

Etnografías del suicidio en América del Sur

Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio
(coordinadores)

Beatriz de Almeida Matos
Eduardo Soares Nunes
Elaine Moreira
Ernst Halbmayer, Helena Schiel
João Dal Poz Neto, Maite Bustamante
María Isabel Cardozo da Silva Bueno
Orlando Calheiros
Spensy K. Pimentel

Universidad Politécnica Salesiana

Etnografías del suicidio en América del Sur

Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio
Coordinadores

Etnografías del suicidio en América del Sur



2017

Etnografías del suicidio en América del Sur

Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio

Coordinadores

Autores:

© *Lorena Campo, Miguel Aparicio, Beatriz de Almeida, Eduardo Soares Nunes, Elaine Moreira, Ernst Halbmayer, Helena Schiel, João Dal Poz Neto, Maite Bustamante, Maria Isabel Cardozo da Silva, Orlando Calheiros y Spensy K. Pimentel*

1era. Edición: Universidad Politécnica Salesiana 2015
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humano
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA
CARRERA DE PSICOLOGÍA
Grupo de Investigación de Estudios de la Cultura
Grupo de Investigaciones Psicosociales
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diseño

Diagramación

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-10-258-9

Derechos

de autor: _____

Depósito legal: _____

Tiraje: 300

Impreso en Quito-Ecuador, marzo 2017

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana.

Índice

Presentación	7
Introducción.....	9
 Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y otros pueblos amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas.....	11
<i>Ernst Halbmayer</i>	
 La cadena de los suicidas. Relatos de vida y muerte en un valle de Quito	45
<i>Lorena Campo Aráuz</i>	
 Suicidios de jóvenes en Nauta: una respuesta ante la frustración educativa	73
<i>Maite Bustamante</i>	
 O lugar da fala: a questão do suicídios entre os Ye'kuana.....	97
<i>Elaine Moreira</i>	
 Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil)	123
<i>Maria Isabel Cardozo da Silva Bueno</i>	
 O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses.....	149
<i>Beatriz de Almeida Matos</i>	
 Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos Sorowahas	171
<i>João Dal Poz Neto</i>	

“Jesús tomó timbó”: equivocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha	205
<i>Miguel Aparicio</i>	
Sob o signo da violência: uma nota sobre o genocídio do povo Aikewara	229
<i>Orlando Calheiros</i>	
Os sofrimentos do jovem Tebutxué	245
<i>Helena Moreira Schiel</i>	
Do feitiço de enforcamento e outras questões.....	259
<i>Eduardo Soares Nunes</i>	
Contra o que protesta o kaiowa que vai à força? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas.....	285
<i>Spensy K. Pimentel</i>	

Presentación

La publicación de este volumen no es solo la coronación de un largo trabajo de investigación, realizado por varios antropólogos, sino el testimonio de una antigua amistad.

La vinculación de la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS con los que fueron sus alumnos de Manaos se remonta a décadas atrás y se caracterizó no solo por un intenso intercambio académico, sino también, y sobre todo, por el calor de la relación y el aprecio recíproco.

Cuando la leyes que regulan el funcionamiento de la educación superior no eran tan restrictivas como en la actualidad, la Universidad Politécnica Salesiana pudo establecer varias extensiones en diferentes países de América Latina. Una de las sedes más activas y que nunca interrumpió la colaboración fue la de Manaos.

La caracterizó siempre la presencia de personas estrechamente vinculadas con las poblaciones locales, entregadas a acompañarlas en las luchas por sus derechos y los de la naturaleza.

El tema de las investigaciones aquí reproducidas puede sorprender: el suicidio. Casi todos los capítulos contienen estudios realizados con poblaciones indígenas. Se trata de algo poco estudiado y sin embargo de gran importancia y actualidad.

Que entre estos pueblos el porcentaje de personas que deciden renunciar a vivir sea más alto que entre la población en general y que se trate de jóvenes, es sin duda algo revelador.

Es evidente que los grupos aborígenes en estos años se han visto forzados a afrontar en tiempos brevísimos unos cambios que anteriormente podían darse a lo largo de generaciones, siendo metabolizados a un ritmo mucho más manejable.

La pérdida de los referentes tradicionales acontece con enorme rapidez, sin que exista la posibilidad de adoptar nuevos patrones de conducta y, mucho menos, de elaborar una cosmovisión que asimile las novedades que han irrumpido en sus vidas.

Es muy posible entonces que, en esta fase de reajuste, ciertos individuos se desorienten y pierdan el interés por aferrarse a la vida. Lo que mantiene al ser humano con la voluntad de seguir luchando es hallar un motivo para hacerlo.

Si este se eclipsa, las personas se vuelven psicológicamente mucho más frágiles. Generalmente, no son ni el dolor ni la pobreza los que anulan la gana de vivir, sino un conjunto mucho más complejo de factores.

Cuando Claude Lévi-Strauss, según nos relata en “Tristes trópicos”, contactó a los Bororos del Mato Grosso, encontró esta situación: el grupo se reducía a pocos centenares de individuos, que literalmente “se dejaban morir”. Las mujeres no demostraban muchas ganas de tener hijos y reinaba un ambiente de abulia y desaliento. Lentamente esta sicosis fue superada.

La lectura del presente libro podrá ayudar a comprender lo complejo que es el problema y cómo debe ser estudiado y comprendido.

Si se quiere acompañar a los pueblos minoritarios para que sobrevivan con serenidad y dignidad en este mundo globalizado y homogenizante, es indispensable ser conscientes de los enormes condicionamientos a los cuales se ven sometidos, sin limitarse a analizar las consecuencias.

Sin dejar de añadir algo importante: el estudio de sus desajustes existenciales puede ayudarnos también a nosotros a descifrar nuestras propias crisis.

P. Juan Bottasso

Introducción

Podríamos dejarnos interpelar por la paradoja de que una de las mayores preocupaciones de la vida sea la muerte. Los antropólogos han mostrado en varios estudios transculturales que esa supuesta separación no siempre está presente en los grupos humanos. Vida y muerte serían dos caras de una misma moneda. La muerte física es vivida como el paso hacia otra condición, pero siempre vinculada con las relaciones mantenidas en vida. Hablar del acto de morir y de cómo la sociedad vive este hecho implica contactar con los hilos más delicados y sublimes de la existencia humana. Por eso, muchas veces, aquellas personas que aparentemente eligen morir en lugar de vivir dejan perplejos a sus prójimos, porque emplean instrumentos dados por la vida colectiva para cortar los lazos con ella. Al mismo tiempo, nada más común y humano que los suicidas.

El suicidio es una problemática latente en el continente americano que genera preocupación y varios interrogantes. Si bien el tema ha sido trabajado principalmente por el campo de la salud, siendo un fenómeno de escala mundial, son importantes los esfuerzos interdisciplinarios para la comprensión de sus complejidades y variables socioculturales. Es en este aspecto que los registros etnográficos al respecto se convierten en aportes valiosos para enriquecer esta línea de investigación desde la Antropología sudamericana.

En el caso del Ecuador, las publicaciones antropológicas del suicidio han sido una tarea pendiente, pese a que como suele suceder en las notas etnográficas, los casos no son pocos y han producido preocupación e interés, sin embargo hasta ahora no se lo ha tratado como campo específico de incumbencia de la Antropología en el país. La enorme diversidad cultural que se enfrenta a cambios sociales, ambientales, económicos e incluso políticos exige la incorporación de análisis desde esta disciplina para tratar de entender un poco más el fenómeno de la muerte “por mano propia”.

En Brasil ha surgido recientemente un interés por la temática del suicidio de modo especial en contextos indígenas, y se percibe una mayor incidencia (¿o visibilidad, tal vez?) de esta problemática entre

numerosos grupos de las Tierras Bajas de América del Sur. Con un enfoque etnológico, los estudios aquí reunidos sobre situaciones de suicidio en pueblos indígenas de Brasil muestran en general una orientación que insiste menos en lo que podríamos denominar sociología del conflicto y que se centra con mayor interés en los principios nativos de subjetivación: la paradoja del suicidio se conecta así con el universo de las ontologías amerindias. Por eso es posible afirmar que hay un destacado énfasis cosmopolítico sobre el suicidio, que se concibe como insistencia del cosmos y de subjetividades no humanas en la vida sociopolítica de los humanos, y que nos empuja a una actitud de cautela y lentitud analítica ante interpretaciones precipitadas sobre las causas de este fenómeno, dramáticamente presente en Amazonía, en los Andes y en otras regiones de América del Sur.

Etnografías del suicidio en América del Sur presenta doce reflexiones antropológicas sobre casos de suicidio en este lado del continente. Cada una muestra las distintas interpretaciones y sentidos que se dan a la muerte autoprovocada en diferentes contextos amazónicos y andinos. Los textos son presentados en el idioma original escrito por los autores: algunos en portugués y otros en castellano, intentando preservar las expresiones lingüísticas de cada relato. Este libro muestra el interés de doce autores por abrir un espacio de estudio y debate en una cuestión que para muchos sigue siendo un tabú.

Este libro empezó a forjarse en Manaos, después de una mesa redonda sobre “Suicídio entre os povos indígenas” en la Universidad Federal del Amazonas (UFAM), en junio 2016. Entre algunos de los expositores se acordó sobre la necesidad de que los estudios antropológicos presentaran una propuesta explicativa de los casos de suicidios e ir configurando una voz propia desde América del Sur. La intención es generar un espacio asiduo de debate que retroalimente la reflexión con otras disciplinas para una mejor comprensión del tema, dialogando entre varios etnógrafos que se encontraran con situaciones de suicidio en sus respectivos campos de investigación. Esperamos que esta compilación de textos sea el punto de partida para mayores contribuciones e intercambios conceptuales y metodológicos.

Lorena Campo Aráuz y Miguel Aparicio
Quito/Manaos, 2017

Del suicidio y las concepciones de la muerte entre los Yukpa y otros pueblos amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas¹

Ernst Halbmayer²

Resumen

Este artículo se basa en lo que Metraux alguna vez llamó “manía suicida” de ciertos grupos amerindios sudamericanos. Se discute las prácticas suicidas de los Yukpa en comparación con otros grupos amerindios tal como: los Guaraní, los Tikuna, los Aguaruna, los Mataco y los Suruahá. Los conflictos sociales específicos y las reacciones emocionales asociadas a los mismos se identifican como los elementos medulares en cualquier explicación del suicidio. A más de este análisis puramente sociológico, el suicidio es examinado en el contexto de los conceptos locales de la muerte y de morir; se entiende que es parte de la economía de la muerte que se extiende más allá del campo de la vida y que sigue varias lógicas, a pesar de que se presentan patrones de conducta suicidas aparentemente similares. El suicidio puede verse como una forma de auto transformación en la cual uno se convierte en “otro” que es potencialmente peligroso, capaz de vengarse de los vivos. También puede ser concebido o como el resultado de una brujería e interpretado como homicidio. Podría también estar relacionado con procesos seductivos iniciados por los mismos muertos. En algunos casos, el suicidio incluso posibilita el acceso al más alto nivel del cielo en el mundo del más allá. Mientras que los Yukpa ven al suicidio como una muerte mala, la información etnográfica muestra que otros grupos lo ven como una muerte buena, lo cual reproduce cosmo-lógicas locales.

1 Este capítulo ha sido publicado originalmente como “Meanings of Suicide and Conceptions of Death among the Yukpa and other Amerindians of Lowland South America.” in Curare. Journal of Medical Anthropology. 2008, 31(1): 72-86

2 Ernst Halbmayer es profesor de Antropología en la Universidad de Margburg, Alemania. Su área de investigación comprende los estudios amerindios, la antropología del conflicto y la antropología ambiental/antropología de la naturaleza. Se dedica especialmente a las sociocosmologías de los grupos hablantes de Carib y Chibcha del norte de América del Sur y de la Baja América Central. Entre sus publicaciones destacan “Kosmos and Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben” (Facultas, 2010); “Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies” (Indiana 29: 8-169); “Indigenous Creolization, Amerindian Hybridity and the Invention of Authenticity” (Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 11(1): 29-104, with Catherine Alés); “Indigenous Modernities in South America” (ed.) (Sean Kingston Publishing, 2017).

Introducción

La información y las interpretaciones sobre el suicidio entre los pueblos indígenas de Sudamérica son aún escasas, especialmente en relación con Norteamérica. Existe información confiable del suicidio de un número limitado de grupos de indígenas amerindios de las Tierras Bajas Suramericanas. Entre los grupos están los Mataco del Gran Chaco (Metraux, 1943, 1967), los Aguaruna peruanos (Brown, 1984, 1986; Siverts, 1987; Bant, 1994), los Guaraní (Morgado, 1991; Levcovitz, 1998; Hamlin & Brym, 2006; Coloma et al., 2006), los Suruahá (Kroemer, 1994; Poz, 2000; Garve, 2002: 50ff), los Tikuna (Carvalho Erthal, 1998, 2001), los Kashinawa (Keifenheim, 2002) y los Yukpa (Acuña, 1998; Halbmayer, 1998, 2000, 2007)³.

La tasa nacional de suicidio en Sudamérica es generalmente baja en comparación con la de Europa o la de los estados sucesores a la Unión Soviética⁴. Sin embargo, la tasa de suicidio de los grupos mencionados anteriormente está entre las más altas del mundo. La tasa aproximada y, posiblemente subestimada, para los Yukpa es 109 por 100 000 (Halbmayer, 2001); para los Aguaruna, 180 por 100 000 (Brown, 1986: 312); y para los Guaraní⁵, 215,7 por 100 000 (Levcovic, 1998). Estas tasas son por lo menos veinte veces más altas que las tasas de suicidio nacionales respectivas, pero todavía aparecen moderadas cuando se las compara con la de los Suruahá. La tasa extrema de los

3 Estos grupos pertenecen a diferentes familias lingüísticas como los Arawak [Suruahá], Caribes [Yukpa], Tupi [Guaraní], Pano [Kashinawa], Matako [Matako], Jíbaro [Aguaruna] y Tikuna. Dado que la versión en inglés de este artículo había sido publicada, Acuña también resumió sus hallazgos en Acuña 2007.

4 Brasil: 4,3/ 100 000 (2002), Colombia: 5,3/ 100 000 (1999), Perú: 0,9/100 000 (2000), Venezuela: 5,1/ 100 000 (2002). Los mayores índices de suicidios están registrados en los nuevos estados independientes de la antigua Unión Soviética (Lituania: 40,2/100 000 [2004], Bielorrusia: 35,1/ 100 000 [2003], Federación Rusa: 34,3/ 100 000 [2004] y Hungría: 27,7/ 100 000 [2003]). Fuente: OMS (2007).

5 Existen tres grupos Guaraníes que viven en Brasil y Paraguay (Kaiowá, Nandeva, Mbya). Estas tasas altas de suicidio se refieren a los Kaiowá del Mato Grosso do Sul y Paraguay, y en un menor grado a los Nandeva, mientras que el suicidio es desconocido entre los Mbya. En el pueblo Kaiowá, la tasa de suicidio en 1995 fue de 305/ 100 000 (Hamlin & Brym 2006:42f).

Suruahá de 1992 por 100 000 (1980-1995) (Poz, 2000: 98) es diez veces más alta que las tasas ya altas de suicidio de los Aguaruna o de los Guaraní. Obviamente, el suicidio es un tema de considerable relevancia dentro de los grupos amerindios.

El propósito de esta investigación es la concentración en lo que Matraux ha llamado “manía suicida” (1943: 207) de ciertos grupos amerindios de Sudamérica en tres niveles diferentes: basándome en mi propia investigación, primero trataré y analizaré las prácticas suicidas de los Yukpa con el propósito de repensar y complementar las descripciones y análisis existentes (Reichel-Dolmatoff 1945; Bolinder, 1958; Acuña, 1998: 187ff; Halbmayer, 2001). En segundo lugar, situaré el caso de los Yukpa en relación con otros grupos amerindios, basándome en la información disponible. Y en tercer lugar, compararé los significados atribuidos al suicidio por los Yukpa, Guaraní, Tikuna y Suruahá donde se harán visibles diferentes lógicas de comportamiento suicida que subyacen a acciones que son aparentemente similares.

No obstante, dicho análisis debe basarse en un entendimiento de las dinámicas sociales locales de conflicto y violencia y debe ser situado dentro de un marco de socio-cosmologías locales (Levcovitz, 1998; Almeida, 1996; Halbmayer, 2001); conceptos locales de la persona (Keifenheim, 2002); y nociones indígenas de la muerte y de morir.

Perspectivas sobre el suicidio

Desde una perspectiva sociológica dentro de la investigación sobre el suicidio, Stack (1982) distingue cuatro explicaciones para el suicidio. Estas explicaciones se centran en: (1) integración social⁶, en la tradición del estudio clásico del suicidio de Durkheim (1887); (2) cultural o (3) variables económicas; y (4) el suicidio como una reacción a la modernización⁷. En contraste a estas cuatro perspectivas determina-

6 Para las críticas al estudio de Durkheim, ver Halbwachs (1930), Johnson (1965) y Douglas (1967).

7 Las explicaciones culturales se enfocan en el impacto de las normas, valores y expectativas de roles, etc., y en las diferencias entre naciones, género y socialización étnica. Las explicaciones económicas analizan al suicidio mediante la lógica de costo/beneficio. Si los costos percibidos de continuar viviendo son más altos

das por Stack, las explicaciones psicológicas generalmente consideran que el suicidio y los intentos de suicidio se originan en los problemas de salud mental. La literatura existente sobre el suicidio de indígenas sudamericanos parece, por lo menos implícitamente, acordar que el suicidio en esta población no es el resultado de la depresión psíquica, de alguna disfunción mental o del sufrimiento existencial de largo plazo. Estos estudios e informes a menudo enfatizan en la aparente facilidad con la que se cometen los suicidios⁸. Por ejemplo, Noupaka, un hombre Yukpa de Yurmutu, me dijo que una vez trató de cometer suicidio cuando su madre Nippe se negó a darle unos plátanos que él quería. Ellen Basso menciona que algo parecido sucede entre los Kalapalo:

A medida que un niño crece, es importante que sea alimentado siempre que él lo pida, no sólo para mantenerlo fuerte sino también para prevenir la insatisfacción hacia sus padres. Los Kalapalo creen que el niño puede vengarse a través del suicidio en caso de que se le niegue el alimento. Se dice que estos niños se pierden en el bosque y atraen a los jaguares y los animales los devoran (Basso, 1973: 82).

El suicidio es frecuentemente descrito como una reacción espontánea al conflicto social, lo que puede provocar más suicidios –este fenómeno se torna entonces contagioso y aparece como una epidemia⁹ (e.g. Metraux, 1943; Morgado, 1991; Poz, 2000: 150f; Chapuis, 1998: 49, 505). Más allá del acuerdo implícito de que los suicidios son reacciones a conflictos reales, podemos encontrar características de las cuatro perspectivas mencionadas anteriormente –aunque las explicaciones casi nunca serán unicasuales y tampoco se excluirán mutuamente. Las explicaciones menos comunes son aquellas de puro cálculo costo-beneficio que se enfocan en las carencias de orden económico o material.

que los beneficios, se argumenta que la probabilidad de suicidio aumenta –especialmente para los desempleados y pobres. La relación entre la modernización y el suicidio fue desde un inicio tema de investigación del suicidio, e.g. enfoque en los efectos de la división laboral, la expansión de la educación o la urbanización.

- 8 Roth ya lo había establecido: “Es tan común para ciertas naciones estrangularse por nada”. (1924: 560).
- 9 Erthal (2001) informa sobre una tasa de suicidio estable en el pueblo Tikuna entre 1993 y 1997. La autora rechaza la tesis de una epidemia de suicidios.

Tales explicaciones son opacadas por situaciones que se centran en el impacto nocivo (anómico) de la modernización¹⁰ tal como la pérdida de autonomía política y la disolución progresiva de grupos indígenas por la influencia de la cultura, economía global, actividades misioneras¹¹, medios de comunicación y/o el estado (e.g. Morgado, 1991). El cambio de valores, conflictos sobre la tierra, propiedad, etc., conduce –según el argumento– a una crisis de identidad, responsable de un comportamiento suicida¹² (Hamlin & Brym, 2006: 54f).

No obstante, hay otras opiniones y argumentos en contra de tales explicaciones. Acuña, en su discusión sobre la transformación de los Yukpa, asegura que el suicidio es una “costumbre”, “que se origina en la tradición Yu’pa; como algunos antropólogos indican no sería nada nuevo que esto haya ocurrido debido al contacto permanente con la civilización occidental” (Acuña, 1998: 187ff). Según Brown, el suicidio femenino entre los Aguaruna probablemente existió antes del contacto intenso con la población no indígena, mientras que el suicidio masculino es un fenómeno más reciente (Brown, 1986: 313). Brown se refiere a Harner (1972: 181) quien argumenta que en tiempos pasados el suicidio de hombres se daba como “... una muerte intencional en batalla. Cuando un hombre no quería vivir más, repetidamente lideraba ataques asesinos riesgosos. El hombre aprovechaba todas las oportunidades y siempre era el primero en confrontar al enemigo. Harner aduce que el hombre se aseguraba de ser asesinado eventualmente” (Brown, 1986: 325).

La explicación clásica del suicidio de Durkheim emplea los conceptos de *integración social* y *regulación social*. En la teoría las dos dimensiones se asocian con un tipo diferente de suicidio: la integración

-
- 10 Metraux (1943: 208) argumenta, por ejemplo, que: “Es posible que el interés en la vida misma disminuya conforme el indígena sea progresivamente apartado de sus actividades. Además, se enfrenta cada vez más a problemas económicos complejos. El esfuerzo de vivir es más duro y las condiciones más humillantes. Los indígenas están bien al tanto de que están desamparados”.
 - 11 En contraste, Acuña (1998: 189) argumenta que las actividades misioneras entre los Yukpa produjeron una disminución de los suicidios.
 - 12 Erthal, al contrario, no pudo respaldar empíricamente la idea de que el suicidio en los adolescentes Tikuna resulta de conflictos familiares como la desobediencia ante los estándares tradicionales del matrimonio (2001: 307).

social alta conduce al suicidio altruista y la falta de integración social conduce al suicidio egoísta. Una falta de regulación produce un suicidio anómico y la regulación excesiva conduce a un suicidio fatalista. En una reinterpretación crítica, Barclay D. Johnson argumenta que la integración y la regulación no son variables independientes y – dado que los suicidios altruistas y fatalistas son extraños e insignificantes – existe solo una causa real para el suicidio: “Mientras haya más integración en una sociedad, grupo o condición social, el suicidio será menor” (Johnson, 1965: 886). Desde esta perspectiva, la desintegración sería la explicación clave y central para el suicidio.

Recientemente, Hamlin & Brym (2006), basándose en el análisis del suicidio en los Guaraní, debaten la noción de Durkheim denominada “sociedades primitivas”, las cuales son marcadas por una solidaridad mecánica que se funde tanto en una integración social como en una regulación alta. Se refieren a los trabajos de Levcovitz (1998) y Viveiros de Castro con el fin de contrastar el entendimiento de Durkheim con una noción de sociedades minimalistas que se caracterizan por tener una integración social alta y una regulación baja. Por lo tanto, Hamlin & Brym mantienen estas dos dimensiones separadas –a diferencia de Johnson– y llaman al reconocimiento de “tipos de suicidio híbridos con causas múltiples” (2006: 56). Mientras que la noción de una falta de regulación en las tierras bajas de la Amazonía ha sido citada a menudo en la discusión de “jefes sin poder” y su falta de autoridad coercitiva (Levi-Strauss, 1944; Lowie, 1948; Clastres, 1974; Santos-Granero 1986; Descola 1988; Halbmayer, 2003), exactamente lo que Hamlin & Brym (2006) llaman “integración social alta”, que sigue siendo ambigua.

De acuerdo con Levcovitz (1998) y Viveiros de Castro (1992), los grupos como los Guaraní ven a la sociedad y a lo social como parte de una socio-cosmología más amplia; la “cosmología domina el escenario social entero” (Levcovitz, 1998: 223). En la Amazonía, lo cultural y lo social no se distingue fácilmente y se considera que la sociedad está sujeta a principios socio-cosmológicos dominantes (para una discusión, ver Halbmayer 2010). Por consiguiente, cuando se ve desde una perspectiva antropológica, la demanda de Hamlin & Brym de tomar una posición culturalista que añade “sistemas de creencias como fuerzas causales” a las dimensiones sociales de Durkheim (ibid. 56) parece ser un pedido específico para los analistas sociológicos, quienes, en la tradición de Durkheim, tienden a ignorar las cosmovisión del mundo y los sistemas de creencias.

Antes de discutir la cuestión de concepciones del mundo, me gustaría analizar algunas explicaciones actuales del suicidio en las tierras bajas amerindias que se enfocan principalmente en las dinámicas sociales, especialmente aquellas sobre el conflicto. Hamlin & Brym (2006) desafortunadamente evitaron explorar el vínculo potencial entre el conflicto, la violencia y el suicidio en las sociedades amerindias.

Conflicto y suicidio

A primera vista, parece que el suicidio y los intentos de suicidio son motivados por las mismas clases de conflictos. La literatura disponible y la información que he recolectado de los hablantes de una lengua Caribe, los Yukpa, indican un grupo de causas comunes, a saber: problemas matrimoniales y/o relaciones sexuales problemáticas; real o presunto adulterio; amor no correspondido; peleas con familiares o con los cónyuges; y/o rechazo de la comunidad (Yabarana [Wilbert 1963 : 143]; Tikuna [Erthal, 2001: 300]; Mataco [Metraux, 1943: 201]; Wayana [Chapuis, 1998: 505ff]; Aguaruna [Brown, 1986: 317] Kashinawa [Keifenheim, 2002: 106]). El conflicto en sociedades poco reguladas amenaza seriamente a la integración, y el suicidio se convierte en un medio estratégico para expresar y producir desintegración. En la misma línea de razonamiento, el suicidio también puede ser una reacción a la desintegración social causada por la muerte de un familiar cercano o del cónyuge (Yukpa [Reichel-Dolmatoff, 1945: 49f]; Aguaruna [Brown, 1986: 315] Suruahá [Poz, 2000]). Por tanto, las explicaciones para el suicidio en Suramérica Amerindia deben considerar la relación entre conflicto, desintegración y comportamiento suicida.

A pesar de que es obvio, es importante señalar que el suicidio no es la única reacción posible al conflicto o a la desintegración social; y que algunos grupos de personas específicos son más propensos a cometer suicidio. La información disponible indica diferencias significativas con respecto al género y a la edad: mientras que el suicidio en la población Aguaruna es principalmente un fenómeno en las mujeres; en el caso de los Yukpa¹³, Tikuna y Guaraní, el suicidio se da más en los

13 Gusinde (1955: 425) señaló hace 50 años que el suicidio de hombres es más frecuente que el de mujeres. De los 50 casos que he podido documentar, la proporción mujer a hombre fue de 3:2.

hombres¹⁴. En general, en los poblados Aguaruna, Tikuna, Guaraní, Suruahá, son las personas adolescentes y jóvenes que tienden a suicidarse mientras que en el caso de los Yukpa, el suicidio es una opción para las personas de todas las edades.

La importancia de los conflictos en este contexto es una manifestación del hecho de que no se puede concebir a los grupos indígenas como unidades homogéneas con intereses idénticos marcados por una integración social fuerte como aseguraba Durkheim. En su lugar, son grupos que se caracterizan por el faccionalismo en diferentes niveles. Como vamos a ver, no hay sólo diferencias en la organización social de los grupos indígenas sino también en las formas en las que los grupos indígenas otorgan al acto suicida un significado y en cómo le atribuyen las causas.

Al enfocarse en las diferencias específicas de género, Brown desarrolló la tesis de que el suicidio ocurre cuando la gente no tiene el poder para involucrarse en alianzas para reaccionar ante el conflicto. En el caso de los Aguaruna, las mujeres y los adolescentes no tienen poder y, por consiguiente, son especialmente vulnerables al suicidio (Brown, 1986)¹⁵. Sin embargo, ¿cómo explicar las tasas altas de suicidio en los hombres Yukpa cuando el suicidio no va acompañado de una falta de poder?

El suicidio Yukpa

Los Yukpa viven en la Sierra Perijá, una región fronteriza entre Venezuela y Colombia, con las ciudades adyacentes de Valledupar, Machiques y Maracaibo. Entre los grupos indígenas vecinos están: los Kogi (hablantes del Chibcha), Aruakaos y Wiwas que se ubican en el noroeste, en la Sierra Nevada de Santa Marta y los Bari al sur. En el norte viven los Wayúu, hablantes del Arawak. La información sobre el suicidio en grupos indígenas de la región se remonta a de la Rosa que dice lo siguiente de los Aruakos:

14 En el pueblo Suruahá, antes de 1980 las mujeres fueron las más afectadas, pero entre 1980 y 1995 las diferencias en cuanto a género fueron mínimas (ver Poz, 2000 : 99ff).

