

O SUICÍDIO KARAJÁ FORA DA LEI: REFLEXÕES ACERCA DA VINCULAÇÃO ENTRE NORMA CIVILIZATÓRIA E VONTADE DE EXISTIR

Mônica Thereza Soares Pechincha¹

RESUMO: Neste trabalho, sigo a indagação de meus interlocutores karajá sobre o assombroso e inaudito surto de suicídios de jovens que tomou lugar em suas comunidades desde o ano de 2011. Ao fazê-lo, encontro a noção karajá de lei e a centralidade da ideia de “desobediência” às normas de parentesco e rituais na autoexplicação do suicídio. Ou seja, a ideia de que uma norma que não se atualiza, ou encontra obstáculos para se atualizar, conduz à autoeliminação. As mortes autoprovocadas têm, em regra, como evento desencadeador, o desejo não satisfeito de jovem pela posse de algum bem de consumo industrial. Este desejo por um objeto de consumo é visto aqui como uma espécie de enfeitiçamento. A vulnerabilidade “espiritual” que torna possível esse enfeitiçamento e a conseqüente desistência da vida resulta precisamente do estado de desobediência já estabelecido nas comunidades com relação às normas que antes garantiam a continuidade da existência como povo Karajá. Tal como fazem meus interlocutores indígenas, percebo neste fato uma conjugação específica entre “lei” e desejo, e enxergo um desejo que se desloca de uma “lei” – a norma social karajá – a outra “lei” – a da modernidade com seu valor no indivíduo e no consumo. Para deslindar esta conjunção, lanço mão da ideia de Rita Segato de “projeto histórico”, na inteligibilidade distinta que propicia a multiplicidade de formas deliberadas de habitar o mundo e seus corolários de sentido da vida, vontade de existir e autoproteção.

Palavras-chave: Karajá, suicídio, lei indígena.

THE KARAJÁ SUICIDE IN DISAGREEMENT WITH THE NORM: REFLECTIONS ON THE LINK BETWEEN CIVILIZATIONAL STANDARD AND WILL OF EXISTING

ABSTRACT: In this paper, I follow the quest of my Karajá interlocutors on the astonishing and unprecedented outbreak of young people's suicides that took place in their communities since the year 2011. In doing so, I pursue the Karajá notion of law and the centrality of the idea of “disobedience” to kinship and rituals rules in the indigenous explanation of suicide. In other words, the idea that a standard norm not actualized, or that finds obstacles to come through, leads to self-annihilation. The self-inflicted deaths have, as a rule, such as triggering event, the unfulfilled desire of the young people for possession of any consumer goods. This desire for a consumer object is seen here as a kind of bewitchment. The “spiritual” vulnerability that make this bewitchment and the consequent suppression of life results precisely from the disobedience already established in communities with respect to norms which had guaranteed the continued existence as Karajá people. Like my indigenous interlocutors, I see this fact as a specific combination between “law” and desire, and I see a desire that moves of a “law” – the Karajá social norm – to another “law” – of

¹ Doutora em Antropologia, professora da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás.

the modernity and the value it attaches to individual and consumption. To unravel this conjunction, I use Rita Segato's idea of “historical project” in the distinct intelligibility that it provides to a multitude of deliberate ways of inhabiting the world and its corollaries of meaning of life, will of existing and self-protection.

Keywords: Karajá, suicide, indigenous law.

Estudos de casos de suicídios entre indígenas no Brasil (Levcovitz, 1998; Dal Poz, 2000; Almeida, 1998; Erthal, 1998) procuram localizar o entendimento do fenômeno como enredado na trama social e nas representações próprias indígenas, seja porque se observa que a ação suicida é anterior e não vinculada à relação com a sociedade não indígena, ou mesmo que, e ainda porquê, frente às investidas colonialistas. Este pressuposto é patente na antropologia e também procuro, na discussão que faço acerca do surto recente de suicídios entre os Karajá², situar-me desde a sua perspectiva. Todavia, distancio-me de abordagens antropológicas que contestam a hipótese de que o fenômeno se relaciona com um estado de anomia social³, já que o discurso karajá a respeito fala claramente em um nível de desorganização, como se verá. Distancio-me dessas abordagens também porque os Karajá afirmam que o acontecimento do suicídio é novo e recente, sem precedentes em sua história e, portanto, sem acolhimento em seus esquemas culturais. Opto, em minha análise, por privilegiar a pergunta que os Karajá se fazem, que poderia ser descrita como o que se passa na “mente” ou no “espírito” do/a jovem suicida que o leva a desistir da vida. Esta indagação é coextensiva ao pesar que o evento suicídio lhes causa e à sua perturbação diante de acontecimentos inéditos: números alarmantes tentativas de suicídios⁴, majoritariamente entre

² Os Karajá, os Javaé e os Xambioá, ou Karajá do Norte, são todos *Iny*, conforme sua autodenominação. Compartilham o mesmo sistema cultural e são classificados linguisticamente como falantes de línguas pertencentes à família karajá. Neste texto, ainda que me valendo de estudos sobre os Karajá propriamente ditos e sobre os Javaé, refiro-me sempre aos primeiros.

³ Estudos clássicos da antropologia acerca do suicídio (Bohannon, 1960; Firth, 1961; Hezel, 1985) já contestavam a ideia durkheimiana da relação entre mortes autoprovocadas e a maior ou menor integração social (como também em Dal Poz, *op. cit.*). Estudos recentes, também em oposição à tese da anomia, não consideram apenas o caráter disruptivos dos suicídios (Erthal, *op. cit.*; Staples; Widger, 2012).

⁴ Entre meados de 2011 e março de 2012 foram 15 mortes e, segundo a estimativa apresentada por Nunes (2013), em 2012, 77 pessoas do sexo masculino e 41 do sexo feminino pensaram, ameaçaram ou tentaram se matar; desses, o número estimado de tentativas de suicídio foi de 95 pessoas, sendo que muitas delas o tentaram mais de uma vez. O

pessoas nas faixas de idade entre 15 a 24 anos, onde os casos de óbito são acentuados entre pessoas do sexo masculino⁵.

Para perseguir analiticamente esta pergunta, apoio-me em etnografias realizadas junto aos Karajá e Javaé, como também em um campo etnográfico especial, pois não realizei pesquisa de campo em aldeias. Os meus interlocutores são professores karajá em formação no curso de Educação Intercultural e no curso de especialização para professores indígenas da Universidade Federal de Goiás, ambos vinculados ao Núcleo Takinahakỹ de Formação de Professores indígenas, onde atuo como docente. Nossa interlocução é pautada pelo interesse, de ambas as partes em refletir sobre intervenções possíveis. Observo que, ainda que haja mulheres karajá frequentando o curso, nas muitas reuniões e conversas que entabulamos sobre o assunto só homens estavam presentes; por esta razão, como se verá, os argumentos tendem para o lado masculino da questão.

