

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**  
**Campus Ciências Sócio-Econômicas e Humanas**  
**Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu***  
**Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – TECCER**  
**Área de concentração: Saberes e Expressões Culturais no Cerrado**

**SUELENE MARIA DOS SANTOS**



**ENTRE FEITIÇOS E VIOLÊNCIAS INSTITUCIONAIS:**  
Ressignificações *Iny* Karajá a partir das “mortes in-voluntárias”

Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

**Anápolis - GO**  
**2015**

**SUELENE MARIA DOS SANTOS**

**ENTRE FEITIÇOS E VIOLÊNCIAS INSTITUCIONAIS:**  
Ressignificações *Iny* Karajá a partir das “mortes in-voluntárias”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação TECCER, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Poliene Soares dos Santos Bicalho.**

Anápolis - GO  
2015

**SUELENE MARIA DOS SANTOS**

**ENTRE FEITIÇOS E VIOLÊNCIAS INSTITUCIONAIS:**

Ressignificações *Iny* Karajá a partir das “mortes in-voluntárias”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação TECCER, da Universidade Estadual de Goiás, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais e Humanidades, na área interdisciplinar, linha de pesquisa: Saberes e Expressões Culturais do Cerrado.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Poliene Soares dos Santos Bicalho

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Poliene Soares dos Santos Bicalho - UEG  
Presidente/Orientadora

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Cristiane de Assis Portela - CEUB  
Membro Externo

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Márcia Machado – UFT  
Membro Externo

---

Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria de Fátima Oliveira - UEG  
Suplente

## AGRADECIMENTOS

À Universidade Estadual de Goiás, por disponibilizar a bolsa de estudos, visto que sem a mesma minha permanência no curso seria comprometida.

Aos colegas do TECCER, em especial a Ralyanara, a Andreia e a Fernanda. Cada uma delas teve uma contribuição importantíssima na minha vida acadêmica, pessoal e profissional durante a estadia em Anápolis/GO.

À Ralyanara pelas palavras certas, sinceras e no português que compreendo, minha parceira nos diálogos sobre algumas incoerências existentes na Academia.

À Andreia, minha eterna confidente, conselheira e musa inspiradora sobre as vivências da pós-modernidade.

À Fernanda, por ser uma amiga sincera e disposta em todos os momentos. Com seu jeitinho tímido consegue conquistar e ser querida por todos.

Às amigas indígenas Célia Abreu Xerente e Melissa Karajá, pela contribuição para o desenvolvimento da pesquisa de campo.

Às professoras doutoras Poliene Bicalho, Cristiane Portela e Márcia Machado.

À Poliene pela dedicação e paciência com essa orientanda invadida pelas dificuldades de conciliar a rotina acadêmica com a rotina de mãe, filha e neta.

À Cristiane pela contribuição, disponibilidade e boa vontade, bem como pelo esforço em conseguir material bibliográfico, como a ida ao CIMI em Brasília.

À Márcia, pela grande contribuição argumentativa e por fazer acreditar que a vida acadêmica ainda é possível.

*À Ana Karla, pedacinho bom de mim.  
Ao Flávio, pela contribuição psicológica.*

*“...que nossa alegria de viver volte e que quando eu tiver velhinha, olhe para nossas crianças com esperança que o nosso povo não só sobreviverá, como sobrevive muitos outros povos nativos. Queremos viver. Não queremos apenas resistir, queremos existir com dignidade.”*

Narubia Werreria Karajá

## LISTA DE SIGLAS

CASAI – Casa de Saúde Indígena

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIL - *Summer Institute of Linguistics*

UEG – Universidade Estadual de Goiás

UFG – Universidade Federal de Goiás

UNB – Universidade de Brasília

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Vista aérea da Ilha do Bananal -----	19
Imagem 2: Ruínas do hotel presidencial Juscelino Kubitschek (JK)-----	20
Imagem 3: Disposição e interior das casas na aldeia -----	27
Imagem 4: Escola indígena Maluá -----	48
Imagem 5: Momento recreativo na escola -----	49
Imagem 6: Tradução do Cacique <i>Ixyjuwedu</i> -----	51
Imagens 7 e 8: Paisagens de Cerrado-----	70
Imagens 9 e 10: Capim dourado e o artesanato indígena Karajá feito ele -----	74
Imagem 11: Dança ritual -----	77
Imagem 12: Encontro familiar-----	78
Imagem 13: Observação atenta das crianças -----	80
Imagem 14: Indígenas em <i>show</i> sertanejo na aldeia -----	81
Imagens 15 e 16: Produção dos jovens indígenas -----	82
Imagens 17, 18 e 19: Bonecas Karajá -----	83
Imagens 20: Pintura corporal Karajá -----	85
Imagens 21 e 22: Plumárias Karajá -----	87

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1: Descobrimto do Brasil escrito em português e em <i>Iny</i> Karajá-----	49
Ilustração 2: Do Aruanã Ira-Òrea -----	58
Ilustração 3: Da história de <i>Txyhereni</i> -----	60
Ilustração 4: As horas do povo Karajá -----	61

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Região do Estado onde se localiza o Parque Indígena do Araguaia-----	15
Mapa 2: População indígena em todo estado brasileiro-----	24
Mapa 3: Crescimento da população indígena-----	24

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Taxa de suicídios entre os Karajá-----	36
Gráfico 2: Suicídios entre homens e mulheres -----	37
Gráfico 3: Motivos dos suicídios-----	38

## LISTA DE TABELA

Tabela 1: Tronco linguístico Macro-Jê-----	26
--	----

## RESUMO

SANTOS, Suelene Maria dos. *Entre feitiços e violências institucionais: Resignificações Iny Karajá a partir das “mortes in-voluntárias”*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais e Humanidades. Universidade Estadual de Goiás - UEG - Anápolis-GO, 2015.

O presente estudo apresenta e analisa dados sobre os casos de suicídios ocorridos na Aldeia Santa Isabel do Morro, do povo *Iny Karajá*, na Ilha do Bananal, no Estado do Tocantins. Para tanto, foi realizada uma pesquisa de campo na referida aldeia, bem como a leitura bibliográfica de obras que tratam do tema. Assim, buscamos, além de compreender as causas dos suicídios ocorridos em Santa Isabel, perceber como as famílias com históricos de suicídios se reestabelecem após a perda de um parente. Realizou-se a correlação entre a assistência de saúde deficitária oferecida aos povos indígenas e os casos de suicídios entre estes povos. Antes, porém, foi feita uma contextualização histórica da presença da etnia *Karajá*, apresentando seu deslocamento à Ilha do Bananal e problematizando a permanência dos mesmos nesse território ao longo dos séculos.

**Palavras-chave:** Suicídios. *Iny Karajá*. Descaso Público.

## RESUMEN

SANTOS, Suelene Maria dos. Entre los hechizos y la violencia institucional: re significaciones Iny Karajá cerca della "involuntaria muertes" Tesis de Maestría. Programa Interdisciplinario de Posgrado en Ciencias Sociales y Humanidades. Universidad del Estado de Goiás - UEG - Anápolis-GO, 2015.

Este estudio presenta y analiza datos sobre los casos de suicidios en la Aldea Santa Isabel do Morro, Del pueblo Iny Karajá en La isla de Bananal e nel Estado de Tocantins. Para esto propósito, se levó a cabo una investigación en dicho Aldeia indígena, así como la lectura bibliográfica sobre el mismo asunto. Para tal fin buscamos, además de la comprensión de las causas de los suicidios en la Aldea Santa Isabel do Morro, vemos cómo las familias con fondo de suicidio, si restauran después de la muerte de un familiar. Fueechola correlación entre el déficit de atención médica ofrecida a los pueblos indígenas y los casos de suicidios de los mismos. En primer lugar, sin embargo, fueechouna contextualización histórica de la presencia de la etnia Karajá, presentando su dislocación a la isla de Bananal y cuestionando su permanencia en esto territorio durante siglos.

**Palabras clave:** Suicidios. Iny Karajá. La indiferencia pública.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> -----	14
<b>CAPÍTULO 1: VIOLÊNCIAS INSTITUCIONAIS E OS SUICÍDIOS</b> -----	29
1.1 O SUICÍDIO ENTRE OS <i>INỸ</i> KARAJÁ-----	34
1.2 CAUSAS SOCIAIS DO SUICÍDIO-----	43
1.3 A INSTITUIÇÃO ESCOLAR FRENTE AOS SUICÍDIO-----	45
<b>CAPÍTULO 2: MITO, FEITIÇO E ÁLCOOL: UMA IMERSÃO NO UNIVERSO <i>INỸ</i></b> -----	53
<b>CAPÍTULO 3: REESTRUTURAÇÃO KARAJÁ APÓS OS SUICÍDIOS</b> -----	69
3.1. A CULTURA <i>INỸ</i> KARAJÁ E SUA RELAÇÃO COM O CERRADO -----	69
3.2 O COTIDIANO KARAJÁ COMO SUPERAÇÃO DA DOR-----	77
<b>ALGUMAS CONSIDERAÇÕES</b> -----	88
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> -----	93
<b>ANEXO</b> -----	100



Foto: Suelene Maria dos Santos

## INTRODUÇÃO

A minha experiência como professora da rede pública de educação numa localidade onde o contato interétnico com os indígenas Karajá é constante, e a percepção do meu próprio desconhecimento acerca da cultura, dos mitos, dos rituais e da afirmação étnica deste grupo, revelam-me uma concepção um tanto distante sobre a cultura Karajá. É importante apontar que o povo Karajá, povo do rio, ou os *Iny Mahãdu*, que é sua autodenominação, conforme dados da FUNASA (2010), constitui demograficamente o subgrupo mais numeroso entre os povos *Iny*. Atualmente, possui uma população de cerca de 3.200 pessoas, distribuídos em 18 aldeias.

O interesse pela história do povo Karajá, principalmente no que tange ao alto índice de suicídio que ocorre na aldeia, resultou nesta pesquisa. Pois, apesar de existir um número considerável de trabalhos que tratam de temáticas relacionadas a povos indígenas sobre variados aspectos (Movimento Social, Cidadania Indígena, Identidade Étnica, Indigenismo etc.), não foi encontrada nenhuma pesquisa que tratasse especificamente do suicídio entre os habitantes Karajá da aldeia Santa Isabel/TO. Neste sentido, mais que justificar o desenvolvimento desta pesquisa, ela foi necessária, na medida em que o número de suicídio entre este povo tem aumentado e se tornado uma questão de saúde pública. O que reforça a relevância deste trabalho.

Este estudo foi realizado entre os povos indígenas Karajá, no Oeste do Estado do Tocantins, na Ilha do Bananal, especificamente na aldeia Santa Isabel do Morro. A Ilha do Bananal fica localizada no estado brasileiro do Tocantins, faz parte da divisa com os estados do Mato Grosso e Pará. É a maior ilha fluvial do mundo, possui cerca de vinte mil quilômetros quadrados de extensão, o que corresponde a 1.916.225 hectares. Esta Ilha é composta pelas Terras Indígenas<sup>1</sup>: Parque Indígena Araguaia e pelo Parque Nacional do Araguaia. Deste modo, toda a Ilha do Bananal é considerada pela Constituição Federal como terra da União, sendo o maior complexo de reservas existente no estado do Tocantins.

---

<sup>1</sup> São “áreas ocupadas por comunidades ou povos indígenas, reconhecidas ou não pelo poder público”. Fonte: SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*, 2000, p. 154.

Mapa 1- Região do Estado onde se localiza o Parque Indígena do Araguaia



Fonte: <https://maps.google.com.br> (novembro/2013)

Com a realização deste trabalho, objetivou-se apreender as causas dos suicídios na Aldeia; buscou-se também verificar a atenção dispensada pelo poder público à saúde indígena na região. Neste âmbito, sinaliza-se a correlação entre a assistência deficitária de saúde e os suicídios, já que a aldeia Santa Isabel conta com o serviço de saúde ofertado pelo Governo Federal, através do Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia – DSEI Araguaia.

Antes do desenvolvimento desta pesquisa, as hipóteses que orientavam o trabalho eram: o consumo de álcool pelos indígenas favorece os casos de suicídio; o contato interétnico que a comunidade Karajá vivencia propicia o índice de mortes; e, por fim, o descaso do poder público para com a saúde indígena é responsável pelas mortes provocadas por suicídio.

Com o intuito de apreender as causas das mortes involuntárias, verificou-se a importância da realização do trabalho de campo. Assim, metodologicamente, optou-se pela “pesquisa de campo”, e, para tanto, orientada por caminhos sugeridos por Malinowski (1922), que compreende que a vivência na aldeia permite observar a vida indígena mais

profundamente, acompanhando costumes, cerimônias, transações, assim como o acúmulo de informações sobre as suas crenças e o modo como são realmente vividas. Deste modo, tais informações não poderiam ser obtidas através de questionários ou da análise de documentos, mas sim através da observação do pleno funcionamento/rotina de trabalho da comunidade, os pormenores relacionados com a higiene corporal, a maneira de cozinhar, a ambivalência das conversas e da vida social, os conflitos, as amizades, etc.

Segundo Malinowski (1922), a coleta de dados concretos sobre uma vasta gama de fatos é um dos principais pontos da pesquisa de campo. Com a análise e a compreensão dos fatos, e a ajuda de documentos, é possível analisar o contexto da cultura indígena, bem como, sua constituição social.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa realizou-se um levantamento bibliográfico na Universidade Estadual de Goiás (UEG) em Anápolis; na Universidade Federal de Goiás (UFG) em Goiânia; em *sites* de revistas eletrônicas e Instituições de Ensino Superior, como a Universidade de Brasília (UnB), além de *sites* como os do Instituto Socioambiental (ISA); do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN); entre outros. Em seguida, a pesquisa de campo foi realizada na aldeia Santa Isabel/TO, com a observação do cotidiano daquela comunidade e a participação em eventos tradicionais da comunidade. Para além, buscou-se conversar com as famílias que possuíam vítimas de suicídio e fazer registros fotográficos.

A fim de compreender um pouco sobre os indígenas no Brasil, apresenta-se sua historiografia. A origem dos indígenas ainda hoje é uma questão de ordem intelectual para a sociedade imposta pelos europeus, apesar de existirem mais de duas mil obras publicadas a respeito dos povos indígenas (isso até o ano 1967<sup>2</sup>). Conforme Mellati (1994), poucos conhecem a história dos indígenas brasileiros. O que a maioria da população brasileira sabe a respeito dos povos indígenas advém de conhecimentos socializados nos anos iniciais da escolarização. Tais informações, é importante salientar, estão contidas nos livros didáticos que, geralmente, são bastante deficitários quanto ao ensino da história indígena, e reforçam representações e imagens deformadas e estereotipadas dos povos indígenas no Brasil.

Neste sentido, é importante apresentar alguns apontamentos sobre as denominações relacionadas às populações indígenas, já que muitas são as definições a respeito destes. Márcio Santilli (2000) considera denominações melhores “aquelas que os explicam por suas coletividades – povos, nações, sociedades, etnias, tribos, comunidades, seja qual for a

---

<sup>2</sup> De acordo com MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*, 1994, p. 1.

designação” (p. 13). Para o autor, índios são os seus integrantes e aqueles que se reconhecem como tal, ou seja, “são os outros, o que não somos nós, os que se afirmam como outros.” (2000, p, 13).

Manuela Carneiro da Cunha (1986), em ensaio sobre os critérios de identificação étnica, ao trabalhar a ideia antropológica da identificação de um grupo étnico, amplia a noção do procedimento que envolve a identificação dos grupos étnicos distintos. A autora afirma que “para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação.” (p. 94).

Alcida Rita Ramos (1988) explica que, para não correr o risco de generalizar sobre uma realidade que é altamente diversificada, não se pode caracterizar as sociedades indígenas no continente sul americano em bloco: “não há duas sociedades indígenas iguais, mesmo quando ocupam zonas ecológicas semelhantes, elas mantêm sua individualidade, tanto no plano das relações sociais como no campo simbólico.” (p. 11).

Como é sabido, para se aproximar da cultura de uma etnia é necessário compreender sua história. Assim, apresenta-se a dos indígenas Karajá da Ilha do Bananal, com o intuito de averiguar como se deu o deslocamento desse povo nessa localidade e como se mantiveram cultural e socialmente ao longo dos séculos.

Os primeiros escravocratas das bandeiras paulistas alcançaram o sertão goiano, na região do Rio Araguaia, provavelmente, no final do século XVI, à procura de ouro e apresamento<sup>3</sup> de escravos indígenas. Segundo Manoel Rodrigues Ferreira (1977), no rio Paraupava, à época das bandeiras, o que conhecemos hoje como Rio Araguaia, “as primeiras bandeiras teriam percorrido o rio Araguaia por volta do ano de 1590.” (p. 14).

De acordo com Helena Cavalcanti-Schiel (2005), as afirmações arqueológicas que sugerem a fixação dos *Iny Mahãdu* nas margens do Rio Araguaia são importantes para avaliar referências históricas da etnia. Pois, é fundamental que, ao se falar em continuidade, para este grupo, a vincule a tal marco geográfico. Na medida em que o Rio Araguaia “permite inferir e auferir a presença Karajá na documentação histórica, e é a ampla história social ao longo e em torno desse rio que “colocará” os *Iny* na história.” (p. 14).

Conforme Cavalcanti-Schiel (2005), por volta do século XVIII os bandeirantes paulistas que se instalaram nos sertões “goyazes” noticiaram contingentes de índios

---

<sup>3</sup> Apresamento é um termo histórico por fazer referência direta à ação dos bandeirantes, abarcando todo o sentido desta ação em relação ao aprisionamento e à escravidão dos indígenas.

“Carajaúna”<sup>4</sup>. De acordo com a autora, é bem provável que somente a partir dessa data torna-se possível delinear uma continuidade geográfica bastante perceptível com os Karajá atuais e que, com o crescimento populacional no sertão goiano, oriundo da busca pelo ouro, houve intensos conflitos com indígenas da região por volta do ano de 1725. Cavalcanti-Schiel afirma que “a partir do século XIX as menções a um grupo chamado Karajá nos relatos de viagem passam a se fixar na região do Araguaia.” (2005, p. 18).

De acordo com André Amaral Toral (1992), as primeiras informações sobre a localização dos três subgrupos do macro grupo – Karajá, Karajá do Norte e Javaé –, datam do final do século XVI. Conforme o autor, os Karajá propriamente ditos habitam a região ao longo do médio e alto curso do Rio Araguaia<sup>5</sup>; Os Karajá do Norte, também conhecidos como Xambioá, localizam-se no baixo curso do Rio Araguaia; os Javaé são tradicionais habitantes do leito do Rio que leva o nome da etnia, é o braço menor do Rio Araguaia e formador da Ilha do Bananal. “Os Karajá estão às margens do Rio Araguaia há, pelo menos, quatro séculos” (1992, p. 15).

Com relação à ocupação da Ilha do Bananal pelos indígenas Karajá, conforme Rosani Moreira Leitão (1997), para os mais velhos não existe uma demarcação histórica. Segundo os anciãos, a ocupação coincide com o mito de origem do povo *Iny*, a presença deste povo na terra responde pelo deslocamento dos indígenas nesta localidade. De acordo com a autora, atualmente, a maioria das aldeias da etnia Karajá encontra-se em regiões especificadas pelo mito de origem desta etnia. Contudo, algumas aldeias tiveram seus territórios invadidos por fazendeiros e foram abandonadas e, somente, após a expropriação dessas terras, algumas famílias reocuparam estas áreas, fundando novas aldeias.

#### Imagem 1- Vista aérea da Ilha do Bananal

---

<sup>4</sup> Grafia apresentada nos séculos XVI e XVII se referindo aos povos indígenas da etnia Karajá, de acordo com informações do Instituto Socioambiental disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja/364>.

<sup>5</sup> O Rio Araguaia é o principal eixo referencial para a vida dos Karajá, sua presença constitui o mais importante fundador das questões cosmológicas da etnia. Na língua indígena é chamado de *Berohokã*.



Foto: Marcio Di Pietro (s/d)

Leitão (1997) aponta que, segundo a visão arqueológica, existe ocupação pré-colonial do vale do Rio Araguaia de, pelo menos, 800 anos. Nimuendaju (1942) acredita que os Karajá dispersaram-se em direção ao sul devido a possíveis pressões populacionais exercidas pelos grupos “Jê-Centrais” (de língua *Akwem*) e Jê do Norte (os Kaiapó).

Conforme ressalta a autora (1997), na década de 1940 Getúlio Vargas visitou a região do Araguaia, impulsionado pelo esforço de desenvolvimento da Ilha do Bananal e do Vale do Araguaia, com a “operação bananal”<sup>6</sup>, motivado pelo desejo de progresso na região. E, mais tarde, na década de 1960, Juscelino Kubitschek dá continuidade a este ensejo, com o intuito de esforçar a integração e o desenvolvimento da região. Para tanto, Kubitschek construiu um hotel na Ilha do Bananal, localizado onde, atualmente, é a aldeia JK.

Este hotel foi destruído acidentalmente, segundo relatos indígenas, através de um incêndio provocado por um indígena que realizava a limpeza no porão, que tentava queimar uma casa de abelhas e o fogo, descontroladamente, queimou tudo. Hoje restam apenas ruínas de um tempo acalentado pela ilusão do progresso, o luxuoso hotel que hospedou turistas famosos nacional e internacionalmente, está assim:

---

<sup>6</sup> “A partir da década de 40 deste século, são empreendidos novos esforços de desenvolvimento da Ilha do Bananal e Vale do Araguaia. Não são raros os propósitos de integração e de desenvolvimento econômico da região à economia do Estado e do país, que vão desde a proposta de criação do território da Ilha do Bananal até recentes projetos de desenvolvimento de turismo “ecológico” na ilha, envolvendo áreas da reserva indígena.”  
Fonte: LEITÃO, Rosani Moreira. *Educação e Tradição: o significado da educação escolar para o povo Karajá de Santa Isabel do Morro, Ilha do Bananal/TO, 1997*, p. 24.

Imagem 2 - Ruínas do hotel presidencial Juscelino Kubitschek (JK)



Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

Trabalhar com a questão indígena implica, antes de tudo, compreender e aceitar, isento de ranços etnocêntricos, a existência de novas culturas e novos modos de viver. Neste sentido, Everardo Guimarães Rocha (1994) apresenta a dificuldade de aceitação do “outro” ao abordar o conceito de etnocentrismo. Para o autor, etnocentrismo é “uma visão de mundo onde o nosso próprio grupo é tomado como centro de tudo e todos os outros são pensados e sentidos através dos nossos valores, nossos modelos, nossas definições do que é a existência” (p. 8). Rocha (1994), acrescenta ainda que, “no plano intelectual, pode ser visto como a dificuldade de pensarmos a diferença; no plano afetivo, como sentimentos de estranheza, medo, hostilidade, etc.” (p. 8).

Cabe apontar que para além de aceitar a diferença entre a cultura indígena e a não indígena, é importante perceber a relevância cultural que o território indígena tem para seus moradores. Do ponto de vista da cosmologia indígena, segundo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 1987), a terra é o espaço geográfico e histórico para seu povo, possuidora de plantas medicinais, peixes, rios, fonte de matéria-prima, lugares sagrados e morada de espíritos e divindades culturais. É na terra que, durante milênios, os indígenas ensaiaram seus movimentos, suas expressões culturais, seus gestos e seu ritmo de vida, nela aprenderam a servir-se da natureza com sabedoria.

A fim de exemplificar a importância do território para os povos indígenas, apresenta-se a resposta do Cacique Seattle, do povo Duwamish, mediante proposta de compra de suas terras. Este expressou a cosmovisão relacionada à terra, respondendo ao presidente Franklin, dos Estados Unidos, em 1855:

(...) como podes comprar o céu, o calor da terra?

Tal ideia nos é estranha. Nós não somos donos da pureza do ar do resplendor das águas. Como podes compra-la de nós?

(...) Toda essa terra é sagrada para o meu povo. Cada folha reluzente, as praias arenosas, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na consciência de meu povo.”

(...) Sabemos que o homem branco não compreende nosso modo de viver. Para ele um torrão de terra é igual ao outro porque ele é um estranho que vem de noite e rouba da terra aquilo que necessita. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga, e depois de suga-la, ele vai embora (...). (CIMI, 1987, p. 8-9).

Diante disso, é importante ressaltar, ainda que brevemente, sobre o conceito de *Territorialização*. Este conceito foi cunhado por Oliveira Filho (1998) para dar conta de uma dimensão fundamental da incorporação dos povos indígenas pelo Estado, a territorial. O autor entende que “a atribuição de uma base territorial fixa [demarcação territorial] se constitui em um ponto chave para a apreensão das mudanças por que ela passa (...). Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um processo de reorganização social” (p. 99). Tal definição está diretamente relacionada com a de etnicidade.

Etnicidade, conforme Roberto Cardoso de Oliveira (2006), é um “espaço social, interno a um determinado país, onde as etnias existentes mantêm relações assimétricas; sendo, nesse sentido, essencialmente uma forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns” (p. 136).

Cardoso de Oliveira acrescenta, ainda, que “pelo menos uma dessas etnias desfrutaria de um poder emanado do Estado, de cuja constituição tal etnia participaria de forma majoritária” (2006, p. 136), tal posicionamento contribui para a compreensão da situação histórica dos Karajá da Ilha do Bananal, dado o contexto interétnico em que se inserem. E, conforme Cristiane Assis Portela (2006), elucida a “percepção da circularidade de significados entre índios e não-índios” (p. 29), em virtude do contato vivido por ambos.

