

Narrativas indígenas sobre suicídio no Alto Rio Negro, Brasil: tecendo sentidos¹

Indigenous narratives about suicide in Alto Rio Negro, Brazil: weaving meanings

Maximiliano Loiola Ponte de Souza

Fundação Oswaldo Cruz. Instituto Leônidas e Maria Deane.
Manaus, AM, Brasil.
E-mail: maxkaelu@hotmail.com

Resumo

Taxas de mortalidade por suicídio mais elevadas são recorrentemente encontradas em indígenas quando comparadas a populações circunvizinhas, inclusive em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, município brasileiro com maior percentual de autodeclarados indígenas. Entender como o suicídio é representado em contextos indígenas específicos é uma dimensão qualitativa, pouco explorada e relevante. O objetivo deste artigo foi analisar sete narrativas sobre suicídio de um *kumu* (curandeiro tradicional) da mais populosa comunidade indígena de São Gabriel da Cachoeira. No processo analítico-interpretativo realizou-se uma dupla hermenêutica, ou seja, interpretar a interpretação do narrador, buscando apoio na literatura etnográfica clássica e contemporânea, nas teorias sobre o processo de construção da pessoa e do parentesco no contexto ameríndio. A análise das narrativas permitiu reconstruir o suicídio como um fenômeno associado a conflitos que se ancoram profundamente em aspectos socioculturais e históricos dos povos indígenas daquela região, que remetem a tensões intergeracionais, de gênero e no campo do parentesco. O gerenciamento desses conflitos parece estar comprometido, já que estratégias tradicionais parecem perder a eficácia simbólica e outras não foram adequadamente encontradas para substituí-las. O consumo de álcool, embora seja um elemento importante para compreensão do suicídio, não deveria ser tomado como elemento explicativo central, mas, sobretudo como um catalisador desses conflitos.

Palavras-chave: Suicídio; Populações Indígenas; Narrativas; Psiquiatria Transcultural.

Correspondência

Fundação Oswaldo Cruz. Instituto Leônidas e Maria Deane. Rua Teresina, n 476, Adrianópolis. Manaus, AM, Brasil. CEP: 69057-070.

¹ Este trabalho encontra-se vinculado ao projeto Saúde e Condições de Vida de Povos Indígenas na Amazônia PRONEX/FAPEAM/CNPq, e conta com o suporte financeiro do Instituto Brasil Plural (IBP).

Abstract

Higher suicide mortality rates are recurrently found among indigenous in comparison with surrounding populations, including São Gabriel da Cachoeira, in the state of Amazonas, the Brazilian city with the highest percentage of self-declared indigenous people. To understand how suicide is represented in specific indigenous contexts is a qualitative and relevant dimension, which is poorly explored. The aim of this study was to analyze seven narratives about suicide of a shaman from the most populous indigenous community of São Gabriel da Cachoeira. In the analytical and interpretative process, we attempted to make the practice of double hermeneutic, interpret the interpretation of the narrator, seeking support on the classical and contemporary ethnographic literature, theories about the construction of the person and of kinship in the Amerindian context. The analysis of the narratives allowed reconstructing the suicide as a phenomenon associated with conflicts that are deeply inserted in socio-cultural and historical aspects of the indigenous populations of that region, which refer to intergenerational tensions, gender and kinship. The management of these conflicts seems to be compromised, since traditional strategies appear to lose their symbolic effectiveness, and other appropriate alternatives were not found to replace them. Alcohol use, although an important element in the understanding of the suicide, should not be taken as the central explicative element, but above all as a catalyst of these conflicts.

Keywords: Suicide; Indigenous Population; Narratives; Transcultural Psychiatry.

Introdução

Taxas de mortalidade por suicídio mais elevadas são recorrentemente encontradas em indígenas quando comparadas a populações circunvizinhas (Kirmayer et al., 1996; Silviken et al., 2006; Oslon; Wahab, 2006), inclusive no Brasil (Souza; Orellana, 2012a). No município brasileiro com maior percentual de autodeclarados indígenas (mais de 75%), São Gabriel da Cachoeira, localizado na região do Alto Rio Negro, estado do Amazonas, observou-se uma taxa de mortalidade por suicídio em indígenas de 41,9/100.000, valor 20 vezes maior do que o observado entre não indígenas. As taxas mais elevadas foram observadas entre jovens do sexo masculino (Souza; Orellana, 2012b).

Os povos indígenas rionegrinos, de modo análogo a outros povos nativos, foram e ainda são vítimas de violência, tiveram suas terras invadidas, sua cultura menosprezada e seus mundos radicalmente transformados (Andrello, 2006; Lasmar, 2006). Aqui nos alinhamos ao entendimento de diversos autores que apontam que para compreender as elevadas taxas de mortalidade por suicídio em grupos nativos é necessário considerar o impacto dessas transformações nos seus universos simbólicos (Kirmayer et al., 1996; Silviken et al., 2006). Entendo que se está diante de fenômeno sociocultural complexo que não pode ser reduzido apenas a uma questão psiquiátrica ou de saúde mental. Por outro lado, é importante destacar que os povos indígenas que convivem com esse fenômeno necessitam buscar estratégias coletivas para compreendê-lo, de acordo com seus próprios sistemas simbólicos, que dinamicamente também se transformam.

Entender como o suicídio é representado em contextos indígenas específicos é uma dimensão qualitativa, pouco explorada, e relevante, já que permite inferir como localmente se explica o fenômeno, e em que bases culturais se constrói essa explicação. Essas questões, além de inegável interesse acadêmico, são importantes pontos de partida para construção de estratégias de enfrentamento menos etnocêntricas.

Estudos qualitativos que utilizam narrativas de pessoas relacionadas aos suicidas vêm sendo cada

vez mais realizados (Hoifodt et al., 2007; Owens et al., 2008; Owens; Lambert, 2012). Nesses estudos, os entrevistados discorrem sobre o suicídio específico das pessoas com as quais estavam relacionados. Não costumam, entretanto, discorrer sobre o suicídio enquanto um fenômeno social mais amplo que incide na sociedade em que vivem.

No contexto rionegrino existem indígenas, em geral pessoas mais velhas cuja reputação emana de seu profundo conhecimento dos mitos, os *kumus* (Buchillet, 2004). Seu conhecimento pode ser utilizado tanto para propósitos benéficos (rituais de cura), como maléficis (agressões xamânicas). Pessoas com esses atributos são informantes-chave importantes para compreensão de fenômenos relacionados ao processo saúde, doença e morte, incluindo o suicídio, pois são representantes de um saber nativo, pautado na tradição e na práxis cotidiana de lidar com pessoas que os procuram em busca de auxílio para os problemas que lhes afligem (Reichel-Dalmatoff, 1986). Dessa forma, o objetivo deste artigo foi analisar as narrativas sobre suicídio de um *kumu* da mais populosa comunidade indígena do município de São Gabriel da Cachoeira, Iauaretê, que vem passando por importantes transformações socioculturais relacionadas ao contato com a sociedade não indígena brasileira, buscando compreender as bases socioculturais nas quais elas se ancoram.

