dor muito forte aqui no meu peito aqui”. E a gente levou no postinho, aí chegamos lá ... aí chegando lá, e aí as enfermeiras já olhou assim meio assim, desconfiado, né? Disseram: “isso aí não não... não é doença física, isso é doença emocional”. E aí a mãe chegou brava lá. Ficou brava, não sei o que, a mãe do menino né. E aí depois eu chamei a mãe, “vem aqui”. Fui com ela lá fora, ela tava muito alterada, alterou com o médico, alterou comigo também. Eu disse: “você sabia que o seu filho, ele come carne cru (crua)?”, Daí ela parece que pulou pra trás...né? “Não sabia não! Não sabia”. E sabia que ele, que acontece isso com ele? “Não, não sei. Não, não, ele não fala pra mim”. Entendeu? E a maioria dos casos que acontece, eles não conversam com os pais. Não conversam, se abre com o professor, né.

Raíssa

E é difícil, né? Falar com os pais, né?

Gregório Terena

Né Tami? (Gregório fala com uma professora que entrou na sala da coordenação). Os alunos que tem problema de suicidá. Essa é a profª Tamires (apresenta a mim). Aí então eles preferem, né? A maioria dos alunos que tem, né, problemas com... prefere é... se abrir com o professor. E não justamente com os pais.

Tamires

É! Exatamente. Hm-huh. E é muitos casos.

Gregório Terena

Tem muitos casos.

Tamires

E a gente fica com as mãos atadas.

Gregório Terena

Então, igual falei pra ela

Tamires

Porque, cê conversa, fala o que você... o que você imagina que vai amenizar aquilo. Mas é.

Gregório Terena

Na verdade a gente tem até medo de falar muito, né? Que vai desencadear...

Tamires

Às vezes falar coisa que vai desencadear outras, né? Isso.

O professor Kopénoti também evidencia em nossa conversa o que, para os professores, é uma situação bastante delicada. As dúvidas começam a permear os pensamentos dos professores, principalmente em como escutar aqueles jovens e como proceder quanto ao conteúdo que é ali trazido e compartilhado. Isso tudo traz à tona uma necessidade grande de apoio ao corpo discente mas também ao docente, que também se afeta de diversas formas, como no trecho a seguir:

Raíssa

E eu acho que deve ser difícil até pros professores também né?

Estar nessa... (situação)

Kopénoti Terena

Muito, muito, porque a gente, eu, assim... a partir do momento, você não sabe! Eu não sei nem como lidar com uma situação dessa né? A gente fala "pô, e agora? Eu vou fazer o quê?" Seria bom, né? Se nós tivéssemos aqui uma assistência, né? Mais presente, que acompanhasse, pudesse acompanhar toda essa... esses adolescentes que nós temos com essa situação. Seria muito.

Raíssa

E pra vocês também né?

Kopénoti Terena

Sim. Até pra gente, (inaudível - pessoas riram na sala em que estávamos conversando). Eu não tenho assim, às vezes é.... a situação chega pra gente assim, mas eu não sei como lidar.

Raíssa

É pois é. Uhum.

Kopénoti Terena

*A gente fica meio assim... sem ter o que fazer também.
[...] Porque é... a gente viu e eu falo que a gente nunca tá preparado pra essas coisas aí. Você vem, além de você ser professor, você ainda às vezes leva, pega algumas situações que são muito delicado e querendo ou não, isso a gente leva pra casa né? Você fica preocupado, né. Com a... com o aluno, né. Eu já recebi mensagem à noite de mães, de alunos, né. Dez, onze horas: "professor, eu não tô muito bem, que que eu faço?". Sabe, que a gente entra em desespero, né. Porque o que é que eu vou fazer, né?*

Até então, eu trouxe alguns trechos de duas entrevistas, realizadas com dois professores, sendo que numa delas houve uma participação rápida de outra professora. Entretanto, também participei de conversas individuais com professoras indígenas da escola, principalmente depois que Gregório evidenciou como a diferença de gênero dos professores influencia o jovem a se abrir, ou não, sobre o seu sofrimento. Ou seja, as professoras, principalmente as que são mães, segundo Gregório, são vistas pelos alunos como mais acolhedoras e acessíveis em comparação aos professores. Além disso, Gregório, em nossa conversa, apontou que são justamente essas professoras e mães que conseguem contornar o sentimento de mãos atadas e possuem mais afinidade para ouvir os jovens e ajudá-los. O trecho a seguir foi outro ponto marcante de nossa primeira entrevista, que aumentou meu foco em ouvir mais sobre o que as professoras tinham a dizer sobre toda essa temática do cuidado com o sofrimento dos jovens daquela escola.

Gregório Terena

*É... e quem daqui da escola tem mais assim, vamos dizer assim, mais afinidade pra poder lidar com esses alunos? **As professoras, que já são mães!** Porque já sabem lidar com o adolescente, né? Então ela chega, e fala como mãe pro aluno, né? E o adolescente, ele sente essa é... essa autoproteção, né? É... (eles dizem) “Pessoal, legal, tô encontrando segurança nessa professora”, né. Então ela tava... aí ele acaba se abrindo pra essa professora, né? É... estatisticamente, né, só com as professoras que eles se abrem mais, né. Aí depois que eles trazem aqui pra coordenação. A coordenação faz o encaminhamento.*

Gregório Terena

É... assim.... como é mãe, né, mãe sabe lidar com o filho, falar com amor, com carinho, né? Nesse sentido aí que eu falo, né. Então eles acabam é... se abrindo mais com as professoras. Né? E não se abre com os pais, poucos alunos. Praticamente menos de um por cento, acabam falando assim com os pais sobre esses problemas, né?

Gregório afirma, em outros trechos da entrevista, que está assustado com a quantidade de tentativas de mortes autoprovocadas por indígenas nas aldeias da RID, mas também em outras regiões. Novamente comenta sobre o desamparo dos professores, que muitas vezes não sabem o que fazer para ajudar, e enfatiza o trabalho de escuta dos jovens em sofrimento realizado pelas professoras. Segundo ele, essas professoras acabam atendendo os jovens com mais frequência, pois são mais procuradas por eles do que os professores.

Essas professoras, as quais Gregório se refere, exercem suas funções educativas ancoradas, de modo inconsciente, provavelmente, sobre o modelo da maternagem ou, como aponta a psicanálise, exercendo uma espécie de suplência das funções materna/paterna (GORETTI, ALMEIDA, LEGNANI, 2014).

Raíssa

E continua muito muito grande os casos aqui? Se vocês percebem.

Gregório Terena

*Sim. Continua e está aumentando. Está aumentando. Cara, todo dia a gente vê um caso novo. E está aumentando. Parece que está sendo uma função exponencial assim esse negócio. Mas não só aqui, né? Que a gente participa das reuniões também na, né, junto com o pessoal da coordenação e é a mesma coisa. Os adolescente tanto daqui da aldeia, da rural, quanto da cidade, tão no mesmo patamar, tão no mesmo patamar assim. Tá crescendo como uma função exponencial assim, crescente. E e aí os profe tão aí, né. Maioria deles não sabe o que falar, o que fazer, né? Como eu disse pra você, **quem que tem mais afinidade de falar alguma coisa pro aluno são as mães que já sabem lidar com filho, com adolescente, né? Dá uma palavra lá de conforto pra ele.***

Raíssa

As mães professoras?

Gregório Terena

***As mães professoras.** Mães professoras já são mães, já sabe como lidar. É que tem alguma, né, palavra de de conforto pra né, pra criança.*

A seguir, um pouco de uma entrevista realizada com a professora indígena Kunha Poty Rendy'i, da etnia Guarani (Ñandeva). Marcamos nossa entrevista na escola e conversamos na sala da Coordenação. Para mim, foi uma conversa bastante emocionante, tanto que depois de nossa entrevista fui embora para onde estava hospedada e me lembro de sentar no carro e respirar fundo, por tantas emoções que eu havia sentido. A professora Kunha Poty Rendy'i compartilhou comigo várias histórias que a envolviam e também aos jovens da escola, a maioria delas recheadas de muito carinho. Além disso, a professora fez um compartilhamento de suas percepções sobre a questão do cuidado para com os jovens que não estão bem, com vontade de partir desta vida e outras questões que envolvem sofrimento. Mais um ponto de destaque nas falas da professora durante nossa conversa é o fato de que os jovens, ao procurarem se abrir com as professoras com quem têm afinidade, sentirem-se ainda mais acolhidos quando a docente que os escuta fala com eles na língua materna - em Guarani, caso o aluno seja de etnia Kaiowá ou Guarani.

Kunha Poty Rendy'i

É, então, geralmente os... o Kaiowá, ele ele é muito retraído, né? Ele ele tinha... ele não é de conversar assim, ele não tem aquela... aquele diálogo com a família, enquanto os não indígenas né? Porque tem uma é... tem essa essa barreira ainda entre eles né? E geralmente é... eles procuram nós os professores né. Por conta de ter mais afinidade e não são com todos os professores que eles são assim. Então geralmente eles procuram mais os professores que falam a língua né? E como é... a gente fala né, eu falo, escrevo tudinho.

Raíssa

Fala em Guarani?

Kunha Poty Rendy'i

Falo Guarani. Então aí ele ele sente mais seguro. Ele se sente mais seguro.

A seguir, apresento um trecho em que a professora Kunha Poty Rendy'i contou, em nossa entrevista, uma história que passou junto com um aluno que estava em grande sofrimento e a procurou para conversar. Pelas palavras da professora, é possível notar como se deu essa comunicação entre docente e discente e quais estratégias ela utilizou durante a escuta desse jovem para acalmá-lo e fazê-lo mudar de ideia quanto à saída por meio da morte autoprovocada. Além disso, notamos um pouco também como o jovem, ao falar em Guarani, aproxima-se ainda mais de comunicar o que ele sente naquele momento, em suas próprias palavras. Resolvi marcar em negrito justamente os momentos mais centrais deste trecho. Sobre o corpo docente, a maioria dos professores e professoras dessa escola que frequentei são indígenas das etnias Guarani, Kaiowá e Terena.

Kunha Poty Rendy'i

Tanto é que eu eu tive uma uma experiência com um dos meus alunos é... o ano passado, né? Logo após a pandemia. Quando a gente retornou (às aulas) ele veio conversar comigo assim, porque ele chorava muito na sala, ele chorava muito né. E assim você fica... você não sabe o que falar porque você não sabe o que que ele está passando, né? E às vezes é uma simples

conversa que ele precisa né. E aí assim ele é... ele veio e conversou comigo

Kunha Poty Rendy'i

*É... eu falei com ele, conversei bastante com ele, então ele acha assim que **não tem sentido a vida dele, não tem sentido.** Então pra eles, na cabeça deles, é como, é como se eles é: **“eu vou morrer, eu vou me matar e vai acabar o problema”**, né? Só que a gente sabe que não! Aí é que o problema começa!*

Kunha Poty Rendy'i

*E aí pra você chegar pra ele, dizer pra ele que esse problema, ele não acaba com a morte... é... assim, ele... **você tem que mostrar, cê tem que falar e tem que mostrar pra ele como que, como que isso vai acarretar em problemas mais lá adiante.** Quando ele, se ele chegar a vim a óbito né? É... e aí eu eu conversando com ele eu disse pra ele que o problema não ia acabar, que o problema só ia começar.*

Kunha Poty Rendy'i

*E aí na cabeça, e aí ele disse assim pra mim: **“não professora eu, eu, se eu tirar a minha vida acabou o problema, porque o problema sou eu!”**.*

Raíssa

E quando eles falam isso, eles falam é em Guarani mesmo né? Aí eles falam jejuka?

Kunha Poty Rendy'i

*É a jejuvytã, fala jejuvytã. É porque aí **“eu vou, eu vou me enforçar”**. Porque é o meio mais assim, digamos é... que eles conhecem né? Que eles conhecem. E eu conversando bastante com ele, né. E assim, ele tinha, eu, acho que ele vem carregando esses... eles carregam esses problemas, né. E três meninos e aí você vê assim uma uma diferença porque são três meninos e com histórias muito parecidas com o mesmo objetivo que é tirar a vida, porém com às vezes com problemas que é*

que assim, não é deles. Eles carregam o problema que não é deles. Né?

A professora Kunha Poty Rendy'i comenta sobre o enforcamento, em guarani, *jejuvytã*. Esse é um dos métodos mais utilizados pelos indígenas da RID para a morte autoprovocada, foi-me apresentado durante as entrevistas e se conectou com o resultado de outras pesquisas que evidenciam também esse método. Algumas outras ocorrências que foram compartilhadas comigo, por outros interlocutores desta pesquisa, centravam-se no fato de que em muitas das mortes por *jejuka*, os jovens utilizaram cadarço de tênis em volta do pescoço. Staliano, Mondardo e Lopes (2019), ao pesquisarem sobre o tema das mortes autoprovocadas no Mato Grosso do Sul, comentam que os materiais mais usados para se pendurarem em árvores e no interior de suas residências são: corda, pano, cadarço, cordão, cinto, fio, alça de bolsa. Segundo eles, alguns desses objetos utilizados pelos indígenas tornam evidente a precariedade no enforcamento e parecem demonstrar certo desespero no ato, pois todo e qualquer objeto que é passível de envolver o pescoço e cause “asfixia mecânica”, “constricção cervical” ou “enforcamento”, torna-se “arma” letal.

Quando a professora comenta que os jovens carregam os problemas que não são deles, ao mesmo tempo ela torna evidente que muitos jovens estão lidando com questões que envolvem a família. Em outros exemplos trazidos pela professora, ela comenta de um jovem que a procurou e estava muito triste porque, segundo ele, a mãe dele gostava mais do irmão do que dele e também porque ele não estava ganhando dinheiro. A professora, em seguida, contou-me toda a estratégia que utilizou para conversar com esse menino que não parava de chorar. Assim, Kunha Poty Rendy'i o aconselhou que começasse a trabalhar, a estudar, para “poder caminhar”, ou seja, seguir a vida, como nas palavras dela: “quando você precisa caminhar aquele problema que você achava que era enorme ele passa a ser pequeno, você fala, e às vezes até insignificante”. Além disso, a professora utilizava-se de perguntas que faziam o jovem pensar na situação que o deixava triste, tentando trazê-lo para a realidade, mas tudo de uma forma bastante pessoal, ou, em suas palavras: “uma conversa de mãe pra filho”.

Kunha Poty Rendy'i

E aí eu disse pra ele (o jovem da história supracitada), mas quem te disse que você... “não, porque a minha mãe gosta mais do meu irmão do que de mim”, né. E aí eu falei, “mas qual qual é o motivo que a sua mãe gosta mais?”. “Ah porque ele faz o que ele quer e a minha mãe deixa”. Falei, “será que não é o

contrário? Ela, será que ela não gosta mais de você do que dele?”. “Não, professora. Ela, porque ela cuida”. Eu falei, “mas o cuidar não significa que você gosta mais do outro filho”. Eu falei “porque eu tenho dois filhos e dentro desses dois filhos é... eu não gosto mais do mais novo. Não é que eu gosto mais do mais novo, mas o mais novo eu preciso cuidar mais porque ele é descabeçado tem que sempre ele puxando a rédea. Eu tenho que sempre estar atento. Já com o meu filho mais velho não. Uhum. Meu filho mais velho ele tem ele pode sair por quê? Porque eu confio plenamente”

Kunha Poty Rendy'i

E aí ele falou “Há, é? Minha mãe, ela não liga de sair”. Falei, pois é, por quê? Porque você é responsável. Chegou aquele horário e você vai estar em casa. É ou não é? “É, professora”. Então. Então ela não é aquela, ela não gosta mais do outro. Se você for olhar pelo outro lado, você vai ver que ela gosta mais de você, porque ela deixa você sair e você não, ela não fica pegando no seu pé.

Kunha Poty Rendy'i

Então e e aquilo lá foi... é é essas conversas que nós do Guarani Kaiowá, nós não temos com nossos filhos. Principalmente ahm os os assim ahm os mais humildes e que não tem um estudo né? Então assim, nós enquanto professores indígenas a gente já tem, já vê por um outro lado. Né? Então assim, você já conversa com os filhos e e isso muda. Muda a vida deles!

Em outro trecho da entrevista com a professora, ela comenta que, antes de começar os estudos, ela não tinha muitas conversas com suas filhas, como a citada no trecho acima, que ela teve com esse jovem. Ademais, o fato de os Guarani e os Kaiowá, principalmente os da segunda etnia, serem comumente mais “fechados e mais na deles”, foi uma afirmação bem presente em várias entrevistas que realizei. Além disso, uma situação que acontece bastante é não haver um tipo de conversa mais acolhedora no ambiente familiar. Para a professora Kunha Poty Rendy'i, é muito necessário que exista uma conversa com esses jovens, já que ela cria possibilidades de

aconselhar e mudar os seus pensamentos quando é feita de forma acolhedora, e sobretudo com os que não estão bem e pensam em desistir da vida. Além disso, o que ocorre frequentemente também é a falta de conversas com os jovens sobre a vida sexual e sobre o namoro, como Kunha Poty Rendy'i evidencia no trecho abaixo:

Kunha Poty Rendy'i

Porque eu tiro por mim né. Enquanto jovem, casei muito cedo e eu nunca tive conversa de mãe pra filha com os meus, com as minhas filhas. Né? Diferente da minha caçula. Porque a minha caçula eu já, eu já estava estudando, então eu já já conhecia o mundo ali fora, eu sabia que tinha um outro mundo, eu sabia que eu precisava é... cuidar, zelar dela e conversar pra que o mundo lá fora não mostrasse as coisas ruins que também tem né.

Kunha Poty Rendy'i

*Então é aquele, é, você chegar no seu filho hoje né? Uma mãe chegar no seu filho falar “ó meu filho você tem que se cuidar, você tem que usar preservativo porque se você engravidar menina, vai ter que ter responsabilidade”. **É esse conversar que os pais não têm.** E aí ele vai e faz, e aí ele caça sem querer, ele fica infeliz.*

Kunha Poty Rendy'i

Porque os pais não tiveram essa conversa, ele vai e acaba se enforcando. E aí é onde ele, ele acaba tendo essa esse pensamento, digamos assim, de que a vida dele não tem valor.

Kunha Poty Rendy'i

(A professora demonstra como seria a conversa caso um aluno viesse conversar com ela sobre ter engravidado uma menina). E sem dizer que não. Aconteceu? “Aconteceu”. Quer casar? “Não, não quero”. Então agora você tem uma responsabilidade. Você tem uma responsabilidade. Né? E você tem que cuidar da criança. Mas isso não te obriga a casar. Já não se, já não estamos mais naquela época que engravidou casou.

São diversos os casos, como os interlocutores me apontaram em conversas, que acontecem de um jovem estar namorando e a família não aceitar mais o filho por esse motivo. É uma situação que gera bastante sofrimento para ele. Em outras histórias, ele engravida uma namorada e a família também não aceita o acontecimento, deixando-o de lado, e ele tem que assumir diversas responsabilidades junto com a namorada, mas longe da parentela. Outros casos envolvem brigas familiares, como nas muitas vezes em que o rapaz não quer casar, mas a família não aprova. Outras desavenças como essa influenciam que o jovem, que não se sente apoiado e está fragilizado, procure o *jejuvy*. Uma história em particular, trazida por um de meus interlocutores, é de um jovem que brigou dentro de casa com a família, foi um momento de muito estresse e tensão, e em seguida foi encontrado pendurado pelo pescoço em uma árvore perto da casa.

Miguel Foti (2004), ao pesquisar sobre a morte por *jejuvy* entre os Kaiowá e Ñandeva do Sudoeste brasileiro, se atenta também ao fenômeno da frustração amorosa presente em depoimentos recolhidos durante sua pesquisa. Na dinâmica das relações afetivas, o autor observa que os jovens nutriram sentimentos em relação ao conceito de "namoro" que não eram conhecidos por seus antepassados. Esses sentimentos são gerenciados de forma inadequada, e caracterizados por uma sinceridade excessiva e uma intensidade avassaladora. Assim, a chegada do "amor" na aldeia, isto é, de um individualismo sentimental que não conheciam, é um fator precipitante considerável, se levada em conta sua associação com conquista, posse, perda e sofrimento (Foti, 2004). No caso, o autor também evidencia que um antecedente ao *jejuvy* é um estado psíquico conhecido como *nhemyrõ*, em que a morte entra como uma espécie de fascínio, de desafio para os Kaiowá e Ñandeva. Além disso, Foti (2004, p. 56) acredita que:

Somente o desgosto amoroso, entretanto, não levaria ninguém a se matar; se não provocasse aquele sentimento Guarani de atração pela morte, aquela morte que combina, entre outros contrários-complementares, abatimento e triunfo da vontade individual, através de um ato cuja morfologia expressa uma rebeldia de caráter extremo, inclusive de cunho lógico. Frustrações em outros planos, abalos emocionais em geral, também podem levar ao *nhemyrõ*. Pareceu-nos tratar-se de um estado em que o desejo de morte e uma opinião teimosa se combinam, o sujeito fica *Orekojohu*, "como que encantado", consigo mesmo. Um estado em que se acrescenta ao "problema" precipitante, individual, uma difusa aspiração à transcendência. Tal aspiração já foi percebida pelos estudiosos como uma marca da maneira de ser Guarani, manifestando-se no canto e na dança.