Do ponto de vista antropológico, conforme Antônio Carlos Robert Moraes (2002), o território é um espaço identitário, ou seja, é um “lugar associado a uma identidade cultural qualquer em variadas escalas” (p. 65). Neste sentido, de acordo com o autor, a energia de um

povo tem uma relação direta com o seu território, pois é nele que se constroem as especificidades de um grupo, que se constrói a identidade da comunidade que o habita.

Segundo Oliveira Filho (1999), a problemática do território é uma questão central para os povos indígenas no Brasil. E tal problemática, segundo o autor, se reflete tanto nas mobilizações político reivindicatórias, quanto na “definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações identitárias e culturais” (p. 108).

Os não indígenas não se intimidaram em invadir territórios já ocupados por indígenas, na medida em que invasões territoriais vêm ocorrendo ao longo dos séculos. Segundo Rodrigo Martins dos Santos (2013), “esse momento de invasão luso-brasileira na região, foi acompanhado de uma política de aldeamento, que nada mais foi do que uma estratégia de redução dos povos indígenas sem necessariamente ter que eliminá-los.” (p. 200).

Quanto aos Karajá, segundo Nimendajú (1942), com a intenção de salvaguardar seus territórios, ao longo de sua história entraram em disputa com outros povos, tais como: Kaygrá, Avá-Canoeiro, Akwé-Xavante, dentre outros; e mantiveram contato cordial com outras etnias, como os Akwé-Xerente, o que propiciou um processo de troca cultural e aprendizagem mútua de cestarias, artesanato, dentre outros. Segundo a história<sup>7</sup> contada pelos mais velhos, os conflitos com a etnia Xavante, por exemplo, começaram da seguinte maneira:

Os homens saíram. Para pegar tartarugas. Então chegaram com muitas. Alguns deles as trouxeram assadas. Um homem que ficou, queria comer tartaruga, uma das assadas. Mas a irmã dele não quis dar. Aí o homem ficou com raiva e foi avisar a Urisiri, seu colega.

Por causa disso, eles foram de propósito, aonde os índios bravos costumavam acampar. Encontraram lá os Xavante, que mataram um deles – era Itxawi. Urisiri caiu na água. Um Xavante pulou atrás dele e o bateu debaixo d’água. Depois saiu d’água, tonto e desmaiando. Depois acordou e voltou para sua casa.

Quando o viram chegando, machucado, todo mundo chorou.

Então foram buscar o corpo de Itxawi morto.

Enterraram-no enquanto a irmã puxava o cabelo da culpada. Depois disso, o Madeira deu armas para os homens e eles foram atrás dos Xavante. Passaram pelo acampamento velho e continuaram seguindo até a aldeia. No meio da estrada encontraram com um Xavante que tinha subido num pau. Ele pulou da árvore e correu; aí começaram a guerrear. Deram muitos tiros nos Xavante e eles correram de medo. De repente os Xavante voltaram a guerrear. Aí um dos Karajá foi flechado e logo caiu sentado.

O Xavante dançou de alegria. Em seguida o que estava ferido apontou a arma para ele e, acertou.

O Xavante morreu. Todos os outros Xavante correram.

Depois os Karajá voltaram para a sua aldeia. (WADOI, 1982, p. 20)

<sup>7</sup> A escrita dessa história, na língua Karajá, encontra-se em anexo.

É relevante apresentar a discussão sobre território para pensar a trajetória dos indígenas em relação à manutenção de seus espaços geográficos, essa compreensão contribui para um melhor conhecimento da realidade da etnia atualmente. Embora houvesse a intenção, implícita ou explicitamente, de eliminar os indígenas do Estado brasileiro, tais povos aumentaram seu índice populacional. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), “a população indígena no Brasil passou de 817,9 mil – dados preliminares de 2011 – para 896,9 mil em 2012”<sup>8</sup>. Tais números podem aumentar, pois existem etnias que ainda não estabeleceram nenhum tipo de contato com a comunidade nacional, logo, não foram computadas.

Além desse aspecto, existem outras razões para o aumento populacional: o fortalecimento do reconhecimento étnico, que fez com que indígenas passassem a assumir uma identidade étnica, agora positivada; o processo de territorialização que, a despeito de seus efeitos drásticos (de confinamento de muitas comunidades), estimulou em muitos casos a extensão das famílias, inclusive com o retorno de indígenas que habitavam outras localidades.

De acordo com o ISA, as aldeias Santa Isabel do Morro, Fontoura, Macaúba e São Raimundo, duas pequenas aldeias próximas ao Rio Tapirapé e dois pequenos grupos estabelecidos depois da ponta norte da Ilha, além da comunidade da aldeia Buridina, em Aruanã (GO), contam com aproximadamente 1.500 indígenas da etnia Karajá. Dados da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA)<sup>9</sup> de 2010 apresenta uma população Karajá de 3.198 indígenas, distribuídos nos Estados Tocantins, Goiás, Pará e Mato Grosso.

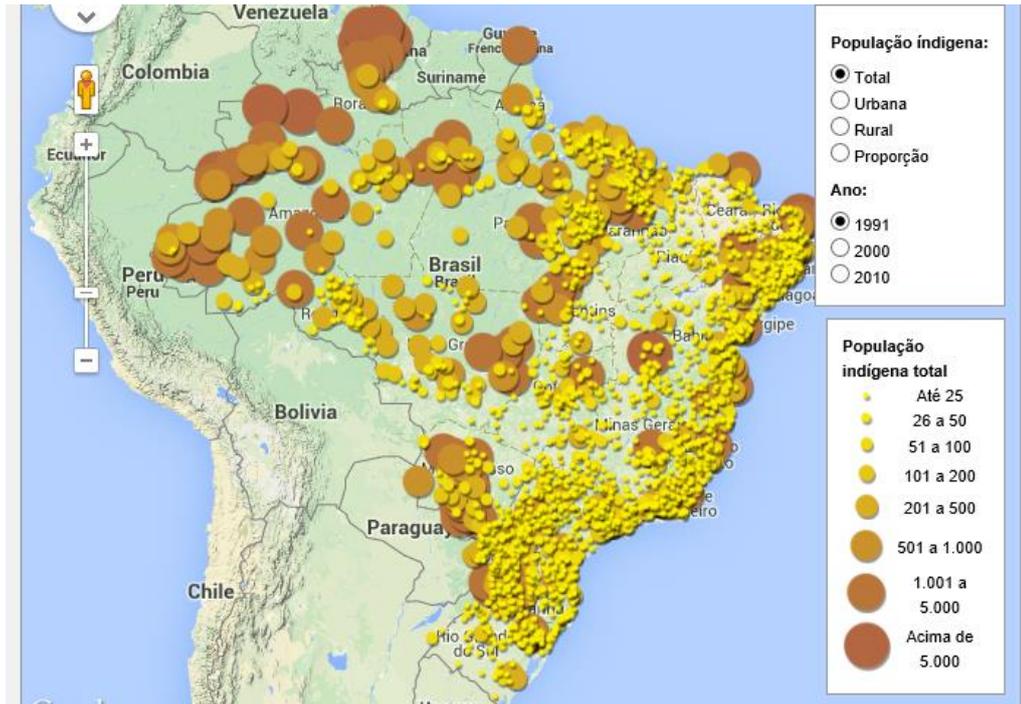
Assim, contrariando alguns interesses, há um aumento populacional indígena nas últimas décadas no Brasil. O aumento demográfico ocorreu tanto na área rural quanto urbana, ao comparar os anos de 1991 e 2010, respectivamente.

## Mapas 2 - População indígena em todo estado brasileiro.

---

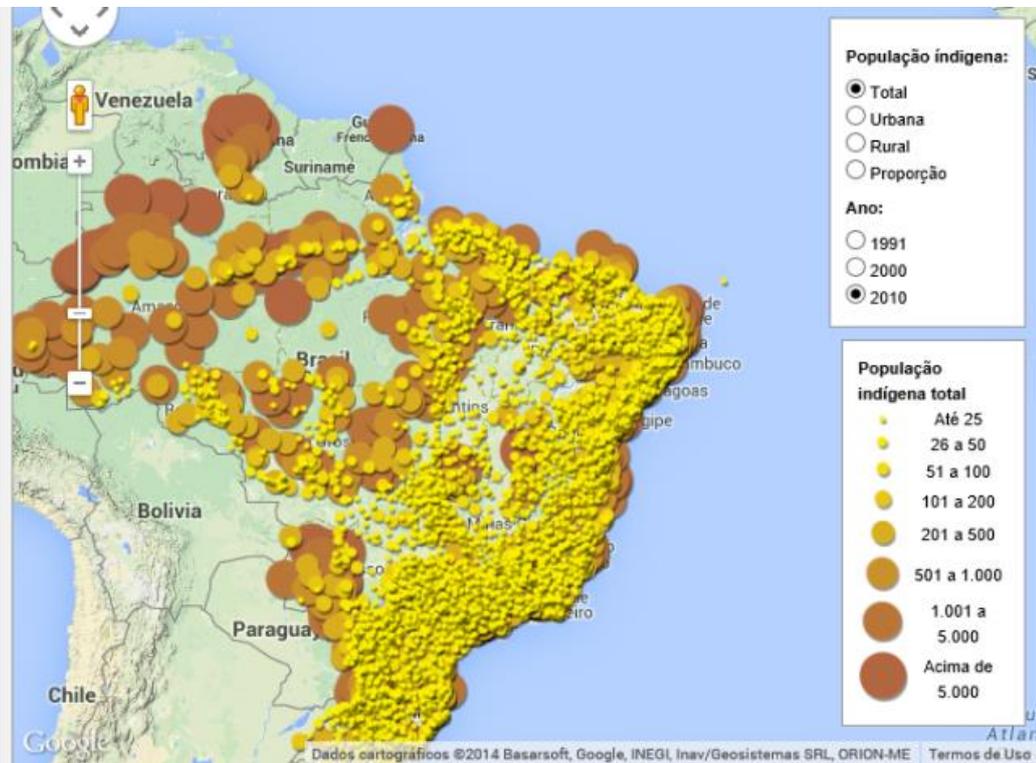
<sup>8</sup> Dados do IBGE, Censo de 2010. Disponíveis no *site* do Instituto Socioambiental: <http://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/ibge-detalha-dados-sobre-povos-indigenas>. Acesso em: 18 de janeiro de 2014.

<sup>9</sup> Informações obtidas no *site* do Instituto Socioambiental disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em 15 de janeiro de 2014.



Fonte: IBGE indígena/1991

Mapa 3: Crescimento da população indígena



Fonte: IBGE indígena/2010

Os dados do IBGE destacam o percentual de indígenas vivendo nas áreas rurais quando comparado ao que se observa em relação à população da sociedade nacional. Enquanto 84,4% da população nacional reside em centros urbanos, em relação aos indígenas esse percentual atinge apenas a 36,2%. Tais dados revelam o vínculo dos indígenas com a terra.

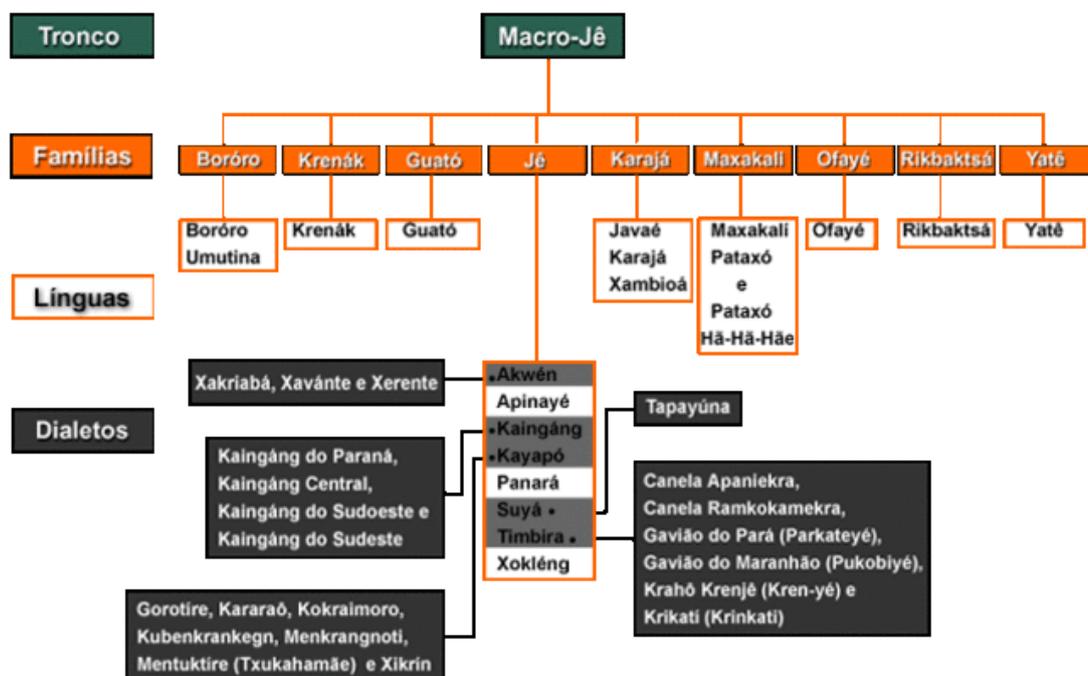
Além do território, outro aspecto que contribui para a reafirmação étnica do grupo é a língua. De acordo com o censo 2010, 274 línguas indígenas são faladas atualmente no Brasil. Tal Censo revelou que de um total de 37,4% dos indígenas, de 5 anos ou mais, falavam no domicílio uma língua indígena.

O percentual que falava a língua indígena no domicílio aumentou para 57,3% quando se considera somente aqueles que vivem dentro das Terras Indígenas. Tal característica confirma a importância, para os indígenas, de permanecerem em suas terras, no tocante às possibilidades de permanência das características culturais dos indígenas, pois a língua falada é uma variável importante para a formação do sentimento de pertencimento étnico. Esse sentimento contribui para fortalecer os critérios de identidade coletiva e individual e, desta forma, inibir os casos de mortes in-voluntárias.

Neste sentido, tanto a permanência em suas terras, pelo valor cultural que esta tem para os povos indígenas, quanto a língua falada pelo grupo, como ferramenta de identificação, possuem considerável importância para os *Iny Mahãdu*. Assim, considerando a importância da língua falada como critério de identificação de população indígena, apresenta-se, no quadro a seguir, as línguas indígenas brasileiras agrupadas em famílias do tronco linguístico Macro-Jê, pela classificação do professor Ayrton Dall'Igna Rodrigues (1986), em revisão especial das informações que constam no seu livro *Línguas brasileiras: para conhecimento das línguas indígenas*, feita para o ISA em setembro de 1997.

Observa-se que a família Karajá (Karajá, Javaé e Xambioá) faz parte do mesmo tronco linguístico. Segundo Toral (1992), os três subgrupos se consideram histórica e linguisticamente diferentes, porém, com um “substrato cultural que lhes é, basicamente, comum” (p.15), pois compartilham uma mesma cultura e falam línguas compreensíveis entre si.

Tabela 1 - Tronco Linguístico Macro-Jê



Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias>

Na Aldeia Santa Isabel percebem-se diferenças entre a moradia da etnia Karajá e a moradia dos *tori*<sup>10</sup>, pois o morar para os Karajá se diferencia quanto ao espaço geográfico das construções visuais. As práticas visuais remetem a uma forma específica de maneiras de fazer, o que se apresenta como uma visão antropológica e mítica do espaço.

Nesta Aldeia, assim como em outras da mesma etnia, o processo de aquisição de terreno para construção de casas acontece de acordo com o interesse de cada pessoa. Esta comunica ao cacique que tem a intenção de construir sua casa em determinado espaço e logo se instala naquela localidade. Não existe compra e venda de terrenos na aldeia, até porque isso não é permitido por lei. Todos são donos da terra e como tal têm liberdade e direito de morar onde desejam.

A Aldeia Santa Isabel possui um território extenso, é a maior da etnia Karajá. Caminhar em todo o seu espaço demanda tempo e boa condição física. Visitas, acompanhadas por um indígena na aldeia, foram adotadas durante a realização da pesquisa, pois, como menciona Michael de Certeau (2008), “os processos do caminhar podem reportar-se em mapas urbanos de maneira a transcrever-lhes os traços (aqui densos, ali mais leves) e as trajetórias (passando por aqui e não por lá)” (p. 176). O ato de caminhar permite ver as coisas em um nível mais elementar, possui uma tríplice função, como explica Certeau: “é um

<sup>10</sup>*Tori* é a forma como os indígenas se referem aos não indígenas.

processo de *apropriação* do sistema topográfico pelo pedestre (...); é uma *realização* espacial do lugar; (...) implica *relações* entre posições diferenciadas, ou seja, “contratos” pragmáticos sob a forma de movimentos.” (2008, p. 177, grifos do autor).

Entre outros aspectos, a caminhada contribuiu para desvendar os mistérios daquela cultura, embrenhar-se no seu mundo, no seu modo de conceber a vida, nas histórias, nas fofocas, nos feitiços etc. Tal caminhada fez perceber também que a construção das casas na aldeia é diferente das edificações dos não indígenas, embora sejam bem próximas umas das outras. De acordo com o laço sanguíneo, quanto mais perto for o grau de parentesco, maior é a proximidade das casas. Apesar de existirem casas feitas com tijolos e telhas de barro, a maioria das residências é construída com palhas.

Imagem 3 – Disposição e interior das casas na aldeia



Fotos: Suelene Santos (setembro/2014)

Quanto à ordenação a dissertação se divide em três capítulos: o primeiro capítulo consiste na compreensão de que o suicídio entre os Karajá da Aldeia Santa Isabel resulta de um desdobramento decorrente do descaso do poder público em relação à saúde pública, logo, o mesmo é apreendido como violências institucionais, o que favorece os casos de suicídio entre a população indígena. A fim de estabelecer interlocução teórica com Émile Durkheim e pensar o suicídio como fenômeno social que consiste em uma “denúncia individual inerente a uma crise coletiva”, apresenta-se o pensamento do autor como mote para compreender o problema da pesquisa. Pois, o argumento central da pesquisa consiste na omissão do poder público em relação à saúde indígena. O capítulo apresenta também um breve histórico sobre a educação escolar indígena e o desempenho desta em relação aos casos de mortes involuntárias que aconteceram e acontecem em Santa Isabel.

O segundo capítulo trata da importância do mito e do feitiço para os *Iny* karajá, na medida em que a mitologia indígena é fundamental para compreensão do *ethos* cultural se constitui em ferramenta importante para pensar a cultura Karajá. Para tanto, recorreu-se a autores como Aracy Lopes da Silva, Claude Lévi-Strauss e André Amaral do Toral, dentre outros, com o intuito de apreender o pensamento destes autores sobre as questões cosmológicas que envolvem os indígenas. Quanto ao feitiço, este foi tratado aqui por ser a segunda causa de morte provocada por morte in-voluntária, apontada pelas famílias com vítimas de suicídio, e devido a forte ligação que existe entre os *Iny* e o feitiço.

E, por fim, o terceiro capítulo estabelece uma relação entre a cultura Karajá e a reestruturação das famílias com vítimas de suicídio; além de apresentar dados sobre a produção do artesanato com o Capim Dourado, das bonecas Karajá, das pinturas corporais e das plumagens utilizadas durante os rituais do grupo e a forma como esses aspectos culturais fortalecem a família enlutada.



Foto: Suelene Santos (outubro/2014)

## **CAPÍTULO 1: VIOLÊNCIAS INSTITUCIONAIS E OS SUICÍDIOS**

*Não têm futuro, não têm respeito, não têm trabalho e nem terra pra plantar e viver. Escolhem morrer porque, na verdade, já estão mortos por dentro.*

Ruy Sposati<sup>11</sup>

Este capítulo apresenta as violências institucionais vividas pelos povos indígenas no Brasil, em especial àquelas praticadas aos *Iny* Karajá de Santa Isabel. O poder público, apesar de implementar ações que favorecem a população indígena, como a criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), não cumpre seu papel devidamente. O resultado deste descaso é o caos na saúde pública instalado nas aldeias. E essa desatenção do poder público em relação à saúde dos povos indígenas está diretamente relacionada ao alto índice de suicídio que acontece entre as várias etnias, sobretudo, entre os Guarani-Kawová.

Através da Lei nº. 12.314/2010 e do Decreto nº. 7.336/2010 foi criada a (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde. Há mais de quatro anos a secretaria funciona de forma precária, mesmo com os recursos financeiros destinados à melhoria da qualidade de vida e às necessidades dos povos indígenas.

---

<sup>11</sup> As palavras de Sposati fazem referência aos indígenas suicidas da etnia Guarani-Kaiowá de Mato grosso do Sul. A frase foi extraída do relatório do CIMI de 2013.

A política de atenção à saúde do indígena no Brasil é marcada pelo mau uso dos recursos financeiros e pela omissão na implementação de ações básicas que salvariam milhares de vidas indígenas anualmente. A situação precária da saúde no Brasil não atinge apenas as populações indígenas, mas toda a população de baixa e média renda do país. De acordo com o CIMI (2013), em decorrência do descaso, o resultado é o caos absoluto. A mortalidade infantil, por exemplo, é assustadora nas aldeias. O próprio governo reconhece que, de acordo com o referido Relatório<sup>12</sup> do CIMI, de cada 100 mortes entre indígenas, 40 delas acontecem entre as crianças, em sua maioria, por doenças facilmente tratadas.

Diante do caos instalado na saúde indígena, o Ministério Público Federal implementou diversas ações judiciais contra a União, com o chamado “Dia D da Saúde Indígena”. Esta aconteceu em dezembro de 2012, e indicou várias determinações e medidas para recuperar as casas de saúde indígena, bem como, para oferecer medicamentos, água potável e transporte.

De acordo com o Relatório do CIMI,

A omissão se dá através da falta de saneamento básico; de medicamentos; de equipamentos; de profissionais qualificados; de assistência continuada e de caráter preventivo; da falta de controle e fiscalização das ações e da aplicação dos recursos; da ausência de planejamento, de controle social e de formação; da infraestrutura precária das Casas de Apoio à Saúde Indígena (Casai's); além da falta de hospitais capacitados e qualificados para receber os doentes indígenas. (RANGEL, 2013, p. 87)

Além dos aspectos observados na citação acima, outros fatores também contribuem para gerar o caos na saúde indígena, tais como: a corrupção, o uso político da SESAI e a terceirização de grande parte das ações e serviços. É cada vez maior o número de funcionários públicos investigados por superfaturamento em contratos como, por exemplo, da locação de veículos nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Segundo o relatório citado, a imprensa divulgou a existência de desvios dos recursos que seriam investidos na assistência às comunidades.

Ainda segundo o Relatório do CIMI, nos últimos quatro anos o orçamento para a assistência em saúde quadruplicou, pois no ano de 2013 foi disponibilizado R\$ 1,136 bilhão. Deste total, conforme o Relatório, a metade foi para custeio com pessoal (destinado, em grande medida, a organizações terceirizadas), e R\$ 250 milhões foram direcionados aos

---

<sup>12</sup> Relatório do Conselho Indigenista Missionário, coordenado por RANGEL, Lúcia Helena. *Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2013*. Neste estudo, foram utilizados os dados dos relatórios dos anos 2012 e 2013.

contratos de locação de veículos e aeronaves. No entanto, de acordo com o CIMI, 90% das obras não foram realizadas e a partir dos dados orçamentários destaca-se que:

Há um montante considerável de recursos destinados para a atenção à saúde das populações indígenas, porém, eles têm uma finalidade fixa, como o pagamento de salários, ou estão atrelados a contratos com terceirizadas, fornecedores e prestadores de serviços e não para as ações e a infraestrutura que asseguram a prevenção, a formação e a atenção permanente. Além disso, percebe-se a inexistência de mecanismos de controle e fiscalização em relação à liberação dos recursos, sua destinação, aplicação e resultados eficazes. Falta efetivamente o controle social. (RANGEL, 2013, p. 87)

Nesta perspectiva, os povos indígenas no Brasil são submetidos a situações de violência moral que fere o respeito pela pessoa humana, causa dor, sofrimento e vilipêndia esses povos física e culturalmente. Pois, falta tudo na assistência à saúde indígena: estrutura, profissionais, medicamentos, transporte, saneamento, acesso à água e, principalmente, vontade política. Além da desassistência na área da saúde, da mortalidade infantil, nas áreas da educação e da saúde, outra violência provocada pela omissão do poder público é o suicídio.

Somente no ano de 2012, o CIMI registrou 23 casos de suicídio, 16 (dezesseis) entre os povos da etnia Guarani-Kaiowá e 7 (sete) entre os Karajá. Em 2013 os números dobraram, no total foram 56 (cinquenta e seis) vítimas de mortes in-voluntárias. Destes, 50 (cinquenta) casos no estado de Mato Grosso do Sul, entre os povos Guarani-Kaiowá, 3 (três) no estado do Paraná entre os Avá-Guarani e 3 (três) no estado do Tocantins entre os Javaé. De acordo com o Relatório do CIMI/2013:

Os povos Javaé e Karajá, que vivem na Ilha do Bananal, apresentam um comportamento suicida há algum tempo, fazendo com que os mais velhos na Ilha fiquem preocupados com a frequência das ocorrências. A Procuradoria da República do Tocantins, que registrou os casos de 2013, também externou preocupação com os fatores que poderiam concorrer para a motivação que leva os jovens ao suicídio. (RANGEL, 2013, p. 79).

