



<https://doi.org/10.51880/ho.v26i3.1389>



Floriza e Jorge, rezadores kaiowa: história oral testemunhal

Leandro Seawright*

ORCID iD 0000-0001-9561-6390

Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

Lucas Maceno*

ORCID iD 0000-0003-4694-1546

Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

Resumo: Este artigo é resultado de entrevistas de história oral testemunhal realizadas com Floriza e Jorge, casal xamã pertencente ao povo indígena Kaiowa. Nele, centraliza-se a memória de expressão oral Kaiowa como razão de ser de projetos com indígenas. Ao se definir a história oral em sua modalidade aplicada, promove-se a análise tópica com base em três argumentos de cada história. Duas seções nucleares compostas pelos respectivos nomes dos rezadores constituem o *corpus* analítico que evidencia vínculos de memória compartilhados a partir do tónus testemunhal inerente às falas do casal. Nas considerações finais, indica-se a condição traumática a partir da memória coletiva Kaiowa. Pretende-se contribuir, portanto, com reflexões sobre a memória verbal indígena. Parâmetros de análise são valorizados desde o empírico.

Palavras-chave: Memória Kaiowa. História Oral Aplicada. Trauma.

Floriza e Jorge, kaiowa shamans: testimonial oral history

Abstract: This article is the result of testimonial oral history interviews conducted with Floriza and Jorge, a shaman couple belonging to the Kaiowa indigenous people. It focuses on the memory of Kaiowa oral expression as the “raison d’être” for projects with indigenous people. By defining oral history in its applied form, a topical analysis is carried out based on three arguments from each story. Two core sections made up of the respective names of the shamans make up the analytical *corpus* that highlights shared memory

* Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor adjunto dos cursos de licenciatura e bacharelado em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E-mail: leandroseaw@gmail.com.

* Doutorando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor substituto dos cursos de licenciatura e bacharelado em História da UFGD. E-mail: lucassales@ufgd.edu.br.

bonds based on the testimonial tone inherent in the couple's narratives. The concluding remarks point to the traumatic condition from the perspective of Kaiowa collective memory. The aim is to contribute to reflections on indigenous verbal memory. Parameters of analysis are valued from the empirical point of view.

Keywords: Kaiowa Memory. Applied Oral History. Trauma.

Introdução¹

É neste sentido que fazer o papel falar a partir das narrativas expressadas através da memória Guarani a historia oral alcança elevada relevância [...]
Natanael Vilharva Cáceres (2021, p. 40)

Este artigo deriva de entrevistas realizadas com os rezadores tradicionais Floriza e Jorge ao longo da tarde de 29 de março de 2019.² Casados, os xamãs são indígenas do povo Kaiowa³ e, portanto, reconhecidos como lideranças espirituais do local. O cenário das entrevistas é aquele típico da casa comunal, localizada num dos extremos da Aldeia Jaguapiru, na Reserva Indígena de Dourados (RID), entre os municípios de Dourados e Itaporã – região do Cone Sul de Mato Grosso do Sul (MS). Ao centralizar os argumentos elaborados pelo casal xamã, em contexto de violações continuadas aos direitos dos povos indígenas, procuramos compreender a memória étnica por meio de sua expressão traumática e consequente inserção no conjunto da memória coletiva Kaiowa (Halbwachs, 1990).

O presente artigo está alinhado aos pressupostos do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO-USP), e do Laboratório de Estudos em História Oral Aplicada da Universidade Federal da Grande Dourados (LABHOP-UFGD). A partir da operação por projetos específicos *de* história oral, a memória de expressão verbal dos xamãs kaiowa se constituiu por meio de preocupações transversais, o que viabilizou a relação mútua expressa no trato com os narradores. Entrevistados separadamente – embora na mesma ocasião –, o casal de rezadores tradicionais se tornou *colaborador* de iniciativas de cada um de nós.

Floriza foi entrevistada em razão do projeto *Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa*

-
- 1 Dedicamos este artigo a todos os indígenas Kaiowa, Guarani e Terena, entre outras etnias, do Mato Grosso do Sul – que viveram, lutaram e morreram pelo território tradicional.
 - 2 As histórias de Floriza e Jorge foram devidamente conferidas e autorizadas. Reconhecendo a soberania narrativa do casal, para o qual a palavra falada é sagrada, a autorização foi verbal.
 - 3 São duas as etnias guarani-falantes situadas no estado de Mato Grosso do Sul: Guarani Nãndeva e Kaiowa, povos pertencentes à família linguística tupi-guarani. Adotamos a grafia “Guarani” e “Kaiowa” ancorados no sentimento de pertencimento dos indígenas que assim se identificam.

na *Reserva Indígena de Dourados: história oral aplicada* (Maceno, 2021). Jorge, por seu turno, teve sua história acolhida pelo projeto institucional *Vozes indígenas no espaço da vida: história oral, história pública e os territórios da memória* (Seawright, 2018).

Se foram provocadas a partir de projetos com finalidades e objetivos diversos,⁴ como refletir sobre a dialogia possível entre Floriza e Jorge? Na construção do argumento central e conjunto do artigo, defende-se a identificação de parâmetros mnemônicos comuns às narrativas orais dos rezadores tradicionais. Ao emergirem as unidades temáticas presentes nas entrevistas materializadas e depois autorizadas em face de procedimentos éticos, demonstramos a vitalidade da memória indígena verbalizada.

Em termos de organização do artigo, duas seções nucleares foram compostas por unidades temáticas presentes nas entrevistas de Floriza e Jorge. O critério de *identificação* dos eixos mnemônicos analisados esteve alinhado à seletividade inerente à *memória de expressão oral*. O exercício sistemático de leitura fez emergir os assuntos mais recorrentes no interior das histórias inteiras (Seawright, 2020).

De maneira ulterior, indicamos – em *tônus* de considerações finais – que o caso de Floriza e Jorge contribui para refletir a força da memória Kaiowa, e, por meio dela, o alcance intergeracional do trauma intraétnico, cimentado por situações de violações de direitos humanos que perturbam o *bem-estar* étnico.

Projetos de história oral com as etnias guarani-falantes em MS datam dos anos de 1990, contexto em que a escassez documental convidava à escuta dos próprios indígenas. São diversas as iniciativas de história oral (Meihy, 1991) ou que valorizaram a oralidade entre os diferentes autores: Marina Evaristo Wenceslau (1994), Antônio Jacó Brand (1997) – entre outros.

