

MARISTELA SOUSA TORRES

**MULHER KARAJÁ
DESVENDANDO TRADIÇÕES E TECENDO INOVAÇÕES:
DIÁLOGO SOBRE AS DEMANDAS DE GÊNERO**

DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ANTROPOLOGIA

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – PUC
SÃO PAULO
-2011-**

MULHER KARAJÁ

**DESVENDANDO TRADIÇÕES E TECENDO INOVAÇÕES:
DIÁLOGO SOBRE AS DEMANDAS DE GÊNERO**



MARISTELA SOUSA TORRES

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – PUC

SÃO PAULO

-2011-

MARISTELA SOUSA TORRES

**MULHER KARAJÁ
DESVENDANDO TRADIÇÕES E TECENDO INOVAÇÕES:
DIÁLOGO SOBRE AS DEMANDAS DE GÊNERO**

Tese apresentada à Banca examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais – Antropologia -, sob a orientação do Professor Doutor Rinaldo Sérgio Vieira Arruda.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA – PUC

SÃO PAULO

-2011-

BANCA EXAMINADORA

Às mulheres Karajá, que com alegria, sabedoria, determinação e estratégia constroem suas vidas tecendo, no fazer cotidiano, seus fios de luta e de história. A vocês e a todo o povo Karajá dedico este estudo e agradeço a acolhida e a oportunidade de conhecer as surpreendentes e fascinantes trilhas de suas histórias.

A meu pai João e minha irmã Saíra (*in memoriam*), que sonharam com esse momento.

Meus agradecimentos especiais

À Emília Casanova pela partilha de idéias, presença e apoio em todos os momentos, principalmente nos mais difíceis; durante a doença de minha irmã, a estadia em São Paulo e em muitos outros. Pelo incentivo, força e apoio.

Meus sinceros agradecimentos.

Ao Benki Pianko pela conexão de espírito e seu voo de grande Sheripiare que me trouxeram ensinamentos dos Espíritos da Floresta. Pela oportunidade de me fazer enxergar e compreender através de diferentes ângulos e novas dimensões, dando sentidos outros à vida. Obrigada!

Ao Luiz Fernando, pela presença tranquila e deliciosa, que me trouxeram inspirações e confiança. Pelo carinho e amor compartilhado durante uma das fases mais difíceis desta trajetória.

Muitíssimo Obrigada!

AGRADECIMENTOS

Meus sinceros agradecimentos a todas e todos que contribuíram pela realização deste trabalho:

Sou profundamente grata ao Prof. Dr. **Rinaldo Sérgio Vieira Arruda** por aceitar o pedido e o desafio de orientar-me nessa temática tão complexa e importante e que, em geral, é ignorada pela maior parte dos estudos sobre povos indígenas no Brasil. Obrigada pela confiança, incentivo, orientação cuidadosa e competente.

À Profa. Dra. Lúcia Helena Vitalli Rangel pela amizade e pelas importantes contribuições no decorrer das aulas e no Exame de Qualificação.

À Dra. Rita Laura Segatto pelas contribuições no Exame de Qualificação e orientação em muitos outros momentos.

A Dom Pedro Casaldáliga pela acolhida carinhosa em sua casa durante a pesquisa de campo, pelos ensinamentos de simplicidade, utopia, humildade, solidariedade e sabedoria compartilhada.

Tia Irene (*in memoriam*), pela acolhida carinhosa e partilha dos saberes sobre os Karajá, organizados por ela nos arquivos da prelazia de São Félix do Araguaia.

Aos Professores Doutores do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais por tudo que me ensinaram. Aos colegas de curso pela amizade.

Ao Prof. Dr. Darci Secchi pela troca de materiais de estudo.

Às Mulheres Indígenas de Mato Grosso pela confiança e troca de idéias que enriqueceram esse estudo.

À CAPES pela bolsa de estudo concedida entre Julho de 2008 a Março de 2010, auxiliando-me exclusivamente com o pagamento das mensalidades na PUC durante esse período.

Ao Prof. Dr. José Jorge de Carvalho pela confiança em minha capacidade profissional, apoio e carinho.

À equipe do Encontro de Saberes, Marta, Gerlaine, Greice, Janaína, professores parceiros e mestres pelas reflexões que me ajudaram a clarear tantos pontos nesse trabalho e a ser mais humana.

À equipe da Mariana, em especial ao Roni Edson Banhara pela colaboração.

À Tereza, Dora, Rosa e todas as amigas e amigos de Cuiabá pela amizade.

Um reconhecimento especial: à minha mãe, Luisa, minha irmã Maria Bomfim, todas e todos de minha família que, mesmo à distância, se fizeram presentes durante essa trajetória.

Às Amigas e amigos Karajá que durante a pesquisa de campo me ofereceram os principais dados para a realização deste trabalho. Esse título que recebo também pertence a cada uma e a cada um de vocês, que são verdadeiras Doutoradas, Doutores, mestras e mestres dessa sabedoria milenar: Berixá, Dakó, Maria Helena Walari, Iracema Hankó, Silas, Pretinha, Carlos Waximakuri, Marissiru, Ilariri, Kaxiwerá, Seidiá, Irossoru, Rute, Borô, Seni, Wanarihu, Mahudiké, Rael Txankwyapari, Iraero, Maria Sukualá, Joanhina, Korina, Marlene Mahiru, Kololó, Maria Teresa, Marinalva Dihety, Renildes Txian, Barroso, Kawinã, Célio Kawiná, Hawakate, Maidoré, Rogério Tewaxure, Karen Karitymaru Diawari, Tereza Mahiké, Tewanuá, Timóteo Yjahiwa. A vocês e a todas e todos Karajá, meus sinceros agradecimentos. Obrigada pela partilha de sabedorias, amizade, carinho e confiança.

RESUMO

Entre os Karajá, tradicionalmente, as mulheres assumem uma posição de destaque na vida social apesar das interdições às quais estão submetidas no cotidiano, tais como: não poderem entrar na casa dos Aruanãs, local reservado exclusivamente aos homens; estarem impedidas de circular por caminhos e espaços restritos aos rituais masculinos e ligados aos espíritos, dentre outros. Com todas essas interdições poderia parecer que as mulheres recebem um papel secundário. Entretanto, ao compreender a dinâmica sociocultural desse povo, percebe-se que as mulheres desfrutam de uma vida confortável e ganham prestígio social à medida que vão envelhecendo, e este fato está diretamente associado ao contexto de residência uxorilocal.

Entretanto, esse lugar social da mulher Karajá, assim como sua própria vida, encontra-se cada vez mais ameaçado em decorrência do contato com a sociedade nacional.

O presente estudo é uma tentativa de identificar quais são as mudanças que estão ocorrendo, bem como esboçar uma análise mais compreensiva dos fatores que corroboram para tais mudanças, que norteiam as relações de gênero e que estão diretamente associados à ameaça da vida dessas mulheres, em decorrência do contexto das relações interétnicas.

Palavras-chave: Gênero, mulher Karajá, relações interétnicas.

RESUMEN

Entre los Karajá tradicionalmente, las mujeres asumen una posición destacada en la vida social, apesar de las prohibiciones a las que estan sometidas , tales como: no poder entrar em la casa de los Aruanás, lugar reservado exclusivamente a los hombres; prohibirles ir por caminos y espacios restringidos a los rituales masculinos y unidos a los espíritus, entre outros. Con todas esas prohibiciones, podría parecer que las mujeres tienen un papel secundario. Sin embargo, al comprender la dinámica sociocultural de este pueblo, se percibe que las mujeres disfrutan de una vida confortable y ganan prestigio social a medida que van envejeciendo, y este hecho está directamente asociado al contexto de residencia uxorilocal.

Sin embargo, ese lugar social de la mujer Karajá así como su propia vida se encuentra cada vez mas amenazado como consecuencia del contacto con la sociedad nacional.

El presente estudio es un intento de identificar, cuales son los cambios que estan ocurriendo, y esbozar un análisis mas comprensivo de los hechos que corroboran estos cambios, que envuelven las relaciones de género, y que están directamente vinculados a la amenaza de la vida de esas mujeres como consecuencia del contexto de las relaciones interétnicas.

Palabras-clave: Género, mujer karajá, relaciones interétnicas.

ABSTRACT

Among the Karajá Indians, traditionally, women assume an important position in the social life despite the interdictions to which they are subjected in daily life, such as: not being allowed to enter the Aruanãs' house, a place totally reserved for the men; not being allowed to walk along paths and spaces restricted to the male rituals and linked to the spirits, among others. With all these interdictions it seems that the women have a secondary role. However, when the socio-cultural dynamics of this people is understood, it is noticed that the women have a very comfortable life and gain social prestige as they get older, and this fact is directly associated with the context of the uxori-local household.

However, this social position of the Karajá woman, as well as her own life, is increasingly threatened due to the contact with the national society.

This study is an attempt to identify the changes that are occurring, as well as to delineate a more comprehensive analysis of the factors that contribute to such changes, that guide the gender relations and that are directly associated to the threat of these women's lives, due to the context of the interethnic relationships.

Keywords: Gender, Karajá woman, interethnic relationships.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	15
-------------------------	----

CAPÍTULO I

Contextualizando a pesquisa e a abordagem metodológica	23
1.1 Rios e caminhos percorridos durante a pesquisa	24
1.2 A pesquisa de campo	30
1.3 População Karajá por aldeias	33
1.4 As Aldeias pesquisadas	34
1.5 Aldeia Krehawã	34
1.6 Aldeia Santa Izabel - Hãwalo mahãdu.....	36
1.7 Aldeia Macaúba – Heryri hawa	38
1.8 Aldeia Itxalá	40
1.9 Aldeia Hawalorá	40
1.10 Alguns estudos realizados sobre os Karajá	41

CAPÍTULO II

O cenário Karajá: contextualização histórica e social	43
2.1 Origem: Contexto histórico	44
2.2 Contato dos Karajá com outros grupos indígenas	48
2.3 Histórico da ocupação da região	52
2.4 Ocupação da Ilha do Bananal	56
2.5 Organização social e alguns aspectos cosmológicos Karajá	66
2.6 Articulações políticas	73
2.7 Maneiras Karajá de construir suas aldeias	74

CAPÍTULO III

As demandas de gênero e o papel da mulher Karajá na família e na sociedade	79
3.1 Contextualizando as relações de gênero e a situação da mulher	80
3.2 Sobre gênero	80
3.3 Algumas considerações sobre violência contra as mulheres	86
3.4 A mulher indígena no Brasil colonial	91
3.5 As mulheres indígenas discutem sobre a Lei Maria da Penha	92
3.6 O <i>locus</i> da mulher Karajá	103
3.7 A organização familiar	114
3.8 Construção de caminhos, espaços e cotidianos da mulher Karajá..	118
3.9 Processos educativos próprios nas aldeias Karajá	121
3.10 A educação do menino	126
3.11 A educação da menina	135
3.12 Casamentos	142
3.13 A mulher Karajá nos processos da dádiva e da reciprocidade	148

CAPÍTULO IV

Rompendo o silêncio: diálogos sobre violência contra a mulher Karajá.	161
4.1 Mitos, ritos e costumes que “legitimam” práticas conservadoras e de violência contra a mulher Karajá	162
4.2 Outros cenários de violência contra as mulheres Karajá	174
4.3 Locais e motivos das agressões	192
4.4 Alguns depoimentos	195

Algumas considerações finais	206
-------------------------------------------	-----

Referências Bibliográficas	211
-----------------------------------------	-----

Anexos	218
---------------------	-----

ABREVIATURAS

AIDS – Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

COAMI – Comissão de Articulação de Mulheres Indígenas de Mato Grosso

DSEI's – Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena

FAB – Força Aérea Brasileira

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

HIV – Vírus da Imunodeficiência Humana

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

INCRA- Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MPF – Ministério Público Federal

MT – Mato Grosso

OMIR – Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

PDPI – Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas

PNA – Parque Nacional do Araguaia

SEDUC – Secretaria de Estado de Educação

SIL – Summer Institute of Linguistics

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SUDECO – Superintendência de Desenvolvimento do Centro Oeste

TAKINÁ – Organização de Mulheres Indígenas de Mato Grosso

TI – Terra Indígena

UFMT – Universidade Federal de Mato Grosso

UNB – Universidade de Brasília

UNEMAT – Universidade do Estado de Mato Grosso

INTRODUÇÃO

O propósito deste trabalho é estudar e compreender os processos de mudanças vividos pelas mulheres Karajá, provocados pelo contato com a sociedade nacional e seus impactos.

As observações desta pesquisa foram orientadas pelo esforço de identificar práticas e aspectos socioculturais dos Karajá que podem ser repensados internamente, e reestruturados, uma vez que afetam e ameaçam a vida das mulheres diante do contexto atual. Estamos nos referindo, por exemplo, a leis próprias dos Karajá que antes as protegiam e que agora estão fragilizadas e ameaçadas, ou que até já foram rompidas, em função da interferência e pressão do mundo exterior. Esse processo gerou uma série de mudanças, muitas vezes drásticas, em vários aspectos de suas vidas. Dentre elas destacam-se as transformações nas relações de gênero que culminam principalmente na violência doméstica e não doméstica.

Sabemos que a violência de gênero está presente na vida de um grande número de mulheres e que há pouco tempo casos de violência de gênero começaram a ser divulgados em algumas sociedades, enquanto em muitas outras um silêncio mortal ainda paira sobre o tema.

Aqui no Brasil, foi somente em 1980 que o movimento feminista passou a colocar em pauta a questão da violência contra a mulher, embora não ainda com o destaque merecido. A partir de então o tema passou a fazer parte das mesas de discussões em congressos e encontros, e espaços inéditos foram criados na esfera pública com o objetivo principal atender à mulher vítima de violência, inclusive com serviços de advogados e psicólogos, e também com a formação de grupos de reflexão e debates junto à opinião pública.

No que se refere às questões indígenas, percebe-se que as pesquisas sobre violência contra a mulher indígena são ainda incipientes. Isso não significa que não existem práticas de violência contra a mulher no âmbito das comunidades indígenas, mas pode-se dizer que no Brasil, em se tratando da mulher indígena, ainda estamos nas primeiras etapas de desenvolvimento da questão. Concordo plenamente com Verdum (2008: 8) quando afirma que estamos diante de um tema complexo e que não é fácil propor encaminhamentos e trazer para o debate o desafio de tratar os direitos humanos e suas violações a partir de uma perspectiva multicultural que reconheça e respeite o direito de autonomia dos povos indígenas.

O debate sobre questões que dizem respeito a mulheres entre as populações indígenas é muito recente, somente na década de 1980 foram organizadas as duas primeiras associações de mulheres indígenas: a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amarn) e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracúá, Rio Uaupés e Tiguié (Amitrut).

No mês de julho de 2002, em Manaus, foi realizado o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira. Nesse evento foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI/COIAB) com o objetivo de defender os direitos e interesses das mulheres indígenas no âmbito local, regional, nacional e internacional.

Em janeiro de 2007, foi instituído no âmbito da Funai um departamento específico de mulheres indígenas, porém, somente em 2008 este departamento inseriu em sua programação de trabalho ações voltadas para a questão da violência contra a mulher através das realizações de Seminários para discutir a Lei Maria da Penha.

Assim como em outras regiões do país, a violência intrafamiliar e doméstica em muitas aldeias de Mato Grosso atingem uma alta incidência, mas até pouco tempo acontecia sempre de maneira velada e desconhecida por parte da população local e instâncias

governamentais e não-governamentais que desenvolvem trabalhos junto aos povos indígenas no Estado.

Em 2001, no I Encontro de Mulheres Indígenas de Mato Grosso, do qual participei da organização e assessoria, tive a primeira informação de que as mulheres indígenas de Mato Grosso sofriam maus-tratos. Nesse evento, mulheres representantes dos povos Karajá, Bororo, Kayabi e Myky relataram que eram agredidas fisicamente por seus maridos e até mesmo pelos filhos quando estes chegavam bêbados das cidades ou consumiam bebidas alcoólicas dentro da própria aldeia. Fiquei muito chocada diante dos relatos, pois até então não tinha noção da gravidade do problema enfrentado por elas. Uma mulher Myky que não sabia escrever em português fez um cartaz com um desenho, foi à frente apresentar e disse: “Esse aqui que eu desenhei é meu marido me batendo”.

No ano seguinte, no II Encontro de Mulheres Indígenas de Mato Grosso, realizado na aldeia Tatuí, dos Kayabi no Rio dos Peixes, mais uma vez as mulheres denunciaram práticas de violências sofridas nos espaços domésticos.

Um dos momentos marcantes desse encontro aconteceu durante a apresentação dos principais problemas que as mulheres indígenas enfrentam: uma mulher Kayabi relatou casos de violência doméstica que vinha sofrendo há alguns anos. Denunciou os espancamentos que sofria por parte de seu esposo. No final da fala desta mulher, apareceu o marido, e todas ficamos com muito medo do que poderia ocorrer, mas este foi para o centro da roda, tomou a palavra e disse que estava muito envergonhado do que vinha fazendo. Pediu desculpas para sua esposa e para todas as mulheres presentes, e disse que a partir daquele dia nunca mais maltrataria sua esposa. E, segundo informações dadas pelas próprias mulheres, os casos de violência doméstica na aldeia Kayabi, do Tatuí, diminuíram depois desse episódio.

As mulheres Kayabi também denunciaram a prática de exploração ilegal de madeira, feita com a conivência dos homens e do cacique da aldeia, afirmando que para elas a venda da madeira só trazia problemas, pois, com o dinheiro que entrava, ao invés de os homens comprarem alimentação ou coisas úteis para suas casas gastavam com bebidas alcoólicas, chegavam alcoolizados e batiam nas mulheres e crianças. Poucos dias depois dessas denúncias, as mulheres Kayabi tomaram coragem, assumiram o papel na fiscalização do território e, por fim, expulsaram os madeireiros que exploravam ilegalmente a terra indígena. Por ocasião da coleta de dados para esta pesquisa perguntei a algumas mulheres Kayabi como estava essa situação e elas relataram que continuavam à frente da fiscalização do território e que ainda ocorriam casos de violência doméstica embora tenham realmente diminuído.

Fatos como esses me fazem acreditar, cada vez mais, que as estratégias para enfrentar e resolver os problemas das aldeias indígenas têm de ser pensadas e tomadas interna e coletivamente.

Nos anos subsequentes, as mulheres indígenas de Mato Grosso continuaram relatando e denunciando casos de violência de gênero e intrafamiliar. Os encontros de mulheres indígenas, que sempre contaram com a participação e parceria da antropóloga do Ministério Público Federal em Mato Grosso, Jacira Bulhões, constituíram-se finalmente como um espaço propício não apenas para exposição das práticas de violência sofridas, ou presenciadas por elas nas aldeias, como também se tornaram um lugar de denúncia dessas práticas. Jacira sempre contribuiu com as mulheres no encaminhamento de suas reivindicações para as instâncias devidas, conforme relata a subprocuradora da República do Ministério Público Federal.

Em 2004, a antropóloga Jacira Bulhões, da Procuradoria da República no Estado de Mato Grosso, participou do III Encontro de Mulheres Indígenas em Mato Grosso junto com mulheres Rikbaktsa,

Apiaká, Kayabi, Munduruku, Arara, Myky, Umutina, Irantxe, Bororo, Nambikwara, Tapirapé e Karajá. Um dos objetivos era coletar informações sobre as relações de gênero vividas internamente. Nesse aspecto, três informações foram relevantes: as mulheres sofrem maus-tratos e apanham dos homens principalmente quando eles estão alcoolizados; buscam ter participação nas ações das lideranças e direito de expressão; o consumo de drogas e bebidas nas aldeias incapacita os homens para o trabalho, levando as mulheres a pescar ou caçar, o que provoca uma inversão do papel tradicional reservado aos homens (Castilho, 2008: 24).

Desde o ano 2001 vêm sendo realizados encontros de Mulheres Indígenas do Estado de Mato Grosso, faço parte da equipe de organização e assessoria desses eventos e, em 2006, no encontro da Aldeia Umutina, mais uma vez as mulheres representantes de vários povos relataram experiências e identificaram a questão da violência doméstica como sendo um dos principais problemas que enfrentam em seu cotidiano.

Nesse encontro foi criada a Coamimt - Comissão de Articulação de Mulheres Indígenas de Mato Grosso – que passou a funcionar com o apoio da ONG espanhola *Manos Unidas* e do *PDPI* - Programa Demonstrativos dos Povos Indígenas. Essa Comissão realizou, nas aldeias indígenas, ao longo de 2007, 2008, 2009 e 2010, oficinas de formação em diversos temas como: legislação e direitos indígenas; elaboração e gestão de projetos; violência de gênero, saúde da mulher; alcoolismo e uso de drogas, DSTs (Doenças Sexualmente Transmissíveis), valorização de bebidas e alimentos tradicionais, entre outros.

Em setembro de 2009, foi organizada a I Assembleia de Mulheres Indígenas de Mato Grosso na qual foi fundada a Organização de Mulheres Indígenas – TAKINÁ, que continua trabalhando com os mesmos objetivos da Coamimt. Tanto a Coamimt quanto a TAKINÁ contaram com o apoio da enfermeira espanhola Maria Emília

Casanova Borso di Carminanti, que é membro da equipe de coordenação dos projetos de *Manos Unidas*, do PDPI e da assessoria das atividades e oficinas realizadas nas aldeias de diversos povos indígenas de Mato Grosso.

Ângela Sacchi (2003), em estudo realizado sobre mulheres indígenas e participação política, destaca que a experiência cotidiana vivida nas comunidades indígenas difere muito da realidade das mulheres não-indígenas. No entanto, reporta-se a Ângela Meentzen, ao observar que as mulheres indígenas, ao participarem de encontros exclusivos de mulheres, compartilham inquietudes do feminismo, semelhantes às discutidas por mulheres não-indígenas, como é o caso da violência praticada pelos homens contra as mulheres.

A declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2007) proclama no art. 22.2 o dever dos Estados de adotar medidas, *em conjunto com os povos indígenas*, a fim de assegurar que as mulheres e crianças indígenas gozem de proteção e garantias plenas contra todas as formas de violência e discriminação. Sobre isso, Segato observa:

El derecho de las mujeres de los pueblos indígenas es un paradigma de estas dificultades múltiples. Después de iniciado el período de contacto intenso con la sociedad nacional, la mujer indígena pasa a padecer todos los problemas y desventajas de la mujer occidental, más uno: el imperativo inapelable e innegociable de lealtad al pueblo al que pertenece por el carácter vulnerable de esse pueblo. La mujer blanca, occidental, puede embestir con las consignas feminista contra el hombre Blanco, que se encuentra en la cúspide de la pirámide social, pero la mujer indígena no puede hacerlo, a riesgo de fragmentar el frente de lucha que considera principal: la lucha por la defensa de los derechos étnicos. Si reclamam sus derechos basados em el orden individualista, parecen amenazar la permanencia de los derechos coletivos em los cuales se asienta el derecho

comunitario a la tierra y una economía de base doméstica que depende de la contraprestación de género, en una división sexual del trabajo de corte tradicional. Eso también fragiliza las reivindicaciones de las mujeres indígenas y la legitimidad de sus reclamos por derechos individuales, que son, por definición y por naturaleza, “universales”, y cuyos pleitos se dirigen a los fueros de derecho estatal y de derecho internacional, yendo más Allá de la jurisprudência tradicional del grupo étnico (SEGATO, 2003: 141).

Assim, mesmo sendo um tema complexo, a questão da discriminação e violência contra as mulheres indígenas deve fazer parte das discussões referentes aos povos indígenas e, para isso, é necessário incorporar uma visão contemporânea da cultura como conceito aberto e dinâmico, como história em processo e caracterizada pela hibridez. Desse modo, buscamos pensar as mudanças nas tradições e costumes que afetam a vida das mulheres indígenas em todas as suas dimensões sem que isso signifique abandonar a luta em defesa de direitos coletivos e autonomia sobre seus projetos societários.

Sobre o trabalho

No primeiro capítulo descrevo a minha relação pessoal com os Karajá, bem como os motivos que me levaram a optar pelo estudo que considero fascinante e ao mesmo tempo desafiador e complexo, que é a questão de gênero. Este capítulo aborda ainda os “caminhos” percorridos e procedimentos adotados durante a pesquisa de campo nas aldeias Karajá.

No segundo capítulo buscamos traçar um panorama de contextualização histórica, social e política dos Karajá, considerando desde suas origens até os processos atuais de contato com diversos segmentos da sociedade nacional, advindos em decorrência da colonização que acelerou a ocupação na região do Araguaia por

parte de não-indígenas. Procuo compreender de que maneira os impactos desse processo interferem nos processos políticos e socioculturais dos Karajá.

No terceiro capítulo tentamos situar não apenas o “lugar” da mulher no cotidiano, como também compreender os processos educativos próprios e as delimitações de papéis que orientam as relações de gênero nas aldeias Karajá.

No quarto capítulo procuramos desenvolver uma reflexão sobre as mudanças nas relações de gênero nas aldeias pesquisadas, decorrentes da fragilidade e desestruturação de instituições tradicionais Karajá geradas pela imposição do modelo colonial e patriarcal, advindas do contato. Buscamos investigar os fatores responsáveis pelas mudanças e de que maneira o rompimento de valores e padrões socioculturais “empodera” ou “fragiliza” a figura e o papel dos homens, potencializando a entrada de bebidas alcoólicas e drogas, entre outros mecanismos que afetam a integridade moral e física das mulheres, deixando-as ameaçadas e vulneráveis diante da violência que aumenta a cada dia que passa.

CAPÍTULO I - CONTEXTUALIZANDO A PESQUISA E SUA ABORDAGEM METODOLÓGICA



Arquivo: Joana Saira S. Torres

1.1. Rios e caminhos percorridos durante a pesquisa

EU, ARAGUAIA E TU

Eu, Araguaia e tu, um tempo só.
Abraamicamente numerosas,
nos garantem o sonho proibido
as estrelas, lá fora canceladas.

O ipê batiza ainda com ouros gratuitos
o Silêncio, o que nós, ó Araguaia,
conseguimos salvar dos invasores.

Sempre ainda encontramos — eu e tu —
a pergunta inquietante de uma garça, na
beira,
provocando respostas, acordando o Mistério.

Tu estavas, no princípio,
de acordo com a Lua, sacerdotisa virgem,
alfombrando as cadências do Aruanã
sagrado.

Os potes Karajá recolhiam teus olhos
e os peixes costuravam de prata teu banheiro.

Ainda o Padim Ciço não mostrara
tua bandeira Verde aos retirantes.

Não havia Funai, Sudam, nem Incra.

Eram
Deus
e as Aldeias.
(D. Pedro Casaldáliga)

A escolha da mulher Karajá como tema dessa pesquisa liga-se ao fato de ter sido junto ao povo Karajá a realização de minha pesquisa de mestrado em movimentos sociais, política e educação. Justifica-se ainda, e principalmente, pelo fato de que vivi por 17 anos na região do Araguaia, período em que mantive um contato quase que diário com os Karajá da aldeia Macaúba, formando um vínculo bastante forte com eles.

Nesse período morei um ano em Mayteri'tawa, aldeia localizada na Terra Indígena Tapirapé/Karajá, habitada por estes dois povos, na ocasião em que trabalhei com ambos. Já nessa época as questões das

relações de gênero, violência e discriminação colocaram-se em meu horizonte de pesquisa e discussão.

Outro ponto que motivou a escolha do tema “relações de gênero” foi uma cena por mim presenciada. Esse acontecimento que me tocou profundamente ocorreu na cidade de Santa Terezinha, interior de Mato Grosso. Minha irmã e eu fazíamos uma caminhada pelas ruas da cidade quando, ao passar perto da beira do Rio Araguaia, vimos uma criança de oito anos, aproximadamente, incitando um cachorro a pegar uma mulher Karajá que acabara de deixar sua canoa ancorada na beira do rio. Vale observar que o cais da cidade também serve de passeio. Ela estava chegando à cidade com suas peças de artesanato para vender. Foi uma cena um tanto cruel, pois, a mulher ficara apavorada e corria de um lado para outro com o cão a persegui-la enquanto a criança se divertia diante da cena. Nós nos aproximamos e tentamos convencer a criança chamar o animal para si, para não fazer aquilo. A nossa indignação foi maior ainda quando percebermos que a mãe do garoto assistia a tudo sem pronunciar uma palavra.

O que leva uma criança a agir dessa maneira? Por que sua mãe não reagia? A cena pode parecer banal à primeira vista, mas se nos detemos um instante para refletir sobre ela podemos encontrar os valores que sustentam atitudes como essa. Diante da apatia da mãe não é difícil deduzir que tais comportamentos têm a conivência dos pais e, lamentavelmente, é deles que as crianças adquirem essas atitudes preconceituosas e consideram que sejam aceitáveis ou normais.

Por ter morado na cidade de Santa Terezinha tive a sorte de ter tido os primeiros contatos com os Karajá em minha própria casa, uma vez que ficava localizada a caminho do aeroporto. Explico: todos os dias, as mulheres Karajá passavam para vender as suas cestas, bonecas, colares e outras peças de artesanato no aeroporto. A casa

de minha mãe foi se tornando um ponto de parada dessas mulheres, inicialmente pediam somente água para tomar, mas com o tempo e com a receptividade de minha mãe, a confiança foi aumentando e as paradas tornando-se mais longas, estendendo-se para o café ou para o almoço. Muitas delas passaram a deixar suas sacolas com artesanato guardadas em nossa casa para, no dia seguinte, novamente ir tentar vendê-los no aeroporto da cidade.

Já nessa época pude presenciar os impactos negativos da bebida alcoólica na vida das mulheres Karajá. Em várias ocasiões, para fugirem das agressões físicas dos maridos bêbados, elas procuravam abrigo em nossa casa. Muitas vezes estavam tão angustiadas e acuadas que se escondiam debaixo das camas.

Durante anos senti-me angustiada e intrigada com as muitas cenas de agressões que presenciei contra os Karajá e, em particular, contra as mulheres Karajá.

Em 2000 tive a oportunidade de realizar o primeiro trabalho de pesquisa com o povo Karajá: a monografia de especialização, *lato sensu*, desenvolvida na Universidade do Estado de Mato Grosso, no período de 2000 a 2002. O “fio condutor” da pesquisa compunha-se das narrativas, memórias e mitos desse povo e, posteriormente, também tomaram parte de minha dissertação de mestrado realizada de 2002 a 2003 na Universidade Federal de Mato Grosso, sob o título: *Interculturalidade e educação: um olhar sobre as relações interétnicas entre alunos Karajá e a comunidade escolar na região do Araguaia*.

Nesse trabalho pude fazer uma reflexão acerca das relações interétnicas entre os alunos Karajá e a comunidade escolar de três municípios na região do Araguaia (Santa Terezinha, Luciara e São Félix do Araguaia). Nessa análise busquei, através das vozes e atitudes dos sujeitos envolvidos nesse processo, a posição que a escola tomava em relação às recomendações e diretrizes das leis da educação que

propõem que a noção de interculturalismo passe a ser parte integrante dos currículos escolares. O objetivo dessa inclusão é promover a valorização da diversidade étnico-cultural e, por conseguinte, a diminuição das desigualdades raciais.

O trabalho objetivou contribuir com as instituições escolares para uma maior compreensão das abordagens interculturais e um melhor entendimento sobre aspectos da cultura do povo Karajá, pois entendo que conhecer o outro é o melhor caminho para respeitarmos suas diferenças e particularidades.

Sabemos que a questão indígena tem provocado um debate interdisciplinar e multidimensional, permeado de confrontos interpretativos e de contradições de significados sobre o processo intercultural envolvendo os não-indígenas e os indígenas. No Brasil, a vida dos povos indígenas foi marcada há mais de 500 anos com a chegada dos europeus e com todo o processo de colonização que resultou no extermínio de centenas de povos e na destruição de suas riquezas linguísticas e culturais. Durante mais de cinco séculos registraram-se não somente agressões, ameaças, escravização e genocídios como também a resistência e a confiança no futuro, através de suas lutas a fim de retomar e assegurar direitos fundamentais: territórios, língua, religião e identidade.

Muitos povos foram massacrados e escravizados pelos colonizadores, nações inteiras desapareceram como resultado do longo processo de dominação. Muitos, dentre eles os Karajá, foram submetidos a trabalhos forçados como cargueiros, remadores: “ele era um bem semovente, desgastado com a maior indiferença, como se isso fosse o seu destino, mesmo porque havia um estoque aparentemente inesgotável de índios para repor os que se gastavam”. (RIBEIRO, 1995:112).

No entanto, é possível perceber que ao longo da história os povos indígenas demonstraram sabedoria e determinação para resistirem às mais variadas tentativas de exterminá-los, conforme observa Ribeiro:

Pesquisas etnológicas empreendidas por mim mesmo revelam o alto grau de resistência destas etnias tribais, que continuam congregando as lealdades dos seus membros e definindo-se como indígenas, mesmo quando submetidas durante décadas a pressões aculturadoras e assimiladoras. Contra esta resistência étnica nada puderam ontem nem hoje todos os que contra ela se lançaram. Tão inúteis foram as ameaças de chacinamento como as pressões integradoras exercidas com total intolerância pelos missionários e, também, os métodos ditos persuasórios dos órgãos oficiais de assistência (RIBEIRO, 1995: 113).

Assim, desde que ocorreu o processo de ocupação na região do Araguaia, primeiro pelos bandeirantes paulistas, depois pelos pequenos produtores que vieram do Nordeste e de Goiás, em busca de terras, o povo Karajá tem lutado incansavelmente para manter sua terra, sua vida e seus costumes tradicionais e culturais. O antropólogo Rinaldo Sérgio Vieira Arruda afirma que:

No Brasil, os povos que lograram sobreviver ao genocídio e espoliação típicos da primeira fase de contato com a sociedade nacional, que tem conseguido manter um território minimamente adequado à manutenção de seu modo de vida, tendem a reconstruir sua estrutura sócio-cultural, recriando os laços de continuidade com seu passado, mas já num contexto de reduzida autonomia política e econômica, forçados a se "reinventarem" numa velocidade vertiginosa, desencadeando processos de reordenação sócio-culturais extremamente contraditórios e ambíguos (ARRUDA, 1992: 9).

A proximidade das aldeias Karajá com as cidades na região do Araguaia tem causado muitas mudanças na vida da população indígena. Um exemplo é a exploração dos recursos naturais. Estamos

nos referindo à pesca predatória, principalmente do pirarucu, e do aluguel de pastagens.

É comum os homens Karajá irem à cidade vender peixe, mesmo na época da piracema, quando a prática é proibida por lei. Geralmente o peixe é vendido muito barato, custando R\$ 1,00 (um real) um cambo com dois peixes que podem pesar até 3 kg (três quilos). Os indígenas acabam sendo explorados por parte dos moradores das cidades ribeirinhas como São Félix do Araguaia, Luciara e Santa Terezinha.



Venda de peixe em Santa Terezinha



Foto: Maristela Sousa Torres

Outro problema enfrentado pelos Karajá é o consumo de bebida alcoólica, que tem gerado o aumento do alcoolismo e o consumo de drogas que afetam diretamente a vida das aldeias, principalmente a vida das mulheres Karajá. Muitos homens Karajá, quando bebem, caem na rua e são maltratados, até mesmo assassinados, por pessoas da população local; outras vezes ficam extremamente agressivos, brigam entre si e batem nas mulheres.

Em decorrência disso, as mulheres Karajá têm que tomar posições e atitudes, até então contrárias às suas maneiras tradicionais de viverem e se relacionarem na família e na sociedade. E são essas mudanças, como já explicitamos anteriormente, que constituem o ponto central de minha investigação. Dessa forma buscamos os seguintes objetivos:

- Observar como se estabelecem as relações mulher/homem em aldeias Karajá;
- Verificar quais são as mudanças que estão ocorrendo no papel e na vida da mulher na sociedade Karajá contemporânea;
- Investigar quais os fatores que estão delineando as mudanças nas relações de gênero na sociedade Karajá e para onde apontam os elementos que esse novo contexto traz para o povo Karajá nessa geração contemporânea.

1.2. A pesquisa de campo

A pesquisa entre os Karajá compreendeu vários períodos de trabalho de campo, iniciado em 2007 e que se estendeu até 2010. As estadias nas aldeias duraram de uma semana a um mês.

As aldeias escolhidas para o trabalho de campo foram: Santa Isabel, *Krehawã*, *Itxalá*, *Hawalorá*, *Majteri'tawa* e Macaúba. Os sujeitos envolvidos constituem moradores Karajá das aldeias citadas, compreendendo pessoas idosas, casais, jovens e crianças de ambos os sexos.

Para a coleta de dados utilizei dois procedimentos principais: observação participante e entrevistas semiestruturadas. As entrevistas foram realizadas de maneira individual e coletiva, constituindo uma roda de conversas, pois muitas vezes eu estava entrevistando uma pessoa, outras iam chegando e fazendo parte da conversa até que se formavam grupos de discussão. As entrevistas foram feitas com pessoas idosas, a fim de conhecer como eram as relações de gênero no passado, como as pessoas casadas se relacionavam, para melhor compreender como se estabelecem as relações entre os casais atualmente. Com os jovens conversamos para entender como eles percebem as relações mulher/homem e quais as expectativas que eles

têm para essas relações no futuro. Ao todo foram entrevistados 20 homens e 20 mulheres de diferentes idades.



Pesquisa - Aldeia Macaúba

Na tentativa de compreender os acontecimentos e experiência de vida da mulher karajá, além dos encontros formais e entrevistas, explorei a observação participante, me envolvendo também na rotina dessas famílias.

O conhecimento de mais de 20 anos e a amizade que tenho com os Karajá proporcionaram-me este privilégio de poder ser acolhida nas aldeias e de ser convidada para me hospedar em suas casas. Essa confiança estabelecida, e, claro, por ser uma mulher pesquisadora, viabilizaram o acesso ao mundo feminino Karajá. Pude acompanhar desde as atividades e rotinas diárias até os momentos mais solenes de

festas e cerimônias rituais. Participei assim de pescarias, visitas às roças e pude compartilhar os conhecimentos da saborosa culinária Karajá, à base, principalmente, de peixe assado com farinha de mandioca. Em todos os momentos que estive nas aldeias acompanhei os afazeres das mulheres e crianças em seu cotidiano.



Comendo peixe e tartaruga: Aldeia Mayteri

No entanto, a condição de pesquisadora feminina limitou-me o acesso ao mundo dos homens como a casa do *Aruanã* e muitos rituais como o *Hetohokÿ* que são de domínios dos homens.

Somente na pesquisa realizada na aldeia de Santa Isabel não pude me hospedar na aldeia devido a todos os problemas que foram encontrados, principalmente àqueles relacionados ao grande consumo

de bebida alcoólica. Em virtude disso não me senti segura para ficar continuamente na aldeia, talvez porque lá também não havia amizade consolidada com as famílias Karajá, como nas outras aldeias. Diante disso, em todas as viagens para lá, fiquei hospedada na casa de D. Pedro Casaldáliga, bispo emérito de São Felix do Araguaia, por quem tenho uma profunda amizade e respeito por seu trabalho junto à população da região do Araguaia e mais precisamente, com o povo Karajá. Ficar hospedada na casa de D. Pedro, por outro lado, também acabou me proporcionando um privilégio já que passei a ter acesso ao rico acervo sobre os Karajá da biblioteca e dos arquivos da prelazia, guardados na casa de D. Pedro, que também é bastante visitada pelos Karajá.

Em suma, nossa observação teve como foco o cotidiano das pessoas e famílias Karajá a fim de poder registrar seu discurso sobre as mudanças ocorridas em suas vidas devido ao contato com a sociedade envolvente, bem como o desdobramento dessas interferências em seu dia-a-dia. Foi possível observar ainda elementos da dinâmica cultural e social tanto das aldeias quanto das cidades próximas.

1.3. População Karajá por aldeias

Aldeia	Localização/Município	População
Nova <i>Tytemã</i>	Formoso do Araguaia - TO	71 pessoas
<i>Wataú</i>	Lagoa da Confusão –TO	43 pessoas
JK	Lagoa da Confusão –TO	63 pessoas
S ^{ta} Isabel do Morro (<i>Hãwaló</i>)	Lagoa da Confusão –TO	660 pessoas

Axiwê	Lagoa da Confusão –TO	22 pessoas
Bototiry (Fontoura)	Lagoa da Confusão –TO	617 pessoas
Krehawa (São Domingos)	Luciara – MT	172 pessoas
Teribré	Luciara - MT	50 pessoas
Mirindiba	Sandolândia - TO	87 pessoas
Hawalorá	Município de Santa Terezinha	64 pessoas
Itxalá	Santa Terezinha – MT	210 pessoas
Majyri'Tawa	Santa Terezinha – MT	79 pessoas
Macaúba (<i>Heryri hawa</i>)	Lagoa da Confusão - TO	391 pessoas
Ibutunã	Lagoa da Confusão - TO	64 pessoas
Lago Grande	Santa Terezinha -MT	39 pessoas
Buridina	Aruanã – GO	191 pessoas
Cocalinho	Cocalinho - MT	40 pessoas
Aragarças	Aragarças - Go	92 pessoas
Total da população		2.955 pessoas

Dados Fonte: (Censo – 2007 Ministério da Saúde; Fundação da Saúde; Coordenação do Estado de Goiás; DSEI - Araguaia – Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia).

1.4. As aldeias pesquisadas

1.5. Aldeia Krehawã

Documentos históricos apontam que no dia 10 de maio de 1934 aportaram três *ubés* (canoas) no local em que hoje é a sede do município de Luciara, e delas desembarcaram várias pessoas. A expedição vinha do Estado do Pará, chefiada por Lúcio Pereira da Luz, e estava à procura de terra boa para plantar e se fixar, desenvolvendo as atividades de lavoura e pecuária.

Até então, o local onde os “chegantes” aportaram era habitado exclusivamente pelos Karajá, que viviam em duas aldeias: uma exatamente no local onde hoje é a cidade, e a outra cerca de 800m

mais abaixo. Os karajá receberam os não-indígenas que chegaram de maneira amigável.

De acordo com os Karajá, o Sr. Lúcio Pereira da Luz convenceu um dos líderes Karajá, Manuel Joaquim Huruá, a trocar a área em que viviam por uma região chamada São Domingos, localizada a 12 Km, subindo o Rio Araguaia. Onde era a roça dos Karajá foi fundada a vila Mato Verde.

Mesmo tendo aceitado a troca, os Karajá continuaram a viver na aldeia nas proximidades da cidade, utilizando a outra área para fazer suas roças, os lagos para a pesca do pirarucu e as matas para a caça. Os Karajá temiam se estabelecer na área mais distante e sofrer ataques do povo Xavante que, por sua vez, aproveitava o isolamento para empreender emboscadas.

Os Karajá permaneceram nessa situação durante muito tempo. A cidade foi crescendo e com ela a necessidade de manter uma convivência cada vez mais próxima com os brancos. Com os avanços das propriedades rurais em volta da cidade, a terra dos Karajá passou a ficar vulnerável a invasões pelos posseiros e fazendeiros que chegavam.

Em 1979, as terras dos Karajá estavam parcialmente invadidas por brancos, que vinham trabalhar naquela região. Diante disso, os Karajá se mudaram definitivamente para São Domingos, fixando ali a sua aldeia.

Face à dramática situação, em 1981, os Karajá procuraram a Funai. Como nenhuma providência foi tomada, em 1982, o cacique Carlos Washimauri cobrou uma solução da Funai.

Diante de tais reivindicações, no dia 05 de maio de 1982, a portaria nº 1212/E da Fundação Nacional do Índio constituiu um Grupo de Trabalho para a identificação e delimitação da área de São Domingos, ocupada pelos Karajá, no município de Luciara.

Essa área foi denominada São Domingos, sendo sua extensão equivalente a 5.481 ha, incluindo o local de pesca, caça e coleta, área fértil para atividades agrícolas e sítios sagrados.

Com base na Portaria nº 1631/E, de 21 de março de 1984, foi criado o Grupo de Trabalho composto por técnicos da Funai e do Incra, para realizar o levantamento das benfeitorias dos ocupantes não-índios, inseridas no limite da área proposta pela Portaria nº 1464/E de 25 de novembro de 1982.

O relatório do Grupo de Trabalho consta que foram encontrados 16 ocupantes não-índios na área indígena.

Por fim, no dia 24 de Dezembro de 1991, saiu o decreto nº 383 que homologou a demarcação administrativa da área Indígena São Domingos, no município de Luciara, no Estado de Mato Grosso.

1.6. Aldeia Santa Isabel - *Hāwalo Mahādu*

A Aldeia de Santa Isabel do Morro - *Hāwalo Mahādu*, que significa “povo do morro alto” -, localiza-se à margem direita do Araguaia, na Ilha do Bananal - TO. Está acerca de 15 minutos de voadeira da cidade de São Félix do Araguaia-MT e fica na região central da bacia do Araguaia, porta para a penetração na Amazônia e no interior do Brasil.

Até 1977 dividia espaço com um destacamento da aeronáutica, que possuía a única pista de pouso asfaltada da região. Hoje o acesso à aldeia é facilitado por uma linha aérea que mantém voos de Goiânia e Brasília para São Félix. Há também a possibilidade de acesso através das empresas de ônibus com linhas diárias desde Brasília, Goiânia, Cuiabá e Barra do Garças. Porém, no período de chuvas, o trânsito torna-se mais difícil, pois grande parte da estrada não é asfaltada.