O narrador e suas narrativas

Desde 2002 realizo pesquisas na região do Alto Rio Negro (Souza; Garnelo, 2007; Souza, 2009; Souza et al., 2010; Souza et al., 2011; Souza, 2011). Também participo na formação de recursos humanos locais e na supervisão de profissionais de saúde que atuam na região. Essas atividades, que demandam a minha permanência na região por períodos que variaram de alguns dias a quase um ano, vem me permitindo estabelecer ao longo dos anos relações com diferentes atores sociais.

Um desses atores é um indígena, *kumu*, de 75 anos. Minha relação com ele remonta à época do trabalho de campo do meu doutorado, em 2006-2007 (Souza, 2009). Sempre que retorno a Iauaretê

converso longamente com ele e, em 2012, quando fui ministrar aulas em um curso de formação de agentes indígenas de saúde, lhe informei que estava começando a pesquisar a questão do suicídio entre indígenas em São Gabriel da Cachoeira. Diante dessa informação ele falou por mais de três horas, inclusive narrou um conjunto de sete narrativas relacionadas à temática do suicídio. São essas narrativas que serão analisadas neste artigo.

Destaca-se que, em termos teóricos, narrativas devem ser entendidas como expressões simbólicas que explicam e instruem como entender o que está acontecendo, fazendo parte, portanto, das estratégias utilizadas para a construção de sentido para os eventos que são vivenciados. Quando as pessoas contam histórias também expressam suas visões de mundo, os conflitos que vivem, e como estes se interconectam com o evento sobre o qual estão narrando (Langdon, 1994). O processo narrativo deve ser compreendido dentro de seu caráter dinâmico, pois por meio dele eventos passados são narrados de uma maneira congruente com sua compreensão atual; o presente é explicado tendo como referência o passado reconstruído, e ambos são usados para gerar expectativas sobre o futuro (Garro, 1994). Ainda é importante destacar que as narrativas não devem ser pensadas apenas como um produto individual, isso porque, na sua construção, o narrador se vale de princípios e lógicas culturais próprios de um determinado grupo (Good, 1995).

O ponto de partida para análise das narrativas foi um conjunto de perguntas adaptadas a partir da proposta de Gomes e Mendonça (2002): a) em qual contexto temporal elas ocorreram?; b) quem eram os personagens?; c) quais foram os eventos mencionados nas narrativas; d) quais os conflitos implícitos?

No processo analítico-interpretativo buscou-se essencialmente realizar o exercício da dupla hermenêutica (Giddens, 1978): interpretar a interpretação do narrador. Para tanto, buscou-se ancoramento principalmente na literatura etnográfica rionegrina clássica (Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983; Chernela, 1983; Reichel-Dalmatoff, 1986) e contemporânea (Buchillet, 2004; Andrello, 2006; Lasmar, 2006; Souza; Garnelo, 2007; Souza, 2009; Souza et al., 2010; Souza et al., 2011; Souza, 2011), nas teorias

sobre o processo de construção da pessoa (Seeger et al., 1987) e do parentesco no contexto ameríndio (Castro, 2002), sintetizadas a seguir.

Ancoramento analítico

Súmula etnográfica rionegrina

Em São Gabriel da Cachoeira habitam aproximadamente 30 mil indígenas (IBGE, 2012), de mais de 20 grupos étnicos, distribuídos na sede do município e em algumas centenas de comunidades de tamanhos variados, dispersas ao longo dos rios. Localmente praticam a exogamia linguística (casamento entre pessoas de grupos étnicos distintos e falantes de línguas diferentes), com descendência patrilinear. O casamento preferencial dá-se entre primos cruzados, que idealmente trocam irmãs (Jackson, 1983). Essas trocas promovem além de casamentos, alianças políticas entre grupos étnicos diferentes. Em cada local de assentamento, dadas as regras de descendência patrilinear e de residência patrilocal pós-casamento, moravam homens (e seus filhos e filhas solteiras) de um mesmo grupo étnico, e suas esposas de outros (Chernela, 1983).

Os povos indígenas da região estão em contato com a sociedade brasileira há mais de três séculos (Wright, 2005). Missionários católicos estão na região desde os primórdios do contato. A partir da década de 1920 estabeleceram centros missionários, objetivando implantar um projeto civilizador-catequético, tendo como uma das estratégias a instalação de internatos, privando os jovens dos rituais de iniciação que demarcavam a passagem da infância para vida adulta (Andrello, 2006).

Na localidade de Iauaretê, na fronteira Brasil-Colômbia, foi instalado um desses centros (Andrello, 2006). Lá atualmente vivem mais de mais de 3 mil indígenas de diferentes grupos étnicos. Credita-se o seu crescimento demográfico à desativação, em 1986, do internato que ali funcionava, motivando a migração de famílias inteiras com o propósito de dar continuidade à escolarização dos filhos (Andrello, 2006). Há preocupações importantes das lideranças indígenas com a juventude local, sobretudo por causa de seu envolvimento

em eventos de violência interpessoal (Souza et Al., 2011; Souza, 2011; Souza et al., 2010), bem como com o suicídio, que ocorre principalmente nas situações de consumo de bebidas alcoólicas.

No contexto da região, o infortúnio, incluindo a doença e a morte, seria representado usualmente como algo enviado a partir do exterior que incide sobre alguém. Em dessano, uma das línguas faladas no Rio Negro, o termo que “designa as doenças é *doreri* que deriva do verbo *dore* [...] [cujos] principais sentidos [são]: ‘mandar’, ‘enviar’, ‘dar uma ordem’” (Buchillet, 1988, p. 29). Pereira (2013) descreveu a forte associação que seus entrevistados indígenas residentes na sede de São Gabriel da Cachoeira fizeram entre suicídio e “estrago” ou “feitico”, termos em português utilizados para se referir a encantamento xamânico. Assim, complexifica-se e dificulta-se a própria transposição do conceito biomédico de suicídio para esse contexto, visto que o suicídio é localmente representado como fruto da agência de terceiros, e não do próprio suicida (Souza; Ferreira, 2014).

Construção de pessoas

Seeger et al. (1987) defendem a tese de que nas terras baixas sul-americanas o processo de construção da pessoa indígena tem como veículo os corpos, que ao serem culturalmente manipulados produzem seres sociais. Em consonância com essa tese, a passagem da infância para a vida adulta em diversos contextos indígenas costuma ou costumava ser mediado por rituais de iniciação, que de modo recorrente incidem sobre o corpo do iniciando (Clastres, 1974; Turner, 1977).

Através desses rituais a sociedade imprimiria “no corpo do jovem a sua marca” (Clastres, 1974, p. 128). O ritual seria o meio pelo qual a sociedade “marca” o corpo do jovem com sua lei. No Alto Rio Negro, os ritos de iniciação masculina, encontram-se relacionados ao complexo mítico-ritual do *Jurupari*, e ao culto de flautas sagradas (Reichel-Dalmatoff, 1986). Quando a voz das crianças começava a se modificar, elas eram apartadas de seu grupo familiar. Durante esse afastamento, os iniciandos eram intensivamente instruídos por homens mais

velhos a respeito dos mitos e regras culturais de seu grupo. Durante o ritual, o jovem era apresentado às flautas sagradas, tinha seu corpo pintado e ornamentado com os enfeites corporais próprios de seu grupo. Por fim, os jovens pela primeira vez participavam do açoitamento ritual e coletivo, do qual todos os homens participariam ao longo da vida (Hugh-Jones, 1979).