Dona Floriza: “Gostaria de ser mais ouvida...”

Ñandesy⁵ Floriza Souza da Silva (Figura 1) quis ser entrevistada em sua sala de aula; lugar este permeado da mística xamânica. Sob o poderoso teto de sapé, Dona Floriza ensina crianças sobre o *teko porã*, o belo modo de viver Kaiowa. O cenário tratou de estimular o tom professoral, que foi determinante. Três tópicos emergiram como explicadores da lógica mnemônica da anciã: I- “*Querida dar aula no lugar deles*”; a *metáfora escolar*; II- “*É só Ñandesy e Ñanderu que sabem!*”: a *tradicional prevenção do suicídio*; III- “*A pedra embarga a Palavra*”: *transmissão intergeracional do trauma*. Fio a

4 O projeto *Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados* promoveu histórias de indígenas inseridos na lógica da RID a partir do fenômeno do etnosuicídio. Por sua vez, o projeto *Vozes indígenas nos espaços da vida* foi caracterizado por promover espaço narrativo às histórias de vida de indígenas referenciados em diferentes Terras Indígenas do Cone Sul de MS.

5 Ñande (nossa) *sy* (mãe) = “nossa mãe”. Ñande (nosso) *ru* (pai), a etimologia indica a noção de cuidado coletivo atribuído às lideranças espirituais Kaiowa (Machado; Pereira, 2018, p. 124).

fio, Dona Floriza teceu artesanalmente sua história, urdida com esmero.



Figura 1 – Nãndesy Floriza Souza da Silva. Fonte: Leandro Seawright.

I – “Eu queria dar aula no lugar deles”: a metáfora escolar

Antes mesmo de se apresentar, Nãndesy Floriza esclareceu seus motivos para acatar o convite ao diálogo, autenticando-se como autoridade xamânica Kaiowa ao evocar a longa transmissão intergeracional da oralidade:

A minha palavra, e o motivo de estarmos sentados aqui... Eu gostaria de receber mais estudantes para falar sobre o nosso *reko*, que é o nosso caminho... Esse *ore reko* não é somente uma palavra..., mas várias, e que vêm do tempo passado! Agora mesmo, não estou falando sozinha: minha fala possui raízes no tataravô, na bisavó e no bisavô, que me deram aulas para que eu pudesse ensinar o que aprendi do passado. [...] Desde os meus oito anos, meu tataravô e meus avós me ensinaram dentro da casa de reza. Lembro-me disso tão vivamente como essa conversa de agora! Ali no Yguarusu, *tekoha* onde nasci, tinha uma grande casa de reza que era a nossa escola. E lá eu recebi todas as lições para que eu pudesse cuidar das pessoas. (Floriza Souza da Silva, 2019).

Nãndesy Floriza revelou anseio por escuta continuada. Como outros rezadores tradicionais, ela quer ser ouvida. Assim se explica o começo e o fim da narrativa oral,

que se iniciou com “a minha palavra” e se encerrou com um reticente “gostaria de ser mais ouvida...”, *tom vital* da história.⁶ A sinalização de Floriza ao público desejável – composto de forma predominante por universitários – subverte o polo da autoridade escrita à tradição oral.

Na espacialidade de sua sala de aula, a Ñandesy ensinou sobre a palavra indígena com a *soberania narrativa* de quem herdou a mística dos seus ancestrais. O tom inaugural da entrevista pôs às claras que sua história se organizaria pela sofisticada recomposição transgeracional da memória étnica. Ao rememorar situações de aprendizado no período da infância, Floriza valorizou o ato narrativo dos rezadores tradicionais que a conduziram pelo elo sagrado com o *ñe’ẽ* (palavra-alma). De modo que, quando a colaboradora falou, insinuou-se *nela* a linhagem das lideranças espirituais de seu *tekoha*⁷ tradicional, o Yguarusu.

A repetição da metáfora escolar demonstra que Dona Floriza operou consciente no campo semântico do interlocutor – *karai* (não indígena). O que viria a seguir seria a fiação de argumentos resistentes às determinações imediatas: a rezadora sabia onde e como queria chegar. Estimulada a contar sobre sua longa trajetória de vir a ser Ñandesy, Floriza não titubeou em tecer analogias a partir do meio social do oralista. De igual maneira, destacou a sociedade envolvente à qual sua sabedoria se destinou ao conclamar o direito de escuta:

Não é fácil ser Ñandesy! Nosso estudo de rezadora é como o da universidade: perdura longos anos. E quando chega aqueles dias de prova..., quando dá aquele aperto no coração de não saber se vai passar ou reprovar..., também é assim para ser Ñandesy. Por isso eu digo: esse estudo materno não é curto: o aprendizado é longo, e se estende por uma vida... (Floriza Souza da Silva, 2019).

No *lugar* de sua reza, a autoridade e a prosa eram de Dona Floriza. Seu corpo, suas mãos, sua voz, sua forma de dizer e de se fazer entendida. Tudo, enfim, demonstrava como ela inverteu os polos da relação: de entrevistada por *professor*, passa a ser *professora*. E era mesmo professora: a kaiowa que, então, opera com astúcia e ousa borrar fronteiras de liames determinados. Não mais a indígena subjugada, idealizada, mas aquela que quer ser ouvida.

Não mais, portanto, a sábia da oralidade que fomenta pesquisas sem retornos concretos em forma de políticas públicas. Memória para a Ñandesy é trabalho. Porque é na interlocução desejável que ensina, denuncia e zela por direitos. Ao projetar o convívio mais digno com a sociedade não indígena, Dona Floriza se faz mediadora por excelência entre os dois mundos. Ao ensinar, garante o sustento de parentes e a

6 Define-se por *tom vital* a identificação “de uma frase concisa, explicativa, potente, habilitada para dar sentido às mensagens emitidas pelos colaboradores individualmente” (Meihy; Seawright, 2020, p. 137).

7 *Teko* (modo de ser) + *ha* (lugar) = lugar onde se pode ser. *Tekoha* constitui o lugar sagrado onde os kaiowa e guarani tradicionalmente se identificam.

manutenção da tradição ritual. Senhora de sua voz, rejeita a condição de vítima – imputada de fora –, ainda que a colonialidade interna à RID persista e se renove.