15 Por tanto, parece que no hay error cuando Metraux (1943 : 201ff) menciona en los casos de suicidio e intentos de suicidio a huérfanos, quienes obviamente no tienen familiares ni apoyo social.

“Tienen estos indios por muerte honrosa ahorcarse, y para hacerlo no necesitan de otro motivo que perder la esperanza de sanidad el que se halla enfermo; y el modo de ahogarse el Aurohuaco es particular, pues no se cuelga, sino que puesto al cuello un dogal delgado, tomado por el seno, se sienta en una piedra y luego ata las dos puntas una a cada pie y haciendo igualmente fuerza con ellas, aprieta el lazo, y consigue la muerte por sus pies...” (Reichel-Dolmatoff, 1951: 110).

Los Yukpa están divididos en diferentes subgrupos (Ruddle, 1971; Carriage, 1979) y el suicidio no parece ser común en todos estos. Los informantes que también habían vivido entre los Macoita-Yukpa establecieron explícitamente que en este grupo no se cometen suicidios, y Wilbert (1960: 128) señala lo mismo sobre los Pariri. Aun así el suicidio – hasta donde se ha investigado – es común en los grupos del sur de ambos lados de la Sierra, especialmente en los Irapa y los Maraca (Reichel-Dolmatoff, 1945: 61; Bounder, 1958: 166, 223ff; Acuña, 1998; Halbmayer, 1998, 2001). Para cometer suicidio, los Yukpa generalmente se retiran al bosque en un momento inadvertido, se sientan y apoyan la espalda en un árbol donde está la cuerda y usan la propia fuerza de sus cuerpos para estrangularse. Otro método al estilo *harakiri*, que ahora es raro, es apuñalarse el estómago con una flecha. Un tercer método que también es poco frecuente y se da en las mujeres es la ingestión de líquidos venenosos¹⁶.

El suicidio es frecuentemente una reacción ante conflictos matrimoniales, adulterio y/o la fuga de la esposa de alguien con otro hombre o ante el deseo de un hombre de casarse con una segunda mujer. Normalmente, los problemas matrimoniales traen consigo conflictos graves para los pueblos involucrados. Cuando el suceso se vuelve público, el matrimonio se disuelve. La resolución de conflictos debe o reestablecer la situación previa o aceptar formalmente una nueva. Tal situación pone al esposo en contra del seductor y depende de la relación entre el esposo y sus suegros y si éstos apoyan el restablecimiento del matrimonio o, de otra manera, apoyan el deseo de su hija de casarse con otro hombre.

Tradicionalmente, tales situaciones provocan duelos o incluso asesinatos (Wilbert, 1960: 124), pero hoy en día los *caciques*, designados formalmente, intentan resolver los conflictos pacíficamente a través de

16 Probablemente varias plantas venenosas se usan en diferentes ocasiones. Una de ellas parece ser la wusa (*Tephrosia singapou*) raíz que se utiliza como barbasco para pescar.

la reorganización de las relaciones matrimoniales y el establecimiento de un nuevo equilibrio dentro del acuerdo.

A partir de la tesis de Brown, me pregunto cómo podemos explicar las altas tasas de suicidio masculino en la población Yukpa (Halbmayer, 2001), ya que no se puede entender como un efecto generalizado de falta de poder. Contrasté el suicidio con otras formas de violencia tal como: la guerra, duelos ritualizados y venganza familiar y concluí que el suicidio es la reacción principal a los conflictos dentro de un contexto social específico, concretamente un conflicto entre familiares cercanos que se denomina *yipushno* (ver Halbmayer 1998, 2002, 2003). Los hombres *yapushno* son aliados de guerra que se apoyan unos a otros cuando hay conflicto, pero al mismo tiempo compiten por las mismas mujeres. Si el rival del hombre engañado es su primo, hermano, padre, o hermano del padre, i.e. pertenece al grupo íntimo de familiares de aliados de guerra, el conflicto no es entre oponentes, más bien es un conflicto *dentro* de la unidad social más pequeña de apoyo y de identidad. Esta situación impide reacciones colectivas a los conflictos así como el apoyo del grupo *yipushno* durante la resolución del conflicto. Tal como señala Cariage (1980), el ataque a un miembro afecta al grupo entero. Sin embargo, en el caso de adulterio dentro del grupo, el apoyo normal y los mecanismos de protección se paralizan ya que expresar apoyo a uno de los miembros del grupo representaría un ataque hacia otro de los miembros. En estas situaciones casi no existen opciones socialmente aceptadas para reacciones violentas. Pelear en una situación donde el enemigo es parte del grupo *yupushno* significaría ir contra uno mismo y el suicidio es la expresión lógica y el resultado de tal configuración. En este contexto, parece importante mencionar que los Yukpa también han cometido suicidio luego de haber asesinado accidentalmente a familiares cercanos (Reichel-Dolmatoff, 1945: 61; Bounder, 1958: 172).

Emociones de desintegración

La relación entre familiares cercanos y el suicidio también se expresa en la lengua. El campo semántico de *üpüne*¹⁷ abarca tanto al

17 El suicidio también puede expresarse como matarse *tuapnecoka*; *tuape*—"se", *necoka*—"borrar", "matar"), o por la técnica de *kürü* que significa amarrar o colgar y se refiere a la práctica del estrangulamiento con una cuerda

duelo como al suicidio. Tiene la connotación de experimentar un afecto intenso hacia una persona y expresa una relación emocional y sentimientos relacionados con la pérdida.

El duelo y el suicidio como formas de aflicción sobre la ruptura de estas relaciones cercanas van de la mano con este concepto. Entre los Yukpa, la ruptura de relaciones cercanas causadas por rechazo, conflicto o muerte se asocian con la exclusión social, aislamiento, introducción de diferencias y producción de otredad dentro de lazos sociales estrechos, lo cual puede inducir al suicidio.

La literatura menciona a varias emociones que inducen al suicidio tal como: afecto (Suruahá [Poz, 2000: 105]) tristeza (para los Suruahá ver [Poz, 2000: 113f]); Wayana [Chapuis, 1998: 391]) así como tristeza e ira (Kalapalo [Basso, 1973: 13f]), ira (Aguaruna [Brown, 1986: 322]; Wayana [Chapuis, *ibid.*]; Suruahá [Poz, 2000: 105]), aflicción (Aguaruna [Brown 1986: 322]; Wayana [Chapuis *ibid.*], vergüenza (Aguaruna [Brown, 1986: 322]; Wayana [Chapuis, 1998: 387, 505]; Suruahá [Poz, 2000: 105]), sentirse derrotado (Kashinawa [Keifenheim, 2002: 106]), frustración (Wayana [Chapuis, 1998: 387, 505]), o nostalgia (Suruahá [Poz, 2000: 105]).

En su intento de explicar el suicidio Yukpa, Acuña (1998: 187ff) también se refiere al aspecto emocional. No obstante, desde su punto de vista, el suicidio es básicamente un comportamiento tradicional que repite el comportamiento de los ancestros en una “actitud impulsiva, guiada más por los sentimientos que por la razón” (*ibid.* 189) y los conduce al “suicidio como la primera opción para superar la frustración” (*ibid.*). Esta actitud impulsiva se asocia con cuatro aspectos: según Acuña, los Yukpa están “integrados completamente con la naturaleza...su estilo de vida y la construcción de la realidad se encuentra impregnada con estímulos naturales y, por tanto, el significado de la existencia está sujeto a una continua incertidumbre ya que la vida no está asegurada a largo plazo” (*ibid.*). Esta sujeción a incertidumbres naturales va de la mano con un sentido “demasiado grande” de libertad que no “acepta la censura de su propio grupo” (*ibid.*). De igual manera, se asocia con un “sentido de tiempo que se enfoca en el presente inmediato”, y un “miedo menor a la muerte” (*ibid.*). En este entendimiento tendencioso, los Yukpa son motivados por el estímulo natural, son incapaces de reflexionar sobre las consecuencias a largo plazo de sus acciones y son reticentes a aceptar el control social.

Obviamente, mi entendimiento del suicidio Yukpa difiere de los puntos centrales que Acuña discute. A pesar de eso, concuerdo en que el suicidio no es un fenómeno reciente entre los Yukpa. Como vamos a ver, el suicidio desempeña un papel importante en los mitos Yukpa y se considera que es parte de la tradición Yukpa. Sin embargo, mi entendimiento por encima de este punto discrepa con lo expuesto por Acuña. No dudo que los eventos que conducen al suicidio se asocian con las emociones fuertes, pero este hecho no justifica la conclusión de que los sentimientos específicos son *las* razones para el suicidio. Deberíamos examinar la base socio-cosmológica de estas emociones y apuntar hacia una perspectiva más sensible a la cultura con el fin de entender qué tipos de sentimientos están asociados con el comportamiento suicida. Lo mismo se aplica para la aseveración de que los Yukpa tienen un “miedo menor a la muerte”, lo cual nos lleva a considerar las nociones locales sobre la muerte, morir y la visión del mundo.

No obstante, en primer lugar presentaré un ejemplo para ilustrar una situación típica entre los Yukpa donde el suicidio se convierte en un problema y en una opción.

Desintegración social y concepciones de la muerte

En 1991, Alejandro (apenas 22 años de edad) tuvo una discusión con su esposa, quien estaba quejándose ya que quería ropa nueva y cosas como jabón y detergente. Esto se podía comprar en una estación de misioneros, a 8 horas de caminata, o en el próximo pueblo, que estaba a 60 km más desde la estación. La mujer le culpaba de ser incapaz de conseguir lo que quería. La situación empeoró cuando Alejandro le gritó que no aguantaba más sus continuas quejas y le dijo que se iba a ir. Sin tomar nada, el hombre inmediatamente abandonó el lugar. Después de unos minutos de confusión, la gente preguntaba qué había pasado y entre gritos intercambiaron alguna información.

Dos jóvenes Yukpa, formalmente policías, de los cuales se esperaba que detuvieran toda clase de peleas y violencia, incluso haciendo uso de la fuerza física, empezaron a seguir a Alejandro, quien ya estaba fuera de su vista. Luego de aproximadamente una hora, trajeron a Alejandro de regreso al pueblo y lo encarcelaron en una de las casas donde pasó la noche. Al siguiente día hubo una sesión de resolución del conflicto con todas las partes involucradas y los volvieron a casar. El

retorno forzado y el encarcelamiento de Alejandro fueron legitimados por argumentos de los que nunca se dudó y obviamente eran intercambiables: si no se le hubiera detenido, Alejandro habría abandonado el pueblo permanentemente o habría cometido suicidio.

El encarcelamiento, al menos en las comunidades remotas del valle de Tukuko¹⁸, no es una acción punitiva. Al contrario, es una manera de dar tiempo para que las emociones extremas se apacigüen para que la gente no abandone la comunidad, para evitar que se lastimen o para prevenir que sucedan confrontaciones violentas. Cuando sucede el encarcelamiento, éste siempre ha ocurrido antes de que empiece la resolución del conflicto, pero nunca ha sido impuesto como sí lo son los resultados de tales procesos¹⁹. En este sentido, la lógica de las prisiones en el pueblo Yukpa parece estar más relacionada con las formas tradicionales de aislamiento de los indígenas americanos que con la institución de las prisiones modernas occidentales (Foucault, 1977).

“Él/ella se ha ido, él/ella me ha dejado” son expresiones que se usan cuando una persona muere. Morir e irse no son percibidos como fundamentalmente diferentes. Marcharse es un tipo de muerte social y la muerte es una forma de marcharse. En el pueblo Kalapalo, no sólo los niños se suicidan cuando van al bosque y atraen a los jaguares, pero “abandonar la Reserva Xingu para vivir con los brasileños es realmente una forma de suicidarse desde el punto de vista de la sociedad. Los Kalapalo tratan a aquellos que se van y no regresan como si estuvieran muertos” (Basso, 1973: 13f). Y los Bakairi, otro grupo de lengua caribe, obviamente aplican una lógica inversa cuando exilian a personas “quienes insistieron en perturbar la paz y la armonía de la comunidad... El exilio es considerado un castigo severo, los individuos que son exiliados a menudo se suicidan” (Oberg, 1948: 313).

Por consiguiente, la muerte social no es una muerte física y la muerte física no es una muerte espiritual. Para los hablantes de lenguas

18 Hay indicaciones de que en la estación de la misión El Tukuko, altamente aculturada, las sentencias a prisión de unos pocos días se utilizan más frecuentemente como una medida punitiva.

19 Como el resultado de resoluciones de conflictos, se imponen más frecuentemente pagos con café o con horas de servicio a la comunidad o a la víctima.

caribe, los cuerpos generalmente son dotados con fuerza vital durante la concepción y se los considera albergues temporales para las fuerzas espirituales que siguen existiendo de una manera u otra. Estas fuerzas espirituales no dejan el cuerpo por la muerte; al contrario, el cuerpo muere por la permanente separación –voluntaria o involuntaria– de las fuerzas vitales y espirituales del cuerpo. Es así que la muerte está íntimamente relacionada y no es fundamentalmente diferente de otros estados de separación de la sombra interior que se dobla de las formas materiales tal como: sueño, enfermedad, inconsciencia o visiones inducidas por drogas.

Las lamentaciones empiezan cuando la gente se convence de que estos espíritus no volverán al cuerpo, en algunos casos cuando la persona está todavía viva (Reichel-Dolmatoff, 1945: 46).

Entre los Yukpa, una dimensión estructural común que subyace el suicidio es obviamente la presencia de la diferencia y falta de reciprocidad en las relaciones previamente armoniosas entre familiares basadas en el compartir y apoyo mutuo. Por lo menos en el pueblo Yukpa, la razón para el suicidio parece residir en las relaciones sociales cercanas y la imposibilidad de resolver conflictos dentro de su grupo sin que se destruyan los lazos y sin convertirse en enemigos. Las guerras, venganzas y duelos deben dirigirse hacia extraños y la violencia espiritual como la brujería o guerra espiritual son poco comunes en los Yukpa.

Argumento que, además de los factores sociológicos y el rompimiento de la moral de convivencia (Overing & Passes, 2000) por conflictos, las concepciones socio-cosmológicas locales de la *muerte*, *morir* y *el más allá* pueden proporcionar una clave para entender el suicidio amerindio. Es interesante que estas conexiones entre las nociones de muerte y suicidio no han sido exploradas y son marginales en la etnografía de la Tierras Bajas de Suramérica. Al incorporar estos aspectos, se podrá lograr un paso considerable en cuanto a la interpretación del suicidio amerindio desde una perspectiva sociológica hacia una cultural o aún mejor hacia una concepción ontológica que tome en cuenta las categorías y conceptos propios de la gente. Mediante la comparación se pueden identificar especificaciones y diferencias entre los distintos grupos. Dichas contribuciones ayudan a superar las explicaciones que se centran exclusivamente en las relaciones humanas y el poder, ignorando las socio-cosmologías locales.

Muerte, morir y funeral en la población Yukpa

El suicidio en los Yukpa no es siempre el resultado de un conflicto social o específicamente matrimonial. Reichel-Dolmatoff (1945: 49f) y Bolinder (1958:166, 223) mencionan que el suicidio es una reacción a la muerte de familiares cercanos. Según Reichel-Dolmatoff, el suicidio y los intentos de suicidio de viudas y familiares son importantes en los ritos funerales Yukpa. Él escribe:

El suicidio debe efectuarse con una de las flechas del muerto y tratándose de un niño, con una flecha del padre. El arma debe enterrarse en la region del ombligo, sobre cuya importancia como sede de la vida ya hemos hablado. Generalmente la mujer muere y sobrevive solamente en raros casos. El resto de los familiares debe oponerse al suicidio, y tiene que impedir a la mujer, de efectuar a cabalidad este rito. Asi se trata, como en el caso observado, de una accion simbólica con el mismo sentido. Pero el problema es todavia profundo: el guerrero que cometa un error, el hombre que por ejemplo yerre un tiro importante o por el contrario mate a una persona de su familia durante una borrachera, tiene obligacion de suicidarse, enterrándose una flecha completamente hasta matarse. (Reichel-Dolmatoff, 1945: 60f).

Los Yukpa expresan un deseo profundo de mantener contacto con sus parientes fallecidos. El suicidio es visto como una posibilidad de seguirlos a la tierra de los muertos y, como tal, también se presentó al suicidio en el mito sobre el viaje al mundo de los muertos (Wilbert, 1974: 80ff; Armato 1988: 17f; Lhermillier A. & Lhermillier N. 1999)²⁰. No hay ningún tabú en mencionar el nombre de los muertos y usualmente no se los conceptualiza como enemigos socio-cosmológicos (Clastre, 1968) o como otros (Carneiro da Cunha, 1978). Entonces, los Yukpa difieren de otros grupos indígenas de las tierras bajas que no tienen cultos ancestrales, y aparentemente tienen pocos rituales funerarios y una escasez de tumbas o lugares marcados permanentes que se asocien con los muertos (Taylor, 1993).

20 Un número importante de hablantes Caribe (por ejemplo los Yukpa, Wayana, Kalapalo) menciona al suicidio en los mitos y los Yarabana incluso se ven a sí mismos como descendientes de los sobrevivientes de un suicidio colectivo (Perera, 1992; Scaramelli & Tarble, 2000).

Jean-Pierre Chaumeil (1997, 2007) analizó las prácticas funerarias en las tierras bajas y argumenta que hay dos maneras de afrontar la muerte: algunos grupos tratan de borrar la memoria de los muertos mientras que otros se esfuerzan por mantenerse en contacto con ellos. Es así que relativiza la sabiduría popular de que la forma arquetípica de duelo en las tierras bajas involucra una ruptura abrupta con los espíritus de los muertos. Existe, al menos para ciertos grupos de lenguas Caribe, evidencia etnográfica de rituales funerarios complejos. Este es el caso del ritual Kwarup (Agostinho, 1974; Carneiro, 1993) en Xingu y los rituales de la muerte de los Panare (Henley, 1982, 2001; Mattei-Muller, 1992) así como aquellos de los antiguos Karina (Civrieux, 1995) y los Yukpa (Reichel-Dolmatoff, 1945; Wavrin 1953).

Entre los Yukpa no existe ni una desconexión radical e inmediata entre los vivos y los muertos ni tampoco una conexión ininterrumpida. En su lugar, encontramos una transformación gradual de los muertos que se acompaña con la descomposición del cuerpo. Los Yukpa distinguen entre el *okatu* (doble sombra) y el aliento, *yoramshi*. La desaparición de *yoramshi* es el indicador de la muerte y la transformación del cuerpo (*yupo*) en *ikane*, cadáver. Solo el aspecto *okatu* continúa existiendo y cambia sus cualidades durante su viaje a la tierra de los muertos. En primer lugar, los Yukpa enfatizan la preservación y la integridad del cuerpo del difunto: no se debe desperdiciar la carne y ningún animal puede comer de ella. Tradicionalmente luego de la muerte de un pariente, se erige lo que se denomina *toromo* para la momificación del cuerpo. Se drena y ahuma el cuerpo por varios días con fuegos que rodean al *toromo*. Finalmente, una vez momificado, el cadáver se entierra directamente, todavía se ofrece la comida al muerto –así como armas y tabaco– todos signos visibles de que el difunto es todavía considerado parte de la comunidad.

Desde ese momento, generalmente se evita el lugar y sólo los familiares cercanos se acercan. Para aquellos que tuvieron relaciones ambiguas u hostiles con el muerto, el lugar de entierro es peligroso debido a la calidad del *tokiji* del muerto, la cual permanece hasta que la carne haya desaparecido. *Tokiji* normalmente significa “espinas dorsales”, pero aquí se refiere al aspecto peligroso del *okatu*, espíritu del muerto. Uno puede sufrir ataques del *okatu* durante el tiempo que toma a la carne descomponerse y se piensa que la materialización de este aspecto toma la forma de

serpientes, escorpiones y avispa, pero también se asocia con accidentes y plantas específicas, las cuales se evitan durante este tiempo (*shapara*, *masüría*). Este término *tokiji* también se asocia con flechas, las cuales son símbolos de serpientes y exhiben diseños de la piel de este animal que se bordan con hilo. El aspecto de venganza *tokiji* del alma se deriva obviamente de la creencia popular en las flechas mágicas. No obstante, como se mencionó previamente, en el caso de los Yukpa, tal creencia no va acompañada de prácticas sociales como sesiones espiritistas shamánicas, guerras de shamanes y casi nunca se asocia con contraer una enfermedad por hechicería. La continuidad espiritual entre los muertos y los vivos también se manifiesta en los sueños, en los cuales ocurren visitas regulares de los difuntos. En aquellos casos en los que hay buenas relaciones con los difuntos, puede incluso ocurrir la transmisión de conocimiento de canciones específicas o de plantas medicinales.

Esta transformación acaba con el ritual más importante de los Yukpa: el desentierro secundario que se lleva a cabo entre los seis a veinticuatro meses después de la muerte. El ritual elaborado *ekane yoppe* o *ekane ewatpo*²¹, el cual incluye la danza con los huesos exhumados del difunto, es la última vez que el difunto está presente en todos los aspectos: sus huesos; carne (la cual es sustituida con palos de danza hechos de madera *manüratsha* –los primeros Yukpa se hicieron del árbol *manüratsha*); y el alma (*okatu*) que se evoca con la flauta *aytwu*, originalmente hecha de huesos de humano. El ritual completa la transformación final del *okatu* del difunto en una existencia eterna y despersonalizada en el mundo de los muertos. Aunque el ciclo completo del ritual en todos sus aspectos ya no se practica, en el valle de *Tukuko* se conocen los detalles del ritual y la gente mayor tiene experiencia de primera mano pues han participado en el ritual. Se mantiene la costumbre de beber en la tumba y exhumar los huesos²².

21 *Ekane* –“el cuerpo”, *yoppe* –“en huesos”, según Vegamian (1978: 251); *éwa* bailar/celebrar y *-tpo* un nominalizador (el baile de los muertos)

22 Al momento de escribir este artículo no sabía que el ritual de desentierro todavía se practica en Colombia por los Iroka y Menkwe. Para una descripción y análisis ver Halbmayr (2013).

Mientras que este ritual establece la ruptura final de la existencia terrestre del alma, también es el contacto más íntimo y repetido con el mundo de los muertos y está marcado con una danza, fiesta y borrachera colectiva. Es una sincronización ritual de diferentes escenarios de tiempo (Halbmayer, 2013) –aquellos de los vivos y de los muertos– lo cual facilita el paso final del difunto hacia la tierra de los muertos. El *okatu* finalmente llega a su destino gracias a las fiestas colectivas, que tienen una calidad perspectivista, ya que son al mismo tiempo fiestas de bienvenida a la tierra de los muertos así como un ritual de despedida para los vivos. Luego del ritual, los huesos de los muertos pueden preservarse en la casa o pueden ser trasladados a las casas de miembros de la familia (Reichel-Dolmatoff, 1945: 50). Después del último ritual, la presencia del fallecido en este mundo reside en fuerzas no personalizadas como el viento, neblina y lluvia –esto no difiere de lo que pasa en el pueblo vecino de los Guajiros (Perrin, 1987). La existencia en el cielo de los muertos se localiza en lo alto de las montañas y, dentro de la casa, se sitúa en el lugar donde están guardados los huesos, debajo del techo. Finalmente, los huesos son depositados en una de las cuevas de entierro colectivos (*shormu*).

Un mito cuenta la historia de una mujer viva que viaja con su amante muerto llamado *Bonochka* (un murciélago que se alimenta de sangre) a la tierra de los muertos. El difunto se aparece cuando ella se encuentra llorando en el *toromo*, donde el cadáver está ahumado y momificado, y se ofrece comida a los muertos en los primeros días luego de la muerte. Se lo llama *okatu* (espíritu muerto) y le aconseja a la mujer que sólo mire a sus pies. Su cuerpo está cubierto con hojas secas (Villamañán, 1982: 22) y aparece en forma de viento²³. El *okatu* viaja y la mujer le sigue, guiada por el sonido de madera rompiéndose que él usa para indicarle la dirección correcta. El viaje es largo y arduo y se enfrentan con algunos problemas. No es solamente potencialmente peligroso para la mujer, es aún más para el mismo difunto quien, durante esta fase, es amenazado por varios animales, debe luchar y ser

23 Este es el mito más elaborado que he podido recoger de los Yukpa. Una versión Nupe me contó en el 2001 que dura una hora.

valiente y tiene que presentar su conocimiento cultural. Los mayores obstáculos en este viaje son:

Un sapo (*kopirchu*) le pregunta que demuestre su habilidad para tejer. Aquellos que no saben tejer son enviados por la dirección equivocada y no llegarán a la tierra de los muertos.

Tiene que armarse de valor y pelear con *masaya*, un tipo de avispa negra, conocida por sus picaduras dolorosas.

Tiene que pasar *taijaija*, que se describe ya sea como un cañón que puede cerrarse y chocar al viajante o como dos grandes piedras rotantes, similares a las piedras de molino, por las cuales uno tiene que pasar y sólo los espíritus pueden hacerlo. A menudo, se considera que *taijaija* es la puerta de la tierra de los muertos.

Luego de eso el muerto tiene que atravesar un cuerpo de agua gigante, llamado *arirpa*, acompañado de un perro. El muerto debe atrapar al perro por la oreja y éste lo llevará al otro lado, siempre y cuando haya tratado bien a los perros durante su vida. Cuando finalmente llega a la tierra de los muertos, escala montañas y tras entrar al pueblo, los muertos le saludan, éstos celebran la llegada con una fiesta con chicha. Ahí la mujer y el muerto viven juntos hasta que ella eventualmente regresa al mundo de los vivos. De regreso a casa, la mujer –a pesar haber hecho la promesa de no hablar de sus experiencias– ella relata lo que había pasado y lo que había visto mientras está bajo la influencia de la chicha. Como ella piensa que su amante muerto ahora la rechazará, se suicida.

Suicidio, poder y venganza

Basándonos en el caso de los Yukpa, se pueden identificar dos entendimientos locales del suicidio: el suicidio puede ser un medio para seguir a los familiares fallecidos a la tierra de los muertos y puede ser una manera consciente de separarse de los familiares cercanos a través de esta forma de irse.

Sin embargo, los intentos de suicidio pueden también servir para algunos propósitos en el mundo de los vivos: se pueden usar para llamar la atención (Metraux 1943: 205), como amenaza (Metraux, 1943: 207; Brown, 1986: 321) o para mejorar la situación de uno mismo en un conflicto (Bant, 1994; Metraux, 1943: 206).

La gente sin poder puede usar al suicidio para “convertirse en sujetos en un mundo que los relega al estado de objetos” (Brown, 1986:

324). Y la constante posibilidad del suicidio también puede servir como una amenaza silenciosa durante los procedimientos de resolución de conflicto (Halbmayer, 1998).

Michael Brown concluyó que el suicidio es una expresión de falta de poder o falta de habilidad para organizar reacciones colectivas al conflicto social. En una posición contraria a la del suicidio visto como una expresión de falta de poder y una demostración de la “impotencia social” de las mujeres (Brown, 1986: 326), en la interpretación de Astrid Bant (1994) el suicidio es un medio de ejercer poder. Postula la tesis de que “el esposo está condicionado por la amenaza constante de su esposa de la conducta de un marido está condicionada por la siempre presente amenaza de suicidio de su esposa y sus consecuencias. Hay indicios de que la amenaza de suicidio es un medio femenino de ejercer presión sobre la unidad marital y sobre la relación con los parientes cercanos masculinos a fin de lograr un ajuste adecuado de la situación personal de una mujer, generalmente la aceptación por sus parientes masculinos de su resistencia a estar casada, su pedido de divorciarse o cancelación de las intenciones del marido de tomar una segunda mujer. Estos intereses pueden, a veces, ser tan importantes para una mujer, que ella puede decidirse a arriesgar su vida para forzar una decisión favorable en favor de sus intereses personales.” (Bant, 1994: 93).

Entonces parece que sólo hay un pequeño paso del suicidio como una amenaza y como el último recurso de alguien sin poder al suicidio consumado como una muestra de “impotencia social” (Brown, 1986: 326). No obstante, si el suicidio consumado es una muestra de “impotencia social”, ¿cómo puede tener simultáneamente “una tendencia agresiva fuerte” (Metraux, 1943: 207), la cual obviamente va más allá de la autoagresión y autolesión? En palabras de Metraux, el suicidio puede ser utilizado como un arma; a través del suicidio, uno puede castigar a un atacante y vengarse. Brown también menciona este elemento punitivo (1986: 318).