Infelizmente, o suicídio acontece entre vários grupos indígenas. Entre os Guarani-Kaiowá, por exemplo, foram registradas 244 mortes dessa natureza no período de 1986 a 1997. E, na última década, esse número praticamente triplicou, subiu para 684 casos entre os anos de 2000 a 2013. Entre os povos Karajá a taxa de mortes in-voluntárias também aumentou nos últimos anos e deixou um rastro de destruição nas famílias enlutadas, como

afirma *Kuanadiki* Karajá: “hoje minha vida só Deus sabe, já estou muito velha para suportar tanto suicídio na minha família (...) já perdi quatro netos nesse suicídio, é muito triste.”<sup>13</sup>

De acordo com as informações contidas no Relatório do CIMI/2013, o suicídio é um fenômeno universal presente em diferentes períodos da história e contextos sócio-culturais, porém, recrudescer na modernidade. Tal relatório afirma que estudiosos envolvidos com as questões indígenas se preocupam em compreender os motivos que levam às altas taxas de mortes autodestrutivas entre os povos indígenas. As tentativas de compreensão das mortes involuntárias devem partir da assertiva de que há um conjunto de fatores interligados, o que faz dele um fenômeno extremamente complexo.

(...) perda de vínculos culturais e históricos, abuso e dependência de drogas e bebidas alcoólicas, problemas psíquicos, abusos sexuais, separações de familiares, isolamento na vida social e na família, estresse cultural e enfraquecimento do sistema de crenças e espiritual são fatores de risco. (RANGEL, 2013, p. 80).

De acordo com o Relatório do CIMI (2012), as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas são essencialmente assistencialistas e paliativas. Não asseguram condições dignas de saúde, tampouco promovem meios e condições de sustentabilidade da vida. Conforme Cleber César Buzatto (2012), no atual contexto, entendemos que, para se manterem e concretizarem seus direitos, em busca da superação das violências e de melhores condições de vida, “os povos indígenas precisarão de disposição para enfrentamentos ainda mais contundentes, urgentes e permanentes em todos os níveis, desde a aldeia até o “centro” do poder, em Brasília.” (2012, p. 11)

O serviço de saúde da Aldeia Santa Isabel é ofertado pelo Governo Federal, através do Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia – DSEI Araguaia. O Distrito abrange a região que divide os estados de Mato Grosso, Goiás e Tocantins. A sede do DSEI fica localizada em São Félix do Araguaia/MT e faz parte deste os municípios de Confresa/MT; Luciara/MT; Santa Terezinha/MT; Nova América/GO e Aruanã/GO. O distrito possui 4 polos base nos municípios de Goiânia/GO, Confresa/MT, Santa Terezinha/MT e São Félix do Araguaia/MT. Os indígenas contam também com a Casa de Saúde Indígena (CASAI), localizada em Goiânia/GO, para realização de tratamento de saúde. Esta casa oferece aos indígenas os serviços gratuitos de saúde, bem como, hospedagem e alimentação, ainda que precariamente.

---

<sup>13</sup> KARAJÁ, Kuanadiki, em entrevista concedida a Melissa Karajá, professora da Aldeia, em 03 de fevereiro de 2015.

Segundo o Relatório do CIMI, o ano de 2012 foi marcado pelo aumento de desassistência na área de saúde, atingindo mais de 80 mil indígenas. No entender do CIMI, o Ministério da Saúde não conseguiu dinamizar as ações e serviços junto às comunidades indígenas, através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Os dados do relatório mostram que “as comunidades recebem apenas assistência paliativa, não há sequer esboço de uma política de saúde articulada no âmbito dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs)” (2012, p. 17). De acordo com o relatório, são impactantes e assustadoras as informações sobre a falta de saneamento básico nas comunidades, a falta de água potável, a falta de medicamentos, de veículos e de profissionais capacitados.

Ainda sobre a desassistência provocada por omissão do poder público, segundo informações do DSEI Araguaia, de janeiro a agosto de 2012 ocorreram 7 (sete) mortes em decorrência de suicídio, além da constatação de aproximadamente 80 (oitenta) situações de vulnerabilidade, que englobam tentativas e ameaças. Entre o ano 2013 e metade do ano 2014 foram contabilizados 6 (seis) óbitos cuja *causa mortis* foi o suicídio. Os indígenas relataram, durante o trabalho de campo, que é muito alta a incidência de alcoolismo na comunidade. Estes solicitam ajuda do poder público para controlar a entrada e o consumo de álcool nas aldeias. No relatório do CIMI (2013) Rangel afirma que:

Os índios ressaltaram sua condição cultural conflituosa, pois vivem simultaneamente a influência de seus costumes tradicionais e da sociedade envolvente, com valores opostos, fato apontado como sendo um dos fatores que podem estar relacionados ao alcoolismo e aos suicídios. (RANGEL, 2013, p. 17).

A respeito do sistema de saúde ofertado aos indígenas da região, os *Inyã* Karajá se mostram revoltados com o tratamento recebido pelo DSEI. Durante a pesquisa, no dia 09 de outubro de 2014, um grupo da aldeia Fontoura sequestrou o coordenador do Distrito, Milton Martins de Sousa, e outros dois funcionários (o motorista e o enfermeiro do distrito). O objetivo era reivindicar melhorias no sistema de saúde, pois, segundo o ex-cacique desta aldeia, *Tabohana Karajá*, faltam medicamentos e assistência médica nas aldeias e o atendimento é precário. Dentre outras reivindicações, lutam por melhorias no atendimento aos *Inyã* Karajá por parte dos funcionários do DSEI (a maioria são *tori*).

Os indígenas libertaram os reféns somente após a visita de representantes do Ministério da Saúde. Após o fim do sequestro, estes atacaram o pólo do Distrito, na cidade de São Félix do Araguaia/MT, quebraram computadores, armários, mesas, cadeiras e queimaram

papéis. Após esses ataques ao prédio, os funcionários do DSEI suspenderam as atividades, e a população ficou desamparada pelo sistema de saúde durante vários dias.

Segundo os próprios indígenas, a saúde não está sendo tratada como uma das prioridades do Distrito. Os pacientes esperam vários meses para conseguir agendar consultas com especialistas e iniciar o tratamento. A Casa de Saúde Indígena (CASAI), localizada em Goiânia/GO, oferece hospitalidade pouco confortável aos que saem da sua região para tratamento médico, e ficam dias e meses à espera de consultas e exames.

De modo geral, ressalta-se a necessidade de participação dos indígenas nas formulações e execuções das políticas de saúde dirigidas a eles. É necessária também a capacitação dos funcionários não indígenas que atuam com essa demanda, na área profissional, quanto aos aspectos culturais, éticos e de acolhimento.

### 1.1 O SUICÍDIO ENTRE OS *IN'Y* KARAJÁ

É preocupante o alto índice de mortes ocorridas pela prática de suicídio entre os jovens indígenas de diversas etnias no Brasil. A título de informação, de acordo com Alejandro Parellada (2014), “o suicídio de jovens indígenas lidera as taxas de causas *mortis* entre os diferentes grupos populacionais latino-americanos” (2014, p. 7). Dados da Organização Mundial da Saúde indicam que a taxa de mortes in-voluntárias entre jovens indígenas chega a ser quatro vezes maior que entre os não indígenas.

Um estudo realizado pelas Nações Unidas<sup>14</sup>, em 2009, relaciona os jovens indígenas ao contexto de colonização traumática, marginalização, discriminação e perdas de formas de vida tradicionais. Esse estudo indica que os indígenas se sentem isolados, tanto no seio de suas comunidades quanto durante o contato com as sociedades envolvidas, “pela profunda discriminação que os não indígenas têm contra essa população.” (PARELLADA, 2014, p. 7).

Sobre o suicídio, que é o eixo norteador desta pesquisa, as concepções e definições do termo se alteram, se completam e se contradizem de acordo com a área do saber. O suicídio e os comportamentos autodestrutivos são assuntos tratados historicamente por filósofos,

---

<sup>14</sup> Os membros do Fórum permanente para as questões indígenas da América Latina, das Nações Unidas (UNPFII), recomendaram uma pesquisa a respeito da taxa de suicídios entre indígenas. Assim surgiu o referido estudo comparativo de 03 casos de suicídio entre a juventude indígena no Peru (Awajún), no Brasil (Guarani) e na Colômbia (Embera). “A pesquisa foi feita junto com o Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (IWGIA). Durante a mesma, foi dada ênfase especial em captar e transmitir a própria visão dos jovens, com enfoque intercultural a fim de procurar a compreensão mais próxima desta contingência dolorosa.” Fonte: PARELLADA, Alejandro e *et al.* *Suicídio adolescente em povos indígenas*, 2014, p. 9.

psicólogos, religiosos, escritores e profissionais de saúde. Assim, tal definição passa, de forma diferente, pelo campo da filosofia, da religião e, atualmente, se instala como discussão fundamental na área da saúde.

É difícil precisar com exatidão quando surgiram os primeiros casos de suicídios no mundo, mas é compreendido como um fenômeno que existe há muitos anos, entre pessoas diferentes, inseridas em culturas e sociedades que se diferem entre si, além de fatores psicológicos e biológicos desiguais. Esse tipo de morte é considerado, no mundo inteiro, como a terceira causa de morte entre os jovens, perde somente para os acidentes de trânsito e os homicídios.

Histórias contidas em livros religiosos, como a Bíblia, por exemplo, relata a presença do suicídio entre pessoas como Sansão, Judas, Rei Saul, o que nos permite acreditar que o ato suicida não é um fenômeno contemporâneo. Nilson Berenchtein Netto (2013) aponta que a palavra suicídio surge por volta do século XII, e que naquele tempo não existia necessariamente uma perspectiva pejorativa em relação ao suicídio, “o que havia eram formas de descrever este ato” (p. 6). Neste sentido, o autor afirma que:

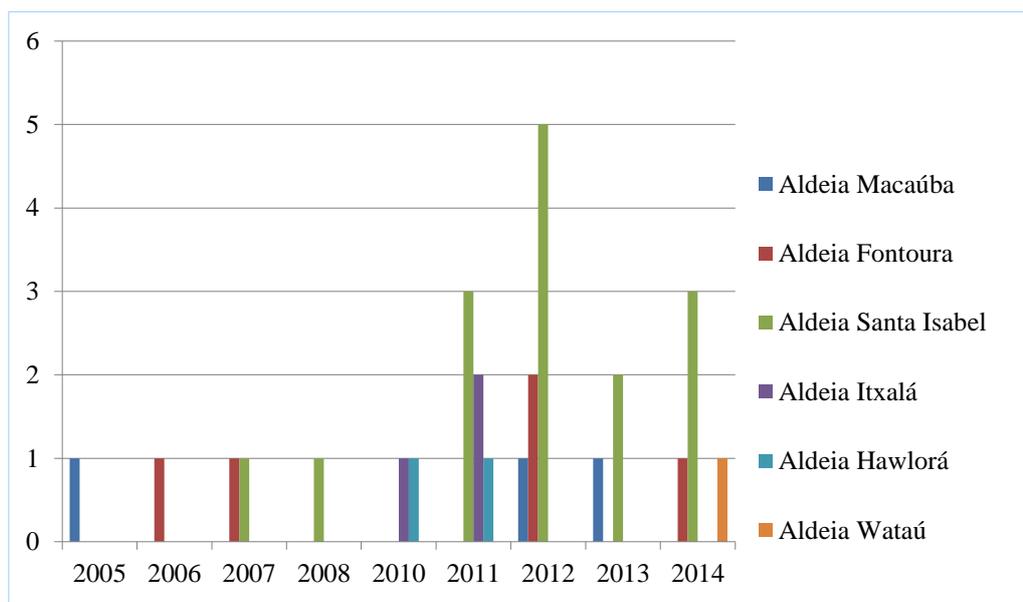
É principalmente a partir de Agostinho de Hipona (séc. V), também chamado por alguns de Santo Agostinho, que a morte de si passa a ter uma conotação pecaminosa. Posteriormente, ainda na Idade Média, passa a ser compreendida como crime, porque lesava os interesses da Coroa: aqueles que se matavam tinham seus bens confiscados pela Coroa, em detrimento de suas famílias, e os cadáveres eram penalizados. Ao final da Idade Média, com a separação entre a Coroa e a Igreja, o poder médico passa a ocupar um lugar privilegiado no controle da sociedade, de maneira que, a partir de então, são os “médicos” que definem a negatividade da morte voluntária, deslocando o fenômeno do pecado à patologia e qualificando-o como loucura. (NETTO, 2013, p. 16).

Neste sentido, de acordo com Netto (2013), o suicídio foi se estabelecendo como um fenômeno de características específicas em momentos históricos diferentes. Conforme elucida a recorrência deste ato entre os escravos, fossem eles africanos ou indígenas, tanto no Brasil Colonial quanto em outras colônias nas Américas.

Desta forma, há descrições do suicídio de acordo com o momento histórico do ato. Por exemplo, na Grécia Antiga, o suicida, segundo Liliana Peruche Ribeiro (2006), “era privado de honras fúnebres por considerar que o indivíduo teria sido fraco e covarde frente aos seus deveres civis”, enquanto no século XIX, durante a Revolução Industrial, o suicídio era visto como “um ato de vergonha e mantido em segredo na família.” (p. 1).

Com o intuito de mostrar o alto índice de suicídio entre a etnia Karajá, apresentam-se gráficos que demonstram o quantitativo das mortes, o percentual de praticantes por sexo e as causas informadas pela família. Entre os anos de 2005 a 2014 o número de suicídio aumentou tanto na Aldeia Santa Isabel quanto nas aldeias vizinhas, como mostra o gráfico abaixo:

Gráfico 1- Taxa de suicídios entre os Karajá (2005 a 2014)



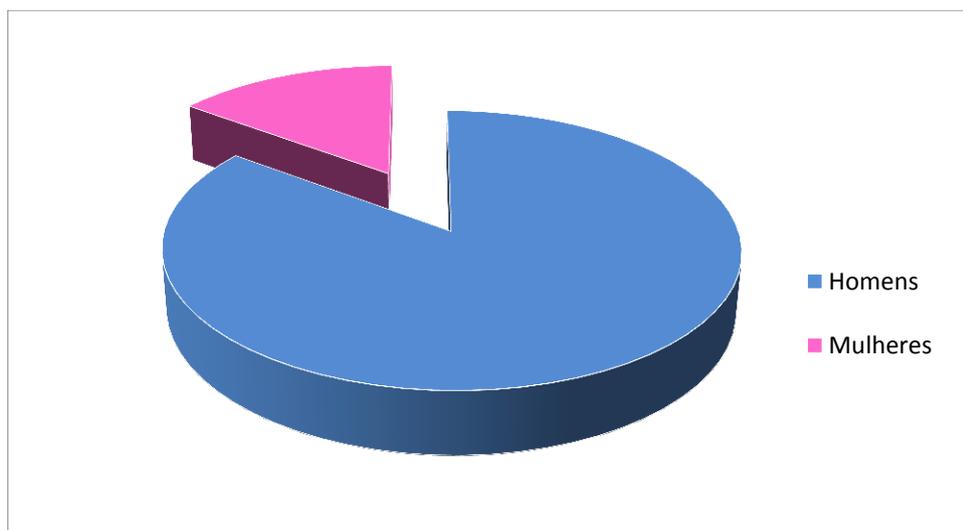
Fonte: DSEI/Araguaia (outubro/2014)

Conforme o Gráfico 2, verifica-se que os suicídios femininos nesta etnia ocorrem em pequeno número e representa uma porcentagem mínima em relação aos masculinos. Dos óbitos contabilizados entre 2005 e 2014 a maioria é do sexo masculino, com idades entre 13 e 34 anos, o que corresponde a 85% dos casos.

Existe uma teoria<sup>15</sup> de que as mortes in-voluntárias são hereditárias. A hereditariedade do suicídio é apresentada pelas teorias que o defende como fator individual. Neste sentido, a formulação quanto ao suicídio ser hereditário contribui para pensarmos porque acontecem mais casos entre os homens do que entre as mulheres. Se a assertiva da hereditariedade se confirmasse, então as mortes deveriam acontecer em igual proporção entre os sexos.

<sup>15</sup> A teoria que faz da raça o fator responsável pelo suicídio admite, implicitamente, que este é hereditário. Tal teoria será abordada adiante.

Gráfico 2- Suicídios entre homens e mulheres



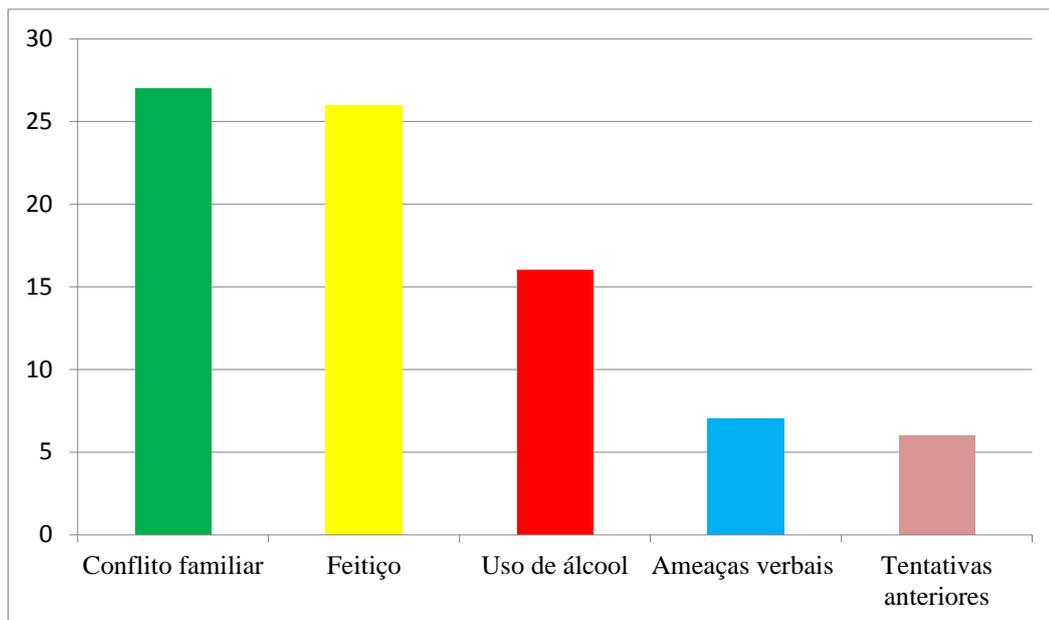
Fonte: DSEI/Araguaia (outubro/2014)

Sob o ponto de vista da taxa social do suicídio, Émile Durkheim (1982) conclui que: “se a mulher se mata muito menos do que o homem é porque está muito menos integrada na vida coletiva do que ele; portanto, ressent-se muito menos intensamente da ação boa ou má” (p. 297).

Nesta perspectiva, Durkheim (1982), ao ressaltar os fatores extras sociais do suicídio, afirma que “o estado individual que lhe é mais favorável consiste numa aptidão geral e vaga, suscetível de tomar formas diversas, segundo as circunstâncias, a qual permite o suicídio, mas não o implica necessariamente e, por conseguinte, não o pode explicar.” (p. 77).

Para a apreensão do tema deste trabalho, é importante refletir a respeito da teoria de Durkheim, que toma o suicídio como fenômeno social. Contudo, antes dessa discussão, é necessário observar, conforme o gráfico seguinte, as causas do suicídio no Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia (DSEI/Araguaia). Os motivos das mortes apontados pelas famílias das vítimas variam entre conflito familiar, feitiço, uso abusivo de álcool e ameaças verbais, tanto das mortes efetivadas quanto das tentativas:

Gráfico 3 - Motivos dos suicídios



Fonte: DSEI/Araguaia (outubro/2014)

Os dados do gráfico fazem referência às causas das mortes in-voluntárias segundo as famílias. Para estas, os conflitos familiares e a prática de feitiço estão diretamente relacionados com o histórico de mortes na Aldeia, além do uso de álcool e drogas pelos suicidas. Estes, em sua maioria, fazem ameaças verbais informando à família e amigos de sua pretensão de se matar, e, às vezes, efetiva o ato logo após tais ameaças.

Segundo informações do Distrito Sanitário Especial Indígena de São Félix do Araguaia, de janeiro a agosto de 2012 ocorreram 7 (sete) mortes em decorrência de suicídio, além da constatação de aproximadamente 80 (oitenta) situações de vulnerabilidade que englobam tentativas e ameaças.

Os índios relataram que é muito alta a incidência de alcoolismo na comunidade e reivindicam a manutenção de uma guarda indígena empenhada na fiscalização da entrada e consumo de álcool nas aldeias. Em diversos momentos, em reunião com o procurador da República, Álvaro Manzano, os índios ressaltaram sua condição cultural conflituosa, pois vivem simultaneamente a influência de seus costumes tradicionais e da sociedade envolvente, com valores opostos, fato apontado como sendo um dos fatores que podem estar relacionados ao alcoolismo e aos suicídios. (RANGEL, 2012, p. 87).

Quanto às causas apontadas no Relatório do CIMI (2012), cabe apontar que, estas são correntes suicidógenas encontram-se no contexto social. O álcool, por exemplo, tem sido um forte aliado do não índio para dominar e saquear os indígenas, assim, está relacionado a fatores externos e históricos. É um mecanismo de persuasão e dominação de proporções

históricas, pois o álcool foi e é um forte instrumento de dominação utilizado pelo colonizador para assenhorear-se das terras e da força de trabalho indígena, desde o início da colonização. E a confluência dos costumes tradicionais com os da sociedade envolvente tende a alterar o equilíbrio da comunidade, o que causa desequilíbrios sociais, econômicos e culturais entre indígenas e não indígenas.

Segundo Durkheim, a sociedade em geral, ao inculcar credos religiosos, políticos ou morais que dirigem o comportamento dos indivíduos, impõe dogmas que incomodam e institui regras morais que obrigam o sujeito a segui-las. Contudo, o indivíduo, caso não as siga, estará em situação de desprestígio perante a sociedade a que pertence e, para o autor, encontrar-se-á em posição de desprestígio, o que pode levar o indivíduo ao suicídio. Por exemplo: na aldeia Santa Isabel um jovem se matou depois que sua esposa soube dos casos extraconjugais que este mantinha. O jovem se sentiu envergonhado e em situação de desprestígio perante a família, o que o levou ao ato suicida aos 17 anos de idade.

Percebe-se, neste caso, que não foi o fato de trair a esposa que levou o jovem a se matar, mas a constituição moral imposta pela sociedade que o envolvia, visto que, para a etnia os *Iny* Karajá, quando acontecem casos extraconjugais, os homens da família da mulher traída devem bater no marido e este se permitir apanhar. Da mesma maneira, as mulheres da família da esposa devem bater na amante e a família desta não pode interferir, é uma forma de lavar a honra depois da traição.

Assim, a família apontou como causa dessa morte os conflitos familiares. Deste modo, este acontecimento elucida a teoria de Durkheim de que “é a constituição moral da sociedade que fixa em cada instante o contingente dos mortos voluntários” (1982, p. 297). Neste caso, o que levou o jovem a se matar foi a vergonha e o medo que sentiu da família.

A família é um importante referencial para os indígenas *Iny Mahādu*, quanto mais integrada ela for, maior é a eficácia dos sentimentos para impor certo estado da sociedade doméstica. Como já mencionado, suas famílias são bastante numerosas, e o grau de integração de cada grupo familiar, segundo Durkheim (1982), influencia na taxa de mortes involuntárias. O autor afirma que o “funcionamento da família depende da maior ou menor intensidade que a caracteriza” e que “o número dos elementos que a compõe tem influência sobre a tendência para o suicídio.” (1982, p. 192).

Num grupo familiar, que é bastante denso, por exemplo, os sentimentos coletivos são mais fortes, as opiniões influenciam, as atividades circulam de um indivíduo para o outro, as impressões se trocam e de forma rápida, porque há mais pessoas para participar delas. Neste

sentido, “numa sociedade suficientemente densa, esta circulação é ininterrupta; pois há sempre unidades sociais em contato, ao passo que, quando estas rareiam, as relações só podem ser intermitentes havendo mesmo momentos em que a vida comum é suspensa” (DURKHEIM, 1982, p. 192).

O que significa dizer que a integração social do indígena reflete a intensidade da vida coletiva que entre eles existe. E como a família *Inyã* exerce intensa influência na vida coletiva, as decisões do indivíduo também ficam vulneráveis a tais influências<sup>16</sup>. Nesse sentido, corroboramos com Durkheim ao acreditar que “constituindo um poderoso obstáculo contra o suicídio, a família preserva tanto mais daquele quanto mais solidamente é constituída” (1982, p. 193).

Nesta perspectiva, quando os laços familiares enfraquecem, a influência coletiva diminui e, conseqüentemente, os sentimentos não podem ser muito intensos. Assim, quanto ao pensamento sobre o poder que a sociedade doméstica exerce socialmente em cada indivíduo, Durkheim observa:

É que, efetivamente, a densidade de um grupo não pode baixar sem que a sua vitalidade diminua. Se os sentimentos coletivos têm uma energia particular, é porque a força com que cada consciência individual os sente repercute-se em todas as outras e reciprocamente. (DURKHEIM, 1982, p. 192).

Esta citação sobre a intensidade da familiar dos *Inyã* na vida de cada indivíduo serve para elucidar um caso de tentativa de suicídio que aconteceu na aldeia Santa Isabel: uma moça quer separar-se do marido, alega que não o ama mais. O rapaz não permite a separação, pois além de amar a esposa, caso separe, ele apanhará dos homens da família da moça por não conseguir manter a sua unida. O grupo familiar dela a orienta para continuar seu casamento, a dele também tem a mesma posição. Diante disso, e já enfraquecidos os laços com a família, a moça, sem alternativas, visto que só é permitida a separação se o marido aceitar, já fez três tentativas de suicídio.