Assim situado o campo etnográfico, no caminho que trilho com a pergunta “o que leva o/a jovem karajá a desistir de viver”, primeiramente combino as hipóteses que os professores karajá levantam como causas dos suicídios com a caracterização geral das alterações nas condutas dos jovens karajá, sobretudo nas aldeias maiores – onde também são maiores as ocorrências de suicídios⁶. Prossigo com a indagação pautada nos eventos imediatos desencadeadores do ato suicida e cotejo-os analiticamente com as normas e ética de vida karajá indicadas na mitologia, nas ações rituais e na organização social. Por fim, adentro o campo da economia do desejo de uma sociedade que sempre garantiu e disponibilizou o gozo de viver a seus membros, mesmo sob as adversidades da colonização. Ao fazê-lo, percebo uma conjugação específica entre “lei” e desejo,

DSEI Araguaia registrou 33 enforcamentos no período de 2011 até o presente momento entre os Karajá e 09 entre os Javaé.

⁵ Não é sem interesse que o suicídio entre indígenas se dê majoritariamente entre pessoas jovens, o que nos leva a pensar que as novas gerações se encontram particularmente desafiadas, talvez neste momento de intensificação, e em escala nunca antes experimentada, de expansão do sistema de mercado e consumo, *pari passu* com as investidas correlatas em seu modo de vida e sobre os recursos de suas terras. Análise estatístico-demográfico aponta para altas taxas de suicídios de jovens, principalmente do sexo masculino e por enforcamento, nas cidades de Tabatinga, São Gabriel da cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, onde é expressiva a população indígena (ORELLANA et al, 2013).

⁶ Que são: Santa Isabel do Morro, Macaúba, Fontoura, as três localizadas no interior da Ilha do Bananal, na margem do rio Araguaia. Têm população de, respectivamente, 704, 368, 697 habitantes (SIASI, 2013). Há óbitos por suicídios registrados também em aldeias menores, como Itxalá e JK (Nunes, 2013).

e enxergo um desejo que se desloca de uma “lei” – a norma social karajá – a outra “lei” – a da modernidade com seu valor no indivíduo e no consumo, sobretudo porque as mortes autoprovocadas têm, em regra, como evento desencadeador, o desejo não satisfeito do jovem pela posse de algum bem de consumo industrial. Reunindo os principais elementos apontados por meus interlocutores karajá, e cotejando-os com informações registradas em etnografias, finalizo levantando aspectos que problematizam o enquadramento da atitude suicida no campo da saúde mental, já que esta é uma hipótese levantada pelos próprios Karajá. Como podemos considerar a ideia do enfeitiçamento – ademais de acordo com as usuais explicações indígenas para adoecimento e morte – como englobante das demais causas apontadas pelos Karajá, indago sobre a vulnerabilidade que torna possível o atravessamento entre o feitiço indígena e o fetichismo da mercadoria. Ao fazê-lo, ateno-me ao pressuposto de fundo de que os suicídios indígenas são totalmente induzidos pela sociedade branca.

O que dizem os Karajá sobre as causas do suicídio

O que apurei em inúmeras conversas e reuniões com os professores karajá é que os mesmos e suas comunidades não têm uma opinião conclusiva sobre as causas. São muitas as possibilidades com que lidam, sempre em indagação. Estariam os Karajá padecendo de problemas psicológicos e mentais? Estaria a tessitura de suas instituições sociais se esgarçando a ponto de não controlarem mais o processo iniciático e, portanto, de fortalecimento de seus jovens? Seria a debilitação da autoridade familiar, que não conduz os filhos/as ao entendimento das condutas desejáveis? Todas essas indagações vêm associadas à percepção dos/as Karajá sobre uma alteração radical no modo de vida dos jovens que, excetuando o alcoolismo, fato mais antigo, revela um descontrole atual de normas sociais que estão encontrando óbices a se reproduzir. O “respeito” é uma atitude muito cara e sua desconsideração a causa de muitos males, como se verá mais abaixo. A explicação “espiritual”, como já mencionei acima, também é levada em conta, e resulta da não observância ou da descrença na eficácia das cerimônias rituais em que se reverencia ou se negocia com certos espíritos, bem como de protocolos de parentesco, levando os/as jovens a perderem a força e ficarem abertos à ação malfazeja externa.

Além dessas possibilidades, é muito comum ouvir desses professores que a vida em suas comunidades se encontra em uma nova fase, que caracterizam como de “entrada na globalização”. A referência à globalização indica a percepção de que, nos últimos anos, por múltiplas vias, como a intensificação da educação escolar, o emprego assalariado de alguns, os benefícios governamentais como aposentadorias, bolsas e cestas básicas, o acesso a meios de comunicação como a televisão, a internet e celulares, abriram portas de intensivos contatos, por novas vias, com o mundo dos brancos e seus modelos de consumo e ideais de comportamento. Como dizem, o dinheiro está criando “classes sociais” nas aldeias e não poder adquirir certos bens estaria tornando os jovens entristecidos e levando-os a não desejar viver.

Interessa notar que o alcoolismo não é colocado como causa incontestável, há sempre a ressalva de que nem todos/as que se suicidaram faziam uso de bebidas alcoólicas, ao contrário, muito dos jovens que morreram eram quietos e comportados. Já a mudança na alimentação aparece como vetor de enfraquecimento dos jovens, físico e “espiritual”. Sabe-se do papel da alimentação entre os indígenas como elemento fundamental na construção do corpo e da pessoa, do parentamento e da higidez, que depende de restrições e interdições alimentares de diversos tipos. Também é muito geral a queixa sobre o abandono e desinteresse dos/as jovens indígenas pelas práticas culturais e a ideia de uma crise que os jovens estariam vivenciando como “falta de horizonte”, no que diz respeito à sua capacidade de sustentação econômica futura em quadros tradicionais.

Nas minhas conversas iniciais e renovadas com os Karajá, esses fatores são reiterados a cada vez, o que me leva a concluir que, a despeito de uma pesquisa aprofundada nas aldeias que tenha em foco principalmente na população em risco – aqueles que tentaram suicídio – e um levantamento mais intensivo e prolongado de dados – não se pode dizer que os Karajá não conheçam ou não sejam capazes de identificar causas, embora não conheçam a “solução” para as mesmas. Esta, como pensam, depende de um saber sobre o porquê o/a jovem cede em seu desejo de viver.