Fue Jeffreys (1952) quien describió los suicidios de venganza o, como el lo denominó, suicidios Sansón. El suicidio de Sansón fue uno causado por venganza, al matarse, el también mató a sus enemigos. Según Jeffreys, esta venganza puede tomar una forma espiritual o social, esto depende de si uno cree que el fantasma del difunto atormentará a sus enemigos o que los sobrevivientes impondrán castigos sobre los enemi-

gos de los difuntos. Por tanto, el conflicto y la violencia se extienden más allá de la física entre seres humanos específicos y puede incluir a agentes espirituales. La muerte física no debe ser necesariamente una muerte espiritual. Los Aguaruna obviamente no se suscriben a “la noción de que el alma de una víctima de suicidio puede volver a atormentar a aquellos que la hicieron sufrir en vida” (Brown, 1986: 321). Sin embargo, entre los Yukpa, ambos aspectos parecen estar presentes en formas específicas. El suicidio es una forma de castigo conforme uno puede asegurarse que al cometerlo, uno produce sufrimiento y conflicto entre los sobrevivientes. Además, es precisamente el aspecto espiritual *okatu* de los muertos que, hasta el segundo entierro, puede imponer una venganza espiritual al causar que sucedan accidentes a sus atacantes y cuya aparición permanente se teme. Peter Kloos describe una situación similar con los Caribe del Río Maroni: “Una peculiar agencia es *ekato nimbo*, el fantasma de una persona muerta. Puede causar enfermedad y muerte entres sus descendientes” (Kloos, 1971: 216). La aparición del espíritu también puede tener una cualidad seductora en los Yukpa. Una mujer de Kanowapa tuvo una relación con el padre de su esposo, quien al conocer de la relación se suicidó. La mujer, cuando vivía con el padre, me contó que su ex esposo la visitaba regularmente en sus sueños y le ofrecía comida y trataba de convencerla de ir con él. Ella ya se encontraba enferma y sufría de desmayos, pero si ella aceptaba las ofertas del esposo –tal como ella asevera– ella habría muerto y habría tenido que dejar a sus hijos.

El suicidio es, por consiguiente, no sólo un escape a una situación de falta de poder, y no sólo el último recurso para ejercer poder al utilizar la vida de uno como una herramienta de negociación, pero también se lo puede considerar como una forma específica de venganza violenta. Es un método consciente de volverse “otro” al irse y cometer suicidio y, por ende, actuar en contra de un atacante, quien, como persona viva, uno no puede actuar en su contra ya que pertenece al mismo grupo de familiares cercanos. Esta transformación de convertirse en otro parece necesaria para tomar venganza y actuar sobre el perpetrador en una situación donde la violencia dentro de un grupo de familiares no se permite. El suicidio es una manera de crear la diferencia necesaria para aprobar la violencia, es una auto transformación en otro ser.

Aún así, ¿es ésta la única forma de violencia espiritual en el suicidio de grupos amerindios? La etnografía da cuenta de otras lógicas.

Suicidio, ¿asesinato o seducción?

La definición clásica del suicidio, según Durkheim, es: “todo caso de muerte que resulta directa o indirectamente de un acto positivo o negativo realizado por la misma víctima, a sabiendas de que habría de producir este resultado”. Esta definición deviene problemática tan pronto nos confrontamos con las interpretaciones locales que tienden a entender al suicidio como un acto inducido por un tercero y no como un acto autoagresivo. Es así que de acuerdo con las categorías culturales propias de la gente, el suicidio no es necesariamente una forma de autolesión sino una muerte espiritual causada por otros. En este sentido, el suicidio puede convertirse en una forma de asesinato espiritual.

Regina de Carvalho Erthal informa sobre los Tikuna: “los suicidios también son atribuidos a la brujería, éstos son puestos en marcha por un mal espíritu que atormenta a un enemigo por órdenes de un *pajé-shaman*”. Una vez que la víctima es identificada, uno de los tres espíritus del *pajé*, *tchatchacuna*, causa a la víctima un “comportamiento antisocial [y] desobediencia e indiferencia con sus padres. El comportamiento del individuo que está bajo la interferencia de este espíritu se asocia con el comportamiento de alguien que se está volviendo “loco” y que está perdiendo la conciencia de sus acciones. La brujería del ‘*tchatchacuna*’ no se restringe a una sola persona ya que puede afectar a varios miembros de un grupo familiar. Una serie de suicidios en el mismo núcleo familiar o de parientes consanguíneos se pueden explicar por la brujería de ‘*tchatchacuna*’” (Erthal, 2001: 309). Erthal (2001: 300) indica que las sociedades indígenas no están constituidas con intereses homogéneos ni tampoco forman un solo proyecto político. De este modo, la autora rechaza cualquier noción de integración social fuerte. Según la interpretación de Erthal, la brujería de *tchatchacuna* es una expresión de los distintos niveles de conflicto en la sociedad Tikuna que está marcada por un faccionalismo intenso. Cuando el suicidio se entiende como un asesinato espiritual, esto expresa conflictos intergrupales dentro de la sociedad Tikuna y se origina una explicación coherente que otorga significado a estos eventos.

En su análisis de los Guaraní, Levcovitz explica el suicidio a la luz de la cosmología Tupi-Guaraní. La base de esta matriz socio-cosmológica puede encontrarse en la relación con los enemigos que va de

la mano con el deseo de convertirse en otro (Viveiros de Castro, 1992). En la lógica canibalista Tupi-Guaraní es necesario matar a un enemigo para ser inmortal. De acuerdo con Levcovitz, el suicidio se ubica en el marco estructural del antiguo complejo de guerra canibalista Tupi-Guaraní. Se interpreta que el suicidio es causado por un tercero y, por tanto, es homicidio. La brujería desempeña un papel central en esta lógica: “los fenómenos autoagresivos se relacionan siempre con lo que los indígenas llaman *tarujú*, una palabra compuesta del sufijo *ju* (‘brillante o sagrado’) y *taru* (‘daño’)... Los Pai-tavitera ven a *tarujú* como una amenaza mágica que induce al ahorcamiento”. El autor prosigue y menciona: “la existencia de cantos mágicos conocidos por todos los que tienen la intención de producir el *tarujú* y de conducir a la persona al suicidio”. (Levcovitz 1998: 227).

En contraste con la auto transformación de los Yukpa y la lógica depredadora de ser atacado y asesinado por enemigos que predomina entre los Guaraní y Tikuna, una tercer tipo de lógica puede identificarse en los Kashinawa (Keifenheim, 2002). En este caso, no es la depredación sino la seducción que forma el centro de las relaciones con otros y la cual causa el suicidio. Estos otros enemigos no son seres humanos, son los mismos espíritus de los muertos. El contacto con estos espíritus a través del olfato o la audición produce un deseo intenso de unirse a ellos y conduce a una muerte voluntaria. Tal seducción a través del olfato, en contraste con la seducción onírica mencionada en los Yukpa, se induce en el bosque profundo con un perfume encantador y embriagante que se llama *inin*. Si un hombre regresa del bosque sin carne y distraído, esto causará una preocupación inmediata en la comunidad conforme estos son signos visibles de que la persona puede estar *imantai* –“tomado por el deseo por el otro mundo” (ibid 92). Lo que sigue se describe con las propias palabras de Keifenheim:

Se cree que los olores y los sonidos se acompañan de una sustancia pulverizada invisible que se esparce por todas las fibras del cuerpo. Según la sabiduría popular, el contacto a través del olfato y la audición con los espíritus de los muertos inevitablemente conduce a la muerte si los síntomas iniciales no son detectados y tratados a tiempo. El tratamiento consiste –entre otras cosas– en bañar al paciente con una decocción herbal, lavar los ojos con jugo de hierbas y proporcionar un remedio que expulsará las sustancias que ingresaron al cuerpo... Si tal

tratamiento no se comienza a tiempo, el progreso del mal se describe a continuación: En primer lugar, la víctima del espíritu se hace más pasivo y cae en el letargo, experimenta dolores de cabeza violentos y todo su cuerpo sufre un terrible dolor. Con la primera fiebre, el deseo por el otro mundo se hace más fuerte progresivamente. A pesar de que la víctima pueda no haber experimentado más que una pequeña atracción a un olor, no puede dejar de pensar acerca del más allá.

El paciente imana empieza a escuchar y a sentir “suprasensorialmente” y verá a los espíritus de los muertos. Los familiares fallecidos se le aparecerán, tocarán y lo invitarán –con la ayuda de imágenes fantásticas– a seguirlos al más allá. El paciente rechaza el alimento y pide comer gusanos y tierra. La percepción sensorial ya no funciona apropiadamente: los cinco sentidos están completamente concentrados en el más allá. Ellos han perdido su doble destino el sentido de estar vivo y de estar cultural, que quiere decir los humanos socializados dentro de la comunidad Kashinawa. El paciente se encuentra en peligro de morir porque ya no puede rehusarse a querer vivir de acuerdo al llamado de los muertos. Se olvida de su familia y lazos sociales y no responde más al llamado de sus parientes y amigos. El morirá pronto (Keifenheim, 2002: 93).

Aquí también la muerte de una persona es causada por un tercero a través de una seducción agresiva. El artículo de Keifenheim describe de manera elegante los procesos perceptivos y los conceptos locales de las personas y los espíritus. Sin embargo, no está claro si es el acto positivo o negativo de la misma víctima que conlleva a su muerte. Por tanto, la pregunta sigue siendo si existe una diferencia entre una enfermedad inducida por el espíritu, un deseo del más allá o una auto-lesión inducida espíritu, que podría llamarse suicidio.

El suicidio y el mundo del más allá

En general, el suicidio está, por lo tanto, relacionado con la muerte y el mundo del más allá. Éste puede formar parte de una economía mortuoria específica (Poz, 2000: 114). Entre los Yukpa, el anhelo de seguir a un ser querido a la tierra de los muertos puede provocar un acto suicida. Entre los Kashinawa, los espíritus de la muerte seducen a los vivos mediante el sentido del olfato y el auditivo, así transforman la percepción de sus víctimas. Otro caso es el de los Suruahá, hablantes

del Arawa, un grupo pequeño y aislado que huyó a un área muy remota a lo largo del río Purús y estableció una forma altamente epidémica de suicidio, la cual ha sido llamado –no tan acertadamente– como “suicidio ritual masivo”²⁴ (Garve, 2002). A los ojos de los Suruahá, los más “valientes” cometen suicidio tomando el veneno para pescar denominado *kunaha*; esa es la causa más común de muerte en este grupo (Poz 2000). Solo las personas que cometen suicidio alcanzan al creador *Bai Dokuni*, su morada es el trueno en el cielo, donde se reúnen con sus familiares. Según Kroemer (1994: 150f), los Suruahá distinguen a 3 caminos al cielo (ver también Poz, 2000: 107; Garve, 2002: 57F):

El *mazaro agi* (camino de la muerte) es el camino al sol. Aquellos que mueren de una manera natural a una edad avanzada siguen este camino. Estas personas no alcanzan a *Bai Dokuni*, en su lugar alcanzan a *Tiwuji*, quien vive en un nivel cosmológico diferente. Hoy en día, los Suruahá creen que aquellos que llegan a ese nivel morirán para siempre ya que sus almas deambularán sin descanso y no se encontrarán con sus seres queridos.

El *kunaha agi* (camino del veneno) es el camino de la luna hacia el creador *Bai Dokuni*. Aquellos que ingieren el veneno siguen este camino. El alma (*asoma*) viaja a un nivel del cielo específico, donde se queda hasta que el trueno sucede, éste se asocia con una serpiente del cielo, que lleva al alma hasta el creador. Aquí el alma se reencuentra con sus parientes fallecidos y juntos forman al pueblo del pez venenoso *kunaha mady*.

El *koiri agiri* (camino de la culebra) es el camino del arco iris. Aquellos que mueren por mordeduras de serpientes llegarán al nivel intermedio del arco iris. Este es un camino doloroso “donde los corazones se extravían sin encontrar tranquilidad y paz” (Kroemer, 1994: 78) que eventualmente conduce a la casa de *Tiwiju*. Éste “paradójicamente” permite “la transformación en seres eternamente jóvenes. La fuente de esta juventud, dicen, es la “comida fresca” que las almas reciben después de su llegada –la apariencia vieja se queda en la tumba, junto con la piel del

24 El viento y la neblina en el pueblo Yukpa son signos visibles de espíritus de la muerte (Halbmayer 2004), especialmente los pequeños torbellinos son considerados expresiones visibles de *okatu*, del cual uno ve solo los pies, esto quiere decir los pasos en la tierra. Su cuerpo está cubierto de hojas.

cuerpo-. Aquí, la vida es buena, las plantas crecen sin ningún esfuerzo de labranza, la caza y la pesca son generosas y abundantes” (Poz, 2000: 107).

Sin embargo, los ritos, canciones y oraciones actuales se refieren a Bai Dukuni (Kroemer, 1994:78; Poz, *ibid*). Por consiguiente, existe un destino polarizado y escatológico para las almas: aquellos que cometen suicidio alcanzarán el nivel más alto en el cielo y habitarán con el dios trueno *Bai Dukuni* y con sus familiares; y las almas de muerte natural se unirán a Tiwijo, hacia el este. El suicidio entre los Suruahá también va de la mano con el hecho de que las formas de violencia entre los vivos se suprimen y quizás no se ejercen dentro la pequeña comunidad de los Suruahá (Poz, 2000: 116). La brujería –un factor mediador antiguo en la relaciones entre comunidades y una causa de muerte– ya casi no existe (*ibid*. 118f).

En los casos donde una ruptura de las relaciones íntimas y de los lazos de convivencia no se pueden transformar en violencia entre los vivos (como en el caso de los Suruahá y los familiares cercanos en los Yukpa), el resultado puede ser una auto transformación en la forma del suicidio y una existencia espiritual final en mundos coexistentes. Aún así, todavía hay una diferencia entre los Yukpa y los Suruahá en sus evaluaciones del suicidio en cuanto a si es una muerte buena o mala.

El suicidio como una muerte buena y/o mala

En la interpretación de Bloch y Parry, la “buena” muerte “promete un renacimiento para el individuo pero también una renovación del mundo de los vivos” (Bloch & Parry, 1982: 16). Una muerte buena es, por tanto “la que sugiere un cierto grado de control sobre la arbitrariedad de la ocurrencia biológica al replicar un prototipo que todas esas muertes conforman y las cuales pueden, por consiguiente, ser vistas como ejemplos de un patrón general necesario para la reproducción de al vida”, mientras que las muertes malas “no resultan en la regeneración” (*ibid*. 15). De acuerdo con estos autores, el “ejemplo supremo” de una “muerte mala” es el suicidio “cuya autodestrucción es considerada con un horror tan incomparable que el alma puede ser excluida para siempre de la sociedad de los muertos y debe deambular por la tierra como un fantasma solo y maligno, mientras que el cuerpo no se somete a los ritos normales de defunción” (*ibid*. 16).

En contraste con esta opinión, algunos de los ejemplos presentados aquí demuestran que el suicidio puede a veces ser considerado una muerte buena²⁵. Este es el caso de los Guaraní. Morir en manos de un enemigo es un *kalos thantanos*, una muerte buena (Viveiros de Castro 1992: 273ff). El suicidio entre los Guaraní se interpreta como si fuera causado por enemigos que usan la brujería. Es esta clase de asesinato espiritual que reproduce la lógica central Tupi-Guaraní de las relaciones con los otros. Sin embargo, uno podría argumentar que en este caso solo se considera al suicidio como una muerte buena porque se lo interpreta como un ataque de un enemigo y no como una autolesión. Aún así en este caso de los Suruahá es obvio que el suicidio es una muerte buena, y la única manera en la que se alcanza el nivel más alto en el cielo y asegura una coexistencia continua con los familiares. En este sentido, es el suicidio que produce la regeneración y “promete un renacimiento para el individuo”. En contraste, la manera alternativa dolorosa conducirá a una existencia eternamente vaga del alma y, por consiguiente, se considera una mala muerte.

Pero una mala muerte no sólo no tiene regeneración. Tal como lo establece Lévi-Bruhl (1922: 310), ésta también revela la ira de poderes invisibles que han golpeado al difunto. Al sentir miedo de compartir ese destino, uno tiene que diferenciarse del fallecido y romper los lazos con él y el grupo social. Sin embargo, en el caso de los Yukpa, el suicidio sigue una lógica un tanto diferente. El suicidio no revela la ira de poderes invisibles sino el poder visible del conflicto social dentro de un grupo íntimo de familiares. Al cometer suicidio, la persona se diferencia del grupo y se transforma en un poder visible que puede tomar venganza. Entre los Yukpa, los suicidas son incapaces de unirse a otros en el mundo de los muertos. Se cree que viven en otros lugares con aquellos que han sido asesinados. Mientras que en el mundo normal de los muertos siempre es de día, en el lugar donde están las víctimas del suicidio siempre es de noche.

25 Tal entendimiento de los suicidios Suruahá fue presentado en primera instancia por Kroemer (1994:79), y luego criticado por Poz (2000:121f).

El suicidio en la población Yukpa²⁶ no es una mala muerte en el sentido de evadir la regeneración. La muerte espiritual no ocurre después de la muerte física. Esto sucedería si el alma se perdería en su camino a la tierra de los muertos. El suicidio para los Yukpa es una muerte mala porque éste convierte a un familiar en un enemigo y también reproduce la diferencia entre enemigos y familiares en la tierra de los muertos. Por tanto, el suicidio resulta ser una “muerte mala”, pero no se lo considera como un crimen contra el regalo de la vida, o una perturbación de la regeneración cosmológica. Al contrario, el suicidio es una mala muerte por otras dos razones: el suicidio causará un conflicto social intenso y casi no hay posibilidad de que el grupo evite una interferencia continua y potencialmente peligrosa con el espíritu del fallecido. Para el difunto significa que, a pesar de que alcance la existencia eterna, no podrá estar en el lado iluminado y brillante de la vida en el más allá.

26 Asimismo, las formas altruistas del suicidio –en el sentido de Durkheim– son generalmente vistas como honorables y, por tanto, buenas.

Bibliografía

- Acuña Delgado, Á. (1998). *Yupas. En la frontera de la tradición y el cambio*. Quito: Abya-Yala.
- (2007). El suicidio entre los Yukpa-Irapa de la sierra de Perijá (Venezuela): características y factores condicionantes para su comprensión. *Antropologica*, 107-108, 89-114.
- Agostinho, P. (1974). *Kwarip. Mito e ritual no Alto Xingu*. E.P.U. Sao Paulo: EDUSP.
- Almeida, R.T. (1996). O caso Guarani: o que dizem os vivos sobre os que se matam? In: Instituto Socioambiental (Ed.), *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. Instituto Socio-ambiental, 725-728. Sao Paulo.
- Armato, J. (1988). *Lo que cuentan los Yukpa*. Comisión Presidencial para el Bicentenario del Natalicio del General Rafael Urdaneta. Maracaibo.
- Bant, A.A. (1994). Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: El caso Aguaruna. *Amazonía Peruana*, XII, 77-103.
- Basso, E. (1973). *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Chicago [u.a.]: Holt. Rinehart and Winston. Inc. New York.
- Bloch, M. & Parry, J.P. (1982). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boulder, G. (1958). *We dared the Andes. Three journeys into the unknown*. London, New York: Abelard-Schuman.
- Brown, M. F. (1984). *La cara oscura del progreso: el suicidio entre los aguaruna del Alto Mayo*. En: M.F. Brown (Hg), *Relaciones interétnicas y adaptación cultural* (pp.76-88). Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- (1986). Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide. *Man* 21, 311-328.
- Carneiro da Cunha, M. (1978). *Os Mortos e os Outros. Um análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Sao Paulo: Ed. Hucitec.
- Carneiro, R.L. (1993). Quarup: A Festa dos Mortos no Alto Xingu. In: V.P. Coelho (Ed.), *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu* (pp. 405-429). Sao Paulo: Universidade do Sao Paulo.

- Chapuis, J. (1998). *La Personne Wayana entre Sang et Ciel*. Thèse du doctorat Université d'Aix-Marseille. Marseille.
- Chaumeil, J.-P. (1997). Les Os, les Flûtes, les Morts. Mémoire et Traitement Funéraire en Amazonie. *Journal de la Société des Américanistes*, 83, 83-110.
- _____ (2007). Bones, flutes, and the dead: memory and funerary treatments in Amazonia. En: Fausto C. y H. Heckenberger M. (Eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia Anthropological perspectives* (pp. 243-283). Gainesville [u.a.]: University Press of Florida.
- Civrieux, M.D. (1995). *Ritos Funerarios Karina*. Puerto Ordaz: Ediciones al Sur.
- Clastres, H. (1968). Rites Funéraires Guayaki. *Journal de la Société des Américanistes*, 57, 63-72.
- _____ (1976). *La Société contre l'État*. Paris: Édition de Minuit.
- Descola, P. (1988). La chefferie Amérindienne dans l'Anthropologie politique. *Revue française de Science politique*, 38, 818-827.
- Douglas, J.D. (1967). *The Social Meaning of Suicide*. New Jersey: Princeton University Press.
- Durkheim, E. (1887). *Le suicide: étude de sociologie*. Paris: Félix Alcan.
- Dal Poz, João (2000). *Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha*. Revista de Antropologia, 43(1), 89-144
- Erthal, R. M.D.C. (1998). *O suicídio Tikúna na Região do Alto Solimões*. Dissertação, Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca. Rio de Janeiro.
- _____ (2001). O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. *Cuadernos de Saúde Pública*, 17, 299-311.
- Foucault, M. (1977). *Überwachen und Strafen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Garve, R. (2002). *Suruahá - ritueller Massenselbstmord bei einem unbekannten Volk am Rio Purus*. In: R. Garve (Hrsg.), *Unter Amazonas-Indianern* (pp. 50-64). München: Herbig.
- Gusinde, M. (1955). Meine Forschungsreise zu den Yupa-Indianern im westlichen Venezuela. *Anthropos*, 50, 418-427.
- Halbmayer, E. (1998). *Kannibalistische Sonne, Schwiegervater Mond und die Yukpa*. Frankfurt/Main: Brandes & Apsel.
- _____ (2001). Socio-cosmological Contexts and Forms of Violence. War, Vendetta, Duels and Suicide among the Yukpa of North-western Venezuela. En: B. Schmidt, I. Schröder (Eds.), *The Anthropology of Violence and Conflict* (pp. 49-75). London: Routledge.

- _____. (2003). Von der machtlosen Herrschaft zur herrschaftslosen Macht. im Beitrag zum Problem des machtlosen Leader bei den Yukpa. *Sociologus*, 52, 81-102.
- _____. (2004). Timescapes and the Meaning of Landscape: Examples from the Yukpa. En: E. Halbmayer, y E. Mader (eds.), *Kultur. Raum. Landschaft: Die Bedeutung des Raumes m Zeiten der Globalität* (pp.136-154). Frankfurt: Brandes & Apsel.
- _____. (2010). *Kosmos und Kommunikation. Weltkonzeptionen in der südamerikanischen Sprachfamilie der Cariben*. Vienna: Facultas. 2 Vol.
- _____. (2013). Securing a Life for the Dead among the Yukpa. The exhumation ritual as a temporary synchronisation of worlds. *Journal de la Société des Américaniste*, 99(1), 105-140.
- Halbwachs, M. (1930). *Les Causes du Suicide*. Paris: Félix-Alcan.
- Hamlin, C.L., y Brym, R.J. (2006). The return of the native: A cultural and social-psychological Critique of Durkheims Suicide based on the Guaraní-Kaiowá of Southwestern Brazil. *Sociological Theory* 24, 42-57.
- Harner, M. (1972). *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*. Garden City, NY: Doubleday.
- Henley, P. (1982). *The Panare. Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. New Haven, London: Yale University Press.
- _____. (2001). Inside and Out: Alterity and the Ceremonial Construction of the Person in the Guianas. En: L.M. Rival, y N.L. Whitehead, (Eds.), *Beyond the Visible and the Material* (pp.197-221). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Johnson, B.D. (1965). Durkheim, one Cause of Suicide. *American Sociological Review*, 30, 875-886.
- Keifenheim, B. (2002). Suicide à la Kashinawa. Le désir de láu-delà ou la séduction olfative et auditive par les esprits des morts. *Journal de la Société des Américanistes*, 88, 91-110.
- Kloos, P. (1971). *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen: Van Gorcum & Company.
- Kroemer, G. (1989). *A caminho das malocas Zuruaha*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (1994). *Kunahã Made, o povo do veneno: sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.
- Levcovitz, S. (1998). *Kandire: o paraíso terreal: o suicídio entre índios guaranis do Brasil*. Belo Horizonte, MG.: Te Corá Editora.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Pans: Félix Alcan.

- Lévi-Strauss, C. (1944). The social and the psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikuara of northwestern Mato Grosso. *The New York Academy of Sciences*, 7, 16-32.
- Lhermillier, A & Lhermillier, N. (1999). El mito y el tiempo entre los Yupa. *Boletín Antropológico* 46, 5-21.
- Lowie, R.H. (1948). Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78, 11-24.
- Matto-Muller, M.C. (1992). *Yoroko confidencias de un chamán Panare*. Caracas: Armitano Editores.
- Metraux, A. (1943). Suicide among the Mataka of the Argentine Gran Chaco. *América Indígena*, 3, 199-209. Mexico.
- _____. (1967). L'expression sociale de l'agressivité et du ressentiment chez les Indiens Mataka du Gran Chaco. In: A. Metraux (Ed.). *Religions et magies indiennes Pahs* (pp.161-177). Gallimard.
- Morgado, A.F. (1991). Epidemia de suicidio entre os Guaraní-Kaiwá: indagando suas causas e avançando a hipótese do recuo impossível. *Cadernos de Saúde Pública*, 7, 585-598.
- Oberg, K. (1948). The Bacairí of Northern Matto Grosso. *Southwestern Journal of Anthropology*, 4, 305-319.
- Overing, J. & Passes, A. (Eds.) (2000). *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London and New York: Routledge.
- Perrin, M. (1987). *The way of the dead Indians: Guajiro myths and symbols*. Austin: University of Texas Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1945). Los Indios Motilones. *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 2, 15-115.
- _____. (1951). *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República.
- Roth, W.E. (1924). An Introductory Study of the Arts, Crafts, and Customs of the Guiana Indians. *38th Annual Report Bureau of the American Bureau of Ethnology*, 19, 16-17.
- Santos Granero, F. (1986). Power, ideology and the natural of production in Lowland South America. *Man*, 21, 657-679.
- Siverts, H. (1987). Broken Hearts and Pots: suicide and patterns of signification among the Aguaruna Jívaro of Alto Maraón. *Livstegn*, 4, 1-32. Perú.
- Stack, S. (1982). Suicide: A Decade Review of the Sociological Literature. *Deviant Behavior*, 4, 41-66.

- Taylor, A. C. (1993). Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jívaro. *Man* (n. s.), 28, 653-678.
- Vegamian, F.M.D. (1978). *Diccionario ilustrado Yupa-Español, Español-Yukpa*. Caracas: Formateca.
- Villamañan, A.D. (1982). Introducción al mundo religioso de los Yukpa. *Antropológica*, 57, 3-24.
- Viveiros de Castro, E.B. (1992). *From the Enemy's Point of View*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wavrin, M.D. (1953). *Chez les indiens de Colombie*. Paris: Plon.
- WHO (2007). Suicide prevention and special programmes. Country reports and charts available, www.who.int/mental_health/prevention/suicide/country_reports/en/index.html (Download 5.10.2007).
- Wilbert J. (1963). Los Yabarana. En: J. Wilbert (Ed.), *Indios de la región Orinoco-Ventuari* (pp. 123-161). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Editorial Sucre.
- _____ (1974). *Yukpa Folktales*. Los Angeles: University of California Press.

La cadena de los suicidas. Relatos de vida y muerte en un valle de Quito

Lorena Campo Aráuz¹

Resumen

El suicidio es un fenómeno humano y social que presenta múltiples matices y actores involucrados. En Ecuador, principalmente en Quito, en la última década se ha incrementado la preocupación por los suicidios y tentativas suicidas, que cada vez son más visibles. En este texto se presentan los aportes del método etnográfico en el estudio de los casos de suicidio en una población cercana a la urbe quiteña desde el análisis ritual procesual de Víctor Turner. Si bien ha sido un tema estudiado con mayor énfasis por las disciplinas del conocimiento ligadas al ámbito de la salud, las Ciencias Sociales y de modo especial la Antropología están llamadas a brindar aportes investigativos que llamen la atención sobre la diversidad de significaciones y actores sociales afectados por dicho fenómeno.

¹ Lorena Campo Aráuz es licenciada en Antropología; Psicóloga Clínica; Especialista Superior en Derechos Humanos y Máster en Estudios de la Cultura. Actualmente cursa estudios doctorales en Antropología Social y Cultural por la Universitat Autònoma de Barcelona y en Salud, Psicología y Psiquiatría por la Universitat Rovira i Virgili (España). Docente de la Universidad Politécnica Salesiana en Quito, Ecuador, en la que es miembro de dos grupos de investigación: *Estudios de la Cultura* y del *Grupo de Investigaciones Psicosociales (GIPS)*, con la línea de investigación "Violencias autoinflingidas".