O iniciando, aquele que se encontra no processo de iniciação, mas que ainda não o concluiu e que não teve seu corpo devidamente transformado, encontra-se em uma fase liminar (Turner, 1977), escapando das classificações sociológicas, sendo marcado pela ambiguidade, vulnerabilidade a doenças, e a ataques de seres de outro mundo (Reichel-Dalmatoff, 1986). Caberia ao ritual encaminhá-lo para um status definido e pleno, tornando-os iguais aos demais membros de seu grupo.

Assim, para pensar como se constroem as representações sobre suicídio e sua particular correlação com a juventude em Iauaretê, levou-se em consideração a importância estrutural dos ritos de iniciação e a necessidade de reordenação simbólica e prática com seu desuso.

Construção de parentes

Castro (2012) propõe que no contexto ameríndio a relação primeira é a da diferença, da alteridade e exterioridade, que se encontra associada à periculosidade inata, que precisa ser de alguma forma domesticada. Na lógica simbólica do parentesco, essa é uma relação de afinidade, que, por sua vez, “ocupa o lugar do dado na matriz relacional cósmica” (p. 406).

A consanguinidade, ou seja, o parentesco e a semelhança, deve ser entendida, nesse contexto, como fruto da agência humana, pertencendo, portanto à “província do construído” (Castro, 2002, p. 406). O estabelecimento de relações reais de afinidade (casamentos, por exemplo) concorre no sentido de extrair a diferença do afim, consanguinizando-o, favorecendo a convivência no contexto local e cotidiano. Porém, esse processo é sempre parcial e inacabado. A afinidade e a periculosidade a ela associadas podem despontar a qualquer momento,

mas sobretudo nos momentos de crise. Conforme Castro (2002), os afins são “de diversos modos, a *linha de fratura* do grupo local” (p. 426, grifo meu).

Segundo essa teoria, a oposição entre consanguinidade (semelhança, parentesco, “nós”) e afinidade (diferença, alteridade, “outros”) dá-se de forma concêntrica. No centro do campo social estão os consanguíneos, na periferia os afins e no exterior os inimigos. No plano local, nas relações cotidianas, os afins cognatos (aqueles com os quais de fato se casou) e corresidentes são atraídos para o polo da consanguinidade pela comensalidade e trocas de fluidos corporais. Na periferia e no exterior do campo relacional, os consanguíneos distantes e os demais afins são englobados pela afinidade, pela diferença e tornam-se “outros”.

No contexto específico no qual as narrativas foram produzidas, ouve-se de modo recorrente que os suicídios são quase que invariavelmente precedidos por conflitos banais. A ideia que se pretende perseguir aqui é de se buscar um sentido para a suposta banalidade desses conflitos, explorando eventuais fissuras e fraturas no campo do parentesco como elemento importante para se apreender os sentidos atribuídos localmente ao suicídio.

Assim, neste texto usamos duas chaves analíticas distintas, embora complementares, para compreender as narrativas de suicídio: o processo de construção de pessoas e o de parentes. Tal opção, por um lado, nos distancia das abordagens psiquiátricas tradicionais que associam o suicídio a transtornos mentais e, por outro permite-nos abordar o suicídio a partir de categorias estruturantes do universo sociocultural indígena. É fato, porém, que essa escolha teórica pode não se mostrar suficiente para uma abordagem totalizante da questão, o que está, por sua vez, fora da pretensão deste texto.

Apresentação das narrativas

Primeira narrativa

Lá pela área do igarapé do Inhambu, havia um rapaz que morava com o pai e a madrasta. Ela às vezes guardava e às vezes não guardava comida para ele,

e constantemente reclamava: “Você come tanto!”. Depois de muito sofrer, o jovem pegou uma corda e atou no pescoço. Depois de uma semana, a madrasta passou a observar que sempre aparecia uma cutia que ficava comendo os restos de mandioca que ela jogava fora após preparar a farinha. Era o jovem que havia se transformado em cutia e, sem que ninguém soubesse, ele nunca saía do lugar, ficava ali comendo. Um dia ela contou a respeito da cutia para as pessoas da sua comunidade, que pegaram uma espingarda e atiraram na cutia/rapaz. Certa noite, o jovem apareceu para o pai em sonho e disse: “Papai, não era cutia, era eu”. Aí o pai acordou, ficou pensando: “Poxa...o meu filho virou cutia...”. No outro dia, a madrasta lhe disse: “Sabe aquela cutia que estava comendo a massa da mandioca? Ela agora sumiu. Não está mais por aqui”. O pai então disse: “Era meu filho! Ele morreu enforcado só por sua causa. Você o maltratou muito, sovinou comida... e ele morreu só por sua causa. Ele recebeu a bala de chumbo só por sua causa”. Então a mulher ficou triste. Todas as vezes que ela conversava com outras mulheres, falava: “Eu não pensava que iria acontecer assim com meu enteado. A minha mãe me dizia que o jovem devia comer pouco e não muito. E era por causa desse conselho que eu falava para ele: “Come pouco” [em tom carinhoso]. Mas eu perdi o filho do meu marido. Vocês estão vendo! Tratem bem os filhos de vocês”.

Segunda narrativa

O meu avô, que era do tempo das malocas, me contava que o suicídio ocorria quando as mulheres ficavam grávidas sem casar e os irmãos não as tratavam bem. Essas mulheres tomavam timbó (extrato de raízes). Quando consumiam caxiri (bebida alcoólica tradicional, fermentada), os irmãos se encorajavam e diziam para as irmãs de forma rude: “Vocês não estão fazendo as coisas do modo certo!”. Às vezes até batiam nas irmãs. Aí elas ficavam tristes e tomavam timbó. Segundo meu avô, existia uma crença de que uma mulher que engravidava sem ter casado era um sinal de que o pai ou a mãe da jovem iria morrer. Eles acreditavam nisso. Por isso quase não existia muito suicídio. (A crença inibiria a gravidez não sancionada pelos pais, visto que poderia causar a morte deles.

Sendo menos comum esta gravidez, os conflitos com irmãos não seriam usuais, o que tornaria esse tipo de suicídio incomum.) E depois os padres chegaram e passaram a dominar a região. Eles viajam pelas comunidades e explicavam sobre as coisas, sobre o que era verdade e o que não era.

Terceira narrativa

Aqui em Iauaretê começou o suicídio com “plantas medicinais”. Veja o caso do professor. Ele tinha uma amiga (amante), uma mulher que usava bará (erva afrodisíaca). Assim, nas festas de caxiri, ele sempre ficava com ela. O marido dessa mulher não a sovinava, e a mulher dele ficava brava toda vez que isso acontecia. Aí, depois de um ano, a mulher dele se enforcou.