Como a gente vai controlar isso? A primeira pessoa que se suicidou foi na minha família. Depois de Itxalá [nome da aldeia], parecia gripe, aconteceu uma epidemia. Como pajé [*hàri*,

na língua karajá], eu sempre penso: o que leva o jovem a fazer isso? Houve um tempo que era um atrás do outro, parecia que o mundo estava se acabando (professor karajá)

Até o presente momento, a análise antropológica mais detalhada e a peça mais extensa sobre o suicídio karajá é o relatório de Eduardo Nunes, realizado no contexto de um plano de ação emergencial executado pela Secretaria Especial da Saúde Indígena (SESAI) junto ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia (DSEI Araguaia)⁷. Todos os fatores que cercam o suicídio a mim apontados pelos professores karajá estão presentes no relatório de Nunes, repleto de longas citações de falas indígenas. No relatório, Nunes nos oferece uma visão de uma situação que se poderia considerar bastante caótica da vida dos jovens nas aldeias maiores. O autor relata:

O modo de vida atual dos jovens, com efeito, é um grande problema para os Karajá do Médio Araguaia, sobretudo nas três aldeias principais: Macaúba, Fontoura e, principalmente, Santa Isabel. Durante o dia, vê-se poucos jovens na aldeia: a maioria está dentro de casa. Eles começam a se movimentar no fim da tarde, quando, todos os dias, jogam-se futebol. Daí em diante começam a beber cachaça e a usar psicotrópicos, como gasolina e maconha, fazendo grande algazarra noite afora. Os Karajá de Santa Isabel dizem que não “dormem tranquilos” ... Os índios têm medo de que algum “bêbado” coloque fogo na casa ou mesmo que entre na casa e faça mal para alguém... (p. 21-22)

As transformações

As alterações no comportamento dos jovens e as demais sentidas pelos Karajá nos últimos tempos conduzem a pensar sobre as interferências no modo de vida e as respostas que oferecem às mesmas, cujo entendimento requer a atenção aos esquemas simbólicos e de relação com a alteridade próprios indígenas. Com este objetivo, uso a ideia de transformação corrente na etnologia indígena, em suas diversas vertentes, mas em particular a de viés estruturalista. Nela, o que vem para primeiro plano são as formas indígenas, não de acomodação a situações “aculturativas”, mas de evidência da operação ativa indígena segundo sua metafísica, sua epistemologia e sua política. Mesmo onde se poderia deduzir uma capitulação de coletivos indígenas por força da dominação cultural, encontram-se formas vivas e ativas de agenciamento de relações com o exterior – seja ele cósmico ou o mundo dos não indígenas – que só podem ser referenciadas à sua perspectiva de conceber as relações e as ações que se atualizam por meio delas.

⁷ Cabe notar que Nunes vem estudando os Karajá desde 2008, já produziu uma monografia e uma dissertação de mestrado sobre os mesmos, além de diversos artigos publicados.

No campo de tematização da pluralidade das éticas de existência, Rita Segato (2014) cunhou o elucidador conceito de “projeto histórico” que, ao tempo em que dispensa qualquer recurso a ideias de cultura – não necessárias para se entender a tenacidade de uma coletividade que se quer distinta – aponta, de outra forma, para a prevalência aí de um desejo, para uma pulsão de se travar um futuro coletivo. A ideia de projeto histórico, que se refere à efetividade inegável de formas distintas de habitar o mundo, remete à evidencia de dinâmicas deliberadas de autoproteção ainda que a agressão sofrida por uma coletividade a leve à beira da extinção.

Ao discorrer sobre o estoque de recursos que deram firmeza e criatividade aos Karajá, mesmo diante da progressão do cerco colonizador através dos tempos, Rodrigues (2015) aponta o que nelas opera da concepção karajá de permanência e mudança:

As décadas de 1940 e 1950 foram marcadas por mudanças abruptas e radicais, que levaram ao fim de um modo de vida que perdurava há séculos. Foram marcadas, sobretudo, por várias perdas irreparáveis: populacionais, territoriais, socioeconômicas e culturais. A autoestima iní foi maculada gravemente e o alcoolismo endêmico, que frequentemente dá voz a discursos magoados a respeito da dominação imposta pelo branco, tornou-se o seu sinal mais visível.

A história dos povos de língua karajá, no entanto ... não chegou ao fim diante desses fatos que afligiram as aldeias ... Tendo como paradigma conceitual, político, cultural e de práxis histórica a capacidade de mediação entre a estrutura herdada e a agência criativa, a continuidade e a transformação, o desejo e a realidade, a autonomia e a dominação, a identidade e a alteridade, a harmonia e o conflito ... o *Povo do Meio* encontrou recursos internos ancestrais para seguir em frente em sua caminhada histórica... (p. 34-35)

Neste trecho a autora resume a sua tese sobre os Javaé de complementaridade entre um impulso de transformação e um de contenção, representados respectivamente, pelas disposições femininas e masculinas dessa sociedade. Isto quer dizer que uma abertura para a alteridade sempre foi prevista em seus esquemas cosmológicos, equilibrada, no entanto, pelo estatismo assegurado por gestos rituais.

Esta tese pode ser associada à reflexão, que cito abaixo, de Koxini Karajá:

... há, nas sociedades tradicionais em que se enquadram as sociedades indígenas, espaço e abertura para inovações produzidas por incompatibilidades, que não necessariamente negam a sua história, sua memória e tradição (...) [mas] articulando-se, mediando os passados ancestrais e o presente e mantendo uma consistência entre os dois (...) As tradições permanecem vivas e atuam, porque conseguem se alimentar e reestruturar a partir da unidade, traduzindo-se por meio do que identifica um grupo indígena. É por intermédio do ritual que a tradição se insere em uma história, que o passado é prolongado num presente

que menciona o passado. Os rituais se apresentam como meio prático de preservação da tradição, no entanto, permitem que haja modificações. Por exemplo, o ritual de hetohokÿ do povo karajá, antigamente as aldeias visitantes chegavam de canoas, hoje chegam de barco grande e voadeiras movidas a motores de popa. Essas mudanças são decorrentes da globalização, fenômeno próprio da humanidade, que influencia a economia, a prática, a tecnologia e a cultura, além de ser responsável pelas transformações pelas quais estão passando as culturas tradicionais (...) sob o impacto da globalização há uma tendência ao distanciamento da tradição, o que revela tanto a sua estabilidade quanto a sua flexibilidade, mas não o seu desaparecimento por completo. (Koxini Karajá)

Cabe observar nesta citação de Koxini, um Karajá da aldeia Santa Isabel do Morro, onde é mais alto o índice de suicídios, o destaque que dá à prática ritual e ao uso de objetos “globalizados” na sua consideração da identidade. A relação com o mundo dos brancos é pensada como a relação com seus objetos e com mudanças em práticas corporais e rituais. Retenho, também, do escrito de Koxini, o esforço em conciliar “abertura” e “flexibilidade” (distintivos atribuídos à cultura karajá por Rodrigues, 2008) com a permanência de uma “consistência” entre passado e presente.