Tocando el primer eslabón de la cadena

¿Por qué una investigación antropológica del suicidio en Ecuador? En este texto se intentará responder este cuestionamiento. Los psicólogos y psiquiatras tienen un oficio específico en las sociedades contemporáneas: identificar y tratar malestares de los seres humanos (pensamiento, consciencia/inconsciencia, sensaciones, percepciones, estados de ánimo, memoria, lenguaje, conductas, etc.), acompañando a las personas que buscan un alivio, principalmente emocional. Las ciencias de la salud tienen un “desmedido” interés por la conservación de la vida a toda costa, si lo comparamos con lo que sucede en el mundo. De manera complementaria, la Antropología Cultural permite abordar “los sentidos que los seres humanos construyen a través de la cultura y así comprender la pluralidad, diversidad y diferencia existente en la humanidad” (Guerrero, 2002). Las significaciones que distintos grupos humanos otorgan a la vida y a la muerte, el lugar “óptimo” para el estudio antropológico. Así, una investigación antropológica del suicidio expondrá siempre una mirada más amplia sobre un fenómeno, que en las sociedades ecuatorianas, sigue ubicando a los suicidas en el espacio de “los otros”.

Es en el contacto con ese lugar de “los otros”, los suicidas, donde empieza a forjarse el interés por indagar esta temática, a partir del 2008 con una investigación del fenómeno de suicidio colectivo con jóvenes del pueblo de Lloa. Con esa experiencia previa, en la que cumplí con una doble participación como antropóloga y psicóloga clínica, comprendí la importancia de acceder a los sentidos, significados e interpretaciones que, la gente otorga al hecho suicida y quienes lo perpetran.

Según el último censo del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC, 2010) existen 2 239 191 habitantes en Quito. La ciudad tiene varios contrastes socioeconómicos. A grandes rasgos, en el extremo norte se encuentran las industrias y barrios de corte popular. Mientras más se acerca al centro, el estatus socioeconómico de las personas y sus viviendas va en aumento. En contraposición, conforme se aleja del centro de la ciudad hacia el sur, los barrios son considerados de tinte popular y con menor capacidad adquisitiva, aunque en la realidad esto no sea totalmente cierto.

Dentro de la zona sur se encuentra la parroquia rural de Lloa, ubicada en el valle del volcán *Guagua Pichincha* a 12 km y 15 minutos al sur occidente del área urbana de Quito. El centro poblado es muy

pequeño frente al paisaje lleno de sembríos, pasto y vegetación de páramo que lo rodea. Tiene aproximadamente 1 800 habitantes (población mestiza), que se dedica principalmente a producción y comercialización de productos agrícolas (leche, queso, truchas, etc.). Además de actividades vinculadas al turismo, tales como preparación y venta de platos típicos los fines de semana para los visitantes, que acuden especialmente desde la ciudad capital.

Según los habitantes más antiguos, Lloa era una especie de hacienda o aldea con tradición agrícola que, hasta 1976 estaba compuesta de alrededor de 400 personas habitando en 40 casas, dentro de un espacio territorial de alrededor de 1 hectárea. Ese año, hasta 1980, se organiza una Cooperativa de vivienda y en la actualidad tienen aproximadamente 25 hectáreas. Pese a estar a pocos minutos de distancia de la capital, la vida allí es sentida como una realidad distinta, teniendo, de todos modos, como eje comparativo siempre a Quito. Los habitantes de Lloa respiran detrás de un paisaje montañoso que, los separa geográfica, pero sobre todo vivencialmente del territorio urbano. En este texto se verá cómo, en los últimos años, múltiples voces narran otro tipo de eje experiencial: la vida contada y enlazada por pérdidas. Lo que fue y ya no es más. La cadena de vínculos afectivos y culturales que se ha ido rompiendo.

La cadena se ha ido registrando, principalmente, por narrativas de los sujetos que expresan sus reacciones y vivencias alrededor de su preocupación por los cambios culturales en su pueblo. Los relatos contienen mucha riqueza etnográfica porque le dan un “giro subjetivo” a la indagación antropológica y a la misma interpretación de realidades. Ese giro subjetivo implica que “la historia oral y el testimonio han devuelto la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada” (Sarlo, 2005: 22), más si se trata la coexistencia de la vida y de la muerte.

La cadena de relatos de la vida y de los vínculos con el suicidio

Cuando una persona acostumbrada a la ansiedad de una gran ciudad llega a un lugar alejado de la contaminación, la inunda el sosie-

go. La gente que pasa por Lloa, un sitio de hermosos colores de pastizal y nubosidades acariciando las montañas, suele decir que se ha recargado sus energías. La comida les sabe mejor, el aire parece tan puro que el frío es soportable y hasta deseable. Un sitio con pocas viviendas y mucha naturaleza es seductor para los ciudadanos. La sorpresa es enorme cuando alguien comenta que ahí, en medio del paraíso, han ocurrido varios casos de suicidio. ¿Quién pensaría en morir en un lugar donde solo se respira vida? Pero claro, ese el relato de un visitante, de turista improvisado que ignora también que en todo el Distrito Metropolitano de Quito la tasa anual de suicidio en los dos últimos años rodea el 7%, la más alta de una ciudad ecuatoriana para muertes violentas (DINASED/DMQ, 2016). Lo que ha pasado en Lloa es reflejo de lo que sucede en Quito y que se extiende a nivel del Ecuador como un fenómeno importante y preocupante.

Hace más de 8 años, cuando empecé a investigar esta problemática, varias personas mencionaron la existencia de una cadena vinculante a todos los suicidios. Cadena como artículo de uso personal² que se encontraba en cada uno de los cuerpos de los jóvenes suicidas. Y cadena de relaciones afectivas y de estilos de vida que parecían repetirse y enlazarse en cada caso. Esos cuerpos que pendían de una cuerda, colgados e inertes estaban conectados por una cadena que anunciaba la conexión entre las víctimas. Más allá, si el objeto existió realmente, el relato de la cadena de los suicidas develaba la existencia de relaciones entre diferentes discursos y personas de la comunidad. Pero, como se verá más adelante, no será la única evidencia vinculante.

Las narrativas sobre las cadenas encontradas en los cuerpos de los jóvenes suicidas coincidían en que era una sola, tal vez de propiedad de uno de ellos, el primero en suicidarse y que en el levantamiento del cadáver o funeral lo tomaba el siguiente que se quitaría la vida. Nadie podía prever quién sería el siguiente. Simplemente aparecía en el cuerpo de los otros jóvenes suicidas. Los pobladores manejaban varias hipótesis, todas ellas relacionadas con los cambios sociales que ha enfrentado la comunidad, interpretados como problemas. Algunos de ellos eran: la cadena era una insignia de pertenencia a una pandilla proveniente del sur de Quito;

2 Algunos hablaban de una cadena como pulsera. Otros como un collar.

la cadena era un símbolo secreto de hermandad que varios jóvenes del pueblo tendría, en ese caso era el signo de la existencia de pacto de vida y de muerte. Estas explicaciones no fueron confirmadas por ningún joven del pueblo, lo que evidenciaría el pacto entre un grupo específico, según las interpretaciones de algunos adultos y ancianos. El mundo de los jóvenes estaba convirtiéndose en inaccesible.

La cadena enlazaba a las personas vinculadas con el suicidio y denotaba la urgencia de darle sentido al sinsentido de la muerte prematura y autoprovocada de varias personas en la última década. Jóvenes de entre 14 y 22 años se estaban suicidando o haciendo intentos. ¿Qué estaba ocurriendo? No eran casos aislados. Si bien los cuerpos se encontraban siempre en soledad y la muerte parece que solo le ocurriera al fallecido, el relato de la cadena demuestra que la muerte se experimenta colectivamente. No puede separarse del contexto. Porque, de acuerdo a Baudrillard (1976) “la muerte accidental, inesperada, violenta o catastrófica permite la movilización de rituales colectivos que impactan al grupo, volviendo a la noción de *sacrificio* que permite el intercambio simbólico”. El suicidio es una muerte inesperada. El pueblo que vivía dificultades en su espacio de introversión, se veía obligado a dialogar, a buscar explicaciones de esas muertes.

Preocupaba a los adultos que los jóvenes del pueblo estén pactando entre ellos y dejando por fuera al resto de la comunidad. Esto significaría para su universo cultural, que se estaría rompiendo la continuidad de un mundo conocido que, aunque presentara varias fisuras, había sido aceptado y constituía un pacto comunitario mucho más amplio, dador de existencia grupal. El pacto era maligno, según el relato de algunos ancianos. Esas personas que todavía no son considerados adultos se estaban alejando de las creencias católicas y de obediencia a los mayores. Se relacionaban más con la proliferación de iglesias cristianas protestantes y con otros jóvenes de la ciudad. El pacto no era con la comunidad, sino con agentes externos que amenazaban con destruir los valores y creencias del pueblo. Por eso se atrevían a matarse.

El atrevimiento de la autoeliminación es para esta gente mayor lo mismo que exponía Agustín de Hipona en *Ciudad de Dios*. Aurelio Agustini Opera: quien se mata es un homicida, por tanto atenta contra el mandamiento de “no matarás” (Ponsatí-Murlà, 2015). Cuando estas personas eran jóvenes existía otro código de vida. Se obedecía a los padres

y a los valores cristianos, en especial no quitarse la vida, porque solo le pertenece a Dios. Cualquier anciano comentará que en algún momento de su vida tuvo “malos” pensamientos y deseos de provocarse la muerte, pero fueron detenidos por la certeza de que sería una falta moral demasiado importante como para llevarla a cabo. Quienes lo cometían eran excepciones poco frecuentes. Pueden entender que se generen ideas de muerte autoprovocada, pero es incomprensible que se concreten.

Ese pacto de suicidas demostraba que el contacto con la ciudad, con Quito, con los valores de la actualidad deben ser entendidos como dañinos. Antes, la gente no necesitaba ir a la escuela. Aprendían el oficio y cuidado de la tierra de sus familiares, de los padres, y a eso se dedicaban. Pero, según los relatos de los pobladores, todo se iba deteriorando desde que empezó el contacto más directo con la ciudad a partir de la migración al exterior de varias personas adultas que dejaron sus hijos a cargo de abuelos y tíos y de que esos niños y jóvenes quisieran estar más en Quito. En Lloa no se puede estudiar toda la secundaria o tener opciones de trabajos y oficios, se deben trasladar a la ciudad. Lo que se hacía antes no tiene el mismo sentido para las generaciones presentes. El pacto, en este contexto, sería un esfuerzo por desconectarse con el estilo de vida de antaño, pero sin éxito, pues en la ciudad también se sentirían ajenos, tal como lo narra un joven de la zona:

Aquí en Lloa no tengo muchos lugares a dónde ir, pero conozco a todos. En Quito salgo a la calle y me encuentro con gente extraña, mientras consigo hacer amigos. Pero estar en Lloa me trae recuerdos buenos y malos (Lloa, 2014).

En el pueblo existen vínculos afectivos, pero no de desarrollo social y económico, tal como lo conciben en las ciudades. Quienes se atreven a estudiar o trabajar en la ciudad o se ven obligados a hacerlo, se encuentran con un mundo extraño. Se encuentran en la mitad de dos mundos y ninguno de los dos les da todo lo que necesitan. Deben hacer un pacto interno de supervivencia, pero parecería que no salen ilesos. Salir del pueblo aparece como un deseo poco sano desde los relatos de la gente mayor, algo necesario para la generación de los padres y algo ineludible para los jóvenes. No todos pueden vivir de la agricultura, deben buscar alternativas y estas existen en la ciudad. Para conectarse con esas alternativas es mejor estudiar y para hacerlo deben ir a Quito.

Los valores religiosos, familiares y morales han cambiado, pero también los sociales y económicos.

Todo esto concordaría con la crítica de Maurice Halbwachs a Durkheim en *Las causas del suicidio* (1930), en cuanto que las causas del suicidio no serían las crisis económicas, ni la relación con los problemas mentales, sino los modos de vida de la gente. Para Halbwachs, Durkheim omite algo esencial en la comprensión del suicidio: el mundo de los significados y las motivaciones individuales. Una vez en Quito, generalmente en la zona sur, se ha reportado que algunos jóvenes sucumben a la seducción de las pandillas juveniles, comprensible si se escuchan las dificultades de socializar en la ciudad, de encontrar vínculos y ser aceptados. Estos relacionamientos por fuera de los lazos más próximos de un pueblo pequeño, los situarían en zona de riesgo. Generar lazos sociales por fuera de la comunidad (de amistad, laboral e incluso matrimonial) hablaría, según los relatos de las personas ancianas y adultas, de un excesivo interés por las decisiones individuales, el egoísmo que padecerían los jóvenes de las actuales generaciones. ¿Por qué no se satisfacen con lo que consolaba a sus antecesores? ¿Por qué elegir morir en lugar de vivir? Quizás porque los modos de vida de la gente se ha transformado.

En un texto anterior se había mencionado estos conflictos por transformaciones en los ejes de interés de los pobladores de Lloa. Había encontrado que en los relatos se veían varias descripciones de la vida cotidiana y problemas que envolvían a la comunidad. Podría hablarse de un posible periodo de desarraigo en la comunidad, expresado de múltiples maneras. Las madres exponían que sus hijos desean abandonar la comunidad, pues el lugar les resultaba hostil. Mientras tanto, los jóvenes entendían que salir del pueblo representa una forma de progreso, ya sea por situaciones laborales o de estudios. La valoración de la vida es peyorativa frente a la idealizada en Quito (Campo, 2016: 5). El suicidio, así sería un producto del periodo de transición, en el que algunos jóvenes no consiguen dar el salto hacia el cambio cultural absoluto. Al quedarse en “medio” de lo pasado y el presente, la solución es eliminarse. Aparentemente, la decisión individual pesa sobre la colectiva. Morir en lugar de vivir.

Silencio y el alboroto. El enlazamiento de la vida y la muerte en el acto tabú

Hay diversas formas de contar la historia de un pueblo. En Lloa el relato puede ser territorial, cómo se asentaron en un espacio geográfico determinando y al que consideran suyo. Por lo general esta historia la cuentan los miembros de la Cooperativa de Vivienda. Puede ser familiar, de cómo llegaron los primeros antepasados o parientes a trabajar en la antigua hacienda desde distintos sitios del Ecuador. Puede estar ligado a un evento riesgoso, como la posible erupción del volcán Guagua Pichincha que hace dentro de las últimas dos décadas provocó que tuvieran que evacuar sus casas, dejando sus pertenencias y animales. Estos dos relatos los cuentan siempre las personas de mayor edad, que también vinculan estos acontecimientos con el cuidado de la Virgen de Cinto, a la que se debería rendir todo tipo de culto por ser la patrona religiosa del pueblo. También se puede contar desde que se les construyó la carretera que une el sur de Quito con Lloa. Esto ha permitido que se vaya convirtiendo, con el paso de los años, en un sitio de paso turístico de fin de semana y por ende una posibilidad de mejoramiento económico. Este relato es muy comentado por los adultos, especialmente las mujeres que son las dueñas y principales agentes de emprendimiento económico de la zona, por la preparación y venta de platos de comida típica andina del Ecuador.

Pero la cadena biográfica personal y colectiva del pueblo también puede narrarse alrededor de la pérdida, más si es violenta e inesperada como la serie de casos de suicidios. Y con esto la comunidad da cuenta, procesualmente, de un fenómeno desde la multiplicidad de voces y experiencias. Desde ahí, se encadena el relato comunitario con el antropológico procesual (Turner, 1969), el cual ayuda a contextualizar cada una de las fases de significación, en el que cada actor social expone su sentido particular de este tipo de muerte. El suicidio es percibido como un drama social fundante y catalizador de crisis, poniendo en escena el ritual de autofuneral del acto suicida, en el que participan los suicidas (propriadamente dichos y los que “coquetean” con la posibilidad de morir por mano propia). Pero también los que se ven afectados por esta acción repentina: agentes del orden, trabajadores de la salud, familiares y amigos. Todos ellos van construyendo y encadenando relatos alre-

dedor de lo significativo de la vida y la muerte en su comunidad. Con esas narrativas se busca reubicar en el plano del orden y lo explicable un hecho que es vivenciado como violento y rompedor de normativas.

Del proceso ritual de Turner (1969) se desprenden otros aspectos como los *dramas sociales*. Para él las relaciones sociales están atravesadas por dramas sociales, que movilizan la existencia de procesos rituales. Una ruptura en esas relaciones que desencadenan otras fases como la crisis, el reajuste y la aceptación de los cambios. El ritual permite institucionalizar esos cambios. En la teoría de los dramas sociales, la eficacia simbólica del ritual y la performance hay muchos aportes relevantes que desarrollan esta propuesta, como Rodrigo Díaz Cruz (2008, 2014), Jean Langdon (2006, 2013), Max Gluckman (1962), Diana Taylor (2006) y Barbara Myerhoff (1986). Todos estos autores expresan la manera en que los actores sociales viven y enfrentan la vida social, que de ninguna manera es perfecta ni desprovista de conflictos. Es más, son estas situaciones conflictivas las que movilizan y dinamizan la cultura y sus actantes.

El suicidio es registrado como un acto violento que desgarrar la cotidianidad social, porque quien lo ejecuta atenta contra la normativa máxima de preservar la vida. Se *rompe* la vida para muchas más personas que el suicida, al menos mientras se asimila el hallazgo de un cuerpo que se ha apagado por cuenta propia. Ha dejado de vivir, no de existir. Lo recordarán, se harán historias sobre sus últimos momentos y luego se conectará con la biografía comunitaria. Sin embargo, ese acto fundante de ruptura de lo conocido y aceptable genera y/o evidencia un conflicto. Un joven en Lloa ha aparecido ahorcado en su casa o en el bosque. Ese joven al que todos conocían, que hace poco bromeaba y coqueteaba, que soñaba y amaba, ahora yace muerto. Ese niño o niña al que todos vieron crecer, reír, comer, beber, bailar, enfrascarse en peleas, enamorarse, el que saludaba y reconocía a los pasajeros del bus que le llevaba de su casa a Quito y de ahí otra vez de regreso a ese valle maravilloso de aire fresco y centrado en un pueblo que descansa en las faldas de un volcán activo. ¿Por qué haría eso? ¿Por qué alguien tan joven y con futuro ataría un cordón de zapato a su cuello? Habría que encontrar motivos, mejor culpables, porque debió conocer sus intenciones y no hizo nada. Porque alguien habrá provocado su sufrimiento hasta llevarlo a la muerte. Y ¿qué tal si todos lo supieron? Este tipo de reflexiones

y preguntas surgen siempre en los primeros días y semanas después de un suicidio. Aparece el conflicto.

Irremediablemente, lo conectan con los anteriores suicidios. Ya sea porque se ha terminado ahorcando en el mismo árbol o porque es familiar de otro suicida. En los últimos años se ha ido diluyendo la historia de la cadena encontrada en el cuerpo del fallecido para ser sustituida por la relación entre el método y lugar del acto. Todos los casos emplean el mismo mecanismo, la ahorcadura. En los últimos años han dejado de suicidarse dentro de sus propias casas para hacerlo en un árbol muy cerca del parque central. ¿Por qué se matan los jóvenes? (Lloa, 2015). En medio del hallazgo grotesco de un joven sin vida, atado a un árbol de eucalipto verde, el pueblo se alborota. La calma habitual se transforma en un hervidero de preguntas y gritos angustiosos. El pueblo habla, se agita, quiere preguntar y que le respondan. Se reúnen para comentar y recordar todo los detalles que puedan para intentar explicar esa muerte. Todo se desordena. El miedo aparece. Algo les pasa a los jóvenes. Algo sucede en el pueblo. ¿Por qué se elige morir antes que vivir?

La policía especializada en homicidios y muertes violentas debe revisar ese cuerpo, todavía atado al árbol. No son los familiares ni amigos los autorizados a bajarlo, a quitarlo de la mirada pública. En ese primer momento debe pasar por una revisión forense. En una serie de fotografías realizadas por aquella unidad policial y que me fue permitido registrar (2015) se puede ver cómo los policías irrumpen en el alboroto, en la angustia de la crisis de los moradores del lugar. Son prueba de que algo no está bien, de que la cotidianidad se ha roto. Al mismo tiempo, son un primer indicio de que las sociedades buscan un poco de orden ante el terror de que alguien concretó un acto tabú. En esas fotografías, los protagonistas son los policías que hacen preguntas y tratan de apartar a los curiosos del cuerpo suspendido del árbol. Algún familiar o vecino les acerca una sábana blanca y con eso consiguen cubrirlo, darle un poco de dignidad. En ese momento el conflicto se traslada a los rostros de los pobladores. Algunos lloran, otros están asustados, otros tienen cara de incredulidad. Todos con una gran interrogante, como si quisieran despertar al muerto y preguntarle sobre “el objetivo de ahorcarse, de quitarse la vida tan joven” (Lloa, 2015). Parece que todo el pueblo está ahí presente. No trabajan, no van a la escuela. Ese joven suicida les ha desorganizado el día.

La serie de fotos continúa. La cámara se acerca más al árbol y la gente va desapareciendo de foco. Incluso a mí, como investigadora, me altera un poco. Cada vez que nos encontramos con eventos de este tipo, la realidad inmediata se vuelve perturbadora. Se debe hacer muchos esfuerzos para mirarlo y que no altere. Me mueve que es un estudio y que debo tratar de comprender un poco más el fenómeno del suicidio. Del mismo modo, la comunidad vive esto con emociones y sensaciones alteradas, pero trata, por todos los medios, de enfrentar la perturbación y encontrarle un sentido. Busca desesperadamente restaurar el orden perturbado. En estos casos siempre hay gente llorando porque no entiende y sabe que su amigo, familiar, vecino ha muerto, además por su propia mano. Todos enfrentados a que la persona amada o conocida es oficialmente un *cadáver*.

Las últimas fotos de la serie de levantamiento de cadáver de un joven de aproximadamente 17 años, aparece solo él, desde diferentes puntos. Son tres protagonistas en estas fotografías: el joven suicida, el árbol y el cordón de zapatos que une su cuello maltrecho al también joven árbol verde. No hay policías, ni familiares, ni curiosos, solo ellos tres. En una misma imagen aparecen lo que los agentes de policía especializada mencionan en casos de suicidios: víctima y victimario, el mismo sujeto que se quitó la vida. Mientras más se acerca la cámara al suicida, la imagen es ausente de otras personas, el silencio lo acompaña, pero su presencia altera la vida de los demás.

El no saber qué decir, cómo consolar a los parientes y personas cercanas al suicida hace que los funerales en estos casos sean más silenciosos y que los familiares se guarden en una cápsula de silenciamiento. En Lloa ocurría que el primer mes los moradores deseaban hablar todo el tiempo sobre el suicidio, dando explicaciones, información de todo tipo y haciendo preguntas. Pero después de ese tiempo, cuando la familia se cerraba aún más, la comunidad también lo hacía e incluso negaba que ahí se presentaran esos eventos. La gente más cercana al fallecido, en cambio, en las primeras semanas o meses suelen guardar silencio casi absoluto y con el pasar de los años, si consideran que la persona que los aborda podría darles algún tipo de explicación o alivio adicional (un guía espiritual, psicólogo, etc.), entonces relatan algunos detalles y reconstruyen la vida de su pariente o amigo.

Así, cuando en el 2015 conversaba con un hombre de 75 años en el parque central de Lloa, al inicio me negó que en su pueblo la gente se matara. Solo cuando le conté que conocía el lugar desde el 2008 tomó confianza en empezó a contar lo que vio con el último chico que se ahorcara en el árbol:

Algunos se mataron, al último yo mismo fui a verle cuando lo encontraron colgado de un árbol, ayudé a bajarlo. Conocía a su papá, pero ya no se han matado últimamente. Seguramente les maltrataban en la casa; andaban en malos pasos, con drogas o en pandillas. Pobres padres, es vergonzoso para la familia, porque ¿qué hicieron para que los guambras se quiten la vida?, porque “olo Dios puede decidir sobre la vida de las personas (Lloa, 2015).

El suicidio (término que no se utiliza directamente en ninguno de los testimonios locales) es generador de culpa y vergüenza, porque transgrede una ley de orden de la existencia. Ahí se entiende el silenciamiento en los funerales. Abordar un lugar reservado para la muerte prohibida es encontrarse también con el sufrimiento de muchas personas, por tanto, la información para este tipo de investigación no es de fácil acceso. Porque además, está resguardada por instituciones policiales, por considerarse una muerte violenta y con vínculos a los delitos contra la vida. Es así como el *silencio* es el escenario básico en el que se exhiben los dramas sociales de los suicidas en plural porque, como en todo, existe mucha diversidad y se hace complicado el poder generalizar o reducir el suceso a una esencialidad de sinsentido. No obstante, el silencio o más bien, el *silenciamiento* es una constante en el fenómeno de ruptura de la imagen idealizada del apego a la vida sobre todas las cosas.

Mary Douglas (1973) ayuda a entablar un diálogo teórico con los conceptos de contaminación y tabú en el tratamiento de lo que la sociedad considera impuro, como el caso del manejo de los cuerpos de los suicidas por parte de los trabajadores funerarios. Son ellos y no otros, los que entran en contacto directo y con autoridad de los primeros momentos de la muerte de ese sujeto. Una discusión similar presenta Ramón Andrés en *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente* (2015), pues la medicina y el concepto de enfermedad siempre lucha con la noción de dolor moral en cuanto aparece un suicidio. Existiría una tensión entre cultura y naturaleza cuando se empieza a mudar al suicida del plano religioso y espiritual al del tratamiento médico. Ya no

se lo tacha de pecador, sino de enfermo. De todos modos, en el contexto de Lloa y del Ecuador, aún no hay una intervención potente de esas categorizaciones, al menos en la explicación social del fenómeno.

La muerte produce esa doble reacción en la comunidad: silencio y alboroto, porque es algo que está concebido fuera de la cotidianidad, con mayor razón cuando es una muerte autoinflingida. Para Baudrillard (1976) la muerte es censurada en las sociedades modernas. En este caso, el suicidio sería un acto prohibido dentro de algo ya censurado. Sería un atentado a la vida, de ilegalidad máximas. El suicidio sería entendido como algo letal, dada la relación que se ha establecido en los últimos tiempos con la enfermedad (muchas veces mental), doblemente marginal. Sin embargo, el estatus de acción prohibida hace que la sociedad utilice al suicida como agente pedagógico para recordar que la vida debe ser conservada, para evitar que se normalice, lo coloca en un lugar de dolor, enfermedad, penitente o locura. Contrariamente a lo que sucede con otros muertos en las sociedades occidentales y que, según Baudrillard, son apartados de intercambio social con los vivos, los suicidas permanecen relacionados o atados al mundo de los vivos. La sociedad sigue dialogando con ellos en su ausencia y a su pesar. Se cuentan historias sobre ellos y hasta se constituyen parte de la biografía personal y comunitaria en una sociedad determinada.

Muchas partes del registro de ese proceso ritual de significación se han hecho desde el silencio. Los funerales son silenciosos, no se habla de lo que ocurrió. Si rebaso el nivel de la presencia silenciosa, que es lo aceptado, irrumpiría irrespetuosamente y eso solo haría más difícil acceder a algo que ya está herméticamente cerrado. Los agentes de policía, aunque me han brindado mucha información y me han permitido participar de su trabajo, han advertido la imposibilidad de publicar muchas fuentes, tales como informes, nombres, cartas de despedida e imágenes (solo es posible utilizar las fotos para análisis, nunca para publicación), porque son documentos oficiales, protegidos por la Fiscalía General del Estado.

Investigar el tabú del suicidio exige trabajar pacientemente con las reglas de omisión y censura. Sin embargo, cuando familiares y amigos de los suicidas han admitido relatar lo acontecido, siempre han destacado el don que están entregando al contar sus historias y eso implica que esperan una retribución. Con eso, ellos dicen que desean que se conozca a sus

familiares, amigos, más allá del día que “se mataron”. El don de contar el dolor por la muerte incomprensible tendría como recompensa, restaurar la memoria de los muertos que cruzaron la línea de lo prohibido. Por tanto, si bien es una investigación que cuenta con un número limitado de historias, éstas contienen mucha emotividad y detalles, como si el ritual funerario se estuviera completando en ese instante. Y en el caso de los sobrevivientes al intento suicida es similar: mirarse a sí mismos, tratando de explicar todo lo que pasó en su historia de vida para que desearan dejarla y abandonarse a la muerte. Algunos se relatan para motivarse nuevamente a la vida; otros simplemente para reivindicar su deseo de estar muertos y que tarde o temprano lo conseguirán.