Não era cabisbaixa, mas guerreira na chave da tradição oral. Se tinha – e é claro que tinha! – alguma autoridade *já compartilhada*, era a sua própria que *colaborava* com projetos de pesquisa sem perder do horizonte o mais importante: a sobrevivência possível pela expressão oral da memória indígena, e a análise dos problemas que afligem indígenas e não indígenas segundo a cosmovisão Kaiowa. O imaginário, o cotidiano e a presença de lembranças incidentes fizeram do seu terraço a sala de aula.

II – “É só *Nandesy* e *Nanderu* que sabem!”: a tradicional prevenção do suicídio

Um dos eixos centrais da história oral de Dona Floriza remete à temática do projeto justificador da entrevista. Não foi preciso – sequer desejável – interferir na cadência narrativa da anciã. Arguta, Dona Floriza soube transitar do quadro de sua formação tradicional para analisar o fenômeno do suicídio entre os kaiowa e guarani da RID. Cosendo lembranças das casas de reza dos xamãs que a antecederam, a *Nandesy* passou a balancear duas situações que friccionam: ser detentora do conhecimento necessário para o cuidado do bem-estar coletivo e, depois, a imposição de uma situação que impossibilita a aplicação desejável dos rituais tradicionais de cura.

Se antes a sua voz se projetava empolgada com as lições de oralidade – ao confrontar a persistência das mortes por suicídio na RID – a cadência narrativa se aproximou de um triste canto Kaiowa:

Acontece que nós, rezadores, vemos várias coisas ruins e não conseguimos mais dar conta! Hoje em dia, quem é que sabe realmente a razão do suicídio? Quando o jovem se suicida, os pais ficam com aquela dúvida..., e correm direto à Igreja Deus é Amor, correm no pastor para perguntar o que está acontecendo. Só que o pastor também não sabe explicar... É só *Nandesy* e *Nanderu*! É isso que está acontecendo agora... (Floriza Souza da Silva, 2019).

Ao referenciar a Igreja Deus é Amor, denominação pentecostal com capilaridade na RID (Pereira; Chamorro, 2018, p. 635), a colaboradora reforçou o argumento de autoridade espiritual quando projetou o etnosuicídio pela chave cosmológica. Entre os jovens kaiowa e guarani autoimolados, estabeleceu-se um campo de tensões sobre os destinos da morte e da vida étnica. É nesse ponto que a *metáfora escolar* prepara o interlocutor *karai* (não indígena) para análises possíveis. Afinal, como explicar a contínua ocorrência do suicídio em área atribuída aos cuidados dos rezadores? Embora sua trajetória mística esteja integralmente voltada ao zelo do bem-estar comunitário, as condições objetivas impossibilitam a efetiva aplicação da sabedoria ritualística.

O suicídio me causa muita preocupação... [...] Na aldeia Bororó, suicídio é um

problemão danado! Até que aqui não tem muito suicídio, mas no Bororó..., ih! A gente vê mesmo! [...] Dias desses, uma moça da aldeia Bororó me procurou. Era uma menina dessas, assim... Bem assustada! Chegou já perguntando onde estava casa de reza. Aí me arrepiou! Arrepiou porque pediu logo a casa de reza! Percebi na hora que ela não estava nada bem... (Floriza Souza da Silva, 2019).

Dispensando questionamentos, Dona Floriza tratou de localizar a densidade dos suicídios fora da sua aldeia, em local que foge do seu controle direto. Não será preciso referenciar estatísticas a fim de verificações objetivas a respeito da distribuição dos casos entre as aldeias Jaguapiru e Bororó.⁸ A afirmativa permite um mergulho mais profundo na lógica subjetiva da colaboradora, para quem importou a autenticação de *Ñandesy* capaz de controlar incidências entre seus próximos. Apesar da condição espiritualmente equilibrada, Dona Floriza não deixou de manifestar preocupação em face do fenômeno ao lembrar de um caso envolvendo uma jovem da aldeia Bororó. A demanda pela casa de reza confirma a seriedade da ocorrência:

Ah! Quando bati os olhos nela..., sabia exatamente o que era! Sabia porque avistei uma faixa amarela em sua cabeça. Quando têm *isso*, fica amarelo na testa... Isso se chama *Araguaju*. O *Araguaju* dá quando o sol se põe. [...] Para espantá-lo, precisa fazer *jehovasa*! [...] *Araguaju* é diferente de uma enfermidade comum. [...] Observando direitinho, consigo saber exatamente o que é..., e começo a fazer a reza muito forte. Também uso um remédio de certas plantas para fazer lavagem. O Jorge conseguiu mais um pouco no mato. No meu idioma, elas são chamadas de *yvyra katu kuera*... *katu kuera he'i*, que são plantas sagradas. Aquela pessoa muito triste e cansada pode usar, tanto adulto como jovem. É um remédio que realmente cura! (Floriza Souza da Silva, 2019).

Nos dizeres da *Ñandesy* Floriza, a ocorrência do *Araguaju* está implicada às causas naturais em que a coloração amarelada tinge o horizonte Kaiowa. A gravidade deste fenômeno étnico convoca a um conjunto de práticas de cura, que se inicia desde a prevenção cotidiana realizada pelo casal com o gestual místico *jehovasa* – em que se faz uso das mãos para espantar os maus espíritos:

Se é que agora não tem tanto suicídio..., porque a gente cuida bastante. Logo que vemos *Araguaju* já rezamos a reza muito forte. Todo dia de manhã, quando levanto faço *jehovasa*; à tardezinha, faço *jehovasa*. Assim ele acalma... Nós estamos cuidando muito desse problema... (Floriza Souza da Silva, 2019).

8 A Reserva Indígena de Dourados é composta por duas unidades político-territoriais: a aldeia Bororó, de predominância Kaiowa e Guarani, além da aldeia Jaguapiru, de característica multiétnica acentuada. A aldeia Jaguapiru também possui forte presença terena, etnia pertencente à família linguística Aruak.

Nos casos em que o *Araguaju* é identificado por Dona Floriza, porém, demanda-se a prática de rituais mais complexos envolvendo longas rezas, benzimentos e lavagens com remédios sagrados. Tais remédios são preparados com plantas que Seu Jorge nos apresentou. A eficácia acertada da tradição demonstra que o conhecimento oralmente transmitido ao longo das gerações é matéria suficiente para trabalho dos rezadores em busca do equilíbrio da existência kaiowa.