Quarta narrativa

Depois de um ano, se enforcou um jovem filho de um morador da Vila de São Miguel. Ocorre que tem uns pais que querem que seus filhos façam a vontade dos pais. Falam para o filho: “Não saia!”; “Fique aqui!”; “Não vá para as festas!”. Tratam os filhos como bichos! No caso deste que se suicidou, seu pai falava para ele essas coisas, mas o filho sempre saía para as festa, para ficar brincando, mesmo o pai dele tendo proibido. Quando o pai viu que ele havia desobedecido e ido para festa, ele quis dar uma surra no filho. Aí o filho correu, correu. E o pai correndo atrás... Quando percebeu que não ia mais conseguir fugir, se jogou no rio, nadou e foi até o porto de outra comunidade. Lá ele pegou a corda e se enforcou.

Quinta narrativa

Depois teve uma jovem em outra comunidade, que se enforcou por causa de um rapaz. O pai não queria dar ela em casamento para o rapaz que ela estava namorando. Aí ela ficou triste e se enforcou.

Sexta narrativa

Também teve o filho do Fulano. Também foi por causa de bebida. Ela ficava bebendo, bebendo... e

aqui cada comunidade tem a hora marcada para terminar as festas, por volta das 9 ou 10 horas da noite. Mas ele só voltava lá para as 2 horas da manhã. Aí o pai não gostou, ralhou e o filho ficou triste... (o narrador, por gestos, indica que o jovem se enforcou).

Sétima narrativa

E tem muitos jovens que se salvaram (ou seja, que não morreram por suicídio). Aconteceu em vários lugares. Parece que tem um espírito que sai da comunidade do Pato. Dizem que é uma espécie de fantasma que se aproxima dos jovens com uma corda. Ele pega a corda e amarra no pescoço do jovem. É a noite que ele aparece. Aí, os jovens desmaiam. Antes eu pensava que era um estrago (o feitiço *xamânico*), mas não é. Teve também o filho do F. Ele e seus amigos beberam caxiri naquele dia. Mais ou menos seis horas da noite ele foi lá para capoeira para fazer necessidades. Enquanto ele estava fazendo a suas necessidades, vieram três espíritos de jovens e chegaram perto dele. Então ele perdeu o sentido. Aí eles quiseram amarrar a corda no pescoço dele, mas ele ia aguentando. Gritar esquece, não dava. Mais ou menos sete e meia da noite, o pai foi procurá-lo. Enquanto isso, o filho de F. estava rolando com aqueles jovens espíritos, brigando para suportar a pressão da corda. Com a chegada do pai, os espíritos foram embora, e o filho contou o que tinha acontecido com ele. Um dos jovens espíritos era nosso conhecido, nosso parente de Piraquara. Era um jovem que tinha se enforcado. E havia outros dois. Eles já tinham morrido! Eram amigos do filho do F.

Tecendo sentidos

Espaços-tempo

O informante apresentou de modo sequencial um conjunto de sete narrativas de complexidade e tamanhos variados, que puderam ser agrupadas em três grupos, conforme o espaço-tempo no qual transcorreram.

Na 1ª narrativa, os homens interagem em um mundo liminar e fantástico, no qual se morre várias

vezes, pessoas viram animais, e estes por sua vez são dotados de certa humanidade. Esta narrativa é uma espécie de “narrativa-mítica” (Hill, 1998), que difere dos mitos clássicos em virtude dos personagens não serem ancestrais da humanidade, mas os próprios homens que vivem num mundo assemelhado ao encontrado nos mitos.

A 2ª narrativa transcorre numa época na qual os indígenas viviam em grandes malocas, tempo das lembranças dos avós do narrador setuagenário, que se associa também ao momento do adensamento do contato com os não indígenas, por meio principalmente dos missionários católicos. Chamamos, aqui, esse tempo de “antigo”.

Já as demais cinco narrativas ocorrem nos dias de hoje. Os personagens são contemporâneos, conhecidos, vizinhos, e até parentes do narrador. Atualmente, haveria uma maior variedade de situações conflituosas relacionadas ao suicídio, inclusive com antigos dramas (2ª narrativa) sendo encenados em novos contextos (5ª narrativa). Haveria inclusive, no campo representacional, uma tendência de aumento do suicídio neste espaço tempo, na medida em que houve a apresentação de cinco narrativas, enquanto nos precedentes se observou apenas uma em cada. Há também maior diversidade de pessoas que se mataram (jovens de ambos os sexos, pessoas casadas), quando comparadas aos demais tempos.

Ao ser encontrado em diferentes espaços-tempo, o suicídio é representado como um possível caminho a ser utilizado por certas pessoas, em certas condições, para lidar com tensões e conflitos, que de um modo ou de outro sempre existiram. Dessa forma, as sete narrativas apresentadas acabam por compor uma única metanarrativa que busca descrever a evolução do suicídio ao longo de diferentes espaços-tempo.

De modo recorrente se observa na literatura o discurso indígena que apresenta o passado como um tempo quase perfeito, em oposição a um presente mais difícil de viver. Antigamente, os pajés eram mais poderosos, os velhos mais sábios, os jovens mais fortes, as pessoas mais saudáveis, o trabalho menos pesado etc. Também se verifica discursos indígenas que defendem que determinados papéis sociais, conceitos ou instituições, tidos como in-

trouzos em sua sociedade pelos não indígenas, tais como professor, civilização, religião, escola, teriam sempre existido na cultura indígena, embora fossem ligeiramente diferentes (Andrello, 2006; Lasmar, 2006).

Ambas as modalidades discursivas parecem ser estratégias culturalmente desenvolvidas, por um lado, para demarcar a precariedade das condições de vida contemporâneas dos povos indígenas e, por outro, para criar um senso de continuidade cultural diante das rupturas associadas ao etnocídio histórico do qual foram vítimas. O suicídio, portanto é representado nesse mesmo arcabouço discursivo, seria algo que sempre existiu, e ao mesmo tempo seria também um fenômeno dinâmico, transformando-se, neste caso, complexificando-se e agravando-se diante do contexto dos dias de hoje.

Liminaridade e coerção

Em seis narrativas as pessoas que morreram (ou quase morreram, 7ª narrativa) eram jovens solteiros. No contexto contemporâneo de Iauaretê, a categoria juventude encontra-se associada a diferentes representações. Uma delas é a de ser uma fase da vida relacionada à desobediência (Souza et al., 2011).

A relação juventude/desobediência é encontrada no mito do Jurupari. Nesse mito, os iniciandos eram constantemente desobedientes com o próprio Jurupari, demiurgo, responsável, nos tempos míticos pela iniciação dos jovens do sexo masculino. Essa representação de juventude encontra-se simbolicamente associada à desobediência, portanto ao papel de iniciando, ou seja, alguém que está em um momento da vida em que se está assimilando as regras do grupo e que teria uma tendência a desobedecê-las (Souza et al., 2011). Os rituais de iniciação, os aconselhamentos ritualizados e o aprendizado mediado pelo exemplo são consideradas as principais estratégias tradicionais para introjeção de normas e valores do grupo, neste contexto (Jackson, 1983; Reichel-Dalmatoff, 1986; Chernela, 1983).