Santa Isabel é uma das maiores aldeias Karajá e devido sua localização próxima à cidade de São Félix, e por estar situada em uma região com grande transito de turistas, sobretudo no período da seca quando muitas pessoas são atraídas pelas praias do Araguaia, os moradores da aldeia sofrem consequências indesejadas,

principalmente no que diz respeito ao aumento do consumo de bebida alcoólica, drogas e prostituição.

Já no início dos anos 60 houve alerta para o aumento do consumo de bebida alcoólica e prostituição na aldeia Karajá.

Alguns anos depois, o Cimi¹ alertou para o problema do alcoolismo introduzido na aldeia de Santa Isabel do Morro, em decorrência do turismo com forte influência também do hotel e chamou a atenção para o drama da prostituição que poderia recrudescer com o aumento da chegada dos turistas. O secretário-geral do Cimi na época, padre Iasi Jr. explicava que os Karajá são os que mais sofrem os efeitos prejudiciais do turismo que se realiza há anos no Araguaia, prática que contou com o incentivo do Ministério do Interior. "A Ilha do Bananal tem a sua melhor parte tomada por um parque florestal do IBDF², enquanto que o território restante tem dois terços periodicamente invadidos pelas águas", dizia ele (OLIVEIRA, 1989: 40).

Apesar dos problemas descritos acima advindos do contato com a sociedade nacional, Santa Isabel continua sendo uma referência cultural para os Karajá. Nela são realizados importantes ritos e festas tradicionais que em muitas aldeias já não acontecem como o *Hetohokÿ*. O fato de viverem muitos anciões e importantes caciques, a quem os Karajá se referem como sendo os guardiões da cultura, reforça a importância de Santa Isabel, que se destaca também na confecção de artefatos como cestaria, arte plumária, trabalhos com madeira e cerâmica. Sobre as ceramistas de Santa Isabel, Melatti observa:

O estilo característico da fase moderna da cerâmica Karajá tem por foco a aldeia de Santa Isabel. Nesta aldeia, as ceramistas menos hábeis ainda mantêm o estilo antigo. Santa Isabel tem uma posição favorável para vender sua produção artística, por ficar próxima do Posto Indígena Getúlio Vargas e por ser muito visitada por turista

(MELATTI, 1987: 137).

¹ Conselho Indigenista Missionário

² Instituto Brasileiro de Defesa Floral.

Encontram-se também nas proximidades da aldeia as ruínas de um antigo hospital da Força Aérea Brasileira (FAB), que durante muito tempo foi ponte de contato entre os Karajá, segmentos da sociedade nacional e outros povos indígenas.

1.7. Aldeia Macaúba – *Heryri hawa*

A Aldeia Macaúba (*Heryri hawa*) localiza-se no Município da Lagoa da Confusão, Estado de Tocantins, mas fica em frente à cidade de Santa Terezinha-MT. Na época em que o rio está cheio, é só atravessar de canoa uma pequena ilha e já se chega à cidade.

Da aldeia à cidade, de voadeira, são apenas 10 minutos; de canoa a remo o trajeto leva cerca de 40 minutos.



Foto: Maristela Sousa Torres

A proximidade da Aldeia com Santa Terezinha facilita o fluxo de pessoas Karajá que vão diariamente à cidade.

Todos os dias as mulheres partem pela manhã em suas canoas cheias de artesanato e, no final da tarde, retornam às suas casas. Quando conseguem vender algo, geralmente compram, com os recursos adquiridos, produtos alimentícios: farinha, arroz, café, açúcar, bolacha, fumo, refrigerante e outros.

Os homens, por sua vez, também vão muito para a cidade, vendem o peixe e também compram itens alimentícios, incluindo, na maioria das vezes, cachaça (*korã*).

1.8. Aldeia *Itxalá*

A Aldeia *Itxalá*, também conhecida como Barra do Tapirapé, pertence ao Município de Santa Terezinha – MT. A subsistência dos Karajá dessa aldeia é garantida basicamente através de pesca que, além de ser para o consumo próprio, é praticada também com fins lucrativos (pesca profissional) desde a década de 50, principalmente a pesca do pirarucu. O peixe é vendido em Santa Terezinha e também para fora, principalmente para atravessadores de peixe, que levam as mantas do pirarucu seco para Belém e outras localidades do país.

Com o dinheiro da venda do peixe compram gêneros alimentícios, principalmente açúcar, sal e farinha; além de roupas e outros artigos manufaturados. Observa-se também que está aumentando cada vez mais, também nesta aldeia, o consumo de bebida alcoólica. Entretanto, pelo fato de estar a 40 minutos de carro da cidade de Santa Terezinha, ainda há algum controle do uso da bebida, o que não está ocorrendo nas aldeias mais próximas das cidades, que estão cada vez mais vulneráveis.

1.9. Aldeia *Hawalorá*

A aldeia *Hawalorá*, situada no Município de Santa Terezinha – MT, foi fundada por Carlos Waximakuri Karajá e Iorosoru Karajá, com suas respectivas famílias, no local da antiga aldeia *Tytemã*, extinta por motivos de conflitos familiares. Ocorreu grave conflito que gerou diversas mortes e a mudança de toda a população da aldeia para a região de São Félix do Araguaia, onde fundaram a Aldeia Nova *Tytemã*.

O local da antiga aldeia ficou abandonado durante alguns anos, quando então as famílias de Carlos Waximakuri e Iorosoru, que viviam em *Majteri'tawa*, resolveram ocupar o local, aproveitando os prédios da

escola e o postinho de saúde, únicas casas que os Karajá deixaram em pé, as demais foram queimadas e derrubadas.

Hoje, a Aldeia *Hawalorá* está crescendo, principalmente com a chegada de mais famílias que antes moravam em *Majteri'tawa*. Muitas das famílias que haviam se mudado para a aldeia Nova *Tytemã*, devido ao conflito ocorrido, também estão retornando para *Hawalorá*.

1.10. Alguns estudos realizados sobre os Karajá

Toda a riqueza cosmológica e cultural dos Karajá fez com que muitos antropólogos, missionários católicos e protestantes assim como viajantes se interessassem por realizar estudos sobre esse povo, desde o início do contato com os não-índios, entre os quais menciono Herbert Baldus, que apesar de se dedicar mais ao estudo dos Tapirapé, em 1935 e 1947 visitara os Karajá e escrevera três artigos incluindo os dados que colheira entre eles. Na obra "Mitologia Karajá e Tereno" os mitos dos Karajá ocupam a maior parte do trabalho. Donahue, em 1982, e Bueno, em 1975, realizaram etnografias das aldeias Karajá de Macaúba e Barra do Tapirapé.

Atualmente há outros pesquisadores que desenvolveram ou desenvolvem estudos sobre os Karajá. Sobre estes destaque: André Amaral de Toral, em 1992, defendeu sua dissertação de mestrado sobre a cosmologia e sociedade Karajá; Maria Heloisa Fénelon Costa pesquisou sobre a arte e o artista na sociedade Karajá em 1968; Maria Socorro Silva do Valle, em 1995, fez um estudo sobre a situação sociolingüística dos Karajá; Manuel Ferreira Lima Filho, em 1994, estudou sobre o *Hetohokÿ*, o ritual de iniciação dos meninos Karajá. Em 2004, Maria Paulina A. A. Van de Wiel de Barros e, em 2007, Sandra Maria

Christiani de La Torre Lacerda Campos escreveram teses de doutorado pela PUC-SP sobre as Bonecas Karajá.

Dos pesquisadores citados, as duas últimas são as que mais trazem informações sobre a mulher Karajá, já que muitas cenas do cotidiano e situações corriqueiras são representadas na confecção das bonecas de barro, modeladas pelas artesãs. As análises de ambas as pesquisadoras destacam as mudanças ocorridas no ofício das oleiras, pois, tradicionalmente, os objetos utilitários e cerimoniais eram modelados exclusivamente para retratar os ciclos da vida e morte dos Karajá, enquanto, atualmente, o ofício, além da transmissão de saberes, assumiu a função de gerar renda.

CAPÍTULO II - O CENÁRIO KARAJÁ: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA E SOCIAL



Foto: Maristela Sousa Torres

2.1. Origem: Contexto histórico

Eu tinha uma cultura de milênios,
antiga como o sol,
como os Montes e os Rios de grande Lacta-Mama.
Eu plantava os filhos e as palavras.
Eu plantava o milho e a mandioca.
Eu cantava com a língua das flautas.
Eu dançava, vestido de luar,
enfeitado de pássaros e palmas.
Eu era a Cultura em harmonia com a Mãe Natureza.

(D. Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra)

Os Karajá residem no Centro-Oeste do Brasil, em região que margeia o rio Araguaia, numa área de abrangência que atinge os Estados do Pará, Tocantins, Goiás e Mato Grosso. O povo Karajá vive hoje nas aldeias: Nova *Tytemã*, Wataú, JK, STª Isabel do Morro (*Hāwaló*), *Axiwê*, *Bototiry*, *Krehawã* (São Domingos), Fontoura, Teribré, Mirindiba, *Hawalorá*, *Itxalá*, *Majteryri'tawa*, Macaúba (*Heryri hawa*), *Ibutunã*, Lago Grande, Buridina, Cocalinho e Aragarças.

De acordo com o mito de origem, em tempos remotos os Karajá habitavam o fundo do rio Araguaia. Esse rio foi criado por um deus jovem e forte chamado *Kynyxiwe*, que tirou a imortalidade dos peixes *aruanã* e os transformou em outra espécie de animal: o povo Karajá, que passou a viver no fundo do rio com o seu criador *Kynyxiwe*, que cuidava para que não lhes faltasse nada. No mundo subaquático onde moravam não havia tristeza, nem doenças e nem morte, porém, era um lugar muito frio. Um dia, um jovem saiu à procura de algo para presentear sua esposa que acabara de dar a luz, ele encontrou uma abertura na tampa de um buraco, resolveu observar o que havia lá fora e encontrou a superfície da terra: avistou as belas praias do Araguaia, sentiu o calor do sol e uma brisa agradável acariciando sua pele. Ele

saiu andando, guiado por cheiros bons e diferentes, encontrou muitas frutas como pequi, oiti, murici e todas as outras frutas que existem nas margens do Araguaia. O Jovem ficou muito contente e construiu um grande cesto de palha de buriti e o encheu das deliciosas frutas para dar de presente à sua esposa quando voltasse para casa. Ele era genro de *Koboi*, um chefe ancestral dos Karajá. Contou para seu sogro tudo o que tinha visto e junto com sua esposa convenceram *Koboi* a sair para o outro mundo. *Koboi* reuniu todos os Karajá para fazer a viagem. Alguns saíram na frente, mas como *Koboi* era muito gordo, não conseguiu sair e ficou entalado na boca do buraco, impedindo o caminho para os que vinham atrás, então, estes voltaram com *Koboi*. É por isso que os Karajá acreditam que ainda hoje grande parte do povo *Iny* continua morando no fundo do rio. Antes dos primeiros saírem *Koboi* avistou madeira caída nas margens do rio e sentiu cheiro de animais podres, ele avisou para não saírem, pois percebeu que na terra havia morte, mas mesmo assim eles quiseram sair, não tiveram medo de enfrentar o sofrimento e os perigos existentes na superfície.

Há inúmeras versões sobre esse mito. Neste trabalho, coletei duas versões (em anexo): uma contada por um homem (avô), outra por uma mulher (avó). Todas elas convergem para o fato de que o lugar era muito frio. Apesar de não terem que trabalhar, de não haver fome, tristeza, doenças nem mortes, muitos preferiram sair, fascinados pelas belezas do rio Araguaia, suas praias e outras coisas boas encontradas fora do rio. *Kynyxiwe* ficou descontente com o grupo que saiu e tirou-lhes a imortalidade, mas como ele é o pai dos Karajá, resolveu ajudá-los a sobreviver, assim ordenou-lhes que fizessem máscaras de palha para se cobrirem, pois, dessa forma estariam protegidos contra as impurezas encontradas fora de seu lar original. Deu ainda uma ordem ao pajé: construir a Casa de *Aruanã*, local onde essas máscaras deveriam ser guardadas.

Os Karajá acreditam que o grupo que ficou no fundo do rio, são os *ijasó*, seus antepassados, que passaram a ser conhecidos como *Aruanã*, e frequentemente são vistos pelos Karajá, saindo das águas, cantando e dançando.

Como se observa no mito, antes de terem a forma humana, os *karajá* eram peixes *aruanãs*. Esse peixe é muito comum no rio Araguaia. (LIMA FILHO, 1994:45). A principal entidade mitológica Karajá chama-se *Aruanã*, que também é o nome da dança, festa ritual, e da casa dos homens, considerada para eles um espaço sagrado.

Os *karajá* relatam que o local mítico de seu surgimento, ou seja, o buraco de onde saíram para a superfície, denominado *Inÿsedyna*, que significa "lugar de onde veio o povo *Inÿ*", está localizado ao norte da Ilha do Bananal, próximo da aldeia Macaúba. Em uma de minhas estadias nas aldeias, a convite dos Karajá, fui conhecer esse lugar.



Foto: Maristela Sousa Torres

Dizem também que ao saírem pela primeira vez do fundo do Araguaia, ficaram encantados com a imensidão e beleza das praias e do rio, e então o batizaram de *Bero hoky*, que significa Grande Rio. O rio Araguaia é um referencial que delinea o espaço cósmico e social dos Karajá. Tem sua nascente no Morro Vermelho, localizado na serra dos Caiapó, confluência dos Estados de Mato Grosso do Sul, Mato Grosso e Goiás. Sua nascente está a uma altitude de 850m, no paralelo 18 de latitude sul e 53 de longitude oeste de Greenwich, no sentido sudoeste-nordeste rumo à região amazônica. A extensão do rio é de 2.630 Km. À altura do paralelo 13 de latitude sul bifurca-se recebendo o desvio direito, o Braço Menor do Araguaia ou rio Javaé, formando assim, a ilha do Bananal, com 300 Km de extensão e formato que lembra uma elipse.

Desde que miticamente saíram do fundo do rio, os Karajá se distribuíram ao longo do Araguaia, num processo migratório que ia do baixo Araguaia em direção ao sul, vindo a estabelecer-se na altura da Ilha do Bananal. As aldeias Karajá situam-se sempre próximas das margens do rio Araguaia, o qual serve também como a principal via de acesso entre as diversas aldeias Karajá.

Ao norte, estão os Xambioá, representando o “povo de baixo”, ou *Iraru Mahadu*, ao sul, estão os Karajá propriamente ditos, representando o “povo de cima” ou *Ibòò Mahadu*. Os Javaé constituem o “povo do meio” ou *Itya Mahadu*, estes habitam a parte central da Ilha do Bananal e o Rio Javaé, braço menor do Araguaia. Para eles, os três grupos constituem um só povo: o povo *Iny*.

Os Karajá se autodenominam *Iny* ou *Iny Mahudu*, (forma plural ou nosso povo), palavra que significa “gente”, “ser humano”, “nós mesmos”. O termo Karajá, pelo que tudo indica vem de origem Tupi-Guarani, significa (macaco guariba), “mono grande” e foi atribuído a eles pelos Bandeirantes.

Os Karajá formam uma nação indígena que antes do contato com os não-indígenas, ou *tori*³, ocupavam um território que se estendia ao longo do vale do Araguaia, numa abrangência que vai de *Aruanã*, Estado de Goiás a *Xambioá*, no Pará. São os mais antigos habitantes de que se tem notícia, da maior ilha fluvial do mundo, a exuberante Ilha do Bananal.

Segundo o linguista Aryon Dall'Igna Rodrigues, a família Karajá, pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, apresenta três línguas: karajá, javaé e xambioá. Cada uma delas tem formas diferenciadas de falar de acordo com o sexo do falante. Apesar destas diferenças, todos se entendem. Em algumas aldeias como em *Xambioá* (TO) e em *Aruanã* (GO), devido ao processo do contato com a sociedade nacional, o português tem sido dominante.

Os Karajá estão nas margens do Rio Araguaia há pelo menos quatro séculos. As primeiras informações sobre a localização do grupo e que datam do final do século XVI os caracterizam como habitantes do baixo e médio curso desse rio. Com isso, conclui-se que os Karajá nunca se afastaram do lugar que consideram seu território tradicional, mesmo depois da ocupação de uma boa parte de sua terra pelos não-indígenas que foram chegando à região.

2.2. Contato dos Karajá com outros grupos indígenas

Etnólogos que estudaram os Karajá apontam que eles habitavam a região do baixo Araguaia muito antes de 1.500 e tinham como vizinhos os “Caatingas” e os “Pirapês”, grupos Tupi-Guarani que habitavam mais ao sul do baixo Tocantins. Há indícios de que esses dois

³ Termo utilizado pelos Karajá ao se referirem aos não-indígenas.

grupos seriam os ascendentes dos Tapirapé. A leste, na margem direita do Araguaia, os Karajá mantinham contato com os ascendentes dos Kayapó. Dados históricos permitem afirmar que os Karajá mantiveram contato com uma série de outros grupos. Sobre alguns destes, só restaram alguns referenciais míticos, pois foram exterminados, como por exemplo, os Araé.

Muitos grupos que tentaram se estabelecer na Ilha do Bananal e às margens do rio Araguaia foram expulsos da região pelos Karajá, alguns destes vivem hoje no Xingu, como os Kayapó:

Isso talvez explique como os Karajá compartilham uma série de traços que Galvão considera distintivos dos grupos da área cultural do Xingu: "cerâmicas de forma circular, fundo chato, bordas extrovertidas, decoradas", "uso cerimonial do propulsor de flechas" "xamanismo desenvolvido", desconhecida de outros grupos Kayapó ou Akwém. Esse contato direto com grupos xinguanos não deve ter ultrapassado o séc. XVIII, período em que os grupos que faziam a "ponte" foram exterminados ou se afastaram em função das penetrações escravistas e/ou mineradoras. (...). A oeste é provável que os Karajá mantivessem contatos com grupos reconhecidos como Aralahu, que modernamente designa Kayapó. Muitos velhos Javaé afirmam que, há muito, muito tempo atrás, os Kayapó habitaram o interior da Ilha do Bananal. Corrobora suas afirmações a toponímia Javaé para a região, onde aparecem locais associados a esses grupos, como Aralahu ahu, "a lagoa dos Kayapó" (TORAL, 1992: 5).

Outra evidência desse contato é a realização pelos Kayapó Xikrin de uma festa bem parecida com a de *Ijasó*⁴ dos Karajá.

Os Karajá estabeleceram contato também com os Avá-Canoeiros, grupo Tupi-Guarani, da região do alto Tocantins. Em mais de um século, os Avá-Canoeiros ocuparam simultaneamente a Ilha do

⁴ Também chamado de *Aruanã*, como já dissemos, principal entidade do mundo cosmológico *Iny*.

Bananal com os Karajá e Javaé, vivendo em lugares que não interessavam muito aos Karajá, como as áreas de campo e mata, alimentando-se principalmente da caça e da coleta. Os Karajá se referem aos Avá-Canoeiros como adversários distantes. Isso mostra que, apesar de não ter sido de forma intensa, alguns conflitos existiram. Segundo Baldus (1979), por volta de 1909, foi registrada a presença de um Avá-Canoeiro em aldeia Karajá, o qual teria sido capturado.

Os Karajá mantiveram contatos também com os Xavante nas décadas de 40 e 50 do século XX. Os Xavante viveram por muito tempo a leste do Rio Araguaia. Em períodos de seca, eles percorriam parte do território Karajá, principalmente nas proximidades das aldeias de Santa Isabel e Fontoura, hoje próximo a São Félix do Araguaia. Nessas andanças, eles roubavam produtos das roças e raptavam crianças e mulheres Karajá, o que muitas vezes era motivo de lutas sangrentas entre os dois povos.

Atualmente os Karajá mantêm uma relação distante com os Xavante, mas, muitas vezes, são obrigados a conviver com eles em um mesmo espaço - isso ocorre, por exemplo, em reuniões em Brasília, Cuiabá ou na casa de Saúde em Goiânia. Como os conflitos do passado ainda estão vivos na memória dos Karajá, o relacionamento entre eles é difícil. Aliás, em seus relatos, os Karajá contam que em muitas aldeias Karajá, ainda hoje, existem pessoas que perderam seus parentes próximos como pais e avôs, em batalhas com os Xavante.

Os Karajá relacionam-se também com os Tapirapé, povo pertencente ao tronco Tupi. Durante muitos anos dividiram a mesma área com o povo Tapirapé, a área Indígena Tapirapé/Karajá, na região de Santa Terezinha. Atualmente os Karajá estão lutando pela ampliação dessa área. Ao retomarem o território tradicional do Urubu Branco, os Tapirapé retornaram para suas terras, porém, os Tapirapé que são casados com mulheres Karajá permaneceram nessa área,

morando em *Majteri'tawa* que atualmente é uma aldeia composta, segundo seus moradores, pelos Tapirajá, que são os "misturados", os Tapirapé - Karajá, com seus filhos e netos.

Durante quase três séculos, os Tapirapé viveram em processo de fuga dos ataques Kayapó e, como forma de proteção, acabaram se aliando aos Karajá e mantendo uma relação "pacífica" com eles, inclusive através de casamentos entre os grupos. Devido a tantos ataques e a grandes epidemias adquiridas pelo contato com a sociedade dominante, as mulheres Tapirapé ficaram restritas a um pequeno grupo de idosas. Por esse motivo, muitos homens Tapirapé se casaram com mulheres Karajá. Hoje, mesmo não tendo mais o problema da falta de mulheres, muitos homens Tapirapé continuam casando com mulheres Karajá, no entanto, não é comum o casamento de mulheres Tapirapé com homens Karajá.

Em minha investigação, quando perguntei para uma mulher Tapirapé que é casada com Karajá por que isso ocorre, ela respondeu que hoje as mulheres Tapirapé não querem casar com homens Karajá porque eles bebem e, quando estão bêbados, batem na mulher. Por isso, as moças não querem e também porque os pais não aceitam. Ela disse que encontrou muitas dificuldades para casar com Karajá, pois seus pais não aceitavam. Mas, mesmo assim, ela se casou, e conta que agora está sofrendo muito, porque quando o marido bebe, fica violento, bate nela, e para não apanhar do marido, tinha que sair de casa às pressas levando consigo as crianças. Em virtude da situação, retornou para a casa de seus pais.

Percebe-se que as mulheres Karajá que casaram com Tapirapé não costumam enfrentar problemas de violência doméstica. Talvez o fato dos Tapirapé não consumirem bebidas alcoólicas faz com que muitas mulheres Karajá prefiram casar-se com eles. Observamos também que a maioria delas prefere morar em aldeias Karajá. Penso

que isso ocorra pelo fato de elas e seus filhos não serem totalmente aceitos no mundo Tapirapé. Quando os Tapirapé retornaram para o território tradicional, Urubu Branco, disseram que era para voltar somente os Tapirapé “puros”. Com isso, hoje, a aldeia de Majteri – como já mencionado anteriormente - é formada pelos Karajá “misturados”, ou seja, as famílias compostas por homens Tapirapé casados com mulheres Karajá, e seus descendentes.

2.3. Histórico da ocupação da região

Referências históricas informam ter havido duas frentes de contato da sociedade nacional com os Karajá. A primeira, pelas missões jesuítas da Província do Pará, assinalando a presença do Padre Tomé Ribeiro em 1658, que se encontrou com os Karajá do baixo Araguaia, provavelmente os Xambioá (ou os Karajá do Norte, como preferem ser chamados). A segunda frente de contato está relacionada com as bandeiras paulistas rumo ao Centro-Oeste e Norte do Brasil, como a expedição de Antônio Pires de Campos, que se estima ter ocorrido entre os anos de 1718 a 1746.

Desse modo, os primeiros contatos dos Karajá com a sociedade dita “civilizada” aconteceram no final do século XVI e início do século XVII, sendo intensificados no século XVIII pelos bandeirantes paulistas que chegaram ao vale do Araguaia, percorrendo a região por terra ou rios da bacia do Paranaíba à procura de ouro e índios para escravizar. De acordo com Ribeiro:

O que buscavam no fundo dos matos a distância abismal era a única mercadoria que estava a seu alcance: índios para o uso próprio e para a venda; índios inumeráveis, que suprissem as suas necessidades e se renovassem à medida que fossem sendo desgastados; índios que

lhes abrissem roças, caçassem, pescassem, cozinhassem. Produzisse tudo o que comiam, usavam ou vendiam; índios, peças de cargas, que lhes carregassem toda a carga, ao longo dos mais longos e ásperos caminhos. (...) Esse ofício de caçadores de gente se converteu em gênero de vida dos paulistas (RIBEIRO, 1999: 106-107).

Com a expansão do território e a corrida pelo ouro no Estado de Goiás, a navegação pelo Araguaia tornou-se de suma importância para o transporte de ferramentas, sal e outras mercadorias, que até então eram transportadas em lombo de burros. A riqueza mineral encontrada e os mais de três mil quilômetros de curso navegável, que o rio Araguaia proporcionava, tornavam essencial que houvesse bons braços para remar.

Encontraram nos saudáveis e robustos homens Karajá a mão de obra escrava ideal para tal tarefa, já que eles conheciam muito bem as matas, o rio, além de serem bons pescadores.

Houve muitos conflitos entre os Karajá e as guarnições militares que chegaram à região (FENÉLON, 1968). No século XVII, uma ação cruel foi praticada a mando do coronel Antônio Pires, que estabeleceu relações cordiais com os Karajá já com o intuito de atacá-los. Mataram muitos deles, inclusive as crianças. Muitos outros foram levados pelos bandeirantes como escravos para São Paulo, porém, a maioria conseguiu fugir. Aqueles que fugiram relatavam em suas aldeias as crueldades sofridas durante a viagem, afirmando que eram açoitados e maltratados pelos bandeirantes.

De acordo com Fenélon (1968:17), já então governador de Goiás, Couto de Magalhães, em 1863, visitou o rio Araguaia porque pretendia desenvolver a navegação a vapor, ligando o Estado do Pará ao centro do País, e também promover a colonização das terras e estudar as possibilidades de mudar a capital da província para o Araguaia. Para isso, os Karajá deveriam ser integrados à sociedade brasileira como elementos de trabalho e também serem utilizados como remadores.

A despeito de todo o processo punitivo eram constantes os conflitos travados entre eles e os militares, ocasionando inúmeras mortes da população indígena, agravadas pelas doenças adquiridas no contato.

No século XX, continuaram ocorrendo mudanças significativas na vida do povo Karajá. Na tentativa de catequizar os índios, chegaram, primeiramente, os missionários protestantes e depois os missionários dominicanos de Conceição do Araguaia. Os primeiros procuraram reunir os pequenos grupos nômades em aldeias maiores e convencê-los a abandonar as “vagabundagens” nas praias. Os Karajá, necessitados de remédios e outros auxílios contra doenças, acabam aceitando a proteção oferecida em Fontoura (pela Missão Adventista), em Macaúba, Santa Isabel e Luciara (pela Missão Novas Tribos do Brasil).

Ainda hoje, em algumas aldeias Karajá, como Santa Isabel, São Domingos e Macaúba há presença da missão adventista. Em Santa Isabel há pastores Karajá, muitos índios são batizados e frequentam a igreja, porém, percebe-se que a cultura karajá continua sendo o alicerce dos processos educativos do povo que continua celebrando suas festas e rituais.

Como os missionários, o SPI, que chegou à região em 1928, também procurou juntar o maior número possível de índios nas aldeias próximas aos Postos. O objetivo era liberar o território indígena para a ocupação dos não-índios, entretanto afirmavam que sua intenção era evitar os conflitos que os índios mantinham com a população regional que ocupava as “barreiras”, terras à beira do Araguaia, onde os Karajá tinham suas roças e aldeias. Outra consequência que se verificou foi o aumento do prestígio do chefe de posto, que ocorria com entre os que reunissem o maior número de índios sob a sua administração.

O SPI foi criado em 1910 pelo governo federal e era comandado

pelo General Cândido Rondon. A instalação do SPI na Ilha do Bananal tinha como meta a pacificação dos Karajá. Em 1930, o SPI foi retirado da região, ocasionando a falta de assistência aos Karajá, já acostumados com a “proteção” oferecida, conforme observa Melo:

A população Karajá passou por momentos difíceis com a falta de assistência a que estavam acostumados. Muitos ficaram doentes, com vários casos de óbitos, ocorrendo também grande incidência de alcoolismo. As condições precárias pela saída do SPI de Santa Isabel favoreceram a intensificação do movimento de catequese indígena adventista, que também não alcançou totalmente os objetivos esperados (MELO, 2007: 23).

A partir do final da década de 40 e início de 50, além dos missionários, dos chefes de posto, da bebida e das doenças, os Karajá começam a enfrentar o problema do turismo. A partir dessa época, o Araguaia passa a ser visitado por repórteres à caça de matéria sobre o “primitivismo” dos índios: fotógrafos, turistas, pescadores e comerciantes passaram a visitar a região com frequência.

Em meio à 2ª Guerra Mundial, Getúlio Vargas foi passar férias na Ilha do Bananal. Como gostou muito do local e achou as crianças tão “bonitinhas”, resolveu ajudar os índios: instituiu salários para os caciques e fez com que o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) fosse reimplantado na região do Araguaia. Ainda nessa década fundou dois postos indígenas para os Karajá, Santa Isabel e Karajá do Sul em Aruanã (Arquivo do Cimi/BR.MT.KA 7/b1. 1977).

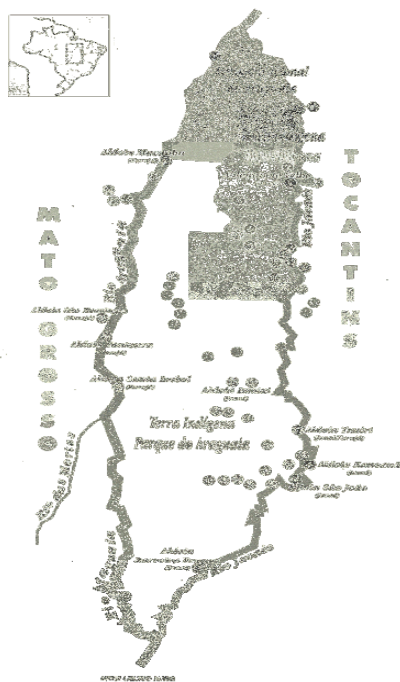
Na década de 1960, o presidente Juscelino Kubitschek qualificou a região do Araguaia como área de fronteira e lugar de “turismo selvagem” e mandou construir um hotel cinco estrelas, projetado por Oscar Niemeyer, o qual recebeu o nome “JK”, localizando-se próximo à

aldeia de Santa Isabel. A construção do hotel pretendia incentivar o turismo e fazia parte de um projeto do presidente que visava o desenvolvimento do vale do Araguaia. O hotel foi inaugurado em 1965, pela empresa de turismo *Ciclone Hinterland LTDA*. Não se tem avaliado o impacto que o hotel JK causou para a população Karajá, porém, sabe-se que durante vários anos o hotel foi mais um espaço de entrada de bebida, prostituição e doenças nas aldeias Karajá, principalmente DSTs - Doenças Sexualmente Transmissíveis.

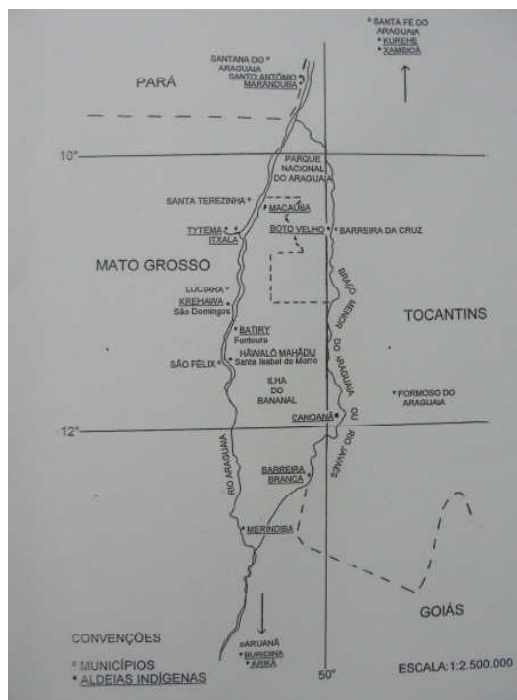
No turismo, os Karajá passaram a ser mão de obra barata como ajudantes ou guias, prática que continua até hoje em muitas aldeias. Essas pessoas são exploradas por pescadores que, além de levarem o peixe ilegalmente, principalmente o pirarucu, fazem dos indígenas seus reféns, aliciando-os com cestas básicas e pinga. Aliás, a ingestão de álcool é um fator responsável pela morte de muitas pessoas desse povo. As aldeias próximas às cidades favorecem a prática do alcoolismo. Não existem dados precisos, mas sabe-se que muitos morrem afogados, em estado de embriaguez, ao tentarem atravessar o rio de volta às suas casas nas aldeias.

2.4. Ocupação da Ilha do Bananal

Atualmente o território Karajá estende-se por toda a região do Vale do Araguaia, no sentido Sul/Norte da Ilha do Bananal entre os Estados de Goiás, Tocantins, Mato Grosso e Pará, concentrando-se principalmente no Parque Indígena da Ilha do Bananal, Estado do Tocantins, conforme podemos observar nos mapas.



Fonte: (Revista aldeias da Ilha)



Mapa: (Barros, 2004)

Considerada a maior ilha fluvial do mundo, a Ilha do Bananal, que tradicionalmente faz parte do território ocupado pelos Karajá, está situada na Região Centro Oeste do país e a Sudoeste dessa região, com mais de 1.000 Km², compreendendo 300 Km de extensão Norte – Sul e na parte Leste-Oeste 70 quilômetros, possuindo uma área de 2.162.312 hectares, compreendida entre as paralelas 10° 00' e 45° Wgr.

Por meio do decreto nº 47.570, de 31 de dezembro de 1959, o presidente Juscelino Kubitschek de Oliveira criou o Parque Nacional do Araguaia abrangendo toda a extensão da Ilha do Bananal. Seu decreto de criação não levou em conta os direitos originários dos índios sobre os territórios tradicionalmente ocupados por eles. Em 1971 foi criado o Parque Indígena do Araguaia e após algumas retificações, por meio do Decreto nº 84.844 de 1980, a área total do Parque Indígena passou a ter 1.395.000ha.

A transformação da Ilha do Bananal em Parque Nacional teve

como objetivo implantar uma das metas do programa “Marcha para o Oeste”, iniciado por Getúlio Vargas, que visava o desenvolvimento no vale do Araguaia como um dos meios para povoar a Amazônia. Para isso, incentivou-se a criação de gado e a indústria extrativista, estabelecendo, na região, núcleos pioneiros para a caça, a pesca e o desenvolvimento da agropecuária, bem como o fomento de atividades relacionadas ao turismo. Com isso, procurava-se cumprir também uma das metas do governo que era a incorporação das populações indígenas à sociedade nacional.

Nesse vasto território de paisagem diversa, com fluxos e refluxos constantes das águas, há pelo menos quatro séculos, os Karajá construíram suas aldeias e tentam manter sua forma de vida a despeito das mudanças que se impuseram em decorrência da chegada dos não-indígenas.

A maior parte da população concentra-se na Ilha do Bananal, considerado seu território imemorial. Porém, a política estabelecida pelo governo para a ocupação da Amazônia Legal, em meados da década de 60, fez com que grandes grupos econômicos, criadores de gado e posseiros migrassem de outras regiões do país, principalmente da Região Nordeste, do Pará e de Goiás, formando assim diversos povoados na região do Araguaia. Com isso, o território tradicional dos Karajá foi cada vez mais sendo invadido.

Grande parte da ilha do Bananal é composta por uma vegetação de savana, comumente conhecida como cerrado. Devido às suas características geográficas – terras planas, áreas de savana, pastagem nativas – e climáticas, a Ilha do Bananal favorece a criação de gado.

O período dessa criação é marcado pelas águas do rio Araguaia. No período da seca que vai de abril a maio, quando as águas do rio

começam a baixar, o gado é deslocado de fazendas localizadas nos municípios próximos pertencentes aos Estados do Tocantins e Mato Grosso.



Foto: Maristela Sousa Torres

O gado é novamente retirado quando se inicia o período de chuvas (novembro a dezembro) e o nível dos rios começa a subir. Essa dinâmica vem sendo repetida ao longo dos anos e, mesmo após terem sido realizadas ações de retirada do gado, essa atividade ainda continua presente na Ilha. Segundo algumas lideranças Karajá, o arrendamento das pastagens é uma maneira de entrada de dinheiro, dada a falta de projetos e de apoio da Funai no que se refere a investimento de produção e geração de renda nas aldeias.

O processo de criação de gado na Ilha do Bananal foi intensificado nas décadas de 40, 50 a 60. Mesmo depois de ser transformada em área de proteção ambiental e em parque indígena, essa atividade continuou a ser exercida e se tornou uma das maiores fontes de conflito na região.

A criação de gado trouxe sérias consequências à vida dos Karajá, como afirma Fenélon:

A expansão do gado na região impede que os índios tenham terras suficientes para os seus roçados; além disso, com a formação de núcleos neobrasileiros os recursos da fauna tendem a escassear, tornando-se insuficiente para sustentar uma população muito maior que a anterior, só de indígenas. Esta é uma das causas por que a ocupação "civilizada" sempre resulta na de população dos grupos indígenas, acrescida pelo contágio de doenças para as quais o índio não apresenta imunidade, agravadas pela falta de assistência médica (FÉNELON, 1968: 18).

A criação de gado nas terras indígenas vem acontecendo desde a época do SPI, e em 1969 a FUNAI "legitimou" essa prática, através da portaria nº 81, de 09 de Abril de 1969, quando instituiu a cobrança de taxas pela entrada de rebanhos bovinos na Ilha do Bananal. Esse dinheiro deveria compor o patrimônio indígena. Também deu todo apoio às roças comunitárias e demais projetos de "desenvolvimento" em que o índio era pago para trabalhar naquilo que era "do índio mesmo".

O processo de ocupação da Amazônia nos anos 70, período do governo Médici, aumentou a disputa pelas terras dos Karajá, com a ocupação dos campos nativos às margens do Araguaia, antes habitados exclusivamente pelos índios.

Com essas novas práticas na Ilha do Bananal, os Karajá deixaram de ser vistos como cartões postais, ressurgindo a visão de “obstáculos” para os fazendeiros. Os Karajá, que viviam dentro do Parque Indígena, mas fora dos postos, tinham que enfrentar os posseiros e fazendeiros que criavam gado em suas terras. O gado pisoteava suas roças e a Funai não tomava nenhuma providência.

Durante muito tempo a ilha foi habitada por fazendeiros, pequenos criadores de gado, posseiros, vaqueiros, retireiros, que formavam os chamados “retiros”. Esses invasores utilizavam grandes extensões de áreas de pastagens naturais (varjões) para desenvolvimento da pecuária, principal atividade econômica na região nos anos 70 e 80.

Por outro lado, os Karajá e Javaé sofreram pressões do IBDF (Instituto Brasileiro de Defesa Florestal) para que não desenvolvessem a atividade da pesca nas lagoas localizadas na parte Norte da Ilha do Bananal, dentro da sua própria área tradicional, fato que pode ser considerado um grande absurdo, uma vez que o peixe foi e ainda é base da alimentação dos Karajá.

Com isso, as comunidades Karajá e Javaé passaram a reivindicar seus direitos, e os conflitos territoriais ficaram cada vez mais acirrados. Após muitas lutas, o governo recua o limite do Parque para o Norte, ficando a área do Centro-Sul como Parque Indígena. Atualmente o Parque Nacional do Araguaia possui uma área de 562.312 hectares. Mesmo após a divisão, o Parque Nacional do Araguaia ficou situado sobre duas terras indígenas: Boto Velho (Inywebohona) dos Javaé e Macaúba, dos Karajá. Na década de 80, houve novamente outra mudança, e a aldeia Macaúba passa do Parque Nacional do Araguaia (PNA) para Terra Indígena do Araguaia.

Legalmente, pertencem ao povo Karajá terras que se localizam

na parte Sul da Ilha do Bananal como também duas pequenas reservas no Estado de Mato Grosso. Sabemos que existem invasões de criadores de gado em territórios Karajá, e que a prática dos invasores é aliciar os índios com aluguéis de pastos.

No final do ano 2000, os Karajá iniciaram uma luta pela ocupação total da Ilha do Bananal, expulsando os funcionários do IBAMA, da sede do órgão, situada a três quilômetros da aldeia Macaúba no Estado de Tocantins.

Nos anos 90, o governo federal propôs mais uma ação do Estado na Ilha do Bananal: a construção da Hidrovia Araguaia/Tocantins/Rio das Mortes. Os Karajá iniciaram, então, uma grande luta contra a Hidrovia Araguaia/Tocantins/Rio das Mortes, um empreendimento que fez parte do projeto do governo federal "Brasil em Ação". O projeto pretendia atingir uma extensão de 1.230 quilômetros, transformando os rios em grandes caminhos para o transporte, sobretudo de grãos, para os portos marítimos nos Estados do Maranhão e Pará. Após muitas mobilizações e lutas, os Karajá, apoiados por outros segmentos da sociedade local como os ribeirinhos, conseguiram paralisar o processo. Entretanto, o projeto continua sendo uma ameaça aos Karajá, que temem a volta do empreendimento a qualquer momento.

A construção de hidrovias no Rio Araguaia significa para os Karajá uma grande ameaça à sua sobrevivência física e cultural, pois, de acordo com seu mito de Origem, o grupo que não conseguiu sair, continua vivendo no fundo do Rio Araguaia, assim como o *Aruanã*, principal entidade espiritual Karajá, que habita o Rio Araguaia e lagos adjacentes. A diminuição de peixe, tartaruga, tracajá também faz parte dos impactos que causam preocupações aos Karajá.

O Rio Araguaia e suas adjacências sempre foram a fonte de alimentação, o lazer e o transporte dos Karajá. Na estação da seca,

período em que vai de junho a novembro, os Karajá deixam as aldeias e se mudam com a família e seus animais de estimação para as praias do Araguaia, vivendo tranquilamente, desfrutando de suas belezas e alimentando-se de peixe, tracajás, tartarugas e seus ovos.

O governo também propôs a construção das rodovias Transaraguaia e Transbananal, esta última ligaria a cidade de Santa Terezinha/MT à Lagoa da Confusão/TO. A construção da Transaraguaia foi autorizada pelo Ministério de Interior, através da SUDECO. Com a tentativa de implantar a rodovia, em 1982, foram abertos no interior do Parque, 80 Km da estrada que corta os varjões, constituindo assim uma precária via de acesso para os viajantes. Também houve muitas mobilizações tanto por parte dos indígenas quanto de não-indígenas moradores da região, no sentido de impedir o avanço das obras. Estas mobilizações ocorreram devido ao fato de muitos estudos apontarem que a construção da estrada cortando a Ilha do Bananal e o Parque Nacional do Araguaia provocaria graves desastres ecológicos, econômicos, culturais e sociais, e afetaria diretamente a cultura e a vida dos povos indígenas que vivem na Ilha do Bananal.

A construção da estrada Transbananal foi iniciada em 1979, mas foi impedida por ações dos povos indígenas residentes da ilha, de moradores locais e instituições não governamentais, que também se embasaram em estudos sobre os impactos ambientais e sociais que esta traria para o meio ambiente, para os indígenas e para grande parte da população local. Essa estrada deveria cortar a ilha no sentido Leste-Oeste, ligando Barreira da Cruz-TO a Santa Terezinha. Contrário aos interesses indígenas e das populações ribeirinhas, tal empreendimento sempre foi o sonho dos criadores de gado na ilha, de políticos e de parte de moradores das cidades do entorno, que se preocuparam com o lucro financeiro que a obra traria, uma vez que, segundo eles, a estrada traria “progresso e desenvolvimento” para a

região, pois facilitaria o comércio e fomentaria o turismo.

Como se pode observar, a atribulada história de contato dos Karajá com a sociedade nacional sempre foi marcada por conflitos e agressões, que continuam ao longo desses anos até os dias atuais. Porém, percebe-se também uma forte resistência dos Karajá para se adequarem aos novos modos de vida impostos. Mesmo com os contatos próximos de muitas aldeias com as cidades, e apesar de toda a interferência nas relações de comércio e da inserção da bebida alcoólica, os Karajá continuam realizando muitos de seus rituais e se esforçando para manter os elementos de sua cultura que ainda conhecem.

Os Karajá estão em contato constante com a sociedade envolvente, tanto na região próxima de suas aldeias, quanto com outros Estados brasileiros. Todos os anos participam de uma série de eventos voltados para as culturas indígenas, como os jogos interétnicos, a cada ano sediados em um estado brasileiro, a festa Nacional do Índio, no mês de abril em Bertioga – litoral de São Paulo, entre outras, que favorecem a assimilação de hábitos distintos de sua cultura adquiridos pelos contatos com outras sociedades. Porém, não há ruptura ou cisão de seus costumes, pois os Karajá já conservam as relações domésticas definidas pelo sistema de organização tradicional (CAMPOS, 2007: 59).

Concordo com a autora em alguns pontos, porém discordo de outros, sobretudo quando afirma que os “Karajá conservam relações domésticas definidas pelo sistema tradicional”, já que alguns dados da pesquisa apontam para mudanças intensas que vêm ocorrendo a cada dia na vida dos Karajá, não apenas nos aspectos culturais ou na organização social do povo, como, e principalmente, no que se refere às mulheres: tanto no que diz respeito à educação tradicional quanto

às relações de gênero.

Os Karajá continuam enfrentando problemas de toda ordem, suas terras continuam sendo invadidas, seja por criadores de gados e posseiros - que encontram, nas pastagens nativas da Ilha do Bananal, o lugar ideal para criarem seus rebanhos bovinos - seja por pescadores que exploram ilegalmente o pescado, principalmente o pirarucu.