Ademais, a diferença de gênero foi também um ponto de destaque citado por Kunha Poty Rendy'i em nossa conversa. Como visto brevemente na introdução desta monografia, as estatísticas apontam que a maioria das mortes autoprovocadas em contexto indígena são do gênero masculino e a maioria jovem, entre 15 a 19 anos. Este

cenário também é replicado dentro da Reserva Indígena de Dourados, como observei em entrevistas que realizei com os professores e professoras, mas também com outros moradores da RID, indígenas e não indígenas. Em um momento da conversa com a professora Kunha Poty Rendy'i, ela comenta sobre os motivos que fazem os jovens procurarem realizar o autoextermínio, mais do que as jovens. Vários professores com quem conversei acabavam por trazer mais histórias de jovens do gênero masculino que haviam tentado ou realizado autoextermínio em comparação com jovens do gênero feminino.

Kunha Poty Rendy'i

Você pode ver que a maioria dos que se enforcam... se enforcavam, né? Graças a Deus agora já é raro aqui, né. Aqui, mas assim, são homens, não são mulheres. Porque a mulher ainda ela, ela tem aquele jeito de ser submissa ao homem... por conta da longa história que a gente teve, né. Que o provedor da casa é o homem, né. Que a mulher ela tá ali só pra cuidar dos filhos, então ela não carrega aquele fardo de "eu preciso disso, preciso fazer aquilo, eu preciso cuidar da minha família". Não, ela, o cuidar dela, é só com os filhos e a casa, né. Então, e isso acaba, eu acho que pesa muito o lado do homem que é aonde acontece o suicídio mais frequente entre os homens do que entre as mulheres.

Raíssa

Eu fui percebendo isso mesmo, mais com os meninos.

Kunha Poty Rendy'i

É, é. É por conta disso. Que sobrecarrega demais o homem. Porque o fardo em si lá, "eu eu estou estudando, tá, eu engravidei a menina lá, não, agora eu tenho que casar, eu tenho que sair da escola, eu tenho que trabalhar, eu tenho que sustentar mulher, eu tenho que sustentar um filho, tenho que fazer uma casa".

Raíssa

Aí tem briga na família, né?

Kunha Poty Rendy'i

Aí mora com... aí ou mora com a sogra, e aí já tem todo aquele aquele círculo familiar que num... que não dá certo, porque todos nós temos o nosso. Precisamos do nosso espaço né? Porque aí é onde o casal acaba um não conhecendo o outro e vêm essas discussões e a, e ele acaba fazendo isso (se enforcando) por conta desses pensamento, dessa carga que fica muito focada só em cima do homem.

Conversei com Rosi, outra professora da escola que frequentei, de etnia Terena. Nos encontramos na escola e fomos para uma sala de tecnologia que tinha vários computadores para os alunos usarem na aula. Quando alguns alunos bateram à porta, saímos e fomos terminar nossa conversa na sala da biblioteca, onde não tinha quase nenhum movimento naquela hora. Ela trouxe várias histórias de alunos que comunicavam a ela seus sofrimentos, em sala de aula ou após as aulas, e também compartilhou algumas informações para somar com as indagações dos motivos que levam estes jovens à morte autoprovocada. Em um momento, perguntei se feitiços apareciam para os jovens de forma associada às mortes autoprovocadas, e a professora Rosi trouxe para a conversa mais sobre o *Anguery*.

Rosi

Olha... os meninos falam... dona Floriza (Ñandesy) deve ter falado bastante do Anguery né

Raíssa

É. Falou!

Rosi

Então o os meninos eles falam isso, assim, quando você vai trabalhar a questão de mito, mitologia e você acaba entrando nessa parte aí né? E eles fala que que isso é é verdade e acaba contando até algumas... umas coisas assim de é... tipo, um espírito mal, eles fala né? É o espírito mal que acompanha e fica falando na cabeça. Eu lembro de um de um aluno falando isso: “fica falando na cabeça professora, isso aí é o Anguery”, eles fala. Então assim eu não duvido não, sabe? Num duvido não. Porque assim, há uma relação muito forte entre a natureza e o o

indígena né. É uma ligação, os animais falam, eles eles trazem sinais né?

Rosi

Então é uma parte bem... eu não.... é bom, eu vou falar assim da minha etnia (Terena)... que é mais é... tem um passarinho por exemplo, tem um pássaro da morte né que quando ele ele passa ele, independente do horário que ele, que você ouve ele, o canto dele, alguém muito perto está indo... ou está se despedindo ou alguma coisa muito mal vai vai acontecer ou os... você vê com frequência assim o tamanduá por exemplo. É um sinal, que ele está querendo trazer.

Raíssa

É geralmente... é coisa ruim?

Rosi

É coisa ruim. (nós duas rimos muito) É coisa ruim, né? Então assim, eu não duvido não, sabe? Eu ouço com atenção sim.

O *Anguery*, citado por ela neste trecho, também fez parte de outras entrevistas que fiz com o corpo docente da escola, mas também com a Nãndesy Floriza, o professor Levi Marques Pereira, colegas indígenas e moradores da RID, psicólogas e outros funcionários da saúde que moram nas aldeias da RID. Dito isto, será um assunto que também estará presente em outras seções desta monografia em que trago vários trechos de entrevistas que envolvem alguns desses atores supracitados.

Ademais, o *anguery* é uma figura complexa, observado nas pesquisas de Schaden (1974) sobre aspectos fundamentais dos Guaranis, como espírito dos mortos que vagam por aí, principalmente pela noite, e conseqüentemente fazem o mal, trazendo doenças e às vezes até mesmo a morte. Dessa maneira, essa figura assemelha-se à ideia de uma “assombração” que vaga pela noite, pelo mato e no escuro, e é motivo de temor de muitos indígenas que habitam a região da Reserva. Entretanto, esse *anguery* não se limita a vagar apenas na RID, uma vez no tekohá, o espírito *angué* se espalha de pessoa a pessoa, indo a outros tekoha e espalhando sofrimento e uma onda de *jejuvy*, que os curandeiros e líderes religiosos tentam parar por meio de rituais de proteção (STALIANO; MONDARDO; LOPES, 2019).

Braga (2017), ao pesquisar sobre esse ser, compreende que a teoria Guarani sobre a pessoa presume a desintegração de um complexo após a morte. Assim, segundo ela, uma parte liberada do corpo da pessoa sobe para o céu, entretanto outra parte permanece na terra, “o resto da sombra”, *anguery*, portanto, “o que foi sombra”. Mortes violentas, como o enforcamento, por exemplo, costumam gerar um *anguery* especificamente perigoso (Braga, 2017). Para Pereira (2016), o *anguery* é um tipo de alma, carnal ou telúrica, separada do corpo por ocasião da morte e costuma perambular pelos locais por onde transitava a pessoa em vida, assustando ou infligindo mal às pessoas, sendo por isso muito temida.

Valiente e Pereira (2017), em uma pesquisa realizada sobre os Kaiowá e os Guarani evangélicos na Reserva de Amambaí, comentam sobre dois casos em que moradores da reserva viram um *anguery*. Um deles foi de um rapaz que relatou ter visto um *anguery* quando voltava para casa, depois de um treino de futsal na quadra da escola. Os autores citam que ele morava longe da escola e na hora do jogo tinha chovido, o que favorece o encontro com esse ser. Quando ele estava voltando para casa, sem lanterna, se assustou quando viu o ser em seu caminho. O jovem ficou doente no dia seguinte, e sua família procurou a igreja e a oração de um pastor indígena, se recuperando depois e esquecendo dessa situação ruim pela qual passou.

No outro caso trazido por esses pesquisadores, um rapaz disse que tinha visto um *anguery* na casa de um “xamã”. Logo depois, o xamã o socorreu, fez uma reza, estabeleceu contato com o *anguery* para afastá-lo da vida do rapaz e ele foi libertado e curado. Nessas duas situações podemos observar a procura de um rezador e curador que possa retirar esse ser de quem ele se aproximou, em contextos religiosos distintos. Entretanto, não são todas as pessoas da RID que acreditam na cura pelos dois contextos religiosos, às vezes acreditam em apenas um deles, e também há quem não acredite no *anguery*. A religião dentro das aldeias costuma ser um tema bem complexo; algumas Ñandesys, por exemplo, às vezes também frequentam algumas igrejas, outras não frequentam nenhuma, como me afirmaram durante meu trabalho de campo. Alguns indígenas frequentam as duas, outros não.

Sobre a conversa que tivemos nessa escola, falamos sobre diversos temas relacionados ao cuidado com os jovens indígenas e também das maneiras que a professora utilizava para tratar do assunto das mortes autoprovocadas em sala de aula. Ela comentou que costuma abordar esse assunto por meio de conversas com os jovens durante a aula, utilizando-se da filosofia para trabalhar as percepções dos alunos sobre essa temática. Além disso, a professora comenta que também percebe a temática das mortes autoprovocadas na produção das redações dos estudantes. Assim como a professora Kunha Poty Rendy'i, Rosi costuma atender vários alunos que a procuram

após a aula para desabafar sobre o que estão sentindo. Outras vezes, Rosi relatou que já parou a aula para atender alunos que estavam chorando. A seguir, um trecho trazido por ela sobre a escrita desses alunos:

Rosi

E aí ontem inclusive nós estava falando sobre depressão e suicídio, né.

Raíssa

Em sala de aula é?

Rosi

É, em sala de aula. Ontem nós estávamos falando, que daí eles escreveram (sobre). E a maioria, que tipo assim, eu joguei temas né. Segundo e terceiro ano, temas que podem cair no vestibular, por exemplo. E aí um deles estava lá, “depressão”. Acho que assim, todas as turmas que eu passei, escreveram sobre depressão e suicídio. E aí eles estavam falando que, pra quem que eles vão falar? Como é que eles vão falar isso? Eu falei não adianta... teve um que falou assim “não adianta professora, é... a gente tem que falar, mas pra quem que eu vou falar? o pessoal não sabe falar sobre isso, Fulano não sabe como que vai contar isso”.

Rosi

Eu falei: até entendo, por isso que eu acho que é bom a gente procurar alguém mais mais perto, que você talvez tenha alguma segurança, pra você falar sobre isso, né? É... ele falou: “eles (os pais e parentes) acham que a gente tá tá inventando professora”, é o jeito deles, né, “elas tão inventando as coisas (os parentes dizem), professora, mas, mas é ruim, é uma coisa ruim, que fica aqui, fica aqui”. Ela fica mesmo, fica na, fica na mente mesmo, né?

Raíssa

Fica voltando.

Rosi

*Isso, fica aqui, fica aqui. E e aí assim, é o máximo que eu consigo atingir, tá? Assim, é o máximo. Agora como é que eu vou entrar e aí aí... é assim, é um outro que procura e fala abertamente isso, né? Ou é problema com... **a maioria é problema com família**, né. É... como que eu vou falar pra ti... **tem muita dificuldade financeira, tá? É...** e aí você percebe que está acontecendo alguma coisa, você ouve “ah não, está nada não”... ah é, e por que que você está assim? O que que está acontecendo? Aí vai vai saindo, vai falando né (os jovens).*

Rosi

É e e quando quando esse menino mesmo falou, “professora”, e quando eu tava, ele acabou falando: “aí quando eu tava assim, sei lá, doía, parece que doía tudo lá dentro, tava muito estranho lá dentro, mas dá o doer, mas num num num sei pra quem eu vou falar, comé que eu vou falar!”.

Neste trecho, novamente a situação da família reaparece como um ponto ligado ao das mortes autoprovocadas dos jovens indígenas, ou seja, muitos jovens encontram nas professoras pessoas que irão ouvi-los, com as quais se sentem acolhidos, muitas vezes por causa da presença da desestrutura familiar. Rosi comentou também sobre a carência financeira e a carência emocional como outros pontos consideráveis. Ademais, a professora trouxe para a conversa outras ações interessantes feitas em sala de aula, como no caso ocorrido no ano passado (2022), em que ela foi chamada para participar de uma aula com a temática do suicídio. A proposta rendeu um grande compartilhamento de emoções, em que alunos fizeram cartazes e desenhos para representar seus sentimentos, o que resultou em cartazes muito bonitos que falavam sobre dor e tristeza. Em outro momento, ela disse que uma aluna se apresentou nesse dia e trouxe o que sentia para a frente da sala, comovendo vários colegas. Além disso, uma psicóloga que trabalha na aldeia esteve presente nesse evento e também fez uma fala para os jovens presentes.

A professora compartilhou outro relato triste que ouviu de alguns jovens da escola, que comentaram sobre um amigo deles que faleceu por suicídio. Essa história escancara os fatos já muito comentados neste capítulo, que são: a frequência da desestrutura familiar, brigas e violências familiares, não aceitação do jovem pela família

e também frustração amorosa presentes, de alguma forma, em casos que levam ao sofrimento dos jovens e muitas vezes à morte autoprovocada.

Rosi

Igual ontem um dos meninos tava falando que que o amigo dele que se suicidou, que morava do lado da casa deles. Ele falou que ele ia, dava é... dividia o almoço, a coisa toda, e ele tinha quatorze anos e ele foi embora, resolveu morar sozinho porque a mãe desse colega dele escolheu voltar com o padrasto. Ele apanhava muito e ele saiu. E aí numa dessa ele tentou (se matar). Foi o máximo que ele pôde. Ele tentou ouvir o o amigo mas é. Tem que chegou um dia, que quando ele chegou, ele foi ver, foi visitar, mas ele já tinha se suicidado. E uma das coisas que ele falou... o aluno falou foi que a mãe preferiu ficar com o padrasto a atender ele. E ele tinha casado, só que aí a a a namorada dele foi embora e aí... não... tinha perdido o emprego, e aí foi um monte de coisa. O emprego dá trabalho né? Porque quatorze anos você não tem...

Raíssa

Quatorze anos... pois é... é difícil...

Rosi

É difícil e é assim, né?

A seguir, trago alguns exemplos compartilhados por meio de conversas que tive com as professoras em que elas comentam quais atitudes e estratégias elas tomaram no processo de acolhimento, escuta e aconselhamento dos estudantes que as procuraram para desabafar. Muitos deles, inclusive, comentaram sobre a vontade de tirar suas vidas. Para que seja mais fácil a visualização desses relatos, eu os dividi nas tabelas seguintes, juntamente com alguns comentários que relacionam as entrevistas com os acontecimentos:

Relato 1 da professora Rosi

Rosi comenta que os alunos costumam ser mais fechados e que não são conhecidos por saírem falando sobre seus sentimentos de prontidão, ou seja, são mais reservados. Porém, depois de um tempo, nas palavras de Rosi, uma intimidade, uma relação, um

vínculo acabam sendo criados: “eles vão te vendo olhar, eles vão te olhar, vão te vendo, vão percebendo...”. Esse encontro não acontece de uma hora para a outra, demoram um pouco para terem mais confiança para dizerem o que sentem. Em seguida, Rosi comenta sobre um caso em que havia conversado com um aluno um dia antes de nossa entrevista. O aluno havia dito que tinha conversado com uma outra jovem, que Rosi conhecia e tinha um tempo que não a via. O jovem comenta em seguida que essa aluna, depois que o pai morreu, só tinha conseguido falar justamente com a Rosi. O pai dela morreu por suicídio, na frente de uma parte da família, no caso, jogou gasolina em si próprio e em seguida jogou fogo. Teve queimaduras no corpo inteiro, foi levado ao hospital, mas não conseguiu sobreviver. A professora comenta que ele já vinha tendo crises de depressão.

Rosi contou-me que se assustou quando o aluno relatou esse acontecimento e me disse:

Por que, né? Aí eu lembrei que toda vez que ela vinha na sala de aula, inclusive a coordenadora tentou conversar com ela, ela só falava assim, “não, hoje não”. E eu encontrava ela pelo corredor. Na verdade, eu não falei nada com ela. Eu só entrava no corredor, ela só me olhava assim com olhar triste, já ia e abraçava ela. Só isso. Porque é um assunto que você só fala se a pessoa te dá abertura. [...] então eu respeitei e aí, só que aí, ela falou pra esse outro coleguinha da noite, que eu encontrei ele ontem à noite, ele falou: “ela, ela só conseguiu falar com você”. Ela falou assim: “ah, a professora ela parece que é mais... entende, me entende melhor que a minha mãe, a minha mãe não consegue me entender”. Ela não consegue externar depois que o pai dela (tenta se matar)...

Muitos jovens indígenas não costumam gostar de fazer um contato visual prolongado, e não são de abraçar muito, como percebi observando as pessoas da aldeia e por comentários de meus interlocutores. É uma situação que ocorre frequentemente com os indígenas da etnia Kaiowá. Aqui, nesse relato, a professora Rosi destaca que encontrou no abraço uma forma de comunicação empática com os jovens. Esse gesto de conforto foi construído por meio da disponibilidade dela, como educadora, e da sua sensibilidade para compreender as demandas e os sentimentos dos alunos. Em outro momento ela conta que:

Os meninos de vez em quando me encontram na no corredor, eu abraço, não vou abraçar? Não sei o que que está precisando naquele dia né e de repente você só vai ter aquilo de atenção... então eu abraço.

Ao longo do tempo, Rosi foi aprendendo a observar os alunos de sua sala e a perceber os melhores momentos para agir, conversar ou abraçar, ou seja, foi desenvolvendo algum tipo de “método”. Quando ela entra em sala de aula, procura sentir o ambiente, os alunos e os espaços. Ela me ensinou que o olhar também faz parte dessa estratégia, e que raramente é feito um contato visual prolongado:

Quando vou abordar o aluno e eu percebo que ele não quer olhar eu não olho. Agora quando eu percebo que o aluno está precisando e ele dá uma olhada eu entendo que ele, aí eu olho no olho. [...] Tá então assim, eu sinto, por isso que eu falo o que eu sinto. Ele não quer olhar. Principalmente é meninos quando estão querendo falar alguma coisa, eles vão falando, eles chamam, dão sinal e não grita não fala e só faz assim (levanta a mão). [...] Eles não olham direto, né? E aí vai, vai indo, vai indo...

Relato 2 da professora Rosi

A professora comenta comigo sobre um aluno que se formou no ano passado (2021) e que um dia chegou para ela chorando bastante, dizendo que estava muito mal e que havia terminado um relacionamento. A situação foi um pouco diferente, já que ele a procurou logo para uma conversa. O diálogo, segundo ela, foi o seguinte:

“Terminou!” Aí eu olhei ele, quando ele parou, e aí eu falei “agora olha pra mim”. Não, não não tem costume né? (Não costumam olhar assim). Falei “então pronto, parou, chorou agora olha bem pra mim, você tá olhando pra mim?” Ele falou “eu tô”. “Então agora para de chorar” (Ela disse). “Acabou? Acabou. Terminou? Terminou. Terminou namoro, terminou. Quem você é?” “Eu sou uma pessoa legal, professora”. “Você é legal, então tá, então aja com uma pessoa legal, para de chorar. E você não falou que é uma pessoa legal? Se você é legal, se ela não quis, porque ela não sabe que você é uma pessoa legal, então vai no banheiro, lave esse rosto e aja como uma pessoa legal”. E aí ele parou! É. Parou, é isso aí, voltou. Quando ele voltou, quando ele voltou, melhorou.

No último dia, né, de aula, né. Passou um tempo aí ele falou assim “agora eu entendi”, ele falou assim. Vem ele aqui na sala (e disse) “agora eu entendi!”. “Que que você entendeu, guri? “Eu entendi, eu só sou aquilo que eu... quando eu falo uma coisa, eu

tenho que ser aquilo que eu sou". Falei "é isso aí!". Com certeza. É isso aí. Eu falei, isso aí.

Aí pra fora, né, que a gente saiu, terminou a aula, ele falou assim, "cê sabia que aquele dia tava uma dor muito grande dentro do de mim, que eu queria tirar a minha vida!". Ele falou que "queria tirar a minha vida". "Mas do jeito que você falou eu entendi. Eu entendi" E eu falei, que bom que você entendeu. E se você tivesse acreditado no que você tava pensando, se você nem terminar, você não ia terminar. Então assim, eu fico muito feliz (fala sorrindo).

Após este momento, Rosi também comentou comigo sobre o medo de não saber se está fazendo o certo, segundo ela, por não ter uma formação na área da saúde. Mas Rosi consegue utilizar uma estratégia que acalma o estudante, escutando-o, trazendo-o de volta à realidade e fazendo com que ele saia de uma crise.