Ao instituir a sociedade doméstica como um obstáculo contra o suicídio, Durkheim afirma que, em se tratando de sociedade fortemente integrada, este papel não cabe somente à família, mas a qualquer grupo social do qual o indivíduo participe intensamente, religioso ou político, por exemplo. A causa desse fenômeno está numa característica comum a todos esses

---

<sup>16</sup> Não é por ser numerosa que se atribui à família Karajá a intensidade coletiva. Segundo Durkheim, “o fato de serem numerosas pode não ter nenhum significado se não participarem efetivamente e com sequencia na vida do grupo.” Os sentimentos não podem ser poderosos se a família estiver desintegrada. Fonte: DURKHEIM, *O Suicídio: estudo sociológico*. Tradução de Luz Cary, 1982, p. 191.

grupos sociais: “a única propriedade que pode ser comum a todos é que se tratam todos de grupos sociais fortemente integrados” (1982, p. 199). Posto isso, Durkheim (1982) conclui que “o suicídio varia na razão inversa do grau de integração dos grupos sociais de que faz parte o indivíduo” (1982, p. 199), pois o vínculo que o liga a causas comuns liga-o também à vida. Enfim:

Numa sociedade coerente e ativa, há um intercâmbio contínuo de ideias e de sentimentos de todos para cada um e de cada um para todos, e como que uma assistência moral mútua que faz com que o indivíduo, em vez de estar reduzido às únicas forças, participe na energia coletiva e nela venha procurar alento quando se sente exaustado. (DURKHEIM, 1982, p. 200).

Neste sentido, os indígenas *Inyã Mahãdu*, por não estarem fortemente integrados à sociedade envolvente, não se sentem membro ativo deste grupo social, também não se sentem obrigados a manterem vivificados os interesses coletivos dessa sociedade. Embora o grupo social doméstico exerça papel preponderante na individualidade de cada indígena, o outro grupo que os *Inyã Karajá* também vivencia, o grupo do não indígena, enfraquece os laços coletivos com a comunidade nacional e o desobriga a participar da energia social que envolve essa sociedade.

Neste sentido, os indígenas se desinteressam pela vida, porque quanto mais estão enfraquecidos os grupos sociais a que pertence, menos dependerá deles e, por conseguinte, “passará a reconhecer unicamente as regras de comportamento que se baseiam nos seus interesses particulares” (1982, p. 200).

Na aldeia Santa Isabel aconteceram casos semelhantes aos que Durkheim (1982) aponta como suicídio egoísta. Para o autor, assim como existe uma disposição de espírito coletiva, existe uma disposição de espírito individual que inclina os povos para a alegria ou para a tristeza, o que “lhes faz ver as coisas de um aspecto risonho ou sombrio” (p. 204). Desta forma, “por mais individualizado que cada um de nós seja, há sempre um sentimento coletivo que subsiste que é a depressão e melancolia que resultam desta individualização exagerada. Quando não resta mais nada em comum, comunga-se na tristeza” (p. 205).

De acordo com Durkheim (1982), as correntes de depressão e de desilusão não emanam de nenhum indivíduo em particular, porém “exprimem o estado de desagregação que a sociedade se encontra” (p. 205). Para descrever o suicídio egoísta o autor afirma que o sujeito se “arrasta no meio do tédio e do aborrecimento”, o que o leva a sentir uma tristeza profunda. Como por exemplo, no caso em que uma moça Karajá terminou o relacionamento com o namorado, este não se conformou com a perda, entristeceu-se bastante, repetindo pelos

cantos que ninguém o amava. E, apesar da aparente tranquilidade que o jovem demonstrava, enforcou-se, provocando sua morte aos 16 anos de idade, mesmo sem ameaças de suicídio, nem tentativas anteriores.

Outro caso de suicídio na aldeia que faz referência ao suicídio egoísta: um jovem indígena chamou sua esposa para ir a uma festa, solicitando que ela se produzisse bastante, ficasse bonita para a ocasião, enquanto a moça se produzia, ele preparou, minuciosamente, os últimos passos e se enforcou na casa da sua avó. Nos últimos dias, este jovem estava bastante triste e depressivo, andava com a cabeça baixa e não gostava de falar sobre sua vida.

Da mesma maneira ocorre com os suicídios apontados pela família como sendo provocados por feitiço. O feitiço é um fator cultural preponderante na etnia Karajá, os indígenas acreditam fielmente que algumas mortes in-voluntárias são provocadas pela prática de feitiço. E este, efetivamente, existe no seio desta comunidade. Não é possível afirmar que a tese apresentada pelos próprios indígenas em relação ao suicídio não seja verdade, pois estes conhecem profundamente os fatores espirituais que envolvem sua aldeia, no contexto de suas tradições.

Neste caso, partindo do ponto de vista da taxa social dos suicídios, Durkheim (1982) afirma que não é a diferença entre as crenças que desenvolve esse tipo de morte, mas o que essas crenças possuem como características mais gerais que as diferencie. Não é, portanto, a natureza particular da crença que se deve a influência benéfica ou não da fé. A crença que permeia a comunidade Karajá, à qual me refiro, diz respeito à credibilidade depositada nos feitiços, no sobrenatural, crenças essas preponderantes em sua cultura.

Neste sentido, ao supor que se tais crenças “protege o homem contra o desejo de se destruir, não é porque ela lhe pregue, com argumentos *sui generis*, o respeito por si próprio; é porque se trata de uma sociedade” (1982, p. 156). E, para Durkheim, o que compõe essa sociedade “é a existência de certo número de credos e práticas comuns a todos os crentes tradicionais<sup>17</sup> e, por conseguinte, obrigatórias” (1982, p. 156). Assim, o autor conclui que:

Quanto mais estes estados coletivos são numerosos e fortes, tanto mais a comunidade religiosa está fortemente integrada; tanto mais também é dotada de virtude preservadora. O detalhe dos dogmas e dos ritos é secundário. O ideal é que tenham possibilidade de alimentar uma vida coletiva suficientemente intensa. (DURKHEIM, 1982, p. 156).

De acordo com Durkheim, quando o extremismo da crença é muito forte, rígida e disciplinar, provoca um efeito contrário, pois ao invés de levar os indígenas a terem mais

---

<sup>17</sup> Aqueles que acreditam na tradição que vivenciam, ou seja, nas concepções religiosas e culturais impostas.

respeito pela tradição, pela cultura, pela opinião do grupo do qual participa, desinteressa-se dela. Desta forma, quando se é alvo de uma hostilidade, por exemplo, “renuncia-se a vencê-la e mais do que nunca se teima nos costumes mais reprovados” (1982, p. 141).

Esta abordagem das causas do suicídio como fator social entre os Karajá de Santa Isabel, embasada na teoria de Durkheim, se faz com intuito de apreender o suicídio sob o ponto de vista sociológico. Nesta perspectiva, as instituições públicas, apreendidas sociologicamente, são tomadas como as grandes responsáveis pelo descaso com a população indígena e, conseqüentemente, pelos os suicídios.

Antes de aprofundar as questões referentes aos casos de suicídio entre os *Iny* Karajá, apresenta-se uma reflexão sobre a realidade devastadora da saúde indígena no Brasil. Atualmente, é esta área a principal responsável por combater e controlar o índice de suicídio nas aldeias e outras violências que dizem respeito à saúde pública dos povos indígenas.

## 1.2. CAUSAS SOCIAIS DO SUICÍDIO

Historicamente, é possível observar como a sociedade ocidental se referiu ao suicídio ao longo dos anos e as alterações conceituais e de concepções que este fenômeno sofreu com o passar do tempo. Émile Durkheim, em seu clássico sobre o suicídio, descreve-o como “todo o caso de morte que resulte direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo, praticado pela própria vítima, sabedora de que devia produzir este resultado” (1982, p. 16).

A perspectiva durkheiminiana, ao elevar o suicídio ao contexto social, colabora com a compreensão do comportamento suicida diante de uma percepção sociológica, ou seja, trata-se de uma denúncia individual inerente a uma crise coletiva.

Na obra *O suicídio*, Émile Durkheim, inicialmente, apresenta os fatores extras sociais que propiciam as mortes in-voluntárias: como o suicídio e os estados psicopáticos; o suicídio e os estados psicológicos normais; relação entre raça e hereditariedade do suicídio, para mostrar que tais fatores não são determinantes da taxa de suicídio, mas apenas aspectos da sociedade que o permite ocorrer, embora não o determine.

Destrinchando cada um destes tipos de suicídio: em relação ao primeiro, o suicídio e os estados psicopáticos, Durkheim (1982) afirma que se ficar estabelecido que o suicídio é uma loucura que possui características próprias, a questão estaria solucionada: “todo suicida é um louco (...) mas existirá uma loucura suicida?” (1982, p. 25). Segundo o autor, para que o suicídio possa caracterizar um delírio é preciso que tal delírio incida apenas sobre este objeto.

Nesta concepção, o autor apresenta quatro tipos de suicídio, quais sejam: suicídio maníaco; suicídio melancólico; suicídio obsessivo e suicídio impulsivo ou automático.

No suicídio maníaco o doente se mata para escapar de um perigo ou de uma vergonha imaginária ou para obedecer a uma misteriosa ordem das profundezas. O suicídio melancólico é aquele ligado a depressão, segundo Durkheim, os doentes desta categoria preparam calmamente os seus próprios meios de execução, diferentes dos maníacos. O sociólogo francês entende por suicídio melancólico “aquele ligado a uma profunda depressão, de tristeza exagerada. Nada interessa ao indivíduo, vê tudo negro.” (1982, p. 30).

Já no suicídio obsessivo o ato não é praticado por nenhum motivo, real ou imaginário, mas pela ideia fixa da morte, sem razão representável. Para o autor, a morte tomou inteiramente o espírito do doente, este se tornou obcecado pelo desejo de se matar, embora tenha consciência de que não tem nenhum motivo racional para isso.

E, por fim, dentro do suicídio psicopático categorizado pelo sociólogo, existe o suicídio impulsivo ou automático. Este não tem razão de ser, nem na realidade, nem no imaginário do indivíduo. Ao invés de ser produzido por uma ideia fixa, que persegue o espírito do sujeito, “resulta de um impulso brusco e irresistível, num abrir e fechar de olhos, a ideia surge já desenvolvida no espírito do sujeito e suscita o ato, pelo menos um começo de execução do ato.” (1982, p. 32).

Quanto ao suicídio e os estados psicológicos normais, referente à raça e à hereditariedade, Durkheim (1982) ressalta que o suicídio poderia ser também da constituição do indivíduo, sem depender dos estados anormais. Aqui, a tendência para o suicídio consiste em fenômenos puramente psíquicos, sem estarem diretamente ligados às conturbações do sistema nervoso.<sup>18</sup>

Essa proposição, conforme o autor, poderia ser aceita se cada raça<sup>19</sup> tivesse uma taxa de suicídio que lhes fosse própria. Portanto, se o suicídio variasse realmente com as raças, “seria preciso reconhecer que existe uma disposição orgânica qualquer de que ele dependeria, mas o autor questiona: tal relação existirá?” (1982, p. 55).

Cabe apontar o que Durkheim entende por raça. Segundo o sociólogo, “a certa altura entendeu-se por raça um conjunto de indivíduos que, além de apresentarem traços comuns,

---

<sup>18</sup> Durkheim faz referência ao Neuropata, pois este, devido à extrema sensibilidade do seu sistema nervoso, apresenta ideias e sentimentos permanentemente em equilíbrio instável. Para o Neuropata toda impressão é causa de mal estar, todo movimento uma causa de fadiga; os nervos estão à flor da pele. A realização das funções fisiológicas para ele é penosa.

<sup>19</sup> O conceito de raça que está sendo utilizando aqui é devido ao fato de que o mesmo foi utilizado por Durkheim ao tempo de produção da sua obra. Porém, neste trabalho não se adota a concepção de raça, mas sim de povo e/ou etnia.

deve essa comunhão de caracteres ao fato de provirem todos de uma mesma linhagem.” (1982, p. 56).

(...) sob influencia de uma causa qualquer, se produz num ou em vários sujeitos de uma mesma geração sexual uma variação que o distingue do resto da espécie e quando essa variação, em vez de desaparecer na geração seguinte, se fixa progressivamente no organismo devido a hereditariedade, dá lugar a uma raça. (DURKHEIM, 1982, p. 56).

Assim, para Durkheim (1982), raça acaba por se confundir com a nacionalidade. O autor aponta que, “se os alemães se matam mais que os outros povos, por exemplo, a causa disso, não está no sangue que corre em suas veias, mas na civilização na qual são educados” (1982, p. 66). E acrescenta: “não é a diferença das raças que pode constituir a causa dos suicídios, porque raças são muito diversas, são suscetíveis de se misturar e de se perder umas nas outras.” (1982, p. 67).

A teoria que faz da raça um fator importante na tendência para o suicídio admite, implicitamente, que este é hereditário. Se assim fosse, segundo Durkheim, poderia se constituir um caráter étnico. Assim, o francês propõe a seguinte reflexão: se o suicídio é hereditário então os filhos dos suicidas são propensos a conduzir-se como eles nas mesmas circunstâncias? Para o sociólogo, não é o suicídio que é hereditário, mas o que passa de pais para filhos, assim, apenas certo temperamento poderia predispor o indivíduo ao suicídio, mas que não pode constituir uma explicação para a determinação deste.

Esta descrição dos fatores extras sociais do suicídio, na abordagem Durkheiminiana, é para demonstrar que, ao categorizar este fenômeno como fator causado pela sociedade na qual o indivíduo suicida está envolvido, o autor demonstra que os fatores individuais não justificam a taxa de suicídio entre os mais diferentes grupos sociais. Assim, é importante apreender como este autor entende o suicídio sob o ponto de vista da coletividade.

### 1.3 A INSTITUIÇÃO ESCOLAR FRENTE AO SUICIDIO

A escola desempenha um papel importante na condução de trabalhos pedagógicos que inibam os casos de suicídios entre os jovens indígenas. Assim, a Escola Indígena Maluá, localizada na Aldeia Santa Isabel, preocupada com o índice de mortes in-voluntárias ocorridas em sua comunidade, percebe sua função como mediadora entre os jovens estudantes e a minimização de pensamentos autodestrutivos. Neste sentido, é importante destacar a luta

social da educação escolar indígena para que esta se afirme como instituição que defende os direitos e a afirmação étnica destes povos.

Segundo Rosani Moreira Leitão (1997), a luta pela implantação de projetos escolares para as populações indígenas é bastante antiga. Por delegação tácita ou não da Coroa portuguesa, no século XVI, a educação indígena era ofertada por missionários católicos de várias ordens, até o fim do período colonial. A partir de meados do século XX o panorama da educação escolar indígena não foi muito diferente dos períodos anteriores, na medida em que era caracterizado por palavras de ordem, tais como: “catequizar”, “civilizar” e “integrar”.

De acordo com Leitão (1997), no Brasil Colônia o poder oficial promovia estratégias, através da ação missionária e através da Educação, para “pacificar” e “civilizar” os indígenas que ocupavam o território brasileiro. As ações evangelizadoras eram aliadas às práticas de exploração das riquezas existentes nos territórios indígenas e a garantia de acesso e permanência dos colonizadores nestes territórios.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que vigorou de 1910 a 1967, se apresentou como uma nova fase da política indigenista, incluindo, entre outras, a educação escolar. Para Leitão (1997), neste período, a educação pouco se diferenciava daquela oferecida às crianças não indígenas da zona rural, pois, em suma, o objetivo era a integração dos indígenas aos padrões “civilizados”. As aulas eram ministradas por professores ligados a administração oficial, além de uma educação ofertada em língua portuguesa.

A partir de 1967, com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que substituiu o SPI, especialmente a partir de 1970, criou-se um novo discurso no que diz respeito à educação escolar indígena. De acordo com Leitão, tal discurso se fundamenta nos princípios defendidos, entre outros, pelo *Summer Institute of Linguistics* (SIL)<sup>20</sup>, que recomendava a “utilização das línguas maternas no processo de alfabetização das crianças” (1997, p. 44). E, ainda corroborando com Leitão, em 1972, através da Portaria nº. 75 de 06/07/72, a legislação instituiu a educação bilíngue entre as etnias que não falavam o português “como forma de eliminar as chamadas “barreiras linguísticas”” (1997, p. 50).

A legislação e a atual política oficial de educação indígena no Brasil postulam uma escola indígena com objetivos que “já não dizem respeito ‘a integração do índio na sociedade nacional’”, mas à reafirmação étnica e cultural, à valorização da língua nativa, o resgate da memória histórica e seus sistemas de conhecimentos e valores (LEITÃO, 1997, p. 54). Nesse

---

<sup>20</sup> “Entidade de cunho religioso que, desde 1966, estudava línguas indígenas e que, portanto, acumulara o conhecimento indispensável à elaboração de alfabetos e estrutura gramaticais, à preparação de material de leitura e escrita à formação de professores índios para atuarem nas suas aldeias.” (LEITÃO, 1997, p. 44).

sentido, é importante ressaltar que as políticas voltadas para a escolarização indígena são oriundas de muitos conflitos interétnicos entre indígenas e não indígenas.

Após o levantamento sobre a legislação educacional indígena, apresenta-se a seguir o contexto da educação escolar indígena da aldeia Santa Isabel. No centro da Aldeia Santa Isabel está localizada a Escola Estadual Indígena Maluá, onde estudam crianças e jovens desde os anos iniciais de escolarização até o Ensino Médio. A escola possui boa estrutura física, com salas de aulas, biblioteca, diretoria, coordenação, cozinha e espaço para atividades esportivas e de recreação. Suas disciplinas são voltadas para o fortalecimento da cultura indígena Karajá e o conhecimento da cultura dos não indígenas, considerando o contato constante que estes mantêm com os *tori*.

Imagem 4 – Escola indígena Maluá



Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

No Ensino Fundamental, o currículo escolar é composto das seguintes disciplinas: Língua Portuguesa, História, Geografia, Ciências, Matemática, Esporte e Lazer, Artes e Educação Física, que são comuns aos não indígenas. Além dessas, a escola trabalha ainda as disciplinas: Saúde Indígena, Língua Indígena, História e Cultura Indígena, Educação Indígena, Cosmologia Indígena e Manifestação Cultural.

No Ensino Médio, além das disciplinas mencionadas, aplica-se também: Sociologia, Filosofia, Química, Física, Inglês e Biologia, e todas as disciplinas desta escola são ministradas por professores indígenas. Neste sentido, cumpre-se o dispositivo legal previsto

na Constituição Federal de 1988 que confere aos indígenas o direito a uma educação diferenciada.

Nesta perspectiva, a Constituição de 1988 representou um importante avanço, em nível nacional, das políticas públicas voltadas para a educação escolar indígena, na medida em que estruturou no texto constitucional de forma planejada e articulada com os próprios indígenas. É importante lembrar que o reconhecimento dos direitos indígenas por parte do Estado se deu através de intensos movimentos e lutas sociais indígenas, bem como, pela militância acadêmica e a busca pelo merecido reconhecimento e respeito.

A escola Maluá possui um espaço recreativo, que é bastante utilizado pelos discentes indígenas, e a atividade esportiva mais praticada na escola é o Vôlei. No entanto, muitos destes jovens Karajá gostam de jogar futebol e sempre participam de campeonatos entre indígenas e não indígenas.

Imagem 5 - Momento recreativo na escola



Jovens estudantes praticando atividade esportiva (Vôlei) na escola. Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

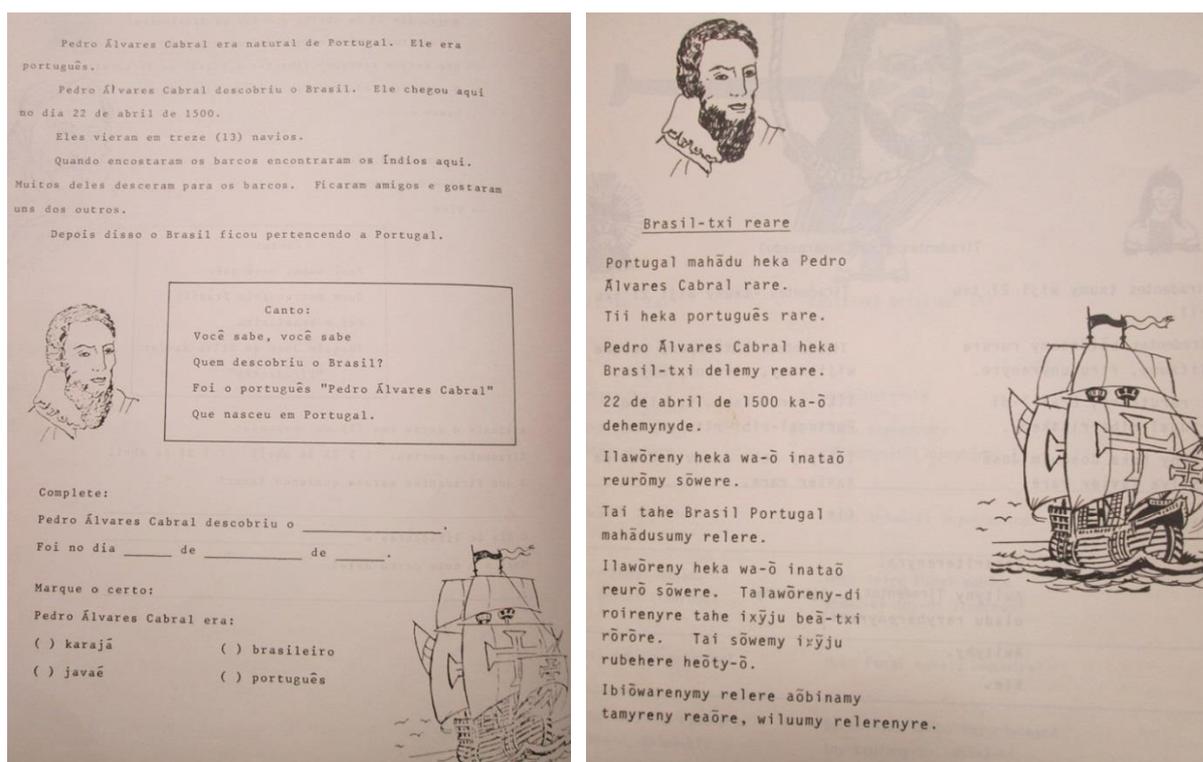
O paradigma atual da educação indígena demonstra uma pequena mudança em seu quadro. Escolas indígenas hoje, em nosso país, contam com um currículo diferenciado, que

tem encarado a cultura dos indígenas como um signo a ser fortalecido no âmbito das unidades escolares, tal como é observado na escola Maluá, da Aldeia Santa Isabel.

Para Leitão (1997), com a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB: 9394/96), que obriga o Estado a ofertar uma educação escolar bilíngue e intercultural, o princípio constitucional de assegurar às comunidades indígenas a utilização da língua materna no Ensino Fundamental está sendo assegurado. O que tende a valorizar e a perpetuar a cultura indígena no país, e na escola indígena Maluá há uma disciplina direcionada à história e à cultura Karajá.

A fim de elucidar a prática de ensino pautada na interculturalidade, inerente à Escola Maluá, apresentam-se duas páginas de um livro utilizado na escola escrito na língua Karajá e na língua portuguesa.

Ilustração 1 - Descobrimento do Brasil escrito em português e em *Inȳ Karajá*.



Fonte: livro didático *Inȳ Bededj̄ynana* (s/d).

Os professores e as lideranças indígenas percebem a escola indígena e a escolarização bilíngue como um instrumento destinado a ofertar “não só os conteúdos elementares básicos para as etapas escolares posteriores, como também para a preservação da língua e o fortalecimento dos vínculos com a cultura tradicional” (LEITÃO, 1997, p. 85). Pois, além dos

ensinamentos da família, que é fundamental neste processo, é na escola que a identidade étnica Karajá se fortalece. Ao analisar o papel da escola indígena, Leitão (s/d) afirma que “a passagem pela escola indígena pressupõe a formação de uma consciência comprometida com os interesses indígenas e com os problemas da comunidade.” (s/d, p. 85).

A educação escolar indígena na Aldeia Santa Isabel busca reforçar a consciência étnica comprometida com os interesses do grupo, permitindo aos jovens estudantes, mesmo aqueles que estudam na cidade e mantêm um contato com não indígenas, o não rompimento dos vínculos com a cultura tradicional.

Esta preocupação é válida por, entre outros motivos, reforçar os vínculos da cultura tradicional sem comprometer a relação com a sociedade envolvente, o que seria um artifício contra o aumento dos casos de suicídio ou mesmo das ameaças de praticá-lo, entre os jovens da sociedade *Iny* Karajá. Desta forma, a escola exerce função importante ao reforçar os vínculos da cultura tradicional e a socialização e integração dos indígenas em sua cultura. Pois, como aponta Durkheim, uma das causas de suicídio é a não integração do sujeito às normas e regras da sociedade.

Com o alto número de suicídio em Santa Isabel, a escola, preocupada com o futuro dos jovens indígenas, firmou parceria com o DSEI, a fim de trabalhar com estudantes questões de fortalecimento étnico e cultural. Atualmente, a psicóloga do DSEI realiza um trabalho junto às famílias com vítimas de suicídio e em parceria com a Escola Indígena Maluá, na tentativa de conduzir a juventude Karajá a outras perspectivas de vida, de modo que estes não vejam no suicídio uma maneira de resolver os problemas cotidianos.