Isto demonstra que até hoje os Karajá sofrem um grande impacto da política de ocupação da Amazônia empreendida nos anos 40 por Getúlio Vargas, nos anos 60 por Juscelino Kubitschek e nos anos 70 pelo Governo Médici que tinha como lema “integrar para não entregar”, política que favoreceu o aumento da disputa por suas terras.

Os Karajá enfrentam também muitos problemas em decorrência do contato próximo com os não-indígenas e da necessidade de se articularem com os diversos setores desta sociedade. Como exemplo, os entrevistados mencionam a mudança no processo de escolha dos caciques. Antigamente, a escolha do cacique era hereditária, de pai para filho, e este, ao ser escolhido, passava por um longo processo de preparação que perdurava toda a sua juventude. Existia inclusive um enfeite, um símbolo que o futuro cacique portava para se distinguir dos demais. Em uma aldeia existiam dois caciques ou mais, um para a organização social e política, outro para organizar os rituais e festas.

Hoje, a escolha do cacique ocorre de forma bem diferente: são escolhidas pessoas jovens que tenham amplo conhecimento do funcionamento do mundo do *tori* e facilidade para se comunicar na língua portuguesa. São critérios que os tornam aptos a fazer as articulações políticas e econômicas exteriores à aldeia e necessárias para que consigam projetos para a sobrevivência da comunidade.

Em muitas aldeias, a escolha do cacique é feita através de eleições, como em nossa sociedade. Para muitos Karajá, essas

mudanças estão interferindo muito em sua cultura, pois, segundo eles, muitos “candidatos” a cacique estão promovendo jogos, fazendo festinhas, distribuindo cestas básicas compradas nas cidades, enfim, aplicando as velhas estratégias que bem conhecemos quando o assunto é conseguir votos. Para muitos, essa interferência tira a força e o prestígio que os caciques tinham. Em muitas aldeias, os Karajá estão assumindo também a função de chefe de posto da Funai.

2.5. Organização social e alguns aspectos cosmológicos Karajá.

Dois princípios básicos de organização social Karajá são a primogenitura que através da hierarquia, estabelece uma continuidade entre as diferentes gerações ao longo do tempo, e a reciprocidade que através da troca simétrica ou restrita de esposas, liga os grupos de afins que é acompanhada de endogamia de aldeia e a residência orientada pela regra uxorilocal conforme observa Toral:

Os Karajá procuram casar seus filhos com os de seus irmãos ou de seu primos cruzados e paralelos. São assim comuns casamentos entre primos paralelos e cruzados de 1º e 2º graus. A eficácia dos arranjos visando neutralizar os efeitos da uxorilocalidade é tal que boa parte dos filhos homens acabam se casando e vivendo com mulheres do mesmo grupo local, vivendo próximo aos pais da noiva, mas na mesma aldeia que os seus próprios. Esse tipo de arranjo parece ser levado a sério, como se pode comprovar através do caso visto atrás, onde um irmão e uma irmã, do pequeno grupo local de Barreira do Campo, casaram seus filhos, quatro homens e quatro mulheres entre si. A “engenharia social” articulada pelas lideranças Karajá, no entanto, é limitada ao primeiro casamento dos homens (no segundo ele já tem mais espaço para a escolha). De qualquer forma a orientação explícita (..) é francamente endogâmia (TORAL, 1992:59).

Existem muitos elementos semelhantes no que se refere a organização social Karajá com a de outros povos pertencentes ao tronco linguístico macro-jê como, por exemplo, o estabelecimento do contraste hierárquico entre o primogênito e o caçula que ocorre nos Karajá, ocorre também entre os Bororo, onde o primogênito é detentor legítimo de prestígio social e de bens culturais.

Entre os Rikbaktsa (Arruda, 1992: 269), observa que a patrilinearidade, as regras de residência, a geração e o sexo, são referências centrais na organização da vida social do povo, que em conjunto com as regras de alianças entre grupos patrilineares criadas pelo casamento, tais princípios classificatórios determinam a distribuição das pessoas entre aldeias constituindo-se no cerne de suas relações políticas internas.

Os Karajá têm uma ligação muito forte com a família nuclear da qual faz parte. A família nuclear é constituída por um casal, e seus filhos, filhos solteiros e genro(s) casado com a filha, pois, a regra de residência é uxorilocal, ou seja, o marido da filha mora na casa da sogra. Após o nascimento de mais de um filho, o casal constrói sua própria casa ao lado da casa da mãe da esposa. Essa constituição de várias famílias forma a família extensa.

Como já mencionamos anteriormente, diversos elementos socioculturais Karajá são semelhantes aos de outros povos Jê, entre os quais podemos destacar os Bororo, os Rikbaktsa, os Krahô e os Timbira no que diz respeito à importância da uxorilocalidade, às relações assimétricas entre genros e sogros, à casa dos homens relacionada ao cerimonialismo e à construção de um espaço exclusivamente masculino.

Com relação à regra da uxorilocalidade, destaca-se como exemplo o sistema Rikbaktsa e Krahô, que se assemelha aos Karajá. Conforme Ribeiro (2001:14), em cada casa reside mais de uma família

elementar (marido, esposa e filhos do casal), embora cada uma delas ocupe um canto reservado da moradia para si. Segundo a regra de residência pós-marital, o marido deve mudar-se para a residência de sua esposa, fazendo com que exista uma separação entre os grupos de parentes dos filhos. Sobre os Rikbaktsa, Arruda destaca:

O casamento preferencial é entre primos cruzados e o ideal é entre primos cruzados bilaterais. A descendência é patrilinear e a residência uxorilocal. Isto é, ao casar o rapaz vai morar com o sogro, ajudando-o na roça, caça, pesca e coleta, ao menos nos primeiros anos após o casamento. Há uma tendência do homem fazer uma maloca própria após a morte do sogro, ou quando já tem vários filhos (ARRUDA, 1992: 264).

Em aldeias grandes com mais de uma família extensa, como Santa Isabel e Macaúba, a convivência política torna-se mais difícil e não raro está marcada por uma série de conflitos e tensões. Quando o jogo político torna-se impossível de ser resolvido, um grupo se muda e constitui uma nova aldeia. Isso ocorre, sobretudo quando estão envolvidas questões associadas ao poder político advindo do contato com a sociedade nacional, o que vem aumentando a cada dia nas aldeias, seja por cargos de chefia ou por cargos que favorecem a entrada de salários.

Durante as estadias nas aldeias pude perceber que a vida cosmológica e social dos Karajá está ancorada em seus mitos, que orientam sua visão de mundo, seja com relação ao surgimento do povo, sua origem, a maneira de se relacionarem com a natureza, com os animais, com os espíritos, com a feitiçaria, com as doenças, morte e pós-morte, assim como a maneira em que vivem hoje diante do contato com os não-índios, da proximidade com as cidades, as mudanças advindas desse contato. Melatti traduz muito bem essa ligação entre mito e sociedade quando afirma:

Toda sociedade indígena tem uma idéia própria a respeito do universo. Seus membros sabem dizer qual a forma do Mundo, quem o criou, se foi criado, como os homens aprenderam a cultivar a terra e a fabricar instrumentos, qual a posição de sua sociedade tribal diante de epidemias, quem instituiu suas regras sociais. (...) Os mitos são antes de tudo narrativas. São narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida pelos membros de uma sociedade. (...) Tudo indica que os mitos têm mais a ver com o presente do que com o passado de uma sociedade. Embora as narrativas míticas sempre coloquem os acontecimentos de que trata em tempos pretéritos, remotos, elas não deixam de refletir o presente, seja no que toca aos costumes, seja no que toca a elementos tão palpáveis como os artefatos (Melatti, 1987:133).

Essa ancoragem da vida cotidiana karajá em seus mitos e sua cosmologia pode ser verificada em todas as fases da vida, desde o nascimento até a morte, através de seus rituais mais importantes como as festas do *Aruanã* e *Hetohokÿ*, quando são estabelecidos os princípios das relações e estrutura social Karajá.

De acordo com um de seus mitos, quando morre um Karajá, ele não vai para o "céu"; com a morte os Karajá voltam para a aldeias de baixo, são somente os xamãs do céu, chamados *biu hãri*, os que possuem o poder de subir para a aldeia do céu. Ou seja, com a morte eles fazem o caminho de volta para a aldeia subaquática ao encontro de seus parentes remotos que ficaram com *Koboi*, conforme consta no mito de origem dos Karajá.

Silva (2001) sugere que podemos conceber o mito como um discurso que traz praticamente todo o saber da sociedade Karajá: sobre a origem do povo; suas desobediências e castigos; sobre as moradas terrestres, das profundezas e as celestes. O mito reflete ao mesmo tempo os acontecimentos do passado e a dinâmica da realidade atual; contribui para o fortalecimento da cultura

fundamentando os valores que dão sentido a vida Karajá; também contribui para o processo de formação da consciência do homem Karajá e sua visão de mundo: o mundo dos Karajá e o mundo que os rodeia, bem como seu papel e função dentro desse universo.

Para agir com tanta eficácia, essas narrativas carregam elementos mágicos ou heróis míticos, que podem inclusive ser encontrados na mitologia de povos diferentes, conforme destaca Melatti:

Sol e Lua também constituem heróis míticos de outras mitologias, como a dos Timbira, onde, embora sejam irmãos, não são gêmeos. Na mitologia Timbira, além disso, não se põe o problema da origem do Sol e Lua: nada é dito sobre quem teria sido seu pai ou mãe. Já na mitologia Bororo estão presentes dois pares de irmãos. Um par é constituído pelos gêmeos *Bakororo* e *Itubore*, filhos do jaguar e de uma mulher. O outro par é constituído por Sol e Lua, não havendo nenhuma referência ao fato de serem gêmeos ou não (Melatti, 1970:140).

De acordo com um mito Karajá, o Sol e a Lua eram enfeites da cabeça do *Rãrãresá* (urubu-rei). Um dia, um Karajá prendeu *Rãrãresá* e exigiu o enfeite da cabeça dele, ele lhe ofereceu a Lua, mas o Karajá não aceitou, então *Rãrãresá* lhe deu o Sol. De posse do sol, os Karajá puderam trabalhar, fazer roça, casa, pulseiras, as ligas de joelhos, corda de arco, pegar tartaruga. *Rãrãresá* passou um dia inteiro com os Karajá ensinando a fazer tudo isso, e foi através dos ensinamentos dele e da luz do sol que os Karajá aprenderam a trabalhar e fazer as coisas que fazem hoje.

Há também semelhanças em muitos aspectos referentes à cosmologia entre os Karajá, Javaé e Bororo como, por exemplo, algumas características presentes entre os *Aruanãs* e os *aõni* Karajá e Javaé e os *Aroe* e *Bope* Bororo conforme apresenta Rodrigues:

As características dos aruanãs e seu mundo de origem assemelham-se de modo notável a tudo que se conhece sobre os Aroe Bororo, assim como o contraste entre Aroe e Bope é bastante similar, do ponto de vista simbólico, ao contraste entre aruanãs e *aõni*, masculino e feminino, entre os Karajá. Os Aroe, "espíritos da categorização", assim como os aruanãs subaquáticos, moram em um lugar úmido e abaixo dos rios, onde o tempo não passa e não existem mortes, não copulam e não brigam entre si, são associados ao masculino, à eternidade, à permanência ou estatismo, à repetição, à esterilidade, detestam o *jerimaga* dos pais de um recém-nascido e de uma mulher menstruada (conceito de poluição muito parecido ao *kyty* Javaé), punem quem dança/representa o Aroe após ter feito sexo, assim como ocorre entre os Javaé, não comem e são pensados como duplas que contrastam em sexo, cor e tamanho. Enquanto os aruanãs têm nome de peixe e são donos/controladores dos peixes e animais de caça, os Aroe são os controladores dos peixes (são associados aos peixes porque sua reprodução é invisível, assim como a reprodução mágica dos aruanãs). Os Aroe representam a vida mágica após a morte e os aruanãs a vida mágica antes da morte. Assim como na Dança dos Aruanãs, os segredos da representação dos Aroe e da Casa dos Homens são vedados às mulheres, que podem ser punidas pela coletividade masculina. Os Bope, por sua vez, "espíritos do sangue", opõem-se aos Aroe e associam-se ao feminino, à morte, à poluição, ao mutável, à renovação, ao imprevisto, à fertilidade, ao tempo, os fluxos orgânicos, às transformações, têm muito apetite e atração pelas comidas sangrentas, pelo sexo, pelo sangue. Os *aõni* antropomorfos Javaé, que se confrontam com os aruanãs nos rituais, também se opõem aos aruanãs nos mesmos termos simbólicos da oposição entre Aroe e Bope: eles moram no Fundo das Águas, mas também no *Bèdè Rahy*, como já foi dito, uma dimensão terrestre invisível onde passam fome, têm atração pelo sangue, têm órgãos sexuais, têm que procurar a comida, que é escassa, só comem caça crua, andam com bordunas ameaçadoras, correm e pulam desordenadamente, são impulsivos e agitados (...). Assim como o Bope Bororo, os *aõni* são um símbolo

da feminilidade, associada aos fluxos orgânicos, à transformação, à fertilidade e à passagem do tempo (RODRIGUES, 2008: 530-531).

Para os Karajá a sociedade e a natureza não constituem domínios distintos, e esse pensamento está demonstrado em seus principais rituais, no *Hetohokÿ* e na festa do *Aruanã*, nos quais os animais e os seres humanos fazem parte de um só mundo.

Agora vai acontecer a festa do *Hetohokÿ* na aldeia *Itxalá*, é a primeira vez que vai sair lá. Quando a gente faz o *broturé*, aí já começa a preparar, tem o *Aruanã* primeiro, depois tem os *aõniaõni* que vão entrando, que são os espíritos dos animais, de peixe, de pássaro. Diz que tem espírito de mutum, tem espírito de ariranha, tem espírito daquela abelha araponga, que entra no cabelo da gente, diz que tem espírito de ariranha que vai em grupo. O *Aruanã* também é espírito do bicho, diz que uns vem lá do céu, outros vem lá do fundo da água. Acho que essa festa vai ser importante, vai ser bom para reforçar a nossa cultura, eu penso isso, eu gosto da nossa cultura (Jovem professor - aldeia *Itxalá*).

Toral (1992) afirma que os Karajá vieram do norte, provavelmente empurrados por grupos Tupi, e, portanto, supõe que os Karajá, Javaé e Xambioá seriam originários do grupo "proto-Karajá" Macro-Jê.

A possibilidade de ter havido antigas trocas culturais entre os Karajá e Tapirapé é confirmada por Baldus (1970), quando argumenta que existem várias semelhanças entre o cerimonial dos Karajá e dos Tapirapé.

Entre elas podemos lembrar: a casa dos homens como centro cerimonial que coloca interdição dos segredos rituais às mulheres e, conseqüentemente, punição às mulheres pela descoberta do segredo com o estupro coletivo.

A prática do xamanismo também apresenta certa semelhança entre os dois povos. Parecido com o que ocorre com os Tapirapé, entre

os Karajá o xamanismo exerce um papel central, uma vez que todas as doenças e mortes são atribuídas à feitiçaria. Um pajé possui o conhecimento e a arte tanto de curar quanto de matar, assim como o poder de causar doenças. Eles determinam e comandam a vida ritual da casa dos homens e conduzem a festa do *Aruanã*: só eles possuem o poder de dialogar com os espíritos e de controlar os *Aruanãs*.

2.6. Articulações políticas

Os Karajá são receptivos e acolhedores, tanto com pessoas de outras aldeias quanto com os não-indígenas. As parcerias rituais com outras aldeias oferecem oportunidades para arranjos de casamentos e troca de informações assim como reforçam os laços de parentesco através da solidariedade demonstrada pelos anfitriões.

A força política Karajá não está centrada unicamente numa unidade residencial, mas sim disseminada na aldeia entre várias casas unidas pelo parentesco consanguíneo, especialmente entre os irmãos, o pai e os filhos (LIMA FILHO, 1993:133).

No que toca às articulações políticas com os não-indígenas, eles procuram estabelecer relações amigáveis e não deixam passar as oportunidades que surgem, seja para firmar algum acordo, conhecer outros lugares ou assumir cargos institucionais e políticos. Há alguns exemplos. Watau Karajá, de Santa Isabel, visitou o palácio do catete em uma viagem que fez ao Rio de Janeiro com o Presidente Getúlio Vargas e teve suas fotos estampadas nas capas das principais revistas de circulação nacional da época. Ele também negociou com o presidente Juscelino Kubitschek a instalação do Hotel JK em troca de benefícios para a sua aldeia. Outros Karajá também ocuparam e ocupam cargos políticos nos Estados de Mato Grosso, Goiás e Tocantins, assim como em prefeituras, como é o caso de Isariri que é o atual chefe da administração regional da Funai com sede em São Félix do

Araguaia, Maluá que é chefe de posto da Funai em Macaúba, e outros que já foram eleitos vereadores como Carlos Waximakuri em Luciara e Mukuim em Santa Terezinha. Também há alguns que assumem chefia de coordenações específicas para atender aos índios; sobre esse ponto tenho o conhecimento de Waximakuri, Mukuim e Kaciwerá, que assumiram esses cargos políticos na prefeitura de Santa Terezinha.

Historicamente, como já mencionamos, a chefia dos Karajá era transmitida pelo pai. Hoje se atribuem os cargos de chefia a pessoas com um maior grau de escolaridade, maior conhecimento e domínio da língua portuguesa porque, segundo eles, são os que têm mais conhecimento sobre os não-índigenas e, portanto, maior “capacidade” de dialogar com a sociedade nacional. Com isso, a chefia hoje parece estar associada não mais à hereditariedade, mas aos “benefícios” políticos, e conseqüentemente financeiros, que o chefe poderá promover para a sua aldeia.

2.7. Maneiras Karajá de construir suas aldeias

As aldeias Karajá são construídas geralmente às margens do rio Araguaia. As casas são distribuídas em fileiras alinhadas e paralelas às margens do rio, quase sempre em cima de altas barreiras, pois é uma maneira que encontraram de se proteger das enchentes em épocas de chuvas.

Tradicionalmente as casas eram feitas com armação de madeira, com teto e paredes cobertos de palha das palmeiras encontradas na região: babaçu, injá, buriti. Ainda hoje muitas casas seguem esse formato.



Aldeia Itxalá

Ao mesmo tempo, muitas outras já tomaram novas formas: algumas são construídas com a cobertura de palha, mas as paredes de são substituídas por adobe (uma forma de tijolo feito de barro, sem queimar), feito pelos próprios Karajá.



Aldeia Itxalá



Feitura adobe -Aldeia Hawalorá

Outras casas já estão construídas com tijolos, telha e outros materiais comprados na cidade, principalmente pelas de pessoas que recebem salários como os funcionários da Funai, os professores, auxiliares de enfermagem, agentes de saúde e outros.



Aldeia Macaúba



Aldeias Krehawã

Conforma observa Toral (1992), anos atrás a disposição e formato das casas seguiam padrões definidos, com abertura principal e janelas, voltadas para o rio, o que oferecia ao morador uma visão privilegiada de um belo trecho do rio. Consideravam os locais de suas aldeias como os “mais” bonitos, com as melhores vistas, as praias mais bonitas, a excelência do local que permitia a observação estratégica, a brisa constante. Esse padrão de habitação se mantinha mesmo quando as aldeias e grupos locais estavam ao lado de povoados e cidades ribeirinhas.

Hoje se observam mudanças também nas disposições das casas; o que se mantêm são as construções das aldeias próximas ou às margens do Rio.



Aldeia Hawalorá

A chegada do programa do governo federal “luz para todos” mudou também a paisagem nas aldeias Karajá: a maioria das casas já tem luz elétrica e antena parabólica.



Foto: Maristela Sousa Torres



Aldeia Hawalorá

No entanto, ainda permanece o costume dos períodos de seca, quando as famílias se mudam para as praias e constroem pequenos barracos de palha para se abrigarem apenas do sol e do vento.

CAPÍTULO III – AS DEMANDAS DE GÊNERO E O PAPEL DA MULHER KARAJÁ NA FAMÍLIA E NA SOCIEDADE



Foto: Maristela Sousa Torres

3.1. Contextualizando as relações de gênero e a situação da mulher

“A gente não nasce mulher, torna-se mulher”.
(Simone de Beauvoir)

Neste capítulo proponho-me a refletir e tecer algumas considerações sobre gênero, entendendo essa noção como uma construção social.

Abordaremos a seguir algumas questões acerca do papel da mulher procurando entender qual é a posição que ocupa dentro do universo Karajá, tanto no que diz respeito aos costumes tradicionais quanto no que se refere às mudanças advindas dos processos de contato. Buscamos, ainda, identificar quais as ferramentas e estratégias utilizadas pelas mulheres e pelo povo para a manutenção do “jeito” Karajá na continuidade da vida, e pretendemos desvendar a maneira como as relações sociais e de gênero, as significações e representações do mundo envolvente são conduzidas de modo próprio e único ao interior do universo sociocultural Karajá.

3.2. Sobre gênero

São muitos os estudos e tentativas de se chegar a uma definição comum do que é gênero. A proposição de Simone de Beauvoir (1980), “a gente não nasce mulher, torna-se mulher”, já indica o universo de problematizações referentes à noção de gênero. Para Butler (2003:163), a categoria “mulher” provém de um conjunto de significados que são atribuídos e absorvidos dentro de um campo cultural. A autora explica que sexo e gênero são radicalmente distintos, afirmando ainda que:

Gênero é uma construção que oculta normalmente sua gênese; o acordo coletivo tácito de exercer, produzir e sustentar gêneros distintos e polarizados como ficções culturais é obscurecido pela

credibilidade dessas produções – e pelas punições que penalizam a recusa a acreditar neles; a construção “obriga” nossa crença em sua necessidade e naturalidade. As possibilidades históricas materializadas por meio dos vários estilos corporais nada mais são do que ficções culturais punitivamente reguladas, alternadamente incorporadas e desviadas sob coação (BUTLER, 2003:199).

Nesse sentido, o gênero não deve ser entendido como categoria fechada, como uma identidade estável, mas como uma identidade que está constantemente sendo constituída no tempo e nos espaços determinados pela cultura. Sobre a tentativa das feministas de construir uma sociedade igualitária do ângulo do gênero, Saffioti (2004:43) argumenta que “Não se trata de abolir o uso do conceito de gênero, mas de eliminar sua utilização exclusiva. Para ela gênero é um conceito por demais palatável, porque é excessivamente geral, a-histórico, apolítico e pretensamente neutro”.

Lasmar (2005:104) nota um ponto de vista recorrente nas sociedades ameríndias, segundo o qual a mulher é vista como detentora de um poder que ameaça a ordem social. Esse foi um assunto muito discutido nas décadas de 1970 e 1980, e os estudos e análises referentes à questão de gênero observaram que as representações do feminino como ser hostil e perigoso apareciam atreladas à prática da dominação masculina. Muito embora não havendo entre os autores um acordo quanto ao efetivo grau de poder concentrado nas mãos das mulheres, vale considerar que na maioria dos casos o poder feminino era exercido através de recursos não considerados legítimos, como a fofoca, cabendo aos homens o lugar oficial de exercício do poder.

Na maioria das vezes, a exclusão que atinge a mulher na sociedade atual dá-se simultaneamente pelas vias do trabalho, da classe, da cultura, da etnia, da idade, da raça e, assim sendo, torna-se difícil atribuí-la a uma única fonte causal, pois ela combina vários dos elementos que desencadeiam a exclusão social. Desse modo, mais que

qualquer outro assunto ligado ao feminino que se deseja analisar, dificilmente se poderá compreender a exclusão particular da mulher sem antes conhecer o fenômeno da exclusão e suas formas de manifestação.

De acordo com Rosaldo (1979:33) somos herdeiros de uma tradição sociológica que trata a mulher como essencialmente desinteressante e irrelevante, aceitando como natural o fato de que, em toda a cultura humana, a mulher está de alguma forma subordinada ao homem.

Strathern (2006: 275-276), tomando por base seu estudo desenvolvido na Melanésia, argumenta que o gênero se evidencia através do que os melanésios percebem como sendo as aptidões dos corpos e mentes das pessoas, o que elas contêm dentro de si, bem como seus efeitos sobre os outros. A sexualidade é tida como uma ativação específica de um estado de gênero particular. De acordo com esse ponto de vista, o gênero pode ser imaginado como dualmente ou multiplamente composto.

A mulher passa por períodos específicos que acarretam mudanças em seu comportamento e em seu corpo como a fase menstrual, em que há alterações hormonais, a gravidez, o parto, a amamentação. A biologia também pode dizer que a resistência física do homem é maior que a da mulher, mas isso não é motivo para que as atividades masculinas sejam mais valorizadas que as das mulheres. Rosaldo e Lamphere acrescentam ainda:

Teóricos da evolução contemporânea, talvez como reação às idéias primitivas do domínio feminino, propuseram que a existência social se originou nas atividades cooperativas dos homens primitivos que eram caçadores. O argumento foi baseado no fato de que caçar animais de grande porte exige esforços coordenados de diversos indivíduos e por envolver frequentemente o perigo e viagens longas, há a tendência de excluir as mulheres por terem de trabalhar e cuidar dos filhos, ficando assim limitadas em seus

movimentos. Um argumento usado refere-se ao tamanho e à força masculina determinando que o homem, ao invés da mulher, assumirá a responsabilidade da agressão e defesa grupal. (...) Então surge uma questão: se nossos mundos são tão diferentes dos de nossos ancestrais, por que a relação dos sexos continua a ser desigual e como os grupos sociais que mudam radicalmente através do tempo, continuam a originar e a propagar uma ordem social dominada pelo homem? (ROSALDO E LAMPEHERE, 1979: 23-24).

De acordo com o mesmo ponto de vista, as autoras acima citadas argumentam ainda que embora alguns antropólogos discutam a existência ou não de verdadeiras sociedades igualitárias - e todos concordem que há sociedades em que a mulher alcançou reconhecimento e poder social consideráveis - não se tem conhecimento, hoje, de uma sociedade na qual a mulher, enquanto grupo, possua poder publicamente reconhecido e autoridade superior à do homem. Em muitos lugares, vemos a mulher ser excluída de certas atividades econômicas e políticas decisivas; seus papéis como esposas e mães são associados a poderes e prerrogativas inferiores aos dos homens. Com isso, pode-se dizer que em todas as sociedades contemporâneas, de alguma forma, há o domínio masculino, embora em grau e expressão a subordinação feminina varie muito. A desigualdade dos sexos continua sendo um fato social.

A ênfase sobre o papel maternal feminino leva a uma oposição universal entre os papéis "doméstico" e público os quais são necessariamente diferentes; a mulher confinada à esfera doméstica não tem acesso à espécie de autoridade, prestígio e valores culturais, prerrogativas exclusivas do homem (Rosaldo e Lamphere, 1979: 25). Devido a esse desequilíbrio, quando a mulher exerce o poder, muitas vezes, é vista como ilegítima e os caminhos pelos quais ela ganha prestígio e um sentido de valor são configurados e até mesmo limitados pela sua associação com o mundo doméstico.

O trabalho doméstico que a mulher exerce é comumente desvalorizado, uma vez que os “afazeres” domésticos cotidianos não são considerados como trabalho. Essa ideia foi reproduzida ao longo da história e passou a ser incorporada pelas próprias mulheres donas de casa, que não consideram suas atividades como sendo um trabalho. Quando perguntamos às mulheres o que elas fazem, a resposta é: “Não trabalho, só fico mesmo cuidando da casa”. Segundo esse ponto de vista, o trabalho só é válido quando se trata de uma atividade que gera lucro financeiro.

O fato de a mulher passar boa parte do tempo dedicando-se aos afazeres domésticos tira-lhe a oportunidade de adquirir novos conhecimentos, além de servir como perpetuação do poder masculino, conforme observa a antropóloga Carmen Junqueira:

Examinando com atenção as relações na aldeia Kamaiurá, destaca-se com facilidade uma assimetria, talvez a maior delas, e que preside a relação do homem com a mulher (...). Enquanto o homem tem possibilidade de acumular novas experiências e aprofundar seu conhecimento do mundo, a vida da mulher transcorre num circuito fechado de repetições, distante do poder e sem acesso às atividades que conferem maior prestígio. A divisão sexual do trabalho, independente de suas funções convencionais, é uma expressão clara de como se produz e reproduz homens e mulheres (JUNQUEIRA, 2002:32-33).

A atribuição do papel maternal e doméstico, além de limitar a mulher a um espaço reduzido, faz com que a subordinação seja repassada de geração a geração. Rosaldo e Lamphere (1979: 25) afirmam que “enquanto a mulher for definida universalmente em termos de um papel amplamente maternal e doméstico, seremos responsáveis por sua subordinação universal”.

As possibilidades de participação nos espaços públicos sempre estiveram mais ao alcance dos homens porque foram asseguradas

como um privilégio masculino. O homem público desempenha um papel de destaque, é reconhecido e valorizado, enquanto a mulher, quando tende a ocupar e frequentar esse espaço, é submetida a vários estereótipos negativos.

A associação do papel da mulher à esfera doméstica também contribui para difundir a noção de que a mulher é um ser mais natural do que cultural. Sobre isso Ortner argumenta que:

É fácil de constatar como bebês e crianças podem ser considerados como parte da natureza. Bebês são apenas humanos completamente insocializados; como os animais, eles são incapazes de andar retos, eles não tem controle da excreção, eles não falam. Até crianças um pouco mais velhas ainda não estão totalmente sob o domínio da cultura. Elas ainda não entendem a moral, responsabilidades; seu vocabulário e sua habilidade nas etapas da aprendizagem são pequenos. (...) Portanto, é apropriado caracterizar as crianças com a natureza, e a ligação íntima das mulheres com as crianças pode configurar-lhes a possibilidade de serem elas próprias consideradas mais próximas da natureza (ORTNER, 1979:107-108).

Nos estudos sobre a mulher na sociedade ocidental, é recorrente a visão de que ao longo da história a mulher aparece como uma figura oprimida e subordinada, conforme destacam Sardenberg e Costa (1994:81). Para as autoras, a subordinação da mulher na sociedade, além de se manifestar como fenômeno milenar e universal, configura-se também como a primeira forma de opressão na história da humanidade. Também argumentam que as lutas das mulheres têm se constituído como a mais longa revolução de que se tem notícia.

Saffioti (1994) sugere que o termo “violência de gênero” constitui um conceito mais amplo do que “violência contra a mulher”, uma vez que esse termo abrange não somente as mulheres como também adolescentes e crianças que são vítimas de violência masculina.

Para as autoras Araujo, Martins e Santos (2004:18), a violência de gênero produz-se e reproduz-se nas relações de poder em que se entrelaçam as categorias de gênero, classe, raça/etnia, expressando uma forma particular da violência global mediatizada pela ordem patriarcal que sempre existiu no Brasil, pelo menos desde o período colonial, e que dá aos homens o direito de dominar e controlar as mulheres, podendo para isso, inclusive, usar a violência. Os próprios termos utilizados para fazer referência às mulheres, como “suas/minhas mulheres”, ou “a mulher de fulano”, constituem a idéia de posse, como se a mulher fosse propriedade do marido. “Meu marido” é um termo que legitima ainda mais a ordem patriarcal, e é muito utilizado pelas próprias mulheres, muitas vezes sem que reflitam sobre o peso ideológico que o termo carrega.

Nesse sentido, a ordem patriarcal é vista como um fator preponderante na produção da violência de gênero, uma vez que está na base das representações de gênero que legitimam a dominação masculina internalizada por mulheres e homens.

3.3. Algumas considerações sobre violência contra as mulheres

A violência contra as mulheres é uma manifestação das relações de poder historicamente desiguais entre homens e mulheres. Ainda que o consumo abusivo do álcool e outras drogas, bem como o ciúme, sejam apontados como fatores que desencadeiam a violência, todos esses fatores agem, na verdade, como um potencializador, uma vez que a violência dos homens contra as mulheres reflete o modelo de sociedade patriarcal que se inicia nos processos educativos que são transmitidos pelas mães e pais. Os meninos são incentivados a valorizar a agressividade, a força física, a ação, a dominação, a satisfação dos desejos, dentre eles, os sexuais. Já as meninas são educadas para valorizar a delicadeza, a dependência, a submissão, a fragilidade, o

sentimento, a passividade, a maternidade e a reprimir os desejos, principalmente os sexuais.

A Conferência das Nações Unidas sobre Direitos Humanos (Viena, 1993) reconheceu formalmente a violência contra as mulheres como uma violação aos direitos humanos. Desde então, os governos dos países-membros da ONU e as organizações da sociedade civil têm trabalhado para a eliminação desse tipo de violência, que já é reconhecido também como um grave problema de saúde pública.

A Convenção de Belém do Pará (Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, adotada pela OEA em 1994), define a violência contra a mulher como "qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada".

Saffioti (2004:54) aponta a violência contra a mulher como sendo um fenômeno mundial. Dentre os vários casos de violência contra a mulher, a autora tece algumas considerações sobre a circuncisão feminina, ou mutilação genital que é uma prática ainda realizada em vários países da África e da Ásia.

Entre a circuncisão feminina, ou mutilações genitais, existem a cliteridectomia, ou ablação, que consiste no corte, na extirpação do clitóris, nessa prática muitas vezes os lábios vaginais internos são também decepados. Como é de conhecimento geral, a finalidade dessa prática é evitar que a mulher tenha prazer no sexo.

A infibulação é outro tipo de mutilação. Nesse processo os lábios maiores da vulva são suturados, deixando-se apenas um pequeno orifício para a passagem do sangue menstrual. Quando uma mulher infibulada tem um filho, ou se corta a costura ou os lábios maiores da vulva são dilacerados em decorrência da passagem da criança. Em

qualquer dos casos a mulher será novamente infibulada. Ocorrem situações em que uma única mulher sofre os três tipos de mutilações, visando excluir totalmente a possibilidade de prazer, tornando a relação sexual um verdadeiro suplício para a mulher, pois, conforme observa Saffioti (2004:49), um dos elementos nucleares do patriarcado reside exatamente no controle da sexualidade feminina a fim de assegurar a fidelidade da esposa a seu marido.

As mutilações genitais femininas consistem em expressões de uma cultura patriarcal, segundo a qual apenas o homem tem direito ao prazer sexual. Atualmente muitas mutilações já são realizadas em hospitais com condições satisfatórias de assepsias. Porém, na maioria das vezes, essas práticas são realizadas nas próprias casas, por instrumentos como lâminas de barbear, facas ou tesouras, sem os devidos cuidados de higiene, ocasionando assim, muitas mortes por infecções. Esses casos ocorrem principalmente nas zonas rurais, nos lugares mais distantes das cidades e nos países onde, por lei, essa prática é considerada crime, pois, em muitos países da África, mesmo com a proibição penal, as mutilações genitais femininas continuam sendo realizadas clandestinamente.

Saffioti (2004) destaca ainda que há povos em que o costume exige que as meninas dancem imediatamente após o procedimento de mutilação, mesmo sangrando e sofrendo dores atrozes. Conversei com um amigo africano do Quênia sobre essa prática e ele afirmou que ela ainda existe em alguns países da África e que, segundo a tradição, isso ocorre como uma maneira de agradar os Deuses, que se alegram com o sangue da moça que é derramado no solo durante o ritual da dança realizada pela jovem. A Mutilação genital feminina é um costume sociocultural que causa danos físicos e psicológicos irreversíveis.

Mesmo diante das inúmeras denúncias de violação dos direitos humanos das mulheres constantemente entregues aos congressos internacionais, a despeito das campanhas e trabalhos desenvolvidos

por pessoas físicas e instituições como a UNESCO e outras, essas práticas de violência continuam ocorrendo.

Na Índia, apesar de proibido, o casamento entre crianças ainda é uma prática que continua acontecendo. Muitas vezes, as meninas são obrigadas a se casarem com homens muito mais velhos. Também é comum o homem matar sua esposa, dando ao femicídio aparência de acidente, para em seguida casar-se com outra mulher, com a finalidade de receber outro dote.

No Afeganistão e outros países árabes que vivem sob o mesmo regime, o uso da burca remonta a um antigo costume tribal que foi incorporado por adeptos da religião islâmica. Segundo Zamorra, (2007: 3) as mulheres sob o regime Talibã não podem deixar de usar a burca sob pena de morte. Trata-se de uma vestimenta que as cobre dos pés à cabeça e que tem pequenos furos na face para permitir a visão. As mulheres também não podem estudar, trabalhar, divertir-se, exercer participação política, escolher seus maridos, opinar na educação de seus filhos. Se ficarem doentes, a assistência é muito limitada, porque não podem falar com o médico, e não há médicas. O único aspecto de suas vidas que elas podem escolher é a cor de sua burca.

Desse modo, a burca tira a identidade visual da mulher, deixando-a com uma aparência indefinida. Nos países adeptos dessa tradição, as mulheres são proibidas de sair de casa sem a vestimenta, pois devem mostrar seu corpo e rosto somente para o marido. Assim, o lugar da mulher na sociedade restringe-se apenas ao espaço privado da casa, onde também ela deverá obedecer as regras do pai ou do marido. Assim, entende-se que a burca não é uma opção, uma vez que as mulheres são educadas desde criança para pensar e agir de acordo com uma posição de inferioridade e dependência e a religião atua como uma ferramenta para legitimar o sistema de dominação e opressão do homem sobre a mulher. Observa-se também uma luta pela mudança desses costumes que aprisionam e violentam os direitos das mulheres que vivem nesses países.

Embora nossa tendência seja a de nos assustarmos diante do que ocorre em outras sociedades, de termos uma visão de estranhamento diante do que se passa em culturas diferentes, nos países de culturas ocidentais, historicamente, as mulheres também têm sido tratadas como propriedade do homem. Até um passado recente, as mulheres eram juridicamente vinculadas ao pai ou ao marido. E essas sociedades também continuam cometendo práticas absurdas e não menos graves de violência contra a mulher. Na Europa, nos Estados Unidos, na América Ibérica, e também aqui, no Brasil, os casos de violência contra a mulher também são assustadores.

A própria Lei Maria da Penha, batizada em homenagem a cearense Maria da Penha Maia, guarda em seu nome a história de sofrimento de uma das vítimas da violência doméstica no País. A biofarmacêutica lutou durante 20 anos para ver seu agressor condenado. Em 1983, o marido de Maria da Penha, um professor universitário, tentou matá-la duas vezes e devido às agressões ela ficou paraplégica. O caso chegou à Comissão Interamericana dos Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) que, pela primeira vez na história, acatou a denúncia de um crime de violência doméstica.

A Lei Maria da Penha, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em agosto de 2006, é fruto de um processo de articulação e reivindicação do movimento feminista. A Lei alterou o Código Penal e permitiu que os agressores pudessem ser presos em flagrante ou que tivesse a prisão preventiva decretada. Acabou também com as penas pecuniárias, ou seja, aquelas em que o réu é condenado a pagar apenas cestas básicas ou multas. Até o advento da Lei Maria da Penha, os casos de violência doméstica eram tratados nos Juizados Especiais Criminais (JEC) e as autoridades ditas “competentes” davam o mesmo tratamento que se dispensava a um acidente de trânsito ou a uma briga de vizinhos, o que acabava culminando em arranjos como o pagamento de cestas básicas, como forma de penalizar o agressor.

Desse modo, infelizmente, podemos afirmar que a violência contra as mulheres constitui-se um problema mundial que atinge todas as sociedades e culturas, sejam elas ocidentais ou orientais, seja qual for o grau de “desenvolvimento” da nação em questão, e afeta as mulheres, independentemente da sua etnia, origem social, situação econômica, grau de escolaridade, nascimento ou qualquer outra condição.

Diante do exposto, restam as perguntas: até quando as sociedades vão continuar justificando as terríveis práticas de violência contra as mulheres em nome da religião e cultura? Como uma sociedade pode se orgulhar de ter dignidade se a cada dia centenas de meninas e de mulheres são terrivelmente violentadas em detrimento de um modelo patriarcal que “legitima” a dominação dos homens sobre as mulheres?

3.4. A mulher indígena no Brasil colonial

Não se encontra muita coisa escrita sobre a vida das mulheres indígenas no Brasil, nos poucos registros que se tem, é possível observar que desde o início da colonização, a mulher indígena esteve relegada para segundo plano. Durante o processo do contato com a sociedade não índia, quando grupos inteiros foram exterminados, muitas vezes, eram preservadas apenas a vida de garotas indígenas que, depois de criadas, eram obrigadas a se casar com os exterminadores de seus familiares. Em outras ocasiões, tendo sobrevivido por acaso aos massacres, eram laçadas à força pelos agressores e “domadas”. É muito comum no Brasil ouvir contar que a avó, bisavó ou tataravó, fora pega a laço. Tais histórias revelam a crueldade no tratamento dispensado às mulheres indígenas, desde o período da colonização brasileira: eram tratadas como “animais”, laçadas como “animais bravos”, para serem “domesticadas e amansadas” pelos seus “donos”,

possuidores de pleno direito sobre suas vidas e seus corpos. Por outro lado, nunca ouvimos ninguém afirmar que seus antepassados homens foram pegos a laço.

É importante lembrar também o constante uso de mulheres como moeda de troca. Entre os seringalistas, por exemplo, depois de dominarem certo grupo indígena, era comum entregar as mulheres como prêmio aos seringueiros que se destacavam pela produção.

3.5. As mulheres indígenas discutem sobre a Lei Maria da Penha

Como já mencionei anteriormente, apesar de ser uma discussão ainda incipiente, a questão da violência contra as mulheres indígenas começa a ser revelada.

O tema da violência doméstica contra mulheres indígenas está na pauta de discussão não somente em Mato Grosso, mas também em outras regiões do Brasil. “Os depoimentos na audiência pública evidenciaram que o maior problema era a violência contra as mulheres indígenas, praticadas por não-índios e por índios, estes em geral em um contexto de abuso de álcool. A Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (Omir) tem usualmente comunicado ao MPF as cartas finais das suas assembleias, em que denunciam a violência praticada contra as mulheres por seus pais, companheiros e filhos devido ao consumo de bebida alcoólica, e pedem o fim da comercialização nas comunidades e arredores” (Castilho, 2008:25).

A dificuldade e falta de acesso às informações no que se refere às leis de proteção à mulher, bem como sobre seus direitos, é uma das questões mais destacadas pelas mulheres indígenas de Mato Grosso. Fazem parte de suas reivindicações poderem participar de eventos e fóruns de discussões que tratam dessas temáticas.

A lei Maria da Penha foi um dos temas estudados na Oficina sobre “Violência de Gênero e Autoestima”, realizada na aldeia

indígena Umutina, Estado de Mato Grosso, em Novembro de 2008. Participaram do evento mulheres: Umutina, Xavante, Bororo, Tapirapé, Karajá, Kanela, Maxacali, Krenak, Kayabi, Apiaká, Paresi, Rikbaktsa, Chiquitano, Guatô, Bakairi.

Durante o evento as mulheres debateram acerca do tema e ressaltaram que necessitam de apoios para combater a violência doméstica nas aldeias, pois, segundo elas, é um problema que aumenta a cada dia. As mulheres apontam o aumento do consumo de bebidas alcoólicas e drogas nas comunidades indígenas como um dos principais fatores que contribui para a manutenção – e às vezes agravamento - desse quadro.

Em grupo, as participantes do evento discutiram a respeito da violência contra as mulheres indígenas e fizeram as seguintes colocações:

“Hoje em dia as mulheres indígenas também passam por alguns tipos de violência, no caso de nós indígenas isso acontece devido à cultura que devemos seguir, seguindo suas tradições. Como tem povos que casam as filhas com homens que eles escolhem para ela, ou tem aldeia que a mulher é quem faz os serviços dos homens, como a mulher é quem vai à roça com a criança no braço acompanhada pelo marido e tem que trazer a mandioca, lenha, etc. Os indígenas devido o contato com os não-índios tem mudado muito a sua cultura. Também tem a questão do alcoolismo que a mulher sofre com isso, pois a partir do momento que o homem fica inconsciente ele chega em casa e espanca a mulher, a maltrata em todos os sentidos. Pois o alcoolismo traz à família muitas consequências drásticas. E hoje as mulheres indígenas também lutam para garantir seu futuro, não só dependendo dos seus maridos e entrando no mercado de trabalho. Existem muitas mulheres indígenas trabalhando no cargo de diretora, enfermagem, professoras dentre outros. A mulher indígena pode se considerar uma grande guerreira.” (Grupo 01).

“Se as mulheres indígenas continuarem caladas nada vai mudar em relação a seus direitos. Se ela sofre violência física, psicológica e outros tipos de violência, ela tem que denunciar para que essa situação mude. Uma forma de tentar mudar essa situação é fazer palestras que envolvam mulheres e homens com o tema Violência

de gênero e a Lei Maria da Penha; Fazer reuniões com as mulheres de associações e liderança para encaminhar os casos de violência." (Grupo 02).

"É importante sim mudar essa questão da violência, nós mulheres temos que procurar os nossos direitos por que nós não podemos ficar sofrendo sendo que temos uma nova Lei para as mulheres. E principalmente procurar o chefe de posto, o cacique, as lideranças e a comunidade para resolver os nossos problemas só assim os homens não voltarão a praticar violência com as suas mulheres ou namorada. O primeiro passo tem que partir das mulheres. O primeiro passo é a mulher que sofrer agressões, conversar com as mulheres da comunidade para entrar em acordo para tentar impedir que os homens não pratiquem esse tipo de violência. O chefe de posto, liderança e conselho, essas são as pessoas que podemos conversar para ser resolvido os nossos problemas dentro da comunidade. Ter apoio das próprias mulheres, apoio da liderança, do chefe de posto e da Funai.