III – “A pedra embarga a voz da gente...”: transmissão intergeracional do trauma

Há poucos metros da casa comunal de Dona Floriza e Seu Jorge, encontra-se uma pedreira em plena atividade extrativista. Ao longo do processo, que foi da entrevista à autorização, ouvi continuamente o som do maquinário escoando a produção pela estrada que fica em frente à casa comunal dos rezadores. Doloroso estímulo de memória para Dona Floriza, que narrou com embargo sobre o prolongado do empreendimento colono. A lembrança remete às memórias oníricas durante os seus aprendizados maternos:

Logo que inteirei 14 anos, passei a escutar a voz diferente. Eu estava mais forte, e quis chegar até onde ressoava a voz... Foi quando eu sonhei que escutei muito nitidamente *mbarakapu*.⁹ Ih! Mas quando acordei percebi que esse *mbarakapu* não era sonho! Não! Era a pedreira..., fazendo, como agora, seu estrondo sem fim... De dia..., de noite... Só que não era exatamente *esse mbarakapu* da pedreira que eu queria escutar... Eu queria ouvir a voz! [...] A pedra embarga a voz da gente... (Floriza Souza da Silva, 2019).

Um dos pontos cruciais na difícil *formação* de *Ñandesy* e *Ñanderu* consiste no período em que o aprendiz de reza kaiowa passa a falar e a escutar diferente, sinalizando para a relação sagrada com a palavra-alma, *ñeẽ*. Sua memória onírica indica a transição da voz e a vontade de escuta do sagrado som do *mbarakapu*. O que se projetava ensurdecedor, porém, eram os sons característicos das explosões procedidas de extração do minério. Na lógica de Dona Floriza, a pedra se converteu em poderosa metáfora para dimensionar os efeitos destrutivos desta atividade econômica repercutida na RID. A pedra e o esbulho territorial impedem o kaiowa da plena relação com a palavra (Melià, 1986 *apud* Meihy, 1994, p. 250).

O embargo da voz étnica pela pedra, ademais, possui outras implicações sensíveis que Dona Floriza elaborou em tom de denúncia.

Essa pedreira já nos causou muito sofrimento... [...] Digo isso, primeiramente, pela morte do meu tio de nome Cândido Guariró... O kaiowa gosta por demais de seguir o caminho do córrego e de pescar. Essa é a alegria do kaiowa! Só que, para

9 Som do *mbaraka*, instrumento sagrado.

chegar nesse córrego precisa passar pela pedreira, que é aqui bem pertinho... Então, de repente, chega aquela detonação horrível... Os indígenas mais velhos sabem como se proteger quando escutam a sirene soar: precisa se encostar num pau de árvore. Se tiver criança, coloca na frente para cuidar dela. Mas a pedreira não avisa a gente antes da explosão... (Floriza Souza da Silva, 2019).

A morte do seu tio Candido Guariró seria a primeira de uma série de perdas consequentes das explosões. A próxima seria a do próprio pai de Dona Floriza, em meio a um circunstancial por ela detalhado com riqueza de detalhes que resistem ao esquecimento:

A mãe disse que o pai tinha saído antes de *ombokapu ymbovyve*, antes daquela detonação para buscar lenha de o Jorge colocar a canjica na panela. Mamãe estava assim, muito assustada..., e mandou que eu fosse atrás do pai. Parece até que ela estava sentindo que o pai não estava mais aqui... (Floriza Souza da Silva, 2019).

O alerta de sua mãe – em razão da iminência de uma detonação – clamou mobilização comunitária:

Chamei todo mundo e nos esparramamos..., caçando o pai. Um foi lá longe, na fazenda; o Jorge foi procurando por outro canto. E, naquele instante, a pedreira parou: não trabalhou mais! Então, quando já devia ser lá pelas duas horas da tarde, pertinho da pedreira, meu irmão achou o pai... Logo que achou, gritou tudo feio... Papai não estava mais com a gente. Tudo isso porque meu pai já tinha mandado correr da reserva o dono da pedreira e o dono do gado... Seu Jorge foi correndo na Funai [Fundação Nacional dos Povos Indígenas], avisar o que tinha acontecido com o pai. [...] Ia pegar lenha ainda, quando fizeram a explosão... Morreu ali mesmo... (Floriza Souza da Silva, 2019).

A insistência da lembrança prolongada aglutina certo eixo decisivo da memória compartilhada entre sua família estendida. Desde a vivacidade dos pequenos detalhes indicados na premonição materna, a panela de canjica cuidada por Seu Jorge, a procura do pai, o canto de morte bradado pelo irmão e a omissão do órgão federal responsável pela tutela dos direitos dos povos indígenas: tudo sinaliza para o trauma transferido entre gerações.

Receptores da tradição traumática Kaiowa, Dona Floriza e Seu Jorge sofreram diretamente com os impactos das explosões repentinas. Desprotegidos, em momentos de impossibilidade de se encostar em árvores para diluir o impacto, o casal reclamou por sequelas até o momento da autorização das entrevistas. Nandesy Floriza sinalizou que a dor no quadril persiste. Nanderu Jorge, por sua vez, teve sua audição prejudicada, e conta essa história como caso, sorrindo o riso possível: “para falar comigo, só berrando”! (Jorge da Silva, 2019).

Seu Jorge: “O Vêio Chico tirou tudo da gente...”

A entrevista feita com Seu Jorge (Figura 2), assim como outras, traz consigo certa complexidade na passagem do oral para o escrito. Tendo o kaiowa como sua primeira língua, Seu Jorge fala português para se comunicar com os *karai* de fora e de dentro da RID. Os tópicos decorrentes na compreensão da história são: I - “*Eu fui nascido no Pindoroká, onde meu avô foi morrido*”: a semântica da experiência; II - “*Tinha um bicho que comia gente e tinha o Vêio Chico*”: imaginário e violência; III - “*Quero voltar para o Pindoroká*”: trauma e expectativas.



Figura 2 – Nãnderu Jorge da Silva. Fonte: Leandro Seawright.

I – “Eu fui nascido no Pindoroká, onde meu avô foi morrido”: a semântica da experiência.