Os professores karajá com quem estou em interlocução têm sinalizado os prejuízos que sofrem com as mudanças de hábito, ainda que mantenham seus valores e sua noção do que realmente importa para se viver ao modo karajá. Se o ideal da “vida boa” karajá, que implica uma ética do aceitável e do desejável por uma coletividade, depende daquele equilíbrio, resta a pergunta sobre qual é o limite na sua gradação. Tal equilíbrio se exprime em diversos aspectos da convivialidade karajá, em especial nas relações de parentesco.

A análise de Nunes (2013) sobre o suicídio entre os Karajá, enfatiza que aí há um desequilíbrio na alçada da ética do parentesco. O autor observa que o sistema de relações karajá permite total liberdade e total provimento aos jovens ainda não casados/as, até que se engajem em relações maritais e, por conseguinte, em um outro patamar de responsabilidade, quando cônjuges e pais agem produtivamente com os esposos e esposas e filhos e filhas em mente. A impossibilidade dos jovens rapazes em prever a suficiência e eficiência econômica futura na manutenção dessas relações – ou seja, os meios com que podem contar para o sustento de uma família, uma vez que depende progressivamente do dinheiro – é uma das causas principais apontadas pelo autor da consternação que pode levar ao suicídio. Aliada a esta, a quebra dos padrões do casamento.

Vejamos como Nunes apresenta a transformação nesta forma, que para os Karajá é tradicionalmente duradoura, e as associa aos suicídios:

Hoje, os casamentos, no geral duram muito pouco: principalmente entre pessoas de 12 a 16, 18 anos, é comum que a união dure apenas um, dois ou três meses, sendo frequentes casos de jovens com 15, 16 anos que se casaram 3, 4, 5 vezes. Por trás dessa dificuldade em se manter um casamento está, além da cachaça, os ciúmes e as constantes traições. Esse último é o principal fator de instabilidade e de conflitos nos casamentos, que, entre os Karajá, é monogâmico. Analisando-se os casos de ameaças e tentativas de suicídio, vê-se que muitas deles ocorrem logo após ou pouco tempo depois de uma briga com o cônjuge. (2013, p.22)

Os professores karajá em geral também entendem que as alterações nas relações de parentesco são cruciais na indagação sobre o suicídio, mas não suficientes, pois nem todo/a jovem que briga com o cônjuge se suicida e vice e versa. O professor Wahuká Karajá, que também centraliza a questão do parentesco e das mudanças na forma de casamento, acrescenta, todavia, em vista da não observância das normas de casamento, um elemento novo. Sempre preocupados que estão ao que se passa no interior do jovem suicida, a reflexão de Wahuká sobre o parentesco inclui um nível “espiritual”:

O povo *Iny* [autodenominação karajá] só se casava dentro da família, na linhagem familiar, principalmente o primo com a prima – mas que não são os primos filhos de irmãos. A mudança nessa regra interfere no espírito em si, como vem de geração em geração. Por exemplo, o fato de um rapaz não estar se casando com a prima, de qualquer lado, do pai ou da mãe, mas se casar com uma moça a que é uma tia sua, também de qualquer lado. Esta moça, mesmo que ela seja mais nova que o rapaz, é uma tia de consideração, por exemplo, a prima da mãe do rapaz, que para ele é tia. O filho desse casal vai ser como neto do pai e da mãe, pois o filho da prima da mãe é nosso neto, pula uma geração. Assim, o espírito dele não seria filho, pode até ser considerado como adulto [porque seria como um primo do pai]. Isso mexe com a mentalidade da criança. Minha mãe sempre falava que se nós casássemos com tia, os filhos poderiam vir com problemas mentais. Ela sempre falava que nós tínhamos que casar com a prima.

Imagino que estas relações embaralhadas poderiam ficar evidentes pelo costume do uso entre os Karajá de apelações tecnonímicas de tipo ascendente e descendente (Pétesch, 2000, p. 365), uso que, então, confundiria, no exemplo de Wahuká, aquela que seria a “mãe de fulano” com a “avó de fulano”. A julgar por dados antigos sobre casamentos karajá obtidos por Dietschy e

Pétesch⁸, em um intervalo de vinte e cinco anos entre os mesmos, os casamentos deste tipo eram inexistentes ou em cifra insignificante até os anos 1990, o que leva a pensar em uma disposição recente em contrariar a forma preferencial em maior proporção. Resta, para entender em profundidade do que diz Wahuká, um estudo dos casamentos atuais. O que retenho para fins desta análise é a ideia da alteração na “mentalidade da criança” ou no seu “espírito”. Pois conforme indaga Wahuká, que observa o auto isolamento de alguns jovens suicidas, o fato de um rapaz ser quieto e não se “enturmar facilmente”, diferentemente do comum, “pode ser porque o espírito deste jovem é o espírito de uma pessoa fora de sua geração”.

Além das alterações referentes à norma de parentesco e das razões econômicas, há ainda a observação das práticas rituais, que são o lugar eminente de relação com os espíritos, alegada como fundamental ao fortalecimento do jovem. São dois os ciclos rituais principais que os Karajá desenvolvem anualmente: a dança dos *Aruanãs* e o *Hetohokỹ*. Este último foi objeto da pesquisa de Lima Filho, que derivou livro homônimo (1994). Trata-se de ritual de iniciação masculina, em que o menino passa para a classe de *jyre*⁹. O menino iniciado entra por volta dos 12 anos nesta categoria e, por volta dos 15 anos, quando entra na categoria *weryrybò*, já está completamente integrado nos assuntos rituais.

Impressiona no *Hetohokỹ* a presença dos espíritos dos mortos. Descrevendo o ritual, Lima Filho vai relatando como os *Worỹsỹ*, que são tanto os Karajá quanto animais que já morreram, chegam para a festa e se conectam aos homens participantes pelas máscaras e vestimentas rituais, pelas músicas e pelos tipos de dança. Segundo o autor, os *Worỹsỹ* só se individualizam, no *Hetohokỹ*, através dos *aruanãs*, *iòbese* e *aõniaõni*, que são animais, das águas ou das matas. Lima Filho explica:

... o *Worỹsỹ* são a categoria generalizada na qual os Karajá incluem todos os mortos. Eles estão presentes em todas as fases da vida karajá. Há um tipo de identificação dos mortos

⁸ Em 1955, Dietschy não contabilizou nenhum casamento deste tipo na aldeia Santa Isabel do Morro, onde fez o recenseamento (1977, p. 299). Já em 1990, Pétesch contabilizou que, numa amostra correspondente a 78% de casamentos na aldeia Santa Isabel do Morro, apenas 2% eram com uma mulher da categoria *wuladire* (MyZ) “irmã mais nova da mãe” (2000, p. 379). A autora afirma que o casamento preferencial é com uma irmã ou irmão classificatórios remotos, sem distinção entre paralelos e cruzados (p. 378).