Relato 1 da professora Kunha Poty Rendy'i

A professora, durante nossa conversa, começou a se abrir, me disse que sempre afirmou que não nasceu professora. No caso, Kunha Poty Rendy'i trabalhou como merendeira de escola por um bom tempo - doze anos concursada como merendeira. Ela contou-me também que já cortou muita cana de açúcar, e que alguns alunos dela até acham estranho o fato de ela ter registro na carteira de trabalho de corte de cana com treze anos de idade. Prosseguindo com a história, a professora conta que em um determinado momento, quando ela já estava estudando o magistério indígena, que segundo ela, é um "magistério diferenciado", dois coordenadores da escola em que ela trabalhava a chamaram para uma conversa. Queriam que ela conversasse com um aluno que não estava bem e, segundo ela, como eram dois coordenadores (homens), eles não tinham muita sensibilidade para conversar com alunos, costumavam apenas falar que o aluno não fizesse nenhuma besteira, mas não tinham nenhum jeito para acessar os jovens. A professora, então, estava na cozinha, e os coordenadores levaram o menino até lá para que conversasse com ela.

E aí eu fui conversar com ele, fiquei bastante tempo e só então ele tirou o casaco e eu vi o sinal da corda do pescoço dele. E aí eu disse pra ele, né, falei. Mas ele era aluno, né, da escola. Saiu da escola até. E disse pra ele: que que aconteceu?, aí ele falou assim, é... ele falava "cozinheira", né. Ele falou, "ai cozinheira, eu é... eu quero, eu quero

morrer”. Mas você quer morrer por quê? Qual o motivo que você quer morrer? “Porque eu gosto da menina e a... que a menina não gosta de mim”. Nossa! Ela falou isso pra você? (a professora pergunta). “Não, ela não falou”. E aí eu falei: mas... não aí é outros quinhentos. “Como assim?” (ele disse). Aí ele: “não, mas eu sei!”. Não, mas então você lê o meu pensamento? Você sabe o que eu estou pensando agora? (a professora pergunta). “Não, não. Não sei. Não” (ele responde). Espera aí então. Vamos vamos ver esse daí, né? Como é que você tem tanta certeza que ela não gosta de você?. “É. Tá. Certeza não tenho. Mas eu já ouvi falar”. Não não peraí. Você ouviu falar da boca dela? “Não. Não. Não, não foi”. Então você tem que jogar, você tem que fazer ele ficar com essa dúvida! Opa, peraí, num foi isso?. Entendeu? E aí eu falei pra ele, falei assim, ão, peraí, tá bom, vamos começar do começo. Cê gosta da menina, cê quer se matar e porque a menina não gosta de você, certo?“Certo”. Tá, e aí você foi lá e disse pra ela que você gostava dela e ela disse pra você que ela não gosta de você. Certo? “Não, não é”. Então não, peraí, então vamos mudar de novo. Né?” **Então aí sim faz ele pensar, faz ele raciocinar pra que a... faz ele ficar com aquela dúvida. Porque ele precisa ficar com aquela dúvida.** Espera aí. “Mas eu não falei. E também não perguntei”. O que que... você chegou nela? Perguntou pra ela? “Não, eu não cheguei”. Mas por que que você não chegou? “Ah! Porque o pessoal falou...”. Não, é você. É você. Se eu sou cozinheira e você quer um prato de lanche, você vai aonde? Você vai lá no na farmácia, lá no postinho lá e pedir o prato de comida lá? “Não. Eu vou na cozinha da senhora”. Então se você gosta da menina você vai lá e fala pra menina. “Ah e se ela falar não?” Ué se ela fala não, é não. Então cê fala: mas eu vou mostrar pra você que você vai gostar de mim. Então você tem que ser superior a ela, você não pode dizer, ela vai dizer “ah não, não quero” e eu vou lá, vou me matar, vou me enforcar e acabou. Aí amanhã ela casa com outro e quem que perdeu? Você. “Ah é verdade”. Aí ela casa com um lindo, maravilhoso... “

Aí você já leva pra brincadeira mas já dando aquele conselho pra eles. Aí ele falou assim: “nossa é é verdade cozinheira”, ele falou “é verdade. Eu vou lá. Eu vou falar pra ela”. Falei: “vai lá e fala pra ela!”

- **Raíssa**

E mudou a vida dele.

Mudou porque ele casou. Hoje ele tem dois menino. Eu dou aula pra um dos dois filhos dele.

- **Raíssa**

Nossa, sério. Eu fiquei emocionada...

Eu dou aula pra um dos filhos dele e o outro pequenininho eu trabalho lá ainda né (outra escola que não visitei em outra região da aldeia). Hoje como professora. E tem outro menininho pequenininho. E aí eu falo pra ele assim, ele fala, ele fala pra mim, “minha madrinha”, ele fala, né. Então assim, mudou a vida. Hoje ele estuda, ele estudou, né? Terminou, ele tá estudando, tá fazendo EJA. Então assim, é o que que uma conversa que você faz com um jovem, ele muda radicalmente a vida dele como ser humano. E assim, isso pra eles, é isso que falta.

Relato 2 da professora Kunha Poty Rendy'i

Continuamos conversando e a professora relata mais um caso de um aluno que não estava bem e a procurou na escola para desabafar sobre o que estava sentindo. Ela conta como fez para conversar com esse aluno e as estratégias utilizadas. Além disso, a professora relembra de três alunos (homens), neste ano de 2023, que estavam falando que queriam se matar.

Esse ano eu tive três alunos homens e a maioria é homem, é menino. Três é, é. “Ah eu quero morrer porque eu quero sumir, por que isso...”. Mas por quê? “Porque o meu pai foi preso”. Tá, teu pai foi preso, ele errou, ele tem que pagar por aquilo que ele errou. Mas você não tem que pagar. “Mas é minha mãe, é minhas irmã vai vai passar fome!”. Ué mas não tem nada o que comer? “Não... tem”. Então não, deixa pra se preocupar depois que acabar tudo. E aí, porque tem, tem comida pra quantos dias? Você vai lá na sua casa e amanhã você vem falar comigo e vai lá faz uma lista pra mim do que você tem na sua casa de comida. Tá certo? É uma tarefa que eu vou te dar, beleza? “Beleza”. Foi no outro dia. “Ó, eu tenho, nós temos ainda seis pacotes de arroz, nós temos o macarrão, nós temos óleo, tem farinha, tem sabão, tal”. Quando tiver um pacote de arroz, aí você vem falar comigo, tá bom? É, aí você quando tiver um pacote de arroz, você fica cuidando. Cê quando tiver um pacote você, vem falar comigo, beleza? “Tá bom”.

Aí quando passou três semana ele veio conversar comigo e eu, e eu enquanto é... professora hoje eu eu já tenho que mobilizar os meus colegas também. Por conta de que se eu precisar ó eu já deixo engatilhado ali. Ó se eu precisar de um alimento eu vou contar com vocês beleza? Posso? Pode, não, tá bom. E aí ele veio e falou... não ó, eu falei: é o pacote de arroz, certo? “Não professora, meu pai saiu e aí ele tá trabalhando,

é... foi um engano, então ele já saiu tudinho e aí eu tô trabalhando com ele". "E aí meu pai assim, mudou comigo, hoje ele veio de moto, ele vinha de bicicleta, hoje ele veio de moto". Então a roupa dele mudou, ele vem bem limpinho, ele vem. Eu falo assim, você é um menino bonito, perfeito. Então não tem que se preocupar.

Então assim às vezes você precisa jogar, eu digo assim, que é uma responsabilidade boa pra eles. Entendeu? Você tem que é tem que ter aquele jeito.

Porque não adianta você chegar pra ele e dizer assim, "não, agora é responsabilidade sua, cuida da sua mãe, do seu pai, do dos seus irmãos e isso". Não adianta. Não tem porque jogar esse esse fardo em cima deles. Porque ainda não é deles. Porque esse fardo é do pai e da mãe. Não é dele. Fala, a sua responsabilidade é chegar e dizer: ó mãe eu passei, tô no terceiro ano, faço, vou fazer o vestibular e vou passar e vou fazer e eu quero. Porque se você, hoje você só consegue ter qualidade de vida melhor a partir do momento que você tem um estudo, um trabalho e você é uma pessoa de bem. Então assim, eu eu vejo que o é... pros pros jovens o que falta é uma uma conversa mesmo assim de de mãe pra filho. E essa conversa não tem.

- Raíssa

E acaba vindo para as professoras né. Que têm filhos também, né?

É! A gente tem e aí acaba com... eles acha assim... "professora, parece que a senhora tá sempre feliz!". A minha vida é assim, é eu, é eu fico. Eu tô aqui agora (na sala para ter essa entrevista) porque você (Raíssa), mas eu fico lá na frente, espero eles lá na frente, todos os dias. Eu espero eles todos os dias lá na frente. E aí eles chega, eles dão boa noite, já então... a maneira que eu vou recebê-lo isso conta muito. Porque eles se sentem, eles tem uma confiança, de chegar e dizer "professora, eu quero falar com a senhora". Né? E eu praticamente comecei, tenho, eu tenho aqui três anos aqui na escola né? Quatro anos. Então assim, mas são meus alunos que vieram de lá pra cá (de uma escola para outra).

No **relato 1 da professora Rosi**, notamos que é pelo abraço que a docente consegue se aproximar da discente, evidenciando como a afetividade se tornou um ponto-chave para a comunicação empática com a jovem. Neste caso, reforça-se que a escola indígena não é um ambiente exclusivamente da ordem do cognitivo, em grande parte por causa das relações de afetividade em torno das mães/professoras e dos discentes, que geram um acesso à confiança e aproximação dos jovens. No texto

“Afetividade, interação e prática docente”, os autores Silva e Almeida (2023) destacam que o processo de aprendizagem docente e discente desenvolve trocas relacionais que estão profundamente influenciadas pela afetividade. Neste caso, a afetividade não se refere apenas a emoções ou somente a sentimentos, mas ambas são, conjuntamente, as bases da afetividade. Assim, Silva e Almeida (2023) destacaram em que medida – e de que forma – o aspecto afetivo comparece na dinâmica escolar, gerando trocas relacionais entre discente e docente que influenciarão as conquistas empreendidas pelas pessoas-aprendentes no seu processo escolar. No caso da escola indígena, também observamos o lugar da afetividade na escuta e no acolhimento dos alunos por parte das professoras, ou seja, a afetividade fazendo parte de um “método” ou estratégia para acesso aos jovens.

Existem algumas semelhanças entre o **relato 2, da professora Rosi**, e o **relato 1, da professora Kunha Poty Rendy’i**. Nos dois casos trazidos pelas professoras há um aluno em sofrimento, querendo tirar a própria vida porque, na maioria das vezes, não sabe administrar uma relação amorosa. No primeiro caso, o aluno diz à professora que estava sofrendo bastante por causa de um término de relação, além disso compartilha à docente que sentiu uma dor muito grande dentro dele e que queria tirar a própria vida. No segundo caso, o aluno diz que quer morrer porque gosta de uma menina que não gosta dele. Ambos os jovens têm menos de 18 anos, estão fragilizados e encontram nas professoras conforto e confiança para compartilhar o que sentem. Em ambas as histórias, são as professoras que têm o destaque nesse acolhimento, tanto que no **relato 1, da professora Kunha Poty Rendy’i**, ela é justamente procurada pela coordenação por ser mulher e, conseqüentemente, segundo ela, por ser mais sensível do que os homens para lidar com os jovens que não estão bem.

Em ambos os casos, as professoras utilizam uma escuta bastante ativa destes jovens, que os faz refletir sobre o que eles mesmos trazem para a fala, fazendo-os pensar e repensar em saídas melhores que não a morte autoprovocada e que há como superar fatos da vida que trazem dor. As falas das docentes são conselhos que colocam os alunos no chão, em contato com a realidade. Em um momento, por exemplo, a professora conta que tenta fazer o aluno ficar em dúvida sobre sua decisão imaginária. Interpretei esse fato da seguinte maneira: as perguntas da docente fazem com que o jovem repense suas palavras, até que ele mesmo consiga chegar à conclusão de que há saída para o sofrimento e que ele não precisa desistir de tudo pelos motivos apresentados por ele em seus relatos. Ademais, todos esses relatos envolvem compartilhar sentimentos e histórias envolventes que comunicam a nós, leitores, como as professoras e os professores indígenas desdobram-se na escuta

desses jovens de forma acolhedora, em diálogos *quasi-familiares*, construindo laços afetivos com seus alunos.

Agora, retornando para a primeira entrevista que fiz com o professor Gregório, comentei brevemente que algumas professoras e outras pessoas que estavam na escola às vezes entravam na sala da coordenação. Algumas dessas vezes era para pedir alguma ajuda ao Gregório ou a alguma professora que estivesse na sala, trabalhando no computador. Tamires e Helena estiveram presentes nesse dia e participaram um pouco da entrevista que eu fiz com Gregório, o que eu achei bastante legal! Agradeço muito ao Gregório por trazer o assunto sobre o qual estávamos conversando e também para as outras professoras que estavam ali presentes, para que elas o comentassem. Em um dado momento da entrevista, ele chamou Helena para que ela comentasse um pouco mais sobre o fato de que era mais recorrente jovens das etnias Kaiowá e Guarani tentarem se matar, algo que acontece bem menos com os indígenas Terena. O professor expressou bastante curiosidade e perguntou para Helena o que ela pensava sobre isso, como veremos no trecho a seguir:

Gregório

E... a questão do suicídio acontece mais na parte dos Kaiowá. Aí quem pode falar bem pra você (ele diz para mim, Raíssa) é a professora Helena, que acabou de de... porque ela é Guarani Kaiowá né. [...] Né, Helena? É... estatisticamente acontece mais suicídio com os Guarani Kaiowá né?

Helena

É.

Gregório

Por quê?

Helena

Ah, então...

Gregório

É tudo contexto, né?

Helena

É muito... É, é, é... assim, é muito mitológico, né... Guarani Kaiowá, Guarani Kaiowá quando ele nasce ele tem que ter um nome, né. Tem um dono, né? Pro Guarani Kaiowá toda alma tem um dono, tudo tem dono, folha, o vento, o céu, tudo tem dono. Tudo tem dono. Tudo tem os jara. Pras pessoas também. Então, quando você nasce, você tem que ter o seu nome, porque você tem um nome na terra e tem que ter um nome espiritual, digamos assim, que é um nome que fala. Que é o nome indígena, né. E a sua família tem que saber desse seu nome, tem que conhecer desse seu nome, ele tem que te chamar pelo seu nome. Pra sua alma saber que ele tem que ficar aqui, entendeu? Aí quando as pessoas elas não são batizada, não tem o nome indígena, a família não chama eles pelo nome, a alma entende que ele não é daqui. Então chama a pessoa pra ir embora, aí ela se suicida, aí ela entra numa tristeza profunda, depressão, não fica mais feliz aqui, “nada tá bom”, sabe? “Ninguém gosta de mim, eu não tenho nada”. E é isso que se suicida. É resumindo isso.

Raíssa

E esse nome... esse nome assim, pra eles saberem tem que conversar com uma Ñandesy...?

Helena

É com uma Ñandesy que dá o nome indígena, dá o nome indígena. O meu filho tem nome, a Indianara tem nome e eu tenho um nome, a Cecília tem nome.

Gregório

Tem. Então tem explicação, tem um porquê aí das coisas, né? E estatisticamente acontece mais, né? Com Guarani Kaiowá mesmo.

Em outra ocasião, Helena comenta que quem deu o nome indígena dela foi a Ñandesy Tereza, e o de sua filha também. Já o nome de seu filho quem deu foi o Ñanderu Valdomiro. Para compreendermos melhor sobre os *teko jara*, segundo Benites e Pereira (2021), são donos ou guardiões associados a aspectos físicos do ambiente ou

a determinadas espécies, por exemplo: guardião da floresta– *ka’aguy jara*; guardião das pedras– *ita jara*; dono dos vales e paredões rochosos – *yvykua jara*; dono dos rios – *ysyry jara*; dono das árvores– *yvyrajara*; dono dos animais – *mymbajara*, e muitos outros. Dessa maneira, cada domínio desses *jara* tem nomes e lugares específicos, e exercem a tarefa de cuidar e fazer proliferar as espécies sob seus cuidados, assegurando a diversidade do ambiente (Benites; Pereira, 2021). Assim, a categoria *jara*, ao se aproximar da expressão “dono”, não designa uma relação de propriedade, mas sim de sociabilidade entre as relações humanas, não humanas e com os cosmos (Pavão; Gisloti, 2023).

Com este capítulo, recheado de histórias e sentimentos de professores e também de alunos, compreendemos um pouco mais como é constituído o cuidado dentro de uma escola na aldeia Jaguapiru. As professoras e os professores deste colégio atuam como mediadores entre jovens e psicólogos, quando há o encaminhamento dos alunos para o postinho de saúde da Jaguapiru. Mas, mais do que isso, o corpo docente cria dispositivos de escuta próprios para o acolhimento de jovens que experienciam um grande sofrimento, que muitas vezes se traduz em mortes autoprovocadas e/ou ideações suicidas. Dessa maneira, neste capítulo, o objetivo foi trazer um enfoque nas ecologias de cuidado (Das, 2015; Das, Das, 2006) do corpo docente, principalmente devido às professoras que ao mesmo tempo são mães e criaram estratégias próprias de cuidado direcionadas aos jovens de uma escola indígena.

Utilizo-me da noção de “ecologias de cuidado”, desenvolvida nos trabalhos de Veena Das (2015) e Veena Das e Ranendra Das (2006), para compreender melhor esse fenômeno no contexto desta pesquisa realizada na Reserva Indígena de Dourados. Bardy (2022), em uma pesquisa etnográfica realizada dentro de um CAPS durante a pandemia de Covid-19, traz esse conceito, já que essa noção implica as lógicas de cuidado dentro das configurações locais onde elas se dão, assim como revelam as intrincadas redes relacionais entre profissionais, pacientes, domicílios que contingenciam o curso e o desenvolvimento de processos de adoecimento. Assim como Bardy (2022), a minha pesquisa utiliza-se do conceito de ecologias do cuidado (Das, 2015; Das, Das, 2006) infiltrada nos processos de vida cotidianos de professoras na articulação do cuidado com jovens em sofrimento, e algumas vezes com uma aliança entre o corpo docente e os outros profissionais da saúde, como psicólogos, que trabalham na RID.

4.3 As psicólogas: possibilidades e limites da intervenção clínica

No começo de minha pesquisa, quando eu estava insegura quanto à realização do trabalho de campo desta monografia em um dos CAPS localizados na cidade de Dourados, fiz algumas ligações para as instituições de saúde e fui orientada pela coordenação de um desses CAPS a me comunicar com o Polo Base de Dourados. Essa sugestão foi feita considerando-se que a coordenação me afirmou que quase não havia usuários indígenas no CAPS e que eu encontraria no Polo Base mais informações com os profissionais de saúde que lá trabalhavam. Como eu ainda estava em Brasília, tentei ligar para o Polo Base de Dourados e enviei *e-mails*, porém, acabou não sendo por esses meios que consegui o contato com os profissionais dessa instituição.

Para melhor entendimento, os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) são um modelo de organização de serviços – orientado para um espaço etnocultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado – que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde (Ministério da Saúde, 2021). Possuem Polos Base para o atendimento de grande parte das demandas dos indígenas. No Brasil, os 34 DSEIs abrigam 351 Polos Base, sendo estes destinados a atender grande parte da demanda de saúde dentro de territórios indígenas. Segundo A Sociedade Brasileira de Medicina de Família e Comunidade (SBMFC) (2018), os Polos contam com atuação de Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI), composta principalmente por médico, enfermeiro, dentista e auxiliar de enfermagem. Desse modo, os profissionais que fazem parte da equipe de saúde do Polo Base costumam sair dessa instituição para ir até as UBSs e também fazer a realização de visitas na casa de moradores da aldeia.

Conheci o Polo Base de Dourados, presencialmente, no dia 18 de abril de 2023, durante a semana da minha primeira viagem para o campo. Nesse dia, de manhã, fiz uma visita à casa de reza de dona Floriza com o professor Levi Marques Pereira. Após, o professor me deu carona até a cidade, onde fica o Polo Base. Ali, me apresentei e negocieei minha entrada. Também comentei que eu havia enviado alguns *e-mails* para a coordenação que continham uma carta de apresentação que minha orientadora havia feito, assim como documentos comprovando que minha pesquisa faz parte de um projeto guarda-chuva que foi aprovado por comitê de ética em pesquisa da Universidade de Brasília. Lembro que estava chovendo bastante e meus pés estavam cobertos de terra vermelha, já que eu havia ido à aldeia pela manhã. Lembro que naquele dia algumas pessoas no Polo estavam preocupadas com o que ia acontecer

com os indígenas presos que estavam em processo de retomada de uma terra indígena invadida pela empresa Corpal Incorporadora e Construtora.

Conversei com a coordenadora do Polo Base brevemente e logo depois fui me apresentar para duas psicólogas que ali trabalhavam. Existiam outros profissionais da saúde psicológica, porém, em minhas visitas ao Polo, não obtive o contato. Tive a sorte de ter chegado em um bom momento, já que, como chovia muito, elas ainda não tinham saído para as aldeias. Um carro costuma buscar os multiprofissionais da saúde no Polo e os levam para as UBS que ficam localizadas nas aldeias Bororó e Jaguapiru. Em determinados locais, especialmente durante fortes chuvas, devido à predominância de estradas de terra na RID, a passagem de veículos torna-se desafiadora e o risco de atolamento aumenta. No geral, é uma situação que complica bastante o deslocamento dos moradores da RID, como o fluxo de jovens que estudam na cidade e outros moradores indígenas que trabalham fora das aldeias.