Seu Jorge da Silva chegou com a caça. Mesmo morando na RID – lugar de aperto territorial e sem as feições ideais para a vida no *tekoha* de origem –, Seu Jorge vai caçar no mato e busca a subsistência da família, que também advém das rezas. Quando chegou, logo se dispôs a contar sua história, sendo solícito e cordato quanto à *colaboração* para a pesquisa. Se tem algo que impressiona no casal é que, entre outras coisas, as histórias fazem parte da maneira como buscam sobreviver por meio da memória, assim como da identidade étnica.

Ao entrevistar Seu Jorge, não estava em busca de uma *história triste* e eivada de desventura. Tampouco esperava que me contasse uma *história* que poderia ser considerada *feliz*. Porque sabia desde a bibliografia de povos indígenas no Mato Grosso do Sul e de elencos de outras histórias orais, que, junto com o povo Kaiowa, Seu Jorge sofreu com o renitente esbulho territorial imposto na região de faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai. Ciente de que as pessoas contam as histórias que têm para contar, inclinei-me ao Seu Jorge com interesse, com atenção e com vontade de compreendê-lo.

Fui nascido no Pindoroká, onde meu avô *foi morrido*. Eu gostava muito do Pindoroká. Nasci, me criei e me formei lá. Getúlio Vargas fez pressão para os indígenas saírem de seu território tradicional. Isso gerou violência. Muitos indígenas morriam. (Jorge da Silva, 2019).

A entrevista com Seu Jorge foi realizada com a utilização de poucas perguntas e com vários estímulos. Proporcionou-se, nesse sentido, a seletividade da memória organizada pelo narrador e derivada da filtragem de lembranças do grupo étnico. Depois de pedir ao entrevistado que fizesse certa *seleção de memórias* – o que implica abertura e auto-organização do narrador –, a história começou com a força de trágicos acontecimentos. Ele quis organizar dessa forma a sua história, o que considero ser parte da *soberania narrativa* do colaborador.

Estimulado o tempo todo a falar sobre sua trajetória com base no gênero narrativo de história oral testemunhal (Meihy; Seawright, 2020, p. 75-81), o entrevistado foi logo dizendo do *sarambi*. Aliás, o *sarambi* marcou a história como vértice transpassado desde o início: o núcleo do deslocamento constituiu trauma histórico para o grupo indígena afetado pela *situação histórica* (Oliveira Filho, 2016, p. 161).

A palavra *sarambi*, diga-se, significa “bagunça e afastamento” (Chamorro, 2018, p. 306). Sabe-se que a colonialidade e o avanço colonial sobre terras indígenas, muitas vezes consideradas “devolutas” pelo Estado durante o governo de Getúlio Vargas, resultaram na ocupação de terras tradicionais, seguida pela emissão de títulos que provocaram o deslocamento das populações étnicas no atual Mato Grosso do Sul.

O emprego da expressão “*Fui nascido*” significa, considerando-se todo conjunto da história, mais do que simplesmente *nascer*. A memória étnica extrapola as relações *solipsistas* e é configurada também pela semântica da coesão de grupo, já que opera em cadências relacionadas à noção de *comunidade de destino* (Meihy; Seawright, 2020, p. 93). Isto porque o pretérito indica experiência. É a experiência de nascer no grupo étnico que o pretérito sinaliza. Nascer e *Ser* como se é. A vida indígena, para os kaiowa, é a vida étnica: sua organização social, seu modo de *Ser* e todo o trauma **étnico** recepcionado por gerações.

A experiência em sua dimensão endógena demonstra como violações de direitos humanos reelaboram emoções de infaustos acontecimentos. De forma análoga, apontam para o seio do grupo como relação indissolúvel, embora experimentada sempre

na dinâmica da própria vida. A memória coletiva de indígenas consolida alternativas enunciativas do estado de *Ser* do próprio indígena e, sincronicamente, revela que passado e estado de *Ser* durante o avanço colonial são dados que não se apagam na experiência, embora possam restar longínquos na aridez cronológica.

Reverso do nascimento contado, a morte para indígenas em permanentes confrontos com setores ruralistas do atual Mato Grosso do Sul é ângulo trágico da história da família de Seu Jorge. Não só da família de Seu Jorge, pois a ideologia ruralista, o renitente esbulho territorial e a agressividade do projeto racial/racista contra indígenas escancaram toda sua força.¹⁰ “Foi morrido” também reporta à experiência pela via do pretérito na memória. Mas, desta feita, a experiência é retraçada pelo infausto. O avô de Seu Jorge “Foi morrido” porque existem na (re)pressão colonizadora, conforme se sabe, projetos que visam à extirpação de indígenas.

II – “*Tinha um bicho que comia gente e tinha o Vêio Chico*”: imaginário e violência

Seu Jorge foi estimulado a falar mais sobre o Pindoroká e sobre as dificuldades de sua família à época – desde as lembranças do grupo sobre a Marcha para o Oeste promovida por Getúlio Vargas até sua chegada na RID. Durante a década de 1970, Seu Jorge chegou à RID, mas trouxe consigo memórias dolorosas que remetiam à inexorabilidade de acontecimentos deflagrados contra a comunidade kaiowa do Pindoroká, que foram transmitidas por seu pai e por seu avô – ambos rezadores.

Referindo-se ao deslocamento pelo qual foi compelido à RID, Seu Jorge mergulhou no imaginário indígena para promover dolorida transição narrativa e falar, de maneira franca, sobre violência. Com compenetração, seriedade e clareza argumentativa, o rezador submergiu na lembrança de um gavião que comia gente. Com Gilbert Durand, reconheço a importância da imaginação e de sua vinculação com a realidade mesma: “é por ela [pela imaginação] que passa a doação do sentido e que funciona o processo de simbolização” (Durand, 1984, p. 37).

Assim recordou Seu Jorge:

Tenho boas memórias do Pindoroká, mas também algumas difíceis. Meu avô, como já disse, *foi morrido* lá. Mas, antes... preciso falar do gavião que comia gente. Tinha um bicho que comia gente. Havia um morro que beirava um rio e no meio havia um gavião muito grande. Se passasse por perto dele, ele pegava a pessoa... Diz que o gavião é mais alto do que uma árvore. Por causa disso, ele estava acabando com os indígenas do Pindoroká e também com alguns brancos. (Jorge da Silva, 2019).