Na 2ª, 4ª, 5ª e 6ª narrativas temos, de um lado, jovens suicidas que eram desobedientes, e de outro seus pais ou irmãos, que os repreendiam, buscando disciplinar seu comportamento. Na 2ª e 5ª narra-

tivas, a desobediência das jovens suicidas estava relacionada ao envolvimento sexual/afetivo com pessoas não sancionadas por seus familiares. Na 2ª narrativa temos claramente a hostilização e até mesmo a agressão das jovens por parte de seus irmãos. Na 5ª narrativa, mesmo na ausência de explícita agressividade, a recusa do pai em autorizar a relação foi suficiente para entristecer a jovem, que se suicida.

Já na 4ª e 6ª narrativas, os suicidas, jovens do sexo masculino, não obedeciam às regras relacionadas ao consumo de bebidas alcoólicas e participação nas festas. Destaca-se que aqui tratamos dos desafios de regular o uso juvenil do álcool a partir das regras socioculturais tradicionais no contexto contemporâneo. Não se trata, porém, de se buscar associações entre patologias biomédicas relacionadas ao uso de álcool e suicídio, conforme ficará evidente nesta e nas próximas seções.

Na 4ª narrativa temos um pai autoritário que busca impor sua vontade ao filho, que o persegue com intuito de agredi-lo por ocasião de uma desobediência. Acuado e na iminência de ser agredido publicamente, o jovem se suicida. Já na 6ª temos um pai diferente, já que as regras a serem seguidas não são exclusivamente suas, mas coletivas, da própria comunidade. Diante do descumprimento delas, “ralha” com o filho, que não foge correndo, mas se entristece e se suicida.

A preocupação com o comportamento sexual de filhas e irmãs é algo bem descrito na literatura etnográfica da região (Lasmar, 2006). Entre outros motivos, ela se assenta no fato de que localmente os casamentos exogâmicos dão-se idealmente por meio de trocas de mulheres entre grupos distintos (Jackson, 1983). Para um jovem solteiro, uma parceira em potencial seria a irmã de seu cunhado. Caso a união de uma jovem não atente para esta lógica, pode comprometer tanto o futuro casamento de seus irmãos, como as alianças políticas de seus pais, tios e avós. Destaca-se ainda que em Iauaretê, assim como na sede do município de São Gabriel da Cachoeira e em outros antigos centros missionários, atualmente há uma convivência de diferentes grupos étnicos (Andrello, 2006). Tal situação aumenta, pelo menos em tese, a probabilidade de conflitos desta natureza, na

medida em que nestes locais não co-habitam apenas jovens de um mesmo grupo étnico, cujo relacionamento é vedado pelas regras de exogamia linguística, mas sim jovens de diferentes grupos, sem restrições culturais de envolvimento interpessoal.

Por outro lado, a literatura aponta que o consumo de bebidas alcoólicas tradicionais de maior teor alcoólico se iniciaria somente após a passagem pelos rituais de iniciação (Reichel-Dalmatoff, 1986; Hugh-Jones, 1979). Dados contemporâneos apontam para um consumo de álcool mais precoce, sobretudo entre os jovens do sexo masculino, e importantes dificuldades dos mais velhos em disciplinar a ingestão de álcool por parte deles (Souza et al., 2010). Ademais, o álcool estaria relacionado intimamente, embora de modo complexo, à violência interpessoal (Souza, 2011). Os adultos queixam-se de que os jovens são desobedientes, e os jovens dizem que fazem o que veem os pais fazendo, ou seja, estariam seguindo o exemplo deles no que concerne ao modo de beber. Além disso, os dados da literatura apontam que jovens ressentem-se pelos conselhos paternos não entrarem nas suas cabeças, pois, diferente de antigamente, não são dados utilizando a “fumaça de cigarro”, referindo-se ao aconselhamento outrora realizado, em contexto mais ritualizado (Souza; Garnelo, 2007).

Observa-se, ainda por meio da 5ª e 6ª narrativas que, mesmo na ausência de utilização de meios coercitivos violentos para o enquadramento do comportamento dos jovens, eles atentaram contra suas próprias vidas. Segundo as etnografias clássicas do Alto do Rio Negro, dizer o que alguém deve fazer, ordenando ou mandado, seria considerado algo inadequado e ofensivo, sobretudo no caso de um adulto (Jackson, 1983; Reichel-Dalmatoff, 1986; Hugh-Jones, 1979). O jovem indígena contemporâneo, na ausência dos rituais de iniciação, tem um status social ambíguo, e por vezes é representado como adulto, por vezes como criança (Souza et al., 2011). Sentindo-se adulto e sendo tratado de uma forma imprópria até mesmo se fosse criança, a insatisfação parece inevitável. O desconforto não estaria relacionado somente ao que lhe é explicitamente ordenado, nem aquilo que lhe é imposto, mas ao próprio negar de seu *status* de pessoa plena. Nos casos em que houve violência explícita, como na 4ª narrativa, o pai tratava

o filho “como bicho”, excluindo-lhe simbolicamente, portanto, do campo do parentesco, e negando-lhe a própria humanidade. Essa perspectiva analítica oferece uma possível interpretação para a profunda sensibilidade juvenil e para as estratégias de enquadramento de seu comportamento apresentadas nas narrativas, seja por métodos violentos ou não, e sua relação com o suicídio.

Enfim, as narrativas 2ª, 4ª, 5ª e 6ª tratam não apenas da relação entre o suicídio e a desobediência juvenil. Tratam, sobretudo, de conflitos envolvendo a busca de disciplinar o comportamento dos jovens, que se dá em um contexto no qual as estratégias tidas como tradicionais para propiciar a introjeção de regras e valores (rituais de iniciação, conselhos rituais, exemplos) não estariam sendo plenamente utilizadas. De modo alternativo, utilizam-se métodos coercitivos, violentos ou não, para enquadrar o comportamento desviante dos jovens, que parecem perceber sua utilização como um ato de negação da sua própria condição de pessoa humana plena.

Os “outros” e a predação

Nas 1ª e 7ª narrativas, os suicidas são aparentemente isentos de qualquer responsabilidade por suas mortes. O suicídio estaria relacionado ao contato hostil dos jovens com “outros”, que estariam fora do seu círculo de parentesco.

A madrasta, o jovem e seu pai, personagens da 1ª narrativa, são corresidentes. Com o pai do jovem, a madrasta estabelece relações sexuais (troca fluidos), sendo atraída para o campo da consanguinidade. Por outro lado, ela sovina comida para o jovem, não estabelecendo uma relação mediada adequadamente pela comensalidade, mantendo-se, assim, como um diferente, um não parente. Na 7ª narrativa, um dos espíritos seria, em vida, até “parente” do jovem personagem da narrativa. Entretanto, ao morrer por suicídio e deixar este mundo, haveria uma espécie de dissolução do parentesco e a conseqüente adoção por parte do espírito de um comportamento predatório, típico dos inimigos não parentes (Castro, 2002).