Fui gentilmente convidada a adentrar em uma sala do Polo Base, onde as psicólogas estavam imersas em suas tarefas diárias, trabalhando diligentemente em seus computadores. Tomei lugar em uma cadeira estrategicamente posicionada, encontrando-me assim diante das profissionais de saúde mental. Inicialmente, compartilhei com elas uma breve visão da minha pesquisa e manifestei meu sincero interesse em aprofundar minha compreensão sobre o delicado tema das mortes autoprovocadas no contexto da RID. As profissionais prontamente demonstraram interesse e se disponibilizaram para um diálogo mais aprofundado, prontas para responder às perguntas que eu havia previamente preparado. Durante essa entrevista com perguntas abertas, contamos com a participação de duas psicólogas, optando por não utilizar um gravador, mas registrei minuciosamente todos os aspectos da nossa conversa em meu diário de campo.

Subdividi a seção 4.3 em duas partes distintas. Na primeira etapa, me dediquei à análise das anotações detalhadas do meu diário de campo que tomei durante nossa conversa, com o objetivo de registrar os pontos cruciais discutidos. Na segunda parte, revisitei uma entrevista anterior conduzida com as mesmas profissionais de saúde, ressaltando que, ao contrário da primeira ocasião, nessa vez tive a oportunidade de gravar o diálogo e, posteriormente, transcrevê-lo. Já essa última entrevista foi realizada durante minha segunda visita a Dourados, ocorrida em junho de 2023. Ambas as entrevistas têm como objetivo compreender o trabalho dessas psicólogas dentro das aldeias Bororó e Jaguapiru, mas também a investigação do fenômeno das mortes autoprovocadas, tendo em vista a proximidade dessas profissionais com esse assunto e com os moradores indígenas da RID.

No início de nossa conversa, as psicólogas comentaram que a saúde mental nas aldeias enfrentou desafios ainda mais significativos durante a pandemia de Covid-19. Isso se deu em virtude de um período prolongado de intensificação das preocupações relacionadas à contaminação, acompanhado de crescente insegurança e um aumento substancial nos níveis de estresse e ansiedade. Durante esse período, as psicólogas trabalharam, porém, como decidido pela responsável técnica, diminuíram os atendimentos, e as visitas aos moradores da aldeia foram realizadas apenas com o uso completo de equipamento de proteção individual (EPI). Uma das psicólogas comentou que não havia EPI suficiente, então ela ia até ao trabalho e ficava, muitas vezes, numa situação complicada. Depois que os equipamentos chegaram, foi outra experiência desafiadora, já que eram macacões de proteção, óculos, máscara, proteção para o pé... algo bem quente para uma realidade como aquela da aldeia. A equipe teve que se adaptar, e houve ocasiões em que os EPIs recebidos eram de qualidade variável, sem um padrão claro. Com o tempo, a qualidade dos EPIs diminuiu significativamente, com aventais finos e frágeis sendo distribuídos. À medida que o tempo passou, a situação se estabilizou e as visitas retornaram à normalidade.

Ademais, nesse período da pandemia, as psicólogas apontaram que houve um grande desmonte da saúde indígena em Dourados. Isso é de se imaginar, tendo em vista que os recursos de assistência de saúde indígena caíram quase 20% em quatro anos, justamente no mandato do governo Bolsonaro (CNN, 2023). O Relatório anual do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2023) retratou que, no decorrer deste governo, constituiu-se um ambiente de extrema perversidade na relação dos órgãos e agentes do Estado com os povos indígenas. Além de que, se estruturou uma espécie de “ecossistema” ligando as violações ao direito territorial e à saúde, que une, por um lado, falta de demarcação e de assistência e, por outro, as invasões e danos causados por diferentes práticas (CIMI, 2023). Segundo a Folha de São Paulo (2023), a morte indígena por falta de assistência em saúde cresceu 380% no governo de Bolsonaro, com registro de aumento de 43% da desassistência em geral, dados comparados aos dados dos governos entre 2015 e 2018.

O Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) foi um dos órgãos que esteve, durante a pandemia e do governo Bolsonaro, ameaçado por falta de assistência. As psicólogas ressaltaram a importância do CRAS como um órgão que muitas vezes lida com situações que envolvem saúde. Segundo o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (Brasil, 2009), o CRAS é uma unidade pública estatal descentralizada da política de assistência social, responsável pela organização e oferta de serviços da proteção social básica do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) nas áreas de vulnerabilidade e risco social dos municípios e

DF. Muitos profissionais do CRAS foram demitidos, principalmente indígenas, o que criou um período de bastante tensão. Ademais, a equipe das psicólogas comentou que deveria ter mais CRAS nas aldeias (atualmente só tem um), já que estão constantemente no território e contam com profissionais muito importantes na promoção da saúde dos moradores. Segundo elas, o ideal seria “mais profissionais e menos sucateamento das infraestruturas das instituições”.

Quando começamos a falar mais sobre o tema das mortes autoprovocadas nas aldeias, as psicólogas comentaram que muitas vezes elas precisam seguir um protocolo estabelecido pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), que é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. No caso, quando há ocorrência de um suicídio, elas precisam identificar algumas informações como nome, etnia, idade e outros dados, que são colocados em uma planilha e mandados para o DSEI de Campo Grande. Além disso, comentaram comigo que precisam fazer “história de vida¹²” depois de 15 dias em que há a notificação de morte autoprovocada dos indígenas da aldeia. Esse instrumento de “história de vida”, segundo elas, é uma atividade bastante complicada, porque envolve perguntar a uma família, que muitas vezes está em luto, sobre a história de vida dessa pessoa que cometeu suicídio. Na segunda vez em que entrevistei essas mesmas profissionais, voltamos a falar mais sobre esse instrumento de história de vida e entendi melhor sobre o funcionamento e o que elas achavam dessa ferramenta:

Raíssa

E vocês fazem também história de vida, né? Que vocês da última vez (falaram pra mim).

Sinara

Sim. (risadas nervosas das duas). E aí foi uma das pautas da RAPS¹³ que a gente queria saber por que que a gente tem que fazer história de vida. Mas ninguém respondeu e pediram pra gente (risada nervosa), pediram pra gente falar sobre a nossa experiência em fazer a história da vida. Tipo a gente faz esse, aplica esse instrumento que tipo... que me parece que tá muito tempo na saúde indígena assim, né?

Raíssa

O que é história de vida?

Sinara

¹² Bogdan e Biklen (1992) (in: ALVES, 2004) afirmam que tal expressão é amplamente usada para referir-se a qualquer narrativa em primeira pessoa que descreva ações, experiências e crenças do indivíduo, podendo ser: autobiografias, cartas pessoais, entrevistas, diários, memórias, apontamentos de reuniões, revistas, documentos políticos, propostas etc.

¹³ Reuniões que acontecem com a rede de atenção psicossocial.

É... é assim, tem a história de vida que é a 1, que é a feita pela psicóloga e tipo que é meio que resgatar a história dessa pessoa desde a infância até o dia que aconteceu o óbito, né. E e aí tem o da assistente social que daí ela faz um mapeamento mais psicossocial, assim, socioeconômico na verdade, né. Tipo de casa, cômodos, renda da família e tal. A gente reúne todas essas informações e encaminha pro DSEI. Mais alguns inqueritos, sabe. Um investigativo, mais que propriamente um acolhimento, sabe. E assim, e é muito delicado, porque assim, ahm... a gente fica meio em dúvida quando que é o tempo ideal pra isso.

Sara

E tem uma regra...

Sinara

E na verdade a gente não tem tempo ideal pra isso, né? Quer dizer. Pra mexer em coisas...

Sara

Porque a gente na prática, não tem... e eu lembro que a nossa RT antiga falava que era no máximo em quinze dias, mas eu nunca achei esses quinze dias...

Sinara

É o quê, que você diz?

Sara

Não é um número, que não tem como você aplicar esses quinze dias pra todo mundo.

Raíssa

Complicado, né? Bater na casa da pessoa, familiar, e ela sofrendo...

Sinara

Não, e aí se você deixa passar muito tempo, a pessoa já tá se... a família já tá se organizando, já tá tentando, né... ou tipo decidiu por não falar mais sobre isso aí chega lá, né, as profissionais de saúde mental querendo mexer em coisa que tipo, que às vezes as pessoas não querem conversar também né. Então é muito delicado e assim, e às vezes a gente mexe em questões que tipo as pessoas ficam fragilizadas e aí como que você vai embora né? Como que... então, e é isso, foi um questionamento que a gente fez nessa reunião né.

Raíssa

Ah, foi hoje a reunião!

Sinara

Isso. Por que aqui, por que que ele é feito? Qual que é o propósito desse negócio e...

Raíssa

E que que vira esse negócio aí né? (risada nervosa minha)

Sara

Dados...

No dia em que fizemos essa segunda entrevista, nos encontramos na hora do almoço, logo após a realização da RAPS, que reúne representantes dos serviços que incluem atenção psicossocial. Muitos pontos foram discutidos, como no caso da ferramenta de história de vida, que rendeu um compartilhar de sentimentos de Sinara e Sara com outros profissionais da saúde. Um dos pontos que elas salientaram é o fato de não receberem um retorno sobre o que é feito com essas histórias de vida que colhem diversas informações. O que foi passado em algum momento para elas era que, com os dados coletados pelo auxílio dessa ferramenta, é gerado um perfil epidemiológico ou um padrão de comportamento, porém, não foi algo que chegou a ser compartilhado com elas. Além disso, é uma ferramenta, segundo elas, que causa desconforto para os moradores da aldeia como também para as psicólogas:

Sinara

É... que é muito desconfortável pra nós né...

Sara

Uma história de vida pode ter cinco páginas, dez páginas. Já teve uma que eu quase não conseguia terminar nunca. Eu tinha a impressão que aquela história ia escrever um livro! (risadas minhas)

Sinara

Muita coisa, né?

Sara

Eu tive que falar não, gente... Tá que tá né...

Raíssa

Quando que acaba, né? É literalmente uma vida, né. Uma história de uma pessoa.

Sinara

É!!

Sara

E tem outros que têm uma página assim, um parágrafo.

Sinara

É e aí o pessoal parou de cobrar né? E aí que acaba priorizando o acolhimento. Pra família, né. Aí se a família traz um relato, a gente já contou como história de vida, sabe. Mas assim, de não tentar ficar lá mexendo em coisas muito delicadas, ainda mais tipo, são famílias, né, mais tradicionais, né, que têm essa questão. Então é muito difícil, né?

Sara

Isso. Isso. E depende da história também. Muita, a gente também traz à tona muita coisa. Lembro que teve uma história de vida que eu fui assim, tentar buscar e tinha uma sensação de culpa muito grande. A família se sentia muito culpada. E aí eu acho que o mais importante é você ajudar a família com relação a isso do que você ficar querendo, uma... descobrir uma história, né?

Raíssa

Depois a pessoa fica ainda mais culpada, depois pode vir a ser outra vítima, né?

Sinara

É, não. Tem isso, tipo, né. É muita responsabilidade mexer em... uma coisa, mas vamos ver, né, se...

Sara

Às vezes eu tenho a impressão que é só aqui que existe isso. Não sei, aqui no MS, essa história de vida... não sei se tem outras pessoas que ficam em outros lugares. Eu queria muito que eles falassem... (risada nervosa).

Como escrever a história de vida de uma pessoa? Para as psicólogas, essa é uma situação desconfortável, e afirmam que falta uma melhor orientação sobre os objetivos desse instrumento. O que acontece é que não houve um treinamento para usar a história de vida com pessoas indígenas, além de não existir uma transparência a respeito de para onde vão esses dados e para o que irão servir. A preocupação, por fim, gira em torno de como é feito um retorno a essas famílias e se existe algum dispositivo mental e apoio para as famílias. Pelas conversas que tive com as psicólogas, o que elas evidenciam é que é mais importante que haja um acompanhamento e acolhimento dessas famílias do que o uso da história de vida.

Posteriormente à nossa entrevista, conversei com Sara e ela me contou que descobriu que o uso da “história de vida¹⁴” acontece apenas em MS. Quando Sinara comenta sobre as famílias mais tradicionais, retorno para nossa primeira entrevista em que também comentamos sobre isso. Muitas famílias, depois da morte autoprovocada de um familiar, não gostam de falar muito sobre o ocorrido. O *anguery*, inclusive, foi citado pelas psicólogas como um ponto que se relaciona com essa situação. Este espírito que circula tem grande chance de aparecer de novo, segundo os familiares que, assim, preferem não falar muito sobre o ocorrido. Já outras pessoas moradoras da

¹⁴ Quando retornei a Brasília, conversei com a psicóloga Sara em outubro e ela me disse que depois de algumas reuniões e uma capacitação, o protocolo foi realinhado e não utilizam mais a história de vida na Região do Mato Grosso do Sul e agora utilizam um material oficial que todos os Polos Base de outros estados utilizam.

aldeia disseram a mim que não é legal mexer com estes assuntos e que quanto mais se mexe, mais pode acontecer. Na próxima seção, a Ñandesy Floriza irá comentar mais sobre o *anguery*.

Além disso, o velório também foi outro ponto comentado. Alguns interlocutores desta pesquisa compartilharam sobre os diversos procedimentos que costumavam ser realizados para lidar com a morte autoprovocada de indígenas Kaiowá e Guarani. Quando ocorria um caso e descobriam, era comum que os familiares se fechassem em casa. Em seguida, os Ñanderus e Ñandesys iam rezando até chegar ao corpo que, muitas vezes, estava pendurado pelo pescoço em uma árvore. Às vezes, essa árvore era cortada. Foi-me relatado que os rezadores geralmente cortavam a corda do pescoço do falecido e a utilizavam para amarrar o corpo, permitindo que fosse sepultado sob a mesma árvore. Com a pessoa amarrada, o objetivo era que o *anguery* não pudesse fugir. Em outros casos compartilhados comigo, disseram-me que, às vezes, era comum enterrar o falecido com alguns dos seus pertences.

Schaden (1964) comenta, em sua pesquisa acerca dos aspectos fundamentais das culturas Guarani, a prática do enterro Kaiowá. O autor observa que, entre os Kaiowá, muitos abandonavam ou queimavam a habitação em que tinha morrido alguém da família, quer adulto, quer criança. Schaden (1964) utiliza-se até mesmo do exemplo trazido por um de seus informantes, o caso de um indígena de etnia Kaiowá que deixou a sua casa, construindo outra a certa distância, porque na antiga "morria muita criança". Alguns interlocutores disseram-me que antigamente era comum que quando havia a morte por enforcamento em uma árvore, depois de todos os procedimentos dos rezadores, esse local passava a ser evitado completamente pelos moradores da região.

Evitar áreas onde ocorreram eventos de *jejuvy* ou uma família mudar-se de uma casa que testemunhou uma morte autoinfligida é uma prática que ainda persiste, embora com menor frequência. Devido às restrições de espaço e ao ambiente confinado na Reserva Indígena Dourados (RID), a realocação se torna uma empreitada notavelmente complicada. Em outro momento, as psicólogas comentaram que, atualmente, quando ocorre uma morte, chama-se uma liderança da aldeia, a polícia, o Instituto Médico Legal (IML), um Ñanderu e/ou uma Ñandesy, porém, por parte do estado, falta um entendimento maior das práticas culturais da aldeia, principalmente no quesito velório. A seguir, trago alguns relatos das psicólogas que surgiram quando estávamos conversando sobre o fato de haver indígenas que se mudavam de suas casas quando havia a ocorrência de suicídio:

Sinara

Mas as vezes acontece assim (de uma família que se muda), acho que acontece de outras formas diferentes assim, mas acho que é mais difícil você conseguir se mudar. Mas eu já acompanhei famílias que tipo, elas saíram da casa e ficaram por um tempo fora, sabe. Elas deram um tempo.

Raíssa

Elas foram dando um jeito, né?

Sinara

É, corta, corta a árvore, sabe?

Sara

Uma coisa que uma vez eu vi, foi que a gente fez uma visita junto com o médico e ele falou assim: “nossa que engraçado, né, a casa deles ali olha, de tijolo e tal e eles morando aqui, né, no barraco, por que que eles não ficam ali na casa boa?”. Mas porque aconteceu alguma coisa muito séria ali, né? Pra eles é mil vezes melhor, estar naquele outro espaço do que ficar ali transitando, né? E aí é uma coisa assim, você tem essa sensibilidade de perceber essa história dessa família, não é.

As duas psicólogas também falaram bastante sobre a escuta sensível que precisam desenvolver no processo de acolhimento dos indígenas. E que, além disso, é necessário estarem abertas para o diálogo e para que as práticas de cuidado estejam em sintonia com as diversas realidades étnico-culturais que são vividas nas aldeias. As profissionais, dessa forma, estão sempre a repensar a prática, em um sentido desafiador, mas necessário, de ultrapassar o saber puramente biológico com o qual os profissionais de saúde estão acostumados em virtude da formação biomédica. Ademais, desafiador por ser necessário que também adquiram conhecimento relacionado à cultura, à vida comunitária e à capacidade de lidar com situações que fogem ao seu padrão usual de cuidado (GOMES, 2008), como, no caso delas, a saúde mental. A seguir, um trecho de nossa segunda entrevista, em que as psicólogas contam um pouco de como é para elas acessar a aldeia, as pessoas e os diversos caminhos multiculturais presentes:

Sinara

E aí vai muito do que você acredita, né? Do que você enxerga, do que você leva até...

Sara

Do que você tá disponível pra sentir, pra perceber, pra escutar da família, pra escutar do ambiente, né? A Bel sempre fala isso, a Bel é muito sensível, né? A Bel falou assim, cara, “eu tô com

dor de cabeça, desde que a gente saiu daquela casa”, tipo, aí, aí tipo, última vez que a gente fez uma visita do menino, ele tentou o suicídio no início do ano, tá sofrendo bastante, aí a gente chegou na casa e fez o atendimento e a Bel falou assim, “cara, eu não me senti bem naquela casa, não sei, tem alguma coisa...

Sinara

Então eu acho que tem muito disso também, né? Ou também daquela coisa da pessoa que que traz um relato, que assim, que ela tá vendo coisas, sentindo coisas, né? Que tem alguma coisa perseguindo ela, tem alguma coisa falando pra ela porque né... de entender aquilo como algo um valor, né. Algo... Eu acho que quando a gente começa a trabalhar na aldeia, a gente acredita né que tem essa dimensão espiritual aí. E que é importante a gente ter respeito, ter atenção, ter cuidado.

Sara

Sim. E é uma coisa que surgia na residência, que às vezes eu via que tinha colegas meus e que eram muito céticos. Falava assim, “ah, ele falou isso, né? Pra ele é isso, né? Pra ele é desse jeito, mas né? A gente num, né? A gente tem que pensar em outro... mas aí depois tinha um professor que ele sempre falava assim, “gente, cê sabe o que que é levar a sério? Porque levar a sério é uma coisa séria mesmo, não é fácil de você fazer esse movimento”. E aí, quando eu comecei a trabalhar, que eu comecei a ver que levar a sério não é só você: “Ah, tá, beleza. Eu acredito em você”. Mas você realmente tá sentindo alguma coisa diferente. Eu comecei a sentir coisas diferentes, quando eu comecei a levar muito a sério.

Sara

Aí teve até uma visita que eu fiz, eu nunca esqueço. Foi uma das primeiras na Bororó, eu sentei assim pra conversar e foi um momento assim muito lento. E eu lembro que eu senti um vento estranho, era um vento assim que me deixa... não estava aquele vento quando eu cheguei! Quando a gente começou a conversar o vento começou, parecia que ele rodeava a gente. E até o irmão do rapaz falou assim ó: “acho que é bom a gente dar uma parada aqui que a gente tá falando demais, né. E as coisas tão, assim, a gente tá chamando energia aqui pra esse lugar”. Então a gente já começou a falar de outras coisas, né? E você realmente fala, é, isso é real e sério

Raíssa

E isso durante o atendimento, né?

Sara

Durante o atendimento. É e várias coisas acontecem. Se a gente parar pra prestar atenção assim, né. Se você começar realmente a sentir...

Raíssa

E estar ali também, né?

Sara

É... Esses dias eu voltei nessa casa aí que teve, que não podia passar naquele espaço e aí eu saí de lá com dor de pescoço (risos)

Raíssa

E você passou na... nesse espaço?

Sara

Não. Só fiquei ali ao redor.

Raíssa

Ai que coisa!

Sara

Mas já aconteceram várias coisas ali nessa família, assim, depois disso, né? E aí eu já sentindo incômodo assim, falei: "nossa preciso já procurar ajuda né?". A gente também precisa estar bem, pra chegar nesses espaços, é uma coisa bem...

Nesta última fala supracitada de Sara, observamos que as psicólogas também buscam ajuda de rezadeiras para poder caminhar nos trajetos da RID com proteção e, assim, poder ouvir o outro que ali vive. Elas acreditam que também precisam ser cuidadas e que faz parte de suas experiências como profissionais, conversar com Ñandesys para serem benzidas, e assim poderem caminhar e seguir com maior proteção. Assim, as estratégias de saúde, tanto das psicólogas como dos profissionais de saúde tradicionais como as Ñandesys e os Ñanderus, precisam caminhar juntos, de forma não excludente e compreendendo que ambas são práticas integradas nas estratégias de cuidado comunitário.