Mas, como um rezador pode contar o trauma de elaboração narrativa possível? Emerge vivo, no caso de Seu Jorge, o conjunto concatenado de imagens, símbolos

10 Sobre o conceito de “ideologia ruralista”, ver: Cavalcante, 2016.

e elementos que cimentam a composição da guerra assimétrica instaurada entre os fazendeiros e os kaiowa do Pindoroká. Não sendo, por suposto, exclusividade de *Ñanderu* ou *Ñandesy*, o imaginário aguçado por crenças – elementos que compõem o núcleo do xamanismo e consequentes ritos –, deflagra na lembrança os componentes que indicam perigo ou estado permanente de beligerância.

Mais do que perigo, o imaginário de Seu Jorge reporta à situação-limite em que indígenas eram devorados vivos pelo gavião. Sendo alto como uma árvore, forte e sagaz durante seu bote, o gavião se dispôs à predação. Reponta na imagem do horror de não saber em que tempo e de que maneira o gavião atacaria. O gavião era traiçoeiro, trazendo elemento de pavor e de surpresa. Que fazer, então? Assim como Jorge, seu avô era rezador. Antes de ter a vida ceifada por jagunços, o avô de Seu Jorge fez o que todo *Ñanderu* faria: rezou.

Movida por grande preocupação sobre o gavião que comia gente, na história de Seu Jorge a *comunidade* se reuniu para rezar, conversar, e deliberar sobre o que fazer em face do predador. Seu Jorge, com espanto nos olhos, contou-me de que:

Durante a reunião para conversar sobre o negócio desse bicho... Nessa hora em que estávamos conversando, tinha um indígena se vendendo para o fazendeiro. Enquanto os indígenas rezavam, o indígena se vendeu pro fazendeiro e foi mentir pra ele lá. O fazendeiro, que tinha mais de 12 jagunços, deu uma vaca pra quem foi trair a gente... (Jorge da Silva, 2019).

De predação em predação, foi a traição que tomou o espaço nuclear da narrativa. Não se pode elidir de que as sociedades humanas são complexas, inclusive as *comunidades indígenas*. Aliás, o entrevistado não fez dessa situação material de descarte e ocasião para tergiversação. Sua intencionalidade era dizer mesmo da complexidade da *comunidade*, da não homogeneidade do grupo e de interesses cruzados que tocavam na traição. Nesse caso, contudo, a traição levou à passagem da crença indígena sobre o gavião para a pressão sofrida em razão do esbulho territorial.

Mais do que *representado*, o Véio Chico passou a ser *presentificado*. Até a investida do gavião lembrou a pressão do fazendeiro Véio Chico. Segundo o narrador, pelas mesmas razões – exterminar a presa – o Véio Chico não os deixaria em paz. Mesmo sem fazer imputações levianas – atitude que se evita da mesma forma na escrita do presente artigo – Seu Jorge mencionou com vivacidade lembranças que remetem às graves violações de direitos humanos.

Por sua vez, o Véio Chico da narrativa foi chamado por Seu Jorge de Chico Alves. No livro com memórias do coronel José Alves Marcondes, escrito por Luís Carlos Luciano, Chico Alves domina parte das memórias profundamente ligadas aos fatores nucleares da ideologia ruralista em Mato Grosso do Sul.

Segundo Luciano,

O cidadão Francisco Alves Terra foi um dos últimos coronéis paisanos até a metade do século XX no Sul do Estado de Mato Grosso, um dos chefes políticos de grande prestígio na região de Maracaju antes mesmo do surgimento desse Município. [...] Chico Alves exerceu, sem remuneração, a chefia de polícia a partir de 1913 sendo nomeado pelo governador Joaquim Augusto da Costa Marques (1911 – 1915) da Primeira República (1889 – 1930) e pelo comando do Exército, ocupando o posto até perto de sua morte. (Luciano, 2011, p. 25).

Subjaz na história de Seu Jorge, doutro lado, o conteúdo do trauma intergeracional que remete sempre à história *nalda* memória pela via do empírico. A memória do interlocutor se apoia na memória do seu avô e na memória do seu pai. Alguns trechos da entrevista ganharam foros de drasticidade. Esses trechos têm o condão de produzir perplexidades no leitor, porque tocam em violências narradas sem titubeios.

Feita a materialização da entrevista, Seu Jorge reviu e conferiu a narrativa além de tê-la autorizado. A decisão sobre a manutenção ainda que parcial de trechos violentos foi do entrevistado. Mesmo assim, Seu Jorge não se entende como estancado na categoria de vítima.¹¹ Pelo contrário, Seu Jorge soube reinventar a vida e reconstruir o trajeto que, contudo, passou pela história da sobrevivência familiar.

O Vêio Chico tinha muitas terras... Terras a perder de vista... Por que ele precisava de terra dos indígenas? Do lado do córrego para o lado de Dourados, Itahum, tinha uma reservinha [...]. Convidaram meu avô para beber uma bebida dos kaiowa e dos guarani que se chama chicha... E pegaram meu finado avô, sabe? Mataram meu avô e foi muito feio. Eu sei que é forte, mas quero contar essa história. Mataram ele, tiraram a língua dele, ergueram lá em cima. Não faço acusações sobre quem fez isso, mas foi muito grave. (Jorge da Silva, 2019).

Conforme o entrevistado, seu avô *“foi morrido”* com requintes de crueldade.¹² Ressalta-se que, além da alteração das relações intraétnicas dos kaiowa do Pindoroká – com cooptação de um indígena –, a situação ficou ainda mais grave. Porque jagunços não identificados na história promoveram, segundo o narrador, acossamento de indígenas kaiowa. Para tanto, teriam exterminado o rezador, e, assim, enfraquecido o laço do grupo por meio do ataque à espiritualidade indígena. Além de tê-lo perseguido e assassinado, os jagunços teriam mutilado a língua do rezador – o que, do ponto de vista da significação, funcionaria como sinal para o grupo atingido.

Antes de qualquer outro, o ataque à Palavra, à memória falada e à elaboração narrativa da reza funcionava como acinte à coesão da *comunidade de destino* que vive de *ñeẽ* ou de *ñeẽngatu* (boa palavra). Se esse registro remete ao trauma familiar de Seu

11 Propus pensar no lugar do conceito estanque de vítima, a sobrevivência. Ver: Seawright, 2023, p. 23-29.

12 Destaca-se o cuidado do entrevistado em não atribuir a autoria para o acontecimento. Por senso de responsabilidade, também este artigo não atribui autoria de crimes a quem quer que seja, embora identifique flagrantes violações aos direitos humanos dos povos indígenas.