Destaca-se que outra representação associada à juventude em Iauaretê é a ideia de que seria uma

fase da vida na qual se estabelece uma relação privilegiada com a alteridade (Souza et al., 2011). Nos mitos, os jovens encontram com os *wãtĩ*, perigosos seres da floresta (Galvão; Galvão, 2004), e nas narrativas sobre o contato, eles são os primeiros a visualizar os brancos (Andrello, 2006). Essa representação parece se ancorar na associação simbólica entre o jovem iniciado não casado e o guerreiro, visto que ambos tinham em comum o fato de estarem direcionados para os limites exteriores de seu grupo de parentesco. Após a iniciação, o jovem passa a buscar parceiras matrimoniais em outros grupos, bem como poderia ser recrutado para as incursões de guerra contra grupos inimigos. No cotidiano contemporâneo de Iauaretê, os jovens disputam os campeonatos esportivos e a preferência das jovens, bem como são recrutados como “seguranças” para as festas, estabelecendo o primeiro contato com os “outros” de fora.

Percebe-se, portanto, que esse atributo da juventude ser uma fase da vida voltada para o contato com o “outro” seria mais um fator a contribuir com a vulnerabilidade juvenil ao suicídio, dada a periculosidade inata do “outro”, seja ele um afim tenuemente consanguinizado ou inimigos explícitos. Essa vulnerabilidade se expande já que se entende que nos dias de hoje os jovens não seguiriam certos procedimentos rituais de proteção para situações de contato com a alteridade, seja por sua já conhecida desobediência, seja por não terem aprendido, com seus pais ou avós (Pereira, 2013).

Outro aspecto comum observado na 1ª e 7ª narrativas é que mesmo após o suicídio os jovens mantêm certo tipo de existência. O jovem da 1ª narrativa transmuta-se em cutia, e na 7ª narrativa, jovens suicidas assumem o papel de espíritos predadores. Em ambos os casos, os suicidas, apesar de mortos, continuam a interagir de modo hostil com as pessoas vivas: seja na forma de cutia, perturbando o cotidiano da madrasta, ou como espíritos que atacam o jovem. Diante desse cenário estabelece-se um círculo de novas mortes concretizadas, como no caso da 2ª morte do jovem/cutia, ou não, como na tentativa de atar a corda ao pescoço do jovem da 7ª narrativa. Essa circularidade, na qual mortes por suicídio, sobretudo entre jovens, levam a mais

suicídios é encontrada em diferentes contextos indígenas (Kirmayer et al., 1996).

Tal mecanismo parece fazer parte de um processo de construção de um sentido culturalmente sancionado para o fenômeno da ocorrência de suicídios em série, entre pessoas relacionadas. Esse fenômeno costuma ser designado na literatura como “suicídio por contágio” (CDC, 1994). Esta designação acadêmica reflete uma leitura do fenômeno, a partir de modelos explicativos pautados no campo da biomedicina, no qual germes se espalhariam entre hospedeiros que estabelecem contato. Este modelo é distinto do indígena, que se constrói a partir de outras questões, como fragilidades no processo de construção do parentesco e da predação dos vivos pelos mortos. Destaca-se ainda que a leitura biomédica do “suicídio por contágio” não encontra eco, inclusive, nos modelos interpretativos populares urbanos sobre o suicídio (Owens et al., 2008; Owens; Lambert, 2012).

A periculosidade feminina

Na 3ª narrativa encontra-se o único caso no qual a pessoa que comete suicídio não é jovem, mas sim uma mulher casada. Nessa narrativa está implícita a responsabilização das personagens do sexo feminino pelo suicídio descrito. De um lado, tem-se a suicida que é responsabilizada por sua morte já que, diferentemente do marido “traído”, adota uma atitude sovina, querendo reter seu parceiro exclusivamente para si. De outro, tem-se a amante do esposo da suicida. Ela, ao usar afrodisíacos, lançaria mão, em um momento de fragilidade masculina (a embriaguez), de uma estratégia desleal de sedução.

Nessa narrativa, o suicídio não teria ocorrido caso uma mulher não tivesse usado afrodisíacos, ou se a outra aceitasse a relação extraconjugal de seu esposo, como afinal o marido traído o fez. Implicitamente sugere-se que essas mulheres agiram de modo a corromper a paz e harmonia do universo masculino, seja por sua lascívia ou por sua mesquinhez.

A questão da acusação feminina de mesquinhez e sua relação com o suicídio pode ser encontrada também na 1ª narrativa. Esse tema aparece de forma

explícita no fato de madrasta sovinar comida para o enteado. Pode-se encontrar também, nas 2ª e 5ª narrativas, uma espécie de falta de solidariedade feminina com questões do universo masculino, já que jovens pretendiam estabelecer relações afetivas/sexuais sem se preocupar com eventuais problemas que acarretariam a seus irmãos e pais.

Em sociedades exogâmicas, patrilocais e patrilineares, como a rionegrina, as mulheres costumam ser representadas como tendo certo grau de periculosidade. Nessas sociedades, a filha irá deixar o seu grupo e gerar filhos para outros. No grupo de seu esposo, será uma estrangeira. Nas relações cotidianas, será atraída para o polo dos consanguíneos. Apesar desse processo, “em uma situação de conflito, [sua] lealdade à comunidade de seu marido é mais prontamente colocada sob suspeita e a culpa pelas fissões tenderá a incidir sobre ela” (Lasmar, 2006, p. 103). A mulher como símbolo da alteridade representa o oposto da autoimagem idealizada do grupo de irmãos, que ligados por laços de parentesco veem-se mutuamente como estando compromissados com a cooperação e harmonia.

Portanto, observa-se na 3ª narrativa mais um elemento importante na representação do suicídio neste contexto particular. Este elemento se assenta no modo peculiar com se estabelecem as relações entre gêneros, e como estas se relacionam com o sistema de parentesco, que se complexifica no mundo contemporâneo em transformação.

Álcool, conflitos prévios e impotência

Em todas as narrativas, exceto na 7ª, pode-se verificar a existência de algum conflito prévio envolvendo o suicida e algum outro personagem: sovinnie de comida pela madrasta (1ª), desobediência juvenil (2ª, 4ª, 5ª e 6ª), tensões entre pessoas envolvidas em um triângulo amoroso (3ª). Na quase totalidade das narrativas, o conflito era explicitado de modo mais contundente durante o consumo de bebidas alcoólicas (2ª, 3ª, 4ª, 6ª). Na 7ª narrativa, embora não haja um conflito claramente explicitado, a quase morte ocorre em um contexto também associado ao do uso de álcool.

Estudos apontam para a associação entre o consumo de álcool e o suicídio em populações indígenas

(Calabria et al., 2010), inclusive em São Gabriel da Cachoeira (Souza; Orellana, 2013; Orellana et al., 2013; Pereira, 2013). Estudos prévios conduzidos em comunidades indígenas localizadas neste município apontam as situações de uso de álcool como momentos propícios para trazer à tona conflitos que são eclipsados no cotidiano. Nestas ocasiões tanto relações estremecidas por conflitos podem ser reestabelecidas e amizades refeitas, como fissões, disputas e inimizades podem ser explicitadas, inclusive de modo violento (Souza; Garnelo, 2007).

Analogamente, as narrativas trazem a ideia de que os suicídios ocorreram no momento de explicitação de conflitos prévios mediados pelo consumo do álcool. Dessa forma, tomar o álcool como variável explicativa isolada desconsidera a complexa relação que há entre o uso dessa substância e os conflitos prévios que, como visto, se assentam profundamente em dimensões relacionais complexas.