Outro ponto de destaque e que se conecta com a sessão de cuidado das professoras com os jovens de uma escola indígena na RID é o fato de o corpo docente ter comentado sobre o trabalho das psicólogas como um aliado na escuta desses alunos. Gregório, por exemplo, comentou sobre uma parceria com uma das psicólogas que também trabalha no postinho de saúde perto da escola. Muitas vezes, alunos que estão em grande sofrimento externam o que sentem e desabafam para os professores e estes tornam-se mediadores, como vimos em outras partes desta monografia. Às vezes, é necessário que esses jovens sejam encaminhados para uma UBS e se comuniquem com uma psicóloga que esteja ali presente. A seguir, Sinara comenta um pouco mais sobre o projeto de acolhimento desses jovens:

Sinara

Mas então, o que que a gente pensou? A gente sempre pensou a escola como um parceiro fundamental, assim, pra gente pensar a questão da saúde mental, né? No território,

principalmente a questão dos jovens, porque assim, ahm o que chega no posto de saúde, a gente tem uma demanda muito grande de mães, mulheres, crianças assim, tipo em período de puericultura, que é até uns quatro anos né Sa (Sara)? É... criança que tem esquema vacinal, pra completar e tal, esse público vai até a unidade de saúde. Agora homens e jovens, sabe? É muito difícil ir até a unidade. Então na escola, a gente consegue acessar esse público, né? E é isso que você falou também, na escola os professores são referências importantes, né? Pra esse acolhimento inicial, né? Que muitas vezes, eles não vão já por essa não frequência no posto de saúde. Eles não vão no posto, chegar lá e pedir ajuda: “olha eu não tô bem, tô passando por isso, por isso. Preciso de ajuda”, né?

Sinara

Então, acaba que na escola, esse acolhimento inicial acontece, né? Então, eu acho que tem esse movimento assim, às vezes em maior e menor medida, hoje eu tô mais perto (de uma das escolas)... mas sempre tem essa coisa assim, de o professor falar assim: “olha, eu tô com um aluno, aconteceu isso e isso, eu tô preocupado e tal”.

Sinara relata que, em determinado momento, ela procurou a coordenação da escola, a pedido de Gregório, que havia expressado sua necessidade de conversar com ela. Nessa ocasião, Sinara foi acompanhada por uma assistente social do Polo Base. O tópico principal da conversa envolveu a crescente preocupação dos professores em relação ao número significativo de alunos que estavam enfrentando sofrimento emocional, ideação suicida e crises de ansiedade. Nesse contexto, os professores compartilharam suas próprias apreensões quanto a lidar com essas demandas e como oferecer apoio a esses jovens que frequentemente vivenciam situações extremamente desafiadoras. Os professores desempenham papéis múltiplos na vida dos alunos, atuando não apenas como fonte de apoio e confiança, mas também como canais de denúncia. Alguns alunos relatam abusos físicos e outras formas de violência aos professores devido à relação de confiança que estabeleceram com eles.

A psicóloga e a assistente social, então, resolveram montar uma proposta de um grupo de apoio para esses jovens e, assim, criar um espaço em comum de diálogo. Dessa maneira, a equipe de saúde mental visitou as salas de aula para apresentar essa proposta e deixou uma lista na coordenação onde os jovens interessados poderiam se inscrever. Inicialmente, planejava-se realizar encontros quinzenais com as psicólogas e a assistente social para promover essa escuta coletiva. Outra iniciativa foi a proposição de uma oficina destinada aos professores visando discutir assuntos pertinentes à equipe docente diante dessas situações que envolvem a saúde mental dos jovens. Posteriormente, durante uma conversa de Sinara com uma enfermeira da equipe do Polo Base, surgiu o interesse de realizar uma oficina sobre primeiros socorros. Assim,

além do suporte psicossocial, o enfoque incluía a ideia de criação de um plano de ação para situações em que um aluno passasse mal, identificando recursos de apoio disponíveis e esclarecendo protocolos de atendimento, ou seja, como acionar o SAMU e utilizar o posto de saúde como ponto de referência. Além disso, a ideia era dialogar sobre a questão do cuidado em saúde, da urgência e da emergência.

Alguns meses depois que retornei do campo, entrei em contato com as psicólogas que eu havia entrevistado. Sinara me contou que o grupo de apoio com os alunos e professores durou por um tempo, porém, teve que ser interrompido, já que ela teve que ser realocada para o serviço das “volantes”. Este serviço, vinculado ao Polo Base, cobre o atendimento em outras regiões, como a Terra Indígena Panambizinho e outras terras indígenas, retomadas, e acampamentos; assim, fica complicado manter alguns projetos da RID, já que são poucos os profissionais responsáveis por uma ampla região, como no caso da Reserva Indígena de Dourados, que possui três psicólogos e uma assistente social para todo o território. A profissional também me relatou que houve mudança de gestão local, nas equipes e também no DSEI de Campo Grande, o que afetou as atividades dos profissionais. Com poucos funcionários, a demanda aumenta consideravelmente e os profissionais ficam sobrecarregados e, muitas vezes, adoecidos. Uma vez, por exemplo, uma das psicólogas expressou que se sentia muitas vezes desesperada com essas situações.

Entretanto, mesmo com as dificuldades no acesso completo e continuado de toda a região por falta de mais profissionais, as psicólogas tentam, de diversos modos, continuar acessando os jovens das escolas indígenas da Reserva. Elas evidenciaram a importância da escola como um espaço reconhecido como um primeiro acolhimento dos jovens em sofrimento. As psicólogas procuram manter contato com as instituições escolares, que varia conforme as demandas das escolas, a disponibilidade da equipe e as intervenções que possam ser realizadas em conjunto com a comunidade escolar. Algumas escolas procuram a equipe de psicólogas para o atendimento de casos de alunos encaminhados à UBS.

Em certa ocasião, as psicólogas me contaram que fizeram uma atividade em uma outra escola indígena da região da RID. Conversaram com duas professoras que estavam preocupadas com uma sala muito fragilizada devido ao fato de um aluno ter se suicidado. Segundo Sinara, foi um trabalho bastante importante e fundamental, já que conseguiram realizar um grupo de apoio com três ou quatro encontros naquela turma para conversarem sobre questões como o luto, a relação que eles tinham com aquele menino, o mapeamento de quem estava em maior vulnerabilidade naquela sala para, em seguida, iniciar as intervenções mais pontuais, em grupo ou individualmente. Assim, diante dessa demanda, foi bastante necessário esse diálogo, que foi realizado

de forma dinâmica, fluida e criativa, segundo a psicóloga Sara. Ambas, em outros momentos de nossa segunda entrevista, comentaram sobre a importância de estar numa relação mais próxima com a comunidade, e não apenas numa relação de oferta e demanda de serviços. Para elas, é enormemente importante a criação de vínculos e estar sempre se perguntando o porquê de eles estarem ou não utilizando o serviço do posto de saúde, o que estão sentindo, o que podem conseguir com essa relação, entre muitas outras questões.

O cenário ideal, na visão dessas profissionais, seria a alocação de um profissional de saúde mental em cada Unidade Básica de Saúde (UBS) dentro do território da RID. Elas considerariam um auxílio significativo se o número desses profissionais fosse comparável ao da equipe de vigilância nutricional, que consiste em cinco nutricionistas, com quatro alocados em cada UBS e um atuando de forma itinerante (volantes). Essa é uma boa forma para diminuir a sobrecarga da equipe de psicólogos, além de potencializar vínculos com as pessoas do território. Frequentemente acontece de uma psicóloga estar em uma das aldeias e surgir uma emergência do outro lado, na outra aldeia, tornando impossível o deslocamento rápido; conseqüentemente, alguém não será atendido. Além disso elas contam que a agenda fica completamente lotada. As profissionais precisam realizar um planejamento meticuloso, tentando equilibrar as visitas a todas as partes da aldeia em um curto período de tempo, juntamente com outras demandas que surgem, como relatórios urgentes, reuniões e outras questões que fazem com que elas precisem se ausentar do território. No trecho a seguir, da nossa segunda entrevista aberta, as psicólogas comentam:

Sara

Então, às vezes eu me vejo fazendo uma lista, assim, de pessoas para atender, porque às vezes eu percebo assim. Eu tento fazer minha agenda e tentar me desvincular um pouco dos atendimentos individuais, que acabam tomando muita conta, né, da nossa rotina. E tento pensar mais nessas atividades, e o momento pra você parar e planejar essas atividades. Mas aí quando eu vejo, tem um monte de colegas assim das equipes, por exemplo a enfermeira, né, o médico, a médica e já me faz uma lista de pessoas que as agentes de saúde falam: “ah você precisa atender essa, essa, essa, esse caso, esse caso, esse caso”.

Sara

Aí você vê assim, cê vai analisando quais as prioridades, né? Risco de vida, né, risco de suicídio, uma violência muito grave...

A gente precisa fazer muita denúncia, né. Relatório. Inclusive, semana passada eu tava na delegacia, né. A gente depõe.

Raíssa

Vocês vão lá depor mesmo, né?

Sara

Sim. E aí assim, quando você vê, você tá nesse turbilhão, né. E aí você tá reorganizando tua agenda e deixando tantas coisas pra trás que também são muito importantes, mas eu confesso que eu me vejo completamente às vezes assim a ponto de...! Querer vomitar!

Raíssa

Ter um treco, né?

Sara

Ai meu Deus (risos). Ter um treco mesmo. Sim, né? A vontade é parar mesmo e observar o geral pra tentar ver o que dá pra eu reorganizar. Mas eu não consigo às vezes fazer essa visão geral, sabe e é muito isso o nosso trabalho. Você tendo que está o tempo inteiro revendo, né? Revendo e reorganizando. E é o que a gente estava dizendo hoje (numa reunião on-line que tiveram com todos os Polos). Nós percebemos que nós temos até o privilégio de ter umas às outras assim. Pra se apoiar, pra trocar ideias. Às vezes é muito pesado. A gente oxigenar assim né um pouco e aí eu vejo...

Os atendimentos psicológicos em grupo parecem bastante promissores com os indígenas das aldeias, mas não apenas no sentido de remanejamento de tempo. Em nossa primeira entrevista aberta, as psicólogas comentaram que faz mais diferença a realização de atendimentos em grupo do que dos individuais. Às vezes, vem uma família inteira conversar com elas e o atendimento vira um grande compartilhamento de experiências, desafios e auxílio, aumentando o senso de pertencimento. Entretanto, em alguns outros casos específicos, o atendimento individual torna-se necessário. Em um caso que me contaram em nossa primeira entrevista, um aluno que estava presente em um dos grupos de atendimento quinzenais realizados nas escolas manifestou às psicólogas que preferia ser atendido individualmente e, assim, ele foi remanejado. Abaixo, um trecho de nossa segunda entrevista, em que Sinara comenta esse fato:

Sinara

[...] É, e fora tipo as demandas que surgem a partir do momento que a gente está na escola, porque assim, desse próprio grupo (nas escolas, atendimento quinzenal) surgiram muitas demandas

pra atendimento individual. Que a galera tava precisando tanto, até tava trocando ideia com a com a Sara sobre isso assim. Tipo, tinha dois, três alunos no grupo que eles tinham uma demanda muito particular deles assim, né. De um sofrimento particular e que eles trouxeram pro grupo, mas que configurava muito mais prum acolhimento individual, eu sinto que eram questões muito íntimas deles, né. Tudo propriamente pro espaço de grupo. Então, aí, daí surgiram três atendimentos individuais.

Nesta mesma entrevista, também conversamos sobre a sugestão que os professores de uma escola da aldeia Jaguapiru trouxeram de que fosse destinada uma sala no colégio para o atendimento psicológico. Nessa perspectiva, a ideia é que, pelo menos, um profissional de saúde mental estaria associado a cada uma das escolas nas aldeias, garantindo uma presença constante e acessível. A psicóloga Sara comentou que seria uma proposta interessante, principalmente para ela que fez estágios na área escolar e tem o sonho de trabalhar na área da educação. Entretanto, ela afirma que a profissional que assumisse a escola precisaria ter outra perspectiva de trabalho e tentar compreender um pouco mais a análise institucional e o funcionamento da dinâmica escolar; além disso, precisaria também entender como as relações se dão. O *bullying*, por exemplo, temática que já foi trazida para Sara pelos professores e que precisa ser melhor manejado, assim como as questões que surgem a partir dessa violência. A outra psicóloga também concorda que seria uma proposta bastante interessante e produtiva. Essas duas profissionais poderiam realizar parcerias com as profissionais que fossem alocadas para as escolas, o que aliviaria um pouco a sobrecarga de Sara e Sinara.

Em outro momento, também conversamos sobre a possibilidade de existir um CAPS indígena na região da RID. Esse foi um assunto que alguns professores também trouxeram quando eu estava visitando o espaço de uma escola. Um profissional indígena da SESAI com que eu conversei quando estava na RID contou-me que o Centrinho da Missão Kaiowá, localizado na aldeia Jaguapiru, deveria ter sido reformado e transformado em um CAPS indígena. As psicólogas, então, falaram sobre as possibilidades desse CAPS e também trouxeram outras sugestões que pudessem ser implantadas com mais facilidade nos trâmites da saúde mental da RID.

Sinara

É... Esse é um tema, né? (CAPS indígena). Essa é uma demanda que eu escuto e desde a época que eu tava na residência, faz um tempão. E sempre surge nesses espaços de discussão sobre saúde, né, quando tem a população indígena. Só que assim, é um negócio meio complicado de se pensar porque seria o único no Brasil né? O Caps indígena. E aí quando

...você para pra pensar, pra criar um serviço, não é simples, porque a gente já parou pra discutir isso na RAPS né? Que são as reuniões que tem da rede de atenção psicossocial. E é quase impossível você criar algo assim. Teria que ter um código. Teria que ter todo um... tudo já escrito assim pra... e tem que ter dinheiro né? Tem que ter um orçamento certinho, e aí a gente, de todas as discussões que sempre surge, chegou a uma outra solução assim, né.

Sara

Que aí foi pensado, foi na no...

Sinara

Na conferência de saúde mental, é conferência no espaço evento.

Sara

É, na conferência municipal de saúde mental, que a gente conseguiu chegar em algum outro projeto que não é esse, mas que teoricamente nós esperamos que atenda de certa forma. Que seria criar uma equipe itinerante, que ela transitasse pelos espaços, vinculada ao CAPS. Porque já tem o CAPS, o CAPS AD o CAPS 2 e o CAPS infantil.

Sinara

É... por causa desse acesso (falta de acesso) que a gente pensou nessa equipe. Que a equipe iria até o território, e não o usuário e a usuária iriam até o serviço, né. E aí ainda está em processo assim de delinear né...

Sara

Bom, foi aprovado pelo Conselho Municipal de Saúde, agora falta o município se organizar pra estruturar né? Tipo, já tem projeto e tal.

Sinara

É porque isso é o possível.

Conversamos um pouco mais sobre como seria essa equipe e outras questões sobre o seu funcionamento, ou seja, quais profissionais precisariam estar vinculados de forma a fortalecer a aproximação dos usuários com o serviço de saúde mental. Seria necessário haver profissionais indígenas e falantes de Guarani e Terena, por exemplo, já que uma das dificuldades dos moradores da RID frequentarem os CAPS é a falta de falantes da língua indígena. Quando cheguei a Brasília, depois da minha segunda viagem para o campo na RID, recebi a notícia de uma das psicólogas de que esse

projeto não tinha caminhado para um rumo positivo. No caso, infelizmente a proposta elaborada foi barrada na Conferência Municipal de Saúde, e as psicólogas precisaram procurar outras estratégias e outras vias possíveis, com diálogos sobre os serviços existentes junto às comunidades.

As psicólogas também comentaram que há um incentivo de atendimento a povos indígenas, ou seja, um financiamento que é destinado ao serviço (CAPS, Hospital Universitário, etc.) que consegue atender um número específico de indígenas. É um recurso pensado para estimular esses serviços que se afasta muito desse público específico. No entanto, mesmo esses esforços não são suficientes para garantir a permanência dos usuários. Muitos desistem de procurar ajuda devido à dificuldade de acesso, uma vez que esses serviços estão localizados a duas horas ou mais de distância da aldeia. O acesso torna-se ainda mais complicado devido à falta frequente de transporte, o que faz com que as pessoas enfrentem fome e cansaço durante o processo, e a volta para casa leva tanto tempo quanto a ida. Nessas condições, como é possível estabelecer vínculo com um serviço de saúde mental?

Ademais, mais especificamente sobre a questão das mortes autoprovocadas e do grupo de pessoas mais vulneráveis a esse fenômeno, as psicólogas comentaram tratar-se de jovens de etnia Kaiowá, a maioria do sexo masculino, os que mais cometem suicídio. Contudo, sobre a escuta dessas pessoas, especificamente, elas relataram que as atendem com menor frequência. Quando elas fazem visitas às casas de pessoas com ideação suicida ou que não estão bem, costumam não as encontrar em casa, pois em grande parte das vezes estão trabalhando. Além disso, elas relataram que há uma forte questão de gênero nessa população, por isso costumam atender mais pessoas do sexo feminino, já que nem sempre existe o desejo e a disponibilidade de atendimento por parte dos homens:

Sara

É... e também da questão da disponibilidade, nem sempre tem um desejo do atendimento, né? Já fica, tem uma questão do tipo assim: "ah porque né, não vou expor o meu sofrimento", né. Tipo: "ah, eu não posso expor meu sentimento enquanto homem, né. Mostrar essa minha vulnerabilidade", né. Então fico... tem essa coisa assim que não... às vezes até a família sinaliza: "ó, fulano de tal... faz uma visita". Mas a pessoa fala assim: "não, eu tô tudo bem, eu vou ficar bem, obrigado", sabe? Você sabe que não tá tudo bem né. Mas a pessoa não tem a disponibilidade pra poder... é... né...

Sinara

É... e pra criar esse vínculo, né, demanda também bastante tempo. E às vezes eu não consigo encontrar esse esse tempo que eu gostaria, né. Esse tempo assim pra você voltar mais vezes no mesmo lugar. Tem muito atendimento meu que eu estava acompanhando que se perdeu assim, que eu eu vou, quando eu vou retomar esse atendimento já se passou um bom tempo assim sabe.

Novamente a sobrecarga das psicólogas é evidente para a complicação do funcionamento dos atendimentos, que muitas vezes não conseguem ter continuação, já que as profissionais precisam estar presentes em diversos pontos diferentes das aldeias, o que fragiliza laços e vínculos. Além disso, elas também conversaram sobre os motivos que poderiam levar à ideação suicida e morte autoprovocada de jovens kaiowá, o que fez bastante conexão com outros interlocutores presentes nesta monografia, principalmente com os relatos dos professores. As situações citadas foram: as condições de trabalho desses jovens; conflitos geracionais; conflitos familiares; brigas e abandono desses jovens. Além disso, a bebida alcoólica também fez parte da conversa como um dos potencializadores de sofrimento dos jovens, como veremos nos trechos a seguir em que as psicólogas trazem algumas histórias:

Sara

E uma uma coisa que eu venho pensando assim, uma certa fragilidade (dos jovens) mesmo. É... de falar de emoções, de sentimentos. Porque o que mais aparece assim é ciúme, brigas assim, é... motivos passionais mesmo, ciúme, término, ressentimento, a menina não quer ele...

Sinara

É... aquela coisa tipo assim, sensação de abandono, né? Se sentiu abandonado ou tipo uma discussão assim, já teve casos que eu acompanhei que tipo assim, ah, tavam bem, brigaram, discutiram e aí foi pra casa e se enforcou.

Sara

Já ouvi também assim: olha, ele tava com um problema com a bebida aí a liderança foi conversar com ele, meio que expôs o problema dele, assim, ele sentiu mal, né? Por ver a liderança indo falar assim...

Raíssa

Tipo humilhado, sei lá...

Sara

Isso! Aí no dia seguinte se enforcou, sabe. É uma das coisas que a gente percebe que acontece muito e também essas questões judiciais. Eu vejo que já mais de um caso eu atendi de ah tipo assim: ele recebeu uma carta do juiz dizendo que ele seria preso se ele não pagasse a pensão e aí a pessoa se sente desesperada, não sabe como solucionar esse problema, né. Parece que as pessoas, elas se sentem meio sem caminhos assim. E aí você percebe que são problemas mesmo no manejo dos sentimentos, né. Não lida com os problemas cotidianos, com decepções, né. Com rupturas.

Sinara

E que é potencializado pela presença da bebida alcoólica, né. Geralmente. E tem muitos casos que a pessoa tá sobre efeito e assim, de tentativas que a gente percebe assim, que tipo, que a pessoa falou assim: “ah eu bebi e eu não lembro mais o que aconteceu”, sabe?