Jorge, indica também que a repetibilidade de crimes (com autorias não identificadas), e de graves violações de direitos humanos, reclamam pela atuação do Estado brasileiro em prol das demarcações de terras indígenas, assim como da segurança dos povos originários. Senão, como explicar que entre 2003 e 2014 pouco menos de 340 guarani e kaiowa foram assassinados em Mato Grosso do Sul (Cimi, 2023)?

III – “Quero voltar para o Pindoroká”: trauma e expectativas.

Na entrevista de Seu Jorge constam referências a trabalhos análogos à escravidão envolvendo seus familiares e outros indígenas nas terras de fazendeiros na região do Pindoroká, em Maracajú. Segundo o narrador, essa era outra prática violenta que se desenvolvia desde a infância de indígenas que trabalhavam nas fazendas até a juventude e a vida adulta. *Sub examine*, é possível dizer que os deslocamentos forçados de indígenas se deram em face não somente do esbulho de suas terras, mas também do *modus operandi* violento empregado por ruralistas.

Disse Luciano, que quando Chico Alves decidiu se estabelecer em definitivo no antigo Mato Grosso, foi acompanhado apenas por um peão e trouxe uma tropa. Luciano considerou que Chico Alves, assim como seus acompanhantes “enfrentaram índios agressivos e Chico Alves enfrentou um forasteiro que lhe quis tomar um dos cavalos, matando-o em confronto” (2011, p. 26). Se Seu Jorge cuidou para não fazer imputações, embora tenha evidenciado o modo cruento das investidas do ruralista Vêio Chico, Luciano não hesitou. A violência do projeto colonizador de terras indígenas se instaura na defesa da ideologia ruralista, lida por cultores de memórias de setores do agronegócio como “ato de bravura”.

Seu Jorge se recorda de que o Vêio Chico tinha um patrimônio significativo de pouco menos de 60 retiros. Entremendo a narrativa de Seu Jorge com os escritos de Luciano, percebe-se que Seu Jorge manifestou na memória de expressão oral aquilo que os colonizadores procuraram conservar por meio do código escrito: Chico Alves formou “família e patrimônio considerável chegando a possuir, nos períodos de maior prosperidade, algo em torno de 40 mil hectares distribuídos em 28 fazendas na região de Maracaju com, pelo menos, 52 retiros” (Luciano, 2011, p. 25).

Atualmente, Seu Jorge quer a demarcação do Pindoroká. Além de constar no Parecer Técnico nº 450/2017-SEAP da Secretaria de Apoio Pericial ligada à Procuradoria-Geral da República (PGR), o Pindoroká consta dos desejos do casal xamã (BRASIL, 2017). Conforme se verifica, o Pindoroká, no Município de Maracaju, tem *status* de Terra Indígena reivindicada de acordo com os documentos do Ministério Público Federal (MPF). Mas, Seu Jorge sonha com a demarcação do Pindoroká, alimenta a esperança de viver no lugar e compartilha desse sonho com Dona Floriza.

Sempre eu lembro, sempre. Tem dia que, de tarde, parece que me dá uma tristeza, né? Sempre falo pra Dona Floriza... Nós conversamos... Sempre falo que se eu

tiver lá, lá é outro lugar, outra vida... Se eu chegar lá, vou nascer de novo... O Vêio Chico tomou tudo e a área indígena virou, se não me engano, 8 fazendas além de toda área que ele já tinha. Sempre falo que quando eu morrer, quero ser enterrado lá. (Jorge da Silva, 2019).

Desde a Constituição Federal de 1988, o Estado brasileiro é considerado “pluriétnico, e não mais pautado em pretendidas homogeneidades, garantidas ora por uma perspectiva de assimilação [...]” (Pereira, 2020). Os indígenas, sob o *diploma constitucional* e o Direito Internacional dos Direitos Humanos, podem ser o que são com proteção ao seu modo de viver.

Considerações finais: conversar memórias

Conversar memórias convida à dialogia entre as histórias orais de Floriza e Jorge. Para além do elo afetivo proporcionado pela união entre ambos, o casal xamã kaiowa compartilha vínculos de memória que transcendem parâmetros estritamente privados. Qualificam-se pelo coletivo étnico e familiar. Um e outro se atraem, de modo a se explicarem no conjunto de suas vidas. Embora colaboradores de projetos distintos, expressaram situações que enlaçam trajetórias *sobre viventes* e, por elas, a existência Kaiowa que se quer continuada.

O tônus traumático evidenciado em suas falas constitui elemento qualificador do gênero narrativo história oral testemunhal. Demonstra que a memória de expressão oral se aquilata campo dinâmico porque não está sujeito a uniformizações. Se a história oral testemunhal possui como pressuposto metodológico a escuta (Rovai, 2013), é na aplicação de projetos de história oral com comunidades indígenas que essa lição manifesta sua potência *disciplinada*.

Mas, de que trauma falam Floriza e Jorge? Sem acorrer à leitura do trauma como elemento patológico, sabe-se que as situações-limite impostas à RID possuem implicações que superam a somatória dos indígenas afetados. Fala-se de machucados que ressoam no coletivo, desordenando o fluxo vital Kaiowa. Sendo a *Nandesy* e o *Nanderu* tributários de tradições orais específicas de seus *tekoha* originários – ela, mestra das rezas do Yguarusu; ele, mestre das rezas do Pindoroká –, receberam dos xamãs anteriores mais do que as lições de cura: são legatários de machucados latentes.

Nossa hipótese inicial indicou que o trauma intergeracional se fez por meio de famílias Kaiowa. Que, desse modo, exsurgiu por meio do tônus testemunhal das entrevistas em análise (Schützenberger 1993; Schwab, 2010; Yehuda, 2015). Nessa senda, a história oral familiar e também a concepção de trauma intergeracional iluminam entendimentos:

A transmissão intergeracional ocorre por meio da transmissão das memórias traumáticas dentro de uma mesma geração. Essa é uma transmissão de elementos conscientes, intimamente ligados à história da memória do grupo. A transmissão intergeracional ocorre por meio da comunicação verbal e não verbal. A transmissão se dá no seio da família, pelo contato direto entre seus membros – pais e filhos, avós e netos, irmãs e irmãos, tios e sobrinhos, etc. (Gomes, 2017, p. 25).