Por outro lado, é preciso também atentar para representações contidas nas narrativas de como as transformações associadas ao contato poderiam, de algum modo, contribuir para o acirramento destes conflitos. Há implícito na 1ª (“tempo mítico”) e na 2ª (“tempo antigo”) narrativas a ideia de que a manutenção ou perda de certas crenças presentes em tempos anteriores poderiam, de algum modo, se correlacionar a conflitos que redundariam em suicídio atualmente.

Na 1ª narrativa, a madrasta defende seu comportamento de limitar o acesso de seu enteado à comida aos conselhos que recebera de sua própria mãe. É possível supor que esta restrição se associasse a normas dietéticas que antecederiam os rituais de iniciação masculina (Reichel-Dalmatoff, 1986; Hugh-Jones, 1979). Na ausência de rituais, essas restrições perderiam em parte seu significado. E dessa forma, aquilo que a madrasta aprendera com sua mãe, além de inútil, tornou-se deletério.

Na 2ª narrativa há o relato da existência de uma crença prévia, que postulava que uma jovem que engravidasse sem ser casada seria um sinal de que um de seus pais iria morrer. A crença das pessoas nessa ideia seria um fator que limitaria a ocorrência de suicídios. Por outro lado, essa crença passou a ser abalada pela atividade dos padres católicos na

região. Assim, sob a influência missionária, uma crença que teria uma ação preventiva sobre um conflito potencialmente grave o suficiente para gerar o contexto para o suicídio teria se perdido.

Esses aspectos apontam para transformações importantes que impactariam em sistemas simbólicos estruturantes da mediação de certos conflitos. Assim, quanto ao suicídio, crenças antigas não poderiam ser recrutadas no cotidiano contemporâneo, seja porque elas não são adequadas para este mundo transformado, seja porque elas se perderam, e as pessoas não lhes dão mais crédito.

Na 7ª narrativa, o narrador, que também é conhecido como um importante *kumu*, explicita que anteriormente também pensava que os suicídios seriam causados por “estrago”. Ou seja, antes de tomar conhecimento que espíritos de jovens mortos por suicídio estariam atacando outros jovens, induzindo suas mortes, o narrador pensava que o suicídio seria causado por encantamentos xamânicos. Sendo causado por feitiço, haveria tanto a possibilidade de *kumus*, como ele próprio estarem provocando as mortes, como também serem capazes de evitá-los ao formularem contrafeitiços. Mas sendo o suicídio causado por espíritos, isenta-se o *kumu* de responsabilidades eventuais, bem como justifica a ineficiência de seu conhecimento em preveni-los. Aqui temos um conhecedor tradicional rejeitando a perspectiva dos informantes de Pereira (2013), que associava o suicídio a encantamentos xamânicos. Essa rejeição e a proposta de um modelo explicativo alternativo dão sentido à própria incapacidade do narrador de enfrentar esse problema.

Ou seja, temos nas 1ª, 2ª e 7ª narrativas indícios que apontam para certa perplexidade diante do fenômeno do suicídio. Antigas crenças num contexto transformado tornam-se deletérias, outras crenças antigas potencialmente úteis se perderam, o conhecimento de seus *kumus* não seria suficiente para prevenir o suicídio e os conflitos a ele associados.

Considerações finais

A análise das narrativas apresentadas neste artigo permite apresentar um contraponto ao discurso recorrente em São Gabriel da Cachoeira de que o

suicídio indígena, sobretudo o juvenil, se daria em decorrência do uso de bebidas alcoólicas, com motivação aparente banal.

Alternativamente, o suicídio surge a partir da análise das narrativas como um fenômeno associado a conflitos que se ancoram profundamente em aspectos socioculturais e históricos dos povos indígenas do Alto Rio Negro, que remetem a tensões intergeracionais, de gênero e no campo do parentesco. Ademais, o gerenciamento desses conflitos parece estar comprometido, já que estratégias tradicionais parecem perder sua eficácia simbólica e outras não foram adequadamente encontradas para substituí-las. O consumo de álcool, embora um elemento importante para compreensão do suicídio, não deveria ser tomado como elemento explicativo central, mas principalmente como um catalisador dos conflitos anteriormente postos.

Há alguns pontos que surgiram nas narrativas, mas que não foram explorados de modo pormenorizado na análise empreendida. Um deles é a recorrência do enforcamento como método para cometer o suicídio. Existe uma literatura abundante que discute a questão da preferência do uso do enforcamento no suicídio entre os Guarani do Mato Grosso do Sul. Autores como Pimentel (2006), por exemplo, remetem esta preferência a questões complexas relacionadas à tentativa simbólica de provocar o autoextermínio de uma das duas almas que os Guarani possuem, que estaria associada à fala e à palavra (Pimentel, 2006). Entretanto, na literatura que trata o Alto do Rio Negro não temos estudos correlatos, o que aponta a necessidade de investigações que possam explorar essa questão de modo pormenorizado.

Outro ponto importante é a relação entre os conflitos e as experiências individuais de sofrimento das pessoas que morreram. Essa questão também demanda uma exploração pormenorizada futura. Está posto nas narrativas que os conflitos gerariam, nos suicidas, sentimentos de sofrimento (1ª), tristeza (2ª, 5ª e 6ª) e raiva (3ª). Seriam estes sentimentos reações emocionais normais e esperadas em resposta a conflitos cronicamente mantidos e manejados de forma precária no cotidiano? Poderiam ser sintomas de quadros psiquiátricos? Seriam ambas as condições? A literatura sobre o

tema mostra-se dividida, havendo tanto autores que defendem que em contextos “não ocidentais”, incluindo o indígena, haveria uma menor associação entre transtornos psiquiátricos e suicídio, como aqueles que defendem o contrário (Vijayakumar, 2006; Phillips, 2010).

Em situações polarizadas como essa, corre-se o risco tanto de “medicalizar” como de “antropologizar” o suicídio em geral, e o indígena em particular. No primeiro caminho, ao se trazer sua compreensão exclusivamente para o campo da biomedicina, justificam-se estratégias de intervenção farmacológicas e psicoterapêuticas focadas nos indivíduos, desconsiderando todo o contexto sociocultural e histórico ao qual o suicídio se correlacionaria. Por outro lado, ao se adotar o segundo caminho e ao se entender o suicídio como a resultante compreensível de um conjunto de processos socioculturais, corre-se o risco de adotar uma postura naturalizadora e de fornecer subsídios para discursos que legitimam restrição do acesso das populações indígenas a tratamentos que poderiam melhorar a qualidades de vida. Ambos os caminhos são reducionistas.

Por fim, as narrativas sobre suicídio aqui apresentadas apontam que questões complexas como esta demandam estratégias que articulem atores, saberes, disciplinas. Requerem ações intersetoriais, incluindo as de saúde mental, que busquem compreender e reconstruir sentidos, construir caminhos culturalmente sensíveis para mediação de conflitos, e agreguem a elas, de modo responsável, as diferentes alternativas disponíveis, tanto da medicina tradicional indígena como da biomedicina moderna.

Referências

ANDRELLO, G. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP/ISA, 2006.