Com o compartilhamento dos relatos de Sara e Sinara, compreendemos melhor o fenômeno do abuso de bebidas alcoólicas dentro das aldeias e como esse abuso está ligado aos casos em que houve tentativas de morte autoprovocada. Algumas histórias que as psicólogas atenderam nas aldeias centravam-se em um caso bastante comum, um jovem indígena que tinha sido socorrido por outra pessoa que conseguiu chegar a tempo. Logo depois, o que é percebido é que esse jovem, que tentou se matar, perdeu a consciência do que fez, ou ele próprio não se lembrava do que fez e disse que, que se estivesse em “sã consciência”, não teria feito. A bebida ganha uma posição quase onipresente, como uma das psicólogas afirmou. Neste contexto Kaiowá, Fabiene Vick (p. 60, 2011) entende que:

o uso abusivo de bebida alcoólica pelos indígenas ultrapassa os limites dos problemas com a saúde, isso se estende a causas de bases sociais, como as precárias condições de sobrevivência, no que tange à moradia, emprego, a opções de lazer e entretenimento, alimentação, vestuário e outras necessidades básicas, bem como de causas culturais, enfraquecimento das tradições culturais, proximidade com as áreas urbanas, contato com o não índio, influência da cultura da sociedade envolvente entre outros.

Além disso, elas se sentem frustradas porque pensavam que estavam conseguindo chegar a diversos locais das aldeias com o trabalho da escuta, mas descobriram que, na realidade, muitas pessoas ainda não sabem da existência do trabalho de acompanhamento psicológico dessas profissionais, que são poucas. Enquanto isso, a bebida, as drogas e a escassez de atividades de lazer se espalham por grande parte das aldeias. O fato de não haver muitos lugares de lazer na aldeia foi um ponto discutido em outra entrevista realizada com um morador Terena da Jaguapiru

que trabalha na SESAI. Ficou evidente, em nossa conversa, que a saúde mental pode ser promovida pelo espaço público e pelo lazer, quando esse morador mostrou um campinho de futebol que fez, em seu terreno, para os jovens poderem usufruir aos fins de semana e até mesmo fazer torneios. A atividade física, segundo ele, é bastante estimulante, mantém a mente dos jovens ocupada, além de diverti-los e fazê-los exercitar o corpo, trazendo um final de dia mais pacífico. Ademais, a prática de atividades físicas é uma estratégia terapêutica em saúde mental e acarreta benefícios psicológicos, tais como: melhor sensação de bem-estar, humor e autoestima, assim como redução da ansiedade, tensão e depressão (Costa, Soares, Teixeira, 2007).

Nesta seção, compreendemos um pouco mais sobre o trabalho de duas psicólogas do Polo Base de Dourados e as dificuldades que elas enfrentam. Pudemos também entender melhor o fenômeno das mortes autoprovocadas nas aldeias da RID em que elas trabalham. Relatos potentes foram compartilhados em entrevistas abertas realizadas dentro do Polo Base. Além disso, observamos como as profissionais implementam estratégias para administrar grande parte das atividades realizadas na RID em saúde mental. Ademais, como percebi, há uma falta de escuta de supervisão dessas profissionais da área de saúde, já que o sofrimento também as atinge. Como elas me afirmaram, a escuta que as acolhe vem sendo oferecida pelas Ñandesys e Ñanderus das aldeias, o que as ajuda bastante a transitar com proteção pela RID.

4.4 O saber ancestral de Ñandesy Floriza

Então... é assim a gente está levando esse trabalho né. Eu gosto quando você está assim, e a pessoa que vem assim pra eu dar aula. E eu fico muito feliz, né? Porque você procurou a gente de longe e esparrama meu nome longe também, a dona Floriza (risadas calmas). E até que você chegou aqui ó. Eu fico muito feliz! Nossa Senhora, não sei como que eu vou falar, e sempre eu tenho dia a dia pra mim falar. Pra mim já é muito já. Igual você que vem de Brasília, já pensou! Só vem voando, né? (risadas). (Entrevista/aula com dona Floriza)

Passei grande parte dos meus dias, quando ia até a RID, na casa de dona Floriza. Na primeira semana, eu costumava encontrá-la de manhã e sentávamos dentro da escola em que ela costuma dar aula para as crianças das aldeias, para os jovens indígenas aos sábados e também em outros dias da semana. Segundo ela, era uma aula aberta também para quem quisesse aprender. Foi nesse mesmo espaço que dona Floriza me deu aulas e ensinou-me muito sobre as cosmologias Guarani e Kaiowá. Lembro bem da Ñandesy me mostrando a sala de aula, contando que ali ensina guarani, português e muito da cultura Kaiowá, narrando histórias e transmitindo seus

saberes e estratégias de vida. Esse ensino é mais do que um ensino escolar, já que utiliza as memórias para transmitir oralmente o conhecimento de seus antepassados, e assim, as crianças dão continuidade à cultura, ouvindo as histórias sagradas, as experiências de seus antepassados e aprendendo a organizar e realizar as atividades diárias (Santos, 2014).



Foto da esquerda: Ñandesy Floriza em frente à sua escola, no dia 18 de abril de 2023.
Foto da direita: reconstrução da escola da Ñandesy Floriza, no dia 29 de junho de 2023. (Fotos tiradas por mim).

À época, a Ñandesy Floriza, juntamente com o Ñanderu Jorge, estavam desenvolvendo um projeto para aumentar o espaço da escola que teria uma área maior para as mesas de estudo e também uma cozinha para o lanche. Foi bastante interessante acompanhar esse processo nessa escola durante as viagens que eu fiz, já que, no começo, ela era inteira de madeira, de sapé, e um toldo cobria o teto para que quando chovesse não molhasse dentro. Já na segunda vez que retornei à casa de dona Floriza, a escola já estava em reconstrução, o Ñanderu Jorge e outros companheiros estavam levantando as paredes com tijolos. Assim, passamos a ficar sentadas em outros locais, como embaixo de árvores, perto da escola em construção e da casa de reza, que fica ao centro.

A Ñandesy Floriza de Souza e o Ñanderu Jorge da Silva são rezadores indígenas, lideranças políticas e religiosas e são especialistas em saúde indígena Kaiowá; juntos, possuem uma casa de reza onde realizam rituais de saúde e atendem diversas pessoas, indígenas ou não indígenas. Seu Jorge é de Pindo Roka, um município de Maracaju, e veio para a Reserva de Dourados quando os moradores de sua *tekoha* foram expulsos violentamente do local por invasores. Os dois moram nos limites da Reserva, perto de uma enorme pedreira, em um local chamado de *Ygwarusu*, “Grande Nascente, Manancial”. A pedreira é bastante ativa e já foi origem de diversos

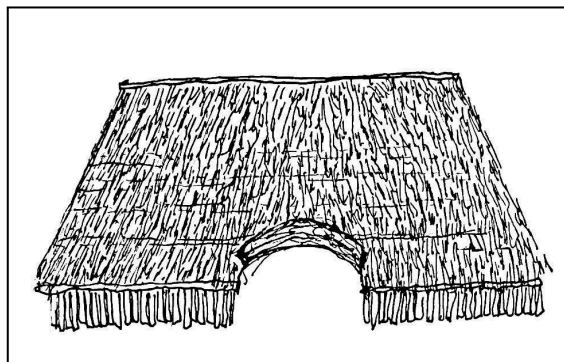
conflitos com a parentela de dona Floriza, inclusive com ela mesma, que sofreu um grande acidente por causa de uma explosão não comunicada previamente por parte dessa mineradora. E o Ñanderu Jorge relata que após uma dessas explosões realizadas pela pedreira perdeu grande parte da audição. Nas muitas vezes em que visitei a Ñandesy, o barulho dos maquinários da pedreira era insistente e presente durante toda a nossa conversa.

Com a Ñandesy Floriza, aprendi que reza é saúde. No dia 18 de abril de 2023, encontrei-a em seu território no período da tarde e nos sentamos dentro da escola para conversar. Lembro que, na madrugada desse dia, o rezador Kaiowá Atanásio Teixeira havia falecido, e a FUNAI passou na casa de dona Floriza para contar sobre esse acontecimento. Quando falei a ela que tinha como objetivo compreender mais sobre as mortes autoprovocadas nas aldeias da Reserva, a Ñandesy contou-me sobre o *anguery*. O termo utilizado por ela foi o *araguaju*, e outros interlocutores trouxeram os termos *anguery* e *ankueru*, todos com o mesmo significado, mas com maneiras diferentes de se dizer e escrever. Tendo em vista que muitas conversas que tive com dona Floriza foram gravadas e posteriormente transcritas, tive a ajuda do professor Izaque João, de Erick Souza, de Indianara Ramires, de Valdelice Veron e de Micheli Alves Machado para a tradução e escrita de algumas palavras e frases em guarani.

Para que esta pesquisa pudesse continuar e para que eu pudesse andar pelas aldeias com proteção, dona Floriza fez uma reza para mim em um de nossos encontros. A morte autoprovocada e o *angueru* são assuntos vistos como delicados, frequentemente, pelos indígenas da Reserva. Segundo Indianara, enfermeira Guarani, os mais velhos sempre falam que quando irão tratar de temas delicados, é necessário fazer uma reza. Nas palavras de Indianara, faz-se, muitas vezes, a reza antes e depois de conversar sobre esses assuntos, uma ação que visa esfriar o ambiente tenso que foi trabalhado e também abençoar a fala, o que é extremamente importante. Isso acontece tendo em vista que, ao falar sobre esses assuntos, situações de tristeza, de medo e de perigo vêm à tona novamente. Todas essas questões, segundo Indianara, trazem a tristeza, que para os Guarani e os Kaiowá é a tradução para a doença, ou seja, a tristeza é uma classificação de doença.

A casa de reza de dona Floriza fica no centro do terreno em que ela mora, entre algumas casas de sua parentela e a escola indígena. Trata-se de uma casa ampla de madeira que possui no teto o sapé para proteção da chuva e do sol. Neste local de reunião sagrado, são realizadas rezas e transmissão de conhecimentos Kaiowá pela Ñandesy e Ñanderu, além de outras vivências que fazem parte da ampla rede cultural Kaiowá. As casas de reza na região do Mato Grosso do Sul são alvos de ataques recorrentes de violência por disputa de terras e intolerância religiosa. Em matéria do

CIMI (2021), só em 2021, sete casas de reza Guarani e Kaiowá foram incendiadas no estado do MS. Já em 2023, houve mais outro crime, em que um casal de moradores Kaiowá, Sebastiana e Rufino, foram carbonizados em um incêndio criminoso de sua casa de reza, levando-os a óbito. Tudo isso faz parte do cenário de violência e resistência que lideranças indígenas enfrentam no MS.



Desenho feito por mim da casa de reza de Ñandesy Floriza e Ñanderu Jorge

Ademais, para falarmos de mortes autoprovocadas, a Ñandesy ensinou-me sobre o *araguaju*. Em suas palavras, ele não tem fim e anda com o vento para todo o país, não se restringe até a Reserva, podendo afetar tanto indígenas quanto *karaí*. O *araguaju* deixa a pessoa triste e a tristeza, para os Kaiowá, é sinônimo de doença que compromete seriamente a saúde dos indígenas. Segundo a Ñandesy, é necessário muito cuidado com quem está triste. Ela me ensinou que quando chega uma pessoa em sua casa de reza procurando ajuda porque se encontra nessa situação, com muita tristeza, já de longe ela percebe que essa pessoa não se encontra bem. Ela sente que é necessário conversar muito com essa pessoa e começar a fazer *teko mboro'y*, ou seja, esfriar o corpo inteiro com a reza, uma reza muito forte. Este *araguaju*, segundo a Ñandesy, está bastante presente na região da aldeia Bororó, mais do que na região da Jaguapiru, e muitas pessoas vêm até a sua casa de reza para procurar proteção, conselhos, benzimentos e outras ajudas para a saúde.

A Ñandesy salientou muitas vezes a importância de procurarem a casa de reza para receberem os cuidados de saúde ali realizados. Segundo ela, o que acontece recorrentemente é o seguinte cenário: filhos de casais tirarem a própria vida, e isso está relacionado à falta de procura inicial pela casa de reza de Ñanderus e Ñandesys. Além de tudo, dona Floriza salienta a importância de estar sempre atenta ao *meringuekere* e *kuringuere*, que são os jovens e as jovens, e que, a qualquer sinal estranho, precisam ser encaminhados à casa de reza para terem proteção e tirar o *araguaju*. A seguir, um pouco do que conversamos sobre *jejuvy* e *jejuka*:

Raíssa

Jejuvy? Ainda tô aprendendo.

Ñandesy Floriza

É, jejuvy. É, jejuvy é enforçar, né. Então o jejuka é mata outro. Então, isso. A pessoa, pra aquela pessoa, talvez sai. E o que que eu estou vendo agora... esse dia passado se via, né. Porque aconteceu muito (mortes autoprovocadas), olha aqui no... é... no Bororó. E tem várias pessoa que vem aqui. Talvez a mãe já sabe... não fica nem, nem cinco dias, e vê que o filho dela não está bem... e a filha.

Raíssa

Está esquisito né?

Ñandesy Floriza

Está esquisito aí traz aqui. Aí quando a gente bate, olha... o coração do Ñandesy assim... dói... e aí primeiramente, a gente vai pegar o rituário, pegar o chirú pra fazer a reza. E depois que você tem que fazer a reza três, quatro vezes e depois você vai ponhar pra pra ele remédio pra ele também e...

Raíssa

É muito tempo rezando, né?

Ñandesy Floriza

Não, três, quatro veize. Aí já sai aquele, aquele tristeza horrível, as coisa que ele está pensando já sai já. Aí já pensa fazer as coisa, é... se for estudante ele já começa a estudar de novo. É assim que é. É o jeito do Kaiowá¹⁵. Kaiowá é Guarani, né.

O *chiru* é um elemento importantíssimo para as Ñandesys e Ñanderus, costuma ser feito de madeira e passado de geração em geração para sujeitos específicos da parentela dos rezadores. Quase todas as vezes em que encontrei dona Floriza, o *chiru* e o *mbaraká* estavam presentes, em suas mãos ou no centro de onde estávamos sentadas. Mura (2010), em pesquisa realizada com indígenas Kaiowá da região do MS, comenta que o *chiru* não é considerado um mero objeto, nem um mero veículo de comunicação, mas também sujeito de ação. Nesse sentido, os *chiru* acompanham os Kaiowá ao longo da história, e representam elementos poderosos na intermediação entre este povo e as várias dimensões do universo, existindo, portanto, uma íntima

¹⁵ O jeito do Kaiowá, nas palavras de dona Floriza em guarani, é *Ore Reko*, a vivência, os costumes e o cotidiano Kaiowá.

conexão entre essa relação (dos Kaiowá com os *chiru*) e o próprio equilíbrio do cosmo (Mura, 2010).



Foto tirada por mim, *chiru* e *mbaraká* de dona Floriza e Seu Jorge.

Durante o decorrer de nossa conversa, a Ñandesy também comentou que lidar com *araguaju* não é fácil, precisa ser feita uma reza específica, juntamente com outras práticas de saúde que podem ser, por exemplo, em sintonia com o uso de plantas medicinais. Os cânticos e as rezas utilizados para a saúde e a cura das pessoas que chegam até dona Floriza fazem parte dos conhecimentos que ela herdou de sua avó e do seu avô. Ademais, a Ñandesy compartilhou comigo e cantou este cântico utilizado para tirar o *araguaju*, traduzido depois da nossa conversa por Erick Souza:

*A hete va amboroy,
va ixupe arakae meme nderay,
nde rajhy ikatu pe,
este amorakaysana ixupe nde rajhi upe rakae e areteva
Ambo roy va ixupe a ynhacã a mboroi marangatu a rovasava,
xupe arakae*

Tradução por Erick Souza:

Essa reza

Refrigera a sua alma pra você (2x)

Antigamente e sempre

Teus filhos e tuas filhas, chegou até você pra ser abençoado

A calma da tua alma, teu espírito e teu corpo pra você

A sua filha como era antigamente, refrigera a sua alma pra você

A memória eterna, seja abençoada sempre com você.

Muitas vezes dona Floriza me mostrou as ervas medicinais que auxiliam no bem-estar, no tratamento e em outros cuidados de saúde, plantadas perto de sua casa.

Segundo ela, quando ela era pequena, em um período em que o desmatamento do território era menos intenso, havia bem mais remédios. Ao comentar esse fato, seus pensamentos foram longe e ela lembrou dessa época quando fazia garrafada e chás para tomar banho. Atualmente, dedica-se a replantar os remédios, preservar o território e também limpar o açude, que está entupido, para poder em breve criar peixe. No último dia da segunda vez que viajei para Dourados, quando nos despedimos, ela me entregou uma raiz e outra planta para que eu a plantasse em minha casa. Este foi, para mim, um dos momentos mais especiais de nossos encontros. A raiz trata-se de uma planta chamada *mita rekoseja*, já a outra planta que me foi presenteadada chama-se *guasunambi*, traduzida por Valdelice Veron como “orelha de veado”. Ambas, segundo dona Floriza, são essenciais para tratamento da tristeza, sendo utilizadas, por exemplo, para fazer chás medicinais.



Primeira foto da esquerda para a direita, *mita rekoseja*, que brotou após plantio. Segunda foto, nas mãos de dona Floriza, a planta com folha *guasunambi* e a raiz *mita rekoseja*.

A presença do tráfico de drogas nas aldeias é outro ponto comentado por dona Floriza, o que a deixa muito preocupada, tendo em vista que atinge em grande escala os moradores indígenas, principalmente os jovens. Antigamente, segundo ela, não havia tantos casos de pontos de venda de drogas, chamados de “bocas”, como acontece atualmente, assunto que também ouvi de outros interlocutores. Em um dia em que conversamos, a Ñandesy trouxe um exemplo e comentou de um atendimento realizado recentemente, na época de nossa entrevista, com um jovem que chegou até ela junto com a mãe. Neste caso, a mãe havia ido à casa de dona Floriza com muita vergonha e timidez, mas exprimindo que precisava de ajuda para o filho que não se encontrava bem. No trecho a seguir, desse momento, podemos observar que as drogas também estão intimamente ligadas com a tristeza, e que isso exige um cuidado das Ñandesys para que a situação não evolua para uma provável morte autoprovocada:

Ñandesy Floriza

Falei: “não pode ficar com vergonha”. Mas eu vou falar, aí eu ia e eu fiz reza forte nele, eu tirei.

Raíssa

Isso foi ontem?

Ñandesy Floriza

*Não, anteontem, parece que acho que foi é... semana passada. Aí ele... falei pro... pro rapazinho: “num fala nada não”, porque eu já sei já o que que ele está usando né? E é... a mãe dele me falou que não comia mais, só ficou **triste**, só quer se trancar, só fica lá dentro, não quer estudar mais. E ele novo, está com dezessete ano, aí ia fazer dezoito anos. Então falei pra mãe dele, a mãe dele falou pra mim: “existe remédio?”. Existe, tem que ser a reza forte também, muito forte. Muito forte.*

Raíssa

Demora muitos dias?

Ñandesy Floriza

É não! Esse, esse guri está em tratamento ainda mas agora eu quero que você vê... acabou! É outra pessoa agora, ele está lembrando, e hoje acho que ele desfilou ali na Guateka, eu não sei bem, também eu não sei se ele desfilou lá. É outra pessoa, o guri está... voltou ao normal. Eu mandei pra ele remédio e cuidando de saúde dele. E agora acabou (risos calmos). Então é. Tem que ser assim, ajudar, né.

Notamos, nesse relato de dona Floriza, que ela fez um acompanhamento com esse jovem para conseguir tirar a tristeza, e, no fim, os resultados foram bem positivos. Esse é um dos vários jovens que vão até a Ñandesy para receber os devidos cuidados, e ela vincula a reza com remédios à base de ervas medicinais plantadas e colhidas por ela em seu terreno. Segundo dona Floriza, para cada pessoa existem os remédios certos, e é trabalho da Ñandesy saber quais plantas medicinais serão as que irão ajudar nos devidos cuidados. Além disso, para melhor compreensão, o desfile na Guateka, comentado por ela no seu relato, diz respeito a um evento realizado nas escolas e em outros locais, como aconteceu na Câmara Municipal de Dourados, para o desfile dos jovens. Esses desfiles costumam acontecer na semana do Dia dos Povos Indígenas (19 de abril), e possuem uma comissão julgadora e premiações para os participantes do evento.

Ademais, sobre *araguaju*, dona Floriza comentou que mais um dos efeitos que ele pode trazer é separação do casal. Em um dia em que a visitei, conversávamos

como de costume, dentro de sua escola, quando chegou um homem em uma caminhonete. Ele estacionou perto da escola e procurou dona Floriza, adiantei-me e fui para outro canto conversar com seu Jorge, que estava sentado fora da escola, deixando-os a sós. A Ñandesy fez uma reza para ele e depois ele seguiu para o carro e despediu-se de nós. Logo depois, retomamos de onde paramos e a Ñandesy contou-me que tinha visto de longe que aquele rapaz não estava bem e que ele havia chegado para pedir-lhe ajuda. Foi nesse momento que resolvi perguntar sobre o ocorrido e ela me respondeu que o rapaz tinha se separado recentemente, estava com *araguaju* e dizendo que estava bebendo muito, o que era muito perigoso, segundo a Ñandesy. Novamente, podemos observar aqui a relação entre o *araguaju*, a tristeza, o abuso de drogas e a ideação suicida.