O desafio maior é com as famílias, por não quererem, sequer, tocar no assunto. O que é compreensível, pois é uma questão cultural. Várias foram às tentativas fracassadas de reunir tais famílias para conversar e, de alguma forma, propor ajuda mútua entre as mesmas, considerando que pessoas da mesma família estão tentando ou já tentaram se matar.

No mês de setembro de 2014 foi realizada uma palestra na escola, com a finalidade de introduzir a temática sobre autoestima, com jovens do 6º e 7º anos de escolarização. A psicóloga falou da necessidade de se sentir bem consigo mesmo, do amor próprio, da importância de olhar-se no espelho e se sentir feliz com o resultado. Este é um trabalho delicado, pois os jovens que tentaram o suicídio não atribuem ao fato um motivo especial ao tentar cometê-lo, dizem apenas que não querem mais viver.

Imagem 6 - Tradução do Cacique *Ixyjuwedu*

Encontro realizado no dia 24 de setembro/2014, na escola indígena Maluá, com jovens entre 12 e 14 anos. O Cacique da aldeia Santa Isabel, e também professor da escola Maluá, realiza a tradução da fala da psicóloga para a língua Karajá, já que muitos jovens não compreendem a língua portuguesa. Foto: Suelene Santos (setembro/2014).

A temática sobre autoestima apresentada acima foi mencionada aqui para explicar o trabalho realizado pelo DSEI, porém, não tem sentido para a cultura indígena. As culturas dos povos indígenas se caracterizam por ações coletivas. A ideia de autoestima está relacionada às sociedades ocidentais individualistas. Apesar da boa vontade da psicóloga faltou-lhe apreender o *ethos* cultural do povo indígena. Além de a psicologia ser uma área criada para pensar as psicopatologias das sociedades ocidentais burguesas. Assim, possui limites epistemológicos no trato com outras culturas.

A comunidade indígena considera importante o conhecimento da população Karajá a respeito dos mecanismos de funcionamento da sociedade envolvente e os elementos básicos desta cultura para construção de uma identidade, ao mesmo tempo, indígena e brasileira. E, neste sentido, a escola é fundamental para transmitir saberes entre as duas culturas envolvidas cotidianamente. Neste processo, os professores são apontados pelos indígenas, conforme Leitão (s/d), como pessoas bem conceituadas na comunidade, pessoas de prestígio, que

sempre são convidadas a participarem de reuniões de interesse do grupo para tratar das relações entre indígenas e não indígenas, com objetivo de analisar e abordar o tema suicídio no contexto escolar.

Após apresentar o papel da escola em relação aos suicídios em Santa Isabel, a seguir será tratado três fatores importantes ao mencionar os Inỹ *Mahãdu*, a saber: A mitologia que envolve a etnia Karajá; a prática de feitiço como causa das mortes in-voluntárias; e o consumo de bebida alcoólica pelos indígenas, essa discussão se faz necessária para pensar a cultura Inỹ e os casos de suicídios que a comunidade vivencia.



Rio Araguaia, forte ligação com o mito de origem dos *Iny* Karajá. Foto: Suelene Santos (outubro/2014)

## **CAPÍTULO 2: MITO, FEITIÇO E ÁLCOOL: UMA IMERSÃO NO UNIVERSO INY**

Este capítulo aborda três aspectos culturais recorrentes entre os *Iny* Karajá, quais sejam: a mitologia, o feitiço e o consumo de álcool. A prática de feitiço e o consumo de bebidas alcólicas são duas das cinco principais causas de suicídio apontadas pelas famílias. Por isso, uma imersão no universo *Iny* se faz necessária para compreender a relação dessas temáticas com as mortes autodestrutivas ocorridas na comunidade.

A questão mítica foi inserida aqui para demonstrar a capacidade que a população *Iny Mahãdu* tem em acreditar no sobrenatural, naquilo que não se vê e nem se toca concretamente. Essa crença na mitologia favorece o entendimento da crença no feitiço por parte dos indígenas. Assim, o presente capítulo trata desse tripé a fim de propiciar a apreensão de alguns aspectos do universo *Iny* que fazem relação com os casos de mortes in-voluntárias.

A noção que os povos indígenas possuem do homem, da natureza e do mundo sobrenatural é expressa através dos mitos. São estes que orientam a vida indígena e os fortalece culturalmente, qualquer que seja a etnia. Porém, “A cada etnia corresponderá um conjunto particular de crenças, ritos e mitos” (PIERRE CLASTRES, 2004, p. 67).

Para os *Iny* Karajá, conforme Leitão (1997), o Rio Araguaia é chamado de *Berohokỹ*, que significa “grande rio”, na língua *Iny*. As aldeias se distribuem espacialmente de acordo com o percurso do rio e de seus afluentes, que irrigam toda a Ilha do Bananal. É no Rio Araguaia que os Karajá encontram boa parte da sua alimentação, além de ser a sua principal referência espacial e o local onde se encontram as aldeias que compõem a etnia Karajá.

Conforme a autora (1997) ressalta, “o domínio territorial de cada grupo se estabelece de acordo com o potencial pesqueiro e de caça de cada região” (1997. p.16). Desta forma, “cada rio tem um dono e a utilização de qualquer destes domínios deve ser feita apenas mediante a permissão ‘do seu dono’” (1997, p. 17).

Segundo o mito de origem do grupo, o povo Karajá vivia no fundo do Rio Araguaia:

Os *Yny* viviam em uma aldeia lá no fundo do rio. Lá não havia morte. Certa vez um homem saiu à procura de mel para a sua esposa grávida. Lá, o mel dava nos cupins de cerrado. Andou, andou, virou aqui, virou acolá, até que viu uma claridade. Foi em direção a ela, atravessou por um buraco e chegou a um lugar desconhecido. Olhou a sua volta, examinou o lugar, olhou para cima e viu as abelhas no oco de uma árvore. Tirou o mel e voltou para a aldeia. Na casa de Aruanã, ele contou o que viu, mas ninguém acreditou nele, a princípio. Depois, ele acabou convencendo o pessoal a ir até lá. Quando vislumbraram o novo espaço, todos ficaram encantados. Tanto que resolveram ir morar nesse novo lugar. Quando estavam mudando-se, koboí, devido ao grande tamanho da sua barriga, não conseguiu passar pelo buraco. “É, pessoal. Eu não consigo passar, não. Vocês, podem seguir, eu vou ficar”. Quem ficou no mundo de baixo foi a família de Koboí. Mas o Hyri (*xamã*). Alertou os que se mudaram. “É pessoal, é muito bonito, mas tem um problema: aqui tem morte”, apontando para o tronco de árvore seco. “Estão vendo? Está morto! Aqui vocês vão morrer também”. Foi assim que os *Yny* saíram para o mundo de fora. (NUNES, 2012, p. 4).<sup>21</sup>

Segundo Leitão (1997), devido à grande quantidade de pessoas que saíram das águas, começou a haver desentendimentos. Diante disso, combinaram que “cada grupo iria procurar no “mundo encontrado” um lugar para viver” (1997, p. 19) e, assim, as aldeias se espalharam por toda a região:

(...) Primeiro um grupo escolheu Santa Terezinha. Outro, achou o (...) no Tapiraguaia, pra lá do Tapirapé. Vêm subindo... O outro achou a Barra do Tapirapé e fizeram aldeia lá. E vêm subindo, achou Jatobá. Fundaram aldeia lá. É abaixo de Luciara umas cinco léguas. Outro grupo vêm procurando lugar até que encontraram Luciara. Depois de Luciara vêm escolher Fontoura. Ficou um grupo lá (...). (MALUARÉ, Karajá *apud* LEITÃO, 1997, p. 19).

<sup>21</sup> Esta é a versão dada por Eduardo Nunes (2013). Existem outras versões publicadas a respeito desse mito. Para tanto, ver: Rodrigues (2008, p. 77); Pimentel da Silva & Rocha (2006, p. 102-8); e Leitão (1997, p. 17-9).

O mito apresentado acima corresponde ao mito de origem dos povos Karajá. Conforme aponta Claude Lévi-Strauss, o mito diz respeito a acontecimentos do passado: “antes da criação do mundo”, “durante os primeiros tempos” (1958, p. 241). Porém, para o autor, “o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente” (1958, p. 241); e tal estrutura, segundo o autor, interrelaciona passado, presente e futuro.

Pierre Clastres (2004), ao abordar a relação do mito com o tempo, também ressalta que tudo acontece “num tempo em que se desenrolam os acontecimentos narrados pelos mitos: tempo primordial em que ocorrem os diversos momentos da fundação da cultura e da instituição da sociedade” (2004, p. 71).

Ao tratar da estrutura do mito, é importante apresentar como Lévi-Strauss (1958) compreende este processo. O autor relaciona o mito com a língua e a palavra. Segundo ele, para entender as características específicas do pensamento mítico, é preciso demonstrar que este está, “simultaneamente, na linguagem e além dela” (1958, p. 240). O autor afirma que, “em nada ajuda cotejar o mito e a linguagem: o mito faz parte integrante da língua; é pela palavra que ele se nos dá a conhecer, ele provém do discuro” (1958, p. 240).

Desta forma, conforme Lévi-Strauss (1958), o mito pode tanto pertencer ao domínio da palavra, sendo analisado como tal; quanto ao domínio da língua, na qual o mito é formulado. Neste sentido,

A poesia é uma forma de linguagem extremamente difícil de traduzir em outra língua, e toda tradução acarreta deformações múltiplas. O valor do mito, ao contrário, permanece, por pior que seja a tradução. Por mais que ignoremos a língua e a cultura da população em que foi colhido, um mito é percebido como mito por qualquer leitor, no mundo todo. A substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada. O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, descolar do fundamento lingüístico no qual inicialmente rodou. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 225).

Nesta perspectiva, Lévi-Strauss (1958), aponta para três conclusões: Primeiro, “se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas na maneira como esses elementos estão combinados” (1958, p. 226); A segunda conclusão é: “O mito pertence à ordem da linguagem, faz parte dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, exhibe propriedades específicas” (1958, p. 226); e, por fim: “Tais propriedades só podem ser buscadas acima do nível habitual da expressão

lingüística; em outras palavras, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de um tipo qualquer” (1958, p. 226).

Assim, considera-se que uma vez aceitas as conclusões acima, conforme Lévi-Strauss (1958), a duas consequências se chegará: A primeira afirma que o mito, como todo ser lingüístico, é composto de unidades constitutivas. A segunda consequência sugere que:

Essas unidades constitutivas implicam a presença de todas aquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, a saber, os fonemas, os morfemas e os semantemas. Mas elas estão em relação a estes últimos como eles próprios em relação aos morfemas, e estes em relação aos fonemas. Cada forma difere da que a precede por um grau mais alto de complexidade. Por essa razão, chamaremos os elementos que são próprios do mito (e que são os mais complexos de todos) de grandes unidades constitutivas. (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 226).

E, como cada grande unidade constitutiva, os mitos também tem a natureza relacional. De acordo Lévi-Strauss, um mito tem relação com o outro, não sendo possível analisá-lo independentemente. A história de Aruanã, por exemplo, é orientada pelo estreito vínculo que os Karajá mantêm com os mortos, com os espíritos e com o mundo sobrenatural. E, embora os *torí* não reconheçam os sistemas de significação impostos nestas histórias, está presente nelas o indecifrável segredo de Aruanã, que se apresenta de forma efetiva somente para os *Yny*. Esta narrativa tem relação com as demais histórias de Aruanã:

Antigamente não tinha Aruanã.

Um dia, os Karajá foram pescar no Rio Araguaia. Foram em direção a uma praia e com a intenção de passar a noite ali. Nesse tempo, os Karajá se pintavam com jenipapo.

Na praia em que eles estavam acampados, ouviram o canto de músicas em Karajá e foram aproximando do lugar de onde vinham as vozes.

Ali, eles viram seres que saíam das águas, do lago para o rio, dançando e cantando aos pares. Tinham umas vestes de palha verde, máscaras de vários tipos enfeitadas com penas de arara e alguns usavam maracá; tinham os braços e as pernas pintadas com jenipapo.

Os Karajá tentaram pegá-los, mas não conseguiram de imediato. Depois de muito esforço, conseguiram pegar um par apenas. Era o Aruanã *Debò*. Eles o levaram para a aldeia e todos que ali estavam ficaram surpresos com o Aruanã.

Na aldeia, os Karajá fizeram uma casa separada para o Aruanã e ali os *Debò* explicaram como deveria ser a festa de Aruanã. Nessa festa, deveria haver muita comida: peixes, caça, mel, etc. Não poderiam misturar coisas de beber com as de comer.

Os Karajá fizeram a festa de acordo com as explicações dadas. Quando a festa acabou, o Aruanã fugiu, deixando seus espíritos na casa que tinha sido construída para eles e assim multiplicaram para todas as aldeias Karajá os rituais e festas tradicionais.

Os mais velhos dizem que Aruanã é um ser das águas. (POLEK, 1997, p. 32).

O espírito de Aruanã é para os *Iny Mahãdu* um espírito forte, que orienta a vida indígena. Este espírito tem intensa ligação com o mito fundador do povo das águas. Suas histórias, cada uma contada a sua maneira, fortalece os vínculos dos indígenas com a cultura *Iny*, fortalecendo sua mitologia. A dança para Aruanã acontece numa festa que se apresenta para os *Iny* Karajá como um momento de alegria, de comemoração pelas comidas que conseguiram durante o ano, como o peixe, a mandioca, as frutas e outros alimentos que serviram de sustento para cada família.

As histórias desse espírito constroem um mundo diferente daquele vivenciado pelos não indígenas, cuja mitologia simbólica representa alegria, com cantos e festejos nos momentos da dança de Aruanã. A história do Aruanã *Ira-Òrea*, por exemplo, refere-se a um espírito que se comunica através do canto. Esse canto transmite as competições cotidianas, os conselhos dos mais velhos, o passado, as origens do grupo.

De acordo com Lévi-Strauss (1958), ao considerar os mitos como grandes unidades constitutivas, presume-se que estes possuem relação com outro. Nas histórias de Aruanã, por exemplo, não são histórias enjauladas, mas que se inter-relacionam. Neste sentido, “as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, *mas feixes de relações*, e que somente sob a forma de combinações de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significativa.” (1958, p. 243-244, grifos do autor).

Neste sentido, a história do Aruanã *Ira-Òrea* tem relação com a história de Aruanã *Txyhereni*, e estas com outras, e é a relação entre tais histórias que, conforme Lévi-Strauss (1958), torna o mito significativo. “É uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de significante a significado” (1958, p. 228).

A narrativa sobre o *Aruanã Ira-Òrea*, escrita por Sinvaldo Karajá (1997), é a seguinte:

Entre os Aruanã, temos o *Ira-Òrea*. A função desse Aruanã é cantar. Ele canta em voz bem alta e calma. São os Karajá mais velhos, do meu ponto de vista, que gostam de ouvir a música deles.

*Ira-Òrea* canta como se um Karajá estivesse contando uma história ou dando um conselho para alguém que recebe como exemplo e leva consigo. Porque tudo o que *Ira-Òrea* canta é realidade.

É por causa disso que os Karajá prestam muita atenção no que diz a música. Esse Aruanã se apresenta em dupla, não usa maracá e canta de mãos dadas, bem junto, com passos iguais.

Assim, a música cantada por esse Aruanã é a de dar conselho, dar exemplo, alegrar os mais velhos, jovens e mulheres, como também crianças de todas as comunidades Javaé e Karajá.

Obs.: esse Aruanã tem vários nomes: pode se chamar *debò* que quer dizer “de mãos dadas”; *iraretoti òrea*, “enfeite na cabeça em forma de forquilha” e também *tamyherarybe* que são as primeiras palavras das músicas que eles cantam. (KARAJÁ, 1997, p. 36).

Assim, todo o canto desse Aruanã é uma realidade para os Karajá. A análise de Certeau (2008) contribui para o entendimento da simbologia transmitida pelo espírito de Aruanã ao seu povo: “ali podem então expor-se, vestidos como deuses ou heróis, os modelos dos gestos bons ou maus utilizáveis a cada dia” (2008, p. 84). Desta forma, o Aruanã *Ira-Òrea* canta para os Karajá como uma maneira de festejar, de aconselhar, de divertir, de orientar a rotina desta comunidade.

Ilustração2 - Do Aruanã Ira-Òrea



Desenho de Werebedu Ix̃juwedu Karajá. Fonte: POLEK, 1997, p. 37

A partir destas histórias, sobre a maneira como o espírito de Aruanã se apresenta para os *Iñỹ*, é possível analisar a relação deste com o sobrenatural, com aquilo que é diferente para os não indígenas. Este povo têm uma ligação muito forte com o sobrenatural, com os espíritos que orientam a vida na aldeia. Tais histórias fazem parte das práticas vivenciadas pelos

Karajá, através da mitologia desse povo. Assim, o Aruanã por ser um espírito forte e de grande importância para o povo *Iny Mahãdu*, deve ser mencionado ao tratar dos mitos e sua significação para esse grupo.

Os Aruanã se apresentam para os Karajá de formas diferenciadas, embora inter-relacionadas. Uns se comunicam através da dança e do canto, realizam toda simbologia do ritual dançando e cantando em tons e coreografias diferentes, mas carregadas de aspectos e significados que preserva a cultura *Iny*. Na história de *Txyhereni*, o espírito se comunica através da fala, que, diferentemente dos demais, autoriza ou não o grupo pescar, caçar ou desempenhar qualquer outra atividade.

*Txyhereni* é o avô de Aruanã. Ele tem fala, é o único que fala. Quando Aruanã está em festa, ele vem.

O movimento dele se parece com o de um besouro: ele vai, fica parado e depois volta.

Ele é inimigo das mulheres. Quando ele avista uma, ele anda bem escondidinho e sai correndo com a arma dele.

Às vezes ele manda a mulher dançar na frente dele e aí ele dança também. Se a mulher não dançar, ele aponta a lança para ela. E aí ela não corre, ela tem que dançar.

Ele é bem velhinho, é dentuço e anda bem devagarinho. Ele é engraçadinho e brincalhão.

Durante a festa, antes de ir para a pescaria, os homens pedem autorização a *Txyhereni* para pegar tartaruga e qualquer tipo de peixe (pirarucu, piroasca), e também que ele facilite a pesca. Ao pedido dos homens, ele responde:

– Vocês vão ter sorte e antes do meio-dia vocês vão chegar!

Se ele vir alguma coisa ruim em um homem, ele lança uma maldição. (MABULEWE, 1997, p. 52).

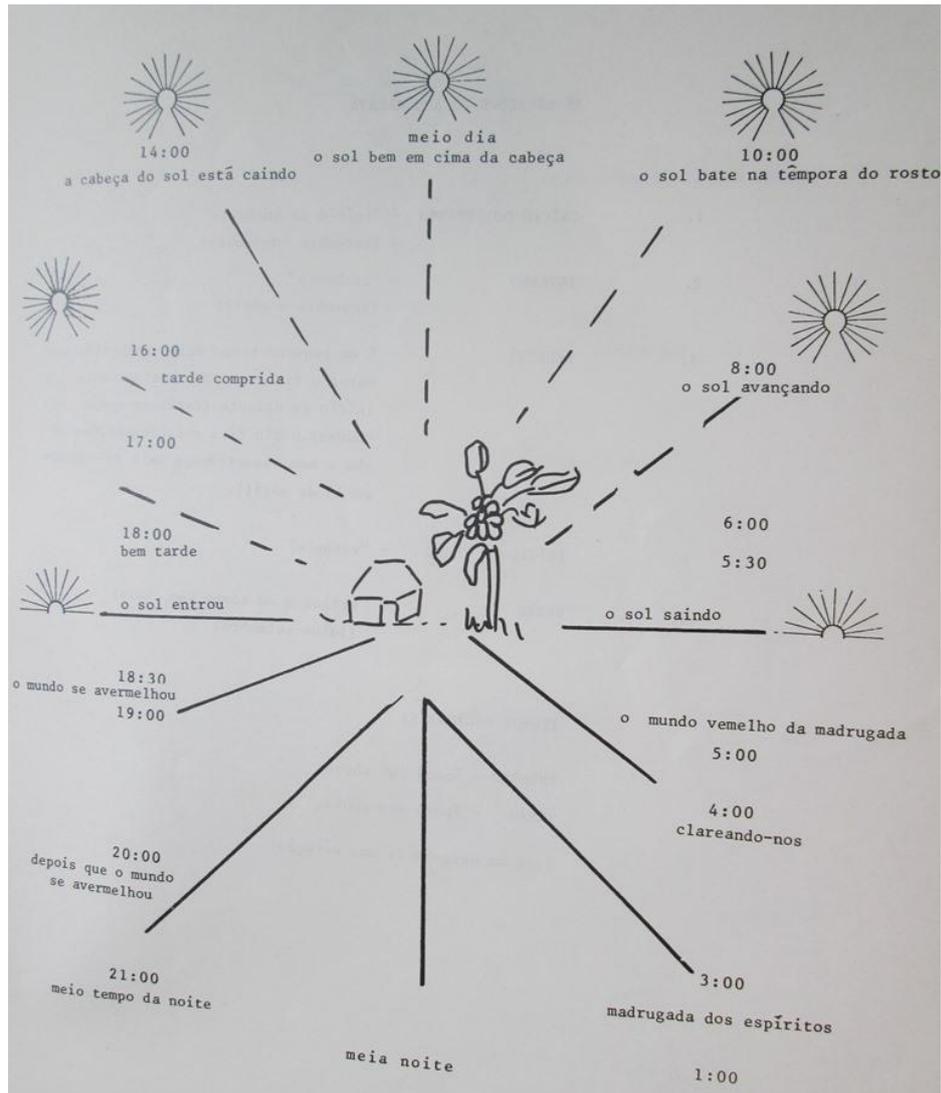
### Ilustração 3 - Da história de *Txyhereni*



Desenho de *Ixahana Karajá*. Fonte: POLEK (1997)

*Txyhereni*, por ser um Aruanã mais velho, anda e desenvolve suas funções bem devagar, sem comprometimento com o tempo. É importante notar a concepção de tempo da cultura Karajá, estes percebem o passar das horas de modo diferente, em relação à visão do tempo para o *torí*, conforme a ilustração abaixo:

Ilustração 4 - As horas do povo Karajá



Fonte: Livro didático indígena *Iny Bededÿnana* (s/d).

É importante observar a experiência do tempo, pois cada cultura, ao retratá-lo, precisa recorrer a diferentes formas de elaborar suas tradições e de narrar a sua história. Segundo Ailton Krenak (1992), para os indígenas, é como se o tempo cronológico não existisse, sem conexão com as diferentes dimensões sociais, políticas e intelectuais, percebem o mundo a partir dos acontecimentos naturais, através das histórias contadas. Conforme analisa o autor, “nas narrativas tradicionais do nosso povo, das nossas tribos, não tem data, é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios.” (1992, p. 2).

Segundo o autor, os indígenas, diferente dos não indígenas, não percebem o tempo fragmentado, tempo deslocado, tempo sem memória: “o lugar de onde estou tentando contar um pouco da memória que nós temos de criação do mundo, quando o tempo não existia (...)

quando eu vejo as narrativas, mesmo as narrativas chamadas antigas (...) elas sempre são datadas.” (1992, p. 3).

Em relação aos mitos, conforme Aracy Lopes da Silva (1995), desde os primeiros contatos com os colonizadores, os mitos dos indígenas vêm sendo coletados e interpretados por não indígenas. A autora afirma que, de início, os mitos indígenas eram compreendidos como expressões de crenças e superstições que necessitavam ser transformadas aos moldes dos colonizadores. Assim, “tais interferências na vida social indígena e a transformação das próprias narrativas atingiriam a essência mesma dos mitos e, por extensão, das sociedades onde tinham vigência” (1995, p. 317).

Segundo Lopes da Silva (1995), com o passar do tempo, e com a contribuição de movimentos atuantes em defesa dos interesses indígenas, os mitos passaram a ser identificados “como manifestação de modos diversos de defini-los e considerá-los” (1995, p. 317), mesmo que a perspectiva etnocêntrica em relação aos mitos ainda persista. Neste sentido, a autora relata a importância de propiciar às crianças o contato com os mitos indígenas. Pois, desta maneira,

(...) mostra-lhes a igualdade básica da condição humana no mundo, apesar e através de, ou mesmo graças à diversidade de modos de tratar e expressar aspectos básicos da existência humana, já que tais questões aparecem, nos mitos, através de estilo, situações e seqüências narrativas marcadas pelas particularidades culturais do grupo social ou do povo que os produziu.(LOPES DA SILVA, 1995, p. 319).

Partindo da concepção etnocêntrica ocidental, conforme Lopes da Silva (1995), os mitos são compreendidos como narrativas falsas, na qual somente “a ciência é vista como capaz de conduzir à descoberta da verdade” (1995, p. 323). Contudo, existem populações em todo o mundo, diversificadas entre si, “que compartilha o fato de acreditar nos mitos e que os escolhe como forma privilegiada de pensar o mundo e expressar suas concepções” (1995, p. 323). Estes povos “entendem que as narrativas míticas contam verdades. E não quaisquer verdades, mas grandes, importantes verdades, que todos precisam conhecer.” (1995, p. 323).

Para Marshall Sahlins (1989), o mito tem relação de intercâmbio com a história, pois registra fatos, interpreta do novo ao já conhecido. Conforme o autor, “os mitos são parte da tradição de um povo, mas esta tradição é continuamente recriada: caso contrário, perderia o sentido, estaria fossilizada, seria reminiscência, apenas, e não memória de experiências passadas mas tornadas referências vivas para o presente e para o futuro.” (SAHLINS *apud*

LOPES DA SILVA, 1995, p. 333). Neste sentido, Lopes da Silva afirma que “os mitos se reafirmam e se transformam, dialogando com a história” (1995, p. 333).