BUCHILLET, D. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1988. Série Antropológica.

BUCHILLET, D. Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic among

Desana of the upper Río Negro Region, Brazil. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. *Darkness and secrecy: The anthropology of assault and witchcraft in Amazonia*. Durham; London: Duke University Press, 2004. p. 109-131.

CALABRIA, B.; DORAN, C. M.; VOS, T.; SHAKESHAFT, A. P.; HALL, W. Epidemiology of alcohol-related burden of disease among Indigenous Australians. *Australian and New Zealand Journal of Public Health*, Sydney, v. 34, p. 47-51, jul. 2010. Suplemento 1.

CASTRO, E. V. de. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CDC - CENTERS FOR DISEASE CONTROL AND PREVENTION. Suicide contagion and reporting of suicide: recommendations from a National Workshop. *Morbidity and Mortality Weekly Report*, Washington, D. C., v. 45, p. 13-17, abr. 1994.

CHERNELA, J. M. *Hierarchy and economy in the Uanano (Kotiria) speaking peoples of middle basin*. 1993. Tese (Doutorado em Antropologia) - Columbia University, Nova York, 1983.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

GALVÃO, W. S.; GALVÃO, R. C. *Livro dos Antigos Desana: Guahari Diputiro Porá*. São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2004.

GARRO, L. C. Narrative representations of chronic illness experience: cultural models of illness, mind, and body in stories concerning the temporomandibular joint (TMJ). *Social Science & Medicine*, New York, v. 38, n. 6, p. 775-88, 1994.

GIDDENS, A. *Novas regras do método sociológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOMES, R.; MENDONÇA, E. A. A representação e a experiência da doença: princípios para a pesquisa qualitativa em saúde. In: MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F. *Caminhos do pensamento: epistemologia e método*. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2002. p. 109-132.

GOOD, B. J. *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Morgan, 1995.

- HILL, J. D. Myth and History. In: _____. *Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives of the past*. Denver: University of Illinois Press, 1998. p. 1-34.
- HOIFODT, T. S.; TALSETH, A. G.; OLSTAD, R. A. A qualitative study of the learning process in young treating suicidal patients: from insecurity to personal pattern knowledge and self-confidence. *BMC Medical Education*, v. 7, jul. 2007. Disponível em: <<http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1472-6920-7-21.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2015. doi:10.1186/1472-6920-7-21.
- HUGH-JONES, S. *The palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, 2012.
- JACKSON, J. E. *The fish people: linguistic exomamy and Tukanoan an identity in northwest Amazon*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- KIRMAYER, L. J. et al. *Suicide among aboriginal people in Canada*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation, 2007.
- LANGDON, E. J. M. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. 1994. Tese (Concurso para professor titular de Antropologia) -Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1994.
- LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP/ISA, 2006.
- OLSON, L. M.; WAHAB, S. American Indians and suicide: a neglected area of research. *Trauma violence, abuse*, v. 7, p. 19-33, jan. 2006.
- 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*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 659-69, 2013.
- OWENS, C.; LAMBERT, H.; LLOYD, K.; DONAVON, J. Tales of biographical disintegration: how parents make sense of their sons suicides. *Sociology of health & Illness*, Oxford, v. 30, n. 2, p. 237-254, 2008.
- OWENS, C.; LAMBERT, H. Mad, bad or heroic? Gender, identity and accountability in lay portrayals of suicide in late twentieth England. *Medicine and Psychiatry*, v. 36, p. 248-371, jun. 2012. Disponível em: <http://www.researchgate.net/publication/221877679_Mad_Bad_or_Heroic_Gender_Identity_and_Accountability_in_Lay_Portrayals_of_Suicide_in_Late_Twentieth-Century_England>. Acesso em: 22 out. 2015.
- PEREIRA, M. M. *Representações sociais sobre suicídio indígena em São Gabriel da Cachoeira - AM: um estudo exploratório*. 2013. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.
- PHILLIPS, M. R. Rethinking the role of mental illness in suicide. *American Journal of Psychiatry*, v. 167, n. 7, p. 731-733, 2010. Disponível em: <<http://ajp.psychiatryonline.org/doi/pdf/10.1176/appi.ajp.2010.10040589>>. Acesso em: 22 out. 2015.
- PIMENTEL, S. K. *Sansões e Guaxos: suicídio Guarani e Kaiowá: uma proposta de síntese*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- REICHEL-DALMATOFF, G. *Desana*. Bogotá: Procultura, 1986.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R., CASTRO, E. V. de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero; UFRJ, 1987.
- SILVIKEN, A. Prevalence of suicidal behavior among indigenous Sami in northern Norway. *International Journal of Circumpolar Health*, Oulu, v. 68, n. 3, p. 204-211, 2009.
- SOUZA, M. L. P.; GARNELO, L. Quando, como e o que se bebe: o processo de alcoolização entre populações indígenas do alto Rio Negro, Brasil.

- Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 7, p. 1640-1648, 2007.
- SOUZA, M. L. P. *Juventude, uso de álcool e violência em um contexto indígena em transformação*. 2009. Tese. (Doutorado em Saúde Coletiva) - Instituto Fernandes Figueira, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2009.
- SOUZA, M. L. P.; GARNELO, L.; DESLANDES S. F. Modos de vida e modos de beber de jovens indígenas em um contexto de transformações. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 709-716, 2010.
- SOUZA, M. L. P.; GARNELO, L.; DESLANDES S. F. Histórias-míticas e construção da pessoa: ambiguidade dos corpos e juventude indígena em um contexto de transformações. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 10, p. 4001-4010, 2011.
- SOUZA, M. L. P. Observações empíricas e experiências subjetivas na escolha de referenciais teóricos em pesquisa etnográfica no campo da saúde indígena. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 91, p. 607-614, 2011.
- SOUZA, M. L. P.; ORELLANA, J. D. Y. Suicide among the indigenous people in Brazil: a hidden public health issue. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 34, p.489-492, dez. 2012.
- SOUZA, M. L. P.; ORELLANA, J. D. Y. Suicide mortality in São Gabriel da Cachoeira, a predominantly indigenous Brazilian municipality. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v.34, p.24-27, mar. 2012b.
- SOUZA, M. L. P.; ORELLANA, J. D. Y. Desigualdades na mortalidade por suicídio entre indígenas e não indígenas no estado do Amazonas, Brasil. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, v. 62, n. 4, p. 245-52, 2013.
- SOUZA, M. L. P.; FERREIRA, L. O. Jurupari se suicidou?: notas para investigação do suicídio no contexto indígena. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 23, n.3, p. 1064-1076, 2014.
- TURNER, V. Variations on the theme of liminality. In: MOORE, S. F.; MYERHOFF, B. G. *Secular ritual*. Amsterdã: Van Gorcum, 1977. p. 36-52.
- VIJAYAKUMAR, L. Suicide & mental disorders - a maze? *Indian Journal of Medical Research*, v. 124, p. 371-374, out. 2006. Disponível em: <<http://medind.nic.in/iby/to6/i10/ibyto6i10p371.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2015.
- WRIGHT, R. M. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.

Recebido: 11/02/2015

Aprovado: 01/10/2015