Comentei algumas vezes, neste trabalho, que dona Floriza conseguia ver de longe quando uma pessoa que chegava em sua casa não estava bem. Ou seja, uma qualidade como rezadeira de perceber, ver e sentir a tristeza, o sofrimento de quem se aproxima dela em busca de ajuda. Para melhor entendimento, ela explicou-me o porquê de Ñandesys e Ñanderus conseguirem ver de longe como está aquela pessoa:

Dona Floriza

Mas ali, como o rezador, rezadora, é poderoso, sabe. Bateu o olho já está sabendo. Porque ele não está andando assim, ele tem igual, um tipo de... é... a fita amarela. Se a fita é amarela, não é bom não. E leva a mal mesmo. Então por isso que acontece muito suicídio. Coisa aí. Porque antes ninguém sabe, né? É só Ñanderu, Ñandesy, pra poder tirar, isso aí. Mas ele vai, fica normal de novo. É. Então é desse jeito.

A Ñandesy Floriza exerce suas atividades como cuidadora da saúde e do bem-estar físico das pessoas que a visitam, e isso tudo ligado à espiritualidade e à fé. Segundo Stefanelo (2012), as "populações tradicionais" são aquelas que possuem conhecimento da natureza, que se relacionam de forma muito íntima, em simbiose e dependência, conhecendo os segredos, suas propriedades e utilizando dos seus recursos para viver e transmitindo esses valores de geração a geração. A mãe de dona Floriza era uma Ñandesy de etnia Guarani, seu pai era Kaiowá e seu avô era Ñanderu, e com eles dona Floriza aprendeu muito. Segundo ela, os rezadores indígenas Kaiowá e Guarani podem "morrer" na Terra mas continuam uma longa vida após a morte, e deixam seus rituais para os próximos Ñandesys e Ñanderus. Assim como dona Floriza aprendeu com seus pais e avós as visões que os antepassados deixaram, ela agora ensina à sua neta Lana, atualmente com 7 anos, que virá a ser

uma próxima Ñandesy como ela. Desde que era pequena, Lana já dava indícios de que tem o potencial para ser Ñandesy, e dona Floriza logo soube. Para dona Floriza, quem ficará em seu lugar será a Lana, que já estuda o idioma guarani frequentemente, sabe cantar, rezar e irá futuramente continuar os trabalhos de Ñandesy.



Foto tirada por mim de um dos locais perto da casa de reza de Ñandesy Floriza e Ñanderu Jorge, em que sentávamos para conversar. Costumávamos comer laranja enquanto eu escutava os rezadores

O que eu relatei até aqui é um pouco do que aprendi e espero estar conseguindo transmitir, com dona Floriza, em meio às idas e vindas de sua escola e casa de reza. Andamos bastante por onde ela mora, conheci várias pessoas importantes de sua parentela, aprendi um pouco sobre as funções de cuidado e saúde das Ñandesys, sobre as diversas histórias de sua vida e a força dos Kaiowá de lutar pelo que sempre foi deles. “Daqui eu não saio”, diz dona Floriza, que ensina às suas netas a cultura Kaiowá que levarão para toda a vida. Gravei muitas conversas, diversos vídeos de plantas medicinais e do território em que moram dona Floriza e sua parentela. Além disso, anotei muitos dos ensinamentos compartilhados pela Ñandesy nos períodos em que estive na Reserva. Algumas vezes rimos bastante, outras vezes nos emocionamos, já que as lágrimas queriam descer. Parte desse material está na composição deste trabalho, e os outros dados coletados estarão presentes em um pequeno livro sobre as histórias dos avôs e das avós de dona Floriza, desejo e compromisso assumidos por nós duas. Para além de todo o aprendizado que obtive com nossos encontros e vivências, há algo dessa experiência que afetou de forma profunda a minha subjetividade. Algo que resta como um enigma e sobre o qual me é impossível tudo dizer.

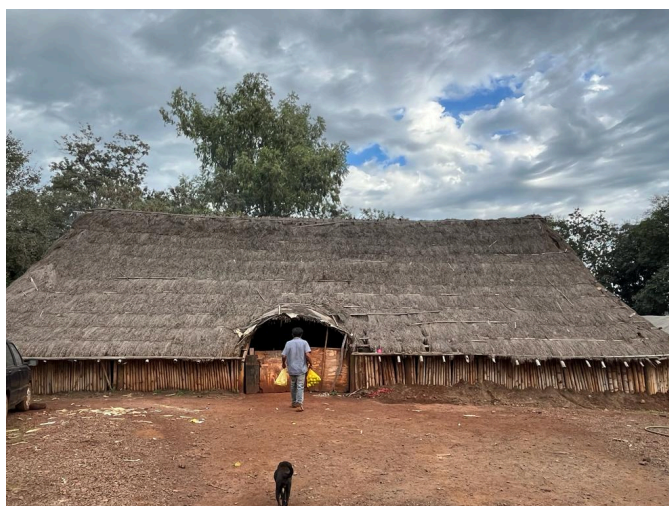


Foto tirada por mim, casa de reza de dona Floriza e seu Jorge. Na imagem, seu Jorge carrega dois sacos de laranja para dentro da casa de reza, atrás um cachorro o segue.



Foto tirada por mim, eu e dona Floriza quando nos despedimos.

V - O ponto final: necessário, mas não conclusivo

As mortes são, paradoxalmente, o mais veemente grito pela vida. Se alguma coisa pode ser feita pelos Kaiowá é ouvi-los. Ouvir suas vozes implica em respeitar suas vidas e, para isso, 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 vínculos oportunos. (Meihy, 1994, p. 251).

O cenário da Reserva Indígena de Dourados é marcado por uma ampla gama de conflitos, que envolvem diferentes atores e situações. Alguns deles, comentados nesta monografia, foram a atividade violenta de fazendeiros dentro das aldeias, assassinatos de indígenas, crimes por intolerância religiosa, elevado índice de mortes

autoprovocados por indígenas, dentre outros. No próprio cerne da criação da RID os problemas passaram a ser criados estrategicamente pelos *karaí* e multiplicavam-se com o confinamento compulsório de diversos indígenas em um cenário multiétnico. Nesse contexto, a linha entre a vida e a morte é tênue, quase despedaça-se, marcando uma trajetória de resistência inerente aos moradores das aldeias Bororó e Jaguapiru.

Viajei a Dourados para compreender mais sobre as mortes autoprovocadas de indígenas Kaiowá nas aldeias da RID. Foi em busca desta compreensão que fiz amizades, escutei diversas histórias regadas de lágrimas e senti a força dos Guarani e Kaiowá. Também recebi reza de Ñandesy Floriza para minha proteção. Além disso, aprendi a andar em diversos lugares das aldeias, conheci pessoas importantes que fizeram parte das minhas leituras pré-campo como autores ou participantes de pesquisas, entre tantas outras experiências que fizeram com que eu me afetasse, nos termos de Jeanne Favret-Saada (2005). Com os Kaiowá aprendi a sentir o vento, os cânticos, as histórias de ancestrais e a luta pela vida e permanência. Compreendi pelas falas de interlocutores kaiowá que: “quando atiram em um Guarani e Kaiowá, atiram em mim também”.

Quando cheguei às aldeias e senti a terra vermelha nos meus pés, comecei a entender juntamente com os elevados índices de mortalidade por suicídio Kaiowá no MS, quais os cuidados em saúde indígena fazem parte das estratégias de sobrevivência e permanência da vida dos moradores das aldeias.

Primeiramente, deparei-me com os conhecimentos ancestrais da Ñandesy Floriza e do Ñanderu Jorge, especialistas em saúde indígena que há anos oferecem seus cuidados aos indígenas e não-indígenas que chegam até suas casas de reza. Em segundo lugar, conheci o Polo Base de Dourados e duas psicólogas que lá trabalham com saúde mental dos indígenas moradores da RID, por meio de visitas vinculadas às atividades do Polo. Em terceiro lugar, conheci professoras e professores que lidam constantemente com jovens estudantes, bastante fragilizados, em uma escola na Reserva. Muitos deles apresentam ideação suicida e/ou já realizaram tentativas. Assim, professoras e professores passam a gerir uma escuta atenta e sensível no acolhimento dos jovens, tornando-se mediadores entre os estudantes e as psicólogas.

Com o saber ancestral da rezadeira dona Floriza e do rezador seu Jorge, compreendi melhor os cuidados em saúde prestados por eles na cura e no tratamento das pessoas que os solicitam. A Ñandesy e o Ñanderu, assim como outros rezadores Kaiowá, desempenham papéis fundamentais na comunidade indígena, atuando como conselheiros, detentores de conhecimentos tradicionais, curandeiros e cuidadores da saúde mental e espiritual das aldeias e arredores. Dessa maneira, a casa de reza está sempre de portas abertas para visitantes indígenas e não-indígenas que buscam

aconselhamentos e cuidados tanto para a saúde física e mental quanto espiritual. Os saberes ancestrais dos rezadores Kaiowá envolvem práticas terapêuticas, rituais de cura e a transmissão de conhecimentos sobre ervas medicinais, rezas, cantos sagrados, e outros elementos da medicina tradicional indígena.

Compreendi, com dona Floriza, nas idas e vindas à sua casa, o papel crucial que ela desempenha na escuta atenta dos indivíduos em situação de vulnerabilidade emocional e também na manutenção das tradições culturais e espirituais dos Kaiowá. A Ñandesy e o Ñanderu seguem preservando e transmitindo os ensinamentos ancestrais que são essenciais para a saúde dos indivíduos e da comunidade como um todo. A maioria das minhas anotações, feitas quando estive com a dona Floriza, assim como desenhos, gravações e fotografias, farão parte de um pequeno livro sobre a parentela da Ñandesy e de seus ensinamentos ancestrais.

Observei que alguns docentes da escola na Jaguapiru, onde realizei grande parte desta pesquisa, principalmente as professoras que entrevistei, que eram mães, procuravam articular ecologias do cuidado (Das, 2015; Das, Das, 2006), na escuta de jovens em grande sofrimento psíquico. Os jovens, em sua maioria do gênero masculino, encontraram sobretudo nas professoras um lugar de conforto, segurança e confiança para a comunicação de seus sentimentos e temores. A aproximação entre alunos e professoras pareceu-me acontecer por conta das relações afetivas tecidas entre ambos. Além disso, as professoras criavam estratégias próprias no acolhimento, escuta e aconselhamento destes alunos que, muitas vezes, pensavam tirar a própria vida. Esses jovens, de um modo geral, não possuíam um laço familiar forte que conseguisse realizar as funções exercidas pelas professoras. Estas, ao escutar os relatos dos alunos com ideação suicida, conseguiam fazê-los repensar essa decisão, por meio de um acolhimento afetivo e uma conversa que os acalmavam e os ajudavam a sair da crise. Assim, as professoras e os professores indígenas desdobravam-se na escuta destes jovens em diálogos *quasi-familiares* e construindo com eles fortes laços sociais e afetivos.

Outro fator importante é que não existe neste trabalho trechos de entrevistas realizadas com jovens indígenas de etnia Kaiowá, alunos da escola da Jaguapiru. Para entrevistar os alunos, sobre tema tão delicado, acredito que seria necessário eu ter permanecido mais tempo entre eles, de modo que fosse possível construir uma relação de confiança entre nós. Muitos projetos interessantes poderiam ter sido realizados, com o aceite da escola, como oficinas, rodas de conversa, jogos de desenho e de linguagem. Tais dispositivos funcionam de modo mais descontraído e facilitam a expressão de sentimentos, conflitos, crenças e interesses pessoais. Por outro lado, esses recursos fogem da técnica comum de entrevistas, permitindo maior aproximação

entre a pesquisadora e seus interlocutores. Pensei bastante em todas essas possibilidades, porém, o meu tempo era curto e resolvi focar minha escuta nos profissionais de cuidado.

No caso das duas psicólogas do Polo Base, tive o objetivo de compreender o trabalho de escuta ativa que realizam junto aos moradores das aldeias Bororó e Jaguapiru, mas também o de investigar o fenômeno das mortes autoprovocadas. As profissionais desenvolvem variadas estratégias para gerenciar grande parte das atividades realizadas na RID, em saúde mental. Contudo, é preciso lembrar que fazem parte de uma reduzida equipe interdisciplinar responsável pelo atendimento de toda a Reserva. Dessa maneira, pelo fato de serem poucas profissionais da saúde mental atuando na Reserva, algumas atividades enfrentam consideráveis desafios para serem mantidas. Tendo em vista que elas precisam cobrir uma área extensa, com diversas demandas e especificidades, as profissionais ficam sobrecarregadas e o sofrimento psíquico também as afeta. Elas, em busca de um “cuidado para quem cuida”, encontram-no nos cânticos e curas ancestrais das Ñandesys e Ñanderus.

Dessa maneira, identifiquei, analisei e discuti algumas formas de cuidados multiculturais na RID para lidar com o sofrimento psicossocial de jovens indígenas e de sua comunidade.

Quando fui ao encontro dos atores de cuidados multiculturais em saúde, aprendi um pouco de seu vocabulário e das diferentes maneiras de enxergar a vida e a morte. Palavras em Guaraní como *jejuvy*, *jejuka* e *angueru* passaram a ser marcantes e constitutivas do meu aprendizado e trabalho. Fizem com que eu pudesse apreender melhor o significado e os sentidos das mortes autoprovocadas por meio das próprias narrativas multiculturais da RID: esse era o meu maior objetivo. Ao escutar meus interlocutores, observei as semelhanças de seus relatos com outras pesquisas já realizadas antes de mim, estudos que compõem grande parte das referências desse trabalho. Mesmo assim, não deixei de me surpreender com o campo, já que me abri para a experiência da desestabilização:

Os discursos e práticas nativos devem servir, fundamentalmente, para desestabilizar nosso pensamento (e, eventualmente, também nossos sentimentos). Desestabilização que incide sobre nossas formas dominantes de pensar, permitindo, ao mesmo tempo, novas conexões com as forças minoritárias que pululam em nós mesmos. (Goldman, 2008, p. 7)

Compreendi mais sobre os diversos fatores associados à ideação suicida e de mortes autoprovocadas entre os indígenas moradores da RID, principalmente da etnia Kaiowá, já que não há uma causa única. As drogas que se espalham nas aldeias, o consumo excessivo de bebidas alcoólicas, os conflitos familiares, a tristeza, o *angueru*,

a falta de melhores condições de vida, a luta pela terra e a impossibilidade de seguir o *ore reko* (a vivência Kaiowá) são pontos trazidos pelos meus interlocutores e que fazem parte da trama em volta dos casos de mortes autoprovocadas e ideações suicidas.

Em um relato de uma interlocutora sobre sua família materna, predominante Guarani e Kaiowá, observei mais um exemplo de uma história parecida com tantas outras que ouvi. Na família dessa profissional da saúde, há muitos casos de mortes autoprovocadas e também de tentativas. Segundo ela, tudo começa, geralmente, com uma tristeza, que é considerada uma doença que causa diversos efeitos negativos no espírito e que dá vontade de se livrar do corpo. Assim, tudo começa a pesar, a doer e a levar às ideações e às tentativas de mortes autoprovocadas. Este relato salientou, em outros momentos, situações atreladas à uma parentela instável e à questões socioeconômicas, que aparecem, de forma bastante semelhante, em outras narrativas de interlocutores que contaram-me suas histórias de vida.

Com as conversas e experiências que tive com os moradores indígenas da RID, compreendi as dificuldades conceituais e éticas de transpor um modelo psicobiomédico, vigente na sociedade ocidental, no entendimento do significado e sentidos do suicídio nas comunidades indígenas. Souza e Ferreira (2014) comentam que um possível ponto de partida para reconhecer a complexidade do tema da morte autoprovocada entre as populações indígenas seria o de questionar teoricamente as limitações e dificuldades metodológicas de se transpor o conceito de suicídio para os contextos indígenas. De um lado, para os autores, na acepção biomédica, o ato do suicídio é cometido pelo indivíduo, enquanto nas sociedades indígenas a pessoa está inscrita em um contexto de relações de parentesco constitutivo de sua identidade. Isso ficou completamente explícito em uma conversa que tive com uma interlocutora Guarani, que disse-me que há momentos nos quais os suicídios são “potencializados”. Por exemplo, em famílias que já tiveram casos de morte autoprovocada, a parentela passa a ficar em estado de alerta, pois acredita que isso possa novamente acontecer com outros membros familiares. Nas palavras da interlocutora, isso pode se tornar um fenômeno endêmico, especialmente considerando a natureza altamente coletiva dos Guaranis e Kaiowás.

Todos os relatos que compõem este trabalho são resultados de uma escuta ativa, viabilizada pela confiança de meus interlocutores e pelo desejo genuíno de compartilhamento de narrativas profundamente carregadas de sentimentos. Ao realizar este estudo, meu objetivo foi aprofundar minha compreensão sobre as mortes autoprovocadas na Reserva Indígena de Dourados. Ao longo desse processo, tive o contato com uma diversidade de estratégias de resistência e formas de cuidado existentes nas comunidades indígenas desta região, aspectos que se destacaram significativamente nas discussões desta pesquisa. Algumas pistas de possíveis

respostas às questões discutidas neste trabalho foram encontradas. Porém, muitas outras indagações surgiram, tecidas e construídas durante a realização desta monografia, cujas respostas permanecem em aberto. Assim, o ponto final desta pesquisa é necessário, mas não conclusivo, visto que há ainda um longo caminho de estudos e pesquisas pela frente.

Mantenho viva a expectativa de retornar a Dourados, assim que possível, para cumprir o compromisso de entrega do livro que irei escrever em coautoria com dona Floriza.

Aos Kaiowá: imensa admiração e profunda gratidão.

Referências

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos - Revista de Antropologia*, [S.l.], v. 15, n. 1, p. 129-144, junho 2014. ISSN 2317-6830. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/42993>>. Acesso em: 22 jan. 2023. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/campos.v15i1.42993>.

ALVES, F. C.. O encontro com a realidade docente. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional. 2001. Acesso em: 23 out. 2023.

ANDRÉ, M. E. D. A. Etnografia da prática escolar. Campinas, SP: Papirus, 2012

AZEVEDO, M. M. JEJUKA - Suicídio entre os Kaiowá. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 3, n. 5/6, p. 115–124, 2009. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/1919>. Acesso em: 5 out. 2023.

BARBIER, R. A Pesquisa-ação. Brasília, DF: Plano, 2002.

BENITES, E. .; PEREIRA, L. M.. Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani . *Tellus*, [S. l.], n. 44, p. 195–226, 2021. DOI: 10.20435/tellus.vi44.745. Disponível em: <https://tellus.ucdb.br/tellus/article/view/745>. Acesso em: 13 nov. 2023.

BRAGA, Kiane Santos. Jejuvy: para além da anomia social. Interpretações Guarani Kaiowá sobre o suicídio. 2017. 78 f. TCC (Bacharelado) - Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017

BRAND, A.; ALMEIDA, F. A. A ação do SPI e da FUNAI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/15316>. Acesso em: 23 set. 2023.

BRAND, Antonio; VIETTA, Katya. 2001. "Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no MS, entre 1981 e 2000" e "Visões kaiowa sobre os suicídios". *Tellus* 1-1, Campo Grande, Ed. UCDB, p. 119-132 e p. 133-140.

BRASIL DE FATO. Nove indígenas que lutam contra condomínio de luxo em terra ancestral completam 20 dias presos. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/04/28/nove-indigenas-que-lutam-contr-condomini-o-de-luxo-em-terra-ancestral-completam-20-dias-presos>. Acesso em: 13 de ago. 2023.

BRASIL, Ministério da Saúde. Agenda de Ações Estratégicas para vigilância e prevenção do suicídio e promoção da saúde no Brasil – 2017 a 2020. Disponível em: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/Coletiva-suicidio-21-09.pdf>. Acessado em 4 dez. de 2022.

Brasil. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Orientações Técnicas: Centro de Referência de Assistência Social – CRAS. Brasília: MDS, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: O trabalho do antropólogo. São Paulo: Unesp, Paralelo 15, 1998.

CASTELO BRANCO, M.; MIWA M. J. E VARGAS DE D. Consumo de Álcool em Comunidades Indígenas Brasileiras: Uma Revisão Literária. *Enferm. Foco*; 9 (3): 8-12, 2018. Disponível em:
<http://revista.cofen.gov.br/index.php/enfermagem/article/view/1124/453>

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: CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira; MOTA, Juliana G. B. (Org.). Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos. São Leopoldo: Karywa, 2019. p. 21-42.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. Assis, 2013. 470 f. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID. In: CHAMORRO, G.; COMBÉS, I. (Org.) Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul. Dourados: Ed. UFGD, 2015. Disponível em: <[Comunidades Indígenas – SETESCC](#)>.

CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2022. Brasília, DF: [s.n.], 2023.