Os povos indígenas do Brasil têm a sua cultura diferente uma da outra. Dentro de cada cultura podemos observar que existem práticas que atingem diretamente a mulher, dentre as quais podemos citar: casamento imposto; a menina é prometida assim que nasce e quando se torna moça se casa muitas vezes contra sua vontade; práticas de estupro; quando a mulher se separa ou é viúva se torna escrava sexual dos homens da comunidade e é mal vista, divisão de trabalho onde o trabalho pesado é realizado pelas mulheres, pois os homens alegam que isso é parte da cultura e se fizerem podem ser mal vistos e chamados de "marica", "veado" por outros homens. Diante dessa realidade que acontece em muitas comunidades indígenas a vítima principal é a mulher. Sabemos que a cultura é bonita quando é praticada para o bem e esses tipos de cultura geram violência à mulher indígena, não podemos ficar caladas, o momento é agora, devemos lutar pelos nossos direitos, pois, antes de tudo, somos seres humanos e temos sentimentos." (Grupo 03).

"Não devemos ficar paradas, temos que fazer mudança começando pela própria comunidade e se unir para correr atrás dos nossos direitos, também tem que haver mudanças na parte das instituições que trabalham com as comunidades, trazendo informações e juntamente com as lideranças, cacique, chefe de posto e principalmente a organização das mulheres tentarmos enfrentar e resolver esses tipos de problemas. Nós mulheres temos que nos unir para tentarmos encontrar uma solução juntamente com a comunidade e mostrarmos para os homens que nós mulheres também somos seres humanos e precisamos ser respeitadas como merecemos, pois nós também somos capazes de fazer os mesmos papéis dos homens ou até mesmo melhor pela nossa capacidade de ser mulher. Temos que ter apoio das

lideranças, reunir com a comunidade e ir tentando achar uma solução e discutir esse assunto relacionado à violência de gênero dentre outros." (Grupo 04).

"Não podemos aceitar esse tipo de atitude na nossa aldeia, isso traz muitas consequências na vida das mulheres indígenas não só fisicamente, mas também psicologicamente. É preciso fazer Reunião entre a comunidade e as lideranças sobre o fato para melhorar, para que isso possa ser controlado nas comunidades indígenas e para que as mulheres sejam protegidas e tenham uma melhor qualidade de vida. Levar o fato ao conhecimento das lideranças, caciques, chefe do posto e principalmente dialogar com a pessoa que cometeu o ato. É necessário ter muito diálogo, principalmente da família e ter coragem suficiente para denunciar até a cidade e também tem que ter a proibição da venda da bebida alcoólica na aldeia. No meio dos indígenas existem práticas que atingem a mulher, principalmente em relação ao consumo de bebida alcoólica que é um caso muito complicado, pois, através dela muitas mulheres sofrem com a violência. Há muita pressão do homem sobre a mulher, desejá-la sem que ela queira e muitas vezes as pegam à força e isso é um problema muito grande para a mulher; O ciúme do homem também atinge muito a mulher, pois ela não pode olhar para outro, e se olhar ela pode sofrer a violência, enquanto eles podem olhar; Muitas vezes também acontece de meninas sofrerem abuso sexual e engravidar e o rapaz não querer assumir e às vezes os pais não aceitam mais ela em casa." (Grupo 05).

"No mundo indígena a situação da mulher não é diferente da mulher não-índia. Depende muito da cultura de cada povo, pois há práticas culturais que são boas para as mulheres outras não. Em algumas culturas indígenas a mulher é submetida a atos de violência sexual, trabalhos pesados e outros. Existem comunidades que o homem não aceita que a mulher ocupe cargo como chefe de posto, diretora de escola, cacique etc. Nestes casos percebemos que a mulher indígena sofre violência física e psicológica e precisa de mudanças. Mas há também comunidades que a mulher já assume trabalho fora de casa porque seus maridos e a comunidade apoiaram para que elas estudassem até chegarem à faculdade, hoje com o ensino superior já trabalham para suas comunidades exercendo um papel importante, se sentindo valorizada, então percebemos que houve um pouco de mudança em relação à mulher na cultura indígena, mas que em muitas culturas é preciso mudar bastante." (Grupo 06).

Durante a oficina ficou evidenciado que a questão da violência de gênero e doméstica é um tema que as mulheres indígenas de Mato

Grosso querem discutir e buscar apoio para solucioná-los. Esse desejo foi mais uma vez confirmado por mim no seminário sobre a Lei Maria da Penha em Tangará-MT, quando, em diversos momentos, os depoimentos e pedidos de socorro de algumas mulheres comoveram não somente a mim, mas a diversas pessoas que participavam do evento.

Esse evento fez parte dos 13 Seminários participativos sobre a Lei Maria da Penha organizado pela Coordenação de Gêneros e Assuntos Geracionais-COGER/CGPDS/FUNAI, que aconteceram em diversas regiões do País, ao longo de 2008 a 2010, culminando no Encontro Nacional de Mulheres Indígenas.

Os Seminários contaram com a assessoria da Profa. Dra. Rita Segato, antropóloga do DAN – Departamento de Antropologia da UnB - e outros colaboradores, dentre antropólogos e advogados. O destaque ficou por conta da participação de 457 mulheres indígenas de diferentes povos das regiões do Brasil.

Trabalhamos as seguintes questões: quais são os exemplos e como tem sido tratada a questão da violência em sua comunidade? Como as leis podem ajudar no combate à violência contra a mulher indígena? Como poderia ser tratada a questão da violência contra a mulher indígena nas aldeias?

Como resultados das discussões e debates norteados por estas perguntas, as mulheres indígenas discutiram e apresentaram sugestões para o fortalecimento de seus sistemas próprios bem como para mudar o quadro de extrema vulnerabilidade à violência em que vivem muitas mulheres indígenas nas diversas regiões do país.

As sugestões tiradas pelas mulheres indígenas nos seminários estão apresentadas na publicação “Conversando sobre a Lei Maria da Penha”, uma realização da Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais-COGER/CGPDS/FUNAI, que se constituiu num material de apoio para o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas: para a

proteção e promoção dos seus direitos, realizado nos dias 17 a 19 de Novembro de 2010 em Cuiabá-MT.

Das sugestões mencionadas destaco algumas que considero relevantes para o fortalecimento dos sistemas próprios de cada povo e para a mudança do quadro de vulnerabilidade das mulheres indígenas, diante da violência sofrida por elas nas aldeias:

- As comunidades devem criar suas leis internas para cada tipo de violência, e um tipo de punição para cada uma das violências;
- Criar políticas públicas para jovens e adolescentes indígenas para que eles possam se ocupar e se manterem distantes do álcool e das drogas e, isso poderia ser executado juntamente com as escolas indígenas, FUNAI e outros;
- Criar um conselho de mulheres para atuar junto às comunidades a fim de informar e combater a violência contra a mulher, buscando parceria com líderes e autoridades indígenas;
- Ter autonomia dentro da aldeia;
- Trabalhar a autoestima das mulheres e de toda comunidade, procurando descobrir o que leva as pessoas a se envolverem com bebidas alcoólicas e drogas;
- É necessário que as mulheres se organizem internamente para buscar soluções para os problemas;
- Resgatar lei interna, mas com a união de todos, em conjunto; lideranças não estão tendo estímulo para trabalhar;
- Fortalecer as leis culturais;
- Em vez de comprar alimentos fora, produzir a alimentação na comunidade. Se tiver este trabalho com os alunos eles não têm tempo para jogar sinuca e nem ingerir bebidas alcoólicas;
- Capacitar os caciques e lideranças para resgatar a estrutura da lei interna, com acompanhamento antropológico;
- Formação para ser cacique, preparar nas leis internas e na cultura;

- Valorização dos anciãos e pajés. A desestruturação acontece porque não estão mais ouvindo estas pessoas. Valorização da tradição, da cultura e crença de cada povo, daí sai a lei interna, cresce sabendo como é a cultura;
- Fazer palestras nas aldeias com os homens indígenas explicando para eles os direitos que as mulheres indígenas possuem, e que estão contidos na Lei Maria da Penha;
- Evitar o uso de bebidas alcoólicas nas aldeias, para não haver violência;
- Os/as indígenas também podem incluir alguns itens sobre a Lei Maria da Penha nas leis indígenas;
- Organizar um grupo de mulheres contra a violência que ocorre dentro das aldeias;
- Fazer valer as regras internas das aldeias, se não resolver, procurar as autoridades competentes para denunciar;
- As pessoas têm que parar de pensar e ver a violência como “cultura”, têm que tratar como “violência contra a mulher”, e assim começar a solucionar esses crimes;
- Promover maior contato com outras etnias e fortalecer os vínculos familiares;
- Delegacia de mulheres com especificidade com relação ao povo, cultura, etc;
- Fortalecer os conhecimentos tradicionais e resgatar o controle social indígena, repassando esses conhecimentos para jovens indígenas;
- Capacitação técnica e profissionalizante para jovens indígenas;
- Diminuir a burocracia e aceitar projetos indígenas nos programas de governo;
- A criação de um conselho de mulheres indígenas por aldeia;
- Garantir a demarcação e ampliação das terras indígenas;
- Preparar a comunidade indígena para a gestão do seu território;
- Criar uma lei em que nas aldeias ficasse proibida a entrada de bebida alcoólica;
- Todas as aldeias deveriam ter uma comissão de mulheres que tivesse voz ativa;
- As mulheres têm que fazer parte das tomadas de decisão da comunidade;
- Garantir a vaga das mulheres dentro das organizações e associações, conselhos, diretoria e comissão indígena criada pelos homens;

- As mulheres devem participar de todas as reuniões que dizem respeito às questões indígenas;
- Os povos indígenas não devem esquecer de ensinar aos mais jovens e crianças sobre a importância de continuar ensinando as tradições como: pintura, a falar a língua;
- Respeitar as normas tradicionais de resolver os nossos problemas internos, dentro da própria comunidade;
- Não queremos acatar a lei que outros povos constituíram. Nós queremos nossas próprias leis, que é conviver harmoniosamente com os outros;
- Queremos continuar preservando os nossos costumes, não queremos a cultura do branco. Precisamos sim, usar as coisas dos brancos para sobreviver, como materiais de consumo e outros;
- Mulheres indígenas sofrem bem mais que as mulheres brancas;
- A violência certamente está aumentando e inclui outros tipos de violência, contra os jovens, crianças, adultos, etc. Com mulheres reunidas em grupo podemos diminuir a violência contra mulheres indígenas;
- Articular, criar e fortalecer o movimento de mulheres indígenas contra a violência doméstica;
- Fazer intercâmbio com mulheres indígenas de outros povos;
- Conversar com a comunidade a respeito dos assuntos ocorridos na aldeia e pedir ajuda à FUNAI local e outros órgãos, tais como Ministério Público e etc.;

(COGER/CGPDS/FUNAI, 2010: 10-48).

À luz dessas propostas, como encaminhamentos do Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, as participantes apresentaram a recomendação de uma proposição sob a perspectiva de gênero, a ser inserida no Projeto de Lei nº 2057/91 em tramitação na Câmara dos Deputados, que visa a modificação e a revisão da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) com as seguintes considerações: “que nas reuniões onde foram realizados os (encontros) reconheceu-se que em razão do contato com a sociedade envolvente, novas práticas tornaram-se parte da realidade de suas comunidades e que em decorrência do uso de drogas entre os povos indígenas, principalmente do álcool, as mulheres indígenas passaram a

sofrer violência doméstica e familiar na forma física, psicológica, sexual, patrimonial e moral; não ser própria das culturas e tradições a nova realidade "violência contra mulheres" tais conflitos muitas vezes não consegue ser resolvido no âmbito de suas comunidades, necessitando-se do auxílio das leis e sistemas externos. Entre as proposições sugeridas estão: que sejam considerados as especificidades de gênero e geracionais em tudo que diz respeito a assistência aos povos indígenas, que sejam incluídas no Estatuto dos Povos Indígenas as comunidades em contexto urbano; que as medidas no Estatuto garantam as trabalhadoras e trabalhadores gozem de igualdade de oportunidades e de tratamento no emprego e de proteção contra o assédio; o Estado adotará medidas, em conjunto com os povos indígenas, a fim de assegurar que as mulheres, as crianças e os idosos indígenas gozem de proteção e garantias plenas contra todas as formas de violência e discriminação. Sugeriram também que a Funai; o Ministério da Justiça, a Secretaria dos Direitos Humanos, a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República e a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI do Ministério da Justiça, em colaboração com o movimento indígena devem fazer gestão para o Projeto de Lei nº 2057/91 seja incluído na Ordem do Dia da Câmara dos Deputados"

(Fonte: http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/2_semestre_2010/novembro/un2010_13.html).

As mulheres indígenas têm clareza de que a Lei Maria da Penha não resolverá seus problemas no que se refere à violência de gênero e doméstica uma vez que sabem das especificidades culturais de seus povos, mas colocam como um dos aspectos positivos da Lei a oportunidade que estão tendo para trazer à tona o problema da violência doméstica e para poder discutir o assunto, procurando maneiras conjuntas para tentar resolver a questão em suas aldeias.

Sobre a aplicabilidade da Lei Maria da Penha em aldeias indígenas, Kaxuyana e Silva destacam:

A lógica de que a Lei Maria da Penha parece ser a resposta suficiente às demandas não é verdadeira. Hoje, as mulheres indígenas admitem que a violência doméstica as atinge, mas questionam os efeitos da lei nas comunidades. Seus maridos e filhos terão de responder, nas cadeias e prisões das cidades, pelo abuso

cometido? Quem irá caçar? Quem irá pescar? Quem irá ajudar na roça? Talvez o que elas queiram é ter mais informações sobre essa Lei, para poderem decidir se tal instrumento legal serve para elas ou se preferem a utilização dos códigos de conduta já estabelecidos pelos seus povos (Kaxuyana e Silva, 2008:43).

Na discussão sobre compatibilizar o direito estatal e os diversos direitos indígenas, Castilho (2008:28) observa que no que diz respeito à Lei Maria da Penha ela é aplicável no âmbito indígena desde que se atente e respeite às especificidades dos contextos culturais de cada povo indígena. Destaca ainda que os problemas práticos serão muitos e exigirão soluções das mais diversas, inclusive híbridas. A antropóloga Rita Laura Segato, que assessorou as oficinas sobre a Lei Maria da Penha, ao expor sobre a Lei para as mulheres indígenas, ressaltou que “O Estado lhes dá com uma mão, o que já lhes tirou com a outra”.

Desse modo, Verdum (2008:12-13) observa que diante de inúmeras práticas discriminatórias em relação às mulheres em suas próprias comunidades, como matrimônios forçados, violação de meninas, a frequente violência doméstica, o despojo de suas propriedades, o limitado acesso das mulheres à propriedade da terra e outras formas de supremacia masculina, as mulheres indígenas têm pouca oportunidade de denunciar estes abusos perante a lei, e quando o fazem sofrem incompreensão e pressões fortes no seu meio familiar e comunitário. O autor acrescenta ainda que, em muitos países, as mulheres indígenas se organizaram para enfrentar esta situação de discriminação de violência de gênero, adotando um enfoque baseado nos direitos humanos. Ressalta também, a complexidade dessa questão, principalmente quando inserida no debate que envolve noções como “direitos individuais” e “direitos coletivos”, ou “direitos universais” e “direitos culturais”. Essa questão deve ser tratada com os cuidados necessários, para não se tornar uma forma de ingerência sociocultural e política nessas sociedades. Sobre isso, Segato (2003) destaca:

O direito das mulheres dos povos indígenas é, portanto, uma área de dificuldades múltiplas. Depois de iniciado o período de contato intenso com a sociedade nacional, a mulher indígena padece os problemas e desvantagens da mulher brasileira, mais um: o mandato inapelável e inegociável de lealdade ao povo a que pertence, pelo caráter vulnerável desse povo. Se elas reclamam seus direitos baseados na ordem individualista, elas parecem ameaçar a permanência dos direitos coletivos nos quais se assenta o direito comunitário à terra e à divisão de trabalho tradicional na unidade doméstica como base da sobrevivência. Isso torna frágil a sua vontade e legitimidade na reclamação de direitos individuais, que são, por definição e natureza, "universais", e cujos pleitos dirigem-se aos foros de direito estatal e de direito internacional, ultrapassando a jurisprudência tradicional do grupo étnico (SEGATO, 2003:31).

Com isso, Segato (2003:33) apresenta o seguinte questionamento: "Como as mulheres indígenas podem lutar pelos seus direitos específicos como mulher, sem que isso prejudique sua luta pelos direitos dos seus povos e, inclusive, por vezes, os interesses do conjunto da nação – sem que seja lesivo para a coesão dos mesmos?".

Vejo a questão da violência de gênero no âmbito das populações indígenas como um tema muito complexo, uma vez que estamos diante de uma gama de estruturas e significações internas, abaladas em decorrência do contato e, por outro lado, assim como as estruturas socioculturais estão fragilizadas, a figura do ser masculino também passa por profundo conflito. O homem indígena passa por uma grave perda de referências, seu papel encontra-se profundamente abalado em decorrência das invasões internas e pressões externas.

Diante disto, concordo que a Lei Maria da Penha, ou qualquer outra lei, pensada e elaborada externamente, não resolverá o tema da

violência no âmbito das populações indígenas, pois cada vez mais estou convencida que as respostas devem vir a partir de discussões, reflexões e tomadas de decisões por parte de cada povo, no sentido de ouvir os mais velhos, reestruturar ritos, instâncias e leis próprias, tendo a participação de todos da comunidade, principalmente das mulheres, pois elas querem mudanças e têm sabedorias acumuladas para contribuir na restauração dos fios de suas histórias e, de maneira conjunta, tecerem e reordenarem instâncias próprias que garantam maior proteção e qualidade de vida não somente para as mulheres mas que estejam conectadas a um processo mais amplo de autonomia e dignidade a todas as instâncias da vida social.

3.6. O locus da mulher Karajá

Os Karajá estabelecem uma nítida divisão social entre os gêneros. Os papéis dos homens e das mulheres são definidos socialmente conforme previstos nos mitos. Melatti (1970:62), se referindo aos povos indígenas do Brasil, destaca que não existem nessas sociedades, especialização profissional definida, ou seja, cada homem sabe fazer tudo o que os demais homens fazem, assim como cada mulher sabe fazer tudo o que as demais mulheres fazem.

Com isso, pode-se afirmar que nas sociedades indígenas em geral a divisão de trabalho é definida por sexo. Isso não significa que tal divisão é exatamente a mesma em todos os povos. De maneira geral cabe às mulheres o cuidado das crianças, as tarefas culinárias, além de partilhar com os homens o plantio e a colheita. Já aos homens destinam-se as atividades ligadas à pesca, à caça, à derrubada de mata para preparação das roças e às atividades guerreiras. Hoje, essa última atividade está sendo substituída pelas articulações políticas com a sociedade nacional, ou seja, os homens estão cada vez mais assumindo o papel de interlocução e intermediários do mundo exterior.

Aos homens Karajá cabe a responsabilidade pela defesa do território, o preparo das roças, atividades de pesca, construção das casas, discussões políticas na casa do *Aruanã*, condução das festas e atividades rituais, articulações com a sociedade nacional, atividade que vem aumentando a cada dia em função da proximidade das aldeias com as cidades e dos novos cargos que vem sendo assumidos como os de professores, coordenadores e diretores de escola; auxiliares de enfermagem, agentes indígenas de saúde, funcionários da Funai e Funasa e outros.

As mulheres assumem parte importante na preservação da cultura e memória do grupo uma vez que elas desenvolvem o papel essencial na educação da criança até a idade de iniciação para os meninos e de modo permanente para as meninas. Fénelon (1978:65) aponta como essencial o papel da mulher Karajá nos processos educativos da criança, pois é a mãe quem exerce a função de transmissora das normas estabelecidas pela sociedade, durante os anos mais importantes para a formação da conduta e personalidade da pessoa, já que os filhos ficam sempre com ela. Em casos de separação de um casal, a criança permanece com a mãe, o que favorece considerá-la a autoridade estável na família.

As mulheres Karajá são responsáveis também pelas atividades domésticas como cozinhar, cuidar da casa, colher produtos das roças, cuidar dos filhos, fazer as pinturas e ornamentos das crianças, moças, rapazes e homens para os rituais, preparo dos alimentos durante as festas e rituais. Também a elas cabe a tarefa de realizar os choros rituais quando alguém fica doente ou morre.

No espaço doméstico são as mulheres que dominam a oratória, falam quase sempre na língua materna e mesmo as mais jovens que sabem a língua portuguesa dificilmente se expressam através dela, constituindo assim um fator importante para a manutenção do idioma próprio, pois, todas as mães se comunicam com os filhos através da língua materna.

Quando se trata de temas ligados aos ritos, mitos e morte há uma divisão nítida de papéis entre homens e mulheres, sendo que em muitos rituais as mulheres não podem participar de todas as fases como, por exemplo, na festa do *Hetohokÿ* elas só podem participar de algumas brincadeiras. Nos momentos principais, como a chegada dos *Worÿsÿ*, espíritos dos homens, as mulheres não podem participar.

Desse modo, como já exploramos, existe uma ancoragem entre a vida dos Karajá e seus mitos. MELATTI (1987:137) destaca que os mitos têm uma relação muito estreita com os ritos e, conseqüentemente, com todo o sistema social, uma vez que todas as relações sociais têm seu aspecto ritual. O autor apresenta o mito de *Uakti*, dos índios Tukâno, para ilustrar essa relação entre mitos e ritos:

Existia outrora um espírito malvado, que violava e pervertia as mulheres. A mulher que o encontrasse ficava imunda e doente. Os homens reuniram-se e decidiram capturar o Uakti para depois destruí-lo. Com grandes troncos armaram uma armadilha, e de fato Uakti caiu na armadilha. Tinha formas humanas, mas era horrendo e tinha o corpo cheio de buracos. O vento, passando por esses buracos, produzia um som soturno e lúgubre. Uakti foi morto e sepultado. No mesmo lugar nasceram três altas palmeiras que abrigavam o espírito de Uakti. Desde aquele tempo, os instrumentos de Uakti são feitos dessas palmeiras, e abrigam o espírito do demônio. O som dos instrumentos é o mesmo que o vento produz ao passar pelos buracos do corpo de Uakti. As mulheres que vissem os instrumentos ficariam imundas e doentes, como no tempo em que vivia Uakti. Têm de ser eliminadas, são mortas com veneno. Dessa forma, dizem os índios, punem-se as três maiores culpas das mulheres: a loquacidade, a curiosidade e... (a terceira culpa não consta) (MELATTI, 1987:137).

Entre os Karajá os mitos e ritos determinam e refletem uma distinção social entre os comportamentos dos homens e das mulheres no cotidiano, sobre os quais abordarei a seguir.

Quando se trata dos mortos as mulheres também têm seu papel determinado: elas devem enfeitar o corpo e o acompanhá-lo até a cova. Quanto aos espíritos dos mortos, os *Worÿsÿ*, este é assunto exclusivo dos homens. Cabe aos homens prepararem o enterro, às mulheres cabe a função de preparar o alimento para colocar sobre a cova do morto a fim de alimentá-lo.

Como já foi dito anteriormente, no que se refere a um dos rituais mais importantes para os Karajá, o *Hetohokÿ*, a mulher possui um papel secundário e os espíritos das mulheres que já morreram não participam como destacou Lima Filho:

Os *Worÿsÿ* que chegam para a festa do *Hetohokÿ* são os homens que já morreram, como me explicou um *hàri*. Os espíritos das mulheres, confirmou ele, não participam do *Hetohokÿ*. Então a morte estabelece uma divisão nítida entre os homens e as mulheres. É como se os homens fizessem do tema da morte e das atividades dos mortos, a seiva simbólica para justificar a diferença entre os seus papéis sociais e os das mulheres. Daí o porquê de tal estar presente e de forma tão elaborada no *Hetohokÿ*, ritual que tem como finalidade justamente iniciar os meninos nos assuntos relacionados aos *Worÿsÿ* (LIMA FILHO, 1994:121).

Nas danças dos *Aruanãs*, as mulheres também assumem um papel secundário e só podem chegar até um espaço determinado. Assim como no *Hetohokÿ*, nas festas dos *Aruanãs*, as mulheres devem preparar e oferecer comida para entidades rituais. Em troca, elas participam nas danças e nas brincadeiras do *Hetohokÿ* e dos *Aruanãs*. Lima Filho (1994: 156) observou que o alimento é o fio simbólico que une os papéis sexuais dos Karajá.

Por outro lado, as mulheres desempenham atividades diretamente relacionadas com a vida, quando preparam e levam comidas ao cemitério para alimentar os mortos, quando preparam a comida para os espíritos na festa do *Hetohokÿ* e dos *Aruanãs*. São elas

as destinadas a fazer o choro ritual para proteger os homens dos perigos, dos feitiços. Quando morre algum parente, também são elas que resgatam os principais acontecimentos da vida do morto.

A mulher Karajá passa a maior parte do tempo no espaço doméstico, dentro de casa ou no terreiro comum entre uma casa e outra onde realiza suas atividades rotineiras.



Xirikuero tecendo cestas - Aldeia Krehawã

O dia-a-dia da mulher Karajá é totalmente ocupado pelos serviços domésticos: cuidar das crianças; lavar roupa e louça no rio; preparar o alimento; preparar matéria-prima para confecção de ornamentos e trançado de esteiras e cestos; em algumas aldeias também fabricam objetos de cerâmica como bonecas e potes;

preparam tintas de jenipapo e urucum para serem usadas nos rituais, entre outras atividades.



Mulheres lavando roupa – Aldeia Macaúba

De acordo com informantes Karajá mais idosas, antigamente, a mulher Karajá era mais respeitada pelo marido e na estrutura tradicional em que vivia, não almejava modificações, porque a comunidade já lhe outorgava um status bastante satisfatório. A ela pertenciam os viveres produzidos pelo marido e pelos genros. Sua restrição à Casa de Aruanã a mantinha no âmbito do lar. Ela preservava um arcabouço social em que produzia artesanato, executava as tarefas domésticas e educava as crianças, condicionando-as às normas de conduta da sociedade em

que vivia. Esse ponto de vista é reafirmado em Barros (2004:99) e corresponde ao ideal de uma divisão de trabalho e funções complementares entre homens e mulheres, e respeito a esses papéis sociais complementares, ambos valorizados. Sobre este ponto, Fénelon (1978:64) observa:

A mulher Karajá não pode ter interesse na modificação da estrutura tradicional da sociedade em que vive, pois diversos fatores contribuem para que a sua posição dentro dela seja relativamente satisfatória. Pertence-lhe a casa e tem a propriedade dos produtos da roça, e os trabalhos mais pesados são tarefas masculinas: as fases principais da labuta na roça, a construção da casa e da canoa, a atividade de pesca; a mulher ocupa-se da rotina doméstica e do cuidado à infância, e, ainda, fabrica objetos artesanais para venda (...), o fato de serem investidas na dignidade permite-nos concluir que, pelo menos, a mulher é prestigiada dentro da sociedade Karajá (FÉNELON, 1978:64-65).

Hoje, porém, muitas transformações estão acontecendo na vida da mulher Karajá. Elas já não têm mais o respeito nem a vida harmoniosa com o marido como tinham antigamente. Atribui-se estas mudanças ao contato próximo com as cidades e com a maneira de viver dos *tori*, isto é, a relação com a sociedade nacional provoca transformações profundas em sua maneira de se produzir e reproduzir como sociedade, alterando a divisão de trabalho entre os sexos e a própria organização social como um todo. Conforme relata esta mulher Karajá,

Antigamente a vida do casal era melhor, a convivência da mulher com o marido era melhor porque viviam tudo juntos, o genros com a filha aí morava junto até quando eles tinham um filho, dois filhos, três filhos, aí dividia pra fazer outra família, aí o casal não brigava muito. Não podia bater no filho, na mulher também não podia bater não, a tradição não permitia o marido bater na mulher, senão ele apanhava do sogro. O genro ajudava o sogro no trabalho de

roça, de pescar, ajudava também a caçar. Com as coisas que eles traziam a sogra tinha que preparar e dar de comer para a família inteira. (...) Hoje o marido não respeita mais a esposa, ele sempre desobedece, eles brigam, ele desobedece quando a gente fala que não é para beber, não é para ir para a cidade. Acho que essas mudanças têm a ver com a entrada dessas coisas do *tori*, os homens esquecem da cultura não querem saber nada da cultura, hoje eles querem ficar vendo televisão, DVD, ouvindo som, no jogo de futebol, vôlei, também estão indo para a cidade beber *korã* (pinga). (Mulher Karajá, aldeia Krehawã).

O depoimento dessa mãe e sogra Karajá, por um lado, evidencia, mais uma vez, a importância dos processos culturais próprios para a convivência respeitosa entre os casais e as famílias Karajá e, por outro, torna explícita a fragilidade e vulnerabilidade das relações familiares desse povo diante do desrespeito e do rompimento de instâncias tradicionais comunitárias importantes para a garantia da integridade física e sociocultural, em detrimento da inserção de outros mecanismos e valores impostos pelo capitalismo e pelo mundo da “modernidade”.

O trabalho feminino, no que se refere à produção doméstica, é realizado de maneira individual. Porém, nos dias que precedem os rituais, as mulheres trabalham juntas e cooperam na execução de adornos para os parentes usarem nas cerimônias de iniciação, tanto das meninas quanto dos meninos.



Mulheres ornamentando a moça para a dança



Dakó preparando sua filha para a festa

As mães Karajá são muito atenciosas e carinhosas com os filhos, amamentam os filhos até se tornarem grandes, com cerca de dois a três anos.



Amamentação da criança-Aldeia Itxalá

O seio está sempre à disposição da criança para mamar quando esta tem vontade, mesmo se estiver realizando algum trabalho, a criança mama enquanto ela faz sua atividade, seja fazendo artesanato, lavando roupa ou preparando comida.

As avós têm um lugar de destaque na relação com os netos, a avó materna é considerada a mais querida porque ela é a mãe da mãe. A avó assume um papel de interlocutora com as netas tanto na fase da infância quanto na puberdade e juventude, após a menarca.

A avó tem a responsabilidade de ensinar os netos, tanto os meninos quanto as meninas. É muito comum nos finais de tarde e início de noite as avós sentarem na esteira rodeadas de crianças e passarem

horas contando mitos, histórias, como era a vida dos antepassados ou ensinando as normas da cultura. Hoje esse lugar também está sofrendo modificações pela entrada de atividades adquiridas com o mundo do *tori*, como já mencionamos: jogo de futebol, vôlei, sinuca, e, principalmente, com a chegada em muitas aldeias, da energia elétrica e da televisão.

O primeiro neto tanto faz ser menino ou menina, quem cria são os avós, quando os pais constroem suas casa e se mudam, a criança fica com os avós. Há um respeito e carinho muito grande das crianças com suas avós, e é muito comum quando as mulheres estão reunidas conversando ou fazendo alguma atividade coletiva, as crianças ficarem em volta de suas avós, catando piolho, ou simplesmente penteando seus cabelos.



Netas penteando o cabelo da avó, Joaquina - Aldeia Macaúba

As mulheres Karajá são muito alegres e extrovertidas, estão sempre rindo alto ou fazendo alguma brincadeira que desperta risos, falam muito e gostam de participar das rodas de "fofoca", o que gera muitas brigas com bate-boca (xingamentos) e não raro acaba com agressões corporais e puxões de cabelo. Presenciei várias vezes essa cena e na maioria dos casos as razões são os homens, o ciúme que sentem dos maridos. As mulheres Karajá são muito ciumentas e quando, através da fofoca, ficam sabendo que o marido namorou com outra, acontecem as brigas.

O homem Karajá, na presença de mulheres e pessoas estranhas, permanece mais calado e retraído.

As mulheres Karajá passam a maior parte do tempo se dedicando às atividades e espaços domésticos, percebe-se que elas assumem uma posição de autoridade e prestígio no âmbito familiar. Elas não participam ativamente das decisões políticas, geralmente não vão às reuniões, porém, os homens as consultam e acabam por obedecer a suas indicações nas tomadas de decisões. Muitas vezes, em uma reunião da comunidade para decidir sobre algum assunto importante, interrompe-se a reunião no meio e todos vão para suas casas, continuando a reunião em outro momento, quando então as decisões são tomadas. Aparentemente não se fica sabendo que tal estratégia tem a ver com a participação da mulher na tomada das decisões, porém, com a participação e observação atenta do cotidiano, é possível fazer essa inferência.

As pessoas que representam algumas instituições vão à aldeia para fazer reunião de uma hora, para tomar alguma decisão sobre o funcionamento da escola ou posto de saúde e voltam frustradas, pois a reunião termina após algumas horas, sem que se tenham decidido nada, de modo que precisam voltar num outro dia para fazer outra reunião para, então, as decisões serem tomadas. Muitas pessoas que não conhecem os mecanismos de deliberação dos Karajá e as

estratégias para que as mulheres possam ser consultadas, pensam que elas não participam das decisões que são tomadas nas aldeias.

É comum os homens estarem reunidos conversando e de repente uma criança, que estava escutando, sai e volta para sua casa. Minutos depois escutamos uma voz de mulher desde a porta de sua casa, falando alto. Certamente essa ação da mulher mudará a opinião do marido, ou pelo menos nada ficará decidido.

Durante minha estadia nas aldeias em função da pesquisa de campo, observei também que atualmente a mulher Karajá assume um novo papel: a contribuição econômica que seu trabalho de artesã representa na manutenção da casa, ou seja, na subsistência da família.

3.7. Organização familiar

Em geral as casas dos Karajá abrigam famílias extensas: como a regra de residência é uxorilocal, quando as filhas casam, o marido mora na casa da sogra. Assim, as casas costumam ser habitadas pelo dono da casa, seus filhos e filhas solteiras, suas filhas casadas e seus genros e seus netos quando ainda bem novos. Somente após o nascimento do primeiro, segundo ou terceiro filho, é que o jovem casal teria permissão de constituir sua própria moradia. Mas, obrigatoriamente, a casa teria que ser construída próxima da casa dos pais da mulher.

Todos os produtos conseguidos por um homem, quer por meio do cultivo, quer da pesca ou mesmo comprados, são distribuídos entre todos os moradores da casa. Cada família nuclear tem o seu próprio espaço em um canto da casa onde guardam seus pertences e dormem. Hoje já é muito comum cada família nuclear ter o seu próprio quarto, delimitado com paredes de alvenaria ou palha, ou até mesmo uma divisória improvisada com plástico ou lençóis.

Dos produtos alimentícios adquiridos por um homem, a tendência é que, além da família nuclear, haja uma distribuição também para os

parentes próximos de sua mulher, mas hoje essa prática está se alterando, inclusive quando o produto é advindo da pesca, conforme relatou um jovem Karajá:

Sobre distribuição de peixe, antigamente distribuía o peixe para a família, para os parentes, irmão, tios, avós. A mulher é quem distribui para a sua família, o homem não pode distribuir, se o marido dela mata porco do mato, tartaruga, piroasca ou outro animal, é a mulher dele quem distribui. Ela também pode dar para a sogra dela. Hoje isso também está mudando, às vezes quando o homem pesca, às vezes vende o peixe para o próprio irmão da mulher dele, vende o peixe para o próprio cunhado, isso não podia acontecer, ou vende para o próprio irmão dele. Vende para ganhar dinheiro para comprar alimentos, roupa e outras coisas de *tori* (Jovem Karajá, professor e aluno projeto Hayiô – Aldeia *Itxalá*).

As mulheres aparentadas que vivem numa casa aglutinam-se em torno do principal homem formador da família extensa e, apesar do poder informal das mulheres, as lideranças familiares são sempre dos homens. Também são os homens quem emprestam seus nomes para as famílias nucleares que lideram, assim, tanto as casas quanto a aldeia não são associadas como espaço feminino.

Segundo Rodrigues (2008:557) diante de um apelo à descendência, o argumento utilizado é o de que é o pai quem fornece a substância do corpo do filho – e por isso a influência paterna seria mais forte do que o lugar de nascimento, associado à mãe.

Em casos de separação, quando o homem deixa uma mulher no início da gravidez, se ela se casa novamente, o homem com quem ela se casou será considerado pai biológico, pois admitem que são os homens os responsáveis pela geração da criança e para que o bebê se forme no ventre da mãe, é necessário copular várias vezes. A ele também é atribuída a responsabilidade de ser o pai social da criança.

O genro tem por obrigação ajudar o sogro em suas atividades de roça, caça, pesca e outras. Essa obrigatoriedade de ter que trabalhar

para o sogro e para os cunhados é uma espécie de pagamento pelo desfrute da vagina da esposa. Conforme observa Rodrigues (2008:351), o pagamento pelo direito de ter relações sexuais com a mulher, muito mais do que o tabu do incesto, é representado em mais de um episódio como o verdadeiro ato que institui a vida em sociedade, "a lei dos homens" concomitantemente à abertura dos corpos, menstruação e procriação. A criação das leis humanas, um ato social.

A sogra, por sua vez, tem a responsabilidade de preparar o alimento trazido pelo marido e pelo genro e alimentar toda a família. Hoje, porém, já estão ocorrendo mudanças que interferem diretamente nesta maneira tradicional de organização e que afetam a vida das mulheres conforme observa uma das informantes:

Hoje o genro não quer ajudar o sogro, põe os filhos no mundo, mas fica tudo por conta do velho e da velha. Hoje, se os sogros têm salário, eles deixam tudo nas costas dos sogros, hoje tem que comprar roupa, calçado, comida, aí eles deixam tudo nas costas dos sogros. Hoje o marido não respeita mais a esposa, ele sempre desobedece, eles brigam, ele desobedece quando a gente fala que não é para beber, não é para ir pra rua. O sogro não pode mandar os genros trabalhar, só o pai do rapaz que pode, nem o sogro nem a sogra não podem obrigar o genro. Antigamente não precisava os sogros mandar eles trabalharem, eles iam por conta dele – eles sabiam que era obrigação deles aí eles cumpriam, hoje, mesmo eles sabendo que é obrigação mas eles não fazem. Hoje eles não vão pescar, nem pra roça, não fazem nada. Aí a obrigação fica pra gente (avós) mesmo. Acho que essas mudanças tem a ver com a entrada dessas coisas do *tori*, que fazem eles esquecerem a cultura. Não querem saber nada da cultura pra ficar vendo televisão, DVD, ouvindo som, e no jogo de futebol e vôlei (informante avó da aldeia *Krehawã*).

Através do casamento o genro passa a viver e trabalhar juntamente com o sogro e sua família. Os Karajá procuram casar seus filhos preferencialmente com pessoas da mesma geração e entre os

habitantes da mesma aldeia, em casos de falta de opção, a aldeia mais próxima é a preferida. Esses arranjos têm por objetivo fazer com que o rapaz viva na casa da mãe da esposa e, ainda assim, continue na mesma aldeia de seus pais, porém, nem sempre esses arranjos funcionam e hoje é muito comum os rapazes se casarem com moças de outras aldeias. Como mencionado acima, de acordo com os costumes Karajá, o correto seria que o rapaz fosse morar na aldeia da esposa, entretanto, presenciei muitos casos em que a esposa foi para a aldeia do esposo, passando a morar com a família dele; mas a situação ainda é exceção: há um consenso geral por parte das mulheres que me relataram que isso não é bom, principalmente no que se refere aos casos em que existem problemas de violência doméstica.

Embora tenha encontrado dados que indicam casos de casamentos entre primos cruzados, ao que parece, que este tipo de casamento não é bem visto, pois segundo Lima Filho (1994:134) os Karajá dizem que o “casamento de perto é feio”, justamente se referindo a casos de casamentos entre primos cruzados. No entanto, não há levantamentos mais extensos sobre os casamentos existentes que permitam uma quantificação e uma análise estatística da incidência ou não de casamentos entre primos cruzados.

A constituição das famílias Karajá é monogâmica. Não presenciei nenhum caso de poligamia, mas alguns Karajá afirmam ter existido, fator também confirmado por Fénelon (1968:47). Segundo ela, em 1979, havia uma única família poligâmica em Santa Isabel, a do capitão Wataú, que tinha duas mulheres. Ela lembra, ainda, que, anteriormente, ele fora casado ao mesmo tempo com duas irmãs, o que constituía um caso de poligamia sororal.

3.8. Construção de caminhos, espaços e cotidianos da mulher Karajá

As aldeias Karajá são cruzadas e cortadas por vários caminhos que levam e trazem pessoas e espíritos de uma parte a outra, mas que também são lugares onde moram segredos e perigos para as mulheres.

O principal deles, que passa entre a primeira e mais antiga fileira de casas e o rio, é o chamado de *beyrary*, “o caminho do lado da água”. Atrás dele passa o *ubetyary* “caminho dos pátios (das casas) do meio”, e atrás desses dois, o *ixybróry*, “o caminho que fica por trás do povo da aldeia” (Toral, 1992). A alguns metros da aldeia, encostada no mato, solitária, há uma casa onde os homens da aldeia se reúnem. Esta é chamada de *Hetokré*, ou de *ijasóheto*, é a “casa dos *ijasò*”, habitada pelos espíritos. Essa casa é construída totalmente de palha, somente com três paredes fechadas e o quarto lado é inteiramente aberto e fica voltado para o mato, de costas para a aldeia, como querendo esconder o que se passa em seu interior. Em direção a esta casa convergem diversos caminhos saindo da aldeia, como se fosse o vértice de um leque. Este é um espaço exclusivamente masculino, tanto a casa quanto os caminhos que passam por perto dela são terminantemente proibidos às mulheres. Sobre essa questão, Toral observa:

O *Hetokre* ou o *ijasòna* são considerados como o “lugar do *ijoi*, ou *ijoina*. A palavra *ijoi* compreende duas noções: (1) o grupo de homens já iniciados da aldeia e (2) seu lugar específico. *Ijoina*, é uma outra forma mais precisa de dizer a mesma coisa: os lugares onde se aglutina a população masculina da comunidade. Compreende o interior do *ijasòheto*, o pátio ao redor, as imediações e os caminhos radiais que conduzem à aldeia. Todos esses lugares são rigorosamente interditados às mulheres e crianças. Do *ijoina* observa-se toda a aldeia. É o ponto de encontro cotidiano dos homens, que começam a chegar no final da tarde, para conversar, fumar, fazer ou consertar diversos objetos e sobretudo para receber os diversos seres cosmológicos que visitam a aldeia. O *ijoina* é além de centro da vida cerimonial, centro da vida política da aldeia. No

seu pátio são feitas consultas informais e as reuniões formais para discussão de assuntos que digam respeito a toda comunidade (TORAL, 1992:54).

As casas familiares são dispostas fileiras, construídas umas próximas às outras, favorecendo a formação de pátios, onde as mulheres passam a maior parte do dia cozinhando, fazendo artesanato, cuidando das crianças. Esses pátios são chamados de *hirarina* “o lugar das meninas”. O *hirarina* é pátio cerimonial feminino, ponto de reunião das mulheres, das meninas e dos meninos não iniciados.

As mulheres não devem se aproximar do *ijasoheto*, nem dos *ijasó*, a não ser acompanhando os *ijasó* como dançarinas, mas sua movimentação limita-se a certa altura do terreiro, de onde elas devem voltar.



Moça dançando com o Aruanã - Aldeia Santa Isabel

Por ocasião dos rituais, a restrição de espaços por onde as mulheres podem transitar acentua-se ainda mais. Em determinados

momentos de visitas de seres e espíritos, recepcionados pelos homens, elas devem permanecer no interior das casas, único lugar que a mulher pode transitar livremente.

No dia-a-dia, essa divisão de espaços entre homens e mulheres é bem definida. Se os homens vão coletar matéria prima para a confecção de adornos a serem utilizados nas cerimônias, as mulheres são impedidas de transitarem nos caminhos por onde eles vão passar, eles as avisam ao sair e elas são obrigadas a respeitar as normas e não transitar pelos caminhos indicados, como podemos observar no relato:

Tem um mito onde conta que os homens ganharam esse poder de proibir as mulheres de espiar a casa de *Aruanã*, aí quando eles vão para o mato buscar material para fazer as máscaras, eles avisam para as mulheres que não podem passar naquela estrada que eles vão passar, se elas forem ou andarem nesta estrada que eles proibiram, elas ganham esse castigo, de todos os homens poder fazer *haroeikra* (transar), com elas. Essa norma é da cultura, até hoje ainda existe (Mulher Karajá, 58 anos, aldeia *Krehawã*).

A mulher mais velha assume papel central na unidade doméstica, enquanto o homem, com a idade, vai perdendo o prestígio político no espaço dos homens, passando a se dedicar mais ao mundo espiritual conforme observa Lima Filho:

A relação entre os irmãos parece estabelecer uma hierarquia. O irmão mais velho, mesmo não residindo na casa de sua mãe, é o primeiro a estar apto “pela primogenitude” a tomar o lugar do pai, que com a idade sai do cenário político, passando a ter mais tempo para melhor se dedicar ao mundo espiritual (LIMA FILHO, 1994:133).

3.9. Processos educativos próprios nas Aldeias Karajá

Nas aldeias Karajá, a educação da criança dá-se no dia-a-dia, conforme o sexo e a idade. A responsabilidade pelo processo educativo da criança é principalmente da mãe e da avó.

A vida de uma pessoa Karajá consiste na existência de seu *tyytyby*, que é traduzido por eles como sendo a alma ou espírito, que forma o princípio vital da pessoa e abrange desde as etapas constitutivas da socialização da criança, sua participação nas instituições sociais através das categorias de idade até seu papel nas comunidades dos mortos.