El sujeto denominado suicida afecta a la comunidad con su muerte. En los entornos más cercanos el silencio es evidente. Mientras, el efecto contrario, se habla más en la comunidad sobre el caso, pues provoca revuelo. Sale de la cotidianidad. El suicida provoca que se hable, que se expresen, exterioricen los temores, las sanciones, los prejuicios, las sensaciones, las emociones colectivas

Esos muertos construyen biografías

Existen varias versiones de quién fue el primer suicida. Algunos hablan de una mujer, otros de un hombre. Para algunos era una niña, para otros un anciano. Dependerá de quien retome la cadena de relatos sobre los suicidios en Lloa y siempre los enlazará con su historia personal. Por ejemplo, un joven de la comunidad quiere contar sobre sus contemporáneos muertos de esta manera y no encuentra mejor forma que hacerlo relatar cómo se diferencian los vínculos afectivos entre amigos y familiares en la generación de sus padres en contraposición con la suya. Dice que su padre siempre se ha tenido buena relación con sus amigos, con sus primos. Se ven a diario en el parque y conversan. Conservan el vínculo. Mientras que su grupo de personas cercanas desde la niñez ha desaparecido. Habrían sido muchos, de la misma edad (alrededor de los 25 años), todos buenos amigos. Pero “todos están fuera. Un primo mío que se suicidó, otro muchacho que también se suicidó y otros” (Lloa, 2014). El padre conserva su círculo de amigos, mientras el hijo, mucho más joven, ha visto enterrar a muchos de los suyos. Sus recuerdos de niñez y adolescencia son con personas muertas. Esto también se liga a

esos cambios culturales y generacionales que han tenido que enfrentar estas personas y cuyos efectos aún están por verse.

En ese mismo grupo generacional se halla otro joven “sobreviviente” a muchos amigos y personas cercanas que se han suicidado. Ahora casado y con un hijo pequeño, afirma que no puede olvidar esa cadena de acontecimientos que terminaron en suicidios de muchos chicos. Dice que recuerda mucho de esos casos, porque además, conoció a casi todos los suicidas. Se mostró muy atento y animado de poder hablar sobre el tema. Es importante advertir que los nombres se han protegido, al no publicarlos, pero esa información entregada sirvió en el trabajo de campo para identificar las tumbas en las que están enterrados en el cementerio del pueblo. Como toda reconstrucción de memoria, estos relatos obedecen a la manera en que los sujetos sitúan y reinterpretan los hechos desde su perspectiva actual. Por tal motivo, se mantiene la narración original sin cuestionar su veracidad. Pese a que en esta investigación se otras fuentes de contraste, es interesante conocer el modo en que se relatan las motivaciones y el desenlace final.

Primer caso: el adulto de más de 50 años. B. J.

Podría tratarse del primer caso de suicidio que este joven recuerda. Habría sucedido hace aproximadamente 11 años. Encontraron al hombre de más de 50 años de edad envenenado con fungicida que utilizaba para sus cultivos. La explicación que la gente le dio a este caso en particular fue la muerte de uno de sus hijos. Se dice que el hombre se deprimió porque en la época en que el volcán Guagua Pichincha estaba en alta actividad, un vulcanólogo sufrió un accidente en el trabajo que le costó la vida. El hijo de B.J. habría querido rescatar al vulcanólogo y resbaló, perdiendo también la vida. Sin embargo, la gente dice que pudo ser un suicidio, que el joven se lanzó al vacío voluntariamente.

Segundo caso: la muerte del “más dañado”. K. Ñ.

Dice que conocía de cerca a K.Ñ., pese a no ser amigos. Su madre le prohibió que lo fueran por la fama de ser *mala influencia*. A veces bebían juntos. Un grupo de chicos (todos hombres) se sentaban en la esquina del parque para beber alcohol. De K.Ñ. La gente aseguraba que andaba en drogas, con delincuentes y pandillas de Quito. Se cree que

era drogadicto. Un día apareció colgado de un árbol. Se había ahorcado (hace 8 años más o menos). Tenía 25 años de edad. Años más tarde, su hermano haría lo mismo. Este árbol fue cortado por el 2012, por considerarlo “asesino”.

Tercer caso: la niña de la hacienda Monjas

Debió ser antes del 2008 cuando una niña de entre 12 y 13 años de edad fue encontrada muerta, ahorcada. De todos era conocido que sufría maltrato por parte de su familia y tal vez ya no soportó más la vida que llevaba, llegando al suicidio.

Cuarto caso: por un amor frustrado. A.W.

Cerca del 2008 A.W. tenía entre 19 y 20 años de edad y trabajaba como albañil. Era novio de una chica de familia de buenas condiciones socioeconómicas. La familia de ella les prohibió verse. Más tarde, obligaría a la chica a casarse con alguien que la familia consideraba más adecuado. A.W. se deprimió. Era grafitero y componía versos. A nadie dijo sus intenciones de matarse. Tal vez solo a su primo, con quien se llevaba como hermano. Fue encontrado ahorcado en el garaje de su casa. En la nota suicida decía que tenía que hablar con su chica. Previamente se había tomado unas copas.

Quinto caso: murió “en juicio”. B.U.

Amigo cercano del narrador. Salían a beber y a conversar. Tuvo una decepción amorosa y varios problemas familiares. Andaba con una chica y ella lo traicionó. Fue encontrado ahorcado. Cuando se mató estaba “en juicio” (no había bebido). Después de que B.U. muriera, los amigos que quedaban iban al cementerio a conversar con todos los suicidas. Les contaban cosas. En una ocasión, mientras su amigo conversaba con “los muertos” en el cementerio, una flor de cartucho que estaba en la tumba de B.U. se movía de derecha a izquierda, respondiendo Sí o No a las preguntas que lanzaban. Sentía que alguien le seguía, por lo que dejó de ir al cementerio. Además se hizo una limpieza energética con ortiga y agua bendita. Para el joven narrador las almas de los suicidas se quedan en los lugares en los que se ahorcaron. Existe un cielo y un infierno, pero ellos todavía tienen “cuentas pendientes” en la tierra y por eso no se van. Todavía siguen aquí.

Sexto caso: por problemas económicos. B.L.

B.L. tenía 32 años y se había juntado con una señora que tenía 2 hijos. Ella era separada. Además tuvieron una niña. Los días previos al suicidio se lo veía deprimido. Decía sentirse mal porque tenía problemas económicos, no le alcanzaba el dinero para mantener a la familia. No se sentía satisfecho con su vida. Se ahorcó en su casa.

Séptimo caso: intento de suicidio de H.L. El hermano de B.L.

Después de la muerte de su hermano B.L., H.L. menciona constantemente el suicidio de su hermano y su intención de seguir sus pasos. H.L. tiene 25 años aproximadamente y presenta dificultades cognitivas. Hace tres años trató de matarse, lo salvaron. Al preguntarle la razón, dijo que era porque no se sentía bien en el trabajo. Actualmente tiene el hábito de beber en exceso y cuando toma mucho recuerda a su hermano y afirma que preferiría estar muerto. También recuerda el maltrato que sufrió por parte de su madre, quien le cerraba la puerta de la casa y lo privaba de comida.

Octavo caso: el hermano de K.Ñ. KkÑ.

Hace dos años encontraron a KkÑ. Muerto, ahorcado con los cordones de sus zapatos a un árbol. Él le dijo a una chica varias veces que se mataría, que se ahorcaría. Sus amigos trataban de no dejarlo solo. Pero un día se les escapó. Se había subido al árbol. Se sentó en una rama de abajo. Lo encontraron sentado. El cuello hacia arriba. El narrador lo vio, pero fue el tío de kÑ y KkÑ quien lo bajó. En total eran 4 hermanos, ahora quedan 2. Se dice que la madre bebía mucho. Estaba tomando cuando pasó eso. Ella no le prestaba mucha atención. Según la gente del lugar “la mamá tuvo la culpa”.

Otros intentos suicidas frustrados

Algunos amigos de sus amigos han intentado quitarse la vida. Su compañero de trabajo le contó que un día, cuando era conductor de un camión, llorando, empezó a acelerar. Recordó a su esposa y aceleraba aún más. Pero se imaginó a su hija pequeña diciéndole: “no papi, no”. Entonces, paró y ya no se sintió solo.

El mismo narrador tuvo en ciertos momentos de su vida ideas suicidas. Pensaba en ahorcarse, en cortarse. Por problemas con su pareja empezó a estar distraído, no rendía bien en el trabajo, no dormía bien. Su jefe conversó con él y le envió a un retiro espiritual, que le ayudó. Pensó en su esposa e hijo. Siempre piensa en que no debe abandonarlos.

En los casos reconstruidos se identifican todos esos elementos conflictivos que se enlazan a los deseos de suicidio: problemas con los padres; contacto con personas de otras zonas y condiciones socioeconómicas; la ingesta de alcohol; la mediación entre las creencias religiosas de las generaciones pasadas con las vivencias actuales; la búsqueda de culpables; el lugar de los muertos en la comunidad; el temor al contagio; el suicidio como herencia; la insatisfacción por las condiciones de vida permitidas en el pueblo, etc. Algunas de esas relaciones ya se habían discutido, a nivel de ciudad en una publicación sobre violencia y vulnerabilidad social en Quito en el 2008, en donde se había empezado a discutir un fenómeno suicida en ascenso por varios factores como la migración, el ser joven o anciano; el consumo excesivo de alcohol y la dificultad para asimilar los cambios socioculturales (Pontón, J., & Santillán, A., 2008). Es decir, los relatos siempre están encadenados a un discurso social más amplio, más cuando se comparten pautas de significación de la vida cultural. Y también algunos de esos elementos aparecen en el informe de la Organización Mundial de la Salud (2014) para la prevención del suicidio y son nombrados como factores de riesgo.

Pero la forma en cómo se enlazan los casos entre sí y van constituyendo la biografía comunitaria e individual de los actores sociales en el pueblo es algo que va apareciendo en la narración etnográfica. Uno de los protagonistas clave en los relatos es la ingesta de alcohol, tanto los jóvenes, como policías, gente adulta e incluso las notas de despedida lo mencionan. Decir que es un factor de riesgo es insuficiente. ¿Cuál es su relevancia? A lo largo de la investigación se ha escuchado decir a los jóvenes que en el pueblo “no pasa nada” y que la única manera que encuentran para “matar” el tiempo y soportar el frío es bebiendo alcohol. Los ancianos acusan a las nuevas generaciones de ser alcohólicos, sin embargo se ha visto que los jóvenes están utilizando un mecanismo de socialización que ya estaba presente en la comunidad. Los maestros de la escuela y policías de la parroquia muestran su preocupación por la necesidad social de beber alcohol en exceso y las consecuencias que

generan, como eventos de violencia. Pero la ingesta de esos adultos ocurre dentro de relaciones aceptadas por la comunidad, en medio de reuniones sociales más amplias. Si los jóvenes no comparten esos espacios y además “matan” el tiempo y a sí mismos, entonces la acción de beber está alejada de la ritualización de la bebida. Se convierte en un acto extraño y peligroso.

El uso andino de la ingesta de alcohol y el acto de emborracharse ha sido estudiado en algunos textos. En el caso de los Andes ecuatorianos cabe destacar los trabajos de Luis Fernando Botero (1990) y a José Sánchez Parga (1997). Para ambos la bebida tiene una función social y ritual de intercambio y comunicación. “Pensamos que la costumbre de colocar trago o chicha en el interior del ataúd, revela la creencia común que el trago y la chicha dan fuerza para emprender y realizar el largo viaje. El trago o la chicha servirán como medio de seguir manteniendo la relación, al menos temporal, entre los vivos y el muerto” (Botero, 1990: 200). En el estudio del suicidio en el Ecuador en general y en Lloa en particular, se observa que la bebida es un objeto, convertido en actor social que participa de los eventos rituales de la vida y de la muerte. Se bebe (en exceso) en los festejos, en las reuniones sociales, para compartir las alegrías y tristezas, en algunos casos previos al acto suicida y en ciertos funerales, como dice Botero “para emprender el largo viaje”.

Si suspendemos por un momento el discurso de salud pública que considera a la ingesta de alcohol como un factor de riesgo y lo leemos como un ritual, un medio de comunicación, tal vez sea posible entender que, finalmente, el suicida emplea componentes culturales de despedida, de autofuneral. En casi todos los casos registrados de muertes autoinflingidas en Lloa el alcohol estuvo presente, porque en la borrachera “los participantes en la bebida agotan la ritualidad para ponerse en una situación de trance, donde la comunicación, despojada de los convencionalismos sociales, adquiere un nivel de espontaneidad profunda y subconsciente” (Sánchez Parga, 1997: 230). Que el sujeto se haya provocado la muerte en soledad no significa que estuviera aislado de sus códigos culturales y por ende, del uso ritual. Lo colectivo no siempre implica muchedumbre explícita, porque también la comunidad se aloja en el hacer y sentir de los individuos. Pero eso puede ser materia de discusión en otro texto.

Otro dato fundamental en los relatos de suicidios es la presencia de vínculos afectivos. Quienes “se matan” se despiden de las personas más queridas, hay conflictos previos con estas o se piensa en ellas como freno al deseo de muerte. Además, se sigue manteniendo una comunicación con esos muertos. Se les reclama y cuenta cosas. El narrador afirma los suicidas se quedan en este mundo de los vivos, porque tienen cuentas pendientes. Están “encadenados” al lugar donde se ahorcaron, desde donde existen y se comunican con los vivos. Los rituales funerarios establecidos para asegurarse de que los muertos irán al mundo que les corresponde, en estos casos parecen insuficientes o ineficaces, en términos de Baudrillard, porque los suicidas arrastran deudas que no se saldan con el funeral y el entierro.

Ese encadenamiento de los muertos por suicidio con los vivos se hace más visible en dos relatos: el de la serie fotográfica forense del joven colgado a un árbol por un cordón de zapatos y la narrativa de la pesadilla de los amigos muertos. Empecemos por este último. El mismo narrador de la cadena de casos de suicidios en Lloa afirma tener sueños persecutorios con sus amigos muertos. Una pesadilla que recuerda muy claramente es la siguiente:

Estábamos arriba en la Casa Comunal. Estábamos bailando. Yo salí y afuera estaban B.L. y AW. Estaban iguales que antes de morir. Nos sentamos en la esquina de siempre y conversamos mucho. En un momento dado me dije a mí mismo: “ustedes están muertos”. Ellos me contestaron: “sí, estamos muertos. No podemos descansar y queremos que nos acompañes”. Les seguí. AW. Conversaba conmigo y nos dirigimos al cementerio. Ahí una persona toda de negro nos esperaba. AW. Decía que no se iba por su chica. B.L. nos seguía por detrás.

De repente B.L. se fue descomponiendo como muerto. AW. También se descomponía (su cuerpo). Ellos me mostraban la mano para que los siguiera. Yo no quería. Ellos me jalaban. No podía gritar. Sentía mucha angustia. La persona de negro me quería tocar. Me desperté y era medianoche. La misma hora en que íbamos al cementerio a conversar con los amigos muertos. Creo que B.L. nos vio juntos. Él fue amigo de T. (su pareja actual). Creo que pasó lo mismo con los otros compañeros (Lloa, 2015).

En este sueño aparecen formas de resolver el conflicto, el drama social del suicidio, a través de narrativas de readaptación a la nueva

realidad percibida después de la muerte de varios jóvenes en el pueblo. La aceptación y reajuste a las transformaciones en la cotidianidad (“sí, estamos muertos”) serían las últimas fases del proceso ritual. Sin embargo, tanto Turner (1969), como Díaz Cruz (2008, 2014) alertan sobre la posibilidad de que esas etapas del proceso ritual no siempre se dan en orden y de manera cerrada. Algunas veces, como en el suicidio, no pararán de reaparecer repercusiones de crisis e intentos por restaurar el sistema que existía antes de la irrupción de la crisis. Para ello ocurren los rituales. Para restaurar el orden, pero también para denunciar el conflicto, que la sociedad no es ideal ni perfecta y que requiere constante movilización y dinámica de sus miembros y códigos de vida en común. De ahí, que los sueños señalen esos conflictos latentes que aún no tienen una resolución absoluta.

En esa misma narrativa de la pesadilla se presenta el conocimiento de los muertos. Saben de las infidelidades y demás inseguridades de los vivos y eso provoca miedo. Pertenecen a otro mundo, pero aparecen en medio de la vida, frecuentan los mismos sitios que cuando habitaban esta realidad. Ellos conocen algo que los vivos desconocemos, pues han alcanzado un estado de certezas que para el mundo de los vivos es solo especulación. Por eso se reconstruye la muerte desde la vida. Así como en la época contemporánea criticamos las costumbres del medioevo, porque frente a las nuestras, las suyas serían “degradantes”; o cómo el adulto cree saber las prioridades de los niños; o los jóvenes aventureros de las grandes ciudades califican de “pobreza” el estilo de vida de los campesinos indígenas; así, los vivos representamos el tránsito de los muertos. Para explicar la muerte humana, se debe volver sobre la vida de aquel que tiene la condición de muerto. Y es por ello que el sueño empieza con un baile, en su sitio de convocatoria comunitaria. Se siente a los muertos desde el ámbito de la vida más vibrante, de ahí el terror por reconocer que pueden arrastrarnos al mismo destino inframundo. El temor de ser capaces de cometer suicidio.

Por otro lado, el registro fotográfico forense del joven colgado en el árbol expresa ese momento en el que ese muerto queda atado a una imagen que constituirá su memoria: es un suicida. En la fotografía más cercana se ve un cordón de zapato atado a su cuello, el objeto que “tensa” la vida con la muerte. Y la paradoja que espeluzna a los testigos: un su cuerpo inerte pende de un árbol exultante de vida. Tal vez por ello,

la comunidad por algún tiempo hablaba del árbol como una especie de asesino, tanto así que en algún momento se reunieron para cortarlo y con eso mostrar la intencionalidad de cortar también con esa cadena de suicidios que había empezado años atrás. Vida y muerte se entrecruzan en cómo la comunidad vivencia la muerte, en este caso los suicidios. Louis-Vincent Thomas (1975) mencionaba a la muerte dentro de un espacio cultural con límites borrosos entre lo que está vivo y lo que está muerto. Ambos estados se vinculan dentro de la dinámica cultural. Cuando se coloca a la muerte como ente o lugar en que todo termina, la reacción social de las personas es contradictoria: miedo y fascinación que son el origen de varias actividades culturales (prácticas o simbólicas). En el suicidio es más evidente.

En casi todos los casos las personas se ahorcaron. Más allá de que el Ministerio del Interior del Ecuador (2016) tiene datos estadísticos de que la ahorcadura es el principal método empleado para cometer un suicidio, valdría la pena preguntarse sobre el significado social de ahorcarse. La gente acepta que esta acción, igual que el beber está relacionada con la comunicación. Si bien el alcohol es mediador y magnificador del lenguaje, la ahorcadura deja sin palabras, pues estaría tocando la función sonora del habla. Se corta la comunicación, a la par que el aliento. Pero no solo afecta al ahorcado, sino que la dificultad para decir algo o el hacerlo en exceso incluye a toda la comunidad. Esto último se describió un poco con el tema del silenciamiento y el alboroto, pero también aparece en las fotos policiales sobre el hombre joven encontrado colgado en un árbol. Las personas que lo conocieron aparecen con rostros de incredulidad y se cubren la boca con sus manos.

El quedarse sin palabras o expresarlas en alboroto depende del grado o “radio” de afectación emocional y vincular. Sucede lo mismo que con ese árbol “asesino”, las ramas y hojas que están más cerca del ahorcado, se marchitan, se aquietan, morirán. Mientras que las partes más alejadas, como el tronco, las raíces continúan su ciclo vital, en especial las ramas que se agitan con el viento. Son las reacciones emocionales de los testigos que reciben un mensaje desde esa persona ahorcada. Dejan de hablar o se apresuran a gritar y preguntar por el culpable. Todo esto implica la presencia de lo social frente a un evento que remueve ese ramaje y que fue generado en aparente soledad.

Conclusiones

El suicidio puede estudiarse desde el ámbito ritual en sociedades como la ecuatoriana, debido a la complejidad que presentan. Esta interpretación ritual está enfocada desde el análisis procesual de Turner y lo que Baudrillard (1976) proponía como un espacio de relación de intercambio simbólico con otros, en el caso de la muerte, entre vivos y muertos. Un espacio particular de separación cultural entre un mundo y otro considerado distinto. El ritual inaugura el comienzo o fin de una etapa o ciclo en la vida humana y cultural. A través del ritual, que es una “iniciación se borra el crimen que implica nacer, al resolver el suceso separado del nacimiento y de la muerte en sí mismo como acto social de intercambio” (Baudrillard, 1976: 152). El trabajo de campo en Lloa me ha permitido entender que el suicidio siempre es un acto social, socialmente compartido, aunque el individuo se muera en aparente soledad. Con su acto ritual el suicida trasciende la noción de haber recibido el don de la vida. Resuelve ese “crimen” cargado de desdichas y obligaciones, a través del ritual de su propia muerte. Por eso cuando su cuerpo llega a manos del grupo social solo queda por hacer una sobrerrepresentación de ese otro nacimiento: el suicida. La vida anterior queda encapsulada al hecho de su muerte, a partir de un proceso de significación grupal.

Parecería que cuando una acción tiene lugar dentro de convenio ritual asimilado como parte de la vida comunidad, esta se convierte en una acción social formal. Pero cuando la acción sucede de manera abrupta, fuera de tiempo, pese a ser reiterada y conocida por todos, es considerada irregular, violenta, crítica e incluso enfermiza o inmoral. El suicidio es una muerte que sucede fuera de tiempo. Es inesperada y por ello, casi siempre ignorada en los espacios rituales tradicionales.

También los suicidas son capaces de realizar rituales autofuneros o de despedida porque pertenecen a una comunidad, porque manejan códigos sociales de convivencia. Los vivos necesitan procesar la pérdida de los muertos. Los rituales son para continuar con la vida, para justificarla y afirmarla, pese al dolor. ¿Sería el suicidio la negación de eso? No necesariamente. Si el suicida emplea los instrumentos que le ofrece el contexto para lograr su muerte, entonces emplea la vida social para despedirse a sí mismo. No están fuera del mundo, lo resaltan, emplean sus significados. Tal vez no encontraron respuestas en la

vida y emplearon sus fuerzas, sus energías para morir. Como decía Karl Menninger (1938), ¿por qué no nos preguntamos para qué vivimos, de dónde surge el impulso de vida? Morir para dejar de sufrir, no para dejar de vivir y por eso la comunidad mantiene vivos en sus relatos a los que se alejaron de este mundo por mano propia. Porque “darse muerte”, de todos modos, incluye otorgarse algo a sí mismo. Quizás, en términos prácticos, no se “quitan la vida”, sino que la trasladan a otros contextos, como la memoria colectiva de los que les sobreviven.

Si evitamos hacernos este tipo de preguntas, nos comportamos como ese grupo de etnógrafos que hacían observación naturalista, sin contactar con la gente, cuya vida se describía. Se les interpretaba a distancia, con prepotencia ontológica hermenéutica. No todo está claro dentro de este fenómeno, más bien ofrece muchas interrogantes que deberían ser respondidas incluso por los antropólogos que se interesen por estos temas, mejor si es desde la transdisciplinariedad.

De otro lado, este texto conlleva la intención de valorar los aportes antropológicos en las investigaciones sobre el fenómeno del suicidio. Aquí se ha podido verificar que en aquellas sociedades vinculadas con las ciudades con autodefinición étnica mestiza también puede estudiarse dicho fenómeno desde el método etnográfico. De cualquier manera, los suicidas son los “otros” dentro de una población que, en otro contexto, ya ha sido considerada “otra”, ya sea por su situación geográfica, económica, étnica, histórica, etc. A los antropólogos nos incumbe exponer los sentidos de aquello que por desconocerse, se manifiesta como espacio “otro” y a veces *sin-sentido*. La misma sociedad aparta de sí a los suicidas, desconociéndolos en muchos casos y tachándolos de “anomalías”. Ellos, los que se autoprovoan la muerte, son una afrenta al orden social, porque evidencian que aquel no es tan radical ni definitivo. Sacan a la luz las sombras de la comunidad. En el silencio y el alboroto, sacan aquello de lo que nos avergonzamos o luchamos para que desaparezca.

Y asimismo exponen el temor a la muerte. Cuando nos encontramos frente al tipo de sociedades que temen a la muerte, es interesante tener una visión interdisciplinaria como la de Ernest Becker en su texto clásico de etnopsicoanálisis, *La negación de la muerte* (1973). Becker propone que la sociedad contemporánea vive una paranoia que desea a toda costa evitar morir. Hay una desconexión completa entre esos dos mundos aparentemente polarizados. Para él, las sociedades que reprimen los diálogos con espacios mítico-religiosos lo sustituyen con una especie

de heroísmo violento, en un esfuerzo frustrado de lograr trascender. Algo similar a lo que sugiere Jean Baudrillard (1976) al decir que “la represión fundamental no es la de los impulsos inconscientes, de una energía cualquiera, de una libido, y no es antropológica; es la represión de la muerte, y es social, en el sentido de que es ella la que ejecuta el viraje hacia la socialización represiva de la vida” (1976, 149). En la medida que se rechaza la muerte, que se la encubre, se va generando una cultura de muerte viviente. Cuando se ubica al suicidio como muerte diferente y hablar de ello se vuelve complicado, también se está aludiendo a ese temor y rechazo a la muerte dentro de lo cotidiano, de lo que está normado.

Aunque esta investigación no tiene como punto de partida la diferencia de género en el comportamiento suicida, es un tema pendiente y relevante, debido a que las estadísticas mundiales (incluido Ecuador y por ende, Lloa) señalan que los hombres se matan más que las mujeres, siendo que ellas tienen más tentativas frustradas. Farberow decía que la diferencia existe porque los hombres utilizan métodos suicidas más violentos y que en los casos de ancianos podría deberse a la imposibilidad de continuar cumpliendo con los roles masculinos que la sociedad exige a los hombres jóvenes (1975: 83). Es algo que se puede reconocer en las narrativas sobre los suicidios en Lloa. Del mismo modo, G. Murphy (1998) reflexionó sobre la elección del método suicida y los roles de género en las sociedades occidentales.

Finalmente, para acercarnos un poco más al eslabón actual en la cadena de suicidios analizada, cabe señalar que al contrario de lo que suele pasar en ciudades grandes, en Lloa el cementerio está en la plaza central, en el centro de la vida social del pueblo. No hay una separación tajante del lugar de los vivos y el de los muertos. Así como los espacios donde se encontraban los cadáveres de los jóvenes: en sus propias casas o colgados de un mismo árbol, por donde la gente pasea. Esto es totalmente visible en las narrativas, donde los suicidas todavía comparten y dialogan con los vivos y les exigen reflexionar sobre sus elecciones y las maneras de resolver sus conflictos, que no significa cancelarlos. Son los relatos de vida y muerte en un valle de Quito, originados en la apertura de una cadena de silenciamientos y alboroto que expone una vida que se enlaza con la muerte, como el joven árbol que tensa cordón de zapatos al ahorcado.

Bibliografía

- Andrés, Ramón (2015). *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*. Barcelona: El Acanalado.
- Baudrillard, Jean (1980 [1976]). *El intercambio simbólico y la muerte*. Barcelona: Monte Ávila.
- Becker, Ernest (2015 [1973]). *A negação da morte. Uma abordagem psicológica sobre a finitude humana*. Rio de Janeiro: Record.
- Botero, Luis Fernando (1990). *Chimborazo de los indios. Estudios antropológicos*. Quito: Abya-Yala.
- Campo, Lorena (2014-2016). Notas del diario de trabajo de campo. Quito.
- ____ (2015). Estudio paralelo del suicidio en el Ecuador como proceso ritual de significación. *GRAFO working papers*, 4, 64-83.
- ____ (2015). Narrativa de la memoria como elemento de formación comunitaria en Lloa. *Universitas*, XIII(23), 143-165. ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634.
- Camus, Albert (2010 [1942]). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Ciudad, Quito: FLACSO sede Ecuador, n. 26.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2008). La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance. *Nueva Antropología*, XXI(69).
- ____ (2014). *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo. Poder y simbolismo en la obra de Victor Turner*. Barcelona: Gedisa.
- DINASED (2016). Datos registrados por levantamiento de cadáveres en el Distrito Metropolitano de Quito, primer semestre.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Durkheim, Emile (1965 [1897]). *El suicidio. Estudio de sociología*. Buenos Aires: Schapire.
- Farberow, Norman. L. (1975). Cultural history of suicide. En: N.L. Farberow (Ed.), *Suicide in different cultures*. Baltimore: University Park Press.
- Gluckman, Max (1962). Les de passage. En: M. Gluckman (Ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester University Press.
- Hunter, E. C., & O' Connor, R. C. (2003). Hopelessness and future thinking in parasuicide: The role of perfectionism. *British Journal of Clinical Psychology*, 42(4), 355-365.

- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) (2010). *Censo de Población y Vivienda*. Ecuador.
- Le Breton, David (1999). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Menninger, Karl (1965 [1938]). *El hombre contra sí mismo*. Barcelona: Península.
- Ministerio del Interior Ecuador (2016). *Informe de la Dirección Nacional de Delitos contra la Vida, Muertes Violentas, Desapariciones, Extorsión y Secuestros*, Octubre.
- Murphy, George (1998). Why Women Are Less Likely Than Men to Commit Suicide. *Official Journal of the American Psychopathological Association. Comprehensive Psychiatry*, 39(4) (July/August), 165-175.
- Myerhoff, Barbara (1986). ¿Life not Death in Venice?: Its Second Life. En: V.W. Turner y E.M. Bruner (Eds.), *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: The University of Illinois Press.
- Pontón, Jenny, & Santillán, Alfredo (Eds.) (2008). *Nuevas problemáticas en seguridad ciudadana* (Vol. 3). Quito: FLACSO.
- Ponsatí-Murlà, Oriol (2015). *O no ser. Antologia de textos filosòfics sobre el suïcidi*. Girona: Edicions de la el·la geminada.
- Sánchez Parga, J. (1997). *Antropo-lógicas andinas*. Quito: Abya-Yala.
- Taylor, Diana (2006). Trauma and Performance: *Lessons from Latin America*. *PMLA*, 121(5), 1674-1677. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/25501645>
- Thomas, Louis-Vincent (1991). *La muerte: una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Turner, Victor (2013 [1969]). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Petrópolis: Vozes.
- World Health Organization (2014). *Preventing suicide: a global imperative*. Geneva.

Suicidios de jóvenes en Nauta: una respuesta ante la frustración educativa

Maite Bustamante¹

Resumen

En Nauta, Perú, aproximadamente desde el año 2002 está ocurriendo un fenómeno social que genera mucha preocupación. Se trata de suicidios de jóvenes, muchos de ellos descendientes de la etnia kukama. La mayoría de nautinos vincula estos suicidios con el juego de la ouija. Sin embargo, un estudio más cuidadoso del fenómeno permite ver que hay mucho más detrás de estas muertes. Por un lado, está la vergüenza de todo aquello vinculado con la tradición kukama, producto de siglos de discriminación. Por otro lado, está la difícil situación económica en la que la mayoría trabaja para sobrevivir. Finalmente, está la tensión que existe entre la gran expectativa de “ser alguien en la vida”, que es asociada con “ser un profesional”, y los pocos canales existentes para lograrlo. En esa línea, este trabajo busca reflexionar en torno a las causas sociales y económicas detrás de esos suicidios.

¹ Maite Bustamante es licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha desarrollado su trabajo de campo en la ciudad de Nauta (Loreto, Perú). Desde el Instituto de Estudios Peruanos ha trabajado en proyectos educativos vinculados a la mejora de la comprensión lectora y a la educación bilingüe intercultural. Es autora del artículo “Repensando los factores que afectan la práctica docente: el caso de doce docentes de un colegio en Villa El Salvador” (IEP, 2016). Sus temas de interés son los conflictos sociales, la interculturalidad y las políticas públicas.

El problema de investigación

El 2003 el diario La Región empezó a reportar un fenómeno que había empezado el año anterior y que estaba generando mucha preocupación a nivel local. Se trataba de suicidios de jóvenes. La primera noticia en este medio apareció el 12 de enero luego de que se suicidó el quinto joven en tan solo dos meses. Desde entonces, el problema de los suicidios juveniles se ha mantenido presente de manera periódica hasta el día de hoy.

En ocasiones, la prensa local vinculaba los suicidios a problemas amorosos, problemas económicos o al excesivo consumo de alcohol. En otros, los vinculaba al juego de la *ouija* (un juego por el que se busca establecer contacto con espíritus). Hace poco más de una década, en Loreto se popularizó el juego de la *ouija*. A partir de entonces, empezaron a circular noticias de escolares poseídos por el demonio. Éstas presentaban a jóvenes que convulsionaban, que tenían una fuerza descomunal y que actuaban descontroladamente (Véase Ahora, 2015).

Los juegos de la *ouija*, al igual que los suicidios, no son fenómenos exclusivos de la ciudad de Nauta, también se presentan en otras localidades cercanas. Sin embargo, lo que llama la atención del caso de Nauta es que esa localidad ha tenido periodos en los que han ocurrido varios suicidios muy seguidos. La situación en un momento fue tan preocupante que incluso llamó la atención de instituciones nacionales dedicadas a la salud pública y de medios de comunicación nacionales.

Según la OPS, los suicidios son prevenibles (OPS, 2014: 2) pero para poder prevenirlos se requiere de un buen conocimiento de sus causas. Con ello en mente, del 1 de febrero al 1 de abril del 2016 realicé un trabajo de campo en Nauta con el objetivo de comprender por qué se suicidan los jóvenes de dicha localidad. Mi interés era explicar los suicidios juveniles de todo tipo, ya sea que estén vinculados a la *ouija* o no. En estas páginas voy a presentar los resultados de dicha investigación.

El suicidio desde la academia

Actualmente existe un consenso muy amplio respecto a que el suicidio es un fenómeno complejo y multidimensional. Sin embargo, aún no existe consenso respecto a cuáles factores influyen en ese fenómeno y cuáles no. Algunos hablan de factores biológicos, psicológicos,

psiquiátricos y sociales (Monreal, 2009), otros agregan los factores fisiológicos, genéticos, culturales y medioambientales (Jiménez et al, 2014). En todo caso, la mayor parte de académicos que han trabajado el tema, a la hora de desarrollar sus estudios abordan el fenómeno de manera parcial. La mayoría de ellos enfatiza en los factores sociales o biomédicos.

El enfoque biomédico es usado principalmente por psicólogos y psiquiatras. Sin embargo, éste cobra especial importancia debido a que es el enfoque al que suelen recurrir las diversas entidades estatales cuando quieren desarrollar un programa para disminuir el suicidio. En muchos países, el suicidio es considerado como un problema de la salud pública, concretamente de salud mental. Debido a ello, para solucionarlo se busca a especialistas como los psicólogos y los psiquiatras.

Como causas de los suicidios, este enfoque rescata principalmente factores psiquiátricos que generan trastornos mentales. Ocampo, por ejemplo, plantea que de las personas que intentan suicidarse, entre el 90% y el 98% padecen de algún trastorno mental en el eje I -como un trastorno depresivo mayor o un trastorno por consumo de sustancias- siguiendo lo que propone el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales. Asimismo, el 46% de ellos padecen de algún tipo de trastorno de personalidad, como los trastornos límite, el trastorno antisocial o el trastorno obsesivo-compulsivo (Ocampo et al, 2009). Otros autores mencionan otros factores psiquiátricos, como el trastorno de ánimo o alguna patología como la esquizofrenia (Monreal, 2009).

En vista que el suicidio es considerado como un problema de salud pública que no es tratable pero sí prevenible, luego de identificar los factores de riesgo aquellos que utilizan la perspectiva biomédica buscan identificar a las personas en riesgo. En teoría, una vez identificadas, se puede definir su vulnerabilidad, la magnitud de su riesgo, la trascendencia de su problema y la factibilidad de la solución (Iram et al, 2009). Con esa información ya se puede implementar un programa de mitigación.

Sin embargo, hay una crítica muy fuerte que el enfoque social hace al enfoque biomédico. Ésta rechaza que por pensar en patologías psiquiátricas se desarrollen intervenciones que enfaticen en el nivel individual. Por ejemplo, al considerar la depresión como una causa, la solución se limita a pastillas antidepresivas. Sin embargo, si se considera

la depresión como un síntoma o un signo de una causa más profunda, como la disfuncionalidad familiar, entonces se pueden pensar soluciones que ataquen a problemas más de fondo (García de Alba et al, 2011; Tuesta Cerrón et al, 2012; González y Rodríguez, 2014; Iram et al, 2009).

Emile Durkheim es el precursor del enfoque social. Él planteó que existe una realidad colectiva que afecta las decisiones de los individuos de una colectividad. Actualmente la visión de que la cultura es un ente que está por encima de los individuos y que afecta sus vidas de manera unidireccional ha sido bastante criticada por diversas corrientes antropológicas y sociológicas. Sin embargo, la idea de que el suicidio es un fenómeno que responde a causas sociales -un hecho social, como lo llamaría Durkheim- se ha mantenido (Durkheim, 1971).

Una primera gran diferencia entre este enfoque y el anterior es que, al considerar que la decisión individual del suicidio está influenciada por una realidad colectiva (Durkheim, 1971), los casos deben de ser analizados de manera conjunta para poder encontrar sus causas reales, ya que se asume que las causas no están en los individuos.

Ese análisis conjunto permite que uno encuentre respuestas que un análisis de casos aislados no permitiría generar. Por ejemplo, Durkheim, haciendo análisis de estadísticas en Europa encontró que de año en año las sociedades tienen tasas relativamente fijas de suicidios pero que de sociedad a sociedad las tasas puedan ser bastante distintas. Asimismo, encontró diferencias en las tasas en función de la edad, el género, etc. (Durkheim, 1971). Siguiendo un análisis biomédico, uno podría decir que el 90% de las personas de una sociedad que se suicidaron estaban deprimidos, pero no podría explicar por qué justo esas personas tenían esa condición. Eso sí se puede explicar desde el enfoque social.

La propuesta de Durkheim permite identificar situaciones sociales de riesgo. Esto es importante debido a que permite pensar en programas de mitigación a nivel social. Sin embargo, tiene dos limitaciones: no permite explicar por qué dos sociedades con condiciones similares no tienen las mismas tasas de suicidios ni por qué dos personas de una misma sociedad, ante condiciones sociales similares, no necesariamente actúan de la misma manera. Para superar esas limitaciones, resulta útil recurrir a la teoría del comportamiento estratégico.

Benjamin Orlove, en su trabajo “El suicidio de Juanita” propuso explicar el suicidio utilizando la teoría del comportamiento estratégico. Esa teoría se basa en la premisa de que los individuos sopesan cuatro componentes para tomar sus decisiones: los recursos que poseen, sus alternativas o estrategias, sus metas y sus limitantes.

Recursos son los elementos que pueden ser utilizados o intercambiados para obtener fines deseados; incluyen típicamente bienes materiales, servicios, información y otros valores intangibles, tales como santidad y honor. Las alternativas son las combinaciones estructuradas de recursos y los medios en que se utilizarían o intercambiarían para lograr las metas deseadas. Las limitantes son las condiciones externas que imponen restricciones en el número y rango de opciones disponibles, incrementando los costos asociados con ciertas opciones o eliminándolas por completo. Las metas son los criterios que se utilizan para seleccionar entre las alternativas asignándoles un valor a cada una. (Orlove, 1981:27)

Asimismo, diferencia entre situaciones y estrategias normales, y situaciones y estrategias en contextos de crisis.

Contrastándolas con situaciones normales podemos definir las situaciones de crisis como la cancelación repentina e inesperada de recursos, la eliminación de alternativas, la imposición de limitantes o la adición de metas. [...] Las situaciones de crisis son emergencias que requieren respuestas. Algunas de las estrategias sobre las principales opciones de vida pueden incluir sub-estrategias que resolverían situaciones de crisis que están fuera del alcance de las estrategias normales. Cuando las estrategias normales son inadecuadas, es necesario utilizar estrategias adicionales. (Orlove, 1981: 28-29)

La principal diferencia entre la manera de Orlove de abordar el suicidio y la de Durkheim es el papel que se le atribuye a la agencia individual. Mientras Durkheim enfatiza en cómo la sociedad es un condicionante para el suicidio, Orlove enfatiza en cómo frente a condiciones sociales dadas, las personas estructuran su vida activamente y no aceptan pasivamente los roles y conductas que le son asignadas. Si bien Orlove reconoce que hay limitantes sociales -como las instituciones, las normas y los valores- considera que éstas no son rígidas y no imponen un comportamiento. Éstas facilitan ciertos comportamientos y dificultan otros, pero no los condicionan (Orlove, 1981).

Tomando en cuenta lo anterior, el beneficio de la propuesta de Durkheim es que permite identificar situaciones sociales de riesgo. Asimismo, el beneficio de la propuesta de Orlove es que permite explicar lo que sucede entre que una persona entra en una situación social de riesgo y decide suicidarse o no hacerlo. De manera articulada, ambas propuestas funcionan como un marco analítico que permite explicar de manera muy eficiente el fenómeno de los suicidios.

El problema del subregistro y el perfil suicida

En el Perú no existe estadística sobre suicidios. Ante esta carencia, para calcular cuántos casos de suicidios ha habido en Nauta he triangulado los recuerdos de algunos familiares y amigos cercanos de los fallecidos, los registros de la Fiscalía Penal, los registros de dos funerarias, los registros de defunción de la municipalidad y los registros elaborados por la Radio Ucumara. Haciendo ese ejercicio encontré 55 casos de suicidios desde el 2002 hasta el 2016. La mayoría de ellos eran de la misma ciudad de Nauta, sin embargo, aproximadamente la cuarta parte de ellos eran de comunidades de la ribera que pertenecían al distrito de Nauta, más no a la ciudad.

Es muy probable que haya más casos de los que no tenga registro. En general, las diferentes instituciones que deberían de tener algún tipo de registro de suicidios, tienen bases de datos con mucho subregistro. Por ejemplo, en los formularios de las funerarias y en los registros de defunción de la municipalidad se evita anotar que la causa de la muerte fue suicidio. A veces el rubro se deja vacío y a veces se llena con información falsa. La principal razón para evitar poner la información de verdad es porque el Sistema Integral de Salud (SIS), que es el seguro de salud que usa la mayor parte de las personas en Nauta, no cubre entierros por suicidios.

Si se calculan los suicidios en función al número de habitantes en Nauta se obtiene una tasa de aproximadamente cuatro suicidios por cada 1000 habitantes. Para los estándares internacionales esa tasa es relativamente baja. Sin embargo hay que tomar en cuenta el importante nivel de subregistro que existe. Ante el fracaso de la estadística como una fuente confiable de información, una fuente que sí nos puede ayudar a comprender mejor la dimensión de este problema son las declaraciones de los jóvenes vivos.

Muchos jóvenes, especialmente los que se encuentran en edad escolar, comentan haber visto que algunos de sus compañeros se cortan el brazo para botar el estrés o el dolor. Esto lo relacionan con comportamiento suicida. Asimismo, de los 36 jóvenes a quienes pregunté si alguna vez habían considerado suicidarse, 21 me comentaron que nunca lo habían considerado, 10 que lo habían pensado y 5 que lo habían llegado a intentar al menos una vez. Es importante aclarar que solo estoy considerando como jóvenes con pensamiento suicida a aquellos que realmente lo consideraron como una posibilidad por un tiempo prolongado, es decir, no estoy tomando en cuenta a quienes se les cruzó la idea por la cabeza alguna vez. Eso nos pinta un panorama muy preocupante. Aún más si tomamos en cuenta que a la mayoría de los jóvenes a los que entrevisté recién los había conocido, por lo que es posible que algunos no hayan tenido la confianza de contarme que en algún momento lo pensaron o lo intentaron.

Analizando el perfil de los suicidas en los casos encontrados, descubrí que muere el doble de hombres que de mujeres. Ese dato resulta curioso dado que la percepción general es que se suicidan tanto hombres como mujeres. En cuanto a la edad, encontré que la mayor parte de los suicidios se concentran en personas que tienen entre 14 y 24 años y que las mujeres suelen suicidarse más jóvenes que los hombres. La mayoría de mujeres se suicida entre los 14 y 17 años, mientras que la mayoría de los hombres se suicida alrededor de los 18 años o cerca de los 24. Finalmente, en cuanto a la ocupación, encontré que la mayoría de los que se suicidaron eran estudiantes. De ellos, la mayoría era escolar y se encontraba cursando secundaria. Del resto, la mayoría tenía un oficio no profesional, como ser motocarrista.

Explicaciones sobre el suicidio en Nauta

Cuando uno pregunta por los suicidios en Nauta, la mayoría de personas piensa en unos periodos de tiempo en los que hubo muchos suicidios seguidos o, como varios llaman, “suicidios en cadena”. Estos suicidios son los que la mayoría identifica como los que generaron gran preocupación tanto a nivel local como nacional. Sin embargo, si uno insiste en la indagación las personas recuerdan varios casos de suicidios aislados. Estos últimos los describen como si fuesen de otro tipo respecto a los primeros: se les atribuyen causas distintas. Mientras

los primeros son atribuidos al juego de la *ouija*, los segundos son atribuidos principalmente a problemas familiares, problemas amorosos, problemas económicos, a embarazos no deseados o al excesivo consumo de alcohol.

Los diversos factores que usan las personas para explicar los suicidios son los mismos que se utilizan en los registros locales, como por ejemplo, en los registros de la Fiscalía Penal. Sin embargo, éstos no permiten explicar el fenómeno de los suicidios de manera satisfactoria. Si tomamos la idea de Durkheim de que existe una realidad colectiva que afecta el desarrollo de los suicidios, debemos asumir que hay una causa de fondo común a todos o al menos a la gran mayoría de los casos de suicidios en una localidad. No obstante, si uno analiza los suicidios en Nauta en función de los factores a los que la gente local los atribuye, no encuentra regularidades. Por el contrario, encuentra que un mismo joven puede haber enfrentado más de uno de estos factores a la vez y que no en todos los jóvenes los diferentes factores tienen el mismo peso.

Para superar este problema resulta de mucha utilidad recurrir a la teoría del comportamiento estratégico. Si uno analiza los suicidios en Nauta enfatizando en la trayectoria que lleva al joven a tomar la decisión de suicidarse, puede observar que los problemas económicos y familiares funcionan a modo de limitantes. Es decir, que son condiciones externas que afectan a las personas generándoles un contexto complicado. Por su parte, que el alcohol, los problemas amorosos, los embarazos y la *ouija* funcionan como detonantes que llevan a la persona a una situación de crisis. Finalmente, que existe una regularidad en todos los casos: todos los jóvenes que se suicidaron tenían un problema de metas.

Por problema de metas me refiero que los jóvenes tenían un objetivo de vida al que le atribuían una prioridad muy alta pero que no eran capaces de alcanzar debido a que no tenían los recursos suficientes para hacerlo. Sorprendentemente, en la gran mayoría de los casos, esa meta estaba vinculada con la profesionalización. La gran mayoría de los jóvenes que se suicidaron había fracasado recientemente en alcanzar una educación superior. A continuación presentaré dos casos para ejemplificar este análisis.

CASO 1: Un joven varón de 21 años migró a Nauta luego de terminar la secundaria para estudiar en el tecnológico. A él no le gustaba

la vida en la comunidad y quería tener una carrera técnica. Él empezó a trabajar para poder pagarse sus estudios pero no ahorra lo suficiente. Él no consiguió ningún trabajo bueno, terminó siendo motocarrista. Luego de un año viviendo en Nauta sin poder alcanzar su meta y sin querer regresar a su comunidad, su enamorada lo dejó. Acto seguido, él decidió suicidarse.

En este caso, la meta del joven era obtener una carrera técnica. Sus limitantes eran que dependía económicamente de él mismo y que la situación laboral en Nauta es precaria. En ese contexto, su único recurso era su mano de obra no profesional y su única estrategia era trabajar. Pese a que su estrategia resultaba insuficiente él no quería abandonarla porque no le gustaba la alternativa, que era volver a vivir en su comunidad. Tras un año en esa situación, el abandono de su enamorada lo lleva a una situación de crisis en la que él decide suicidarse.

CASO 2: Un joven varón de 24 años. Su familia lo había apoyado para que sea policía. Él quería trabajar como policía para ahorrar hasta que logre estudiar una carrera profesional. Él se entera que su enamorada está embarazada y, por más que se alegra de su embarazo, sabe que ese es el fin de sus expectativas profesionales. Él decide suicidarse y deja la siguiente carta:

“Queridos padres por favor perdonenme que los he hecho sufrir tanto. Yo he sido un hijo q no les ha sabido aprovechar durante los años q han pasado. Sé que ustedes han deseado que sea algo en el futuro pero la suerte no fue así. También mi meta mía era ser profesional más adelante y ya lo estaba logrando pero lamento mucho mi decisión que he tomado yo porque tenía un problema que no iba a solucionar jamás. [...] Yo también hubiese querido ver nacer a mi hijo que viene en camino y hubiese sido orgulloso de tenerla entre mis brazos junto a su madre que tanto la amaba y espero que mis padres la apoyen en lo poco que puedan porque ella no se merece sufrir y no quiero que le echen la culpa de esto a ella o papá y mamá. No olviden que ustedes fueron los mejores padres que muchos quisieran tener”. (Registros de la Fiscalía Penal, 2008)

En este caso la meta del joven era ser profesional, su limitante era la precaria situación económica de su familia, y su estrategia era ahorrar como policía hasta poder pagarse sus estudios. Cuando su enamorada se embaraza le surge un nuevo limitante: debe mantener a su bebé y

probablemente también a su enamorada. Este nuevo limitante hace que su único recurso (ser policía) se vuelva insuficiente. Poco después de recibir la noticia del embarazo, en plena situación de crisis, él decide suicidarse.

El primer caso presentado me lo contaron explicando que el joven se había suicidado porque lo dejó su enamorada. El segundo caso no era comprendido: las personas cercanas al fallecido coincidían en que él tenía una vida normal y que no tenía razones para suicidarse. Sin embargo, indagando en el pasado reciente, en ambos casos se puede observar que está presente el fracaso educativo como un trasfondo que los llevó a una situación insuperable.

No obstante, es importante tomar en cuenta que no en todos los casos son los jóvenes los que se aferran a la expectativa educativa. En algunos casos los jóvenes, sabiendo que no van a poder lograr su meta, parecen intentar abandonarla pero sus padres, sin tener la información completa de lo que sucede, los presionan para que no abandonen ese objetivo o los hacen sentir mal por considerar abandonarlo. Analicemos dos casos.

CASO 3: Una joven mujer de 17 años de una comunidad, tras terminar su educación primaria, se va a Iquitos con la idea de trabajar para ahorrar. A ella le habían dicho que iba a trabajar como empleada doméstica pero en realidad terminó siendo prostituida y vendiendo drogas. Ella se escapó y regresó a su comunidad y le dijo a sus padres que quería quedarse ahí para casarse con su enamorado de la comunidad. Ellos se opusieron argumentando que ella debería ser algo más en la vida y que por eso debía de salir de la comunidad. Ella no tuvo la confianza de decir a sus padres lo que realmente estaba sucediendo. Ella se enteró que estaba embarazada de su enamorado de la comunidad y decidió suicidarse.

CASO 4: Una escolar mujer de 15 años de la ciudad de Nauta no tiene confianza para contarle a su mamá el problema que está enfrentando. Ella le dice a su mamá que ya no va a estudiar pero no le explica por qué. La mamá intenta disuadirla. Ese día más tarde ella se suicida.

Ese día nomás me había dicho: mami, no voy a estudiar. - ¿Por qué hija? Tienes que estudiar, hija. El estudio es para ti, no para mí. Así diciendo le he dejado. No pienses que no vas a tener nada, puedes comprar tu ropa, tus zapatos, así como has estudiado este año puedes

estudiar otra vez, no te va a faltar nada, le decía yo. [...] Pero sí yo tenía por bocas callejeras que me pasaban la voz. A tu hijita la han visto así, con un motocarrista. A tu hijita le han visto así, con otro motocarrista. Pero yo le llamaba la atención: Hijita, así me ha dicho fulana. Lloraba ella. Yo le decía: hijita, no llores. Yo le abrazaba. No llores hija, yo te estoy diciendo lo que me está diciendo la señora, la tía. Yo no te veo ni te controlo ni tampoco te cuido. Usted cuídate hijita. Yo quiero que estudies. Yo me veo por tu estudio. Por tu estudio me voy yo, hijita. No quiero que fracasas en tu estudio. Mira que recién tienes 15 años. Siga estudiando. (Mamá de joven que se suicidó, 2016)

En estos dos casos, las jóvenes se frustraron con respecto a la meta de volverse profesionales pero no tuvieron la confianza de explicar a sus padres las verdaderas razones por las que tenían ese sentimiento de frustración. Sin darles la información completa, ellas deciden probar la reacción de sus padres con respecto a un cambio de metas. Al ver que sus padres se oponen al cambio y, al menos en el primer caso, que por el embarazo ya no tienen manera de alcanzar la meta que sus padres quieren para ellas, deciden suicidarse. Tómese en cuenta que algunas amigas de la joven del segundo caso aseguran que ella estaba embarazada, aunque su madre asegura lo contrario.

La presión por no abandonar la meta de profesionalización puede venir del propio joven o de su entorno cercano, pero está presente. Es curioso que incluso en los casos de suicidios que son atribuidos al juego de la ouija se puede encontrar ese mismo trasfondo. Si se toma esto en cuenta ya no parecen haber dos tipos distintos de suicidios sino uno solo que se canaliza de diferentes maneras.

La *ouija* en Nauta se juega de una manera muy particular porque recoge muchos elementos de la forma de relacionarse con los espíritus de la tradición kukama y principalmente de la forma como se practica la magia negra. Cuando se combina la *ouija* con la magia negra, ésta se vuelve un canal para hacer tratos con espíritus malignos. El juego termina funcionando de manera análoga a la relación chamán-espíritu.

Cuando uno va donde un chamán porque está enfermo, el chamán que tiene una relación con los espíritus (en la que da y recibe) pide a los espíritus para que le den conocimiento o para que hagan algo para que la persona se cure. A cambio, el chamán se compromete a seguir manteniendo esa relación por medio de cumplir con los ritos necesarios

para satisfacer al espíritu. Cuando uno va a una ceremonia de la *ouija* pide algo a los espíritus y se compromete a dar algo a cambio de la misma manera. La diferencia está en que los jóvenes que juegan a la *ouija* no tienen la preparación de un chamán para relacionarse con espíritus y que los espíritus a los que se enfrentan tienden a ser malignos.

Hay jóvenes que juegan a la *ouija* solo por experimentar y no les pasa nada porque no están buscando nada. El problema está en aquellos que buscan conseguir algo a través de la *ouija*. Ellos generalmente provienen de contextos de muchas carencias. Los que los invitan a jugar les dicen que jueguen porque así van a tener mejores notas, más dinero, van a poder hacer lo que quieran. Dicen que en los juegos al inicio les enseñan muchas riquezas, “el paraíso”, todo lo que pueden tener. Ellos se aferran a eso. Algunos dicen que a veces sí obtenían algunas cosas concretas.

Todas las tardes jugaba vóley y un día triste, muy triste me he sentado en la esquina y viene mi primo y su amigo y me dice: *te invito a tal parte*, pero no me había dicho que era sobre eso, solamente él me había invitado como a una danza. Entonces yo le acepté y me fui ese día. Total el lugar al que me citaron no era un lugar claro, nada de esas cosas. Entonces yo me asusté porque era la primera vez que estaba yendo, no sabía realmente qué cosa era. Entonces tuve que pasar por esa oscuridad y tuve que subir. Y me hallé pues con la sorpresa de que no era una danza como ellos decían, un grupo, sino que era una cosa que yo tampoco sabía. En el transcurso de eso que yo estaba, vi personas así encapuchadas, pero que no se mostraba su rostro. Entonces yo me asusté y le dije a mi primo: *¿qué es esto?* De esa manera, cuando salimos de ahí me empezó a explicar. *Yo no puedo estar ahí*, le decía. *Yo puedo ser pobre, pero no puedo estar en esas cosas metida*. Entonces me dijo: *Sí, vas a tener todo lo que tú quieres, puedes pedir, hacer un deseo y todo se te va a cumplir*. Y así, seguí yendo a las reuniones. (Mujer, 29 años, 2016)

Si interpretamos los suicidios relacionados a la *ouija* en el marco de los suicidios juveniles en Nauta podemos plantear que la *ouija* funciona como un último recurso. Cuando los jóvenes perciben que han fracasado en alcanzar su meta de profesionalización por todas las vías convencionales, la *ouija* aparece como una vía excepcional. Sin embargo, cuando la *ouija* fracasa como recurso, la opción del suicidio reaparece.