CIMI. 280 mil indígenas Guarani vivem em quatro países da América do Sul, diz pesquisa que será apresentada hoje no ATL, 2017. Disponível em:
<https://cimi.org.br/2017/04/39488/#:~:text=As%20mais%20de%20280%20mil,e%2054%20mil%20na%20Argentina>. Acesso em: 7 nov. 2023.

CIMI. Carta dos rezadores e rezadoras Guarani e Kaiowá e Carta dos jovens Guarani e Kaiowá, 2013. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/07/35094/>. Acesso em: 20 jul. 2023.

CIMI. Comunidade Guarani e Kaiowá do Tekoha Avaeté é novamente atacada por pistoleiros. 2023. Disponível em:
<https://cimi.org.br/2023/08/comunidade-guarani-e-kaiowa-do-tekoha-avaete-e-novament-e-atacada-por-pistoleiros/>. Acesso em: 24 set. 2023.

CIMI. De quem são as digitais do assassinato de Estela? 2022. Disponível em:
<https://cimi.org.br/2022/12/de-quem-sao-as-digitais-do-assassinato-de-estela/>. Acesso em: 24 set. 2023.

CIMI. Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada. 2009. Disponível em:
<https://cimi.org.br/2009/09/29244/>. Acesso em: 24 set. 2023.

CIMI. Mapa do território Guarani será lançado em São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2017/08/39888/#:~:text=Distribu%C3%ADduos%20por%201.416%20comunidades%2C%20aldeias,presen%C3%A7a%20territorial%20no%20continente%20americano>>. Acesso em: 28 de dezembro de 2022.

CIMI. Nota - CIMI: assassinato Guarani Kaiowá Guapoy. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/06/nota-cimi-assassinato-guarani-kaiowa-guapoy/>. Acesso em: 24 set. 2023.

CNN. Recursos de assistência de saúde indígena caíram quase 20% em quatro anos. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/recursos-de-assistencia-de-saude-indigena-cairam-quase-20-em-quatro-anos/>. Acesso em: 24 set. 2023.

COLMAN, R. S.; MARQUES PEREIRA, L. Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e suas Incansáveis Lutas pelos Tekoha frente às Transformações Territoriais, Ambientais e Formas de Mobilidade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, [S. l.], v. 14, n. 3, p. 57–76, 2021. DOI: 10.21057/10.21057/repamv14n3.2020.33798. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/33798>. Acesso em: 25 set. 2023.

COSTA, G. M. C.; GUALDA, D. M. R.. Antropologia, etnografia e narrativa: caminhos que se cruzam na compreensão do processo saúde-doença. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 17, n. Hist. cienc. saude-Manguinhos, 2010 17(4), out. 2010.

COSTA, R. A.; SOARES, H. L. R.; TEIXEIRA, J. A. C.. Benefícios da atividade física e do exercício físico na depressão. *Revista do Departamento de Psicologia. UFF*, v. 19, n. 1, p. 273–274, 2007.

SILVA, L. B. D.; DE ALMEIDA, S. F. C. Afetividade, interação e prática docente. *Revista Contexto & Educação*, [S. l.], v. 38, n. 120, p. e10021, 2023. DOI: 10.21527/2179-1309.2023.120.10021. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao/article/view/10021>. Acesso em: 23 out. 2023.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DESTOQUE. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2023. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/destoque/#:~:text=Significado%20de%20destocar,que%20se%20abateram%20as%20%C3%A1rvores..> Acesso em: 27/11/2023.

DOUGLAS, M. *A Distinctive Anthropological Perspective: constructive drinking – perspectives on drink from anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

DUNKER, Christian; THEBAS, Cláudio. *O palhaço e o psicanalista: como escutar os outros pode transformar vidas*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: Cimi, 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne (2005), “Ser afetado”, Cadernos de Campo, 13, 155-161

FERREIRA, Eva Maria Luiz. A Participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Larangeira: (1902-1952). 2007. 111 p. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2007.

FOLHA DE SÃO PAULO. Morte indígena por falta de assistência em saúde cresceu 380% sob Bolsonaro, 2023. Disponível em:
<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/07/morte-indigena-por-falta-de-assistencia-em-saude-cresceu-380-sob-bolsonaro.shtml>. Acesso em: 10 nov. 2023.

FOTI, M. V. (2004). A morte por jejuvy entre os Guarani do sudoeste brasileiro. Revista Estudos e Pesquisas, 1(2), 45-72.

GLOBO. Trator é transformado em “caveirão” para atacar indígenas. Fantástico, 2020. Disponível em:
<https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2020/10/04/video-trator-e-transformado-em-caveirao-para-atacar-indigenas.ghtml>. Acesso em: 24 set. 2023.

GOLDMAN, Marcio. (2008), “Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia”. Ponto Urbe, nº 3: 1-11. Disponível em: Disponível em:
<http://pontourbe.revues.org/1750>

GORETTI, A. C. dos S.; ALMEIDA, S. F. C. de; LEGNANI, V. N. A relação mãe-bebê na estimulação precoce: um olhar psicanalítico. Estilos da Clínica, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 414-435, 2014. DOI: 10.11606/issn.1981-1624.v19i3p414-435. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/estic/article/view/89734>. Acesso em: 13 dez. 2023.

GRUBITS, S.; DARRAULT-HARRIS, I.. Ambiente, identidade e cultura: reflexões sobre comunidades Guarani/Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso do Sul. Psicologia & Sociedade, v. 15, n. 1, p. 182–200, jan. 2003.

GRUBITS, S.; FREIRE, H. B. G.; NORIEGA, J. A. V.. Suicídios de jovens Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, Brasil. Psicologia: Ciência e Profissão, v. 31, n. Psicol. cienc. prof., 2011 31(3), 2011.

GUIMARÃES, S.. Panorama Guarani (Mbyá, Nhãdeva, Kayová, Chiriguano). Habitus, v. 3, p. 107-124, 2005.

Instituto Socioambiental (ISA). Mato Grosso do Sul é campeão de conflitos com indígenas, mas também em concentração de terras. 2023. Disponível em:
<<https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/mato-grosso-do-sul-e-campeao-de-conflitos-com-indigenas-mas-tambem-em-concentracao-de-terras>>.

ISA. Álcool e drogas assolam aldeias de Dourados, 2005. Disponível em:
<https://terrasindigenas.org.br/noticia/14373>. Acesso em: 9 nov. 2023.

ISA. Instituto Socioambiental. Site dos Povos indígenas do Brasil, 2016.
<https://pib.socioambiental.org>

ISA. Vila Olímpica está abandonada na aldeia indígena. 16 nov. 2016. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/172022>. Acesso em: 2 jul. 2023.

JANUZZI, Vinicius Prado ; VIANNA, A. J. C. . Espaços públicos e vida cotidiana na Unidade de Vizinhança n 1. In: Cristina Patriota de Moura; Elane Ribeiro Peixoto; Maria Fernanda Derntl. (Org.). Cotidianos, escolas e patrimônio: percepções antropourbanísticas da capital do Brasil. 1ed.Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2021, v. , p. 87-116.]]

Karina Kuschnir, «A antropologia pelo desenho: experiências visuais e etnográficas», *Cadernos de Arte e Antropologia* [Online], Vol. 5, No 2 | 2016, posto online no dia 01 outubro 2016, consultado o 21 janeiro 2023. URL: <http://journals.openedition.org/cadernosaa/1095>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1095>

LADEIRA, M. E.; AZANHA, G. Terena. Povos Indígenas no Brasil, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>.

LANGDON, E.J. O Abuso de Álcool entre os Povos Indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa. In: SOUZA, M.L.P., comp. Processos de alcoolização Indígena no Brasil: perspectivas plurais [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, pp. 27-46. Saúde dos povos Indígenas collection. ISBN: 978-85- 7541-581-8. <https://doi.org/10.7476/9788575415818.0003>.

LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Cia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LOPES, R. . C. CONSIDERAÇÕES SOBRE A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA SOFRIDA PELOS GUARANI E KAIOWÁ NO MATO GROSSO DO SUL. *Revista Tocantinense de Geografia*, [S. l.], v. 12, n. 26, p. 265–283, 2023. DOI: 10.20873/rtg.v12i26.15426. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/geografia/article/view/15426>. Acesso em: 1 out. 2023.

LOURENÇO, Renata . A Reserva Indígena de Dourados: o derradeiro esbulho do patrimônio indígena. MOTA, J.G.B.; CAVALCANTE, T.L.V.. 1a.ed.São Leopoldo: Karywa, 2019, v. , p. 59-76.

MAGNANI, J. G. C.. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. Horiz. antropol., 2009 15(32), jul. 2009.

Meihy, J. C. S. B. (1991). *Canto de morte Kaiowá: História oral de vida* São Paulo, SP: Loyola.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Morte como apelo para a vida: o suicídio kaiowa. Saude e Povos Indigenas. Tradução . Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. . Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Meihy_JCSB_40_907445_MorteComoApeloParaAVida.pdf. Acesso em: 15 nov. 2023.

MELIÀ, Bartomeu. Guarani retã: povos guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. São Paulo: Instituto Socioambiental ISA, 2008.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Distrito Sanitário Especial Indígena, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/estrutura/dsei>. Acesso em: 24 set. 2023.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Comparta de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape. Madrid. (2° edición, Bilbao, 1892). (Edição brasileira: Porto Alegre, 1985).

MONTOYA, Antonio Ruiz de. Tesoro de la lengua guarani. Madrid 1639 (Reedición facsímil, Leipzig, 1876).

MORAES, José Augusto Santos. (2014). O pentecostalismo entre os índios da reserva indígena de dourados, da década de 1980 aos dias atuais. XII Encontro de Associação Nacional de História, Seção Mato Grosso do Sul, UFMS, Aquidauana-MS

MORAIS, Bruno. 2017. Do corpo ao pó. Crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Editora Elefante. 362pp. Prêmio melhor dissertação de mestrado no concurso Anpocs de obras científicas e teses universitárias em Ciências Sociais.

MOTA, J. G. B. OS GUARANI E KAIOWÁ E SUAS LUTAS PELO TEKOKHA: OS ACAMPAMENTOS DE RETOMADAS E A CONQUISTA DO TEKOKHA (BEM VIVER)/ The Guarani and Kaiowá and their struggles for tekoha: the recovery camps and the conquest of teko porã (living well)/ Los Guaraní y Kaiowá y sus luchas por el tekoha: los campamentos de recuperación de tierras y la conquista del teko porã (bien vivir). REVISTA NERA, [S. l.], n. 39, p. 60–85, 2017. DOI: 10.47946/rnera.v0i39.4959. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/4959>. Acesso em: 22 jan. 2023.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs.) Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos. Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

MURA, F. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa. *Mana*, v. 16, n. 1, p. 123–150, abr. 2010.

MURA, F.; SILVA, A. B.; ALMEIDA, R. F. T. Relações de poder e processo de descolonização na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul: uma análise. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 58, p. 349–379, set. 2020.

MURAKI, Sílvia M. P. A SITUAÇÃO DOS ADOLESCENTES INDÍGENAS GUARANI-KAIOWÁ QUE CUMPREM MEDIDA SOCIOEDUCATIVA DE INTERNAÇÃO EM MS. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Católica Dom Bosco.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). Inspetoria de Mato Grosso, Relatório, 1924. Mf. 379, fg. 1503.

NAVES, Santuza Cambraia. O uso da entrevista como recurso etnográfico. X Congresso da ABRALIC. 2006. (Congresso).

NOLASCO, Genilson. Terras, Recursos Naturais e Direitos Indígenas. In: MACHADO, Márcia (Org.). *Cultura e Histórias dos Povos Indígenas: formação, direitos e conhecimento antropológico*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

O PROGRESSO. Vila Olímpica da Reserva Indígena completa 10 anos de abandono. 11 dez. 2021. Disponível em: <https://www.progresso.com.br/cotidiano/vila-olimpica-da-reserva-indigena-completa-10-a-nos-de-abandono/385900/>. Acesso em: 2 out. 2023.

OLIVEIRA, C.S. de; LOTUFO NETO, F. Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro. *Revista de Psiquiatria Médica*, São Paulo, v. 30, n.1, p. 4-10.2003. <https://doi.org/10.1590/S0101-60832003000100001>.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. Suicídio é maior entre indígenas. São Paulo. 2019. Disponível em: <https://outraspalavras.net/outrasaude/suicidio-e-maior-entreindigenas>. Acesso em 21/11/2020.

PAVÃO, S.; GISLOTI, L. J.. Memórias bioculturais dos Guarani-Kaiowá sobre a floresta e os seres que a coabitam: ecologia cosmopolítica na perspectiva da etnoconservação. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 18, n. 2, p. e20220006, 2023.

PEIRANO, M.. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. Horiz. antropol., 2014 20(42), jul. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>>.

Mariza PEIRANO, Mariza «Etnografia, ou a teoria vivida», *Ponto Urbe* [Online], 2 | 2008, posto online no dia 06 agosto 2014, consultado o 13 novembro 2022. URL: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>; DOI: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1890>

PEREIRA, Levi Marques. (2012). Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. XIII Jornadas Internacionais sobre as missões jesuíticas, v. II. São Bernardo do Campo. Nhanduti editora. p 177-205.

PEREIRA, Levi Marques. Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados: Editora da UFGD, 2016.

PEREIRA, M. A. da C. Uma Rebelião Cultural Silenciosa. Brasília: FUNAI. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/GID00089.pdf>>.

PEREIRA, M. L. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário Multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. Anais 38º Encontro Anual da Anpocs. p. 1-27, 2013. Disponível em: <<https://www.anpocs.com/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt21-1/8809-a-atuacao-do-orgao-indigenista-oficial-brasileiro-e-a-producao-do-cenario-multietnico-da-reserva-indigena-de-dourados-ms/file>>. Acessado em: 07 de jul. 2023.

PIMENTEL, S. K.. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowá e guarani: os indígenas de MS e a luta pela redemocratização do país. In: CHAMORRO, G.; COMBÉS, I. (Org.) Povos Indígenas no Mato Grosso do Sul. Dourados: Ed. UFGD, 2015. Disponível em: <[Comunidades Indígenas – SETESCC](#)>.

PIMENTEL, Spensy K. Sansões e Guaxos: Suicídio guarani e kaiowá – uma proposta de síntese. Dissertação de mestrado, São Paulo, PPGAS-USP, 2006.

RIBEIRO, E. da S.; DA SILVEIRA, E. C.; RIBEIRO, L. da S.; MORAIS, G. A. Território Indígena: a construção diária da sobrevivência. RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 547–555, 2016. DOI: 10.23899/relacult.v2i4.354. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/354>. Acesso em: 2 jan. 2023.

RODRIGUES, A. Relações na família lingüística tupi-guarani. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.27/28, p. 33-53, 1985.

ROSA, J. C. S. ; MULLER, G. ; GUIMARÃES, S. . A saúde indígena: um panorama atual. In: Daniel Canavese; Elaine Oliveira Soares; Fernanda Bairros; Maurício Polidoro; Rosa Maris Rosado. (Org.). Equidade étnicorracial no SUS: pesquisas, reflexões e ações em saúde da população negra e dos povos indígenas. 1ed.Porto Alegre: UFRGS, 2018, v. 1, p. 157-170.

RUCHAUD, G.; ALFONSO, L. P. Possibilidades do desenho à mão na etnografia urbana: estudo de caso em Florianópolis/SC. ILUMINURAS, Porto Alegre, v. 22, n. 56, 2021. DOI: 10.22456/1984-1191.110874. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/110874>. Acesso em: 21 jan. 2023.

SANTANA JUNIOR, J. R. . A reserva indígena de Dourados-MS: considerações iniciais sobre o modo de vida Guarani. In: XII Encontro de Geógrafos da América Latina, 2009, Montevideu. XII Encontro de Geógrafos da América Latina, 2009.

SANTI, V. J.; ARAÚJO, B. C.. Representações do Movimento dos Povos Indígenas na etnomídia roraimense. Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v. 45, p. e2022123, 2022.

SANTOS, C. D. P. A. Assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos guarani e kaiowá da terra indígena de Dourados. 2014. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados. Disponível em:

<<https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/05/CRYSEVERLIN-PINHEIRO-SANTOS.pdf>>.

SBMFC. Como funciona a organização dos serviços de saúde indígena no Brasil.

Disponível em:

<https://www.sbmfc.org.br/noticias/como-funciona-a-organizacao-dos-servicos-de-saude-indigena-no-brasil/>. Acesso em: 24 set. 2023.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo. E.P.U./EDUSP, 1974.

SCORSOLINI-COMIN, Fabio. O campo minado: recomendações ético-metodológicas para a pesquisa em etnopsicologia. *Vínculo* [online]. 2020, vol.17, n.2 [citado 2023-10-06], pp. 94-117. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-24902020000200006&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1806-2490. <http://dx.doi.org/10.32467/issn.19982-1492v17n2p94-117>.

SILVA, L. B. D.; DE ALMEIDA, S. F. C. Afetividade, interação e prática docente. *Revista Contexto & Educação, [S. l.]*, v. 38, n. 120, p. e10021, 2023. DOI: 10.21527/2179-1309.2023.120.10021. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao/article/view/10021>. Acesso em: 23 out. 2023.

SILVA, R. A. da, FERNANDEZ, J. C. A., SILVA, M. de F. dos S., & SACARDO, D. P.. Para levar a sério o que os terreiros têm a nos dizer sobre saúde. *Religião & Sociedade*, v. 40, n. 3, p. 145–168, set. 2020.

SIMONIAN, L. T. L. Alcoolismo entre indígenas: abordagens, contextos e perspectivas. In: OFICINA MACRORREGIONAL DE ESTRATÉGIA, PREVENÇÃO E CONTROLE DAS DST/AIDS PARA AS POPULAÇÕES INDÍGENAS DAS REGIÕES SUL E SUDESTE, E DO MATO GROSSO DO SUL, 1, 1998, Londrina. Anais... Coordenação Nacional de DST/Aids/Programa Municipal para DST/Aids/Alia, 1998.

Site do ISA - Instituto Socioambiental. Disponível em:

https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiow%C3%A1#Fontes_de_informa.C3.A7.C3.A3o. Acesso em: 28 de dezembro de 2022.

SOUSA, Maria Laura de Melo. Suicídio Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul: fenômeno do jejuvy e a territorialidade. 2022.99 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022.DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.540>

Souza, J. A., & Aguiar, J. A. (2001). Alcoolismo em população Terena no Estado do Mato Grosso do Sul Impacto da sociedade envolvente. In *Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas* (pp. 149-165). Brasília, DF: Ministério da Saúde.

SOUZA, J. G. DE .; MIZUSAKI, M. Y.. Land repossessions (*tekoharã*) in Mato Grosso do Sul and facing the logic of financialization of the territory. *GEOUSP*, v. 26, n. GEOUSP, 2022 26(1), 2022.

SOUZA, M. L. P. Alcoolização e Violência no Alto Rio Negro, 2004. Dissertação de Mestrado, Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

SOUZA, M. L. P. DE .; FERREIRA, L. O.. *Jurupari* se suicidou?: notas para investigação do suicídio no contexto indígena. *Saúde e Sociedade*, v. 23, n. Saude soc., 2014 23(3), jul. 2014.

SOUZA, M. L. P. Juventude, Uso de Álcool e Violência em um Contexto Indígena em Transformação, 2009. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: Instituto Fernandes Figueira/Fiocruz.

STALIANO, P.; MONDARDO, M. L.; LOPES, R. C.. Onde e Como se Suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 39, n. Psicol. cienc. prof., 2019 39(spe), 2019.

STEFANELLO, A.G.F; NOGUEIRA, C.B.C. “Direitos Étnicos e Culturais na proteção dos Conhecimentos Tradicionais associados à biodiversidade brasileira”.In: Nilton César da Silva Flores; Leonardo Macedo Poli; João Marcelo de Lima Assafim. (Org.). XXI Congresso Nacional do CONPEDI/UFF. 1ed. Florianópolis: FUNJAB, 2012, v. 8, p. 236-259.

THOMAZ DE ALMEIDA, R.; MURA, F. Levantamento situacional sobre o Posto Indígena Dourados – Mato Grosso do Sul. Dourados: MPF, 2003. Mimeografado.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Revista PontoUrbe*, v.6, n.11, 2012.

VALIENTE, C. A. ; PEREIRA, L. M. . UMA BREVE DESCRIÇÃO SOBRE OS KAIOWÁ E GUARANI EVANGÉLICOS NA RESERVA DE AMAMBAÍ (2017): ASPECTOS HISTÓRICOS E SOCIOPOLÍTICOS. *REVISTA EUROAMERICANA DE ANTROPOLOGIA* , v. 4, p. 22-29, 201

VERON, V.; GUIMARÃES, S. Sobre máscaras, fumaça e fogo doméstico: experiências das mulheres Kaiowá na pandemia da Covid-19. *Vukápanavo Revista Terena*, v. 3, p. 115–127, nov. 2020.

VIETTA, K. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, [S. l.], n. 4, p. 109–135, 2014. DOI: 10.20435/tellus.v0i4.57. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/57>. Acesso em: 2 out. 2023.

VIETTA, Katya; BRAND, Antonio. Missões evangélicas e Igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.