Nos primeiros meses de vida, o cuidado com a criança é feito basicamente pelos pais, avós e tios. Nessa fase, as crianças são consideradas frágeis e passíveis de sofrerem a introdução de um *tyytyby*, por parte de um *hári* (feiticeiro), e perderem, assim, sua identidade anterior. Por esse motivo os pais recebem uma série de seres protetores, os quais irão atuar como guardiões da criança. Os principais dentre esses seres são os *ijasó*. Ao longo do crescimento da criança, os pais e os avós maternos realizam festividades, marcadas pelo oferecimento de comida para esses seres que vão atuar como protetores da criança. A primeira cerimônia realizada é a do consumo de alimentos sólidos, em que os pais da criança reúnem seus parentes em sua casa e oferecem comidas.



Arquivo: Joana Saíra S. Torres



Arquivo: Joana Saíra S. Torres

Na fase inicial, meninos e meninas recebem a mesma denominação, a qual se diferencia apenas caso se trate da fala do homem, ou da mulher, isto é, “*uladu*” (na fala masculina) e “*kuladu*” (na fala feminina) (VALLE, 1995:41). Quando começam a andar, os meninos passam a ser chamados de *weryry* (menino) e as meninas, de *hirari* (menina). Permanecem com essa denominação até os oito anos aproximadamente.

Os ensinamentos são transmitidos às crianças através da língua materna. A mãe e avó são as responsáveis por esse processo. As meninas começam ajudando as mães nas atividades domésticas, na preparação do peixe e de outros alimentos, com isso, brincam de fazer fogo e preparar comidas. Quando a mãe está fazendo artesanato, elas sempre estão por perto, brincando com as agulhas, com as fibras de buriti, com a cerâmica e a madeira, e já começam também fazer artesanato em miniaturas. As mães, avós e tias, com muita paciência, deixam as crianças bem à vontade nesse processo.

O menino, por sua vez, acompanha o pai na confecção de arcos, flechas e outras atividades específicas do homem, como sair para pesca, para pequenas caçadas, remar a canoa, caçar passarinho, construir casas. Depois da iniciação para a fase da adolescência, os meninos dedicam-se também ao aprendizado de rituais e os segredos da casa do *Aruanã*.



Dança dos Aruanãs - Maydoré Karajá

As meninas aprendem, desde pequenas, que não podem entrar na casa de *Aruanã*. Assim, os conhecimentos culturais vão sendo ensinados e aprendidos desde muito cedo no contexto familiar e da comunidade, vendo os pais, os parentes e os mais velhos realizando suas atividades. Ouvindo as histórias, as lendas, os mitos, que são contados pela família e pelos idosos, aprendem sobre a religião, sexo e todas as questões necessárias acerca de sua cultura, participando dos rituais que são realizados na aldeia.

Geralmente, após um ritual na aldeia, é comum ver as crianças imitarem os adultos nas suas brincadeiras. Para brincar de rituais, elas constroem pequenas máscaras, saias e capacetes e depois saem se exibindo pela aldeia. Isso acontece tanto com os meninos quanto com as meninas.

Entre os Karajá, as pessoas são divididas em categorias e grupos de idade. As crianças sempre participam de um grupo, geralmente da mesma faixa etária, ou aproximada. Nesse grupo, realizam a maioria de suas brincadeiras e aprendizado.

Categorias e grupos de idade

Idade aproximada	Categorias de idade masculina	Grupos de idade	Categorias de idade feminina	Grupos de idade
0 -3	<i>Uladu</i> (criança pequena)		<i>Kuladu</i> (criança pequena)	
4-7	<i>Weryry</i> (menino)		<i>Hirari</i> (menina)	<i>Hirari</i>
8-11	<i>Weryryhyky</i> (menino grande)		<i>Hirarihiky</i> (menina grande)	
12-13	<i>Jiré</i>	<i>Weryrybò</i>	<i>ljadòkòma</i> (moça solteira)	
14-15	<i>Bodu</i> (rapaz)		<i>Hawyky</i> (mulher)	
16-17	<i>Weryrybò</i>			
18-19	<i>Haretoiju</i> (rapaz)			
20-25	<i>Hābu</i> (homem jovem casado)	<i>ljoityhy Tamara</i> (ljoí novo)		
26-50	<i>Hábu</i> (pais e ou avós)	<i>ljoityhy</i> (verdadeiro ljoí)	<i>Hawyky</i> (mães e ou avós)	
50 +	<i>Matuari</i> (velho)	<i>ljoityhy</i>	<i>Senadu</i> (velha)	

Adaptado de Lima Filho (1994) e Toral (1992).

Há uma forte ligação entre os membros de um mesmo grupo de idade. Entre os meninos existem grupos comuns na época dos rituais de passagens, como na festa do *Hetohokÿ*, ou na participação na casa de *Aruanã*, embora ali eles sejam geralmente conduzidos e acompanhados pelos irmãos mais velhos. No *Hetohokÿ* os homens são divididos em três grupos: *Iraru*, *Ibòò* e *Mahãadu*. São grupos rituais patrilineares, ou seja, a transmissão é feita pela linha do pai. Segundo Lima Filho (1994:130), ser *Iraru*, *Ibòò* ou *Manhãandu* não orienta nenhuma regra de casamento e nem oferece privilégios para se chegar à chefia política. A constituição destes grupos tem relevância no plano simbólico e existe uma conexão visível destes com a esfera socioeconômica Karajá no que se refere à obtenção de alimentos e na defesa territorial.

Quando os meninos passam a fazer parte do grupo de idade dos jovens entram numa categoria de classificação que irá determinar seus lugares pertencentes a um mesmo grupo de companheiros que permanecerá unido durante toda a vida.

Já no que se refere às meninas, essa participação limita-se a um grupo cerimonial em decorrência do ritual da primeira menstruação, única fase em que adquirem evidência na participação social, e no ritual, dançando com o *ijasò*. Nessa fase elas ganham destaque, compondo o grupo das *hihari mahãadu*, que é formado pelas jovens solteiras, e que devem portar ornamentos característicos, o cabelo cortado no centro da cabeça formando o tradicional topete Karajá, e andar sempre com o corpo e a face cuidadosamente pintados com jenipapo. As *rirari mahãadu* obedecem à líder das mulheres, chamada de *hawyy dinodu*. Quando casam, as mulheres deixam de fazer parte desse grupo, passando a pertencer apenas à categoria de idade.

É importante mencionar, referindo-se à educação Karajá, que o que parece ser apenas brincadeira na infância tem um significado

maior para o processo educativo e de socialização uma vez que a pedagogia nativa se dá através do exemplo e da vivência, ou seja, através da pedagogia prática. Por isso as mudanças que ocorrem nas práticas de vida afetam a reprodução cultural, e muitas vezes as novas gerações não têm mais a oportunidade de aprender no seu dia-a-dia com as práticas da tradição, pois é através dessa interação informal entre e com as crianças que a orientação dos pais e do grupo familiar é transformada em conhecimento pelos meninos e pelas meninas. É, na verdade, mais que uma brincadeira, um saber que lhes será útil para toda a sua vida adulta. Assim, as habilidades profissionais, que serão utilizadas na pintura, no grafismo, no artesanato, na pescaria e em outras atividades, são adquiridas na infância, em tom de brincadeira.

3.10. A educação do menino

A responsabilidade primeira pelos processos educativos do menino é da mãe. É ela quem assume a tarefa de cuidar da criança 24 horas por dia. A mãe está sempre atenta para os cuidados básicos como alimentação, higiene, e todos os ensinamentos que a criança adquire durante a primeira fase da vida. As crianças Karajá só falam na língua materna, porque aprendem com a mãe e ela só conversa com os filhos na língua de seu povo. Porém, a responsabilidade da mãe pela educação do menino é transferida posteriormente para os homens. Sobre essa transferência de papéis, Ortner observa que:

Deve se enfatizar que a mulher alimenta e cuida das crianças não só numa simples operação de vigilância: ela é na verdade o primeiro agente de sua precoce socialização. É ela que transforma os recém-nascidos, de simples organismos, a seres humanos culturais, ensinando-lhes maneiras e meios adequados de comportamento, a fim de torná-los membros maduros de uma

cultura. Baseando-se somente em suas funções socializadoras, ela não podia ser um membro mais representativo da cultura. Contudo praticamente em toda sociedade existe uma época na qual a responsabilidade da socialização dos rapazes é transferida para os homens. De um modo ou de outro os jovens ainda são considerados "realmente" socializados: sua entrada no complexo domínio do status humano (social e cultural) pode ser cumprida apenas pelos homens. Nós ainda vemos isto em nossas próprias escolas, onde há uma inversão gradual na proporção de professoras e professores durante os estágios; a maioria dos professores do jardim de infância são mulheres, a maioria dos professores universitários são homens (ORTENER, 1979: 109-110).

Os meninos aprendem desde pequenos os afazeres destinados aos homens, acompanhando os pais e avôs em suas atividades como a pesca, o cultivo de roças, a fabricação de canoas e outras. Às vezes as meninas também participam dessas atividades, mas se limitam a aproveitar os momentos ao lado dos pais e avôs para brincarem.



Fabrincando canoa



Aldeia Hawalorá

Na sociedade Karajá o *hetohokÿ* é a cerimônia tradicional de iniciação dos meninos. Além dessa modalidade de passagem para o

mundo masculino, existem outras duas, mencionadas mais adiante, para a introdução dos meninos na casa dos homens.



Cerimônia do Hetohokÿ - Aldeia Fontoura

Com a realização destes rituais os meninos vão gradativamente se tornando adultos. Sobre o rito de iniciação masculina Balandier afirma que:

A iniciação masculina efetua a socialização, é o "verdadeiro" nascimento, o acesso a um estado duplo de realização, na medida que a criança é considerada como um ser incompleto; consagra a maturidade física, procede à marcação do corpo e confere à sexualidade sua disciplina; comporta revelações e ensinamentos, a entrada no conhecimento e a imposição de uma moral sem as quais é impossível existir socialmente. Para uma simbólica muitas

vezes utilizada, a iniciação masculina se dá à vista como uma morte (à infância e ao mundo das mães) e um nascimento (à maturidade e ao mundo social) simbólicos; ela é a mímica ritual do parto dos homens, feitos para ser ajustados à sociedade que os acolhe (BALANDIER, 1997: 33).

Ao entrarem na fase da adolescência, período que começa por volta dos 12 anos, os meninos deixam de ser chamados de *weryryhyky* (menino grande) e passam a ser chamados de *jirè* (rapazinho). É o contato com as máscaras dos *Aruanãs* que faz um menino se tornar *jyrè*. Nessa fase, estão sempre pintados de preto com a tinta feita de jenipapo. Os cabelos são cortados bem curtos para imitar a ariranha, animal preto, rápido e combativo, dentre outras qualidades que expressam os dons que um jovem guerreiro deve exhibir.



Jyrès - Aldeia Fontoura

Os meninos permanecerão na categoria *jyrè* por o período de um a dois anos. Nessa fase é costume eles dormirem no *hetokré*⁵ e se transformam em meninos de recados já que podem transitar livremente entre a casa dos pais e a casa de Aruanã. Eles recebem ordens das categorias de idade superior à deles, e são também eles que acompanham o *Aruanã Lateni* em busca de alimento pela aldeia, recebendo as cuias dos pares de Aruanã e entregando-as às mulheres para obter comida e voltar para a Casa de Aruanã.

Na casa dos homens, os meninos são educados para não revelarem os segredos das representações cosmológicas às mulheres e às crianças. Nos últimos meses de iniciação, dirigem-se às casas de suas mães somente para dar algum recado, buscar água e comida para a Casa do Aruanã, comer e dormir. Esse período estende-se por cerca de

⁵ Casa grande onde os homens se reúnem.

seis meses, a partir de agosto/setembro, alcançando a fase de culminância, durante a época das chuvas, em fevereiro/março.

Depois de algum tempo frequentando a casa dos homens, os *jiré* passam a ser chamados *bòdu* (rapaz novo). Nesse período é realizada a culminância da cerimônia da casa grande. Para começar essa fase, os meninos são confinados por sete dias, saindo somente em determinados momentos, e sempre acompanhados, pois, nesse período eles estão sujeitos a muitos perigos, sobretudo dos provenientes de entidades maléficas.

Na etapa final dos preparativos para a festa, um banquinho (zoomorfo) é confeccionado pelo pai ou tio do menino, e uma esteira, pela mãe ou tia materna, ambos decorados. O banquinho será colocado sobre a esteira e o menino sentará nele no decorrer de algumas cerimônias e no momento da passagem.

No lado Sul do terreiro masculino, uma Casa Grande é construída, e defronte a esta, no lado Norte, uma casa Pequena. A primeira será o centro do grupo de homens que compõem o cerimonial e passará a ser habitada pelos “mortos” do local. Já, na segunda, ficam os mortos de fora, representados pelos homens de outras aldeias. Os homens buscam um grande tronco de árvore (*landi*), e fincam o mesmo no meio do terreiro masculino, constituindo um mastro ritual.



Cerimônia do Hetohokÿ - Aldeia Fontoura

Esses preparativos duram de duas a três semanas e durante esse período são realizados rituais, refeições coletivas e, sobretudo, com o desaparecimento das entidades benéficas, os *ijasó*, que dão lugar à chegada do *aõni*. Os *aõni* são seres sobrenaturais, eles são trazidos pelos pajés para participarem de lutas com os *Aruanãs* que atuam em defesa e proteção dos iniciados, pois, ao contrário dos *Aruanãs* que são seres protetores, os *aõni* são apavorantes, horrorosos e temidos por todos, principalmente pelas mulheres.

Nesse período chegam também os homens de outras aldeias que disputarão com os locais a derrubada do *tòò*, o gigantesco mastro levantado no centro do local dos homens. Sobre o sentido do *Hetohokÿ* para os Karajá, Toral observa:

A disputa que os “mortos” travam à noite em torno ao *tòò* é, reconhecidamente, o ponto crucial da festa. Olhando para o *tòò*, o grande mastro levantado no centro da praça masculina da aldeia, o *ljoina*, um homem de fontoura me disse, em tom de brincadeira, que aquele era *ijoinóó*, o falo do *ijoi*”. Assim compreendido, a disputa dos “mortos” de fora com o locais em torno à sua derrubada parece estar associado com a vitalidade e a fecundidade da comunidade que recebe. Os mortos de fora devem ser bem recebidos e alimentados, mas eles são, definitivamente, os adversários que tentam derrubar a vitalidade da comunidade que os recebe. Acredito que a maioria dos homens e mulheres karajá assim entendem o sentido da festa. Associam a derrubada do *tôo* acontecido em Santa Isabel no final da década de 80, à perda da vitalidade e da força dos homens dessa aldeia em função de doenças, consumo de pinga e comida *tori*. O constrangimento da comunidade derrotada, numa cultura que valoriza a iniciativa masculina e põe as mulheres numa posição passiva, leva à idéia de que o *ijoi* da aldeia falhou, está fraco e desmoralizado. A derrota dos homens da comunidade frente aos visitantes, faz a aldeia duvidar de suas próprias forças (TORAL, 1992: 257).

Apesar do cultivo de roças não ser uma das atividades mais valorizadas pelos Karajá, o *Aruanã* e o *Hetohokÿ* constituem um estímulo para agricultura, uma vez que os donos da festa, ou seja, os pais dos rapazes devem ter uma roça grande, pois como muitos parentes e convidados de outras aldeias virão para a festa, eles têm a obrigação de oferecer comida para todos. Cabe às mulheres, mães e familiares, o preparativo dos alimentos.



Os Karajá indo para a o Hetohokÿ

Além de oferecer a comida, na cerimônia é realizado também o *broturé*, costume em que os convidados têm direito de pedir presentes aos pais do menino. Antigamente os presentes eram objetos tradicionais como esteiras, enfeites, potes, tartarugas. Hoje, os presentes solicitados são: aparelhos de som, fogão, colchão, botijão de gás, panelas de alumínio, bicicletas, dentre outros. Isso faz com que muitos pais encontrem dificuldades para fazer a festa de iniciação dos filhos, pois dizem que está ficando cada vez mais caro e difícil de realizar.

Há casos em que não é possível realizar o *Hetohokÿ*, modo ideal de iniciar os meninos. Isso ocorre quando a família não tem condições de realizar o *broturé* e com meninos que não tem um pai Karajá: os meninos filhos de *tori* (não-índios) ou de mães Karajá sem marido, ou

sem um homem Karajá que tenha adotado sua criança. Nestes casos, os meninos são conduzidos pelo irmão mais velho à Casa de *Aruanã* onde participam dos rituais de iniciação e têm contato com as máscaras dos *Aruanãs*. Essa modalidade de iniciação ocorre com todos os meninos Karajá que não foram iniciados no *Hetohokÿ*.

Somente depois de casar e ter filho, os rapazes passam a gozar de alguns privilégios, como se pronunciarem em reuniões da comunidade ou na Casa de *Aruanã*, passando a pertencer de vez ao grupo dos *ijoi* (grupo dos homens) (VALLE, 1995: 45).

3.11. Educação da menina

A educação da menina é feita quase sempre no ambiente doméstico, através da mãe e dos familiares. A menina é educada para lidar com as atividades da casa, o cuidado com a criança, desenvolver a prática de fazer artesanatos, como a arte da cestaria, a fabricação de esteira, bonecas de cerâmica e de madeira entre outros, e preparar os alimentos, assim como outras atividades que são específicas das mulheres. Nessa fase as meninas andam geralmente pintadas.



Aldeia Krehawã

Os Karajá fazem dois círculos nas faces chamados de *omaryra*, que quer dizer a “rodinha”. Antigamente era feita com a parte circular do cachimbo de cerâmica ou de madeira. Hoje a “rodinha” é marcada com um anel, que é pressionado com os dedos nas faces. A marca vai perfurando aos poucos a pele e limpando o sangue vai sendo retirado com um chumaço de algodão. Depois de completar o círculo, o local é pintado com tinta de jenipapo misturada com carvão amassado.



Foto: Maristela Sousa Torres

A “rodinha” é uma das principais pinturas, uma espécie de tatuagem que marca o ser *Inỹ*. Hoje já se encontra muitos Karajá sem a “rodinha”, principalmente no meio dos mais jovens.

É muito comum chegar às aldeias Karajá e encontrar as meninas brincando com as bonecas de cerâmicas que aprendem a fazer com as mães. Além de confeccionar as bonecas, elas aprendem os traços e pinturas adequados para cada grupo, além das normas e regras culturais da sociedade que cada grupo de bonecas representa. Desse modo, elas vão sendo preparadas para a vida adulta.



Meninas fazendo bonecas –Aldeia Itxalá



Meninas brincando com as bonecas de cerâmica

Desde pequenas as crianças aprendem a cuidar e respeitar os animais e a natureza também através das brincadeiras. É muito frequente as crianças criarem e brincarem com animais.



Foto: Maristela Sousa Torres

O ritual de iniciação da menina não é tão exuberante como o do menino. A passagem da menina para mulher adulta é marcada com a cerimônia *Harubedé*, realizada com a primeira menstruação. Por esta ocasião a menina passa por um tempo de reclusão dentro da casa, tendo contato somente com a mãe, a avó e as tias. Esse processo dura até que se encerre o período menstrual. Nessa fase, a menina é submetida a uma dieta alimentar a base de cauim (alimento líquido feito a base de arroz e água), não podendo comer nenhum tipo de carne. Durante esses dias, cerca de uma semana, a mãe, as tias e a avó dedicam-se a ensinar a menina sobre a nova fase da vida na qual ela está entrando, sobre suas funções e as responsabilidades que deverá assumir; ensinam-lhe também a confeccionar adornos como colares, cestas ou esteiras, artefatos característicos da vida adulta.

A mãe, tias e avó dedicam-se também à preparação de adornos que serão usados pela menina na cerimônia de passagem. No primeiro dia, fazem o *decobuté* (uma cinta tecida com fios de algodão), que será colocado na perna, em seguida fazem o *Kué* (brinco de penas de arara), o *marani* (colar de miçanga), a *tuu* (tanga que a menina usará). É um ritual que conta com o envolvimento da família, conforme observa uma mãe Karajá.

Na primeira menstruação – a mocinha fala com a mãe que já desceu a menstruação, e já vem fazer *broturé*. No dia que termina a menstruação o tio, os parentes vão pescar. A mãe vai assar peixe, batata, mandioca, fazer *calugi*, fazer *grolado*. Pintar a menina com jenipapo, por brincos nela com dente de capivara, bota *dexi* (enfeite de braço) e da perna, que chamamos de *deubutê*. É a tia quem faz o ornamento para botar, aí reúne os tios, as tias, as avós, os avôs, aí chamam outras pessoas, aí vai comer junto, todo mundo, come peixe, batata, mel, inhame, beiju. Quem senta e come junto a mãe faz *broturé*. No *broturé* as pessoas que comem junto pedem

o presente que quiser e a mãe e o pai tem que dar. Isso ainda está existindo (Mãe, aldeia *Itxalá*).

Quando termina o sangramento, o cabelo da menina é cortado no meio da cabeça, formando um topete, o corpo é pintado com um desenho específico para esse ritual. A menina sai da reclusão, os convidados se sentam em uma esteira, tecida especialmente para essa ocasião, e então é servida a refeição à base de peixe e mel, ambos providenciados pelo tio materno. Ela agora pode sentar-se para comer com a família. Encerra-se assim a restrição de comer peixe.

A partir desse período a menina entra na fase das moças. O *hàri* (pajé) chama os *Aruanã*, que vem para dar proteção à moça, ela então é ornamentada e já pode dançar com o *Aruanã*.



Preparativos da moça para dançar com o *Aruanã* - *Itxalá*

Encerrada a cerimônia de iniciação, a menina é proibida de sair sozinha, passando a andar sempre acompanhada da mãe, dos irmãos mais velhos ou parentes, permanecendo assim até se casar. Nesse período as meninas são denominadas *ijadoma* (moça solteira).

Nessa fase, os pais costumam receber *ijasò* para protegerem e dançarem com suas filhas, como se fossem debutantes frente ao *ijoi* e ao restante da aldeia, fazendo sua estreia social como solteira e adulta. Por essa ocasião, a família da moça mobiliza-se, realizando uma série de brincadeiras formalmente solicitadas pelo *ijasò*. Esse ritual é chamado de *hiraritxanamy* (o que é trazido para as meninas olharem), uma forma de referência ao motivo da vinda dos *ijasò* à aldeia.



Moça ornamentada para dançar com o *Aruanã*.



Dança do *Aruanã* – Aldeia *Itxalá*

Quando crianças, meninas e meninos brincam juntos, porém ao atingirem a puberdade, são impedidos de se aproximarem. A menina é educada para não se aproximar dos homens, nem mesmo conversar com eles. Quando conversam é sempre na presença de um adulto e, geralmente, mantêm a cabeça baixa.

Ainda hoje acontece de muitos pais tirarem as meninas da escola devido a essas regras restritas. Dessa forma, a grande maioria dos

estudantes adolescentes são meninos; isso ocorre não só na escola da aldeia, porque as meninas são, em sua maioria, impedidas de estudar nas cidades pelos pais e parentes. Quem estuda nas escolas das cidades vizinhas são também, em sua maioria, os meninos.

É muito forte a resistência que têm à saída das mulheres para fora, para a vida pública, porém, algumas estão saindo para estudar em Santa Terezinha, Luciara, São Félix do Araguaia, Goiânia, São Paulo. A diretora da escola de Santa Isabel é uma mulher Karajá que concluiu o curso de pedagogia em São Paulo. A diretora da escola de *Itxalá* também é Karajá e concluiu o ensino superior na UNEMAT- Universidade do Estado de Mato Grosso em Barra do Bugres. Há algumas que já são professoras nas escolas das aldeias e fazem o ensino médio em projetos de formação para professores oferecidos pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso, e outras estudam em cursos universitários de programas parcelados, com aulas presenciais no período das férias, em Goiânia e Barra do Bugres.

Há restrições do trabalho feminino fora da aldeia, mas esse quadro também está mudando, embora poucas, existem algumas mulheres Karajá trabalhando nas cidades próximas, exercendo funções de limpeza nas sedes da Funai, Funasa, polos de saúde, agentes e auxiliares de enfermagem.

3.12. Casamentos

O casamento tem um importante significado para o rapaz e para a moça Karajá uma vez que expressa a inserção de ambos na vida da comunidade, modificando, assim, sua posição social. Segundo a tradição, quem escolhe o noivo são os pais da moça. Na maioria das vezes, através de um acordo entre a mãe da moça e a mãe do rapaz. Geralmente esses arranjos são feitos entre familiares ou moradores das

mesmas aldeias, entre pessoas da mesma geração. Sobre esta questão, Lima Filho observa:

No caso Karajá eu poderia dizer que há um esforço nesta perspectiva endogâmica, porque os casamentos ocorrem em grande porcentagem entre os habitantes da mesma aldeia. No caso de falta de opção, a aldeia mais próxima é a preferida, mas mesmo assim o homem sente-se incomodado por estar longe dos seus e, na primeira crise conjugal, a casa da mãe é o ponto de referência (Lima Filho, 1994: 143).

Existem três modalidades tradicionais de casamento entre os karajá: o *harabié*, o *Kotá* e o *ixidirotê*. O mais prestigiado e desejável pelos pais da moça é o *harabié*. Esse casamento é combinado pelas famílias dos noivos, e geralmente é a mãe da moça quem toma a iniciativa para fazer o acordo de núpcias. É realizado com uma cerimônia adequada e sem que haja namoro. Além disso, a moça e o rapaz ainda não tiveram relações sexuais. Para os Karajá mais idosos, *harabié* significa “casamento firme”.

Em uma de minhas estadias na aldeia Karajá em Tytemã, no ano de 1996, tive a oportunidade de assistir à cerimônia de um casamento tradicional *harabié*. Nesse ritual, o noivo dorme na casa da noiva, mas não toca nela. No outro dia, pela manhã bem cedo, ele vai pescar com seus parentes do sexo masculino (pai, irmãos, primos, tios e cunhados). De volta para a aldeia, ainda no mato, ele é pintado e enfeitado por seus parentes. Por volta do meio-dia, chega à beira do rio com a canoa cheia de peixe. O rapaz é então carregado nos ombros de um dos seus tios bilaterais, em especial o tio materno, até a frente da casa da sogra, onde a noiva está a sua espera, também adornada e sentada em uma esteira. O noivo é colocado no chão para se sentar ao lado da moça na esteira. A sogra tira água de um pote para limpar o suor do genro. As tias e avós do rapaz dão uma série

de conselhos para a vida conjugal. Falam que ele não deve bater na esposa, não deve traí-la nem ter ciúmes, deve trabalhar muito, ser generoso e evitar conflitos com as pessoas. A moça, por sua vez, recebe os mesmos conselhos por parte de suas tias e avós. Em seguida, o rapaz entra na casa da noiva e a partir de então estão casados. Os convidados se abraçam simbolizando a união das famílias. Nesse momento, todos os convidados têm direito de pedir algum presente para o noivo, e este, por sua vez, não pode negar. Tudo que o noivo tem é pedido e dado de presente, ele fica somente com a roupa com que está vestido, geralmente um calção.

Antigamente os convidados pediam os objetos tradicionais como esteiras, arco e flecha. Hoje preferem pedir aquilo que noivo adquiriu através de compras na cidade. No último casamento, que assisti na aldeia *Hawalorá*, pediram a bicicleta, o aparelho de som, a calça jeans, as camisetas e outros bens do noivo. Ao que consta, atualmente mudou muito a maneira de realizar os casamentos, sendo poucos os jovens que se casam na maneira tradicional *harabié*, conforme observa o jovem cacique:

Hoje quase não tem mais aquela festa tradicional, *harabié*, quando tem uma festa a moça vai conversando com o rapaz, vai dançando e aí combinam, começam namorar, então a mãe faz o casamento (...) Eu acho que a cidade, que a convivência com o *tori* interfere e influencia nas mudanças que estão ocorrendo nas aldeias. Eu sou cacique, eu falo para as pessoas respeitarem a cultura (Cacique, 38 anos, aldeia *Krekawã*).

O *kotá* é o casamento precedido de namoro e é considerado pouco satisfatório pelos mais velhos, pois, segundo eles, não é uma união firme como é o *harabié*. Mesmo assim, é um dos mais utilizados atualmente nas aldeias e os mais jovens afirmam que preferem esse tipo de casamento uma vez que as pessoas têm a oportunidade de se

conhecer antes de se unir, além de favorecer o enlace entre os que se gostam, como relata essa jovem:

Antigamente mulher Karajá não casava com *tori*, antigamente casamento de *Inÿ* era escolhido pela família do rapaz e da moça. Hoje não tem mais isso, da família escolher o marido ou a mulher, hoje cada um escolhe o seu. É melhor hoje porque agente conhece mais a pessoa, sabe se vai gostar ou não. Eu escapei de um casamento arranjado para nunca mais, foi a família do rapaz quem escolheu que eu ia casar com ele, mas minha mãe não queria, minha mãe queria que nós estudássemos. Então ela me levou para a aldeia de meu pai. Foi assim que eu escapei desse casamento e conheci a aldeia do meu pai. Meu pai é da aldeia de Xambioá, Estado de Tocantins (jovem, professora – Aldeia *Itxalá*).

Por fim, o *ixidirotê* é a terceira possibilidade de casamento e acontece entre homens e mulheres que já passaram por experiências matrimoniais; é realizado, portanto, entre pessoas que enviuvaram ou se separaram no primeiro casamento. Nesse caso não se realiza nenhuma solenidade específica. Geralmente ocorre um entendimento entre os pretendentes e o homem consulta a família da mulher e, com autorização prévia ou não, passam a viver juntos. Os familiares esperam que eles não tenham tido encontros amorosos antes do casamento.

Na falta de rapazes ou moças moradoras das mesmas aldeias, os acordos de núpcias são feitos também nas grandes festas, como a festa da Casa Grande (*Hetohiokÿ*), quando as visitas rituais são o momento propício para que as avós, mães e tias ajam como eficientes casamenteiras (Lima Filho, 1994:114).

Não há controle rígido no que se refere ao prazer pessoal embora, como já foi citado, o casamento ideal é aquele que os jovens de ambos os sexos se casam virgens, o que atualmente quase não acontece. Como as mulheres Karajá mais idosas falam sobre sexo

abertamente, as relações extraconjugais são comumente motivo de fofoca e brigas. As moças, por sua vez, são mais tímidas para falar do assunto.

O nascimento do primeiro filho é muito importante para os jovens casais, é uma consolidação do casamento e da família. A tecnonímia é muito usada e valorizada nas aldeias Karajá, essa prática consiste em designar uma pessoa por referência à sua descendência. Assim, quando o casal tem o primeiro filho, adotam o nome da criança, no caso da mãe, seguido de "sé", e do pai seguido de "tyby" passando a serem chamados "mãe de..." e "pai de..." o que significa mãe de fulano e pai de fulano. Por exemplo, se a primeira filha se chama Mahiru, a mãe passa a se chamar Mahiru sé. Quando nasce o primeiro neto, o nome é mudado novamente, adquirindo o sufixo "iahi", o que significa "avô (avó) de...", no caso de nosso exemplo, a avó passa a se chamar (Mahiru ahi), que significa "avó de Mahiru". Após ter netos a mulher passa para a categoria *senadu* (velha).

No dia-a-dia das aldeias observamos que há muita instabilidade nos casamentos. Existem muitos casos de separação em que o homem alega que a mulher está namorando outro. Ela, por sua vez, justifica que se separou devido às agressões cometidas por ele, atribuídas principalmente ao consumo da bebida alcoólica. Também é muito comum a esposa dizer que o marido não trabalha e quer viver sustentado pelos sogros, principalmente no caso dos que recebem aposentadorias. Mas o fato é que se observam muitas separações e muitas brigas geradas por ciúmes de ambas as partes; também as mulheres alegam que os homens não querem mais trabalhar, não querem ajudar os sogros, conforme relata essa mulher:

Os casamentos antigamente eram mais respeitados. Hoje o rapaz não respeita o sogro, a mulher manda o marido trabalhar na roça, manda ele ir ajudar o sogro mas ele não vai. Tem gente que fala que esse presidente Lula, está botando o índio preguiçoso. Tem

índio agora que fica só esperando o dinheiro de aposentadoria, de salário, de bolsa escola. Hoje muitos só querem esperar as coisas virem prontas. Antes aqui mesmo, eles tinham as rocinhas deles, cada um tinha sua roça, plantava mandioca, plantava banana, plantava melancia. Meu marido Silas fazia a roça particular dele. Hoje ninguém tem roça, só meu marido que tem uma roça lá dentro da Ilha do Bananal. Hoje a única coisa que os jovens fazem é ficar só passeando, jogar bola, vendo televisão, a mulherada jovem também, está do mesmo jeito. Por isso que está tendo muita separação, porque o marido não quer mais trabalhar, só quer ficar sem fazer nada e bebendo *korān* (pinga) (Avó e auxiliar de enfermagem aposentada - Aldeia *Itxalá*).

Observei também um aumento no número de casamentos entre mulheres Karajá e homens *tori*, (não-índios). Mesmo não sendo aprovado pelos Karajá, este tipo de casamento está se tornando cada vez mais frequente. Em *Itxalá* observei cinco casos e em *Krekawā* três, não foi possível fazer um levantamento do número de homens *tori* casados com mulheres Karajá em todas as aldeias. Segundo os Karajá, esses casamentos geralmente duram pouco tempo, e nos casos de separação, as crianças ficam na aldeia com as mães e parentes. Pude observar que existem mulheres não índias casadas com homens Karajá, mas em menor proporção, observei um caso em *Krehawā* e um em *Itxalá*. Investigando quais os motivos principais desses casamentos, os mais idosos afirmaram que os homens não-índios casam com as mulheres Karajá meramente por interesses que vão desde a exploração ilegal do peixe, criação de gados nas pastagens nativas nas terras indígenas, venda de bebidas alcoólicas e até mesmo o interesse pela inserção do tráfico de drogas nas aldeias conforme esse relato:

Hoje tá tudo misturado, tá tendo muito casamento de *lny* com *tori*. Na família de meu marido tem muito *tori* casado com Karajá, somente 6 (seis) são casados com Karajá mesmo, o resto tudo é

misturado com *tori*, Gavião, Pankararu. Aqui tá misturado, tem *tori*, Tapirapé. Agora os daqui é a primeira vez que casam com Xavante, tem esse Karajá aí que casou com essa mulher Xavante. Só tinha uma Karajá casada com Xavante que é a Severiá. Tem *tori* que casam com meninas aqui para vender o peixe, o piraruku, também eles trazem para vender aqui a pinga e agora já trazem da cidade para esses jovens a droga, que esses jovens já estão usando drogas, maconha e cheirando gasolina, também está entrando aquela outra, a cocaína. Tem muitas mulheres Karajá que casam com *tori*, aí largam, elas ficam só com filhos e os *tori* não ajudam em nada com a criança (avó e Auxiliar e enfermagem aposentada – Aldeia *Itxalá*).

É mesmo preocupante a quantidade de crianças com pais não-índios que separam das mães Karajá e não dão nenhum tipo de auxílio à criança, ficando a responsabilidade pelo seu sustento somente para as mães e avós. Nas aldeias Santa Isabel, *Krehawã* e *Itxalá* pude contar mais de 8 crianças em cada uma, nessa situação.

3.13. A mulher Karajá nos processos da dádiva e da reciprocidade

A sociedade Karajá se orienta por um princípio de reciprocidade: no trabalho, nos casamentos, festas e cerimônias, na organização social e política.

A partir das reflexões de Mauss (2003) sobre o princípio da dádiva, nos propomos observar como a mulher Karajá se posiciona diante das relações de reciprocidade que estão presentes em todas as fases da vida Karajá.

O ato de presentear é uma prática que tradicionalmente os Karajá realizavam e que continuam realizando até hoje, tendo um

caráter de agradecimento ou reconhecimento por algum benefício auferido para alguma pessoa ou para o grupo.

Na sociedade Karajá é muito comum a troca de presentes entre os membros da comunidade. Há trocas de peixes, de mel de abelha, e de outros tipos de alimentos. No período das festas tradicionais, como já mencionamos, trocam objetos fabricados de uma aldeia com outra.

Segundo Mauss (2003:187), na civilização escandinava e em diversas outras, os contratos se concretizam através das trocas, sob a forma de presentes, dados e retribuídos.

Nesses sistemas de trocas, para Mauss (2003:188), existe um caráter voluntário, aparentemente livre e gratuito, mesmo quando nesse gesto que acompanha a transação haja somente ficção, formalismo ou mentira social, e quando haja, no fundo, obrigações e interesse econômico.

O que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (MAUSS, 2003:191).

Para o autor, essas prestações acontecem de maneira voluntária, por meio de presentes. A quebra de uma dessas regras pode ocasionar certa ruptura nos sistemas de trocas, afetando as relações sociais entre o grupo, até mesmo sob pena de gerar uma guerra privada ou pública. Mauss chama toda essa gama de relações de “sistema das prestações totais”.

De acordo com Godelier, a dádiva obriga a dar de volta, mas não no sentido de restituir e sim de se dar por sua vez, assim, dons e contradons criam um estado de dependências entre cada uma das partes. Ele acrescenta ainda que:

O dom nessas sociedades não é apenas um mecanismo que faz circular os bens e as pessoas, assegurando assim sua repartição, sua distribuição entre os grupos que compõem a sociedade. É também, mais profundamente, a condição da produção e reprodução das relações sociais que constituem o arcabouço específico de uma sociedade e caracterizam os laços que se tecem entre os indivíduos e os grupos. Se é preciso dar uma mulher para receber outra, esta troca não é apenas a substituição de uma mulher por uma outra, é a criação de uma relação de aliança entre dois grupos, relação esta que abre para cada um a possibilidade de ter uma descendência e de continuar a existir (GODELIER, 2001:76).

Para os Karajá, o mundo social é o mundo das mediações. Rodrigues (2008:312) aponta que entre os Karajá, em consequência da ambivalência da reciprocidade, para ter é preciso dar. Para conhecer o prazer do sexo, das novas comidas e o novo ambiente, o povo do meio (o que, conforme o mito de origem, saiu do fundo do rio) teve que perder a imortalidade, a pureza, ceder a irmã e pagar pela esposa aos afins.

Com relação às explicações do mundo espiritual, os Karajá atribuem significados mitológicos e religiosos a todos os sistemas naturais, que regem a vida humana. Por isso, para eles, o *Aruanã* ou *ijasò*, que como já dissemos é a principal entidade religiosa e espiritual desse povo, está presente em todas as coisas, na vida dos seres humanos e de seus antepassados.

Assim, o *Aruanã* ou *ijasò* é uma demonstração clara dos princípios da dádiva: dar – receber – retribuir. Conforme Toral (1992:161-162), o *Aruanã* é entregue às pessoas nos momentos que marcam uma passagem importante da vida, ou seja, nas fases de mudança de identidade social: quando uma mulher fica grávida, quando uma criança nasce, quando o menino vai passar para fase de rapaz, quando uma menina fica menstruada pela primeira vez e vai entrar na fase de moça.

O *Aruanã* atua como um defensor da pessoa, passando a protegê-la dos maus espíritos e de todas as coisas ruins que possam lhe acontecer; ele vai ajudar para que cresça com saúde. Em troca, o “dono do *Aruanã*”, que é o pai da criança, tem a responsabilidade de alimentar o *Aruanã* durante o ritual. Para isso, ele é obrigado a fazer roça e trabalhar muito para que não falte comida durante todo o período da festa, que pode durar de 6 a 8 meses e é marcada por ciclos. A duração de cada ciclo varia de acordo com a disponibilidade de alimento que o dono tem para oferecer.



Mulher dando comida para o Aruanã - Aldeia Krehawã

Durante o ciclo ritual, os *Aruanãs* são trazidos à dimensão terrena pelo *hàri* (xamã) para que os rapazes em rito de passagem recebam proteção espiritual. As famílias agraciadas, por sua vez, devem doar ao

hàri os bens que ele próprio escolher para si: são presentes em retribuição à generosidade do pajé.

Nesse sentido Rodrigues (2008) destaca que embora os *Aruanãs* sejam transmitidos como “bens de valor” (*nohõ*) familiares, o menino ou menina que herda um *Aruanã*, tornando-se seu dono (*wèdu*), estabelece uma relação de identidade com este *Aruanã*, assim como um Timbira ou um Bororo que ganha um nome adquire uma *persona* social que define seu pertencimento a uma metade ritual. Os *Aruanãs* são todos parentes mágicos entre si: entre eles não há relações de substância, não havendo nenhum tipo de descendência ou conexão física. Quando uma criança herda um *Aruanã*, ela assume uma identidade *xiburè* – em que o conceito de “mágico” tem o sentido de ausência de relações – e torna-se um “dono de *Aruanã*” (*irasòwèdu*). Ela e seus parentes bilaterais passam a ser considerados, simbolicamente, como se fossem parentes mágicos uns dos outros, ou seja, constroem entre si um parentesco não baseado em relações de substância.

Mauss aborda essa temática adotando a perspectiva nativa que explica essas relações através do *hau*, que é o espírito das coisas, em particular o da floresta e dos animais de caça que ela contém, conforme é dado nesse exemplo pelo autor:

A palavra *hau* designa, como no latim *spiritus*, ao mesmo tempo o vento e a alma: mais precisamente, ao menos em certos casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais, a palavra *mana* estando reservada aos homens e aos espíritos, e aplicando-se às coisas (MAUSS,2003:198).

Para o autor, na Nova Zelândia e em Samoa, diversas formas de retribuição são praticadas pelos grupos nativos da região: doação de propriedades, trabalho, comércio, preparação de banquetes, festas e presentes, de modo que se torna obrigatória a partilha das riquezas que, segundo ele, circulam como atributos e dádivas.

Esse processo se assemelha ao dos Karajá, pois, no ritual do casamento – como descrito anteriormente - todos os convidados têm direito de pedir todos os bens que o noivo possui, e este, por sua vez, tem a obrigação de retribuir com o objeto pedido, ficando apenas com a roupa que está vestindo.

Hoje, na relação de reciprocidade, até mesmo objetos pertencentes ao noivo, adquiridos no contato com a sociedade nacional, como bicicletas, aparelhos de som, roupa e outros, fazem parte da doação.

Quando faz festa tem que fazer o *broturé*, tem que pagar porque é a lei. Eu gosto de fazer *broturé* porque agente fica alegre quando a gente faz *broturé* para o filho, é importante pra gente. E minha mãe fala que temos que respeitar o *broturé* porque é importante pra gente. Antigamente pagava *broturé* com esteira, canoa, peixe, tartaruga, porção, piroasca, pote de barro. Hoje a gente paga *broturé* com coisas de branco, com DVD, CD, televisão, aparelho de som, rede de pescar, rede de dormir, colchão, fogão a gás, botijão de gás, geladeira, entra tudo. Quando o menino sai para rapaz a gente leva coisas de valor, a menina também quando vem a primeira menstruação, faz *broturé*, paga com coisas de valor, como as que falei. Quando é *broturé* do dia-a-dia, aí é coisa que não é de valor, aí é peixe, arroz, roupa, café, bolacha. Hoje em dia a gente pede coisas do branco porque a gente não tá usando mais coisas dos antigos, hoje em dia tem coisas do branco dentro da casa (Jovem professor – Aldeia *Itxalá*).

Constata-se na sociedade Karajá que existem mecanismos muito definidos nessa relação da dádiva, ou seja, dar, receber, retribuir. Como vimos, na cerimônia de casamento é o noivo que oferece os presentes. No entanto, ele pode recuperar muito do que foi dado, num próximo casamento, quando pode pedir de volta aquilo que presenteou ou, então, receber outro objeto de seu interesse.

As mesmas regras valem para o ritual de desmamar a criança. É também uma ocasião em que os Karajá realizam o *broturé*. Para realizar

a cerimônia, a mãe pinta a criança com tinta de jenipapo e urucum, enfeita-a com colares e plumas de pássaro que devem ser grudadas no corpo da criança com cera de abelha. No momento do ritual, os pais da criança oferecem mel de abelha com biju de mandioca para os convidados, e a mãe da criança cola no braço dos convidados uma pluma de pássaro. Todos os convidados que recebem a pluma têm o direito de pedir o que quiserem de presente para os pais da criança. Estes presentes geralmente são: tartaruga, peixe, artesanatos, esteiras e outros.

Os presentes mais difíceis de conseguir podem levar até um ano para serem dados, mas os pais nunca deixam de dar o presente. Dar o presente que o convidado pediu é uma forma de agradecimento pela presença do convidado no *broturé* do filho e também para estimular a continuidade dessas as relações sociais, já que o ato é interpretado como uma forma de honra.

De acordo com Mauss, essa obrigação funda-se na moral estabelecida pela dádiva.

A vida material e moral, a troca, nele funcionam de uma forma desinteressada e obrigatória ao mesmo tempo. Ademais, essa obrigação se exprime de maneira mítica, imaginária ou, se quiserem, simbólica e coletiva: ela assume o aspecto do interesse ligado às coisas trocadas: estas jamais se separam completamente de quem as troca; a comunhão e a aliança que elas estabelecem são relativamente indissolúveis (MAUSS, 2003:232).