Assim como os mitos, o feitiço também é uma crença preponderante na etnia Karajá. Este é apontado pelas famílias Karajá como a segunda causa de morte por suicídio. Durante o ritual para Aruanã, por exemplo, os feitiçeiros (*hàrí* na língua *Iny*) comunicam-se com os mortos e passam as orientações que serão seguidas durante as atividades ritualísticas.

De acordo com André Amaral de Toral (1992), os *hàrí* desempenha função importante na relação entre os *Iny* e o cosmo. Somente o *hàrí* é capaz de intermediar as relações cosmológicas entre os Karajá, sendo este o intérprete fiel do cosmo. As relações entre os *hàrí* e os *Aõni*<sup>22</sup> são de conhecimento público, caso contrário, existe a preocupação com a atividade realizada pelo *hàrí*, já que este esconde os atos da comunidade. Assim,

*Aõni* é um estado onde se pratica atos prodigiosos. Todos os personagens do cosmo Karajá, sejam mitológicos ou contemporâneos conhecem parte dessas habilidades. Os *aõniaõni* tem a capacidade de transformarem-se em diversos seres, basicamente animais, “entrando dentro deles” ou estabelecendo relações preferenciais, servindo-se deles para seus fins. Conhecem também uma infinidade de poções e remédios para todo tipo de objetivo. Locomovem-se costumeiramente entre diferentes níveis cosmológicos. (TORAL, 1992, p. 173).

Conforme Toral (1992), no relacionamento com o cosmo, o *hàrí* possui duas funções. A primeira é relacionada às cerimônias, seu desempenho é público. De acordo com o autor, o segundo papel se dá pela relação entre os *hàrí* celestes com os *aõni*: o primeiro diz respeito ao bem praticado para a comunidade; o segundo é impreciso. “O primeiro é rotineiro, maçante até; o segundo implica em grandes riscos (não só para o *hàri*), mas também traz grandes recompensas” (1992, p. 216). A fim de esclarecer a função do *hàrí*, Toral (1992) afirma que:

O cumprimento de sua função “pública”, “cerimonial” é estável, rotineira, predizível no conservadorismo ritual dos Karajá e Javaé. Já a carreira individual de *hàri* não tem nada de estável e se constrói através do histórico de suas relações com seres ambíguos, bem como de seu resultado para a comunidade em que vive. Pode alcançar grande prestígio e acumular valiosos bens materiais cobrados por seus serviços. Pode também ser gravemente acusado de ser um “trabalhador da morte”, espancado ou forçado a mudar-se de aldeia. (TORAL, 1992, p. 218).

<sup>22</sup> “Compreende uma vasta categoria de seres existentes em todos os níveis cosmológicos. A relação com os *aõni* se torna pública através dos cantos onde os *hàri* narram suas experiências. Fora disso, são relações particulares secretas, alvos de suspeitas e botaria pelo perigo que podem representar para a comunidade.”. Fonte: Toral, 1992, p.172.

Neste sentido, ao compreender o sistema de crença e interligação das funções e dos papéis dos seres presentes na cosmologia indígena, de acordo com Lévi-Strauss (1958), “percebe-se com mais clareza os mecanismos psico-sociológicos subjacentes aos casos de morte por conjuração ou feitiço” (1958, p. 181). É importante compreender que, de acordo com Toral (1992), a acusação de feitiçaria na etnia Karajá se dá pela relação secreta entre os *hàri* e os *aõni* violentos. Para o autor, em princípio, é impossível precisar que a relação de um xamã com o cosmo pode ser boa ou prejudicial à comunidade. Pois, conforme Toral (1992), em relação ao *hàri*: “o que diferencia o benigno “curador”, *ohutibedu*, do *oworuwedu* maligno, “o dono da magia/feitiço” (ou *wrudu*, “o que conhece magia”) é o fim a que destina seu conhecimento.” (TORAL, 1992, p. 223). Desta forma,

Os que se dedicam a curar, prestando serviços publicamente para a comunidade se contrapõem aos que utilizam seu conhecimento de maneira secreta, visando a satisfação de desejos particulares. Dessa forma, mesmo os *hàri* com fama consagrada de “curadores” confessam adquirir conhecimentos com perigosos *biu hàri*, vivos e mortos, muitos deles com reputação consolidada de “trabalhadores da morte”. (TORAL, 1992, p. 223)

Nesta perspectiva, o *hàri*, que se dedica a atividades prejudiciais ao grupo, seria o responsável pelos casos de suicídios na Aldeia Santa Isabel, considerando que o feitiço foi o segundo principal motivo apontado pelas famílias como causador dos suicídios. Toral cita um exemplo desse tipo de ação: “o *hàri Ijetura* de Fontoura, um “curador” conhecido e respeitado, que afirma abertamente ter relações com *Warikina*, um cruel *biu hàri* Javaé já falecido, que segundo conta *Ijetura*, se compraz em fazer pessoas definharem e morrerem.” (TORAL, 1992, p. 223).

Conforme Toral (1992), os Karajá condenam os *hàri* que fazem mal às pessoas através do seu conhecimento cosmológico, porém, não deixam de admirar, por outro lado, seu conhecimento admirável, seu método e sua competência ao influenciar e intimidar os demais. Para o autor, “existe um consenso em relação a periculosidade dos *hàri* que mantém vínculos com seres celestes, o que lhes traz uma reputação de eficiência”. (TORAL, 1992, p. 223).

Os leigos, aqueles não inseridos na comunidade Karajá, que não compreendem a eficácia do feitiço e a complexidade deste fenômeno, questionam como as ações dos *hàri* influenciam no campo fisiológico, pois, como ressalta Roque Laraia (1988), a “cultura pode condicionar outros aspectos biológicos e até mesmo decidir sobre a vida e a morte dos membros do sistema” (p. 77). Lévi-Strauss (1958) tenta responder a essa questão recorrendo ao que denomina eficácia simbólica, e afirma que:

(...) um indivíduo consciente de que é objeto de um malefício fica profundamente convencido, pelas tradições mais solenes de seu grupo, de que está condenado, e parentes e amigos compartilham a certeza. A partir de então, a comunidade se retrai, todos se afastam do maldito e se comportam para com ele como se, além de já estar morto, representasse uma fonte de perigo para todos os que o cercam. (LEVI-STRAUSS, 1958, p. 181).

Tal como aconteceu, recentemente, na aldeia Santa Isabel. Um Karajá adulto, morador desta aldeia, falou a um adolescente que iria matá-lo, através da prática de feitiço, dentro de dois dias. Depois dessa conversa, o jovem ficou solitário, afastou-se da família, não se alimentou mais e enforcou-se dois dias após ouvir a maldição. Ou seja, é o que o autor denomina de eficácia simbólica do feitiço. Deduz-se deste fato o que outrora concluiu Levi-Strauss, “A integridade física não resiste à dissolução da personalidade social.” (1958, p. 181).

Desde modo, é importante mencionar o que Lévi-Strauss (1958) percebe como fundamental para a eficácia do feitiço. Segundo o autor, diz respeito a três aspectos que se complementam entre si: no primeiro, o feiticeiro acredita na eficácia de suas técnicas; no segundo, o enfeitizado acredita no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, “a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiza.” (LEVI-STRAUSS, 1958, p. 181).

O pensamento de Lévi Strauss (1958) corresponde à realidade vivenciada pelos *Iny* Karajá, pois tanto os feiticeiros acreditam no poder de suas técnicas, quanto os indivíduos acreditam no feiticeiro, assim, esta se constitui em uma confiança coletiva e preponderante no seio desta etnia. Desta forma, o feitiço ou a crença neste tem relação direta com os casos de suicídios em Santa Isabel.

A seguir, apresenta-se a relação do álcool com as mortes in-voluntárias, já que este também é responsabilizado pelo surgimento de correntes suicidógenas na Aldeia. O consumo de bebidas alcoólicas é apontado pela família como o terceiro fator que mais influencia na taxa de mortes autodestrutivas na Aldeia. Apesar de a venda de destilados para indígenas, dentro ou fora de terras indígenas, ser proibida, a disseminação destes continua um sério problema para esta comunidade. Nos últimos anos houve o aumento de consumo de bebida alcoólica e outras drogas na aldeia, o que elevou o índice de suicídio, já que, sob efeito do álcool, alguns Karajá se mataram.

É importante salientar que a prática de inserir bebida alcoólica no mundo indígena para desestruturá-lo e, assim, se apropriar de suas terras não é recente. Neste sentido, a bebida se constituiu em um instrumento eficaz de dominação, utilizado por setores e grupos específicos para destruir a cultura e dominar o território a partir da fragilização do sujeito indígena. Esta prática vem sendo utilizada desde os primeiros contatos entre indígenas e europeus, nos primórdios da colonização, até os dias atuais, modificando-se os meios, contudo, com os mesmos fins. Com os indígenas da etnia Karajá de Santa Isabel não é diferente, pois estes também consomem álcool, devido, sobretudo, ao convívio diário com os não indígenas, que são os produtores dos destilados.

Segundo Luiza Garnelo e Ana Lúcia Pontes (2012), a saúde indígena possui demanda crescente para que os profissionais dessa área realizem atividades de prevenção do uso de álcool entre os povos indígenas. É válido mencionar que essa demanda surgiu após solicitações feitas pelos próprios indígenas, via seus representantes. Isto devido ao aumento de pesquisas que apontaram os problemas causados pelo consumo de álcool, através de fóruns de controle social e também nos ensaios sobre uma política nacional de atenção à saúde mental dos indígenas no Brasil.

Contudo, conforme aponta as autoras, existe uma fragilidade do Estado, no que se refere à saúde indígena, em fiscalizar a entrada de bebidas alcólicas no interior das terras indígenas, devido “as grandes dimensões territoriais do país e a escassez de recursos de pessoal e financeiros para esta finalidade” (2012, p. 115). O que favorece o surgimento de um rentável mercado clandestino de venda e circulação de bebidas alcólicas em suas aldeias. Justamente por ser proibido com força de lei, é que a venda e o consumo de álcool nas aldeias vem sendo estimulada.

Neste sentido, percebe-se que tanto o alcoolismo quanto os suicídios são problemas com elevado grau de complexidade entre os povos indígenas. Tais problemáticas, conforme Garnelo e Pontes (2013), são maximizadas devido ao contato interétnico, uma vez que este contato tende a propiciar “a desestruturação sociocultural e econômica dos grupos nativos” (GARNELO & PONTES, 2012, p. 89). De acordo com as autoras, o alcoolismo e as práticas de suicídio, apreendidos no interior das comunidades indígenas, são tratados como doenças sociais, e como tais necessitam de uma abordagem interdisciplinar, sobretudo com a Antropologia.

Segundo Garnelo e Pontes (2012), em acordo com Camila Becattini Pereira de Craux (2011), acredita-se que o contato com não indígenas favoreceu o consumo de álcool pelos não

indígenas. Neste sentido, Craux afirma que “o contato com o ocidente é o que gerou não só a desestrutura interna das sociedades indígenas, como também as circunstâncias interétnicas que induziram ‘a dependência ao álcool’ entre os povos nativos” (2011, p. 79).

O estudo de Craux (2011) faz menção ao processo de colonização dos indígenas através do álcool. Pois, segundo a autora, os indígenas, ao se mostrarem arredios aos invasores e resistirem à colonização, “foram objeto de uma pacificação demorada, entremeada por momentos de proximidade e afastamento e por divisões entre núcleos amansados ou inimigos.” (2011, p. 81).

Nesta perspectiva, a análise de Manoel Quiles (2000) sobre os Bororo de Mato Grosso contribui para pensar tal questão:

Nós levantamos a possibilidade de estar a pinga entre os presentes que a Rosa Bororo levou e prometeu aos seus pares. Se assim foi, constitui-se em um verdadeiro ‘presente de grego’, um ‘cavalo de Tróia’ com o qual penetra-se subrepticiamente na intimidade do inimigo e destroem-se assim todas as suas defesas ... (QUILES *apud* CRAUX, 2011, p. 82).

Desta forma, o contato dos indígenas com o álcool<sup>23</sup>, estimulado pelos não indígenas, os transformou em sujeitos passivos de subalternização, pois “ficaram patologicamente passivos, dependentes, e sem auto afirmação, sem a defesa mínima da própria personalidade, sem o impulso básico de brigar e conseguir suas próprias coisas, satisfazer suas necessidades” (QUILES *apud* CRAUX, 2011, p. 83).

Ao abordar a desestruturação sociocultural dos grupos indígenas pelo consumo de álcool é importante mencionar a responsabilidade do Estado neste processo. Pois, sabe-se que a este é atribuída uma carga de culpa pela inserção de bebidas alcoólicas nas Terras Indígenas, seja por falta de fiscalização rigorosa, seja pela omissão em relação a saúde dos povos indígenas no Brasil.

Com este capítulo buscou-se abordar os mitos no cotidiano *Iny* Karajá, bem como, a relação destes com o sobrenatural e as questões cosmológicas que cercam esta comunidade

---

<sup>23</sup> Vale ressaltar, contudo, que muitas etnias indígenas já elaboravam um tipo de bebida, com certo teor alcoólico, extraída da fermentação da mandioca, antes mesmo da chegada do colonizador. Trata-se do *cauim pepica*, que “era, pois, concebida como um *transformador* e recebia, do domínio social, o estatuto de marcador temporal, acompanhando todos os momentos de passagem importantes na vida das pessoas, bem como atividades coletivas que envolvia o encontro e o intercâmbio entre diferentes grupos, residenciais e locais. Cauinava-se quando da cerimônia de perfuração de lábios dos meninos, do final da reclusão iniciática das meninas, da união entre um homem e uma mulher, do nascimento de uma criança, do final do luto por um parente...” (SZTUTMAN, 2007, p. 49). Logo, depreende-se que a utilização desta bebida se dava preferencialmente durante a prática de rituais, cerimônias e momentos importantes na vida da comunidade, logo, sem os fins embriagantes e entorpecentes notórios entre os não indígenas, que geralmente apresentam caráter patológico.

indígena. Tratou também da relevância do feitiço para esta etnia, e a maneira como esta comunidade percebe a relação das práticas de feitiço com os casos de suicídio. E, por fim, tematizou o consumo de álcool pelos povos indígenas no Brasil, na medida em que este é um dos fatores apontado pelas famílias como responsável pelas mortes provocadas por este fenômeno. O capítulo seguinte intenta tratar da cultura *Inyã* Karajá como meio de superação das famílias enlutadas e apresenta a maneira como tais famílias se reestruturam social e culturalmente.



Indígena *Iny* Karajá na aldeia observando o Rio Araguaia. Foto: Suelene Santos (outubro/2014)

### **CAPÍTULO 3: REESTRUTURAÇÃO KARAJÁ APÓS OS SUICÍDIOS**

#### **3.1. A CULTURA *INY* KARAJÁ E SUA RELAÇÃO COM O CERRADO**

O presente capítulo apresenta a maneira como as famílias que perderam parentes para o suicídio se reestabelecem cultural e socialmente. Trata da cultura Karajá como forma de reestruturação dos grupos familiares, fazendo uma relação entre a perpetuação da cultura *Iny* e o Bioma Cerrado, visto que este ambiente proporciona itens para realização de rituais e adereços utilizados pelo grupo para manterem sua cultura. Assim, este capítulo aborda aspectos da produção artesanal e dos rituais *Iny* como meio de a família enlutada esquecer-se daquele que praticou a morte in-voluntária.

A cultura desenvolvida no Cerrado esteve e está relacionada aos elementos típicos deste ambiente, como por exemplo, as bonecas feitas pelas indígenas da etnia Karajá. Estas são produzidas do barro do chão, característico desta região, o capim dourado utilizado na confecção de peças artesanais; o jenipapo, ingrediente fundamental na preparação da tinta utilizada na pintura corporal; além das aves, comuns nessa região, das quais são retiradas penas para confecção de adornos plumários.

Desta forma, o Cerrado se constitui, para os Karajá, no elemento provedor da cultura tradicional desta etnia, já que oferece instrumentos de acesso à realização dos rituais do grupo, de subsistência financeira com a venda dos produtos artesanais e, sobretudo, de preservação cultural. A vegetação do Cerrado, por ser bastante diversificada, apresenta desde

associações campestres abertas, até associações florestais densas, e possui um solo bastante seco:

#### Imagens 7 e 8 - Paisagens de Cerrado



Imagens de Cerrado no interior da Ilha do Bananal. Fotos: Suelene Santos (setembro/2014)

Neste contexto, apresenta-se a seguir uma descrição a respeito da arte e da cultura material dos Karajá, retirados do ambiente de Cerrado, e que são fundamentais para manutenção das condições de vida e preservação cultural, tais como: o artesanato, com o capim dourado<sup>24</sup>; as bonecas de barro; as pinturas corporais; e as plumárias utilizadas durante os rituais do grupo. Esse sistema cultural, que garante a sobrevivência do povo Karajá, se constitui em elemento carregado de significados e atrai bastante o interesse de turistas, além de proporcionar meios de subsistência através da comercialização dos produtos feitos com ele.

Esta arte e cultura Karajá contribui também para fortalecer os laços entre os familiares, amenizando os problemas internos que fragilizam o povo e a cultura e aumenta os índices de suicídio e ameaças de praticá-lo. Após a perda, é constante a dificuldade de se reestabelecer, individual ou coletivamente, frente à morte de um parente, não somente entre os povos Karajá, mas também entre as várias etnias e povos indígenas. Superar a ausência do familiar é um desafio que poucos conseguem debelar, inclusive entre os povos Karajá. Na medida em que a perda de um parente para o suicídio gera memória traumática, há grandes possibilidades da não superação, facilmente e/ou efetivamente. É o que se percebe na fala de *Ijakariru*

---

<sup>24</sup> “O Capim Dourado (*Syngonanthusnitens*), que em latim significa brilho, pode ser encontrado na região do Jalapão, em outras áreas do Tocantins, e também em Minas Gerais, na região de São Domingos e em Goiás”. Fonte: SCHMIDT, Isabel Belloni. *Etnobotânica e ecologia populacional de syngonanthusnitens: sempre-viva utilizada para artesanato no Jalapão, Tocantins*, 2005.

Karajá, avó de um jovem suicida: “eu nunca superei a morte do meu neto, às vezes penso que ele ainda está vivo.”<sup>25</sup>

O povo Karajá, apesar de ser um povo forte, diante do suicídio encontra-se fragilizado, conforme ressalta *Narubia Werreria*: “já fomos fortes e com muito orgulho de sermos quem somos, hoje resta o orgulho do passado. Hoje nosso olhar por mais alegre que é e tenha sido, transpore a tristeza e a nossa dor parece não ter fim”<sup>26</sup>. Lembrar-se do parente vitimado pela morte in-voluntária é fato recorrente, e embora tentem os indígenas não conseguem esquecer. Procuram diversas maneiras de se reestruturarem depois da perda, mas as fortes lembranças continuam vivas na memória.

E, conforme destaca Certeau (2008), a respeito da memória, “aí dorme um passado, como nos gestos cotidianos de caminhar, comer, deitar-se, onde dormitam revoluções antigas.” (p. 189). Tais lembranças aparecem sempre acompanhadas de sofrimento, visto que se trata de um lembrar que necessita ser esquecido ou silenciado pela superação da dor: “tento não lembrar dele, quando eu lembro eu sofro muito”<sup>27</sup>. A lembrança, segundo o autor (2008), “é somente um príncipe encantado de passagem, que desperta, um momento, a Bela-Adormecida-no-Bosque de nossas histórias sem palavras.” (p. 189).

Os Karajá não gostam de falar sobre os parentes mortos, optam pelo silêncio com o intuito de amenizar as lembranças. Aqui o silêncio é entendido como uma maneira que o indígena encontra para superar a dor da perda, pois, “para relatar seus sofrimentos, uma pessoa precisa antes de mais nada encontrar uma escuta” (CERTEAU, 2008, p. 189). As razões para o silêncio são altamente compreensíveis, pois é instrumento de proteção das memórias, que são, por referência, traumáticas.

Ao mencionar a memória, torna-se fundamental a compreensão desta sob o ponto de vista de Michael Pollak (1989). Este autor a entende também como sendo um fenômeno coletivo, pois, Pollak, corroborando com Maurice Halbwachs (1989), afirma que “a memória deve ser entendida também ou, sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.” (1989, p. 6).

---

<sup>25</sup> Entrevista de *Ijakariru* Karajá, concedida à Melissa Karajá, professora da escola indígena Maluá na aldeia Santa Isabel, em 03 de fevereiro de 2015. *Ijakariru* perdeu o neto para o suicídio em 04/01/2014.

<sup>26</sup> KARAJÁ, Narubia Werreria. Carta para à presidente da República como pedido de socorro para o povo Iny. Disponível em: [https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente\\_do\\_Brasil\\_Dilma\\_Rousseff\\_Salvem\\_os\\_jovens\\_Iny\\_Karaja\\_e\\_Javae\\_do\\_suicidio/?pv=4](https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente_do_Brasil_Dilma_Rousseff_Salvem_os_jovens_Iny_Karaja_e_Javae_do_suicidio/?pv=4). Acesso em 06/fev/2015.

<sup>27</sup> Entrevista de *Ijani* Karajá, concedida à Melissa Karajá, professora da escola indígena Maluá na aldeia Santa Isabel, em 03 de fevereiro de 2015. *Ijani* perdeu o tio para o suicídio em 22/08/2012.

Pollak (1992) descreve dois entendimentos sobre memória: a memória individual, segundo ele, é aquela onde os acontecimentos são vividos pessoalmente, ao passo que a memória coletiva é representada nos acontecimentos a que chama de “vividos por tabela”, aqueles vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual o indivíduo pertence. Desta forma, o autor, “podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto, marcaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação” (1992, p. 200), como no caso dos suicídios vivenciados pelos *Iny* Karajá, que são vivificados na memória de toda a coletividade indígena.

Para Maurice Halbwachs:

Embora o homem só possa ter memória de seu passado enquanto ser social, a memória individual é um ponto de vista da memória coletiva e este ponto de vista varia de acordo com o sentimento de realidade, dado pelo lugar que o indivíduo ocupa nas relações sociais (...). A memória individual é dependente, assim, do lugar de onde se narra as lembranças. Outro aspecto fundamental da memória individual e coletiva, e, ainda dentro desta mesma configuração teórica, é o centramento na vida em sociedade, na memória vivida, construída nas experiências de indivíduos inseridos em grupos sociais. (HALBWACHS *apud* LINS DE BARROS, 2011, p. 11).

Nesta perspectiva, entendemos a memória coletiva como consequência da forte integração da comunidade indígena Karajá, que faz desta memória um elo entre os membros dessa comunidade a fim de esquecer-se do parente que praticou o suicídio, além de fortalecer os vínculos familiares e encontrar força para superação entre aqueles que compartilham da mesma dor. Pois, a coletividade contribui para ultrapassar os limites da individualização e promover mecanismos para a superação. É o que se percebe no relato do Pajé *Ituhere* Karajá: “quando fico sozinho eu me lembro dele, tento ficar sempre no meio das pessoas, com meus sobrinhos, só assim eu me sinto bem.”<sup>28</sup>

Como mencionado no capítulo um deste trabalho, a família é um importante referencial para os Karajá, os encontros familiares se constituem não somente como um momento de conversas e diversão, mas, sobretudo, como fortalecimento cultural e, diante do suicídio, também como fortalecimento individual. Visto que, com a morte de um parente, a tristeza é tão elevada, que os indígenas enlutados acreditam na não superação da dor, o que os deixam tendenciosos a repetir o ato: “tento ficar no meio das pessoas mais próximas de mim,

---

<sup>28</sup> Entrevista de *Ituhere* Karajá, concedida à Melissa Karajá, professora da escola indígena Maluá na aldeia Santa Isabel, em 03 de fevereiro de 2015. *Ituhere* perdeu o neto para o suicídio em 11/02/2012.

mas quando eu durmo eu me lembro muito dele, às vezes, penso em me matar igual ele”<sup>29</sup>. Nestes casos, a família interfere, se põe como obstáculo para a tentativa de suicídio e, às vezes, consegue evitar um fim trágico, mas, infelizmente, nem sempre.

Outro fator que contribui para a reestruturação da família Karajá vitimada pelo suicídio é a própria cultura indígena. A cultura Karajá é um aspecto que se constitui como mediadora no combate às mortes in-voluntárias e na reestruturação da família com vítimas de desse tipo de morte, pois existem famílias Karajá que estão desenvolvendo mais intensamente a prática de produção artesanal, a participação em eventos ritualísticos e a pescaria, isso para tentar esquecer daquele que se matou.

Os artesanatos feitos com o capim dourado, por exemplo, aumentou sua produtividade, o que não significa dizer que a produção antes do luto era feita de forma precária ou insatisfatória. Mas que, devido a ausência, o indígena se dispôs a trabalhar mais tempo na confecção desses materiais: “fazer os artesanatos é o que me distrai.”<sup>30</sup>

O Capim Dourado é nativo da região e utilizado em, praticamente, todo o território nacional na confecção de peças artesanais. O artesanato, para os povos indígenas, é um traço cultural do grupo para se diferenciar de outros grupos. Para os Karajá é a sua base econômica, além de constituir-se em um registro da sua cultura. É praticado, sobretudo, pelos mais velhos, que aprenderam com as comunidades Mumbuca (quilombolas) do Jalapão, e estes ensinam aos mais jovens os traços de sua cultura, sendo este um exemplo explícito de trocas e ressignificações culturais entre grupos étnicos e gerações diferentes.