Siempre le decía a mi abuelita: *algún día mamita, cuando yo sea profesional, yo te voy a sacar de acá*, le decía. *Sí mamita, vas a ver, de acá a un año voy a tener harta plata.* – *¿De dónde vas a sacar?* – *Yo sé, a mí el diablo me va a ayudar*, le decía. (Hermana de varón que se suicidó, 2013)

La importancia de la profesionalización

Para comprender el fenómeno de los suicidios en Nauta es necesario comprender la importancia que se le atribuye a la profesionalización. La mayoría de jóvenes nautinos aspira a tener una carrera profesional. Esta aspiración es reforzada por los padres de familia y los docentes, quienes constantemente recalcan a los jóvenes sobre la importancia de tener una profesión. En muchos casos, los padres los incentivan argumentando que, por medio del estudio, van a poder ascender socialmente y serán “mejores que ellos”. A final de cuentas, tanto padres como hijos y maestros están en su gran mayoría de acuerdo en que la escolaridad es un canal para que los alumnos logren ser profesionales y que los alumnos exitosos son aquellos que logran serlo.

No quieres ser hijita como otras chicas que después de estudiar están marcando hijo en la calle. Te voy a dejar con tu recuerdo que es tu educación, tu herencia, tu educación. Comiendo, no comiendo te voy a dar para que tenga usted. Así le decía a ella, ya que ninguno de tus hermanos mayores ha querido estudiar, siquiera usted, hija, los tres menores que son, yo quiero que ustedes sean algo. Mañana, más tarde, yo ya soy más de edad. Aprovechen mi trabajo, mis esfuerzos que yo hago, aunque sea haciendo carbón, haciendo leña para vender. Así, te estoy haciendo educar. (Madre de familia, 2016)

La inmensa valoración a la carrera universitaria tiene como contraparte el desprecio a los oficios no profesionales, especialmente a la agricultura y a la pesca. Muchos jóvenes relacionan estos oficios con un estatus social bajo. Ser pescador o agricultor es lo mismo que ser pobre, que no tener voz, que no ser nadie, que tener una vida sufrida. Asimismo, consideran que dedicarse a estos oficios es quedarse en el pasado. La mayoría reconoce que sus padres se dedican a estos oficios, pero concuerdan en que esa es una tradición del pasado que debe de terminar. Ellos aspiran a ser parte del presente, y eso significa, dejar esos

oficios. En el trasfondo de esta forma de pensar está la idea de que uno debe desvincularse de todos los rasgos indígenas para poder ingresar en la “modernidad” que es, a fin de cuentas, la actualidad.

La mayor parte de los nautinos se considera descendiente de población kukama, pero no se identifica como tal. La población kukama es una población indígena que ha tenido una larga trayectoria de contacto con los blancos, mestizos y colonos. Lamentablemente, ese contacto se ha dado en condiciones muy desiguales, en relaciones que transitaban entre el esclavismo y el enganche (Véase Agüero, 1994 y Stocks, 1983).

La fuerte discriminación sufrida por esta población ha llevado a que la mayoría busque ir dejando de lado aquellos elementos que los identifican como kukamas. Es raro encontrar en Nauta a alguien que se identifique como kukama y menos que hable el idioma. La mayoría recuerda que sus abuelos pertenecían a ese pueblo, pero no consideran que esa tradición haya llegado a ellos. Por otro lado, cuando uno habla de lo kukama en Nauta, la mayoría lo asocia básicamente con saber hablar el idioma. La forma de concebir el mundo no se toma en cuenta para la autodenominación, pese a que ahí se encuentran las raíces más fuertes de la tradición kukama en la población nautina actual.

En ese contexto, la discriminación proviene de todos lados, incluso de compañeros o familiares que se encuentran en situaciones similares. Los discursos peyorativos y la vergüenza que éstos provocan, terminan generando actitudes en los jóvenes, como por ejemplo, el no querer ayudar a sus padres a trabajar en la chacra. Entre los discursos más difundidos de desprecio ante la alternativa no profesional se encuentran aquellos que plantean que hay que estudiar para “ser alguien en la vida”, o para “ser alguien útil en la sociedad”. En el ambiente escolar, estos discursos se transforman en insultos y bromas de mal gusto.

M: Veo que acá todos aspiran a una carrera profesional. ¿Por qué crees que ya nadie quiere dedicarse a la pesca o la agricultura?

E: Porque mayormente acá en Nauta sus padres y abuelos son pescadores o agricultores y se sienten humillados porque sus amigos a veces les molestan. Se sienten avergonzados a veces.

M: ¿Cómo los molestan?

E: El año pasado teníamos almuerzo acá en el colegio y algunos traían su pescado frito y muchos le fastidiaban: ¡*Miren, está comiendo su pescado frito, es kukama!*!, les molestaban y se avergonzaban pues. (Varón, 13 años, 2016)

Por otro lado, este desprecio es reforzado por un contexto en el que dedicarse a estos oficios es cada vez menos rentable. El crecimiento poblacional, la contaminación y el uso irresponsable de los recursos han hecho que disminuya drásticamente la productividad de los suelos y la cantidad de pescado. Asimismo, la presión por la tierra producto del crecimiento poblacional y las prohibiciones que acompañaron la creación de la Reserva Pacaya Samiria, han limitado considerablemente las zonas donde se pueden practicar estos oficios. Finalmente, ha disminuido la cantidad de créditos productivos. A esto se suma un factor que ya venía de antes, que es que en Nauta hay pocos comerciantes que compren productos agrícolas y ellos pagan muy poco por la producción.

Asimismo, el deseo por la carrera profesional es reforzado por la precaria situación económica de las familias nautinas. Actualmente el grueso de oferta laboral en Nauta demanda mano de obra no profesional. Trabajos comunes son, por ejemplo, los de vendedor en el mercado o en alguna tienda, de carguero, de peón, de niñera, de barrendera, de motocarrista, etc. La gran mayoría de esos puestos de trabajo son informales, inestables y ofrecen salarios muy bajos. En promedio los sueldos rodean los 200 soles mensuales (59 dólares) aunque he escuchado de personas a las que les pagan 5 soles por 6 horas de trabajo. Estas remuneraciones alcanzan para cubrir las necesidades realmente mínimas de una familia aunque si solo una persona por familia trabaja tal vez no puedan ni cubrir satisfactoriamente ni las necesidades alimenticias. Ante esta complicada situación, la esperanza de que un hijo se profesionalice y migre a otra ciudad a trabajar y a recibir un mejor sueldo, es de interés de toda la familia.

La gran mayoría de jóvenes quiere irse a vivir a otra parte cuando termine el colegio. Incluso quienes han perdido la esperanza de alcanzar estudios superiores aspiran a mudarse porque consideran que fuera van a poder conseguir trabajos mejor remunerados. Estos trabajos les permitirán tener mejor calidad de vida, apoyar a sus padres cuando ellos ya no puedan trabajar y apoyar a que sus hermanos menores logren alcanzar una carrera profesional o al menos técnica.

M: ¿Y tú por qué no quisieras vivir aquí?

E: Porque en primer lugar aquí no hay trabajo y también es porque yo tengo que mantener a mis padres. Tengo que ir a otra parte para ganar bien para mantener a mis padres. Porque también tengo un hermano menor que tengo que trabajar para él para cuando sea grande. Tengo que trabajar para hacerlo estudiar a él también. (Mujer, 15 años, 2016)

Sin embargo, el deseo personal y la presión familiar por alcanzar una carrera profesional no vienen acompañados por una expectativa realista. La gran mayoría de escolares cree que va a lograr volverse profesional y que su éxito depende de su compromiso. Cuando les preguntaba por qué es lo que tienen que hacer para obtener una carrera universitaria la mayoría me dijo que tan solo estudiar, esforzarse, ser perseverantes, ser fuertes, y ser obedientes con sus padres. Como se puede ver en esas respuestas, ellos están adjudicándose toda la responsabilidad y la capacidad a ellos mismos.

M: ¿Y qué dificultades pueden tener en el camino?

E: Cuando uno se desanima, por ejemplo no postula, y eso le hace que *ya no quiero hacer eso, no quiero hacer el otro*. (Mujer, 12 años, 2016)

Pese a que se atribuyen la responsabilidad del éxito a ellos mismos, la mayoría cuenta con que tendrá el apoyo económico de sus padres para estudiar. Los jóvenes que intuyen o saben que no lo tendrán, desarrollan diversas estrategias para sobreponerse a esa situación, como ayudarse por turnos entre los hermanos o ingresar a la marina durante un tiempo para ahorrar. Es curioso que muy pocos consideran postular a una beca. En algunos casos es por desconocimiento de las becas que hay. En otros casos es porque no cumplen con los requisitos necesarios para postular a una.

Pese a las altísimas expectativas de los escolares y a la convicción de que muy difícilmente fracasen, en la práctica la mayoría fracasa. En la mayoría de los casos, el fracaso ocurre por dificultades económicas: porque el joven no tiene la capacidad de mantenerse mientras estudia o porque siente la necesidad de dejar de estudiar para apoyar económicamente a su familia. De manera complementaria, en el caso de las mujeres hay dos eventos que aumentan importantemente el riesgo de desertión. Estos son el emparejamiento y, de manera aún más signifi-

cativa, el embarazo. Como es comprensible, el desencuentro entre las expectativas y la realidad conllevan a que muchos jóvenes desarrollen una fuerte sensación de frustración.

Yo he escuchado jóvenes sentir esa frustración, de no poder llegar a ser lo que te meten en la cabeza, lo que los maestros te dicen que es lo que tienes que llegar a ser para ser un aporte importante en la sociedad necesariamente tienes que tener una carrera universitaria. [...] Eso también viene desde el colegio y nos repiten: *estudien para ir a la universidad*. No te dicen para ir a un tecnológico. Te dicen: *estudien para que vayas a una universidad y seas alguien en la vida. Alguien en la sociedad, alguien útil*. O sea, el que no tiene una carrera universitaria, que no tiene una carrera técnica, que tiene su quinto de secundaria, como yo, porque no he podido, entonces ¿no soy nadie? Entonces ¿cómo hacerle al muchacho ahí?... Oye, yo he estudiado hasta la secundaria y no sirvo. Entonces en esta sociedad no sirvo, entonces ¿qué hago? Me desaparezco. Porque aquí no hay lugar para mí. Ese es el sentir de la juventud que se siente frustrada por más esfuerzo que haga. (Periodista Radio Ucamara, 2016)

Resiliencia

Tomando en cuenta lo visto hasta el momento tenemos el siguiente panorama. Por un lado, tenemos un contexto en el que la discriminación desincentiva a los jóvenes a dedicarse a oficios no profesionales. Asimismo, tenemos un pasado reciente que ha vuelto poco rentable dedicarse a esos oficios. Por otro lado, tenemos a familias que viven en una precaria situación económica, que necesitan una mejora y que depositan sus esperanzas en la profesionalización de sus hijos. Todo ello deviene en una expectativa de profesionalización en la que se entremezcla la presión y el deseo.

Sin embargo, en ese mismo contexto, la gran mayoría de los jóvenes no tiene los recursos suficientes para alcanzar esa expectativa. Ello deviene en una fuerte sensación de frustración. En algunos casos, esa frustración desencadena en suicidios. En ocasiones, estos ocurren porque los jóvenes no quieren renunciar a la meta que se han trazado y en otros porque sienten mucha presión y eso les impide abandonar su meta.

¿Pero qué sucede con los casos que no desencadenan en suicidios? Si la mayor parte de los jóvenes en Nauta aspira a tener una carrera profesional y solo unos pocos lo logran, habría que preguntarse: ¿por qué no hay muchos más suicidios de los que hay? Asimismo, si tantos jóvenes en algún momento de su vida piensan seriamente en suicidarse, ¿qué los detiene?

En psicología el término “resiliencia” se usa para hacer referencia a la capacidad de una persona para superar situaciones traumáticas como, por ejemplo, la muerte de un ser querido. Considero que analizar los casos de aquellos jóvenes que tuvieron pensamientos o intentos suicidas pero lograron superarlos, nos puede ayudar a terminar de comprender el fenómeno de los suicidios en Nauta y pensar en cómo enfrentarlo. Empecemos con los casos de los jóvenes que tuvieron pensamiento suicida más no intentos.

Los jóvenes que tenían un problema de limitantes pensaban en el suicidio como una posibilidad pero no llegaban al intento de suicidio. Recordemos que, en el caso nautino, los problemas de limitantes más comunes son los problemas familiares y los problemas económicos. Estos jóvenes, para superar su situación, buscaban recursos que les permitieran salir de ese contexto limitante o buscaban enfocarse en una meta que les diera perspectiva de vida. Veamos un caso.

CASO 5: Mujer de 13 años se siente frustrada porque su papá todo el tiempo viene borracho y le pega a ella y a su hermano. Varias veces ha pensado en suicidarse pero no lo ha hecho. Su hermano la llevó a una iglesia evangélica. Ella considera que asistir a los cultos le ha dado fuerzas para enfrentar la situación. Ella se ha resignado bastante en intentar cambiar a su padre e intenta concentrarse en sus estudios. Ella quiere salir de su casa lo más pronto posible.

En este caso la joven tiene como limitante la mala relación con su padre. Generalmente, tiene como recurso el apoyo de su hermano. Sin embargo, el recurso que logró hacerla dejar los pensamientos suicidas fue el apoyo de la comunidad de la iglesia y el poder de la oración y la fe. Este recurso la ha ayudado a tolerar la mala relación con su padre y le da fuerzas para afrontar los años que le faltan para poder independizarse. De manera complementaria, ella ha decidido priorizar su meta educativa y eso le permite poner en perspectiva el problema que tiene con su padre.

Ahora pasemos a analizar el caso de los jóvenes que tuvieron intentos suicidas. Todos los jóvenes que intentaron suicidarse al menos una vez tenían un problema de metas. Para canalizar la frustración de manera efectiva ellos contaron con al menos uno de los siguientes cambios en su vida: el aumento de su recursividad y/o el cambio de metas. El primero consiste en un aumento de los recursos que el joven tiene a su disposición para ser u obtener aquello a lo que aspira. El segundo consiste en un tránsito entre la meta inalcanzable y una meta alcanzable. Veamos dos ejemplos.

CASO 6: Mujer de 14 años de Nauta. Su mamá murió hace un año. Desde que su mamá murió su papá y sus cinco hermanas se han ido a vivir a la casa de sus tíos quienes los mantienen con lo que les sobra. Desde ese momento su papá se ha vuelto psicológicamente violento hacia ellas. Les dice que mejor no hubieran nacido, que solo hacen problema, que son una maldición para la casa, entre otras cosas. Ella quiere ir a Lima a estudiar y a vivir con unos tíos que la quieren acoger, pero su papá no la deja. Ella quiere trabajar para aportar a la muy precaria situación económica que viven, pero su papá no la deja. Ella no le ve salida a su situación y quiere que todo se acabe. La frena pensar en lo que le pasaría a sus hermanas si ella se muere. Ella habla conmigo y me dice que se quiere suicidar. Yo intento disuadirla diciéndole que la que más va a perder con su suicidio es ella misma y le doy información sobre los canales a los que puede acudir para enfrentar su situación, como el Centro de Emergencia Mujer o la Fiscalía de Familia. Esa tarde ella se va al cementerio a visitar a su mamá y le cuenta a su tumba todo lo que ha pasado. Esa noche sueña con su mamá que le dice que ella va a salir adelante y va a ser alguien en la vida. Con la fuerza de ese sueño ella encara a su papá al día siguiente y le dice todo lo que había estado sintiendo. Su papá reconoce su culpa y le pide disculpas. Desde ese momento cambia su actitud.

En este caso la joven tenía la meta de estudiar y la meta de velar por el bienestar de su familia, especialmente de sus hermanas. Ella tiene como limitante el que su papá no le permite hacer nada de lo que a ella se le ocurre que podría mejorar su situación. Ella considera que el limitante es tan grande que no tiene recursos para enfrentar la situación. Cuando le digo que ella tiene algunos recursos que no había considerado, ella se siente con más fuerza de enfrentar la situación y la enfrenta.

Tras ello, ella logra que el limitante impuesto por su padre sea bastante más manejable. Eso disipa sus intenciones de suicidarse.

CASO 7: Mujer de 18 años de Nauta se entera que está embarazada y su pareja la abandona al enterarse. Ella se frustra porque sabe que ya no va a poder seguir estudiando. Asimismo, ella recuerda que su papá siempre le había dicho que si sale embarazada la bota de su casa. Por los malos tratos recibidos por su padre, dos años antes ella había intentado independizarse pero fracasó. Siendo consciente de lo anterior ella decide suicidarse. Su tía la encuentra cuando está a punto de tomar veneno y la disuade de hacerlo. Su tía media en la relación con su papá y él accede a no expulsarla de su casa y a mejorar su actitud hacia ella. Ella tiene al hijo. Su familia la apoya eventualmente con su cuidado. Actualmente ya no piensa en suicidarse porque considera que ahora tiene que velar por su hijo.

En este caso la joven tiene la meta de estudiar. Ella tiene como limitante la mala relación con su padre, pero la maneja. Cuando se entera que está embarazada y que su pareja ha decidido abandonarla entra en una situación de crisis. Ella considera que por su pasado familiar no tiene los recursos para enfrentar la situación y decide suicidarse. Cuando su tía habla con su padre ella le ofrece un nuevo recurso que no tenía: el contar con el apoyo de su familia. Por su parte, ella reemplaza su meta de estudiar por la meta de sacar adelante a su hijo.

Cuando uno tiene una meta muy importante para su vida que no puede lograr, entonces puede sentir que su vida no vale la pena. Para que alguien supere esa situación necesita tener nuevos recursos para enfrentarla (como en el caso 6), o lograr cambiar de meta (como en el caso 7). Cambiar de meta es lo más difícil porque implica resignarse a algo que uno consideraba muy importante para su vida. Sin embargo, es posible.

Por otro lado, hay dos elementos que si bien no solucionan el problema de metas de los jóvenes sí los ayuda a postergar la decisión de suicidarse. El primero es el tener a una persona cercana que lo apoye o que le muestre cariño. Eso ocurría, por ejemplo, en el caso 6 en el que la joven no terminaba de decidirse por suicidarse porque temía respecto a qué iba a ocurrir luego con sus cinco hermanas. Ellas no podían solucionar su problema, pero sí le daban hasta cierto punto una razón para vivir. Otro elemento que ayuda a postergar la decisión de suicidarse

es el que aparezca un recurso que ayude al joven a enfrentar mejor la situación pero no a solucionarla del todo.

Un problema escondido

Los suicidios en Nauta han llamado la atención por los episodios de suicidios en cadena y su relación con la *ouija*. Sin embargo, el problema de fondo ha pasado inadvertido tanto para locales como para foráneos. La necesidad, el deseo y la presión de obtener una carrera profesional en un contexto en el que no existen los recursos suficientes para hacerlo, llevan a los jóvenes a sentirse frustrados y sentir que están entrampados en un problema insuperable. Sin embargo, nadie habla de eso. El problema de ese silencio es que se busca prevenir el suicidio de diversas maneras, pero no se toman las medidas necesarias para romper con las condiciones sociales que realmente los motivan.

Por otro lado, es preocupante que en el Perú deba haber un caso exótico, como los suicidios en cadena, para llamar la atención de las instituciones nacionales abocadas a la salud pública. El problema de fondo detrás de los suicidios en Nauta no es exclusivo de la población nautina. Otras ciudades intermedias y otras poblaciones indígenas podrían estar viviendo situaciones parecidas. La falta de estadísticas sobre los suicidios en el Perú no nos permite comprobarlo. Tal vez estamos frente a la punta de un iceberg. Tal vez muchos suicidios similares están escondiéndose tras la imagen de ser suicidios por problemas amorosos o por problemas familiares. Para esclarecer la situación se requieren más investigaciones y mejores estadísticas.

Considero que es de suma importancia empezar a visibilizar el problema y pensar en cómo enfrentarlo. La primera pista para enfrentarlo nos la dan aquellos jóvenes sobrevivientes. Hemos dicho que para superar un problema de metas se puede dotar de recursos al joven o ayudarlo a transitar entre metas. Estos son los dos caminos que deben guiar cualquier plan de mitigación.

Con respecto al primer punto habría que pensar en cómo ayudar a que los jóvenes puedan acceder a sus estudios y quedarse en ellos sin que ni ellos ni sus familias pasen por dificultades económicas extremas. Algunos jóvenes propusieron, por ejemplo, que la municipalidad, así como hace talleres de vacaciones útiles para niños de primaria, dicte clases de inglés para los de secundaria. Otra manera puede ser brindando

más información sobre las becas disponibles a los escolares. Queda como reto hacer el ejercicio de pensar en las diversas dificultades que enfrentan los jóvenes nautinos en su camino a ser profesionales para ver en dónde se puede intervenir para hacerles las cosas un poco más sencillas.

Con respecto al segundo punto, es imprescindible combatir la discriminación y revalorar las diversas opciones de vida. Solo así los jóvenes podrán transitar entre formas de vida sin sentir que solo hay una única opción buena. Para lograrlo jóvenes, padres de familia y maestros deben reflexionar críticamente en torno a cómo están valorando a las personas que no tienen una carrera profesional y las consecuencias que trae esa manera de pensar. Ese mismo ejercicio debe repetirse a nivel nacional. Por ejemplo, sería importante que desde el gobierno se reflexione sobre lo que se dice en la propaganda educativa y las implicancias negativas que éstas pueden tener. Por otro lado, para lograrlo se debe dotar de las condiciones materiales necesarias para que las formas de vida alternativas no estén obligatoriamente relacionadas a una vida en la pobreza.

Bibliografía

- Agüero, Óscar (1994) *El milenio en la Amazonía peruana: mito-utopía tupí-cocama o la subversión del orden simbólico*. Lima: CAAAP.
- Ahora (2015) “Colegial poseído por el demonio” en *Ahora*. Iquitos. 20 de mayo.
- Ahora (2015) “8 escolares endemoniados” en *Ahora*. Iquitos. 03 de junio.
- Durkheim, Emile (1971) *El suicidio: estudio de sociología*. 2ª ed. Buenos Aires: Schapiro.
- Fiscalía Penal de Nauta (2004-2016) Casos archivados como “Homicidios”, “Instigación al suicidio” y “Otros delitos contra el cuerpo y la salud”, que correspondían a casos de suicidios.
- García de Alba, Javier et al (2011) “Consenso cultural sobre el intento de suicidio en adolescentes.” en *Revista Colombiana de Psicología*. 2011, Vol. 20, número 2, pp. 167-179.
- González, Catalina y Eva María Rodríguez (2014) “Correlatos psicosociales de depresión y riesgo de suicidio en trabajadoras sexuales del Estado de Hidalgo” en *Salud Mental*. México DF, 2014, Vol. 37, número 4, pp. 349-354.
- Iram, Alberto et al (2009) “Magnitud de la disfunción familiar y depresión como factores de riesgo para intento de suicidio.” en *Revista médica del IMSS*. 2009, Vol. 47, número 6, pp. 643-646.
- Jiménez, Karina et al (2014) “Relación entre el riesgo del suicidio, estrategias de afrontamiento y autoeficacia en dependientes de alcohol.” en *Salud y drogas*. 2014, Vol. 14, número 2, pp. 121-129.
- La Región (2003a) “Ola de suicidios alarma Nauta” en *La Región*. Iquitos. 12 de enero.
- La Región (2003b) “Otro suicidio en la ciudad de Nauta” en *La Región*. Iquitos. 12 de enero.
- La Región (2003c) “Joven se suicidó por problemas económicos en Nauta” en *La Región*. Iquitos. 10 de junio.
- Monreal, Verónica (2009) “Epidemiología del suicidio. Chile 2000-2002.” en *Cuadernos médico sociales*. 2009, Vol. 49, número 3, pp. 209-219.

- Ocampo, Rená et al (2009) “Consumo de sustancias y suicidios en México: resultados del Sistema de Vigilancia Epidemiológica de las Adicciones 1994-2006.” en *Salud pública de México*. 2009, Vol. 51, número 4, pp. 306-313.
- OPS (2014) *Prevención del suicidio: un imperativo global*. Washington DC: OPS
- Orlove, Benjamin (1981) “El suicidio de Juanita.” en *América indígena*. 1981, Vol. 41, número 1.
- Radio Ucamara (2013) 31 entrevistas a madres, padres, hermanos y viudas de jóvenes que se suicidaron entre el 2002 y el 2013 realizadas por Francia Pizango y por Leonardo Tello.
- Stocks, Anthony (1983) “Native enclaves in the upper amazon: a case of regional non-integration”. en *Etnohistory*. 1983, Vol. 30, número 2, pp. 77-92.
- Tuesta Cerrón, Irma et al (2012) *Suicidio adolescente en pueblos indígenas: tres estudios de caso*. Panamá: UNICEF.

O lugar da fala: a questão do suicídios entre os Ye'kuana

Elaine Moreira¹

Resumo

Os Ye'kuana são uma população brasileira de aproximadamente 600 pessoas, no Estado de Roraima, fronteira com a Venezuela. Ultimamente, o tema dos suicídios em populações indígenas vem ganhando espaço e o aumento dos números de suicídio entre os Ye'kuana é preocupante. O artigo procura abordar os dados sobre suicídios entre os Ye'kuana, não como uma tentativa de buscar as causas ou de problematizar as causas que vem sendo evocadas por agentes presentes na região. Para isso, procura-se enfatizar o quanto pode ser problemático silenciar uma narrativa que move as ações dos Ye'kuana: o xamanismo.

O artigo começa com dados gerais sobre os Ye'kuana e o seu contexto; depois se apresenta informação sobre os suicídios em populações indígenas e os estudos e projetos relacionados ao tema. Se fala também das causas possíveis dos suicídios, como ciúmes, briga entre pais e filhos, separações de casais, consumo de bebida alcoólica, a vida de estudante na capital e o contato com a cultura dos "brancos", mas também da relação dos suicídios com o xamanismo e a visão do mundo dos Ye'kuana. Finalmente, se apresentam considerações finais sobre o contexto, acesso às políticas de saúde mental, relações e a visão dos Ye'kuana.

¹ Elaine Moreira es antropóloga, profesora en la Universidad Federal de Roraima (Brasil), con postdoctorado en Bioética en la Universidad de Brasília. Es miembro del equipo del Proyecto PACTA - Poblaciones Locales, Biodiversidad y Saberes Tradicionales (Proyecto de Cooperación Bilateral Unicamp-IRD). Inició su trabajo de campo entre los Ye'kuana en 2000, y concluyó su doctorado en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) en 2012. Tiene varios artículos y capítulos de libros publicados desde entonces, en especial sobre el tema de redes de intercambio, movilidad y transmisión de saberes tradicionales.

Introdução

No Brasil, os Ye'kuana (Karib) contam com uma população de aproximadamente 600 pessoas, suas aldeias estão localizadas na Terra Indígena Yanomami, no Estado de Roraima, fronteira com a Venezuela, onde a maioria deste povo vive. Atualmente, a população do lado brasileiro se divide em quatro principais aldeias, ao longo dos rios Auaris e Uraricoera. Com uma população em torno de 600 pessoas, sendo que na Venezuela o número ultrapassa o número de 5000 pessoas. A maior aldeia do lado brasileiro encontra-se na região conhecida como Auaris, nome do rio na região onde vivem além dos Ye'kuana, um boa parte da população Sanuma (Yanomami). Em suas aldeias, a língua materna é bastante viva e usada igualmente na capital de Roraima, Boa Vista, onde circulam estudantes universitários ou do ensino médio, em geral jovens Ye'kuana, na maioria do sexo masculino.

Se autodenominam *So'to*, traduzido por “gente”, “humano”. Na literatura foram nomeados, como Maiongong, Maquiritare, entre outros. Atualmente no Brasil, como na Venezuela, adotam para se autodenomearem Ye'kuana, ainda na Venezuela é possível encontrar autodenominação Ye'kwana e De'kuana. São exímios navegadores e construtores de canoas, o que contribuiu para a sua circulação e participação nas redes de trocas tradicionais no *Circum Roraima*, assim como manterem um caminho aberto para fora de suas aldeias na floresta.

A transmissão de saberes tradicionais exige uma relação a ser construída entre um mestre (a) e um aprendiz (*face to face*). Já há algumas décadas a escrita foi incorporada no processo de transmissão dos cantos, mas nos últimos anos novos recursos digitais, como gravadores, também estão sendo incorporados neste processo. Sobretudo, nos últimos anos, jovens estudantes universitários Ye'kuana, movidos por um discurso marcado pela perda da cultura, mobilizam-se em trabalhos de registro de conhecimentos com o intuito de resgatar parte deles através de registro, escrito ou digital, em seus trabalhos do curso universitário. Neste processo têm sido registrados alguns cantos de rituais específicos (construção da casa, colocação das miçangas após o período de resguardo da menarca, luto, entre outros), ou ainda histórias sobre a origem dos objetos ou de plantas. Estes trabalhos, diversos entre si, formam um mosaico amalgamado pelo medo da perda da cultura.