⁹ Segundo o autor, desde o nascimento, um Karajá do sexo masculino passa por treze categorias de idade (Lima Filho, *op. cit.*, p. 128-129).

com os homens. Todo assunto referente aos *Worjysj* é manipulado por eles. As atividades do cotidiano masculino são impregnadas por assuntos referentes à continuidade da vida depois da morte. Nas pescarias, nas roças, nas caçadas e nas festas, os *Worjysj* estão sempre presentes. (1994, p. 56)

Até onde pude apurar entre os meus interlocutores karajá, não há uma fala sobre o destino póstumo diferente dos suicidas, embora Lima Filho tenha obtido, na época de sua pesquisa, anterior ao surto de suicídios, a informação de que o suicida se transforma, depois da morte, em *kuni* e não em *worjysj* (*op. cit.*, p. 120). De minha parte, obtive a informação de o estado de *kuni* é sempre transitório, todo *kuni* vira *worosj*¹⁰, em algum momento, seja em qualquer tipo de morte. Apenas ocorre que aqueles que morrem afogados ou assassinados se tornam um tipo de *kuni* mais perigoso, ou que “aparece mais para as pessoas”, porque, no momento em que morrem, “ainda estavam querendo viver”. O estado de *kuni* seria aquele em que o morto ainda não sabe que está morto e vai procurar seus parentes, com risco para estes e demais vivos, daí seu caráter perigoso. Como o suicida pretensamente estava querendo morrer, ele não se encaixaria neste último grupo. Segundo Toral (1992, p. 211), os que morrem de morte violenta tornam-se *kuni*, e os que morrem de morte normal, por feitiço, *worosj*. Já segundo Rodrigues (2008, p. 255-257), para os Javaé, os que morrem assassinados ou perdendo sangue permanecem eternamente como *kuni* na “Terra dos Ensanguentados”, um lugar terrível; já os mortos que permanecem como *worosj* ficam em condições não tão ruins, mas ainda extremamente difíceis; isto é, a vida após à morte seria sempre muito dura, exceto para os que vão para o nível celeste, que são os xamãs e seus parentes. Na verdade, encontrei apenas uma fala a este respeito – o destino *post-mortem* do suicida não aparece como preocupação em primeiro plano nos discursos, possivelmente porque o suicídio não era (pelo menos) muito aventado dentro do esquema de causas de mortes karajá.

É de grande interesse que a iniciação masculina e o mundo dos homens entre os Karajá estejam envoltos com os mortos e os ensinamentos que implicam. Como explica Wahuká:

O jovem hoje, quando passa de uma geração para outra, quando passa a ser *jyré*, os espíritos dos animais chegam nos jovens e eles não respeitam mais os conselhos dos espíritos dos animais. Neste ritual aparecem vários espíritos para formar o *jyré*, até o primeiro *Inj* que

¹⁰ Para palavras em língua karajá, uso a grafia indicada pelos professores karajá, que passo a adotar no seguimento deste texto, exceto quando cito outros autores.

saiu [que deu origem aos *Iny* que vivem no nível terrestre], o *Woubedu*, ele chega para aconselhar os jovens. Quando ele aparece no *Hetohoky*, ele tem um outro nome, que diz que ele não é o *Woubedu* em carne e couro, mas que é o espírito do *Woubedu* como se fosse uma pessoa ali presente fisicamente. O *Woubedu* era de carne e couro, mas ele morreu. Os jovens não estão ouvindo mais os *worosy*, eles estão lá só para passar aquela fase, não estão nem aí para os *worosy*. Os jovens não refletem, querem que passa aquela fase e vão depois assistir televisão, jogar bola etc.

Resta a pergunta sobre o que, da própria norma karajá, poderia estar, embora não causando, favorecendo o descumprimento dessas normas. Penso encontrá-la, em certa medida, na liberdade estrutural dos jovens não casados.

A liberdade dos jovens karajá e o controle do desejo

De acordo com as normas sociais karajá, antes do casamento, os/as jovens não encontram tolhimento para escolherem o que intentam fazer ou para o direcionamento de seu desejo. Por outro lado, “eles não têm a obrigação de trabalhar e, mais ainda, têm o ‘direito’, digamos assim, de ter seus desejos supridos por seus pais/avós” (Nunes, 2013, p. 71). Nunes identifica esta como uma “posição assimétrica” entre jovens e pais/avós, que seria estrutural e até imprescindível ao e constitutiva do sistema de parentesco.

Só se cobra a responsabilidade do/a jovem com a passagem para a condição de homem e mulher adultos/as, que só se efetiva com o casamento. Com o primeiro filho, há uma mudança nos corpos dos homens e das mulheres, que também implica em perda de energia vital, que segue progressivamente ao longo da vida, processo detalhadamente analisado por Rodrigues (2008). Não só ocorre esta mudança, mas também no que diz respeito à aquisição de responsabilidade para com quem se gera e para as ações produtivas do parentesco, que são também ação sobre os corpos (Nunes, 2012a, 2012 b, 2013).

Por outro lado, o jovem do sexo masculino iniciado estabelece uma relação com os *worosy*, campo de domínio masculino, e deles recebe conselhos que os fortalecem. Esta relação com os *worosy* não é apenas discursiva, mas também corporal por meio das vestimentas rituais, das músicas e das danças; assim como é corporal a mudança de categoria social pela concepção de um filho. Nem os *worosy*, nem os pais e avós, nem os chefes e autoridades da aldeia dão ordens, mas

conselhos. Em decorrência, o processo de conhecimento e entendimento das normas que encorajam o laço social não se dá propriamente por meio de uma interdição ou proibição, a internalização desta norma não é nem apenas inconsciente e nem eminentemente discursiva, mas dependente da experiência corporal e da ação do parentesco. Liberdade e conselhos seguem juntos. A obediência é prevista, mas não como tolhimento da liberdade. Como no mito seguinte,

Os animais conversavam com o criador – segredavam seus desejos e pediam-lhe coisas quase impossíveis. Foi assim que certa ocasião os peixes-aruanã, através de seu guadião *Ijanakotu*, pediram a *Kÿnyxiwe* que os transformasse em outra espécie animal. *Kÿnyxiwe* não negou, embora argumentasse sobre o prejuízo que eles teriam:

- _ Vocês são eternos; habitam as águas serenas do Araguaia, onde a felicidade não dá lugar ao sofrimento, ao perigo e à morte. Se vocês mudarem de ambiente levarão vida enganosa e curta, como todos os habitantes da terra.
- _ Não faz mal... pediram os Aruanãs. (Peret, 1979, p. 40-41)

Observem também um diálogo meu com Wahuká:

- _ *Woubedu* [o primeiro karajá que veio para o nível terrestre] morreu porque foi desobediente. A primeira desobediência que ele cometeu foi quando ele saiu para aqui onde estamos vivendo. *Woubedu* certa vez saiu sem se pintar, sem respeitar as normas e se perdeu no mato. Ele foi banhar numa lagoa e quando boiou saiu do outro lado, já era aqui deste lado. Ele saiu porque desobedeceu.
- _ Era melhor ter ficado lá? – Pergunto.
- _ Não, não era melhor, porque diz que lá era frio.
- _ Então tem desobediência que faz o bem...
- _ Tem, tem desobediência que faz o bem, porque se ele não tivesse teimado ...
- _ Será que os jovens pensam assim?
- _ Talvez.

Wahuká continua:

Já vivendo no Araguaia, a mulher *Woubedu* falou para não cutucar no bicho estranho com a ponta da vara. Não era peixe, era *Ijareni*, bicho da água, levou o espírito dele e na mesma hora ele morreu. A música de luto da mulher dele é cantada no *Hetohokÿ*, o homem que canta é *Ibruhukÿ*.

A música do *Woubedu* fala de uma desobediência, que pressupõe uma vontade e um conselho contra a mesma, mas não uma ordem. Interessa frisar que, no mito de aparição dos *Inÿ* no nível terrestre, eles saíram do buraco por desejo e escolha. Contra a sua saída, não há castigo, nem punição, mas advertência. Ainda que aceder ao nível terrestre significasse o advento da mortalidade, esta não é uma condenação, mas uma opção por viver na condição de mortal ou não,

já que a terra é tão bela, quente, cheia de frutos¹¹. Tanto que alguns *Iny* escolheram por retornar ao nível inferior.

O espaço aberto em que vivem os humanos terrestres, o *Ahana Òbira*, é definido sempre em relação aos espaços fechados (o nível subaquático e o celeste) que já existiam antes dos humanos do mundo subaquático resolverem conhecer este plano em que vivemos. A mitologia discorre sobre as transformações que ocorreram aqui depois dessas saídas primordiais, de baixo para cima, mas também mostra que, ao final ou durante, alguns personagens retornaram para baixo, muitos continuaram vivendo aqui ou já estavam aqui, e outros retornaram ou subiram pela primeira vez para o nível celeste. (Rodrigues, 2008, p. 245-246)

A dificuldade em responder à pergunta sobre o que estaria se passando na mente dos suicidas corresponde à necessidade de um veredicto xamânico para o suicídio. Mesmo não levando em conta a hipótese englobante dos Karajá sobre o enfeitiçamento dos suicidas, ou seja, mesmo na dúvida que eles têm sobre o feitiço nestes casos, comparece uma noção de que o sujeito não decide por si próprio:

_ Tem coisas lá dentro do nosso corpo, temos tipo uma pessoa, tipo uma coisa que fala “faz, faz, se você fizer é melhor para você”, ou diz “você não pode fazer isso”. Eu te falei que o *Woubedu* mexeu no bicho e que a mulher dele disse para não mexer. Pois é, esta coisa que nos faz mexer aonde não devíamos, que fala para a gente fazer o que não pode fazer. Dentro desse couro, dessa nossa massa de carne e couro, temos esta parte de estar ouvindo, ou melhor, que sente que é para fazer. Não é a alma da gente, é de fora; também não entra dentro da gente, mas influencia. Temos esta parte de estarmos mesmo ouvindo dentro da pessoa. O jovem se suicida, ou tenta se suicidar, por uma razão fútil, mas no fundo, tem alguma coisa dentro dele que mexe.

_ E por que mexe com esta parte de querer os objetos dos brancos? – Pergunto.

_ Pois é, para facilitar, né? Tem alguém me influenciando e o jovem é fraco. Os ciclos de vida dão força, mas precisa do ritual para ter o amadurecimento certo. Se você não ouve os espíritos, você é atacado por outros espíritos. Eu aprendi muito com a natureza, eu aprendi a ser *Iny* com a natureza. Eu aprendi a respeitar, a amar a natureza. (Wahuká Karajá)

Temos, então, uma moralidade não coercitiva e uma noção de que o sujeito age em direção a um desejo, mas que precisa ser (bem ou mal) aconselhado por um outro ser, que não é, como creem os ocidentais, a sua alma, sinônimo para nós de “vontade” ou de “consciência”. Por outro lado, quando os jovens estão pedindo o que desejam não estão em uma posição excêntrica ao laço social e nem contestando o mesmo.

¹¹ Em diferentes versões publicadas do mito: AYTAI (1979, p. 58-59), PÉTESCH (1992, p. 445), RODRIGUES (2008, p. 77), NUNES (2012a, p. 379-380).

Mas retomo a ideia de que os Karajá não descartam algum tipo de “adoecimento mental” que poderia estar acometendo alguns jovens. Tanto que insistem que a presença de psicólogos e psiquiatras entre eles seria útil para verificar tal possibilidade e, quiçá, saná-la com seus recursos profissionais. Obviamente se pode inferir sobre a indução dessa ideia de “doença mental” pelo próprio contato com o discurso desses profissionais e de outros não índios. Todavia, é preciso considerar que, à semelhança das doenças transmitidas pelos brancos antes desconhecidas e para o controle das quais tiveram que lançar mão de medicamentos industriais, estejam os Karajá, com esta suposição, dizendo que os suicídios, enquanto fato novo, são mais uma dessas afecções negativas. Há entre os Karajá a ocorrência de um fenômeno que eles traduzem para o português como “loucura”, fenômeno registrado pela primeira vez em 1910 pelo etnólogo Fritz Krause. Em 1950 foi observado por Hans Dietschy, que escreveu um artigo a respeito (1976). Este último autor relata ter assistido essas crises, chamadas pelos karajá de *idjanté*, onde os acometidos rolavam pelo chão, gemiam e lançavam gritos ou nadavam rio acima sem parar. Com relação ao *idjanté* ou *itxitére*, pronúncia que ouvi, os karajá são taxativos: diferentemente do suicídio, *itxitére* é sim, sem dúvida, decorrente de um enfeitiçamento.