Observa-se que a relação presente no mecanismo de troca e dádiva - dar, receber, e a obrigação de retribuir - é válida também para o que se refere à hospitalidade, a festas, a feiras, situações em geral que se prestam a trocas voluntárias-obrigatórias. Mauss (2003: 211-212) destaca que

Apesar da importância dessas trocas, como o grupo local e família, noutros casos, são auto-suficientes em matéria de ferramentas etc., esses presentes não servem à mesma finalidade que o comércio e a troca nas sociedades mais desenvolvidas. A finalidade é antes de tudo moral, seu objeto é produzir um sentimento de amizade entre as pessoas envolvidas, e, se a operação não tivesse esse efeito, faltaria tudo (...). Ninguém é livre para recusar um presente oferecido. Todos, homens, mulheres, procuram superar-se uns aos outros em generosidade. (...) Os presentes selam o casamento, formam um parentesco entre os dois casais de pais. Dão uma mesma natureza aos dois "lados" (MAUSS, 2003: 211-212).

Malinowski também aborda a questão em *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, famoso estudo etnográfico realizado nas ilhas Trobriand na Melanésia, publicado em 1922. Nessa pesquisa o interesse do autor está voltado para a investigação das atividades econômicas dos habitantes das ilhas Trobriand realizada através da observação das transações comerciais estabelecidas entre os habitantes das tribos, o *kula*. Para Malinowski (1984:62), as principais instituições políticas nativas são essenciais para o entendimento do *kula*. Assim, todos os aspectos da vida nativa, a religião, a magia, a economia estão interligadas. Conforme Malinowski (1984: 71-72), a troca cerimonial dos dois artigos, um pelo outro, é o que constitui o aspecto central e fundamental do *Kula*. Assim, para o autor,

(...) o *Kula*, é, portanto, uma instituição enorme e extraordinariamente complexa, não só em extensão geográfica, mas também na multiplicidade de seus objetivos. Ele vincula um grande número de tribos e abarca enorme conjunto de atividades inter-relacionadas e interdependentes de modo a formar um todo orgânico. (MALINOWSKI, 1984: 71-72).

Desse modo, para o autor (2003:73), o *Kula* não é uma modalidade subreptícia e precária de troca. Muito pelo contrario, está

enraizada em mitos, sustentada pelas leis da tradição e por rituais mágicos. O *Kula* baseia-se, segundo o ponto de vista sociológico, num *status* fixo permanente, numa parceria em que se unem em pares, milhares de indivíduos. Constituindo dessa forma, uma parceria para toda a vida, implicando também, em deveres e privilégios mútuos, constituindo um tipo de relacionamento intertribal organizado em grande escala.

Malinowski destaca ainda que o *Kula* não se realiza sob nenhuma necessidade, uma vez que seu objetivo maior é o da permuta de artigos que não têm utilidade necessária e prática, uma vez que a principal troca do *Kula* é a dos braceletes pelos colares, embora produtos agrícolas e de pesca entrem nesse processo de trocas, porém de forma secundária. Mauss (2003: 227) considera essa relação totalmente análoga, uma vez que ela estabelece trocas regulares, obrigatórias, entre parceiros de tribos agrícolas, de um lado, e de tribos marítimas, de outros. O sócio agricultor vem depositar seus produtos diante da casa de seu parceiro pescador. Este, em determinado momento, após uma grande pesca, retribuirá generosamente a aldeia agrícola com o produto de sua pesca.

Os Karajá, por sua vez, estabelecem esse sistema de trocas entre os grupos determinados. É muito comum observar esse processo, depois que os homens chegam da pesca, quando mulheres ou crianças levam peixes para oferecer para algumas famílias. Geralmente, a distribuição é feita entre a família da mulher, mas também pode acontecer que ela ofereça para a sogra, cunhados ou pessoas da família do marido.

Isso acontece também com a caça, quando o caçador chega, após limparem a caça, a esposa divide-a em pedaços e com a carne em uma cuia, sai pela aldeia distribuindo-a para famílias determinadas. Para cada família existe uma classificação do tipo de pedaço da caça que esta irá receber, e esta, por sua vez, retribuirá com o mesmo tipo de partes da caça dada. Por exemplo, uma família que nesse sistema de

troca recebe a cabeça da caça, retribuirá também com a cabeça da caça numa outra oportunidade.

Sobre o *Hetohokÿ* Lima Filho (1992:158) observa que a regra de divisão e distribuição de alimentos com partes definidas para cada grupo é mantida e realizada por *Arutana*, que pertence aos *Iraru* e aos *Mahãdu*. Nessa distribuição de comidas há novamente um fator de aproximação do grupo *Ibòò* com os *Mahãdu*.

Desse modo, observa-se que na sociedade Karajá a relação de troca não se dá aleatoriamente, uma vez que existem normas e regras que determinam o mecanismo da dádiva, ou seja, de dar-receber-retribuir, conforme afirma Mauss:

A dádiva, portanto, é ao mesmo tempo o que se deve fazer, o que se deve receber e o que, no entanto, é perigoso tomar. É que a própria coisa dada forma um vínculo bilateral e irrevogável, sobretudo quando é uma dádiva de alimento. Tudo faz parte da etiqueta; não é como no mercado onde, objetivamente, por um preço, adquire-se uma coisa. Contratos, alianças (MAUS, 2003:286-287).

A mulher Karajá desenvolve e assume um papel muito importante nesse processo de reciprocidade, uma vez que cabe a ela a tarefa de distribuir o peixe, a caça ou os produtos trazidos da roça. Primeiramente essa distribuição é feita entre as pessoas moradoras da casa. Se os produtos são em grande quantidade, a distribuição se estende para outros familiares, como irmãos, sogros, cunhados. Cabe também à mulher a responsabilidade pela preparação e distribuição dos alimentos nas festas e cerimônias.

A reciprocidade está presente em todos os momentos importantes que marcam os rituais de passagens na vida Karajá, ou seja, quando a criança deixa de ser amamentada, nas cerimônias de passagens do menino e da menina para a vida adulta, no casamento, e até mesmo na morte. Quando uma pessoa morre, há o oferecimento

dos pertences da pessoa falecida para o seu *kuni* (alma), em troca de deixar os que ficam em paz e o oferecimento de alimentos que são depositados frequentemente na sepultura do falecido para que o *kuni* deste esteja sempre alimentado e não perturbe a vida de quem fica. Antigamente eram depositados alimentos tradicionais como cauim, peixe, tartaruga, farinha. Hoje esses alimentos são comumente substituídos por café, açúcar, bolacha, arroz, feijão, macarrão. Enfim, alimentos comprados nas cidades e que fazem parte da alimentação diária nas aldeias.

De acordo com Lévi-Strauss (1989:127) “o intercâmbio de mulheres e o intercâmbio de alimentos são meios de assegurar o encaixe recíproco dos grupos sociais ou de tornar esse encaixe manifesto”.

O processo de reciprocidade nessas sociedades insere a mulher no jogo das negociações para o estabelecimento de alianças. Sigo com as perguntas: por que não trocaram também os homens? Por que somente as mulheres são submetidas a esse processo de negociação? Por que a mulher faz parte do jogo no qual pode ser dada uma mulher com o objetivo de receber outra mulher de volta?

Lévi-Strauss (1982) observa ainda que o tabu do incesto existe em todas as sociedades humanas, o que ele considera ser o primeiro ato social, um fator que marca a passagem entre um estado social que estabelece aliança entre grupos que trocam mulheres, uma vez que diante da necessidade de se casar fora do grupo familiar, fica instaurada, assim, a reciprocidade entre grupos diferentes.

Conforme Rodrigues (2008:689) a reciprocidade é pensada como uma relação entre diferentes, porque dar algo ao outro é separar algo de si e criar a diferença em relação a si próprio, como as substâncias dos pais que, doadas e separadas da fonte original, formam um corpo diferente dos doadores. Por isso as relações são pensadas como criadoras e mortais, a um só tempo, pois a criação do novo sempre corresponde à perda de algo do doador, a vida da criatura à morte do

criador. A perda de parte de si, portanto, é também o surgimento do Outro e da diferença. O serviço da noiva, que um genro presta aos sogros e cunhados, deve ser entendido como o esforço do emprego da força de trabalho de uma pessoa em benefício dos outros, em um movimento de separação de algo de si próprio de dentro para fora, percorrendo o mesmo caminho mítico das substâncias que fabricaram os corpos dos filhos pela primeira vez. As prestações matrimoniais nada mais são que algo daquele que trabalha, separado de seu próprio corpo e entregue aos outros, na forma de realizações visíveis, em troca de uma esposa. Sobre esse ponto de vista Rodrigues observa:

O genro entrega seu trabalho, parte de sua pessoa/corpo, aos sogros e cunhados, recebendo destes uma esposa, que por sua vez é parte do grupo original dos afins. *A relação de afinidade tem o sentido de separação e perda de ambas as partes, como uma morte simbólica em prol da criação da própria aliança. (...) A troca tem como consequência mais importante a geração da diferença entre as partes. A reciprocidade é a criação do novo e da mudança, o que no caso da relação entre afins reais corresponde à criação da própria sociedade, cuja essência reside nas prestações matrimoniais. (...) A dívida de um genro aos afins permanece enquanto dura o casamento – ele será sempre um devedor –, porque a perda de uma mulher é considerada como muito mais significativa do que aquela vivenciada pelo genro, que entrega o produto da sua força de trabalho aos credores (Rodrigues, 2003: 699-700).*

É importante notar que esses conjuntos de relações constituem o que Mauss (2003:309) chama de “fato social total” uma vez que põem em ação a totalidade da sociedade e de suas instituições, constituindo assim fenômenos que são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, estéticos, jurídicos, de direito privado e público, políticos e domésticos.

Nesse sentido, os rituais do *Hetohokÿ* e do *Aruanã* são exemplo de fato social total uma vez que nesses rituais o menino e o jovem Karajá

recebe os ensinamentos ministrados pelos homens, principalmente pelos mais velhos, sobre os assuntos relacionados às obrigações relacionadas à religião, à ética, às obrigações com a família, tradições, aos mitos e ritos, aos sistemas econômicos e políticos que deverão ser consolidados em toda dinâmica social Karajá. Nos rituais do *Hetohokÿ* e do *Aruanã*, os Karajá ensinam e aprendem mais que idéias ou regras, ensinam e aprendem como serem homens com comportamentos articulados e ancorados nos seus sistemas societários.

**CAPÍTULO IV – ROMPENDO O SILÊNCIO: DIÁLOGOS SOBRE VIOLÊNCIA
CONTRA A MULHER KARAJÁ**



Aldeia Fontoura

4.1. Mitos, ritos e costumes que “legitimam” práticas conservadoras e de violação contra a mulher Karajá.

Eu vivia embriagado na
Alegria.
A aldeia era uma roda de
amizade.

Meus Chefes comandavam,
servidores do Povo,
com a sabedoria e o respeito
de quem se reconhece igual
ao outro.

E nós te embriagamos
de cachaça e desprezo.
Fizemos-te objeto
do Turismo imprudente.
Tornamos os teus Povos
uma placa de rua,
e o teu Saber antigo,
Tutela de menores.
Pusemos as algemas
dos nossos Estatutos
na tua Liberdade.
Jogamos tua Língua
nas covas do silêncio,
e os teus Sobreviventes
à beira das estradas,
à beira dos vivos
mão de obra barata
nas fazendas e minas,
nos bordéis e nas fábricas;
mendigos dos subúrbios
das cidades sem alma;
restos do Continente
da grande Lacta-Mama

(D. Pedro Casaldáliga e Pedro Tierra)

Todo o cenário de violência contra a mulher Karajá e o uso abusivo do álcool como agente potencializador dessa violência é consequência das modalidades de contato interétnico impostas pela sociedade envolvente. Cada vez mais as aldeias são penetradas por elementos externos, nos casos específicos dos homens Karajá agirem com violência contra as mulheres, pelo que tudo indica, essa prática é uma incorporação de um padrão que parece ser regional. São o que os brancos pobres da região fazem, a exemplo daqueles homens não-indígenas que casam com mulheres Karajá. Os mitos Karajá ganham

novo relevo e potencializam seu papel legitimador da “inferioridade necessária” da mulher. Na verdade, o que está ocorrendo é uma incorporação do padrão regional, trazendo-o para um cenário culturalmente mais familiar e, nesse “novo” contexto, os mitos também se tornam mais lembrados e ganham ênfase nas distinções entre os sexos.

Como já foi dito anteriormente, mitos e ritos são elementos fundamentais na vida e na organização social dos Karajá. Em algumas narrativas históricas é possível se observar que em tempos remotos, as mulheres Karajá tiveram momentos de glória, exercendo papel de destaque em ritos e lugares que hoje são espaços exclusivos dos homens, como a casa de *Aruanã*, conforme prevê essa narrativa que Maria Helena Karajá me relatou. Nesse contexto os mitos Karajá ganham novo relevo.

História das mulheres que traíram seus maridos com o jacaré

Antigamente, quem cuidava das máscaras e comandavam as danças na casa do *Aruanã* eram as mulheres. Eram elas quem comandava tudo. Elas se enfeitavam, botavam o rabicho, se perfumavam com o perfume delas e saíam escondidas dos maridos, e iam para o rio. Chegando lá chamavam o *cabororó* (jacaré): “*Cabororó, cabororó*”. Ai, ele borbulhava na água (bummm, bummmm, bummmm...).

Elas falavam: “traga muita coisa boa pra nós”. Ele saía todo contente e trazia peixe, amendoim, milho, pequi, tudo que era bom ele trazia. Elas o abraçavam, brincavam, rolavam. Enquanto isso outras ficavam cozinhando para ele.

Ele deitava no colo delas para elas catarem os piolhos dele, o alisavam fazendo carinho. Então, elas namoravam com ele. De tarde elas iam embora e levavam só as cascas do pequi e do amendoim para seus maridos comerem. Eles comiam pensando que era verdade. Até que um dia os homens desconfiaram. Aí um deles falou: “vai um *djiré* (um rapazinho), espionar as mulheres”. Ele foi e viu tudo. A mãe dele falou que não era para ele contar nada do que havia visto. Elas confiaram muito nele. Mas como ele tinha sido mandado, ele contou para os homens, ele trouxe o caroço do amendoim e do pequi escondidos no *decobuté*, no *dexi*, e deu os caroços para os homens ver e comer. Eles gostaram. Então eles falaram que iam matar o “namorado”

das mulheres. Eles falavam que estava proibido elas saírem pela estrada que rodeava os quatro cantos da aldeia. Elas ficaram e eles foram pra cima. À noite eles desceram para o local em que o jacaré ficava. Eles dormiram lá. Bem cedo eles se enfeitaram, botaram o rabicho, se perfumaram e chamaram o jacaré como as mulheres faziam. O jacaré veio, eles pegaram o jacaré, beijaram, alisaram, cataram piolho com o jacaré deitado nas pernas deles, até que o jacaré dormiu, roncou. Então eles mataram o jacaré com o machado, cortaram a carne e levaram para as mulheres comerem. Eles chegaram e deram para as mulheres cozinhar. Elas cozinham, eles gritavam: “tragam logo a carne para vocês comerem”. Elas levaram e comeram. Então eles falaram: “Vocês estão comendo a carne do “namorado” de vocês”. Elas não acreditaram. Foram lá no local chamaram, chamaram, mas ele não veio. Então elas viram o rastro do jacaré e onde eles o mataram. Elas voltaram e falaram para os homens que queriam guerrear com eles. Elas falaram para os homens jogar a flecha ao contrário, que elas também iam fazer assim, só que elas enganaram os homens e jogaram a flecha com a ponta. Então elas furaram os olhos e mataram os maridos. Depois elas foram pegar a mãe do menino, para se vingar dela e do filho, mas ela fez um buraco no chão e fugiu com o menino. Esse menino virou espírito que amaldiçoou as mulheres para nunca mais elas traírem os homens. Por isso que os homens ganharam o poder e proibiram as mulheres de olhar o que tem lá dentro e de entrarem na Casa de *Aruanã*. Se uma mulher entrar na casa, ou anda na estrada que os homens proibirem, elas ganham esse castigo, de todos os homens terem direito e poderem fazer *haroeikra* (transar) com ela. Essa lei é da cultura, sempre existiu e até hoje ainda existe. (M. H. Walari, avó Karajá – Aldeia Krehawã).

Observa-se através dessa narrativa, contada por Walari, que as mulheres não somente perdem o poder para os homens, como também recebem dupla punição: além de serem proibidas de entrar na casa do *Aruanã*, que passa a ser um espaço exclusivo dos homens, elas recebem como segundo castigo o estupro coletivo, em caso de descumprirem a norma instalada pelos homens.

Encontramos outra versão desse mito que justifica o estupro coletivo daquelas que entram na Casa de *Aruanã* em Lima Filho (1994:40-41). O mito conta que a aldeia havia se mudado e a Casa de *Aruanã* estava abandonada. Os restos dos acessórios dos *Aruanãs*, como palhas, penas, conchas, entre outros, estavam espalhados. Alguns Karajá pegaram este material e levaram como brinquedos para

suas casas. Alguém viu e comentou que havia duas índias pegando as coisas da Casa de *Aruanã*. Isso fazia mal, era perigoso, pois era segredo dos homens. Os homens se reuniram e discutiram o assunto. Decidiram buscar as mulheres, que tinham se escondido no mato. Os parentes das mulheres subiram o rio em suas canoas para procurá-las. Quando as encontraram, perguntaram onde elas estavam indo. As mulheres responderam que se dirigiam para uma das casas da aldeia. Mas os homens pediram que a mãe entregasse a filha, que se chamava *Wesi*, para que eles tivessem relações sexuais com ela. A mãe apelou para o sentimento do parentesco que os unia. Os homens retrucaram, lembrando que era a lei. A moça deveria ficar no meio dos homens ou então seria morta. Dessa forma, os homens forçaram relações sexuais com a moça. Ela resistiu e acabou morrendo, apesar de a mãe ter pedido para se colocar no lugar da filha. Os homens não aceitaram, alegando a idade da mulher. Era velha. Mesmo depois de morta os homens queriam continuar a ter relações com a moça. Foi quando um homem interveio, cortou uma tora de canjerana, um pau que dá na beira do Araguaia, e, assim, mãe e filha foram jogadas no meio do rio.

Como o mito revela, a transgressão dessa lei pode custar à mulher até mesmo a sua vida. Esse mito opera como uma maneira de legitimar o poder masculino através de ações cruéis, praticadas pelos homens contra as mulheres Karajá.

Observa-se em mitos de outros povos, assim como ocorre entre os Karajá, em tempos remotos havia uma harmonia entre homens e mulheres e que em determinado momento essa harmonia é quebrada pela transgressão de alguma regra, cometida pelas mulheres. Sobre essa gama de conflitos e busca de harmonia presentes nos mitos, Arruda observa:

Ocorrida a transformação da situação com o desenlace eliminador do conflito, a harmonia se instala num outro plano, igualmente satisfatório, pois recupera-se a essência significativa dos tempos

primordiais e eternos. Mas isso é feito através do “castigo” do transgressor, colocando numa posição subordinada ou inferior, e do estabelecimento de hierarquias e desigualdades, com seu complemento inevitável de coerção e contestação (ARRUDA, 1992: 371-372).

O mito da anta, do povo Rikbaktsa, estudado por Arruda em sua tese de doutorado (1992), apresenta elementos semelhantes aos de alguns mitos Karajá, principalmente no que toca à alteração de uma ordem e a subordinação da mulher ao homem. De acordo com o mito da anta, em tempos remotos, os Rikbaktsa eram um povo muito ordeiro, não tinham doenças e todos viviam tranquilos. Os homens faziam quase tudo das atividades de casa, as mulheres quase não faziam nada além de brincar enquanto os homens trabalhavam e eram elas que mandavam em tudo. Porém, num determinado momento, essa ordem é quebrada:

Uma vez as mulheres encontraram na roça uma semente de “mandiocão”, e uma delas, colocando-a entre as pernas, fez com que ela crescesse e com ela modelou um menino que ficou sendo seu filho. Um dia, enquanto ela estava fora, as outras mulheres entraram em sua casa, e uma delas teve relações sexuais com o bebê, que chorou e ficou com o pênis esfolado. Ao descobrir, a mãe ficou muito brava e levou-o para longe, onde ninguém o pudesse ver. Vivendo na mata, ele se transformou numa anta macho, e com a ajuda da mãe seu pênis ficou grande e forte, para não mais ser machucado pelas mulheres. (...) O mito continua, contando que as mulheres descobrem a anta já adulta e, todos os dias antes de comer o alimento preparado pelos maridos, dizem que vão banhar-se no rio, mas ficam “transando” com a anta. Os maridos vão ficando desgostosos e desconfiados, pois as mulheres não comem mais sua comida, não mantêm mais relações sexuais com eles e só querem ficar descansando quando estão em casa. Os homens descobrem o engodo, inventam o arco e a flecha, enganam a anta vestindo os colares das mulheres e matam-na a flechadas quando se aproxima. Cortam-lhe o pênis e o penduram

sobre a rede de uma das mulheres. Estas, quando voltam desapontadas por não terem encontrado a anta, são encontradas pelos homens e descobrem que estes sabiam de tudo e que haviam matado a anta. São surradas pelos homens, que em seguida vão embora levando os meninos com eles. Ficam fora muito tempo. Nesse período de separação as mulheres “modelam” novos meninos para serem seus filhos. Os mais feios são transformados em pássaros e outros animais, enviados à mata procurar seus maridos. Elas não iam atrás dos homens por medo de serem novamente surradas, e os homens não voltavam porque queriam que elas os seguissem implorantes. E como os homens não voltassem, as mulheres resolveram rejeitá-los. Fizeram um rio muito grande e depois quiseram atravessá-lo para ficar do outro lado. (...) As mulheres fizeram um enorme jacaré para atravessá-las no rio. Passaram só as mulheres mais velhas e feias, instalando-se na outra margem. As moças bonitas caíram no rio e ficaram vivendo no fundo d 'água. São os peixes piava, ou piau. A preguiça, a mulher mais velha, a avó delas, não atravessou, pois o jacaré recusou-se a levá-la. (...) Ocorre a volta dos homens que sentiram falta das mulheres e do fogo, que havia ficado com elas. A preguiça conta a eles o ocorrido, e seguindo seu conselho conseguem pegar uma piava, uma das moças bonitas do fundo do rio. Mas por açodamento dos homens ela escapa, e na segunda tentativa só pegam um cará, moça mais feia que a piava. Essa mulher, inferior às originais, é a mãe dos Rikbaktsa atuais, são as mulheres de hoje em dia. (...) As mulheres “originais”, as piavas, os homens não encontraram nunca mais. Mas dizem que elas fizeram aldeias femininas, usando os homens só para procriar, que elas usam arco e flechas e fazem tudo o que os homens fazem (ARRUDA, 1992: 237-377).

Balandier (1976:23), em estudos realizados sobre mitologia Bambara, na África, apresenta uma definição negativa do papel do princípio fêmeo e da mulher. De um lado toda a ação criadora e toda ordem são concluídas com a junção de elementos dos dois sexos, de forma que a fertilidade e o conhecimento total das leis da natureza não podem ser conseguidos sem a cooperação da feminilidade. Por outro

lado, a mulher é geradora de movimento e de caos, ela evoca ou conota a terra impura, está relacionada à noite, à feitiçaria e cumplicidade com as “forças das trevas”. Desse modo, a mulher está ligada à rebelião e a desordem.

Também os Karajá se referem a um tempo mítico em que não havia diferenças de poder entre homens e mulheres, e de acordo com alguns de seus mitos, o poder dos homens foi instituído devido ao comportamento antissocial e imoral das mulheres.

Rodrigues (1999:198) observa que os homens tiveram necessidades de controlar as mulheres porque naquele tempo livre, não social, elas agiam de acordo com seus desejos individualistas, impossibilitando o surgimento da sociedade. Como consequência, os homens decidiram instituir um poder coletivo, de modo a evitar os atos antissociais das mulheres descritos nos mitos: incesto com o irmão, negar comida ao próprio filho, esconder a água de uma comunidade, adultério, etc. As mulheres são descritas nos mitos como seres exageradamente sexuais e famintos, altamente impulsivos e cujos desejos vêm em primeiro lugar, egoisticamente.

Um dos rituais mais importantes dos Karajá, a dança dos *Aruanãs*, é uma maneira de transmitir de geração para geração esse antagonismo que existe entre o papel masculino e feminino na sociedade Karajá. Nesse sentido o ritual funciona como uma espécie de transmissão e perpetuação do poder controlador dos homens:

Não somente os *lxjdu* ('outros') são pensados como seres femininos, no sentido de menos sociais, como também alguns seres sobrenaturais, entidades chamadas *aõni*, tidas como os seres mais anti-sociais do mundo, sexualizados, individualistas, impulsivos, difíceis de controlar etc. Tais entidades partilham, em grau exagerado, as características atribuídas às mulheres nos mitos. Eles são a alteridade/feminilidade em seu sentido mais radical. Um dos propósitos principais da dança dos *Aruanãs* é dramatizar o momento em que os *aõni* são controlados pelos

Aruanãs, os quais representam o comportamento social e controlado dos homens. Em outras palavras, a dança dos *Aruanãs* dramatiza o confronto entre homens e mulheres, ordem e desordem, coletivo e individual, confronto este que põe em Jogo o poder de controlar poderes desafiadores, e que é pensado como a essência da vida social (RODRIGUES, 1999:199).

Nesse sentido, o poder dos homens é explicado através de alguns mitos, como consequência de fatos ocorridos num tempo mítico em que não havia diferença de poder entre homens e mulheres. Sob o ponto de vista dos homens, o poder masculino foi instituído devido ao comportamento antissocial e imoral das mulheres.

Durante a dança dos *Aruanãs* paira uma atmosfera de medo, e essas interdições têm como finalidade manter os segredos dos homens e ao fato dos dançarinos não serem humanos e sim seres ancestrais míticos os quais são trazidos magicamente pelos xamãs. Existem várias histórias de que no passado as mulheres sofreram punições: o estupro coletivo na casa dos homens e morte através da feitiçaria. As mulheres e as crianças vivem constantemente amedrontadas durante o ritual da dança dos *Aruanãs*.

Os *Aruanãs* evitam qualquer contato físico com as moças pois seriam poluidores, inclusive o olhar recíproco é evitado já que o olhar seria o despertar de um desejo sexual, e é por esse motivo que as moças dançam de cabeça baixa. As moças são consideradas irmãs rituais subaquáticas. Cada *Aruanã* dança com uma ou duas irmãs rituais ao mesmo tempo.

Entre o povo Kamaiurá há um mito que mostra que as mulheres desse povo também comandaram rituais e que perderam para os homens instrumentos importantes como as flautas e foram impedidas de verem tais instrumentos, e assim como as mulheres Karajá, receberam como castigo o estupro coletivo, conforme demonstra Junqueira:

As flautas Jakui eram antigamente das mulheres. Bonitas, enfeitadas, elas se reuniam no pátio da aldeia para tocar e lá ficavam horas a fio rendendo homenagens ao mamaé da Jakui e também se deliciando com os lindos sons que tiravam. Tocavam e dançavam alegrando todo mundo, menos aos homens, que morriam de ciúme e inveja. A cada sessão de flautas, mais inconformados ficavam de não ter acesso às Jakui. Decidiram então tirá-las das mulheres. Um dia, se surpresa, começaram a gritar bem alto para assustá-las. Mas não funcionou e elas sem qualquer sombra de medo prosseguiram na execução esmerada das músicas. Quase desanimados com a coragem feminina, eles planejaram um ataque que não poderia falhar. Com a ajuda de Kwat (o Sol) fizeram um grande zunidor e começaram a se aproximar do pátio. O amedrontador zunido foi num crescendo, as mulheres resistiram como puderam, mas, a certa altura, apavoradas, correram para casa deixando as flautas para trás. Felizes, os homens passaram a ser donos das invejáveis flautas sagradas e desde então só eles podem tocá-las. Vencidas, as mulheres tiveram de se conformar, relembrando com nostalgia que um dia tinham sido as donas. Foram ainda proibidas de ver e tocar as flautas, sob pena de castigo severo. Dizem que há muito tempo, na aldeia Waurá, uma mulher viu a flauta. Todos os homens tiveram relações sexuais com ela, que finalmente foi abandonada pelo marido! Outras versões do castigo são mais extremadas: a mulher morreu porque "dificilmente resistiria a tantas relações num mesmo dia" (JUNQUEIRA, 2002: 41).

Em mitos e narrativas de muitos outros povos as mulheres são igualmente proibidas de ver instrumentos sagrados ou de entrar na casa dos homens. O descumprimento dessa norma pode chegar até mesmo ao extremo da pena de morte. Como o mito e rito *Jurupari*, presente em diversos povos da Amazônia colombiana e brasileira, que proíbe a mulheres de fazerem parte dos ritos sagrados masculinos. Caso alguma mulher violasse essa proibição ela seria condenada à morte.

As mulheres Yamana eram espíritos vivos personificados. Elas dominavam através de astúcia ao invés de práticas mágicas como suas vizinhas Selk'nam o faziam. A esperteza e a confiança entre as mulheres Yamana eram recompensadas por um convite ocasional de participarem do acampamento masculino, mas as mulheres Selk'man não gozavam do mesmo privilégio. O mito de seu comportamento passado é usado cada vez mais para excluí-las de todo ritual da iniciação masculina (BAMBERGER, 1979:242).

Para Bamberger (1979), a vantagem de um mito que explica a origem da habitação masculina, separando os homens das mulheres em lugar e atuação, e que permite uma maior autoridade masculina na vida social e política, é facilmente demonstrável. Assim, o mito, ainda que represente uma época anterior ao estabelecimento de uma ordem social, estabelece a imutabilidade desta ordem.

No universo cosmológico e social de muitos povos indígenas, a mulher aparece primeiramente em lugar de destaque, como a detentora do poder, manipulando instrumentos e espaços sagrados. No entanto, causam inveja para os homens que fazem de tudo para tomar-lhes esse lugar, e conseqüentemente o poder. Para satisfazer o seu ego e afirmar sua masculinidade, estabelecem leis e normas que os favorecem, e o curioso é que essas normas, na maioria das vezes, se referem à reafirmação da masculinidade através do estupro coletivo. Não basta somente transar com a vítima que desrespeitou a lei, é preciso que seja na presença de outros homens, como uma maneira de, através de seus órgãos sexuais, se afirmarem enquanto homens. Segato (2003:138) destaca que a violação emerge como um ato disciplinador e vingador contra a mulher genericamente abordada. Esse ato se ampara no mandato de punir e retirar a vitalidade de uma mulher percebida como desacatando e abandonando a posição que a ela é destinada no sistema de status da moral tradicional.

Quando tem a festa do *Aruanã*, o espírito só pode se encontrar com os homens. Por isso a casa do *Aruanã* é fora da aldeia, num lugar separado, para que as mulheres não vejam o que se passa lá dentro. Quando os homens vão tirar buriti num lago para fazer a roupa usada pelo *Aruanã*, eles avisam as estradas que vão passar e naquela estrada nenhuma mulher não pode ir. Se alguma mulher desobedecer e passar, eles pegam ela. Ela é obrigada a fazer *harowekra* (transar) com todos os homens. Ela só é libertada desse castigo se os irmãos dela forem lutar por ela e ganha na luta, aí ela fica liberada, mas se os parentes dela não for lutar ou não conseguir ganhar, aí ela é entregue para os homens. Ela vira a prostituta deles, ela fica servindo os homens até que o pajé mande parar, só o pajé é quem pode libertar ela desse castigo, enquanto ele não manda parar, ela é obrigada a servir os homens. Se ela é casada, o marido dela não pode fazer nada por ela. Se ela casar sem que o pajé tenha liberado ela, tanto ela quanto o marido, ficam amaldiçoados, se ela fica grávida, a maldição também passa para o filho que ela vai ter, aí, tanto o marido quanto o filho morrem. Isso acontecia antigamente e ainda acontece até hoje. Só que hoje a diferença é que acontecem casos de uma mulher estar bêbada e passar por um desses caminhos que foi proibido pelos homens, sem ela saber o que está fazendo porque ela está bêbada e mesmo assim ela é castigada do mesmo jeito. E também antigamente eles transavam com a mulher, mas não judiavam muito dela. Hoje eles judiam muito das mulheres. Como aconteceu com uma aqui, ela estava bêbada e passou perto da casa de *Aruanã*, já dentro do limite proibido. Ela estava chegando bêbada da cidade e não viu por onde estava passando. Aí eles pegaram ela na mesma hora, transaram com elas, judiaram muito dela, rasgaram a vagina dela com uma garrafa. Depois de judiarem muito, deixaram ela lá desmaiada, ela só não morreu porque passou uma pessoa e viu ela lá, pegou ela e levaram para o hospital. Ela é casada, o marido dela sabe quais foram os homens que fizeram isso com a mulher dele, mas ele não pode fazer nada contra eles, não pode falar, não pode brigar, não pode bater. Faz um ano e três meses que isso aconteceu aqui em nossa aldeia (Mulher 65 anos, aldeia *Krehawã*).

As mulheres Karajá relatam esses casos com muita tristeza e indignação. A pergunta que se faz é até quando elas vão ficar submetidas a esses absurdos atos de violência uma vez que, mesmo em contextos diferentes, são justificados em nome da cultura e nesse caso, em se tratando de cultura, as decisões estão nas mãos dos homens? Haverá algum dia, interesse dos homens em promover mudanças?

Penso que é necessário muito debate sobre esse assunto nas aldeias Karajá, pela necessidade de refletirem sobre a importância de manter leis tradicionais, mas as que contribuem pela melhoria da qualidade de vida tanto de homens quanto de mulheres.

Nesse cenário em que estão vivendo hoje, com a mudança de estilos de vida, com a entrada de muitos elementos da sociedade ocidental que interferem negativamente em suas estruturas culturais e sociais, as leis também devem ser reordenadas e readaptadas, e não servir como mais um instrumento que interfere negativamente na vida das pessoas, conforme observa Segato: “Podemos entender la cultura como um conjunto de *chips* que nos programan, pero no de forma automática y necesaria, ya que así como fueron instalados – por la costumbre, por la exposición a las primeras escenas de la vida familiar – también pueden, por lo menos teóricamente, ser desinstalados. Esto se debe a que el ser humano posee la característica de la reflexividad: puede identificar sus propios *chips* y puede evaluarlos, juzgarlos éticamente y desaprobálos” (SEGATO, 2003:143).

4.2. Outros cenários de violência contra as mulheres Karajá

Antigamente a vida do casal era melhor, a convivência da mulher com o marido era melhor porque viviam todos juntos, o genro com a filha moravam na casa dos sogros, juntos até quando eles tinha 01 filho 02 filhos, 03 filhos. Aí dividia pra fazer outra família, não brigavam, o marido não podia bater na mulher, de acordo com a traição não podia, se não ele apanhava do sogro (Avó Karajá - aldeia Krekawã).

Falar sobre a violência doméstica e violência sexual que ocorrem em aldeias Karajá não é uma tarefa fácil, nem tranquila. É um terreno complexo que exige a busca de compreensão de aspectos cosmológicos, antropológicos, subjetivos e sociais, dentre outros.

Sobre o ponto de vista da sociedade nacional, entende-se por violência doméstica ou intrafamiliar, toda a ação ou omissão que prejudique o bem-estar ou integridade física, psicológica ou a liberdade e o direito do pleno desenvolvimento de um membro da família. Pelo fato da grande incidência de violência contra a mulher ocorrer no espaço doméstico, conjugal ou familiar, o termo violência doméstica passou também a ser utilizado.

Para conceituar as categorias *violência física*, *violência psicológica* e *violência sexual*, recorro às autoras Araújo, Martins e Santos (2004:26), que consideram *violência física* as diversas maneiras de agressões como socos, pontapés, tapas, empurrões, queimaduras, tentativas de homicídios e agressões com usos de instrumentos variados incluindo faca e armas de fogo. Nas aldeias Karajá é muito comum o agressor utilizar bordunas e cacetes (pedaços de madeira) e cacos de vidros, que causam lesões corporais graves conforme observa uma mulher, técnica em enfermagem:

Há uns dois meses atrás um rapaz bêbado bateu na irmã dele, bateu nela que rachou a testa dela, rachou mesmo só no murro. Acho que eles são muito fortes, a pancada deles racha mesmo. Quando eles estão bebendo quer lutar na casa, a mulherada sai correndo com as crianças. Nesta semana um bateu na mulher dele com murro, cortou o rosto dela tanto que pegou uns cinco pontos. Geralmente eles batem no rosto delas. Tem esses casos de atendimento por espancamento. Geralmente uma vez por mês chega mulher machucada aqui para atendimento, quase sempre os cortes são no rosto e pegam de 4 a 5 pontos, eles cortam retinho, fica parecendo que cortou com faca. Tem uns bêbados que são mais violentos, aqui tem uns dois que são muito violentos, esses dois que eu estou te falando são agressivos até com a gente. Teve um que queria quebrar a garrafa em minha cabeça (Técnica de enfermagem não indígena, convênio Funasa - aldeia Macaúba).

As autoras acima citadas destacam como *violência psicológica*, agressões verbais, xingamentos, humilhações, ameaças, desqualificação, calúnia, acusações, críticas infundadas, privação de liberdade, abuso de poder e autoridade, exploração e constrangimento de qualquer tipo. E como *violência sexual* todo ato sexual em que a vítima é submetida contra sua vontade: estupro ou tentativa de estupro, atentado violento ao pudor, atos libidinosos, abuso sexual, sedução, assédio sexual.

As mulheres daqui são umas sofridas, os homens são muito machistas. Eles acham que as mulheres têm só que parir, lavar roupa e cozinhar pra eles. Elas levantam cedo tem criança pra cuidar, tem coisas pra fazer e eles ficam deitados, tranquilos, de boa. Eles pescam só assim uma vez por semana, elas tem até que cortar lenha pra acender o fogo. Tem mulher ainda que apanha, por qualquer coisinha os homens chegam a peia. Um dia eu vi um homem falando "mas que porqueira de mulher, não presta pra nada". Eu falei pra ele: "menino, pois arruma um homem para tu casar". Ele falou: "tá doida?". Eles não deixam as mulheres sair, não incentiva as mulheres a aprender nada, nadinha. Eu mesma tenho

um marido aqui que é a maior luta para mim sair, só aqui na aldeia mesmo que ele não importa mais se tem uma reunião em São Felix é a maior luta para eu poder ir (Mulher não indígena casada com homem Karajá, aldeia *Krehawã*).

Como se evidencia nos relatos, esses tipos de violência aumentam a cada dia nas aldeias, no entanto, em se tratando de povos indígenas, mais especificamente do povo Karajá, é preciso olhar a questão da violência doméstica e sexual no âmbito das relações de poder assimétricas entre homens e mulheres.

Desse modo, há uma assimetria que em muitos casos está ancorada em construções simbólicas advindas de tempos remotos, tendo os mitos e ritos como os elementos normativos de práticas que se perpetuam ao longo da vida e que muitas vezes atingem a mulher Karajá no seu dia-a-dia.

Conforme Junqueira (2002: 44), no mundo indígena, os relatos míticos desempenham um papel conservador ao ajudar a perpetuar modelos de comportamentos úteis ao grupo de maior poder. A autora destaca ainda que na maioria das comunidades a assimetria social mais acentuada ocorre entre homens e mulheres. E nas aldeias Karajá percebe-se essa assimetria uma vez que a mulher não pode circular em muitos espaços que são de exclusividade masculina, principalmente quando se trata da casa e festas dos *Aruanãs*, que estão diretamente ligados ao mundo dos espíritos, e na festa dos *Hetohokÿ*, associada a dois elementos que são assuntos também de exclusividade masculina: a relação com o universo espiritual e ritos de iniciação dos meninos.

O ciúme é um dos fatores que contribui para que ocorram brigas e agressões físicas entre marido e mulher Karajá; e as mulheres Karajá são muito ciumentas.

Lévi-Strauss, em sua obra "*A Oleira Ciumenta*" (1985), discute a relação de ciúme entre as mulheres de povos que exercem o trabalho

com cerâmica, que é o caso das mulheres Karajá. Elas exercem essa atividade tradicionalmente, o que talvez nos permita entender que o ciúme está ligado – e mantém essa ligação entre elas– a teias mitológicas e ancestrais. Rangel ratifica essa idéia quando aponta que:

Talvez não seja desnecessário lembrar que as mulheres Jamamadi se autocaracterizam como extremamente ciumentas. O ciúme ocupa um lugar nas conversas quando explicam que ele se manifesta especialmente em relação a seus maridos (RANGEL, 1994: 112).

Com isso, entende-se que atritos entre os casais, em função do ciúme, sempre existiram, mas em nada se pareciam com a questão da violência doméstica que elas enfrentam hoje e que constitui uma das principais problemáticas advindas a partir do contato com a sociedade não-índia.

Atribuída, quase sempre ao uso de bebidas alcoólicas e outras drogas, a violência contra a mulher Karajá aumenta a cada dia, principalmente nas aldeias que estão mais próximas às cidades.

Aqui Mataram uma mulher, ela era mudinha, não foi o marido dela não, ela não tinha marido, foram outros homens. Ela trabalhava na cidade, em Luciara, ela ia todo dia cedo, ai voltava a tarde aí pegaram na estrada, eles pegaram ela. Eles estavam bêbados, drogados, eles usavam maconha e cheiravam cola. Pegaram ela, bateram, estupraram, fizeram toda a maldade com ela, enfiaram um pau na vagina dela. Deixaram ela dentro do mato. O filho dela estava assistindo televisão dentro da casa dele, um deles veio e falou pro filho dela: Eu matei sua mãe. O menino não queria acreditar, ele ficava só rindo, então ele disse: "É serio mesmo, eu matei sua mãe, olha o sangue aqui na minha mão", então o menino desesperou correu para o avô dele e disse: "os meninos mataram minha mãe", o avô dele não estava acreditando não.

Foram procurar, então acharam ela bem ali perto do pé de pequi que tem bem ali na estrada. Foi meu primo quem achou o corpo dela, toda suja de sangue, machucada, pelada. Isso foi no ano de 2003. O outro estava fugindo aí pegaram ele. Nesse tempo era o pastor João quem era o cacique aqui. A polícia ligou para ele perguntando se podiam vir prender os rapazes aqui, porque é assim, a polícia não pode entrar assim na aldeia sem autorização. Aí autorizou, então a polícia veio e prendeu um neste dia mesmo, ele estava drogado, ele se escondeu, diz que colocaram ele para se esconder lá em cima do pé de jatobá, mas a polícia foi procurar e encontraram ele lá, lá mesmo pegaram ele. O outro fugiu e ficou durante dois dias se escondendo lá no morrinho. Depois a polícia prendeu ele lá em Luciara (Mulher jovem, 30 anos - aldeia *Krehawã*).

Essa jovem, assim como outras pessoas moradoras de *Krehawã*, relatou com muita tristeza fatos que aconteceram e que continuam ocorrendo na aldeia, causados principalmente por jovens que frequentemente vão à cidade vizinha e voltam embriagados ou drogados e muitas vezes trazem a droga e a consomem na própria aldeia.

Zamora (2007:3) destaca que justificativas para atos destrutivos variam de acordo com a cultura. Em alguns contextos, o uso do álcool pode ser lido como um alibi, visto que a conexão entre o seu consumo, a embriaguez e a violência é complexa, sem um padrão universal. Estudos indicam que o uso de álcool bem como o de algumas drogas pode ser considerado por agressores como uma “exceção cultural”, um “intervalo da cultura”, dando ensejo a um ato antissocial.

Em minhas estadias na aldeia *Krehawã*, presenciei diversas cenas de jovens embriagados trazendo problemas para a comunidade. Estava hospedada na casa da auxiliar de enfermagem, uma de minhas amigas da comunidade, e certa noite acordamos com pessoas chamando por ela porque haviam roubado a voadeira com o motor, que fica sob sua responsabilidade e serve para encaminhar os

pacientes em casos de emergência. Corremos para a beira do rio e ainda pudemos ouvir o ruído do motor. Dois rapazes pegaram outra voadeira e foram atrás. Retornaram no outro dia com a voadeira da saúde e relataram que quem havia cometido o “furto”, teria sido um rapaz que teria ido à aldeia de Fontoura buscar sua esposa. Segundo algumas pessoas, a mulher havia ido embora porque sua família teria ido buscá-la e tomado de volta do marido porque ele bebia muito e, uma vez embriagado, batia muito na esposa. Segundo soubemos, às vezes a espancava tanto que as pessoas ficavam com medo dele matá-la, então avisaram a família da mulher, que foi buscá-la. Contaram que nessa noite ele havia chegado bêbado da cidade de Luciara e teria roubado a embarcação para ir resgatá-la. Mas os pais da moça não estavam querendo deixá-la voltar. Fiquei na aldeia por mais uma semana e o rapaz não tinha retornado, segundo pessoas da família, ele continuava em Fontoura, tentando convencer a esposa de voltar com ele.

As pessoas relatam que uma das mudanças negativas para as mulheres é o fato de que quando há casamentos com moças de outra aldeia, ela é obrigada a acompanhar o marido, saindo de sua aldeia e indo para a dele. Essa prática não era usual, como já demonstramos anteriormente. O novo costume traz consequências indesejadas para a mulher porque se estiver diante de problemas conjugais, somente as pessoas de sua família poderiam interferir, então, se ela se muda para outra aldeia seus familiares não podem fazer nada caso algum tipo de violência aconteça. Ao que tudo indica, o novo costume acaba favorecendo casos de brigas, abusos diversos da autoridade masculina, até o ponto do espancamento.