É nesse sentido que se pode falar de uma *tradição testemunhal* propriamente Kaiowa; união de tradição oral e história oral testemunhal. Importou-nos, pois, compreender de qual maneira as razões sensíveis de Floriza e Jorge – inseridos com vivacidade na lógica da tradição oral Kaiowa – centralizaram o tom testemunhal manifesto nas memórias de lutas enfrentadas pelos Kaiowa da RID.

Nos contornos cotidianos, angulados por turbulência causada pela *colonialidade*, indígenas sul-mato-grossenses circunscritos às Reservas Indígenas padecem violações, ataques, além de viverem situações de aperto em espaços diminutos. Tem-se deflagrada uma guerra *assimétrica*, assim como *desigual*, entre setores do agronegócio e etnias indígenas em permanente situação de desvantagem.

Embora vitimados pela colonialidade encrustada na RID, o casal xamã se reafirma sobrevivente ao fazer sobreviver – por meio da fala – a tradição oral. Se Floriza e Jorge corresponderam aos estímulos mnemônicos desde o momento da apresentação dos nossos projetos, também não cessaram de impor suas próprias pretensões.

Abalizada pelo oralista Guarani Ñandeva Natanael Vilharva Cáceres, a frase que consta na epígrafe introdutória deste artigo remete à relevância da aplicação de projetos de história oral com povos indígenas. Relido em colaboração, o código escrito dá notoriedade à situação indígena ao ecoar histórias vivazes, e, por elas, auxiliar a efetiva proteção dos direitos dos povos originários.

Floriza e Jorge falaram.

Nós escutamos.

Referências

BRAND, Antônio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese (doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre, RS, 1997.

BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria-Geral da República. Secretaria de Apoio Pericial. *Parecer técnico nº 450/2017-SEAP*. Brasília: Seap, 2017. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/grupos-de-trabalho-1/demarcacao/legislacao/pareceres/parecer-seap-450-2017-pgr-00169903_2017.pdf. Acesso em: 10 dez. 2023.

CÁCERES, Natanael Vilharva. *Memória indígena: artesanato narrativo e tradição oral em Porto Lindo*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, MS, 2021.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

CHAMORRO, Graciela. Povos indígenas guarani falantes no atual estado de Mato Grosso do Sul (séculos XVI-XXI). In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Org.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora da UFGD, 2018. p. 293-322.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. *Cartografias de ataques contra indígenas*. Brasília: Cimi, 2016. Disponível em: <http://caci.cimi.org.br/#!/dossie/968/>. Acesso em: 26 mar. 2023.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10. ed. Paris: Dunod, 1984.

GOMES, Antonio Máspoli de Araújo. *"Melhor que o Mel, só o Céu": trauma intergeracional, complexo cultural e resiliência na diáspora africana (um estudo de caso do Quilombo do Mel da Pedreira, em Macapá, AP)*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – PUC-SP, São Paulo, SP, 2017.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

LUCIANO, Luís Carlos. *Triunfo e glória de um guerreiro*. Dourados: L.C.Luciano, 2011.

MACENO, Lucas Sales. *Memórias de suicídio Guarani e Kaiowa na Reserva Indígena de Dourados: história oral aplicada*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, MS, 2021.

MACHADO, João; PEREIRA, Levi Marques. Nomes de parentela, rezas, artefatos de uso ritual e produção dos espaços dos *tekoha*: uma abordagem dos processos de reprodução social entre os Kaiowá atuais a partir da memória de séries sociológicas e séries cosmológicas. In: PEREIRA, Levi Marques; SILVESTRE, Célia Foster; CARIAGA, Diógenes Egídio (Org.). *Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora da UFGD, 2018. p. 117-140.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. A morte como apelo para a vida: o suicídio Kaiowá. In: SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JUNIOR, Carlos Everaldo Alvares (Org.). *Saúde e povos indígenas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. p. 243-251.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. SEAWRIGHT, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

ONG, Walter J. *Oralidade e escrita: a tecnologização da palavra*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1996.

PEREIRA, Levi Marques; CHAMORRO, Graciela. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÉS, Isabel (Org.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora da UFGD, 2018. p. 631-654.

PEREIRA, Levi Marques. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e

o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Org.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora da UFGD, 2018. p. 781-794.

ROVAI, Marta Gouvêa de Oliveira. Aprendendo a ouvir: a história oral testemunhal contra a indiferença. *História Oral*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 129-148, 2013. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/313>. Acesso em: 22 mar. 2023.

SCHÜTZENBERGER, Anne Ancelin. *Aïe, mès aïeux!:* liens transgénérationnels, secrets de famille, syndrome d'anniversaire transmission des traumatismes et pratique du génosociogramme. Paris: Desclée de Brouwer; La Mèridienne, 1993.

SCHWAB, Gabriele. *Haunting legacies, violent histories and transgenerational trauma*. New York: Columbia University Press, 2010.

SEAWRIGHT, Leandro. *Vozes indígenas nos espaços da vida: história oral, história pública e os territórios da memória*. Projeto institucional de pesquisa – UFGD, Dourados, MS, 2018.

SEAWRIGHT, Leandro. Eduardo Matarazzo Suplicy: história oral de vida política – highlights de memória. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 31, set./dez. 2020.

SEAWRIGHT, Leandro. *Vidas machucadas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2023.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá- Suicídio pelo tekohá*. Tese (Doutorado em História Social) – USP, São Paulo, SP, 1994.

YEHUDA, Rachel *et al.* Phenomenology and Psychobiology of the Intergenerational Response to Trauma. In: DANIELI, Yael (Ed.). *Intergenerational Handbook of Multigenerational Legacies of Trauma*. New York: Springer, 1998. p. 633-655.

Fontes orais

SILVA, Floriza Souza da [59 anos]. [mar. 2019]. Entrevistador: Lucas Maceno. Dourados, MS, 29 mar. 2019.

SILVA, Jorge da [64 anos]. [mar. 2019]. Entrevistador: Leandro Seawright. Dourados, MS, 29 mar. 2019.

Recebido em 06/06/2023

Versão final reapresentada em 12/09/2023

Aprovado em 15/09/2023

Contribuições dos autores: Seawright: gravação, análise e materialização de entrevistas, pesquisa bibliográfica; Maceno: gravação, análise e materialização de entrevistas, pesquisa bibliográfica.

Fonte de financiamento: Bolsa da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (Capes), cedida à Maceno.

Conflitos de interesse: nada a declarar.