Em estudos antropológicos no Brasil e alhures prevalece uma preocupação legítima de cautela diante da tentativa de replicar indevidamente ao indivíduo ou à sociedade indígena padrões de caracterização psicológica, como os de trauma ou depressão, segundo protocolos da medicina ocidental, ainda que da violência do contato se possam deduzir feridas morais ou psíquicas. A complexidade dos argumentos karajá em torno dos suicídios evidenciam que a transferência de categorias da psiquiatria e psicologia ocidental e de seus indicadores de anamnese representaria uma desconsideração da diferença indígena¹².

¹² Kral volta a atenção para a polarização entre métodos psiquiátricos e indígenas de cura, demonstrando a ineficácia da intervenção governamental e clínica em saúde mental, e que métodos e práticas tradicionais são frequentemente acionadas à parte desta como entre os Inuit (KRAL, 2012). O campo de estudo de suicídios indígenas nas Américas e em outros continentes tem sido compartilhado por etnopsiquiatras, psicólogos e antropólogos, todos já advertidos das diferenças culturais. Entre psicólogos com experiência clínica entre indígenas, como Duran e Duran (1995), vigora a tendência a situar a explicação dos suicídios nas perdas devastadoras sofridas por povos que compartilham uma história de colonização e genocídio. Com este enfoque, Duran e Duran usam o conceito de “alma ferida”, assim como Maria Yellow Horse Brave Hart (1995) cunhou o de “trauma histórico”.

Apenas para sondar mais a ideia de “adoecimento mental” que os Karajá levantam como uma das hipóteses do suicídio, confronto os aspectos aqui levantados com a explicação psicanalítica acerca do depressivo que pode chegar ao suicídio. O sujeito depressivo, no discurso psicanalítico, é aquele que, no campo do inconsciente, não se dispôs a entrar na disputa fálica, edipiana; ele desiste desta disputa antes de nela entrar e, ao fazê-lo, ele renuncia ou não usufrui das fantasias de gozo ofertadas e demandadas pelo Outro internalizado psiquicamente, que é quem indica qual o desejo a que se deve responder e do qual o depressivo tenta se refugiar. Este sujeito também tem um saber inconsciente: ele desiste porque é como se ele soubesse da inutilidade da demanda do Outro, e resiste a se colar no imaginário que o sustenta, nas fantasias que garantem como as coisas devem ser e gozar na sua contradição. “*Depressão* é o nome contemporâneo para os sofrimentos decorrentes da perda do lugar dos sujeitos junto à versão imaginária do Outro” (Khel, 2009, p. 49). Maria Rita Khel entende a o surto contemporâneo depressão como sintoma social, decorrente do desajuste entre o sujeito e a obrigação do gozo infinito determinado pela sociedade ultra consumista e da indústria do espetáculo nesta fase de capitalismo avançado.

Seria o suicídio Karajá um sintoma desta ordem? Os Karajá muito falam da influência das imagens dos brancos sobre os jovens, sobretudo veiculadas pela televisão: “A Globo não pode superar a nossa cultura”, adverte um professor Karajá. Uma vez que o desejo pelos objetos industriais dos brancos figura como o principal fator de lançamento ao ato suicida, como também um estilo de vida e de gozo associados, de imediato se coloca a provocação em refletir como este feitiço opera entre os Karajá.

O feitiço (da mercadoria?)

Ao se colocarem os jovens karajá que tentam o suicídio ante a exigência de “tudo ou nada”, eles causam espanto à sua comunidade pelos motivos banais que desencadeiam seus atos. Por que, por tão pouco, podem alguns desses jovens não mais colocar a vida em primeiro lugar, por que o “tudo ou nada”? Quando os Karajá supõem que há no suicídio alguma forma de adoecimento cujas as causas são por eles desconhecidas eles nunca deixam de oferecer uma análise social. Primeiro, vimos que não se pode considerar que haja contradição no fato de os pais e avós darem liberdade

demais aos seus filhos/as e netos/as. O que o grupo social exige de seus membros, e a possibilidade de gozo que oferece, está justamente no misto de orientação e tolerância. A norma de atender e suprir o desejo dos filhos/as não casados/as funcionou bem no passado, está mal no presente, pelo menos relativamente mal antes dos suicídios. Quanto à ruptura com a rigidez das regras de casamento, pode-se dizer que, embora o casamento tradicional fosse muito rígido, não é próprio à sociedade karajá coibir definitivamente a exceção à norma, ainda que ela se dê pelo desrespeito e desobediência dos jovens para com seus pais, parentes e lideranças, o que está em desacordo com a expectativa social. Os Karajá estão envolvidos por muitos espíritos e a resistência das mentes e dos corpos depende de se ouvir o conselho desses espíritos nos rituais. Também não é o sujeito que por si só comete um ato desatinado, é preciso um outro motivador.

Na cena psicanalítica se narra um sujeito que tem que dar conta do mundo em uma situação de competição fragilizada. Em termos da modernidade, trata-se do mundo competitivo e exigente onde o imperativo é que o sujeito demonstre autossuficiência, auto-referência, potência e emancipação. Como se viu, ainda que esteja clara a intromissão do imaginário do indivíduo e do consumo, não se pode dizer que os jovens karajá estejam relegados ao imperativo do controle psíquico de si que a narrativa do sujeito moderno supõe. Fora da condição dos suicídios, os Karajá, ainda que haja transformações positivas e negativas, como admitem, estariam bem calçados no laço social que os une e definem, não estariam em conflito com esse laço, que lhes proporciona, em geral, um estoque de elementos que asseguram o gozo pela vida. A transmissão da norma social não está se efetivando plenamente, e a consistência da promessa dos ganhos a serem obtidos com o ciclo de vida hoje se depara com uma interpelação que vem das imagens do branco pela televisão e por outros meios. Os professores karajá aventam, até mesmo, que a ideia do enforcamento tenha sido copiada de alguma imagem da televisão. Morrer por um bem do branco faz lembrar do pacto com o diabo que o camponês negro colombiano fazia para conseguir dinheiro, embora soubesse que iria morrer por este pacto (Taussig, 2010). No caso do suicida karajá não há pacto, pois não se abre mão de um desejo para se conquistar outro. Mas em ambos opera o ímpeto avassalador da sociedade não indígena e de mercado. Quando o jovem karajá se dispõe às afecções do mundo de consumo, seus desejos e estilo de vida, estão experimentando um devir perigoso. Na linguagem

psicanalítica, o feitiço seriam os fantasmas inconscientes com quem não sabemos lidar e esses fantasmas indicam um saber que o sujeito não sabe. Como também creio ser o saber do feitiço que os Karajá não sabem. Talvez um saber sobre a impossibilidade de se alienar totalmente no desejo do outro, dos brancos.