(...) A violência de gênero acontece em situação de embriaguez mesmo, isso é sempre, também acontecem muitos casos de afogamento, tudo em consequência do alcoolismo. O suicídio a

gente também vê, suicídio e tentativas de suicídio. Tem uma torre de telefone em Macaúba e em Santa Isabel, eles sobem direto na torre uns conseguiram se matar, teve uma menina que morreu, quebrou as duas pernas, um faleceu, mas as tentativas foram muitas. E a torre é bem alta. Geralmente tem a ver com questões emocionais, eles não fazem isso pelo simples fato de beber, geralmente tem alguma briga com o esposo. (...) As mulheres vão continuar apanhando coitadas, que antes eles tinham aquela lei que se o marido traía a mulher, ele apanhava da família dela. Hoje já não existe mais. O que existe agora é essa prática aí de quererem se suicidar, de briga entre família e tudo, mais agora lei não existe mais (Enfermeira Funasa, - pólo São Félix do Araguaia).

Em Macaúba, por sua localização próxima à cidade de Santa Terezinha, também observamos uma mudança significativa na vida das mulheres, principalmente com relação às questões da violência, como se constata no relato desse professor:

Em *Itxalá*, na festa eu vejo as meninas também bebendo, mas muitas bebem cerveja. Agora na Macaúba eu vejo as meninas também bebendo bebida quente, ficando bêbadas, outro dia eu fiquei preocupado e com muita pena, uma mocinha acho que ela tinha 13 anos, uma com 14, outra com 15, elas estavam bebendo bebida quente, pinga, e ao mesmo tempo elas estavam cheirando gasolina. Então muitas jovens estão bebendo muito, viciados mesmos e junto cheiram gasolina, então eles ficam doidos mesmo. Eu fiquei muito preocupado porque eu penso principalmente em minhas filhas, o que será o futuro delas. Então eu penso que eu e minha mulher temos que pensar muito na educação de minhas filhas para elas não fiquem assim. Tem muitas mocinhas que bebem, aí os rapazes aproveitam delas, fazem o que querem. Tem muitas meninas de Macaúba que ficam na prostituição, se cair na cidade, os índios pegam na cidade mesmo, se for na aldeia, eles pegam na aldeia. Até uma vez não sei se você lembra, na aldeia Macaúba teve uma festa, eu estava lá, aí tinha uma menina da cidade, eu tinha estudado junto com ela na cidade, aí ela estava

namorando um rapaz Karajá, aí ele brigou com outro cara, aí o cara deu um soco na cara dele, ele correu, deixou a menina sozinha, aí os caras pegaram ela, levaram ela para o mato. Ela foi gritando, eu fui tentar ajudar ela, eles disseram que eu não entrasse para tomar ela, se não eles iriam me pegar, eles eram muitos. Então eu só consegui pegar a roupa dela, o short e a blusa dela, ela gritando para eu socorrer ela, mas eu não podia fazer nada, eles fizeram fila, todos iam esperando a sua vez e iam transando com ela, até que foi o último. Eu a peguei coloquei na canoa, chamei o cacique e a Jaqueline também porque ela estava lá, então fomos até a canoa e levamos ela, a atravessamos para o outro lado, levamos ela para a cidade, para Santa Terezinha, mas não foi bonito não, foi feio. Acho que eram uns 14 meninos os que pegaram ela, se os outros meninos encontrassem iam mais, com certeza iam mais. Isso também acontece com as meninas Karajá, quando eles pegam alguma menina que está bêbada (Jovem professor - aldeia *Majteri*).

Relatos como o desse jovem e os depoimentos de muitas outras pessoas me deixaram profundamente triste e preocupada com a situação da violência de gênero nas aldeias Karajá.

Em quase todas as minhas idas a Macaúba, ao chegar à aldeia, me deparei com homens e mulheres bêbados, algumas idosas, mas na grande maioria, meninas jovens e adolescentes. Não presenciei o uso de outras drogas, mas nas conversas com as pessoas e entrevistas relatam que há um grande consumo de outras drogas como gasolina com creme dental, gasolina pura, maconha e cocaína, que são utilizadas principalmente por jovens e adolescentes de ambos os sexos.

Nós fizemos uma reunião em Macaúba no dia 20 de setembro, lá a situação está muito difícil, tem muito bêbado e usuários de drogas, de maconha, e também muitos meninos e meninas cheirando gasolina. Já houve duas pessoas queimadas, eles ficaram bebendo *korã* (pinga) e cheirando gasolina, aí o outro bêbado veio pedir e

eles não quiseram dar, aí ele botou fogo neles (Mulher, mãe, 44 anos - aldeia *Itxalá*).

Cheguei a Macaúba após cerca de 10 dias desse acontecimento e pude ver o corpo de uma das meninas cheio de queimaduras. Havia também uma casa queimada: segundo o pessoal da aldeia, o incêndio teria acontecido quando um grupo de rapazes entrou à noite pelo teto, estavam tomando gasolina e um deles acendeu um isqueiro, o que provocou o incêndio.

A situação é realmente muito grave, quando os jovens não encontram a cachaça, bebem gasolina e até mesmo o álcool que encontram no posto de saúde.

Eles cheiram muita gasolina, eles ficam doidos, doidos, eles ficam loucos às vezes eles entram na canoinha vão pro meio do rio e deixa a água levar a canoa, aí às vezes eles cobrem a cabeça com um pano, também por causa do sol e ficam lá embaixo cheirando, tem umas meninas que ficam com eles cheirando também. Eles também bebem gasolina, bebem álcool quando não tem álcool eles vão na gasolina. Nós paramos de levar álcool para o posto de saúde. Eles arrebentavam a porta de lá pra entrar, eles subiam por cima e entravam no posto, tudo isso por causa de um litro de álcool. Então nós paramos de levar álcool pra lá por causa deles (Auxiliar de enfermagem não indígena - aldeia Macaúba).

A maioria dos casos de agressões físicas às mulheres é praticada pelos homens quando estão bêbados. Nessa condição, muitos ficam extremamente agressivos e podem bater em quem encontrar pela frente, até mesmo em suas próprias mães ou pais. Presenciei muitas vezes homens bêbados entrarem em suas casas e as mulheres e crianças saírem correndo e ficarem escondidas nas coisas de outras pessoas ou no mato.

Quando os homens estão bêbados, eles batem nas mulheres, também não importa se é mulher dele, se é irmã, se é mãe, eles batem mesmo. Há uns dois meses atrás um bateu na irmã dele que rachou a testa dela, rachou mesmo só no murro. Nesta semana um bateu na mulher dele e com um murro cortou o rosto dela pegou uns cinco pontos. Geralmente eles batem no rosto delas. Há muitos casos de atendimento por espancamento, geralmente uma vez por mês chega mulher machucada aqui para atendimento. Os cortes são quase sempre rosto, pegam de 4 a 5 pontos, corta retinho, fica parecendo que cortou com faca. Tem uns bêbados que são mais violentos, tem uns que são agressivos até com a gente, tem um que queria quebrar a garrafa em minha cabeça – Eles estavam assistindo um jogo e esse estava bêbado, ele estava falando na língua e eu achei que ele estava falando com os outros. Então ele veio em cima de mim e falou: “você não quer conversar comigo só por que eu estou bêbado”. Eu falei “não, então vamos conversar”. Ele veio em cima de mim com uma garrafa pra quebrar em minha cabeça, os outros que tiraram ele, e me mandaram ir embora da aldeia porque se não eles iam me bater (Auxiliar de enfermagem - aldeia Macaúba).

Como já foi mencionado acima, o estupro coletivo praticado por homens bêbados, contra as meninas, geralmente adolescentes, é muito preocupante. Por ser uma prática culturalmente justificada nos casos de desrespeito ou infração de alguma norma, como entrar na casa do Aruanã ou andar por caminhos impedidos pelos homens, ou tocarem na saia do Aruanã quando estão dançando. Entretanto, em outras situações os homens aproveitam das normas culturais estabelecidas para legitimar seus atos de violência.

Muitas mães relataram que suas filhas, ou outras meninas da aldeia, são vítimas dessa violência. Dizem que os homens chamam as meninas para beber, levam as moças para o mato, afastam-se da aldeia, oferecem cachaça e/ou outras drogas, e quando elas estão embriagadas eles fazem fila para transar com elas. Afirmaram que há casos em que agem de maneira muito cruel e deixam as meninas muito

machucadas, e que geralmente precisam ser levadas para atendimentos de saúde em hospitais.

Zamora (2007: 3) propõe entender a violência como um ato deliberado de destruição. Podemos, assim, interpretar a prática do estupro como uma tentativa de domínio e submissão de outrem. De fato, o sexo sem o consentimento da mulher é um ato que tem sido historicamente utilizado para submeter mulheres, para puni-las e controlá-las. Conforme a autora demonstra, o estupro é um dos crimes de guerra mais recorrentes e antigos: a derradeira humilhação feita a um povo é a possibilidade de violação de suas mulheres pelo inimigo. Cometer genocídio não é só exterminar um povo: é também forçar suas mulheres a terem os filhos do inimigo. Zamora destaca que essa prática continua acontecendo em processos contemporâneos e está relacionada à “limpeza étnica”, e que, no Brasil, denominou-se “romanticamente” de “miscigenação” ou de “mestiçagem” o processo de “embranquecimento” promovido através do estupro sistemático de mulheres e meninas índias, negras e mestiças.

Desse modo, Zamorra (2007: 3) considera o estupro como um recurso pedagógico do patriarcado, constituindo-se num tipo de violência que pode surgir para punir um comportamento considerado um delito, um pecado, ou apenas inadequado: embriaguez, adultério, prostituição, assédio sexual, exposição de partes do corpo. E, para que a mulher aprenda o código de conduta correto, quem faz a lei pode decretar sua violação, o que pode se verificar em muitas sociedades indígenas, como se observa nesse trabalho. A autora acrescenta ainda que o Ocidente e suas instituições de vigilância atualizam esse tipo de punição quando a própria polícia ou os carcereiros violam prisioneiras que estão sob sua custódia, em prisões e delegacias de muitos países.

A prostituição é outro fator que tem se acentuado nas aldeias. Desde as décadas de 60, 70, com o incentivo ao turismo na região do Araguaia e a construção do hotel JK nas proximidades da aldeia Santa Isabel, mulheres indígenas foram inseridas na rede de prostituição local.

Juntamente com o álcool, o fato permitiu a entrada de Doenças Sexualmente Transmissíveis às aldeias Karajá.

Somada ao consumo de álcool e outras drogas, a prostituição é um problema grave que surge em decorrência do contato com os não-índios e atinge a mulher Karajá. São mais atingidas as aldeias mais próximas das cidades como Macaúba, Santa Isabel e *Krehawã*. Muitas meninas são aliciadas por não-índios, moradores nestas cidades, donos de casas de prostituição, onde são brutalmente violentadas e exploradas, muitas vezes somente em troca do álcool e outras drogas. Voltam para a aldeia, embriagadas, famintas e doentes. Quando conseguem voltar.

Fiquei indignada diante de relatos de crueldades praticados contra essas meninas. Em um deles, contaram que homens não-indígenas, em São Félix do Araguaia, pegaram uma jovem Karajá bêbada nas ruas da cidade e não somente a violentaram sexualmente como depois encheram sua vagina de pimenta. Muitas pessoas afirmaram que os administradores da Funai local foram informados do caso, mas que ninguém fez nada no sentido de punir tais violadores, conforme destaca a servidora da Funasa:

Tem muito consumo de maconha, também cheiram gasolina com creme dental, cheiram cola, aqui em *Krehawã* não é tanto casos de alcoolismo, é muito mais as drogas. Em Macaúba também eles falam que tem todo tipo de drogas. Eu já vi muitas e muitas vezes eles cheirando gasolina com creme dental, eles misturam e inalam, e também essa cola comum mesmo com álcool. Em Macaúba aquele centro da ADRA queimou em consequência dessa prática, estavam cheirando gasolina e alguém riscou o fósforo e queimou o centro todo, uma menina, ela também foi queimada em consequência dessas práticas. Eles iniciam muito cedo com as drogas, meninas de 12, 13 anos já estão se prostituindo. (...) Eu acho que seria mais questão mesmo da FUNAI interferir, você vê aldeias com 2 botecos dentro da aldeia e a FUNAI não toma nenhuma

providência, os botecos são dos próprios índios. Eles não respeitam o chefe de posto, não respeitam o cacique. Então assim, a gente tenta fazer educação e saúde mais eu acho que teria que ter uma coisa mais rigorosa, com o apoio de alguns índios porque tem alguns que querem inclusive as aldeias estão se dividindo demais por causa da questão do alcoolismo há essa divisão de aldeias. Igual Macaúba, Ibutuna já é nova, já tem 4 famílias. Em Santa Isabel tem JK, Watau foram formadas por causa da bebida alcoólica, e agora tem JKzinha, que também foi de gente que saiu de Santa Isabel todo mundo que não bebe tá saindo e você observa que quem não bebe é a minoria porque Macaúba são quase 500 pessoas, Ibutuna tem 40. Eu acho que tinha que ter uma coisa mais rigorosa porque se deixar do jeito que tá, pelo menos Macaúba a gente não pode está lá depois do meio dia. Ninguém pode ficar, você corre de índio, é índio bêbado. E essa divisão de eu vejo assim, é ruim para a própria resistência do povo porque eles se dividem aí tem aquela coisa de poder, todo mundo querendo ser caciques, uns dizem: "eu vou ser cacique dessa aldeia". Aí cria aquela confusão, aquela briga, brigas políticas entre eles, eles estão se desunindo. (...) A gente não vê a Funai fazendo trabalho de educação e saúde. Fica em Macaúba até o máximo que a gente pode, 2, 3 horas da tarde, lá a gente só pode trabalhar até 2, 3 horas. Macaúba é a aldeia mais problemática que a gente tem, lá você não pode ter o profissional de saúde depois das 2 da tarde. O Chefe de posto de Macaúba é o (M). Ele virou alcoólatra de primeira, é um dos piores, ele não fica no posto, nem fica na aldeia, agora ele está morando em Ibutuna. Como ele vai fazer um trabalho com relação a isso se ele é o primeiro que bebe? O próprio administrador da FUNAI, que é o (I), é alcoólatra. O (I) todos os dias está bebendo, e ele é o chefe maior da FUNAI aqui na região. Todos os dias ele bate na mulher dele, a cidade inteira sabe, não é nem a aldeia, é a cidade porque ele mora em São Félix. Eu acredito que se a FUNAI tivesse um chefe de posto que fiscalizasse mesmo, que não permitisse a entrada de bebida nas aldeias para que os jovens não adquiram esse hábito, pudessem ser resguardados, conscientizados, porque pelo menos na parte da educação e saúde a gente aborda muito, seria um avanço e um apoio pra gente. A gente fez uma peça de teatro com um pessoal de

Fontoura no ano passado, eles fizeram uma peça maravilhosa, então estavam quase todos da aldeia assistindo, mas você olhava ao redor, porque o pessoal que estava interessado estava ali, mas ao redor estava todo mundo embriagado. Então eu acho que tinha que interferir nessa questão da entrada, já que tem lei que proíbe, então deveria aplicar essa lei contra os comerciantes que vendem, porque em Santa Terezinha eles vendem abertamente, em São Félix tem o atravessador também a pessoa que compra a pinga para levar para o índio deveria ser presa, compram fardos daqueles corotinhos (cachaça que compram nos supermercados e bares, em embalagens de plástico). Nós fomos fazer um mutirão de limpeza lá em Fontoura, em volta da casa de *Aruanã*, os meninos recolheram 370 corotinhos de pinga (Enfermeira - Funasa).

A violência contra a mulher Karajá, tanto a praticada pelos próprios índios nas aldeias, quanto aquela feita por homens não-índios nas cidades, parece ter se tornado uma prática “naturalizada”, ou seja: é de conhecimento das pessoas e instituições que prestam trabalhos nas aldeias, mas ninguém faz nada. A sensação que se tem é de total impunidade e, pelo que parece, existe a visão de que muitos acham que são as mulheres Karajá quem estão no lugar errado e que os violadores não cometeram nenhum crime. Segato (2003:139) argumenta que “Para muchos, en lugar de un crimen, la violación constiuye una punición, y el violador, en lugar de un criminal, muchas veces se percibe a sí mismo como un moralizador o un vengador de la moral”. Como Segato observou, parece que, nesse contexto, a violação é vista como um “ato disciplinador” contra a mulher indígena, que deveria estar em sua aldeia e não andando embriagada pelas ruas da cidade, e por isso merece ser punida, já que está onde não deveria.

Na época dos festivais de praia, que acontecem todo ano nas cidades de Santa Terezinha, São Félix e Luciara, próximas a essas aldeias, o problema se agrava ainda mais. Muitas adolescentes mudam para as praias para se prostituir com os turistas, que vêm,

principalmente, das cidades de Goiânia, Brasília, São Paulo, entre outras. Passado os festivais, muitas ficam grávidas, algumas abortam, mas é muito comum ver crianças que são filhos desses turistas e que nem mesmo a mãe sabe quem é o pai da criança.

Como já dissemos anteriormente, as DSTs - Doenças Sexualmente Transmissíveis, incluindo o HIV, também constituem um grave problema que as mulheres Karajá enfrentam em decorrência do contato com as cidades e com os não-indígenas, conforme observa a enfermeira da Funasa:

O maior problema na saúde não é nem tanto o contato das mulheres nas cidades, é o contato dos maridos delas que trazem muitas doenças sexualmente transmissíveis. As Principais doenças que elas têm são HPV, vaginose não bacterianas sem ser gonorréia, gardeneres e o tricomonas, é unânime. A gente faz a coleta do PCCU (papa Nicolau) e geralmente os resultados são esses. E a gente não conseguiu detectar as DSTs através deles, esse é um lado bom dessa proximidade que elas já sabem que se elas fazem o exame elas vão ser tratadas. Nós somos um dos DSEIs que atingiu a maior meta no Brasil todo. Esse ano nossa meta é de 50% das mulheres, o ano passado agente já atingiu 45% em todas as mulheres Karajá, Tapirapé, em todo o Distrito fazem os exames. E essa questão das DST, inclusive tem uma com HIV positivo, que pegou do marido. Acho que os maiores problemas que a gente tem são esses. O alcoolismo que não gera só o alcoolismo como doença, mas gera outras doenças de caráter de saúde mental e a gente tem alguns acontecimentos de suicídio tanto pelo fato da proximidade com as cidades trazem esses malefícios para tanto para eles quanto para eles, nesse conflito. Às vezes elas falam: "Não sei se sou índia, não sei se sou branca, não sei o que faço, não sei quem eu sou". Aí elas sobem em cima de uma torre e se jogam lá de cima, sem perspectiva, essa perda de referência cultural (Enfermeira - Funasa).

Conforme destaca a enfermeira da Funasa, a presença e o aumento de casos de HIV nas aldeias Karajá também é uma

preocupação, é um tema que precisa ser enfrentado com seriedade por parte das equipes de profissionais que prestam atendimentos de saúde nas aldeias, pela Funasa, Funai, todas as pessoas que desenvolvem trabalhos nas aldeias, assim como pelos próprios Karajá.

Entre os Karajá tem muitos bissexuais, é muito comum encontrar homem casado que tem mantém relações sexuais com vários outros homens, os que se assumem como homossexuais nas aldeias são muitos, eles sempre têm 5, 6 casos com homens casados nas aldeias, que é o problema em relação às DSTs, principalmente ao HIV. A gente distribui bastante camisinha nas aldeias Karajá, eu acho que se não fosse a camisinha que a gente distribui estava pior. Os casos de HIV que tem são todos nas aldeias Karajá, no Tapirapé não tem nenhum caso. O problema também é esse troca-troca, tem muito troca-troca, que a gente fica sabendo assim, porque quando a gente descobre um caso de HIV, pela confiança e simpatia que a gente conseguiu ter, a gente conseguiu fazer com que a pessoa se abra. Então tem um jovem com caso de HIV, ele falou com quantas pessoas ele teve relação durante quantos anos e a gente vê assim que é homem, mulher que foi na festinha, vários homens foram pescar e lá todos trocaram entendeu... aí quando bebe realmente não usa a camisinha. Agora eles têm muito medo de pegar com *tori*, eles sempre falam isso, quando eu vou para a cidade, fazer com mulher *tori*, geralmente eu uso camisinha. Agora nossa preocupação maior é nessa questão do HIV é que agente faz os testes e está tendo tudo negativo, graças a Deus. Mas a gente tem paciente nosso de HIV que ele é casado e ele transa com a mulher dele sem camisinha, que ele já falou pra gente e a gente já levou ela até para Gurupi, já fez os exames até laboratorial e tudo e só deu negativo, ontem mesmo nós fizemos exame nela de novo e deu negativo, e a gente fica pensando será o que eles tem, porque a gente tem caso específico também, a gente tem um paciente de HIV que não precisa tomar o medicamento ainda, então a gente fica pensando será que eles têm alguma coisa, alguma imunidade que não faz aparecer o HIV porque não é possível nessa aldeia Fontoura tem 4 casos, tinha 4, morreu 1, continua 4 porque o outro vive lá também, né. Quatro casos de HIV, esses cara bebem, os

soro positivos bebem, transam com eles e não se conseguiu detectar mais nenhum caso, ou os que estão não estão indo fazer o teste, a gente não pode obrigar. Eles têm uma potência de combate ao vírus muito grande, os Karajá, o problema é que eles bebem e tem muita tuberculose na Aldeia, então já fica mais fragilizado. O último caso de morte que teve, ele pegou tuberculose, ele bebeu muito, passou uns dois meses bebendo todo dia, aí ele morreu, mas se ele tivesse feito o tratamento direitinho como os outros fazem, ele não teria morrido, você nem percebe que eles têm HIV. Há mais homens que mulheres com HIV, só tem uma mulher, tinha duas com essa que morreu. E essa mulher pegou do marido que tinha um caso com um homossexual, sempre assim, pelo que a gente percebe todos os casos de HIV que a gente tem, eles foram provavelmente vindos de homossexuais que pegaram de outros lugares, um veio de Brasília, outro veio de Goiânia, tem essa menina e esse menino que veio de Brasília, eles vieram para as aldeias, por incrível que pareça nas aldeias Karajá de Santa Terezinha não tem. Tem outro caso também específico, essa mulher que tem, quando a gente descobriu ela dava de mamar para duas crianças e nenhuma criança tem, as crianças não têm. E a reação que o marido dela teve é bem diferente dos outros, ele teve um AVC isquêmico que causou um tumor no cérebro e o neurologista junto com o infectologista que tratou dele confirmaram que esse AVC foi por conta do HIV. Então, assim, geralmente aquelas manchas, emagrecimento, e esses sintomas a gente não vê aqui no Karajá. A gente vê só quando tem tuberculose associado ao HIV. Eles têm uma resistência maior com relação ao vírus e a gente achava que não né (Enfermeira - Funasa).

Vale ressaltar que atribuir ao homossexualismo a presença e o aumento de casos de HIV em Aldeias Karajá pode ser uma atitude precipitada e também uma maneira de reforçar a discriminação e preconceito para com as pessoas homossexuais. Considero, no entanto, válida a observação de que o abuso das bebidas alcoólicas seja um dos fatores responsáveis pelo aumento dos casos de pessoas soropositivas nessas aldeias, uma vez que as pessoas ficam mais

vulneráveis para contraírem também outras doenças sexualmente transmissíveis, pois como destaca (Rodrigues, 1999:197), o alcoolismo é um problema central atualmente em quase todas as aldeias Karajá, contribuindo para aumentar a violência entre os índios, o suicídio entre os mais jovens e o preconceito da sociedade envolvente em relação à comunidade indígena.

O suicídio de meninos adolescentes e jovens também é, atualmente, fator de preocupação nas aldeias Karajá conforme se observa no relato dessa mãe:

Maristela, eu estou muito triste, perdi um filho, um rapaz. Ele se matou no dia 26 de dezembro de 2005. Ele estava namorando com uma menina, uma noite ele ficou com ela a noite inteira. No outro dia ele bebeu pinga e veio pelada aqui, só que ele não falou nada pra nós, primeiro ele ficou ouvindo som junto com os irmãos dele dentro do quarto, todo mundo saiu e ele ficou sozinho no quarto, então ele se atirou assim em cima do peito e o tiro saiu nas costas. Ele morreu na hora, não teve tempo de levar para o hospital. Ninguém sabe o que aconteceu com ele, ele não falou nada pra nós. A menina é neta da Corina, ela está aqui na aldeia (Mãe Karajá - aldeia Macaúba).

O relato dessa mãe evidencia a gravidade da situação e impotência por parte das mães que não sabem o que fazer para amenizar ou resolver os problemas presentes em suas aldeias que assolam as mulheres, adolescentes e jovens. Somente nesse ano tive notícia do suicídio de 02 jovens, 01 da aldeia *Itxalá* outro da aldeia *Hawalorá*, as mortes aconteceram com diferenças de cerca de dois meses uma para outra. No ano passado foram 05 os jovens que se suicidaram nas aldeias de Macaúba e Santa Isabel, além de terem ocorrido tentativas de suicídios nessas e em outras aldeias. Não foi possível encontrar dados que confirmassem o número de suicídios nem na Funasa nem na Funai.

4.3. Locais e motivos das agressões

Tanto nas pesquisas realizadas nas aldeias quanto nos depoimentos das pessoas que entrevistamos, observa-se que a violência praticada pelos homens contra mulheres Karajá ocorre, na maior parte das vezes, na própria casa ou no entorno da aldeia: rio, estradas ou mato próximo das casas. O agressor costuma ser alguém do convívio familiar da vítima: marido, ex-maridos, irmãos, filhos.

Os motivos das agressões são diversos, as brigas por ciúmes podem ser as razões predominantes, mas também acontecem por outros motivos, como explica esse jovem:

A briga acontece mais devido o aumento do consumo de bebida alcoólica, quando a pessoa bebe fica bravo. Então quando a mulher dele vai falar pra ele, ele fica bravo e bate na mulher, ele briga com os outros também. Antigamente isso não acontecia, minha mãe falava assim, antigamente o marido respeitava a mulher, não tinha essas brigas que tem hoje. Quando a mulher ia sair ela avisava para o marido, agora ela sai e não avisa para onde vai, quando o marido chega em casa e não encontra a mulher, ele fica bravo e vai brigar com ela. Quando o marido chega do mato e a mulher dele não está e não avisou para ele para onde ele fica bravo e bate nela. Eu acho que os homens têm razão porque quando acontece isso, a mulher fez errado, porque ela não respeitou a ordem dele. Agora quando ele bebe e bate na mulher sem motivo, aí eu acho que o homem está errado porque foi ele quem agiu errado, ele não podia beber (Jovem casado, professor aldeia *Itxalá*).

Como se observa, os motivos citados para justificar a violência praticada por homens contra mulheres, ou até mesmo a falta de motivo, não são muito diferentes dos que servem como desculpa às agressões dirigidas a mulheres não-indígenas, como bem destacam Araújo, Martins e Santos:

Os motivos praticados para justificar a violência praticada pelo homem contra a mulher são os mais variados, mas, na grande maioria dos casos, não há sequer um motivo concreto. O que se observa na prática é que os homens se acham no direito de bater, explorar e dominar suas mulheres com ou sem motivo, tendo para isso a conivência da sociedade sexista que permite acordos silenciosos, principalmente quando a briga é entre "marido e mulher". Algumas vezes são consideradas propiciadoras da violência, como o alcoolismo, o uso abusivo de drogas, os distúrbios mentais, o desemprego, etc.; mas o fator preponderante é a ordem patriarcal que legitima o poder e a dominação dos homens sobre as mulheres (ARAÚJO, MARTINS, SANTOS, 2004: 29).

Perguntei para algumas pessoas como definiriam a violência e esse jovem professor respondeu:

Sobre violência: eu acho que violência é quando acontece uma coisa perigosa. Se quando tem uma briga aí machuca a outra pessoa, então isso é violência, também quando uma pessoa mata outra é caso de violência. Tem homem que quando bebe pinga bate na mulher, queima casa, quem faz isso tudo é a própria pessoa, não é nenhum espírito. Quando o homem bebe aí ele fica assim, ganha coragem de fazer essas coisas, de brigar, de bater na mulher dele, de queimar casa, às vezes ele bebe para criar coragem de fazer isso. Quando a pessoa fica bom, aí o pai dele ou a mãe dele, ou um irmão vai falar para ele, mas ele não lembra de nada do que fez, aí ele não acredita que ele fez tudo aquilo, aí ele fica com vergonha, mas quando bebe ele faz tudo de novo. Meu cunhado mesmo faz isso, quando ele bebe, quando ele bebe, ele bate na mulher dele, bate em minha irmã, uma vez ele ficou bêbado e queria até matar o meu pai, porque ele foi brigar com ele para não bater em minha irmã. Mas minha irmã não quer separar dele porque ela fala que não quer criar os filhos dela sem pai, mas minha mãe fala para ela separar dele, fala que ele não presta, que não trabalha, que só fica bebendo pinga, mas ela não quer separar. Quando uma mulher separa na aldeia a vida dela

não fica fácil, os homens não respeitam mais ela, ficam assim tentando transar com ela, todos acham que ela virou prostituta e todos querem transar com ela. Agora quando a mulher é casada eles respeitam, por isso que minha irmã não quer separar. Quando o marido fica bravo e briga com a mulher, isso também é violência porque muitas vezes o marido mete o cacete na mulher dele, às vezes ela vai parar até no hospital, ela fica toda machucada, então isso é violência (Jovem casado, professor aldeia *Itxalá*).

Há uma sensação de impotência muito grande por parte dos mais velhos diante de todos os problemas que enfrentam hoje nas aldeias, percebe-se muito sofrimento dos idosos, o que se pode confirmar com a fala desse ancião:

(...) isso que atrapalhou assim a minha própria vida né. Eu tava trabalhando com *tori*. Então *tori* levou uma garrafinha de cachaça chamada "tatuzinho", ele me deu para beber, eu não queria beber, achei ruim, foi a primeira vez que eu tomei, achei ruim, mas *tori* me deu de novo, aí na segunda vez não fiquei tonto, então *tori* continuou me dando, aí eu costumei de beber. Às vezes o *tori* me dava, às vezes eu comprava. Então eu fiquei viciado, por isso que eu tenho aqui só esse meu filho o (P), eu estraguei a vida da minha família. Eu trabalhava de atendente de enfermagem aí eu fui pra Belém, aí me transferiram pra Cuiabá aí eu fiquei um mês lá, depois pedi demissão. Eu pensei - vou largar esse serviço porque se eu bebo, às vezes vou dar remédio errado pra alguma pessoa. Aí o pessoal falava assim porque você vai largar o serviço rapaz, você tem que parar de beber; Aí pensei, vou voltar para a aldeia, vou pescar, vou caçar igual meu pai. Aí eu falei pro (P): "olha meu filho você não vai beber não, cachaça não é bom não meu filho, eu estraguei minha própria vida". Aí o (P) tinha 2 filhos, aí eu briguei e fui pra rua, aí esse meu neto falou: vovô você vai pra rua? Vou, eu falei. Aí esse meu neto falou. Você não vai beber, porque você bateu no meu pai. Aí eu chorei muito, fiquei triste. Eu fui pra rua mesmo assim comprei pinga. Quando eu cheguei na aldeia estava o doutor no posto, ele era adventista, ele me levou pra São Paulo, me levou no médico então eu fiz tratamento, tomei remédio.

Fomos 20 pessoas. (...), Em 2000 eu parei de beber, nós estamos em 2008. Eu estou vendo mulher e rapaz bebendo muito, em Santa Isabel em Fontoura. Lá em Fontoura tem boteco de pinga lá dentro da aldeia, eles estão bebendo muito. Eu acho que a Funai e a Funasa deviam levar a moçada que estão bebendo pra fazerem tratamento também. Quem levou nós pra fazer tratamento não foi FUNAI nem Funasa, foram os adventistas. Agora a FUNAI e a FUNASA deveriam ajudar, porque sem tratamento eles vão continuar bebendo. Eu penso muito no que vai ser das nossas aldeia, o que vai ser desses jovens que ficam só nessa bebida. Bebida não é boa não. Podia não ter essa bebida, aí aqui seria bom (ancião, avô, 62 anos – Aldeia Krehawã).

Diante de todas essas situações que os Karajá enfrentam hoje em suas aldeias, a sensação que se tem é que realmente estão vivendo um momento de muitos conflitos pessoais e sociais, sem saberem como enfrentar tais problemas. Para ilustrar essa complexa situação, recorro a alguns depoimentos de mulheres.

4.4. Alguns depoimentos

Para ilustrar o processo de violência sofrida pelas mulheres Karajá diante da interferência e impacto negativo do alcoolismo, apresento os depoimentos de quatro mulheres, uma Karajá casada com Karajá, uma Karajá casada com homem não-indígena, uma não-indígena criada por Tapirapé, e que se assume como Tapirapé, e que já foi casada com Karajá e, por fim, uma Tapirapé casada com Karajá. Das quatro, três delas moram em aldeias Karajá. Utilizarei nomes fictícios para preservar essas pessoas que me deram informações confidenciais.

Maria (Mulher Karajá, 34 anos casada com não-indígena - aldeia *Itxalá*)

"Eu tenho sete filhos, eram oito, um morreu afogado. Meu primeiro marido era *tori*, (não índio). Eu tinha 13 anos quando casei, ele era *tori lobu* (não-índio negro), era do Lago Grande, o nome dele era (Manoel). Com ele tive um casal de filhos, ele ciomava muito. Me batia demais, me batia de pau, de cinto, de chicote de bater em animal, porque ele era vaqueiro. Moravam nos retiros onde ele trabalhava de vaqueiro. Aí eu fui embora para o Lago Grande, aí nos separamos lá, ele me batia e estava enrolado com outra mulher, aí eu me separei dele, eu também não aguentava mais. Aí um dia meu pai falou para eu me separar mesmo. Eu tinha o meu filho que tinha (01) um aninho e estava com três meses de grávida, aí eu voltei para morar com os meus pais mesmo. Aí eu passei um bocado de tempo sozinha, depois juntei com o pai dessas meninas, *tori* também. Esse outro *tori* era de Macaúba, e morava no Lago Grande, o nome dele é (F) mas o pessoal só conhece ele como (M). Ele é parente dos meninos (A) e (M), não sei se você conhece eles. Quando eu juntei com ele essa menina minha tinha 02 anos de idade, quando eu separei dele ela já tinha 13 anos. Morei com ele 11 anos. Eu não gostava dele, ficava com ele só para fazer gosto dos meus pais mesmo. Eu tive 05 filhos com ele, ele bebia um pouco. Eu separei dele porque ele bebeu um dia e ficou xingando nós todos. Ele nos prendeu um dia na casa, a minha mãe estava na casa com a gente. Ele xingou minha mãe toda, eu fiquei muito sentida. Ela estava muito doente, então eu fiquei com pena da velhinha, mesmo na hora de morrer ele ficou humilhando ela. Aí nos separamos. Eu morava com ele no Lago Grande, depois que nós mudamos para Santa Terezinha aí nos separamos. Quando eu separei, eu estava grávida dessa menininha que é a filha da (M), eu dei ela para (M) para ajudar ela a parar de beber, mas ela só parou durante um ano e voltou a beber novamente. Com esse outro marido eu só tenho essa menina, (M), ela tem um ano e 10 meses, em agosto ela completa 02 anos. Meu marido está pescando, está mariscando para os *tori*, ele também é ruim para mim, ele me bate muito".

Marlene (Mulher Tapirapé, 34 anos, casada com homem Karajá).

"Tem mulheres karajá casadas com Tapirapé, (L), tinha (T), mas esta separou e voltou para Itxalá. O marido dela que deixou e casou com outra mulher. (R), uma mulher Tapirapé estava criando uma menina Kayapó, foi com ela que ele casou. (L) tinha 08 filhos, agora tem só 07 porque o mais velho se suicidou. Ele se matou porque queria casar com a (M) filha de (W), aí (W) não deixou casar, então ele pegou espingarda e deu um tiro no ouvido e se matou. Então agora ficou só com 07 filhos, acho que isso foi no ano de 2003. Agora é difícil ter homem Tapirapé casado com mulher Karajá, eu

acho que é porque mora longe, agora então está difícil. O filho de (X) casou com a filha de (H) que é misturada com Tapirapé, (H) é Karajá e o marido dela é Tapirapé, eles moram em *Hawalorá*. Quando morava em *Majtery* tinha mais casamento de homem Tapirapé com mulher Karajá. Tem mais casamento de homem Tapirapé com mulher Karajá hoje porque as mulheres Tapirapé não querem casar com homem Karajá porque homem Karajá bebe pinga, por isso é difícil agora as mulheres Tapirapé casar com homem Karajá. Foi difícil eu casar com (A), porque meu pai e minha mãe não queriam porque o (A) bebi, diz que bate na mulher, mesmo assim eu queria casar porque eu gostei dele, até agora nós estamos vivendo, parece que tem 12 anos. Eu já tinha sido casada antes, já tinha duas filhas, faleceu uma que era a (P). Meus pais falavam assim para eu não casar, diz que ele não trabalha, fica só bebendo pinga. Primeiro o (A) não bebia tanto não, agora que está bebendo demais, e fica só querendo me bater, quando ele não está bebendo ele é uma pessoa muito boa, uma pessoa legal, não fica nem falando assim coisa ruim, quando ele bebe fica assim, só falando besteira. Esses dias mesmo ele foi em Confresa, bebeu e estava querendo se matar, pegou a espingarda e queria se matar, aí foi um monte de pessoas que correu atrás dele, estava dando conselhos para ele, aí meu irmão tomou a espingarda dele, pra ele não se matar. Minha filha falou pra ele não beber porque quando ele bebe nem eu nem as crianças não dormimos direito, ficamos preocupadas, quando ele bebe a gente se esconde dele na casa de minha mãe, aí ele vai atrás de nós. Quando ele fica assim normal aí eu vou conversar com ele, dá assim conselho para ele, ele não fala nada. Ele vai na cidade, em Confresa aí ele bebe lá no bar, de vez em quando ele vai lá beber, ele vai lá na Gameleira, ele toma cerveja, ele não toma mais 51 porque faz mal para ele, quando ele toma 51 ele fica assim durinho, por isso eu fico preocupada agora. Algum dia ele leva bebida para a aldeia, não é sempre não, quando ele leva na aldeia com ele, aí eu penso assim, porque eu fui casar com ele. Meu pai e minha mãe me deram conselho assim para eu não casar com ele, mesmo assim eu casei e tenho três filhos com ele: (B), (B), (J). Meus filhos falam Tapirapé, mas entendem Karajá. Agora ele aí, (J) fala Tapirapé e Karajá. Os ensinamentos da cultura eles sabem mais Tapirapé, agora quando eu vou lá na aldeia dele, eles aprendem Karajá, (B) estava dançando dança de *Aruanã* junto com as mocinhas. Quando eu morei lá na aldeia Karajá eu vi outros Karajá que batem muito nas mulheres, o primo dele mesmo, (R) também bate muito na mulher dele, (R) é mais brabo que (B), porque (R) não bebe, mais mesmo assim ele fica bravo e bate na mulher dele porque (R) é muito ciumento, Maristela, ela não fala de ir embora, ela diz que ela nunca vai separar, a mãe dela fica brava e fala pra ela ir embora, ela nem quer ir, diz que ela pensa mais pra mandar crescer a filha deles. Ela nem vai na aldeia Tapirapé, ela nem pensa ir lá visitar a mãe, ela não vai não. O (A), ele tem ciúme, mas

ele fala só assim de boca, mas quando ele bebe aí fala besteira, fala do (Z), diz que eu estou querendo voltar pra ele, fala tanta besteira, diz que eu vou morar lá em *Tapi'itawa* com outro homem, aí eu falo pra ele, lá não tem outro homem pra mim não (A), meu único homem é você. Quando o (Z) me deixou eu fiquei três anos sozinha, aí quando ele foi pra lá, aí eu gostei dele. As crianças ficaram todas comigo, estão com minha mãe, ele queria levar, mas eu não quis deixar minha filha ir não porque se não ia casar lá, aí ela casou lá no Tapirapé aí o (A) ficou bravo comigo, diz que eu deixei pra ela casar lá, mas eu não deixei pra ela casar, ela que casou. Ela tem 14 anos, o menino que ela casou tem 15 ou 17, ele é bem alto, é igualzinho o pai. Com a bebida alcoólica agora está pior para o casal pois quando o marido bebe briga e bate na mulher. Para mim ficou pior para a mulher".

Corina (Mulher Karajá, 70 anos, casada com Karajá - aldeia *Itxalá*).

"(...) Katirina veio, Izabela veio, o marido batia, eu vi, batia de facão, de cinturão. Quando briga tem uns que brigam de boca. Mas tem marido ruim que chega do mato e pergunta para a mulher, porque você não lavou a roupa? porque você não fez *birô* (comida) para mim? Aí bate na mulher. Tem uns que batem muito, eu mesma apanhei muito, o meu marido puxava meu cabelo, por isso o meu cabelo acabou, eu também puxava o cabelo dele, eu sou dura para brigar, ele batia em mim, eu também batia, eu montava em cima dele. Ele bebe muito, passa três dias bebendo, quatro dias, quem é que aguenta? Eu saí dele porque quando ele bebe fica xingando, xingando, quem é que aguenta? Ele bateu no meu irmão, aí nós fomos embora para Santa Isabel. Eu perdi tudo por causa dele, perdi panela, eu vim em maio e voltei em setembro pra cá, mas ele está bebendo, está só bebendo, eu não dormia com ele não. Quando minha irmã chegou ela me trouxe pra cá, aí depois que ele veio, diz que ele tá com saudade do neto, ele ficou no *Majtery*. (H) meu filho foi quem me avisou que ele estava vindo. Aí ele veio, eu falei: "Não quero você mais não, pode arrumar outra". Aí eu separei, agora que separei dele. Ele vai lá na casa da (H), do meu filho. Agora ele quer voltar mas eu não quero, ninguém aguenta. Agora ele aposentou, ele recebe dinheiro e não compra arroz, não compra nada para comer, compra só cachaça, compra 4 litros de cachaça de uma vez e bebe tudo. Meu filho fala, pode largar o meu pai mãe".

Xe'akawyga (28 anos, foi casada com Karajá - aldeia *Hawalorá*).

“Fui adotada com 15 dias de nascida por um casal Tapirapé (Marcos Xakoíapari e Tukina). Tukina já era a terceira mulher do meu pai Marcos e não tinha nenhum filho, ele tinha 6 filhos com as esposas anteriores, 3 já morreram, agora só tem 3 vivos. Minha mãe mesmo nunca falou nada mas minha avó conta que minha mãe deu eu para Tukina porque era muito amiga dela e ela nunca tinha tido um filho, por isso ela me deu para Tukina. Minha mãe morava no Kadete, que fica uns 20 Km para aldeia Orokotawa, antiga aldeia Tapirapé que ficava aqui perto, ali na beira do rio. Eu tenho 12 irmãos de minha mãe verdadeira. Marcos e Tukina me criaram como filha deles mesmo, eu até pensava que eu era índia Tapirapé mesmo, fiquei sabendo que eu não era com 22 anos de idade, através da minha avó verdadeira. Foi minha mãe Tukina quem me falou que ia me levar para conhecer minha mãe verdadeira, eu já era casada e tinha um filho, quando ela me falou eu fiquei meio assustada. Aí eu pensei por que eu vim parar na Aldeia? aí eu perguntei para ela, aí que ela me contou. Disse que tinha medo de falar a verdade e eu ir embora dela, por isso que ela não me falou a verdade. Aí que eu fui conhecer minha mãe verdadeira e minha avó. Meu pai eu conheci tem pouco tempo, faz só 2 anos que eu fui conhecer meu pai, logo que eu o conheci, ele morreu. Ele faleceu no ano passado. Eu comecei estudar com 7 anos de idade, eu terminei o ensino médio, agora estou fazendo curso para auxiliar de dentista. Fazem 5 anos que eu trabalho como auxiliar de dentista, contratada pelo convênio do Distrito com a Funasa. Quando eu fui casar com um rapaz Karajá meu pai não queria que eu casasse com Karajá, mesmo assim eu casei com ele. Quando eu casei eu vivia tranquila, vivia bem sem briga, nunca apanhei dele, tive 5 filhos com ele, 2 meninas e 3 meninos. Quando eu era casada com ele, ele não bebia, ele foi virar pé-de-pano (expressão utilizada para quem bebe muito), agora lá em São Félix. Eu me separei dele porque ele foi fazer curso lá em São Félix, aí ele arrumou outra mulher lá, ele arrumou uma mulher Karajá e ficou pra lá mesmo, é essa mulher com quem ele está até agora, ela é Karajá de Santa Isabel. Os meus sogros Karajá são muito bons para as crianças. Quando o meu marido se separou de mim, os meus sogros deram todo apoio para mim. Até hoje a Dikodó (ex.sogra), é revoltada com ele porque ele se separou de mim, me deixou com as crianças. Ele nunca me ajudou nem nada, nunca mandou nada para as crianças, quem me ajudou foram os meus pais Tapirapé, quando eu estava no Urubu Branco (aldeia Tapirapé) meus pais e as irmãzinhas eram quem me ajudavam com alimentação. Agora eu estou com meu serviço, eu mesmo estou me virando. Acho que eu não casei com Tapirapé por causa do preconceito, na escola quando eu estudava, eu ouvia os meninos Tapirapé falarem que nunca iam casar comigo porque meu cabelo é ruim, porque se casassem comigo os filhos iam nascer com o cabelo ruim, que não iam misturar o povo com gente do cabelo ruim. Então acho que eu já fui crescendo com isso na cabeça.