A aldeia Santa Isabel localiza-se em frente à cidade de São Félix do Araguaia, uma cidade turística à beira do Rio Araguaia, espaço geográfico que contribui para a produção artesanal e resulta em “um traço diacrítico fundamental” da mesma, conforme aponta Portela (2006, p. 189). Traço diacrítico aqui é entendido como representativo da cultura tradicional, como estratégias de afirmação da identidade étnica. O arranjo cultural (as bonecas de barro, as pinturas corporais e as plumárias utilizadas durante os rituais do grupo) garante a sobrevivência do povo Karajá, se constitui em elemento carregado de significados e atrai bastante o interesse de turistas, além de proporcionar meios de subsistência através da comercialização dos produtos feitos com Capim Dourado.

---

<sup>29</sup> Entrevista de *Xibihoto* Karajá, concedida à Melissa Karajá, professora da escola indígena Maluá na aldeia Santa Isabel, em 03 de fevereiro de 2015. *Xibihoto* era recém-casada e perdeu o marido para o suicídio em 26/12/2014.

<sup>30</sup> *Idem*, 31.

O fluxo de turistas na cidade estimula a produção e a comercialização dos artesanatos indígenas. Embora com o olhar voltado para a lucratividade que a produção artesanal proporciona, sua produção constitui um momento de recriação da memória coletiva, por referenciar recursos simbólicos presentes na produção artesanal, de acordo com o enfoque de Pimentel da Silva:

Cada peça de artesanato expressa parte do mundo Karajá. Muitas delas simbolizam cenas mitológicas, de rituais, ou mesmo cenas do cotidiano. Desse modo, quando as crianças estão aprendendo a confeccionar uma peça, elas estão também adquirindo outros conhecimentos sobre a cultura e os usos da língua materna ligados a esse fazer cultural. (PIMENTEL DA SILVA *apud* PORTELA, 2006, p. 190).

Imagens 9 e 10 - Capim dourado e o artesanato indígena Karajá.



Fotos: Suelene Santos (outubro/2014)

Conforme Isabel Belloni Schmidt (2005), é preciso atenção e cuidado na colheita para retirar apenas as hastes maduras, “caso contrário, corre-se o risco de ocasionar a morte das plantas, pois as hastes só se desprendem da base (roseta foliar) se estiverem totalmente secas” (p. 25). Neste sentido, é importante que a retirada do capim seja feita de forma adequada, pois, segundo Schmidt “caso o escapo esteja verde, durante a colheita, a planta toda pode ser removida. Além disto, o brilho destes escapos é menor, o que desvaloriza o artesanato” (2005, p. 27). A autora afirma ainda que é preciso cuidado também com o atraso excessivo da colheita, pois, do ponto de vista comercial, não é interessante, considerando que as prováveis chuvas, após o mês de outubro, podem provocar o apodrecimento do capim e inviabilizá-lo para o uso.

A produção de peças artesanais com o capim dourado é uma maneira que alguns *Iny* encontram para superar a morte do parente que praticou suicídio. Contudo, as situações de

reestruturação se configuram de maneira diferente para cada indígena do ponto de vista cultural, pois enquanto existe aquele que, depois da morte na família, se dedica mais à participação dos rituais na aldeia como subterfúgio para esquecer-se do parente, sobretudo os mais velhos; há aqueles que preferem não participar mais desses eventos ritualísticos. Assim, “as possibilidades oferecidas pelas circunstâncias, as *táticas* desviacionistas não obedecem a lei do lugar” (CERTEAU, 2008, p. 92). O que significa dizer que não existe uma regra social para superação das mortes, cada pessoa encontra suas estratégias para se esquecer do parente suicida, ou seja, essas estratégias não aparecem como leis ou regras impostas dentro da comunidade, cada um segue o caminho que acredita ser melhor para superar a dor da perda.

Com a intenção justamente de não se lembrar do familiar que gostava de se caracterizar e participar dos rituais, como se percebe na fala de *Kuanadiki* Karajá: “a cultura lembra muito os parentes queridos, principalmente os jovens que se mataram muito cedo.” O depoimento de *Hatotxi* Karajá em relação aos rituais, como forma de escape das lembranças, também é elucidativo: “aí que eu me lembro dele mesmo, porque o meu filho gostava de dançar, participava dos rituais, por isso não tem como esquecer dele.”<sup>31</sup>

Desta forma, os rituais na aldeia, por exemplo, o *Hetohokỹ*, para alguns se configura como uma válvula de escape na superação da perda do parente que se matou, seja pelo envolvimento com outros membros durante o evento, seja pela distração cultural que o ritual proporciona. E, para outros, esse mesmo ritual só reforça as lembranças, principalmente porque, na maioria das vezes, o parente morto era um jovem que participava ativamente dos eventos ritualísticos.

Conforme Leitão (1997), os indígenas da etnia Karajá, especialmente os da aldeia Santa Isabel, praticam dois grandes rituais ao longo do ano, a Festa de Aruanã e a Festa do *Heto* (casa) *hokỹ* (grande). Para a autora, o *Hetorokỹ* é o ritual mais elaborado da aldeia e insere os meninos no mundo social dos adultos masculinos. Esta festa ocorre a partir do mês de setembro, quando existem meninos para serem iniciados e quando as famílias têm condições financeiras para arcar com as despesas necessárias para que a cerimônia aconteça.

Existe também o ritual *Hiraritxanamy* que, de acordo com Leitão (1997), introduz as meninas na vida social dos adultos femininos, marcado pela primeira menstruação. A autora afirma que, nesse momento, as meninas adquirem uma aprendizagem cultural e social intensiva, pois recebem ensinamentos sobre a vida adulta, conselhos e cuidados especiais da

---

<sup>31</sup> Entrevista de *Hatotxi* Karajá, concedida à Melissa Karajá, professora da escola indígena Maluá na aldeia Santa Isabel, em 03 de fevereiro de 2015. *Hatotxi* perdeu o filho para o suicídio em 04/01/2014.

mãe, das avós e das tias, e são submetidas a uma dieta especial que se encerra no final do período menstrual.

A diferenciação entre os gêneros é percebida também nos rituais da aldeia. No *Hetohokỹ*, por exemplo. Conforme a autora (1997), o desenvolvimento das atividades é delimitado pela divisão sexual do trabalho. Segundo a autora, durante a preparação para o ritual, às mulheres compete o papel de cuidar da ornamentação dos filhos, primos, irmãos, sobrinhos, netos e outros parentes; cuidar da alimentação, além das atividades domésticas.

Nesta perspectiva, Leitão (1997) afirma que são elas quem produz as esteiras para os meninos em processo de iniciação e também para os líderes da cerimônia (os indígenas mais velhos), bem como os adereços para enfeitar os braços e as pernas, sobretudo, dos adultos que participam da dança cerimonial. Além disso, de acordo com a autora (1997), as mulheres preparam também a tinta utilizada na pintura corporal e os colares com as miçangas coloridas.

No entanto, para Leitão (1997), os homens são responsáveis pela confecção dos cocares e saiotes de penas coloridas, as penas são selecionadas e colhidas por eles mesmos, além da resina que é utilizada como cola para as penas envoltas no corpo. De acordo com a autora, os homens realizam também a colheita da madeira, da qual será feita os banquinhos rituais, bem como a produção destes bancos.

Os assentos são ocupados pelos meninos nos momentos principais do *Hetohokỹ*; colhem ainda madeira para o mastro e a palha para a construção da “casa de grande”. É interessante notar que, de acordo com Leitão, todas as atividades, masculinas e femininas, realizadas pelos adultos, são observadas atentamente pelos mais jovens, que “em um processo contínuo e espontâneo, adquirem as técnicas e os saberes peculiares à suas categorias sexuais.” (1997, p. 76).

Em relação aos rituais do grupo, as práticas ritualísticas Karajá são carregadas de representações simbólicas que dificilmente serão apreendidas, em um curto período de tempo, por pessoas não inseridas no cotidiano Karajá. Especificamente no que se refere aos símbolos, uma vez que, em cada ritual, estas práticas possuem valor espiritual específico, direcionado aos Karajá. Quanto aos agentes externos (*torí*), apenas observam, registram, acompanham os movimentos dos rituais, mas não vivenciam a essência do rito.

Desta forma, o valor simbólico apenas se apresenta de forma efetiva aos participantes do ritual, como destaca Certeau, muitas vezes, mesmo submetidos e consentindo a dominação (referente aos colonizadores espanhóis, entre outros), “esses indígenas faziam das relações

rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas.” (2008, p. 39).

Na foto abaixo é possível observar o resultado da produção realizada, por homens e mulheres, na preparação para o *Hetohokỹ*, os cocares produzidos pelos homens, bem como as penas selecionadas por eles; os colares de miçangas coloridas e a tintura feitos pelas mulheres.

Imagem 11 - Dança ritual.



Foto: *Idjamoá* Karajá (julho/2013)

Embora o *Hetohokỹ* aconteça paralelamente à Festa de Aruanã (*Idjasò*), e os participantes desta possam cantar e dançar para os meninos que vivenciam o rito de passagem, tratam-se de cerimoniais distintos. Além do *Hetohokỹ*, outro aspecto de relevante importância cultural para os Karajá e que também contribuem para superação da morte, são os encontros com os parentes<sup>32</sup> e as conversas desenvolvidas com estes ao longo do dia.

### 3.2 O COTIDIANO KARAJÁ COMO SUPERAÇÃO DA DOR

<sup>32</sup> “Parente”, entre os indígenas, também é uma forma utilizada pelos mesmos para se referir aos indígenas de outras etnias, diferente da deles.

Além da cultura tradicional como meio de reestruturação das famílias enlutadas, os *Iny Mahãdu* também encontram outras formas de superação da dor. Encontram entre os amigos e parentes forças para não desistirem da vida. Assim, se reúnem com frequência com estes para tentar esquecer-se do parente suicida. As famílias Karajá se reúnem sempre e a movimentação habitual da aldeia ocorre no ato de cada grupo familiar reunir-se. Assim, a qualquer hora do dia, encontram-se para conversar, pentear os cabelos do parente, acariciar os filhos, planejar as compras, as idas e vindas para a cidade próxima e relembrar os acontecimentos da vida das outras pessoas da aldeia. Esse momento se constitui num período de fortalecimento dos vínculos familiares, o que contribui para a reestruturação das famílias com histórico de mortes in-voluntárias.

Imagem 12 - Encontro familiar



Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

No que diz respeito às práticas do dia a dia, ressalta-se, a partir do pensamento de Certeau (2008) a respeito das “maneiras de fazer” o cotidiano, que tais “maneiras” são o que “constituem as mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural.” (2008, p. 41).

As práticas habituais fazem parte de um grande conjunto a que Certeau (2008) denomina de “procedimentos”, e coloca o problema da relação desses procedimentos com o discurso. Para o autor, os procedimentos “não têm a fixidez repetitiva dos ritos, dos costumes ou dos reflexos – saberes que não mais ou ainda não se articulam em discursos” (2008, p. 111). A mobilidade desses procedimentos coaduna incessantemente a uma diversidade de objetivos, contudo, não dependem de uma elucidação verbal. Essas maneiras de pensar, investidas numa maneira de fazer, segundo Certeau, “constituem um caso estranho – e maciço – das relações que tais práticas mantem com teorias.” (2008, p. 111).

Esporadicamente, acontecem eventos festivos na aldeia, estes são, também, momentos de encontros familiares, pois existem laços sanguíneos entre indígenas de outras comunidades. Nas festas há a presença de visitantes das aldeias vizinhas, a saber: aldeia Fontoura, aldeia JK, aldeia São Domingos, aldeia Macaúba e aldeia São Pedro, todas às margens do Rio Araguaia. Na ocasião, presenciei o ritual de troca de cacique da aldeia Fontoura, da qual a maioria dos indígenas da aldeia Santa Isabel participou.

Em momentos como estes, que reúnem vários indígenas de aldeias próximas, a alegria se manifesta em pequenos movimentos, simples gestos, tudo é motivo de festa e comemoração. A montagem do palco onde os artistas Mário e Tizil (*torí* bastante conhecidos entre os indígenas) iriam se apresentar para a abertura do evento, impressionou crianças e adultos. Muitas crianças sentaram-se próximas ao local de montagem do palco, expostas ao sol e a uma temperatura de mais de 39° C, para acompanharem a realização do trabalho. Ou seja, qualquer movimento diferente do cotidiano das famílias em suas residências se apresenta como novidade, conforme mostra a foto abaixo.

Imagem 13 - Observação atenta das crianças



Crianças observando a montagem do palco de apresentação de artistas sertanejos.  
Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

Faz parte do *ethos* cultural da etnia Karajá participar de festas. Viajam cerca de 6 km, ou mais, para participar de eventos festivos em outras aldeias e até mesmo nas cidades mais próximas. Bastante tímidos, se contentam em somente apreciar os *shows*, ficam deslumbrados com o desprendimento dos artistas; alguns até arriscam uma dança de forró, mas, em geral, são sempre muito discretos. A foto abaixo foi tirada durante a realização de um *show* que reuniu vários indígenas das aldeias próximas, para acompanhar o ritual de troca de cacique; e, à noite, assistirem ao espetáculo dos cantores sertanejos. Em momentos como este as relações familiares se estreitam, pois as famílias se reúnem e divertem-se juntos, pais, filhos, netos, avós, primos, irmãos.

Imagem 14 - Indígenas em *show* sertanejo na aldeia



Os Karajá assistindo a apresentação musical sertaneja de cantores *torí*. Foto: Suelene Santos (setembro/2014)

É interessante notar que alguns indígenas mais jovens não se caracterizam de acordo com a cultura *Iny*, muitos não usam as pinturas corporais típicas para eventos ritualísticos ou, até mesmo, as pinturas permanentes, como o círculo abaixo dos olhos, típicas dos indígenas Karajá. A juventude atual, em sua maioria, não adere aos traços da sua cultura, conforme foto abaixo, muitos têm preferência pelo modo de se vestir e maquiar dos não indígenas, e este fato pode estar relacionado com o convívio diário que mantêm com os *torí*.

Imagens 15 e 16 - Produção dos jovens indígenas



As moças estão produzidas para participar da festa em comemoração à troca de Cacique na aldeia Fontoura (próxima à aldeia Santa Isabel). Na foto à direita: o rapaz da esquerda é o filho do Cacique que estava deixando o cargo. O da direita é *tori* que convive com os indígenas desde os 10 anos, mas mora na cidade.

Os *Inỹ*, não somente os jovens, com o contato, aprendem práticas não indígenas e alguns aspectos da cultura dos *tori*, como por exemplo, comem comida de não indígena, usam roupas industrializadas, possuem celulares, *tablets*, falam português, têm motos, carros, geladeiras, dentre outros objetos domésticos característicos do mundo dos não indígenas. No entanto, conforme ressalta Eduardo Nunes (2012), isso não caracteriza “perda da cultura”. Para os Karajá, produzir-se como *tori* “não tem *como consequência necessária* deixar de produzir-se como *Inỹ*” (2012, p. 62). O autor, ao abordar o conceito de *mistura*, afirma que “os próprios Karajá reconhecem a possibilidade de uma transformação que acarretaria o fim de sua continuidade como um coletivo *Ynỹ*.” (2012, p. 26).

Pelo exposto, percebe-se que, seja através dos rituais, da confecção de produtos artesanais, das bonecas de barro, seja através da pescaria, cada indígena procura uma maneira de esquecer-se do familiar suicida, embora seja difícil. Pois, em todos os depoimentos das famílias, o que se compreende é a dificuldade que estes têm de esquecer: “tento não lembrar dele, mais não tem como esquecer dele, porque ele era meu único irmão”<sup>33</sup>. *Diwari* Karajá, emocionada, diz: “eu e meu irmão praticamente crescemos juntos, mais o destino nos separou, mais era muito feliz, gostava de pescar mais ele e jogar pedrinhas no rio.”<sup>34</sup>

Ao mencionar sobre as produções das bonecas de barro como forma de reestruturação após a perda de um parente para o suicídio, é importante mencionar sobre a importância desta prática para a cultura Karajá. Além do capim dourado, outro aspecto que fortalece a cultura

<sup>33</sup> Entrevista de *Dewari* Karajá, concedida à Melissa Karajá, professora da escola indígena Maluá na aldeia Santa Isabel, em 03 de fevereiro de 2015. *Dewari* perdeu o irmão para o suicídio em 11/02/2012.

<sup>34</sup> *Idem*.

Karajá são as bonecas de barro. Tais bonecas constituem uma das representações culturais mais significativas para o povo Karajá. De acordo com o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI) do IPHAN (2012), o ofício, além de referência cultural, representa, muitas vezes, a mais importante fonte de renda das famílias. Na língua nativa as figuras de cerâmicas são chamadas de *ritxòkò*, na fala feminina, e *deritxòdò* na fala masculina, e sua confecção envolve técnicas tradicionais que são transmitidas de geração a geração.

É uma atividade desenvolvida exclusivamente pelas mulheres Karajá com três matérias-primas básicas – argila, cinza e água – e constitui a expressão da identidade indígena desta etnia. Estas bonecas comportam profundos significados sociais, “reproduzindo o ordenamento sociocultural e familiar dos Karajá”<sup>35</sup>. São ainda instrumentos de socialização das crianças<sup>36</sup>, que enquanto brincam, observam sua feitura e adquirem conhecimentos acerca das técnicas de confecção das bonecas. Os Karajá da aldeia Santa Isabel desenvolvem essa arte com maestria.

Imagens 17, 18 e 19 - Bonecas Karajá



Fotos: Suelene Santos (outubro/2014)

É no ambiente de Cerrado que se encontra o material necessário para a confecção das bonecas, pois estas são feitas do barro do chão característico desse ambiente. A criatividade

<sup>35</sup> Informações do ISA disponível em: <http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=110261>

<sup>36</sup> “Processo de transmissão dos valores, usos e costumes de uma sociedade para as novas gerações, por meio de instrução formal e informal”. Fonte: RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. 2 ed. Série Princípios. Brasília: Ática, 1988.

é notória na produção do *ritxòkò* através da elaboração de formas e conteúdos diversos, determinados por fatores como experiência, habilidade técnica e a preferência do produtor da cerâmica pela estética, combinando motivos temáticos e a diversidade de grafismo existente na cultura Karajá.

De acordo com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no dia 01 de abril de 2012, as bonecas Karajá da aldeia Santa Isabel foram registradas como Patrimônio Cultural do Brasil de *Ritxòkò* (bonecas) como “expressão artística e cosmológica do povo Karajá e dos saberes e práticas associadas ao modo de fazer Bonecas Karajá”<sup>37</sup>, com cerimônia de entrega de certificado na referida aldeia.

Assim como a confecção das bonecas, a pintura corporal e a confecção de plumagens são importantes para a reestruturação da família Karajá. Pois, numa comunidade indígena, qualquer que seja a etnia, a pintura corporal assume importância significativa e se constitui, sobretudo, como símbolo de identidade cultural.

Um dos estudos mais importantes de pintura corporal indígena é o de Lux Vidal (1992), que afirma que os ornamentos corporais são considerados “como material visual que exprime a concepção tribal da pessoa humana, a categorização social e material e outras mensagens referentes à ordem cósmica” (1992, p. 13). Pois, em todos os grupos, indígenas ou não indígenas, a todo o momento somos forçados a potencializar nossa comunicação, a estruturar e propagar nossa linguagem e, considerando que o corpo é um elemento significativo de comunicação na medida em que este é o registro antropológico por excelência, a pintura corporal é fundamental quanto a essa necessidade humana.

A pintura corporal também está relacionada ao ambiente de Cerrado, visto que a produção da tinta se dá através do jenipapo, fruto característico deste bioma. A representação que a pintura corporal possui para o seu portador foi constatada por Levi Strauss (1975). Para o autor, esta desempenha um papel humanizador, pois é o que torna o indivíduo um ser da sociedade, em contraste com os seres da natureza, e afirma: “no pensamento indígena (...) o ornato é o rosto, ou antes, ele o cria. É ele que lhe confere seu ser social, sua dignidade humana, sua significação espiritual” (1975, p. 295). De acordo com o IPHAN (2014), o “grafismo, o artesanato e a arte plumária Karajá são algumas referências culturais que transcendem o espaço das aldeias e apresentam-se como identificação do

---

<sup>37</sup> Informações extraídas do site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=16524&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>. Acesso em: 17 de janeiro de 2014.

território e da cultura regional”. (Informações contidas no site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/793>).

Neste sentido, um dos elementos que caracteriza os indígenas Karajá é a propensão em adornar seu próprio corpo, mas existem imposições ecológicas na coleta do material utilizado para os adornos, como as plumagens retiradas das aves; e também imposições culturais, passadas de geração a geração, que devem ser cumpridas durante a realização da pintura corporal, pois, “são também lócus de produção e comunicação dos seus valores, além de importantes instrumentos de socialização das crianças que, brincando, se vêm nesses objetos e aprendem a ser Karajá. Segundo Berta Ribeiro (1989), estas práticas se revestem de “um significado simbólico que transcende o conteúdo embelezador, sem dúvida presente.” (p. 102).

Imagem 20 - Pintura corporal Karajá

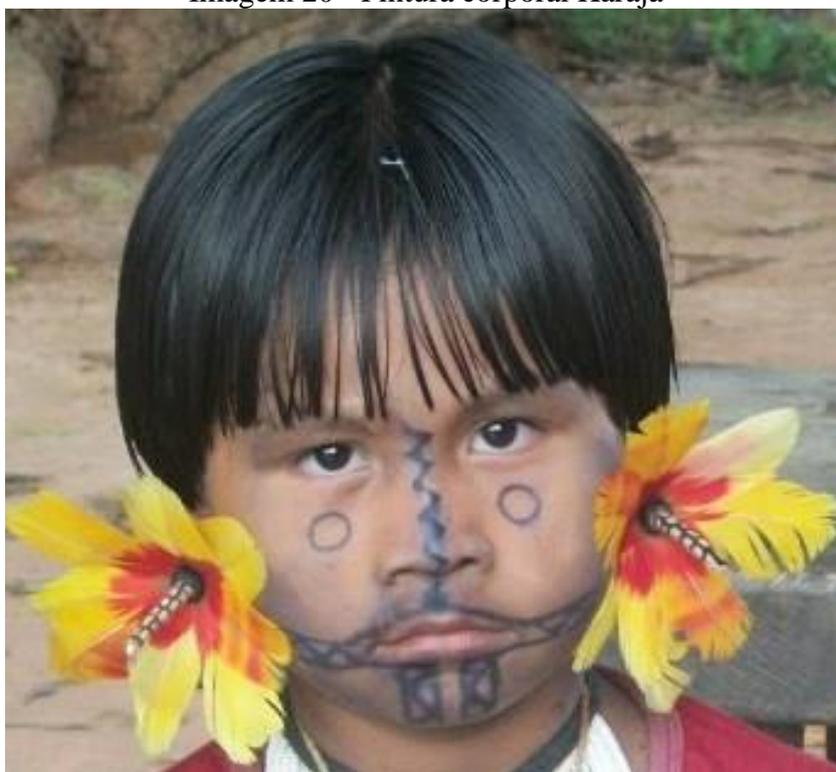


Foto: *Idjamoá* Karajá (julho/2013)

As plumagens são adereços também importantes na cultura Karajá, extraídas de aves do bioma Cerrado, considera-se que, no Brasil, pelo menos 30 etnias indígenas produzem adornos plumários, entre elas os *Iny* Karajá. Sendo esta uma atividade exclusiva dos homens, é um material muito bem elaborado, que possui uma relação direta com os rituais, desde a caça, coleta, separação do material, até o tingimento, o corte e a amarração da matéria-prima. A forma original das penas é alterada através dos cortes, que adquirem formas variadas.

Esta arte, assim como a pintura corporal, é uma forma de comunicação, de linguagem, e uma maneira de se contraporem aos indígenas de outras etnias, além dos demais agentes externos. O uso de plumagens pelos *Iny* Karajá extrapola o conceito de enfeite, e possui significados e representação durante os rituais e cerimônias, tais como: o ritual de iniciação dos meninos e, até mesmo, as comemorações de grau de prestígio de seus portadores.

Entre os costumes dos Karajá, a arte plumária é uma das mais prejudicadas pelo contato com o não indígena, pois, atualmente, são confeccionadas mais para comercialização do que para o próprio uso indígena, tal como era antigamente. Mas, ainda assim, a produção, mesmo que para a venda, favorece a perpetuação dessa arte. O fato das araras fazerem parte do grupo de animais em extinção, dificulta a captura dessas aves. E, de acordo com o ISA, devido a essa dificuldade, essa arte vem diminuindo em sua multiplicidade, permanecendo apenas alguns enfeites, como o *lorilori* e o *raheto*<sup>38</sup>, usados no ritual de iniciação dos meninos na festa mais conhecida da aldeia, o *Hetohokỹ*.

#### Imagens 21 e 22 - Plumárias Karajá

---

<sup>38</sup> “Grande cocar feito de penas de urubu, coelhos branco e rosa e de periquitos. Os *raheto* diferem pela habilidade do artesão, qualidade da plumária e variedade de aves. O tradicional deve ter pena preta de urubu, pois o urubu-rei é uma respeitada chefia Karajá, representada em certos contextos rituais por crianças que têm um banquinho, esteira própria e um cetro especial de penas de araras”. Fonte: Museu Nacional da Universidade do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/exposicoes/etnologia/exposicao/os-karajas-plumarias-e-etnografia>.