Por fim, uma palavra sobre o fato de que os suicídios indígenas, diferentemente de qualquer outra agressão que sofram de nossa sociedade, como o assassinato de liderança, as mortes por epidemias, a expropriação de suas terras, o gigantesco índice de mortalidade infantil, entre outros, gera grande comoção e interesse entre os não índios. Almeida (1998) deduz que haveria uma culpa refletida nisso pela destruição do habitat guarani-kaiowá, de que trata. Fascínio semelhante da parte dos ocidentais tem sido igualmente comentado por antropólogos sobre o “culto da carga” (Otto, 2009). Trago este tema aqui, porque radicalidade do desejo dos jovens karajá pelos bens industrializados da moda guarda alguma semelhança com o culto da carga. A razão do fascínio ocidental pelos cultos religiosos por meio dos quais os “nativos” pretendem conseguir o carregamento de bens industriais adviria do aparente absurdo, para os ocidentais, de se tratar questões materiais por meios espirituais, como se não houvesse nenhum paradoxo na nossa relação com a mercadoria. Diferentemente de Almeida, não vejo culpa refletida na comoção pelo suicídio, mas sim que os não índios se permitem penalizarem-se com um ato que é aparentemente auto-inflingido, em que os brancos estariam de fora. Gow (1991) mostra como no Baixo Urubamba, os Piro paralelizam os conhecimentos dos brancos ao dos espíritos maléficos – são ambos conhecimentos perigosos, que precisam ser controlados em favor da manutenção da energia do corpo e da memória e o são pelos processos de construção do parentesco. Os Karajá, por sua vez, no caso dos suicídios, estão clamando pela ajuda do estado e da sociedade não indígena, mas sabem que o fio do seu projeto histórico está em suas mãos, como se conclui de suas reflexões. A ajuda requerida depende, ao fim, de que o estado e a sociedade nacional verdadeiramente consigam admitir e permitir outras éticas de existência em seu interior, que ainda estão sob brutal discriminação, que se reflete (auto) agressivamente nas disposições e comportamentos dos jovens indígenas.

Referências:

- ALMEIDA, Rubem T. Prefácio. In: LEVKOVITZ, Sérgio. *Kandire – o paraíso terreal: suicídio entre os índios Guarani no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Tecorá e Editora Espaço e Tempo, 1998. pp.13-25.
- AYTAI, Desidério. Contribuição ao estudo dos mitos Karajá (2). *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 59, pp. 57-60, 1993.
- BOHANNAN, P. (Ed). *African Homicide and Suicide*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960.
- BRAVE HEART, Maria Yellow Horse. *The Return to the Sacred Path: healing from historical trauma and historical unresolved grief among the Lakota*. Northampton: Smith College School for Social Work, 1995.
- DAL POZ, João. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, vol. 43, n. 1, pp. 89-144, 2000.
- DIETSCHY, Hans. Cultura como sistema psico-higiênico. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 315-322.
- _____. Espace social et “affiliation par sexe” au Brésil Central (Karajá, Tapirapé, Apinayé, Mundurucú). Paris, *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, vol. 2, pp. 297-307, 1977.
- DURAN, Eduardo; DURAN, Bonnie. *Native American Postcolonial Psychology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões — AM*. Tese (Doutorado). Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, 1998.
- FIRTH, Raymond. Suicide and risk-taking in Tikopia society. In: GIDDENS, A. (Ed.). *The Sociology of Suicide: a Selection of Readings*. London/Tonbridge: Frank Cass/Co. Ltd. [1961] 1971. p. 197–222.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- HEZEL, F. X. Trukese Suicide. In: HEZEL, F.X.; RUBINSTEIN, D. H.; WHITE, G.M. (Eds.). *Culture, Youth and Suicide in the Pacific. Papers from an East-West Centre Conference*, September 1984, Honolulu, Hawaii. 1985. p. 112–124.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão: a atualidade das depressões*, São Paulo: Boitempo, 2009.
- KRAL, Michael J. Postcolonial Suicide Among Inuit in Arctic Canada. *Culture, Medicine, and Psychiatry*, Volume 36, Issue 2, pp 306-325, 2012.
- LEVCOVITZ, Sérgio. *Kandire: o paraíso terreal: o suicídio entre índios Guarani do Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Te Cora/Espaço e Tempo, 1998.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Hetohokÿ: um rito Karajá*. Goiânia: Editora UCG, 1994.
- NUNES, Eduardo. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2012a.

_____. Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: parentesco e memória entre os Karajá de Burina (Aruanã - GO). In: PIMENTA, J.; BORGES, M. I. S. (Orgs.). *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva, 2012. p. 185-207.

_____. Relatório antropológico preliminar sobre os casos de tentativa e óbito por suicídio entre os Karajá do Médio Araguaia (MT/TO). Brasília, 2013. (Manuscrito)

ORELLANA, J. D. Y.; BASTA, P. C.; SOUZA, M. L. P. Mortalidade por suicídio: um enfoque em municípios com alta proporção de população autodeclarada indígena no Estado do Amazonas, Brasil. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, vol. 16, n. 3, pp. 658-669, 2013.

PERET, João Américo. *Mitos e lendas Karajá: Inã Son Wèra*. Rio de Janeiro, 1979.

PÉTESCH, Nathalie. 1992. *La pirogue de sable*. Modes de représentations e d'organisation d'une société du fleuve: les Karajá de l'Araguaia (Brésil central). Tese (Doutorado), Université de Paris X, 1992.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. De corpo aberto: o poder tecnológico dos não-índios no mito e na cosmologia javaé. *Habitus*, vol. 3, n. 1, pp. 125-143, 2005.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanỹxiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. 2008.

_____. Transformando dor em arte: o ofício das ceramistas karajá como forma de resiliência histórica. In: SILVA, T. C. (Org.) *Ritxoko*. Goiânia: Cãnone Editorial, 2015. pp. 15-47.

SEGATO, Rita. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Estudios Feministas*, vol. 22, n. 2, pp. 593-616, 2014.

SISTEMA de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI). Relatório de dados populacionais de 2013, por DSEI. Acessível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/leia-mais-o-ministerio/70-sesai/9518-siasi>. Acesso em: 27/09/2015.

STAPLES, James; WIDGER, Tom. Situating Suicide as an Anthropological Problem: Ethnographic Approaches to Understanding Self-Harm and Self-Inflicted Death. *Cult Med Psychiatry*, vol. 36, pp. 183-203, 2012.

TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2010.

TORAL, André. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.