Quando eu ouvia eles falarem isso, eu ficava triste na hora. Então foi por isso que eu casei com Karajá, porque nenhum rapaz Tapirapé queria namorar comigo, nenhum rapaz Tapirapé queria casar comigo. Na aldeia Karajá eu nunca ouvi nada, pelo menos na minha frente eles não falam, não sei se eles falam por trás, mas eu nunca ouvi nada. Meus filhos também sempre foram tratados iguais aqui, eu nunca ouvi ninguém falando mau de meus filhos, ninguém nunca tratou meus filhos diferente aqui. Eles são tratados aqui igual os filhos dos outros Karajá, ninguém nunca discriminou nem eu nem meus filhos aqui, nunca vi nenhuma discriminação contra eles aqui. Agora já tenho dois filhos casados com meninas Karajá, o mais velho e o segundo já casaram. Eu não quero mais me casar, fiquei traumatizada, eu fico com medo penso assim, se eu casar talvez o meu marido vai querer bater nos meus filhos, ou vai querer "pegar", abusar sexualmente de minhas filhas, porque eu já vi esse tipo de coisa acontecer aqui. Aqui já aconteceu do marido da mãe ficar com a filha dela, às vezes a mãe nem sabe, outras sabem, mas não briga com o marido, sabe e não faz nada. Eu nunca penso em me casar novamente, mas também hoje eu trabalho, com o meu salário eu sustento a casa e meus filhos. O meu salário é 600,00, não pago aluguel nem água, só pago a energia que é uns 36,00 por mês e de alimentação eu gasto uns 300,00, tem mês que eu gasto menos, quando os meninos pescam eles me ajudam. No verão eu gasto menos, tem mais peixe, tem tartaruga, eles pescam pra gente comer e também às vezes para vender. Eles já me ajudam. O resto do dinheiro do meu salário é para comprar roupa e outras coisas, agora eu estou ganhando menos, faz um ano que meu salário ficou pela metade, antes eu ganhava 600,00, agora faz um ano que estou ganhando só a metade, só 300,00 porque não contrataram mais dentista. Então eu estou fazendo só o trabalho de distribuir creme dental e escova e dar orientação para as crianças. Quando não tem aulas como agora que é férias, eu vou de casa em casa fazendo orientação. Tem muitos problemas dentários em crianças, são as mães quem tem que escovar os dentes das crianças, mas elas não escovam. Todo mês eu dou creme dental e escova, mesmo assim elas não escovam, ficam com preguiça, as mães não ajudam, por isso tem muitos problemas, só aqui nessas 3 aldeias eu estou com 140 pessoas precisando ir no dentista, imagina em Macaúba que é uma aldeia muito maior, sexta feira eu vou fazer o trabalho em Macaúba. Eu acho que a bebida é o que mais prejudica a vida do casal. Esses dias mesmo tiveram briga de um aqui que saiu correndo atrás do cunhado dele com uma flecha querendo matar, o (A) também saiu correndo atrás do (E) com um caco de vidro querendo matar o (E), por isso ele foi para o Urubu Branco porque quando ele bebe e briga lá, ele corre pra cá, quando bebe e briga aqui, corre pra lá. (E) também bate na (N), que é a mulher dele, quando ele bebe ele bate nela, ele machuca ela, mesmo dentro da casa dos sogros dele, dentro da casa dos pais dela".

Os relatos dessas mulheres evidenciam mais uma vez que o grande problema que afeta a convivência entre homens e mulheres e entre as famílias Karajá é a desestruturação interna gerada pelo contato com a sociedade nacional, que causa o enfraquecimento e perda das leis próprias, a perda de horizontes e referências, que fragiliza toda a tessitura social dando lugar ao aumento do alcoolismo principalmente por parte dos homens, que diante de toda essa gama de fragilidades buscam uma espécie de fuga diante dos problemas.

O álcool se insere nesse contexto como um potencializador da violência. O aumento gradativo do consumo de bebidas alcoólicas nas aldeias é uma consequência da fragilidade que o homem Karajá vive, tendo sua integridade física e moral agredida no dia-a-dia pelo rolo compressor, capitalista, do modelo ocidental e retomando o “velho” ditado popular de que “a corda sempre arrebenta do lado mais fraco”, as mulheres acabam sofrendo duplamente, pois, ao voltarem das cidades, feridos, agredidos moralmente e embriagados, muitos acabam extravasando as agressões sofridas, agredindo fisicamente as mulheres: esposas, irmãs, filhas, mães.

Percebe-se que o processo de alcoolização entre os Karajá vem crescendo nos últimos anos, principalmente em decorrência da intensificação do contato com a sociedade envolvente. Os dados da pesquisa apontaram que as aldeias que se localizam mais próximas às cidades têm maiores problemas de alcoolismo como: Santa Isabel, Macaúba e Krehawã.

Com isso, podemos deduzir que a existência do alcoolismo em aldeias Karajá está associada ao padrão de envolvimento dos Karajá pela sociedade nacional, provocando alterações nas suas condições de produção e reprodução social, promovendo com isso um afastamento do eixo geral de reciprocidade que marca suas formas de sociabilidade.

De acordo com Manoel Inácio Quiles (1999), um dos estudiosos do alcoolismo no povo Bororo, a bebida alcoólica foi introduzida nas aldeias Bororo como uma estratégia de desestruturação do povo durante o período de “pacificação”, quando a bebida foi apresentada como detentora de grande poder, relacionando-a ao poder do fogo, convencendo os Bororo a abrirem mão de suas armas acreditando que, de posse do álcool, seriam detentores também desse novo poder e assim os acordos foram estabelecidos. O autor afirma ainda que esse processo reflete a situação atual de dependência que vivem os Bororo que forjam uma linha de fuga a através do alcoolismo.

Em outros povos indígenas a bebida alcoólica também é considerada um dos principais problemas surgidos em decorrência do contato com a sociedade nacional, conforme aponta Ribeiro:

Entre todos os bens industrializados que penetram no território Krahô, as bebidas alcoólicas ocupam um lugar especial, causando inúmeros problemas para o convívio social, dado que seu uso implica em alterações no estado de consciência. Brigas, discussões e os mais diversos desrespeitos a conduta ordinária são produzidos em função da utilização de álcool, de tal sorte que essa questão é encarada como problema pelos próprios membros da comunidade. É comum haver acusações entre as gerações, uma responsabilizando a outra pelos problemas advindos com o uso de bebidas alcoólicas. Na Pedra Branca, por exemplo, pude escutar mais de uma vez os jovens referindo-se aos mais velhos da seguinte forma: “os velhos não querem saber de trabalhar, só de beber cachaça”. Por sua vez os mais velhos replicam dizendo que os “os jovens não querem saber de nada: não dançam, não correm de tora; só querem saber de beber cachaça e jogar bola (futebol)” (RIBEIRO, 2001: 94-95).

Nas aldeias Karajá, o aumento do número de pessoas com dependência alcoólica, tem sido objeto de grande preocupação, pois,

como retratam os depoimentos acima, a violência doméstica está quase sempre associada ao consumo dessas bebidas.

De acordo com Raminelli (2006:19), no Brasil colonial, os índios tratavam suas companheiras muito bem, exceto quando se embebedavam com *cavim*. Contudo, passado os momentos de embriaguez e de ódio, tornavam-se amistosos e protegiam suas mulheres de diversas formas, em lugares perigosos, caminhavam na frente para protegê-las de ciladas. Lutavam contra os inimigos dando oportunidade para que elas fugissem.

Tanto nas aldeias Karajá quanto em aldeias de outros povos indígenas em Mato Grosso, quando não há o consumo de bebida alcoólica nem de outras drogas, percebe-se uma convivência harmoniosa e feliz entre as famílias, nesses casos, o que se observa é o homem tratando bem sua esposa e filhos.

Tive a oportunidade e o privilégio de conviver durante mais de um ano entre os Tapirapé, um povo que não consome bebidas alcoólicas, e, de fato, nunca presenciei um homem tratando mal ou agredindo uma mulher, pelo contrário, são sempre atenciosos e tratam sua esposa e filhos com muito carinho, paciência, cuidado e atenção. Diante do exposto podemos afirmar que um dos grandes problemas que afeta a vida das mulheres e prejudica as relações de gêneros nas aldeias é a situação social que estimula o consumo do álcool e outras drogas.

Creio que as mudanças socioculturais vividas pelos Karajá geram sofrimentos individuais e coletivos e esses fatores podem ser apontados como determinantes para a quebra do equilíbrio individual e social e o consumo de bebidas alcoólicas e outras drogas se insere como uma manifestação desse desequilíbrio. Porém, com tudo isso, o povo Karajá possui uma surpreendente capacidade de reordenar muitos elementos de suas narrativas e tradição, o que considero fundamental para

continuarem reafirmando a própria identidade, conforme observa Rodrigues:

Apesar de todos os problemas sérios e das ameaças que vêm do contato - redução populacional, perda da mobilidade tradicional e do antigo potencial de pesca e caça, invasão da terra indígena, prostituição, alcoolismo e uma dependência cada vez maior de bens industrializados -, os Karajá como um todo têm mostrado uma surpreendente capacidade de lidar com todas essas novidades mantendo sua 'tradição' (...). Tem-se notado que as aldeias em que o contato com a população local é mais intenso - como Santa Isabel, paradoxalmente é o centro mais importante de resistência cultural e política. É justamente dentro dessa aldeia - onde a diminuição das fontes alimentares já se tornou um problema, o alcoolismo é uma realidade cotidiana e o contato com os não-índios é mais intenso - que surgiram os mais importantes líderes dos povos Karajá (Rodrigues, 1999:202).

Apesar de todos os problemas expostos, acredito no modo criativo e flexível dos Karajá, que souberam estabelecer o diálogo entre a tradição e os novos elementos surgidos no contexto das relações interétnicas e é inegável que as mulheres têm um papel fundamental nesse processo, pois, mesmo diante de todos os impactos decorrentes do contato com a sociedade majoritária, elas continuam com uma postura firme na educação dos filhos, falando na língua materna com as crianças e resistindo à adesão da maneira de vida dos "tori", e mesmo tendo adquirido muitos elementos e objetos dos não-indígenas, suas casas continuam obedecendo aos padrões das casas Karajá, assim como o que comem e preparam para os filhos continua sendo o peixe, a tartaruga, o *calugi*. Ou seja, as mulheres Karajá continuam resistindo e mantendo os princípios básicos que norteiam a especificidade sociocultural Karajá.

Dentro dessa perspectiva Rangel (1994:33), destaca que

A mulher consegue reinar num espaço que é eminentemente masculino, a partir do que se pode observar a situação da alteridade, na medida em que o exercício do poder é comandado pelo homem. Embora a garantia da reprodução seja assegurada por ela, os novos rumos do destino da sociedade se delineiam a partir da ação dos homens (RANGEL, 1994: 33).

E eu diria que nas aldeias Karajá, apesar das ações serem comandadas pelos homens, elas são norteadas pela determinação, força e alteridade das mulheres.

Algumas considerações finais

Eu era a Terra livre,
eu era a Água limpa,
eu era o Vento puro,
fecundos de
abundância,
repletos de cantigas.

Eu era a Terra inteira,
eu era o Homem Livre.

(D. Pedro e Pedro Tierra)

Ao longo da história os Karajá viveram momentos de desafios e readaptações diante do novo. Atualmente passam por profundas transformações e conflitos que afetam o tecido social de seu povo.

De um lado os cargos e contratos assumidos por muitos homens nas aldeias geram uma espécie de empoderamento, por outro, a pressão sobre os homens por parte do mundo exterior ocasiona uma ruptura muito grande em suas posições sociais causando uma profunda desestabilidade sociocultural e conseqüentemente emocional. Assim dão lugar ao consumo de bebidas alcoólicas e drogas diversas: uma conseqüência gerada a partir da situação de maior “fragilidade” que ora se encontram, marcada pela “desvalorização” de seu papel masculino tradicional.

Tudo isso representa uma ameaça para a integridade moral e física das mulheres Karajá, que cada vez mais se encontram vulneráveis diante da violência crescente em número e grau tanto por parte dos não-indígenas quanto dos próprios indígenas, uma vez que a maioria dos casos de violência acontece internamente e em suas próprias casas.

No entanto, as mulheres têm um papel importante nos processos de restabelecimento das tessituras organizacionais da comunidade como relata Arruda (1992:466), referindo-se aos Rikbaktsa, que também passaram por fase difícil, de perda da capacidade de reprodução

social autônoma e que, como consequência, sofreram a desestruturação a partir do contato com a sociedade nacional, o que gerou vários conflitos, dentre eles casos de assassinatos: “as mulheres se posicionavam indignadas contra o consumo de bebidas alcoólicas (parece que todos haviam bebido quando ocorreu o assassinato), os velhos culpavam o afastamento das leis tradicionais pelo acontecido” (ARRUDA,1992: 466).

Ainda sobre os desdobramentos do mesmo episódio, Arruda(1992:468) observa que numa reunião da comunidade para discutir esse caso de assassinato, as mulheres se posicionam com muita determinação, apontando a necessidade de retomar as leis internas para solucionar os problemas: “De maneira inusitada, as mulheres se pronunciaram indignadas e exigiram um basta no consumo de bebidas. Atribuíram o crime à situação vigente de falta de respeito dos mais novos aos mais velhos, dos maridos às mulheres, exigindo a retomada das leis tradicionais”.

Considero importante a posição firme das mulheres Rikbaktsa quando elas colocam de maneira clara, que as respostas para o enfrentamento dos problemas internos não vêm de fora, do mundo dos não-indígenas, das leis dos “brancos”, pelo contrário, os problemas devem ser debatidos internamente. As leis próprias, fragilizadas e muitas vezes rompidas devido todo o impacto negativo advindo do contato com a sociedade envolvente, pautado no modelo colonial, patriarcal, branco e capitalista, precisam ser reconstituídas e readaptadas.

Percebe-se hoje que o povo Rikbaktsa conseguiu impedir a entrada de bebidas alcoólicas em suas aldeias, restituir suas leis, e a meu ver, atualmente é um dos únicos povos indígenas de Mato Grosso que apesar de todas as dificuldades que enfrentaram, e das pressões que sofrem no dia-a-dia, estão conseguindo garantir a fiscalização e proteção do seu território, retomar seus projetos societários restaurando, assim, a capacidade de traçar seus próprios caminhos, vivendo com

dignidade e autonomia, ou seja, fazendo-se capazes de conduzir seu processo histórico.

Desse modo, o povo Karajá precisa escutar, respeitar e valorizar o olhar e a posição das mulheres, retomar suas leis próprias, seus princípios de ensinamentos e valores tradicionais para conseguirem ser fortes o suficiente diante de toda a imposição da sociedade nacional. Mesmo diante de toda essa avalanche de conflitos e luta, sua vida continua ancorada nos princípios míticos e sociais e acredito que com a sabedoria e determinação das mulheres, eles conseguirão se reestruturar, pois, como observa Lima Filho (1994: 29) “Como o oscilar das águas do Araguaia, os Karajá sobrevivem, apesar de tragados pela malária, subnutrição, tuberculose, armadilhas políticas e abandono. E quando em tudo parece prevalecer o caos, eles vulcanizam a essência de sua seiva cultural, (...) e transformam a marginalidade em cores, movimentos e sons, em festas como a do Hetohokÿ”.

E é nessa capacidade que os Karajá têm de dar calor, sentido, alegria e cores, quando tudo parece frio e escuro, que acredito. Dentro desta perspectiva penso que os homens e as lideranças Karajá serão capazes também de entender a necessidade e importância de readaptarem mitos, ritos e construir novas idéias e novos caminhos que restabelecem uma relação harmoniosa entre homens e mulheres, em todas as fases de suas vidas. Conforme ressalta Rodrigues (1999:205), “os Karajá não seriam capazes de sobreviver ao contato com a poderosa sociedade envolvente se não fossem intrínsecas à sua tradição a capacidade de improvisação criativa e a flexibilidade no modo de pensar e agir, principal razão para continuarem sendo Inÿ após terem sido expostos ao pior da alteridade”.

Confio que impulsionados pela coragem e vigor dos que ascenderam do fundo das águas, lugar frio e sem sol, e vislumbrados diante do novo, da curiosidade de olhar, sentir cheiros, sabores, sentir brisas, calor do sol, encantados pelas belas praias, frutos e tudo de

diferente que encontraram às margens do magnífico Araguaia, eles vão, a partir dos saberes dos seus ancestrais e dos anciões, redescobrir os fios de sua história e tecer suas vidas independentes dos padrões impostos pelo colonialismo, pautados nos seus projetos societários e de reprodução social autônoma, pois carregam na essência espiritual a determinação e coragem dos seus ancestrais que não tiveram medo do novo, mesmo sabendo que aqui no mundo fora do rio perderiam a imortalidade, eles vieram.

Concluo aqui, com a sensação de que agora eu estaria preparada para começar a trilhar o percurso desafiador e complexo desse trabalho de investigação sobre as mudanças que estão ocorrendo nas aldeias e na vida das mulheres Karajá, a partir do contato e envolvimento com o mundo externo, que atravessa e se insere dentro do espaço da aldeia, impondo padrões e valores estabelecidos pelo modelo do patriarcado colonial/"moderno".

Sinto a necessidade de mais estudos, de maior aprofundamento nessa temática, pois considero que é preciso se encarar o problema tão grave acerca da discriminação e violência contra a mulher indígena e que em geral é ignorado até agora pela maior parte dos estudos sobre indígenas no Brasil.

Pretendo com esse trabalho de escuta etnográfica, promover a reflexão acerca das relações de gênero no meio indígena a partir da preocupação das mulheres indígenas, diante do cenário da violência crescente nas aldeias e das mudanças que esse novo contexto apresenta.

Outro ponto fundamental é trazer para o debate o desafio de contribuir no sentido de pensar estratégias para restabelecer o tecido sociocultural comunitário Karajá e de tratar os direitos das mulheres indígenas e os direitos humanos e suas violações sem ferir a integridade de cada povo. Devemos empreender essa jornada a partir de uma

perspectiva multicultural que reconheça e respeite o direito de autonomia caracterizado pela hibridez e ancorado na visão contemporânea de *cultura* como conceito aberto e dinâmico, que reconhece a necessidade de mudanças nas tradições e costumes que as afetam, e sem que isso signifique abandonar a luta por direitos próprios, específicos e de defesa sobre seus projetos de futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Célia Chaves Gurgel de. *Debates de gênero a transversalidade do conceito*. Fortaleza. CE: Ed. UFC, 2005.

ARAÚJO, Emanuel. *A Ferro e Fogo: Formas de Violência no Brasil Colonial*. In: (org.) CANCELLI, Elizabeth. *Histórias de violência, crime e lei no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ARAÚJO, M. de F., MARTINS, E. J. S., SANTOS, A. L dos. *Violência de Gênero e Violência Contra a Mulher*. In: (org.) ARAÚJO, Maria de Fátima de, MATTIOLI, Olga Ceciliato. *Gênero e Violência*. São Paulo: Arte & Ciência, 2004.

ARAÚJO, Maria de Fátima de, MATTIOLI, Olga Ceciliato. (org.) *Gênero e Violência*. São Paulo: Arte & Ciência, 2004.

ARENDT, Hannah. *Totalitarismo, em Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1951).

ARRUDA, Rinaldo Sergio Vieira. *Os Rikbaktsa Mudança e Tradição*. Tese de Doutorado em Antropologia São Paulo: PUC/SP, 1992.

BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1979.

_____. *Lendas dos Índios do Brasil*. Ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1946.

_____. *Mitologia Karajá e Terena*. In Baldus, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1937.

_____. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo, Editora Nacional/EDUSP (Brasiliense, Série Grande Formato, 1970).

BAMBERGER, Joan. *O mito do matriarcado: porque os homens dominavam as sociedades primitivas?*. In: (org.) ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *A mulher a cultura a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

BAUMAN, Zygmund. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução Mauro Gama/Cláudia Gama. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

_____. *Vida líquida*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1993.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. V 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BELTRÃO, Luiz. *O Índio um Mito Brasileiro*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Ltda, 1977.

BHABHA, Romi K. Tradução de Myriam Ávido, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte-MG: ed. UFMG, 1998.

BORGES, Mônica Veloso. *As falas femininas e masculinas Karajá*. Dissertação de mestrado. Registro: 105/01, chamada 043.572.95 (817.3k20) Biblioteca Funai Brasília/DF.

BRANDÃO, Margarida Luiza Ribeiro., BINGEMER, Maria Clara L. (org.) *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

BUENO, Merielys Sirqueira. *Macaúba: uma aldeia Karajá em contato com a civilização*. Dissertação de mestrado. Registro 3253/, chamada 043.572.95 (817.3k20/B928 m.) o. Biblioteca Funai Brasília/DF.

BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*; Tradução, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPOS, Sandra Maria Christiani de la Torre Lacerda. *Bonecas Karajá modelando inovações, transmitindo tradições*. Tese de Doutorado em Ciências Sôcias – Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

CANCELLI, Elizabeth. (Organizadora). *História de Violência, Crime e Lei no Brasil*. Brasília: Editora Universidades de Brasília, 2004.

CARVALHO, Edgard de A. *Enigmas da cultura*. São Paulo, Cortez, 2003.

CARVALHO, José Jorge de. *Cantos sagrados do xangô do Recife*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

CASTILHO, Ela Wiecko V. de. *A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?*. In: (Org.) Verdum, Ricardo. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008.

CLIFFORD Geertz. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

CLIFFORD, James, Org. José Reinaldo Santos Gonçalves. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COSTA, Maria Heloisa Fénelon. *A Arte e o artista na Sociedade Karajá*: Brasília. Fundação Nacional do Índio, Departamento Geral de Planejamento Comunitário – Divisão de Estudos e Pesquisas, 1978.

CUCHE, Denys; tradução de Viviane Ribeiro. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

DA MATTA, Roberto, *Notas para uma Pedagogia Antropológica*. Revista Fórum Educacional da FGV, ano 3, número 01 de jan/mar. De 1979.

DONAHUE Jr., George Rodney. *Os Karajá encontram os Tapirapé*. Arquivos de Anatomia e Antropologia do Instituto Antropológico Prof. Souza Marques: Rio de Janeiro, 1978/80.

ELIAS, Norbert. *Sobre o Tempo*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert e John L. Scotson. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 1990.

ESTERCI, Neide. *Conflitos no Araguaia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Org. *A Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.

FERREIRA, João Carlos Vicente. *Mato Grosso e Seus Municípios*. SEDUC - Cuiabá-MT: Ed. Buriti, 2001.

FLEURI, Roberto Matias Org. *Intercultura: Estudos Emergentes*. Ijuí-RS, Ed. Unijuí, 2002.

- FLORESTA, Nísia. *Direito das mulheres e injustiça dos homens*. São Paulo: Cortez, 1989.
- FONSECA, Rosa Maria Godoy Serpa da (org.). *Mulher e cidadania na nova ordem social*. São Paulo: Núcleo de Estudos da Mulher e Relações de Gênero – NEMGE/USP, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GELLNER, Ernst. *Razão e Cultura*. Tradução: Telma Costa, Lisboa, Teorema, 1992.
- _____. *Antropologia e política*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.
- GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Zahar editores, 1978.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1975.
- GROPPI, Ângela e BONACCHI, Gabriela. (org). Tradução Álvaro Lorencini. *O dilema da cidadania: direitos e deveres das mulheres*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- HALL, Stuart; tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro 7ª. Ed. DP&A, 2002.
- HOBBSBAWN, Eric. RANGER, Terence. (org) *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JANUÁRIO, Elias Renato da Silva. *Caminhos da Fronteira: educação e diversidade em escolas da fronteira Brasil-Bolívia. Cáceres, MT*. UNEMAT Editora, 2004.
- JUNQUEIRA, Carmen. *Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho d'Água, 2002.
- KAXUYANA, Valéria Paye Pereira e SILVA, Suzy Evelyn de Souza. *A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas*. In: (Org.) Verdum, Ricardo. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008.
- LAMPHERE, Louise. *Estratégias, cooperação e conflito entre as mulheres em grupos domésticos*. In: (org.) ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *A mulher a cultura a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- LANGDON, J. E. *O que beber, como beber e quando beber: o contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas*. Seminário sobre alcoolismo e DST/AIDS entre os povos indígenas. Brasília: Ministério da Saúde/ Secretaria da Políticas de Saúde/ Coordenação Nacional de DST e AIDS, 2001.
- LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Tradução: Marie-Agnés Chauvel. São Paulo, Brasiliense, 1999.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *A Oleira Ciumenta*. Lisboa: Perspectiva do Homem, 1985.
- _____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1971.

_____. *O pensamento Selvagem*. Tradução: Maria Celeste da Costa e Souza, Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo, Editora Nacional, 1970.

_____. *Antropologia Estrutural*. Trad. Chaim Katz/Reginaldo Pires. Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *Mitológicas I. O cru e o cozido*. Tradução Beatriz Perrone Moisés. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. *Os filhos do Araguaia: Reflexões etnográficas sobre o Hetohoky Karajá, um rito de iniciação masculina*. Dissertação de mestrado em antropologia: Universidade de Brasília, 1991.

_____. *Hetohoky um rito Karajá*. Goiânia: UCG, 1994.

LÜDKE, Menga. *Pesquisa em Educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1989.

MAGALHÃES, Edvard Dias (org.) *Legislação Indigenista Brasileira e Normas Correlatas*. CGDOC/FUNAI. Brasília, 2003.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova guiné Melanésia*. Tradução de Abton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça. São Paulo: ed. Abril Cultura, 1984.

MARCONI, Marina de Andrade e Zélia Maria Neves Presotto. *Antropologia: uma introdução*. 4. ed. São Paulo. Atlas, 1998.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ed. Cosac & Naif, 2003.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. Trad. Rosa KRAUSZ. São Paulo: perspectiva, 2006.

MOREIRA, Antonio Flávio e CANDAU, Vera Maria (organizadores). *Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas*: 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

MURARO, Rose Marie. *Memórias de uma mulher impossível*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2000.

OLIVEIRA, Cardoso Roberto de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. *O Trabalho do Antropólogo*. 2. ed. Editora UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso (organizador) FERNANDES, Florestan (coordenador); tradução (Regina Lúcia Moraes Morel, Denise Maldí Meirelles e Ivone Toscano). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O Nosso Governo os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Editora marco zero, Editora marco zero, 1988.

_____. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PASSOS, Luis Augusto. *Currículo, Tempo e Cultura*, Tese de Doutorado em Educação e Currículo, Pontifícia Universidade de São Paulo: Puc/SP, 2003.

PAZ, Octavio. *Claude Lévi-Strauss ou o novo festim de Esopo*. São Paulo, Perspectiva, 1977.

- PERROT, Michele. *Mulheres públicas*. São Paulo: Fundação editora da UNESP, 1998.
- ORTNER, B. Sherry. *Está a Mulher Para o Homem Assim como a Natureza Para a Cultura*. In: (org.) ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *A mulher a cultura a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- RANGEL, Lucia Helena Vitalli. *Os Jamamadi as armadilhas do tempo histórico*. Tese de doutorado: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. Tradução Paulo Fróes. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.
- RAMINELLI, Ronald. *Eva Tupinambá*. In: *História das Mulheres do Brasil*. (org.) PRIORE, Mary del. São Paulo: Contexto, 2006.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O processo civilizatório*. São Paulo: Vozes, 1978.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da História*. Tese de doutorado em filosofia, Chicago, Illinois: Agosto de 2008.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. *O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé*. Artigo, Revista Estudos Feminista: 1999.
- RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 1995.
- RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. *Krahô, Cupen, Turkren: O uso de bebidas alcoólicas e as máquinas sociais primitivas*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. PUC- SP, 2001.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna e CABRAL, Aryon Dall'Igna Rodrigues (organizadores). *Línguas e culturas Macro-Jê*. Brasília: Finatec, 2007.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *Introdução*. In: (org.) ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *A mulher a cultura a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- ROSALDO, Michelle Zimbalist. *A mulher, a cultura e a sociedade: uma revisão teórica*. In: (org.) ROSALDO, Michelle Zimbalist e LAMPHERE, Louise. *A mulher a cultura a sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero e Patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- _____. *Gênero e Patriarcado: Violência contra mulheres*. In: *A mulher Brasileira nos espaços públicos e privados*. (org.) VENTURI, Gustavo. RECAMÁN, Marisol e OLIVEIRA, Suely. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SAHLINS, Marshall David, tradução Bárbara Sette. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed. 2003.

SASSON, Jean P. *Princesa: a história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus*; tradução Regina Amarante. 40 ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2010.

SANTOS, Ana Flávia Moreira e OLIVEIRA, João Pacheco de. *Reconhecimento étnico em Exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Contra Capa livraria/LACED, Rio de Janeiro, 2003.

SARDENBERG, Cecília M. B., COSTA, Ana Alice A. *Feminismo, feministas e movimentos sociais*. In: BRANDÃO, Margarida Luiza Ribeiro, BINGEMER, Maria Clara L. (org.) *Mulher e relações de gênero*. São Paulo: Loyola, 1994.

SASSON, Jean P. *Princesa. A história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus*. Editora Best Seller Record. 2010.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementares de la violencia – 1ª ed.-Bernal*: Universidade Nacional de Quilmes, 2003.

_____. *Santos e Daimones*. 2ª ed.- Brasília, editora Universidade de Brasília, 2005.

_____. *La escritura de las mujeres asesinas em ciudad Juana*, México, 2006.

_____. *Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil*. Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003. Documento disponível em:

www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/outros/Acoes%20para%20mulheres%20indigenas.pdf.

SEEGER, Anthony. *Os Índios e Nós: Estudos Sobre Sociedades Tribais Brasileira*, editora Campus, 1980.

SILVA, Maria do Socorro Pimentel da. *A Função Social do Mito na Revitalização da Língua Karajá*. Tese de doutorado, PUC-SP, 2001.

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Tradução André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

TORAL, André Amaral de. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1992.

TORRES, Maristela Sousa. *Interculturalidade e Educação: um olhar sobre as relações interétnicas entre alunos Iny e a comunidade escolar na região do Araguaia*. Dissertação de Mestrado, UFMT/IE. Cuiabá, 2004.

_____. *Aruanã dos Karajá: aspectos narrativos do imaginário Iny*. Dissertação de Especialização, UNEMAT. Cáceres, 2001.

VALLE, Maria do Socorro Silva do. *A Situação Sociolingüística dos Karajá de Santa Isabel do Morro e Fontoura: Uma Abordagem Funcionalista*. Dissertação de Mestrado, Goiânia, UFG, 1995.

VENTURI, Gustavo., RECAMÁN, Marisol e OLIVEIRA, Suely. *A mulher brasileira nos espaços públicos e privados*. São Paulo: Fund. Perseu Abramo, 2004.

VERDUM, Ricardo. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Inesc, 2008.

WAGLEY, Charles. *Lgrimas de Boas Vindas - os Índios Tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte. Itatiaia/EDUSP, 1988.

ZAMORRA, Maria Helena. *A Burca notas para a compreensão do estupro*. Revista *vivência*, n 32, 2007. Disponível em:
http://www.cchla.ufrn.br/vivencia/sumarios/32/PDF%20para%20INTERNET_32/CAP%2020_MARIA%HELENA%20ZAMORRA.pdf.

OUTRAS FONTES CONSULTADAS

Publicação: “*Conversando dobre a Lei Maria da Penha*”. *Encontro Nacional de Mulheres Indígenas: para a Proteção e Promoção dos seus Direitos*. Realização, Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais-COGER/CGPDS/FUNAI, Ministério da Saúde, Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2010.

(<http://www.araguaina.to.gov.br/HistorialndiosCarajas.html>).

http://www.bibvirt.futuro.usp.br/index.php/especiais/exposicao_virtual_do_mae/sociedades_indigenas/ritual_de_iniciacao_masculina_karaja_a_festa_da_casa_grande

<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karaja/369>

http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/2_semestre_2010/novembro/un_2010_13.html

<http://www.mj.gov.br/data/Pages/MJA63EBC0EITEMID8D32EE23E8F14ABF90B3EFCE789F6014PTBRNN.htm>

<http://www.pegue.com/indio/karaja.htm>

<http://www.altiplano.com.br/Karaja.html>

http://www.aids.gov.br/alcool_indios/art10.htm.

<http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais>

http://www.violenciamulher.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1213&Itemid

ANEXOS

1ª Versão do Mito: Iny kólòkuna “surgimento do povo karajá”

“Antigamente os *Iny Mahadu* viviam no fundo do rio Araguaia, Diz que lá não havia morte nem doenças, mas era um lugar muito frio. Diz que os *Iny Mahadu* moravam no fundo do rio por isso o chefe deles falava muito para eles procurarem um lugar diferente. Então os homens um dia saíram e se espalharam. Uns foram para o norte outros para o oeste outros para o lado da beira do rio e outros para o sul. Por último, diz que saiu um homem atrás dos outros para o lado do sul, diz que tinha uma trilha entrando fora da estrada. Então, ele seguiu essa trilha. Ele viu um buraco grande na pedra e seguiu o buraco na pedra. Então ele disse: “Vou entrar nesse buraco para ver o que vai acontecer: ou um bicho vai me comer ou vou sair vivo”. Então, ele entrou e logo saiu a cabeça para fora, para esse espaço. Era tempo de praia. Lá ficou ouvindo o canto de pássaros, ficou olhando o tempo, admirando o lugar descoberto. Ah! Que lugar bonito. Vou sair. Ele levou um pedaço de pau e deixou na entrada do buraco, saiu andando em cima da pedra até que chegou na terra. Então, diz que tinha patos voando e vários pássaros: jaburu, garça. Saiu mais para fora. Estavam as onças andando, estavam vários bichos: servos, anta, capivara. Os bicho que gostavam de beira de rio ou lago. Encontrou também uma manada de porco do mato. Andou mais e encontrou frutas. Admirado com tanta beleza ele saiu andando pra frente. Encontrou frutas de oiti e mangaba, andou mais e encontrou palmeiras de coco de babaçu, andou mais e viu uma outra praia com muitos pássaros cantando, seguiu para frente e viu praia novamente. Diz que o rio estava muito bonito, então, ele fez um *ruri*⁶ e colocou dentro as frutas e levou. Diz que voltou contente. O ar era bom, o vento era bom, o calor do sol era bom. Ele gostou do calor, do ar, do vento, ele ficou muito tempo descansando antes de voltar. Levou as frutas para mostrar. Voltou novamente pelo mesmo buraco. Ao chegar lá reuniu todos os *Iny Mahadu* e contou tudo que tinha visto. Mostrou as frutas. Seus companheiros não acreditaram. Ele foi para o chefe deles e

⁶ Cesto de palha utilizado para carregar coisas.

falou, mas ele também não acreditou, a resposta foi igual a dos companheiros, chamando-o de mentiroso. Então ele disse para o chefe que estava falando a verdade. Como ele era chefe acreditou, mas mandou com ele seis homens para irem e voltarem sem demora. Foram. Logo chegaram numa loca de pedra. Então, ele falou para seus companheiros não ficarem com medo, pois iam sair logo. Diz que saíram para fora e lá gostaram do novo lugar. Andaram para todos os lados, foram até a praia e falaram que o chefe deles ia gostar e ia querer vir, ao ouvir a história deles. Assim voltaram logo e contaram a história. No início da noite o Chefe disse a eles: "Vai ser assim, vocês vão, pois foi do jeito que eu pensei, todos os homens vão ter que ir, eu vou ficar aqui sozinho com as mulheres". Assim, todos vieram, eles vieram pelo mesmo caminho para ver o lugar, vieram pela manhã e depressa. Diz que muita gente acompanhou e saiu, estavam olhando o lugar e agradavam, olhavam para todos os lados, foram até o rio. Diz que viram muitas tartarugas, variedades de bichos, manadas de porções, diz que andavam mais. "Olhe aí, o que eu dizia para vocês, depois vocês falaram que eu era mentiroso, o que vocês estão vendo ai é mentira?" – ele perguntou. "Verdade o que você contou para nós". Responderam. Então, diz que voltaram para trazer o chefe dele. Diz que chegaram em casa chamaram o chefe dele para ir até onde eles estavam reunidos, e contaram a ele o que tinham visto. Então, disseram para ele vir. Ele tinha que vir porque estava na dúvida. Então Vieram. Diz que ele viu tudo que o que já tinha ouvido dos homens. Então ele falou: "É verdade o que vocês estavam contando. Agora vamos ver como será à noite, vamos dormir aqui porque durante o dia está muito bom; agora esperamos aqui pela noite. Esse lugar que eu quero, é desse tipo que procurávamos". Apreciaram o lugar, pousaram à noite e o dia amanheceu tudo normal. Diz que eles tornaram a entrar no fundo do rio pelo mesmo caminho. Depois voltaram novamente para trabalhar, para fazer roça. Um pouco do grupo fazia a limpeza, outros cortavam madeiras para as casas. Diz que com três dias já estava pronto o serviço. Então diz que buscaram suas famílias para saírem com elas. E a notícia, diz que se espalhou nas aldeias, assim como nós aqui espalhamos as notícias, lá também é a mesma coisa, as notícias se espalham, diz que logo chegou muita gente para vir junto com eles. E chegaram mais famílias de outros lugares. Diz que de repente, saíram muitas famílias, ficaram

olhando e gostando do lugar e então saindo mais pessoas, arrumavam seus lugares de morar, fazendo suas casas depressa. Diz que saía muita gente, cada vez mais vinha saindo gente. Então diz que ele disse para seu chefe principal: “Nós vamos sair, esse lugar que descobriu é um lugar muito bonito”. Disse o chefe inferior. E assim concordou e vieram, diz que o chefe mesmo veio vindo no meio da turma, a metade dos que iam sair, os que estavam saindo, estavam gostando do lugar, e os que tinham saído também estavam gostando e já tinham suas moradas. Diz que o chefe deles vinha vindo na metade do povão que ia sair. Diz que, era desse tamanho a barriga dele, (ele mostra o tamanho da barriga fazendo gestos com as mãos). O nome dele, do chefe, era *Kaboi*. Ele vinha para continuar sendo chefe, mas como a barriga dele era muito grande, não conseguiu sair, só saiu a cabeça, o pescoço, os peitos, saiu até a cintura, aí parou de sair porque a barriga dele não passava no buraco. Por este motivo, todos que vinham atrás dele não podiam passar. Então ele ficou observado tudo em volta, ele falou para os que estavam do lado dele. Aqui nesse lugar não vai ser bom pra nós, aqui vai ter morte, porque eu estou vendo muita coisa ruim aqui, estou vendo que vai ter doença e morte aqui, estou vendo muitas árvores caídas na beira do rio, estou vendo as árvores mortas, estou sentindo um cheiro de animal morto. Diz que vinha muita gente atrás do *Kaboi*, todos querendo sair. Muitas famílias tentaram sair mas não tinha jeito. Então depois que ele falou isto todos os que estavam atrás dele concordaram em voltar. Então ele falou para os que já tinha saído, que ia voltar com os outros porque não davam mais para eles saírem. Então ele disse: Pode falar ao meu povo que saiu que nós não vamos sair, nós vamos voltar. Ele falou para todo mundo que nesse lugar ia ter morte, ia ter doença, mas os que já tinham saído não quiseram voltar. Então *Kaboi* e os outros voltaram. Então os outros *Iny* voltaram, é Por isso que esse mito tem esse nome: (*Iny-Kòlòkuna*). “Saída de Karajá” Diz que eles se organizaram, aquele que saiu primeiro ficou sendo o chefe. Ele falou para todos fazerem canoa, pois iam procurar lugares. Então foi assim que os *Iny* vieram para cima. Outros grupos de *Iny*, os que não conseguiram sair e voltaram com *Kaboi*, para baixo, continuam lá até hoje. Então foi assim que os *Iny* ocuparam essa região. Eles saíram foi na região de Xambioá. Aqui não tinha *tori* nem outro índio, Quem chegou primeiro na Ilha do Bananal foram os *Iny*, esses que vieram. Eles não

encontraram bicho bravo quando chegaram, encontraram onça, capivara e outros bichos. Animais valentes nunca encontraram. Muita gente se espalhou. “É por isso que tem *Iny* espalhado nessas margens do Rio Araguaia”.

2ª Versão do mito de Origem do povo Karajá

O povo *Iny* vivia no fundo do *Beerokã* (Rio Araguaia). Todos queriam saber de onde tinham vindo, e ninguém sabia responder. Os *matukari* (mais velhos) diziam que só *Kỹnyxywé*, o poderoso deus do povo *Ixã*, o único que vivia tanto no fundo, como na superfície e nas margens do rio, sabia. No fundo do rio, nada lhes faltava. Havia muitas comidas, muitas *budolukedé* (muita carne de piroasca), *kotuni* (tartaruga), *kotu* (tracajá), *kotusi* (ovos de tracajá), *kuturá sōwére* (muitos peixes) e tudo já vinham cozido ou assado; era *awire sohé* (muito bom); era presente de *Kỹnyxywé* (deus do povo mitológico *Ixã*). Um dia, um jovem chamado *Kobí* pensou e disse que já estava na hora de alguma pessoa descobrir o que é que tinha acima do lugar que eles moravam. *Koboí* conversou muito com seu amigo e juntos combinaram de sair pela porta do rio, lugar indicado pelos *matukari*; combinaram que, à noite, quando todos estivessem dormindo, eles iriam sair para ver o que existia acima deles. Quando todos os *Iny* estavam dormindo, *Koboí*, com seu companheiro, tentaram achar a porta do rio e não a encontraram. Quando o dia já estava começando a amanhecer, é que eles viram um sinalzinho de luz entrando pela porta e aí eles encontraram a saída. Um dos rapazes colocou a cabeça para fora, e viu que o sol já estava alto, seus olhos doeram com a claridade do sol, seus olhos só estavam acostumados com a claridade do fundo do *Berohokỹ*, grande rio. O jovem olhava em todas as direções: havia praias, muitas praias grandes e desertas. O jovem continuou olhando em todas as direções e via muitas coisas, via praias desertas e barrancos com galhos secos pendurados e outros descendo o rio. O jovem ficou com medo, muito medo e tentou retornar para o fundo do rio, mas não conseguiu passar pela porta do rio. E o peixe não aparecia mais, o *iwéru* (uma espécie de alimento líquido, bebida tradicional Karajá, também não vinha mais para ele beber. O jovem sentiu que *Kỹnyxywé* estava zangado com ele e contou ao seu amigo que

estava na porta do rio esperando. Contou tudo o que viu, contou que em cima do rio havia árvores caídas e secas e outras estavam verdes e floridas; que havia areia branca; muita areia branca que estava vendo as abelhas paradas em cima das flores e depois elas voavam para o lugar onde fazia o mel; contou também que ele estava vendo as mulheres sentindo dor para ter os filhos e depois contou que ele ainda não tinha visto nem um bicho, daqueles que *Kÿnyxywé* falava que tinha tanto em cima do rio. Seu amigo contou para as outras pessoas o que o jovem *Kóboi* estava vendo que existia acima do rio. Muitos *Inÿ* já estavam querendo saber o que havia em cima do rio; resolveram partir para as praias do rio e matas do rio: já estavam cansados de não fazer nada, nem pescavam. Tudo vinha pronto. Seis chefes de família com suas mulheres e filhos subiram para a terra que fica acima do rio e, mesmo sem a proteção de *Kÿnyxywé*, ficaram morando nas praias do *Berohokÿ* (rio Araguaia) e perceberam que não sabiam plantar, e mesmo nem caçar tartaruga e nem sabiam pegar os tracajás nas praias e nem tirar os ovos da areia, que as tartarugas deixam bem rasiado, quase em cima da areia, nem isso eles sabiam fazer. Já estavam com muita fome e sentiram que tinham que arranjar um jeito de viverem em cima do rio. Começaram elegendo os mais velhos para serem os conselheiros e também para falar com *Kÿnyxywé*, para *Kÿnyxywé* ensinar e os ajudar a viverem alegres fora do rio. O mais velho de todos os homens ficou sendo o *Hori* (pajé) que foi falar com *Kÿnyxywé* para pedir para ensinar aos *Inÿ* como eles deveriam viver nas praias. Mas *Kÿnyxywé* não podia fazer mais nada e seus poderes só tinham efeito no fundo do rio. Mesmo assim, ele chamou o seu amigo *Araraçá* (Urubu rei), que, rapidamente, desceu e pousou ao lado de *Kÿnyxywé* e *Kÿnyxywé* lhe pediu que ensinasse tudo para o jovem *Kóbói*, que ensinou para os *hãbu* (homens), *wekurubó* (jovens) *hãwoku* (mulheres) Primeiro, ele disse: "quem mora fora, precisa do *hekotu* (fogo)", e ensinou que esfregando dois pedaços da madeira seca do sara ia sair o fogo, depois ensinou como fazer *hãwokó* (canoas) e *narihi* (remos), arco e flechas de taquari com as pontas de tucum para matar peixes e para matar bichos grandes. Para se defenderem, tinham que usar flechas com as pontas envenenadas feitas de pedras compridas ou de ossos bem afiados. Para as mulheres, *Kÿnyxywe* mandou ensinar como elas podiam fazer para separar *muéku* (fibra ou embira) do *etehõ* (do buriti) para elas fazerem

lindas *bukuré* (esteiras) com desenhos de *hālokoé* (onça), *duré* (peixe pintado), *hālokoeni* (gato do mato) e muitos outros desenhos que elas podiam fazer. Ensinou fazer *heraná* (panelas de barro), ensinou a fazer as casas de palha de piaçava e a fazer o *iwéru* (uma espécie de bebida, também conhecida pelo nome de chicha). Ensinou ainda como elas podiam fazer para assar os peixes, fazer beijus, e muitas coisas gostosas que as mulheres sabem fazer para alimentar seus parentes. Foi *Rararesa* (Urubu rei) quem ensinou todas as coisas para elas. Assim, o *Inÿ* que saiu do *beerokã*, se acostumou e aprendeu como viver nas praias e matas do *Berohokÿ*.