Fotos: *Idjamoá* Karajá (julho/2013)

Diante dessa situação de mortes na Aldeia, alguns jovens indígenas, preocupados com o futuro do povo Karajá, mobilizaram a população através de uma carta, coletaram assinaturas e enviaram à presidente Dilma Rousseff, no ano 2014, como pedido de socorro ao povo Inỹ. Narubia Werreria Karajá, estudante de Direito da Universidade Federal do Tocantins, diz: “tenho esperança que nosso povo venha superar esses traumas e que nossos jovens voltem a

sonhar e não terem pensamentos de morte e autodestruição, precisamos de uma intervenção urgente.”<sup>39</sup>

Os Indígenas Karajá, sobretudo os mais velhos, têm esperança que seu povo supere esse trauma e acabem com os atos de aniquilação da própria vida. Acreditam que os Karajá precisam da intervenção de uma equipe multidisciplinar, com psicólogos e psiquiatras, que realmente queiram tratá-los e vê-los saudáveis, que seja um acompanhamento profissional ao longo do ano e não somente em uma semana, como acontece atualmente.

Promovido pela FUNAI, existe um evento com duração de sete dias, que realiza um mutirão de saúde, assistência social, previdenciária e de beleza, com o intuito de minimizar os casos de suicídio na aldeia. O que, segundo relato dos próprios indígenas, não está surtindo o efeito esperado, visto que o envolvimento com a comunidade indígena que se espera ao longo do ano acontece em apenas uma semana, depois disso, a rotina da aldeia volta à normalidade.

Em suma, percebe que os *Iny* Karajá procuram maneiras diversas de se reestruturarem após as perdas de parentes para o suicídio, cada indígena tenta esquecer-se do ente querido à sua maneira. Enquanto uns procuram a cultura Karajá como meio superar a dor, outros preferem estar entre os parentes como forma de recuperar as forças e continuar a viver em sociedade. O fato é que a morte, seja para os indígenas ou não indígenas, é difícil ser superada e a dor da ausência sempre persegue os que amam aquele se foi.

As práticas culturais utilizadas na aldeia Santa Isabel apresentam o modo de agir e pensar da comunidade. Abastecidas de um sistema de ideias, teias de significados e de instituições próprias, formam as características da etnia Karajá e, tais práticas, obedecem às regras do grupo. Conforme Certeau (2008) afirma que “essas práticas colocam em jogo uma *ratio* “popular”, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar.” (2008, p. 42).

---

<sup>39</sup> WERRERIA, Narubia. *Presidente do Brasil, Dilma Rousseff : Salvem os jovens Iny (Karajá e Javaé) do suicídio*. Disponível em: [https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente\\_do\\_Brasil\\_Dilma\\_Rousseff\\_Salvem\\_os\\_jovens\\_Iny\\_Karaja\\_e\\_Javae\\_do\\_suicidio/?pv=4](https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente_do_Brasil_Dilma_Rousseff_Salvem_os_jovens_Iny_Karaja_e_Javae_do_suicidio/?pv=4). Acesso em 06/fev/2015.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A realização deste trabalho permitiu-me transformar e desafiar a maneira como olho a vida. Ao estabelecer contato com um mundo complexo e de múltiplas paisagens como o dos *Inỹ* Karajá, percebi o mundo e os brasileiros indígenas de maneira diferente, agora menos etnocêntrica. Olhar para os indígenas hoje e não vê-los com a concepção arcaica de que todos os índios são iguais, mas, sobretudo, reconhecendo suas particularidades culturais, sociais e étnicas, se constituiu em uma experiência única e de imensurável valor humano e intelectual.

Neste sentido, é necessário reconhecer que os indígenas trilharam caminhos extremamente diferentes das forças de subjetivação que a sociedade nacional tece. Pois, além da constante afirmação da sua singularidade e protagonismo, demonstram que a construção política e cultural que beneficia, efetivamente, a população indígena, ainda está defasada e há muito a se construir em prol destes povos.

É importante apontar que a escrita dessa parte do texto foi elaborada de um modo não muito usual. Pois, optou-se por relatar, em um primeiro momento, as experiências durante a elaboração da pesquisa, na medida em que o processo percorrido para tal causou ora um estranhamento, ora uma aproximação em relação as vivências do cotidiano não indígena.

Em um segundo momento expõem-se considerações sobre a estrutura e o desenvolvimento da pesquisa, e não propriamente uma conclusão, até porque finaliza-se este trabalho não com uma resposta pronta e acabada sobre o suicídio entre os *Inỹ* Karajá, na verdade a finalização desta pesquisa propiciou mais perguntas e ainda mais interesse em imergir no universo indígena.

Esta pesquisa segue os passos de uma pesquisa etnográfica, isto é, com vivências diárias na aldeia, bem como, a observação de eventos ritualísticos e alguns pormenores da vida Karajá. Contudo, o presente trabalho não caracteriza uma etnografia, dado o pouco tempo disponibilizado para a pesquisa de campo, devido a algumas questões burocráticas, como o longo tempo dispensado para conseguir autorização para entrar na Aldeia.

Ao iniciar este estudo científico tinha-se consciência de que não seria um trabalho fácil de realizar, que demandaria muito esforço, dedicação, força de vontade e, sobretudo, disciplina. Este trabalho somente se fez possível pelo interesse em compreender, ainda que minimamente, a trajetória, a história social, a cultura e, sobretudo, a expectativa que os Karajá têm sobre a vida, devido ao índice de suicídios que aconteceram e acontecem na Aldeia.

Quanto ao estranhamento, cabe apontar que durante o convívio com os indígenas o que mais chamou a atenção foi a forma com que os moradores acolhe os visitantes. Pois, em nenhuma das Aldeias Karajá existe hotel, e sempre acontecem eventos festivos ou ritualísticos tanto em Santa Isabel quanto nas aldeias vizinhas, e nesses encontros é grande o fluxo de visitantes que participam dos eventos.

E o que mais sensibilizou foi justamente a hospitalidade oferecida pelos moradores não somente aos parentes, mas também aos visitantes *torí*. Todos se preocupam em hospedar bem, cuidar com carinho das pessoas que estão em sua casa. Esta não é uma prática comumente observada no mundo do não indígena, porque quando acontecem eventos na cidade, por exemplo, cada um procura seu quarto de hotel. A hospitalidade em casa acontece somente para os parentes bem próximos e, dificilmente, para um desconhecido, tal como acontece entre os indígenas.

Durante a pesquisa de campo alguns momentos tensos foram vivenciados, como quando do sequestro dos funcionários do DSEI, mencionado no início deste trabalho. Devido à fuga dos reféns e a revolta dos indígenas, provocada tanto pelo descaso com a saúde indígena, quanto pela perda do trunfo (os reféns), ocorreu tanto o atraso da pesquisa quanto a dificuldade em realizá-la posteriormente, visto que a circulação na aldeia ficou pouco limitada.

É importante salientar que durante a pesquisa de campo se concretizou boas amizades com alguns indígenas, sobretudo com aqueles que se preocupam com o futuro do povo Karajá diante dos casos de suicídio. Houve momentos interessantes, como tomar banho no rio com os indígenas. Pois, mesmo que isto ocorra rotineiramente, do outro lado da margem<sup>40</sup>, a sensação foi a de estar em outro rio, o banho do lado da aldeia ganha outra dimensão por se estar num espaço que para os Karajá é sagrado. Tendo em vista a cosmologia indígena, o rio, naquele momento, foi ressignificado.

Assim, na introdução deste trabalho foi abordada a importância do Rio Araguaia para a população Karajá, e este se constitui no principal norteador do mito fundador desta etnia, bem como o deslocamento destes para a Ilha do Bananal. Nesta parte do trabalho, apresentou-se apontamentos sobre o conceito de territorialidade e a importância da demarcação territorial para a reafirmação étnica deste grupo, pois o morar para a etnia Karajá se constitui num aspecto fundamental de afirmação identitária. Em se tratando de suicídio, que é uma denúncia

---

<sup>40</sup> Do outro lado da margem a que me refiro é o lado da Aldeia. A Aldeia Santa Isabel fica localizada quase em frente à cidade de São Félix do Araguaia/MT. A margem do lado da cidade é frequentada pelos não indígenas e do outro lado o Rio é frequentada pelos Karajá.

individual (mesmo sendo de uma crise coletiva) é interessante observar como vivem os membros da comunidade indígena Karajá.

No Capítulo I foi relatada a relação das instituições governamentais com os casos de suicídio, apresentou-se o descaso do Estado com a saúde indígena no Brasil, o que contribuiu para elevar o índice de suicídios entre estes povos. Neste capítulo, apresentou-se também o quantitativo de suicídios entre os *Iny* Karajá, as causas apontadas pelas famílias e a compreensão destas causas sob o ponto de vista social.

Assim, verificou-se o descaso do poder público com a saúde indígena, a fim de concluir que as mortes provocadas por suicídio, de alguma forma, poderiam ser evitadas ou, pelo menos, minimizadas caso houvesse maior comprometimento do poder público com a saúde indígena. Pois, as mortes involuntárias estão diretamente relacionadas com a área da saúde, visto que o alcoolismo foi considerado um dos fatores que levam à autodestruição, e o mesmo é tratado por profissionais desta área; assim como os conflitos mentais, que mal administrados, direcionam os indígenas a atitudes autodestrutivas.

Ao final deste capítulo há alguns apontamentos acerca da educação escolar indígena por acreditar que esta tem fundamental importância na perpetuação da cultura indígena. A escola foi inserida aqui com o intuito de mostrar a situação educacional vivenciada pelos Karajá e a contribuição desta para o resgate e permanência cultural do grupo, bem como a metodologia utilizada pela escola para inibir os casos de suicídios entre os jovens indígenas.

O capítulo II trata de três assuntos que são bastante mencionados nas discussões sobre a questão indígena, a saber: a mitologia, as práticas de feitiço e o consumo excessivo de álcool entre os *Iny* Karajá. Discutiu-se estas temáticas com o objetivo relacioná-las aos casos de suicídio que envolvem a Aldeia Santa Isabel.

O capítulo III abordou a cultura Karajá, entrelaçando-a ao bioma Cerrado, como meio de superação das mortes por suicídio no interior da comunidade *Iny*. O Cerrado foi inserido aqui devido à importância deste bioma para permanência da cultura Karajá, já que este fornece subsídios para que os rituais aconteçam. Os rituais também foram abordados neste capítulo com a intenção de apresentar a importância destes para a vida Karajá, já que fornecem subsídios para que os rituais aconteçam.

Os rituais também foram abordados neste capítulo com a intenção de apresentar a importância destes para a vida Karajá. Tais práticas são apontadas pelos próprios indígenas como meio de superação da morte do parente pela prática de suicídio. Assim, os encontros familiares e os rituais Karajá foram apresentados com a intenção de compreender esses

aspectos das vivências indígenas e a sua importância para a superação da família Karajá com vítimas de suicídio.

No início da pesquisa, uma das hipóteses levantadas ressaltava que o conflito Interétnico era um dos fatores responsáveis pelo suicídio. Após a finalização do trabalho, essa hipótese não foi satisfatoriamente confirmada. Visto que durante a pesquisa de campo esse dado não foi verificado, ou seja, a ideia inicial de que o convívio diário dos Karajá com a comunidade nacional estava relacionada diretamente com o contingente de suicídios ainda é uma hipótese que precisa ser melhor investigada, talvez em futuras pesquisas.

Outra hipótese levantada inicialmente dizia respeito ao consumo de álcool pelos indígenas Karajá, pois questionávamos que este estaria também relacionado com os casos de suicídio na aldeia. E, durante o trabalho de campo, percebeu-se que o álcool está relacionado às mortes, contudo, foram identificados óbitos ocasionados por suicídio cuja motivação para o ato não estava diretamente relacionada ao alcoolismo.

A hipótese de que o descaso do poder público favorecia o quantitativo de mortes por suicídio foi confirmada após realização da pesquisa. Pois, ao longo da pesquisa, percebeu-se o alarmante desinteresse das instituições públicas em relação à saúde indígena no Brasil, e esse fato é relevante para a efetivação das mortes por suicídio entre os indígenas.

Embora não fosse uma hipótese inicial do trabalho, o feitiço foi apontado pelos indígenas como uma das principais causas responsáveis pelo suicídio. Trata-se de uma prática ligada à cosmologia Karajá e que detém grande influência na vida deste grupo. Desta forma, as motivações para o suicídio são diversas e bastante complexas.

Ao iniciar este trabalho tinha-se como meta conhecer as causas dos suicídios, pois acreditava-se que as conhecendo fosse possível apontar soluções para evitar novos casos naquela comunidade. No entanto, percebe-se que o tema discutido é extremamente complexo e conhecer as causas não é suficiente para evitar novas mortes.

Porém, acredita-se que a postura como educadora pode colaborar positivamente para a desconstrução de imagens preconceituosas e estereotipadas que os não indígenas tem da comunidade Karajá. Como educadora que pratica seriamente o seu ofício, acredita-se que há uma contribuição desta pesquisa e de muitas outras que partam deste viés, no sentido de criar as condições para que os indígenas sejam vistos pelos moradores da cidade de um modo mais humano e igualitário. Neste sentido, pode-se estimular os alunos a ver não somente a beleza do artesanato, mas também questões pontuais sobre a cosmologia, o processo histórico e a identidade Karajá.

Foi gratificante aproximar, durante a pesquisa de campo, da cultura do povo Karajá, pois, mesmo estando ao nosso lado, frequentemente, são invisibilizados. E isto é perceptível no cotidiano escolar onde professores e alunos desconhecem a realidade indígena, embora possuam contato direto com eles. Deste modo, pode-se trabalhar sobre esse tema na sala de aula, conscientizando os alunos, desde os anos iniciais, da importância de conhecer, respeitar e conviver dignamente com os Karajá, os respeitando em suas particularidades culturais, e também reconhecendo que são partícipes da sociedade nacional, como brasileiros que são.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL, Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. *O que é básico para o Brasil?*. Publicação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), revista *Vou te contar* n° 15 março/abril, Rio de Janeiro: Aglália.

BUZATTO, Cleber César. Enfrentamentos ou retrocessos: o embate em curso. In RANGEL, Lúcia Helena (coord.) *Relatório de violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2012*. CIMI, Brasília, 2012. (p. 9-12)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2 ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

CAUX, Camila Becattini Pereira de. *Histórias de caça e povos indígenas*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil – Mito, História e Etnicidade*. São Paulo: Edusp/Brasiliense, 1986.

CAVALCANTI-SCHIE, Helena Moreira. *O vermelho, o negro e o branco: modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo São Paulo, 2005 (Dissertação de Mestrado).

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 15 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI) & Operação Anchieta (OPAN). *Dossiê Índios em Mato Grosso*, Cuiabá, 1987.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão social do trabalho; As regras do método sociológico; O suicídio*. Seleção de textos de GIANNOTTI, José Arthur. Traduções de MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de [et.al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DURKHEIM, *O Suicídio: estudo sociológico*. Tradução de Luz Cary. Lisboa: editorial presença, 1982.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. *As Bandeiras do Paraupava*. São Paulo: Secretaria da Cultura - Prefeitura do Município de São Paulo, 1977 *apud* CAVALCANTI-SCHIEL, Helena Moreira. *O vermelho, o negro e o branco: modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central*. São Paulo, 2005, p. 13. (Dissertação do Mestrado).

GARNELO Luiza & PONTES, Ana Lúcia (orgs.) *Saúde Indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC-SECADI, 2012.

HALBWACHS, Maurice [1989] *apud* LINS DE BARROS, Myriam Moraes. *Memória, experiência e narrativa*. Publicado na revista *Iluminuras*, v.12, n. 29, Porto Alegre, 2011.

KARAJÁ, Sinvaldo. *História do Aruanã Ira-Òrea* In: POLEK, Lydia (org.). *IJASÒ IJYY – História de Aruanã*. Coleção textos indígenas. Série cultura. Projeto de Educação Indígena para o Estado do Tocantins. Goiânia: BC/UFG, 1997.

KARAJÁ, Wadoi. *História de Aruanã Hãbuxeweria* In: POLEK, Lydia (org.). *IJASÒ IJYY – História de Aruanã*. Coleção textos indígenas. Série cultura. Projeto de Educação Indígena para o Estado do Tocantins. Goiânia: BC/UFG, 1997.

KRENAK, Ailton. *Antes, o mundo não existia*. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 2

LARAIA, Roque. *Cultura: um conceito antropológico*. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LEITÃO, Rosani Moreira. *Educação e Tradição: o significado da educação escolar para o povo Karajá de Santa Isabel do Morro, Ilha do Bananal/TO*. Goiânia: UFG, 1997. Dissertação de Mestrado.

LEITÃO, Rosani Moreira. *Educação escolar e formação de lideranças indígenas*. Ministério da Educação. Painel 1. Disponível em: [portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4b.pdf](http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4b.pdf). Acesso em 06 de outubro de 2014, às 15:20h.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 1958.

LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC MARI UNESCO, 1995.

MABULEWE, KARAJÁ apud POLEK, Lydia (org.). *IJASÒ IJYY – História de Aruanã*. Coleção textos indígenas. Série cultura. Projeto de Educação Indígena para o Estado do Tocantins. Goiânia: BC/UFG, 1997.

MALINOWSKI, Bronislaw [1922]. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*: Introdução: objeto, método e alcance desta investigação. São Paulo: Abril, 1984.

MELATTI, Julio Cezar. *Índio do Brasil*. 7 ed. São Paulo: HUCITEC, 1994.

MORAES, Antônio Carlos Robert. *Território e história do Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2002.

NETTO, Nilson Berenchtein. Suicídio: uma questão de saúde pública e um desafio para a psicologia clínica. In: PSICOLOGIA, Conselho Federal. *O suicídio e os desafios para a psicologia*. Brasília: CFP, 2013.

NIMUENDAJU, [1942] apud TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Rio de Janeiro, 1992.

NUNES, Eduardo Soares. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã/GO)*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Uma etnologia dos “índios misturados”?* Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana* 4 (1), 1998, (p. 47-78).

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história*. In: *Ensaio em Antropologia histórica*. Rio de Janeiro: URFJ, 1999.

PARELLADA, Alejandro e et al. *Suicídio adolescente em povos indígenas*. São Paulo: Arte Brasil, 2014.

PIMENTEL DA SILVA, Maria do Socorro. *A função social do mito na revitalização cultural da língua Karajá* apud PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã-GO (1980-2006)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2006.

POLEK, Lydia (org.). *IJASÒ IJYY – História de Aruanã*. Coleção textos indígenas. Série cultura. Projeto de Educação Indígena para o Estado do Tocantins. Goiânia: BC/UFG, 1997.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Estudos Históricos. Vol. 2, n.3, Rio de Janeiro, 1989, (p. 3-15).

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social*. Publicado na revista Estudos Históricos 3. Vol. 5, n. 10. Rio de Janeiro, 1992, p. 200-212. Disponível em: [www.pgedf.ufpr.br/downloads/.../memoria\\_e\\_identidade\\_social.pdf](http://www.pgedf.ufpr.br/downloads/.../memoria_e_identidade_social.pdf). Acesso em 31 de janeiro de 2015.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem ressurgidos, nem emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã-GO (1980-2006)*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2006.

QUILES, Manuel Ignácio [2001] *apud* CAUX, Camila Becattini Pereira de. *Histórias de caça e povos indígenas*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, 2011.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades indígenas*. 2 ed. Série Princípios. Brasília: Ática, 1988.

RANGEL, Lucia Helena (coord.). *Relatório sobre violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2012*. Brasília: CIMI, 2012. (p. 5-113).

\_\_\_\_\_. *Relatório sobre violência contra os povos indígenas no Brasil: dados de 2013*. Brasília: CIMI, 2013. (p. 9-129).

RIBEIRO, Berta G. *Arte Indígena, Linguagem Visual*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

RIBEIRO, Liliana Peruche. *Análise funcional de relatos sobre tentativas de suicídio*. Dissertação de mestrado. Programa de pós-graduação em Psicologia. PUC-Campinas, 2006.

ROCHA, Everaldo P. Guimarães. *O que é Etnocentrismo*. 11 ed. Coleções Primeiros Passos; São Paulo: Brasiliense, 1994.

RODRIGUES, Ayron Dall' Igna. *Línguas brasileiras: para conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986 *apud* Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias>.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática* [1989] *apud* LOPES DA SILVA, Aracy. Mito, razão, história e sociedade: inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas In: LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC MARI UNESCO, 1995.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: SENAC, 2000.

SANTOS, Rodrigo Martins dos. *O Gê dos Gerais – elementos de cartografia para a etno-história do Planalto Central: Contribuição à antropogeografia do cerrado*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2013.

SCHMIDT, Isabel Belloni. *Etnobotânica e ecologia populacional de syngonanthusnitens: sempre-viva utilizada para artesanato no Jalapão, Tocantins*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2005.

SZTUTMAN, Renato. Cauim pepica – notas sobre os antigos festivais antropofágicos. *Campos: Revista de Antropologia Social*. Universidade Federal do Paraná, nº 08/1, 2007. (p. 45-66)

TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Rio de Janeiro, 1992.

VIDAL, Lux. (Org.). *Grafismo Indígena*. Estudos de Antropologia Estética. São Paulo: Nobel / EDUSP, 1992.

WADOI, Karajá et al. *Livro de leitura na língua Karajá: estórias dos tempos antigos*. Brasília: Summer Institute of Linguistic, 1982.

WERRERIA, Narubia. *Presidente do Brasil, Dilma Rousseff: Salvem os jovens Iny (Karajá e Javaé) do suicídio*. Disponível em: [https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente\\_do\\_Brasil\\_Dilma\\_Rousseff\\_Salvem\\_os\\_jovens\\_Iny\\_Karaja\\_e\\_Javae\\_do\\_suicidio/?pv=4](https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente_do_Brasil_Dilma_Rousseff_Salvem_os_jovens_Iny_Karaja_e_Javae_do_suicidio/?pv=4). Acesso em 06/fev/2015.

#### **SITES VISITADOS:**

Instituto Socioambiental (ISA)-disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias>. Acesso em 17 de janeiro de 2014.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) – disponível em: [www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br). Acesso em 17 de janeiro de 2014.

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) – disponível em: <http://www.ihgb.org.br/acervo1.php>. Acesso em 11 de janeiro de 2014.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em 11 de janeiro de 2014.

COUTINHO, Leopoldo Magno. *Cerrado*. Departamento de Ecologia Geral. Instituto de Biociências. Universidade de São Paulo. Disponível em: [http://ecologia.ib.usp.br/cerrado/aspectos\\_bioma.htm](http://ecologia.ib.usp.br/cerrado/aspectos_bioma.htm). Acesso em 16/09/2014 às 19:33h

Projeto corredor ecológico – região do Jalapão -  
<http://www.icmbio.gov.br/projetojalapao/pt/biodiversidade-3/fitofisionomias.html?start=6>

Ministério do Meio Ambiente:  
<http://mapas.mma.gov.br/mapas/aplic/probio/datadownload.htm?/cerrado>

Ministério do Meio Ambiente:  
<http://www.mma.gov.br/biomas/cerrado/conservacao-e-uso-sustentavel>

Petições da comunidade:  
[https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente\\_do\\_Brasil\\_Dilma\\_Rousseff\\_Salvem\\_os\\_jovens\\_Iny\\_Karaja\\_e\\_Javae\\_do\\_suicidio/?pv=](https://secure.avaaz.org/po/petition/Preseidente_do_Brasil_Dilma_Rousseff_Salvem_os_jovens_Iny_Karaja_e_Javae_do_suicidio/?pv=)

# **ANEXO**

## ANEXO I – HISTÓRIAS DOS TEMPOS ANTIGOS ESCRITO EM KARAJÁ

### História 1- A briga com os xavantes

#### **KIE RIKIHE WALAHI WAKORENY IJYMY RELYYMYHÝRE**

Waritaxi tyritiwidýđure

Ijoi riki rirahre, tŷhimi òtuni mynomy. Tarikihe dehemynyde tŷhiribi, sŷwemy ótuni-di. Ijŷ riki wòsimy dimyde. Hābuŷ ijŷròmy reare, tariki terŷ urile ilau ritðenyre. Tariki hābu reburere, tabiðwa-ð rajjòsinyre Urisiri-ð. Tariki roire ixŷjuòrymy, samoð-ki tariki rorukumyhy. Iòle iny inatxi hābuhemy riki heka yrysa reare. Tariki sohoji hābu rurure; Itxawi rubudure. Urisiri tariki resere bera-txi; sohoji ihemy resere, tariki rihetenyre berawò-ð. Tariki ritŷhŷtiberenomy dŷhònyde; tamy-ð uxidee tŷhŷti ruare.

Tariki nade tabedereny-ð; tai tariki terŷboho, iseboho, tŷbyboho idi rasŷbinarenyre. Tariki rioryre; Itxawi rubu diwyde.

Rituunyre terŷmy rarurehesenanyre iseriðreð. Irahu-di tariki Madera, myawa riwahinyre ijoi-ð. Tarikihe ijoi rioryre yrysa. Turana tybytybyle rŷire. Irahudi tariki ijoi rirahure isŷðhòkŷle. Tariki ijŷ raðwònymy runymyhy rywetyakile. Tariki dehude ixi-di òwð-ribi. Taijarawanale desede. Tarikine tamy rawounyre. Tariki yrysamy rohotirare ijoi, yrysa dirahude ijoi-ð woumy. Tariki ijoið-ki wyhy nyide tòdeki. rŷlemy runyre; tariki idi rawydymy ratximyhy. Tamyðle tamy rehure. Tariki yrysa rurure.

Tariki urile yrysa raðrunyre; tariki ijoi dirahude tabede-ð.