Nos últimos anos, repete-se um fenômeno já registrado no final dos anos 90, onde havia um numero importante de jovens Ye'kuana vivendo na capital Boa Vista para concluir o ensino médio, ou cursarem cursos técnicos. Uma diferença com o ritmo atual é a presença de jovens do sexo feminino, o ingresso nos cursos universitários e a opção de alugar casas na cidade de BV, o que não acontecia no período anterior, onde a 'casa de apoio', hoje sede da Associação deste povo, era o principal ponto de apoio para estudantes Ye'kuana. De certa forma, o cenário mudou também pelo fato destas famílias contarem com pelo menos um membro da família com trabalho remunerado, às vezes mais, sendo em geral professores ou funcionários contratados junto aos Distritos Sanitários Indígenas. Nestas casas residem de forma regular os estudantes, mas elas também abrigam seus familiares, que passam a frequentar a cidade de forma mais regular. Isso contribuiu para que diversos rituais antes realizados apenas nas aldeias, passassem a ser realizados também em suas casas na capital. Também aumentou a procura por outros curadores de outras etnias, conhecidos através de suas novas amizades nos cursos universitários para indígenas na Universidade Federal de Roraima (UFRR) e a presença deles nas atividades das organizações indígenas, que passaram a frequentar de forma mais regular.

É importante frisar este contexto, pois o tema que será abordado aqui acontece em um momento de intensa participação de jovens Ye'kuana nas escolas profissionalizantes (especialmente na área de saúde indígena), de mudança nos seus projetos pedagógicos para as escolas nas aldeias, de ingresso no ensino médio regular em Boa Vista, de ingresso na universidade, de intercâmbios cada vez mais frequentes com os Ye'kuana na Venezuela, e de participação crescente em diversos encontros das organizações indígenas, em Roraima e outros lugares do Brasil. Neste contexto, eles também adotaram um modelo de organização indígena que já conheciam no Brasil por seus vizinhos, principalmente Macuxi e Wapishana, mas também pelos Yanomami, sendo seus vizinhos mais próximos os Sanuma, que já contavam com diversos projetos, apoio de ONGs e uma associação. Enfim, eles adotam um modelo que já conheciam, organizam uma associação própria, que passa a ter uma vida jurídica e administrativa regular desde 2010, com assembleias

regulares, estatuto, presidente e uma sede da associação na capital². Cada vez mais produzem documentos, e a escrita, que já estava presente na aldeia, ganha mais um espaço de uso e de comunicação interna e externa, sobretudo com os agentes do Estado (Funai, Sesai, Secretaria de Educação, Ministério Público, entre outros). Até o momento os presidentes da associação são todos letrados, com curso universitário, trata-se portanto não apenas de um novo modelo de organização mas também de um espaço de expressão de uma nova geração de lideranças.

Com este panorama geral, procuro abordar neste artigo os dados sobre suicídios entre os Ye'kuana, não se trata de uma tentativa de buscar as causas e muito mais de problematizar as causas que vem sendo evocadas por agentes presentes na região. Para isso buscarei enfatizar o quanto pode ser problemático silenciar uma narrativa que move as ações dos Ye'kuana, o xamanismo

Um desafio colocado

O tema dos suicídios em populações indígenas vem ganhando espaço nas instituições do Estado, nas conversas com lideranças indígenas e na academia. A própria UNICEF lançou em 2014 o livro *Suicídio adolescente em povos indígenas- 3 estudos*, entre estes estudos encontramos um sobre os Guarani no Brasil. Neste ano, no Brasil foi promovido o setembro amarelo, com distribuição de cartilhas que rompem com o silêncio sobre o tema, o setembro amarelo pretende ser um marco na prevenção ao suicídio. A cartilha relaciona o suicídio a doenças, traz dados sobre a realidade nacional e internacional, e embora cite o índice maior junto as populações indígenas, não traz maiores informações sobre o tema.

Em 2002 um grupo interdisciplinar coordenado pelo Dr. Carlos Coloma, psiquiatra e antropólogo, contou com a participação da antropóloga Esther Jean Langdon (UFSC) e uma equipe de antropólogos e outros profissionais, para refletir sobre o tema alcoolismo, suicídio

2 Importante notar que atualmente existem seis associações que representam os Yanomami, a mais importante delas é sem duvida a Hutukara, que tem maior capacidade de organização e articulação. Mas para os Ye'kuana ficava cada vez mais claro que eles precisariam adotar um modelo de organização para ganharem maior visibilidade e ter acesso a certos projetos.

e populações indígenas a partir de situações concretas. Buscava-se partir da análise de realidades concretas, além dos números, também importantes. Minha reflexão sobre o tema partiu da participação neste grupo, sendo convidada para relatar os acontecimentos, os cuidados e os entendimentos sobre os suicídios de jovens indígenas na aldeia *Fuduwadunha*, às margens do rio Auaris.

De lá para cá, muitas coisas ocorreram, seja do ponto de vista do aumento dos números de suicídio entre os Ye'kuana, seja nos casos registrados também entre os seus vizinhos Sanuma (Yanomami), ou ainda nas respostas institucionais dos agentes da área da saúde, da FUNAI e dos missionários ali presentes. Há, contudo, algo que permanece: a certeza por parte dos Ye'kuana que eles estariam sendo vítimas de ataques xamânicos. Retomaremos este ponto.

Nos últimos anos, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) também instituiu uma política nacional de saúde mental para povos indígenas, que traz como lema o Bem Viver: o lado mais visível deste processo foi, e continua sendo, a contratação de profissionais da área da saúde mental, em particular da área da psicologia. Hoje, boa parte dos distritos especiais indígenas contam com estes profissionais nos serviços de saúde nas terras indígenas. Com isso parece haver um cuidado maior com os registros, seja as mortes por suicídio como as tentativas, até então pouco contempladas na maioria dos dados oficiais dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI).

Em agosto de 2015, desenvolveu-se em Brasília um seminário sobre o tema da saúde mental, que contou com representantes indígenas e diversos psicólogos dos respectivos distritos sanitários especiais indígenas, para relatarem suas experiências, seus trabalhos e suas dores. Houve vários momentos comoventes durante o seminário, através dos testemunhos de lideranças indígenas que contavam com mortes por suicídio entre seus familiares, assim como diversas narrativas dos profissionais que buscavam organizar seus dados e levantamentos com as famílias que já contavam com vítimas entre seus membros, visitas domiciliares e lidando com a triste realidade que as diversas comunidades estariam vivendo no momento da perda de seus parentes. Não estava presente neste seminário o DSEI Yanomami, sendo que é através dele que os Ye'kuana e Sanuma receberam nestes últimos três anos profissionais da área de psicologia, para atuarem em suas comunidades.

Registra-se com isso uma intenção, as vezes explícita as vezes não, de trazer elementos para a compreensão das causas destas mortes, e estabelecer consequentes ações de prevenção ao suicídio.

Ainda em 2014, os missionários da MEVA em Auaris propuseram a ajuda de indígenas missionários para atuarem na aldeia Ye'kuana com o intuito de combater – e friso esta palavra – o alcoolismo entre os jovens, fenômeno que estaria, segundo eles, na base das causas das mortes por suicídio. Receberam visita do Conselho Nacional de Pastores e Lideranças Indígenas (CONPLEI) oferecendo ajuda no combate ao alcoolismo. A proposta foi recusada pelos Ye'kuana, que convivem com os missionários da MEVA desde a década de 60, mas que, contudo, mantêm uma distância com a questão religiosa – em geral a fala de recusa da religião está mais presente entre os mais velhos, mas, como já acontece na Venezuela, é possível que esta relação de recusa da religião dos brancos também venha a mudar no tempo. Como já retratei em outro artigo (Moreira, 2004) o discurso dos missionários junto aos Ye'kuana sempre investiu no apelo sobre um tipo de comportamento moral que poderia salvar as almas dos Ye'kuana; já para estes, toda a ética de valores se voltam para o corpo, pois só ele pode garantir o bom destino a suas diversas almas.

Em 2002, num período em que eu estava presente na aldeia, o suicídio de um jovem Ye'kuana, ocorreu durante uma noite de festa. Os familiares estavam cuidando do jovem, mas num átimo de ir e vir entre o espaço coletivo da festa e a casa de seu cunhado, ele se foi. Fui chamada para tocar o corpo e ver se ele ainda tinha sinais de vida: os irmãos do lado não podiam tocar o corpo. No dia seguinte o corpo foi enterrado. A festa foi interrompida e, com ela, toda a produção da bebida fermentada, as ervas secas utilizadas no beiju para o processo de fermentação, tudo aos poucos devia ser dispensado: não apenas a bebida já produzida, mas todos os componentes do processo de produção da bebida. Contudo, não havia para eles nenhuma relação entre uma suposta embriaguez e o suicídio. Havia, entretanto, outra coisa. A festa e o consumo da bebida criava, de certa forma, um outro corpo; como o jovem, agora morto, havia consumido da bebida produzida para a festa, movida pela ação de um inimigo, parte dele poderia ainda circular no consumo da bebida. Durante o transporte do corpo até o local do enterro, ouvia-se um barulho, vindo do corpo, e as pessoas me comen-

tavam: *Yaddade* o nome da bebida fermentada. Alguns anos depois, a festa *Tanöökö* foi realizada com o apoio de um projeto PDPI³ no qual assessoriei a comunidade Ye'kuana. A festa teve uma duração de cerca de cinco dias e, dias antes dela, a administração Regional da Funai de Boa Vista recebeu uma carta da MEVA, onde alegava ser de minha responsabilidade caso houvesse algum suicídio, já que a festa previa o consumo da bebida fermentada. Felizmente, não houve nenhum suicídio durante aqueles dias da festa, mas muitas pessoas, sobretudo os mais velhos, estavam vigilantes, como geralmente fazem em suas festas tradicionais. Isso mostra claramente a convicção por parte dos missionários da existência de uma relação de causa e efeito entre o consumo da bebida, seja ela tradicional ou não, e os suicídios. Sendo assim, segundo a MEVA, o consumo da bebida deveria ser combatido para evitar os suicídios: atualmente esta relação entre bebida alcóolica e suicídios vem sendo reafirmada por eles, e nisso contam com a adesão de outros atores e agentes do Estado ali presentes.

O outro argumento que vem ganhando força seria o problemático papel da escola e suas consequências na formação dos jovens Ye'kuana: ela estaria retirando dos jovens seu tempo de acesso aos conhecimentos tradicionais, trocando de certa forma este tempo na busca de outros tipos de saberes, o conhecimento dos “brancos”. Por esta razão, os jovens estariam hoje mais fracos, expostos à atração pelo espaço urbano e seu *modus* de vida. Irei retomar cada um destes argumentos, que em geral acompanham a crítica à escolarização. Contudo, é preciso dizer que, infelizmente, desde 2002, os números de suicídios aumentaram, a idade mínima na escalada chegou aos 12 anos, sendo que o enforcamento e o veneno têm sido as modalidades registradas com maior frequência⁴.

3 O projeto, financiado pelos Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas (PDPI), programa do PPG-7 vinculado ao MMA, apoiou a filmagem e edição de um documentário em vídeo sobre a festa, que não era realizada desde cerca de 20 anos. O projeto também foi premiado entre as Iniciativas Sociais Inovadoras pelo Banco Mundial, o apoio do prêmio sendo destinado à publicação de um livro.

4 Dados oficiais do DESEY.

O uso de veneno e os afetos: o não dito

Em 200, quando cheguei à aldeia *Fuduwadunha* ouvi varias histórias da ingestão do timbó sem vitimas fatais: ou seja, pessoas naquela época adultas, algumas casadas e com filhos ou jovens adultos, de ambos sexos que, em determinado momento de suas vidas, teriam ingerido o veneno. Em geral, segundo a missionária, estes eventos estavam relacionados a separações de casais, ciúmes ou interdições de relações por parte dos pais. Em todas elas, seus familiares teriam feito uso de antídotos, um feito com minhocas e outro com ramos da planta do abacaxi: os dois preparos provocariam vômitos, e as pessoa se liberaria do veneno em seu corpo. Estas historias me foram relatadas pela missionária que vivia com eles há mais de 15 anos. Não era uma narrativa de preocupação ou assombro mas um modo de falar das tensões, do sofrimento, mas ainda de uma moral das relações afetivas na ótica da missionária, chamada por muitos de *aicha*, avó. Foi ela que então me relatou de uma vítima por arma de fogo que ocorrera anos antes: o fato ocorrera durante a construção de uma casa, onde teria havido o consumo de bebida alcoólica. Nos dados oficiais sobre a causa *mortis*, a vítima teria sido registrada como sendo vitima de um acidente com arma de fogo. Isso alimentava na missionária as preocupações com o consumo da bebida pelos alunos e professores da escola. Ela também estava preocupada com as relações entre os jovens, solicitava continuamente que os professores deveriam ser o exemplo com suas famílias. Era uma crítica explicita as relações de poligamia que existiam na aldeia.

A morte do jovem em 2002 foi provocada por enforcamento: não havia o que fazer diante da cena, não era possível usar o antídoto. Poucos meses depois, em 2003, houve outra morte de uma jovem com o uso do timbó: foi usado o antídoto, mas, segundo seus familiares, demorou-se demais para encontra-la e, de certa forma, ao usar o antídoto já era tarde demais. Em setembro do mesmo ano ocorreu uma segunda morte por envenenamento. Desta vez a jovem teria usado um veneno de caça mais potente, então ouvi pela primeira vez uma ponderação de que a vítima queria morrer. Assim, poderia se entender que, ate então, o uso do veneno não expressava necessariamente a intenção da morte, esta ultima vitima causou grande preocupação entre eles.

No final de 1999, poucos meses antes da minha primeira ida à aldeia, ocorrera uma morte por afogamento: foi uma morte muito fala-

da, comentada. A morte foi entendida como uma vítima de *Odosha*⁵. A comunidade jejuou evitou sair para longe de suas casas e os corpos foram pintados. Neste ano de 2016, uma outra morte tem sido comentada por todos os Ye'kuana, muitos me dizem: você sabe que o Fulano morreu⁶? Alguns apenas lamentam, mas aos poucos vai se desvelando a estranheza da morte, no caso um homem velho, longe de sua casa se deslocando na floresta para chegar em outra aldeia Ye'kuana teria se afastado do grupo, chegando assim mesmo ao destino, porém não falou muito, não comeu, e morreu. No seu corpo, segundo o testemunho de alguns, estava muito mole, e a explicação da sua morte rápida teria sido um encontro com *Odosha* na floresta. Assim, como a morte da jovem que ingeriu o veneno potente, da criança que morreu afogada e o idoso que se transforma depois de transitar na floresta sozinho, são mortes narradas por um conjunto maior de pessoas, não apenas por seus familiares. Todos ficam mais alertas em seus deslocamentos, o uso da pintura se intensifica.

Cada um(a) dos(as) jovens vítimas de suicídio, ao longo desta última década, foi acompanhada por uma narrativa sobre um possível motivo do ato: ciúmes, briga entre pais e filhos, separações de casais. Tive acesso a estas narrativas na aldeia ou em encontros com os Ye'kuana em Boa Vista. Apesar disso, as mortes ditas por suicídios não são entendidas como algo da ordem do privado: a ideia de mortes por uma guerra xamânica orientava os cuidados que os familiares deveriam ter com cada jovem que demonstrasse tristeza. O silêncio e a falta de apetite são alguns dos indicadores disso. Não se deveria deixá-los sozinhos, e foi esse cuidado e atenção que salvou vários jovens em suas tentativas.

5 *Odosha*, em suas histórias *Odosha* é o grande inimigo de *Wannadi*, este herói mitológico que protege os Ye'kuana, *Odosha* nasce da placenta de *Wannadi*, invejoso de seus poderes passa a usar os seus para destuí-los, segundo os Ye'kuana até hoje eles e os *odoshancomo*, perseguem o povo de *Wannadi*. (Ver Civrieux, 1970).

6 Poderia citar a morte de um cantor importante que morre durante uma caçada e um encontro violento com uma anta, tal morte foi interpretada com o mesmo estranhamento que busco narrar aqui, em seguida um de seus irmãos abandonou a aldeia com seus filhos, netos e genros, até o momento não retornaram.

Segundo os Ye'kuana, um xamã do mal estaria agindo naquela aldeia: sua ação não é visível, somente um outro xamã pode ver e entender estes ataques. Isso fora confirmado por eles em consultas com o xamã da Venezuela. Segundo este, o xamã age nos pensamentos dos jovens, ele fala com os jovens convidando a tomar o veneno e a se matar. O silêncio, a falta da fala e do apetite, indica uma negativa de socialização que pode ser interpretada como um outro tipo de socialização, desta vez com o inimigo.

Se nenhuma morte é natural para eles, os suicídios também não são. A convicção disso levou os Ye'kuana de *Fuduwadunha* a mudarem a grande maioria de suas casas para a outra margem do rio Auaris: reconstruíram suas casas em outro local, o que representa um investimento enorme de tempo e trabalho comunitário, parte da aldeia refundou outra aldeia, *Kuratanha*, e diversas famílias recuperaram cantos que deveriam ser realizados em segredo daqueles que estavam silenciosos e portanto ameaçados de serem vítimas do inimigo.

Uma primeira observação sobre este processo é que eles nunca deixaram de cuidar e “combater” seus inimigos e seguem cuidando de seus jovens. Estes cuidados, desde uma vigilância à solidão, a proibição de substâncias perfumadas (esmaltes, desodorantes, perfumes⁷), a interrupção do processo de fabricação da bebida, que foi retomada depois, partiram de iniciativas próprias.

Socialização e “saúde-lização”: espaços das falas

Com números alarmantes de suicídios entre jovens Ye'kuana e Sanuma, a política nacional de saúde mental chega também em Auaris. Ela chega com o recorte sobre as mortes, aquelas pelo suicídios, ou daqueles que tentaram ou verbalizaram em algum momento o desejo ou vontade de passar ao ato.

7 Durante diversos momentos os mais velhos chegaram a proibir a distribuição de presentes por parte da missionária que fosse entendido como carregado de perfumes, não poderei desenvolver o tema neste artigo, mas o perfume de suas pinturas tradicionais agem como proteção, elas potencializam os traços visíveis da pintura corporal (Moreira, 2012).

Enquanto para os Ye'kuana, algumas mortes classificadas por suicídios foram interpretadas pelos próprios Ye'kuana como sendo a confirmação do ataque de inimigos não humanos. Apareceu inclusive a palavra *Kanaimé*⁸ para explicar algumas destas mortes, outros acidentes foram igualmente narrados como mortes causadas por ação do xamã do mal, vistas ao olhar dos leigos como afogamentos, alguns enforcamentos, choques com animais que correm na floresta. Todas estas teriam como sua *causa mortis* a guerra xamânica. Porém, estas mortes não contam com a mesma atenção pela política de saúde mental, mesmo que para os Ye'kuana elas recebem uma atenção diferenciada em suas narrativas, sobre o momento desafiador que estão vivendo e orientam suas ações a partir dela.

A política nacional de saúde mental trouxe fundamentalmente uma outra narrativa sobre o suicídio, a categoria de doenças como a depressão, um termo que alguns professores passaram a usar. Ela também cuida de acesso a medicação por epilepsia, cuida dos dados e da estatística relacionados ao alcoolismo e suicídio, mas sobretudo ela cria um lugar novo onde colocar a fala dos jovens, procura instituir um espaço para se falar de um “eu” completamente novo, ela institui uma fala. Esta nova modalidade de saúde/doença mental deverá envolver agentes de saúde indígenas, professores das escolas indígenas nas aldeias, para intermediarem a tradução necessária deste processo. Não é apenas um assunto novo: é fundamentalmente um novo espaço da palavra, da fala, o foco está em entender os sentimentos. Em conversas com os Ye'kuana que atuam como profissionais da saúde, os sentimentos que teriam motivados os atos coincidem com as narrativas dos casos relatados anteriormente: ciúmes, separação, relacionamentos extraconjugais, a fala dura ou crítica severa dos pais, críticas às relações entre os jovens. Mas as ações da saúde mental aparecem sobretudo como um novo espaço de falas, instituem um novo processo de subjetivação, onde

8 Os ataques de *Kanaimé* são relatados com frequência entre os povos indígenas do lavrado e das Serras de Roraima, muito presente na bibliografia antropológica na região. Até então não se ouvia este termo entre os Ye'kuana, alguns falam em *Odosha*, indicando uma relação de tradução interessante entre eles e seus vizinhos (Ver Farage, 1997).

a própria língua materna terá que escolher as novas palavras ou adotar outras para poder expressar o que lhes é solicitado: o falar de si.

Este processo difere de outros lugares da fala, também novos, dos quais os jovens estão se apropriando: trata-se da experiência universitária, onde são convidados a falarem de sua própria cultura. Diferente do “eu” da política da saúde mental, ali o que é valorizado é o “nós”. Isto também instituiu um novo modo de falar de sua cultura, a metodologia adotada na UFRR, onde estão a maioria dos estudantes universitários Ye’kuana, propõe entrevistas com as pessoas mais velhas, o resgate da história das aldeias, seus mitos, cantos. Isso também é um novo espaço de uso de um certo discurso que precisa ser elaborado, que difere dos discursos internos onde a fala ritualizada das festas, os cantos e o processo de aprendizado deles, não são feitos para um público externo, mas sim para um público interno à própria fala, na própria língua. Embora falando de um múltiplo “nós”, de sua própria cultura, este discurso é marcado por um tipo de coletivo, a palavra “cultura”, “povo”, “língua materna” são marcadores coletivos e não singulares. Se ao falar de si para um público externo à sua aldeia, permanece no múltiplo algo que me incluo, a experiência junto à política de saúde mental, parece instituir uma outra imagem, onde o que parece marcar o discurso é a singularização do “eu”, do indivíduo.

É importante notar que muitas das queixas dos jovens que tentaram suicídio, ou as narrativas que acompanharam cada uma das vítimas por suicídios, não se apresentam de forma muito diferente da narrativa da missionária quando cheguei em Auaris pela primeira vez em 2000. Ciúmes, relações extraconjugais, desaprovação dos pais, separações de casais. Há contudo uma intensificação das mortes e aparece o argumento que não se estaria respeitando a cultura, muitas vezes traduzida nos resguardos.

A Escola e cultura

A escola indígena nas aldeias Ye’kuana, tal como podemos observar hoje, não existiria sem um certo tipo de políticas públicas: tais políticas possibilitaram o programa estadual do magistério indígena, mais tarde os cursos nas universidades públicas, sendo ao mesmo tempo o resultado de reivindicações das organizações indígenas, de professores e outras. Os Ye’kuana não foram engajados desde sem-

pre junto as organizações indígenas no Estado de Roraima: isso veio paulatinamente a acontecer, concomitantemente a sua circulação nos espaços de organizações indígenas, em particular junto à organização de professores e mais tarde com sua própria organização, a APYB. Podemos afirmar que a participação nos programas e oportunidades de acesso à educação formal faz parte de suas experiências desde quando procuraram a escola-internato na região do Surumu, ainda na segunda metade dos anos 70. Nos anos 80, outros foram hospedes de sua rede de contatos na cidade de Boa Vista, missionários ou não, com o objetivo de cursarem as escolas públicas. Foram estes os primeiros Ye'kuana a ingressarem no magistério indígena e mais tarde na universidade. O primeiro núcleo de professores formados pelo magistério e depois pela universidade são todos filhos de líderes e basicamente dois grupos de irmãos, pois tais redes de relações externas à aldeia foram construídas pelos pais destes jovens, em trabalhos em fazendas ou ainda no período do garimpo. Estes contatos não são estendidos a todos em suas aldeias, ao contrário cada um deles constrói seus contatos e mantém sua rede de relações externa à aldeia. Destes primeiros estudantes jovens, muitos hoje são trabalhadores da saúde ou professores do magistério indígena. Atualmente os Ye'kuana contam com mais de 10 casas alugadas por algum profissional da saúde ou educação Ye'kuana⁹, estas casas passam a hospedar jovens que veem na cidade de Boa Vista para fazer o ensino médio ou universitário. Quase todos os professores Ye'kuana são formados ou estão em formação universitária, três estão cursando o mestrado. Em outras palavras, existe um grande investimento para se chegar a uma escola que eles imaginam em suas aldeias, com professores Ye'kuana. Por isso o discurso sobre a difícil relação com a escola e o fato de que ela, de algum modo, estaria contribuindo para a situação atual de números elevados de suicídios precisa ser aprofundado.

Em outro artigo (Moreira, 2010) afirmamos que a profissão do professor sempre manteve um estatuto diferenciado frente a outras profissões remuneradas (soldados, microscopistas, agente de saúde indígena), já que os professores trabalham em suas aldeias com os próprios Ye'kuana e não precisam trabalhar em outras aldeias com outros povos,

9 Três destas casas são de propriedade.

como acontecia com os microscopistas nos anos 90. Eles também manteriam a proximidade na consulta e na escuta com as lideranças em suas aldeias. Isso teria se tornado um valor a mais que se soma aos salários e oportunidades que se apresentavam na carreira de um professor.

Mesmo entre os estudantes universitários, os professores entram e saem com uma profissão remunerada, enquanto que os demais, formados em cursos de gestão territorial, por exemplo, continuam a enfrentar a busca por um trabalho remunerado. No entanto, o que é comum a todos os estudantes universitários é uma busca por dar visibilidade a sua própria cultura. Busca-se de diferentes formas o registro de seus conhecimentos, marcando não um desinteresse pela cultura, mas um outro modo de se relacionar com ela, aquele que busca objetivar sua própria cultura, ou ainda o resgate dela e muitos propõem trazê-la de algum modo para dentro da escola. O processo maior de mudança está na transmissão dos conhecimentos tradicionais, que na escola não tem o mesmo tempo e espaço para acontecer. Há hoje uma busca de um hiato onde “escola” e “cultura” necessariamente teriam que se encontrar. Assim, se por um lado existe a queixa segundo a qual os jovens se desinteressariam pela cultura, por outro lado os universitários teriam uma espécie de hiper-valorização da cultura que deveria ser absorvida na escola.

Neste período de intenso trabalho e mudanças entre os moradores aconteceram vários suicídios: de 2002 até hoje contabiliza-se mais de 18 suicídios, para uma população que não chega a 600 pessoas. Isso explica os dois artigos que apareceram na coletânea *Povos Indígenas no Brasil*, organizada pelo ISA: tanto na edição de 2001/2005 (ver Moreira), como na edição 2006/2010 (ver Andrade), aparecem dois artigos falando sobre a problemática dos suicídios entre os Ye'kuana. Neste último afirma-se: “A maior parte dos velhos associa os suicídios à escola. É por meio dela que as gerações mais jovens têm contato com o mundo dos brancos” (Andrade, 2011: 296). A autora, em outro artigo também traz uma outra reflexão:

O grande paradoxo que a escola encerra – por ser um dos signos da destruição e morte da cultura – se reflete nas representações que os Ye'kuana fazem dela. A geração que lutou pela criação da escola em Auaris hoje lamenta as transformações sociais recentes, apontadas como fruto da educação à moda ocidental. A sedentarização da população, o impacto negativo nas atividades tradicionais e o

desrespeito pelos velhos são apontados como os grandes problemas surgidos desse paradoxo, cuja face agonística aparece nos suicídios de jovens, homens e mulheres, que têm assombrado a comunidade nos últimos anos (Andrade, 2012: 68).

Estas análises tem sido adotadas sobretudo por agentes externos, em particular os agentes da saúde, mas igualmente pelo órgão indigenista ali presente, o funcionário do Posto da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)¹⁰ ou missionários pode levar a traduções não necessariamente fieis da própria autora. De certa forma, penso ser este o contexto onde uma fala sobre a crítica do papel da escola se destacou: vinculando a escola ao mundo dos brancos, ao tempo transcorrido nos espaços urbanos e de certa forma organizando uma lógica sobre o contato e a perda cultural.

Cria-se assim uma narrativa de que os suicídios entre os jovens teria como pano de fundo o contato externo com o mundo dos brancos. Embora a autora citada faça uma análise mais profunda, no sentido da crítica a escola se colocar em paralelo com a profecia *Watunna* (Andrade, 2012), onde os historiadores tradicionais informariam a busca dos Ye'kuana em apropriar-se do conhecimento dos “brancos”, contudo, o que se nota nestes últimos anos e entre os diversos agentes externos presentes na região, continua sendo a influencia negativa de uma cultura externa urbana, a cultura dos “brancos”.

Quase reaparece a antiga oposição entre a oralidade e a escrita, mas a simples oposição entre oralidade (conhecimento tradicional) e escrita (conhecimento dos brancos) proposta por Guss (1986) não pode ajudar nesta leitura¹¹. Entre alguns dos dualismos adotados sem o devido questionamento no contexto etnográfico, encontramos a separação entre o oral e o escrito. Em parte, isso ocorre devido às mudanças nestas próprias sociedades, onde a escrita, assim como as instituições escolares, estão inseridas na realidade cotidiana de muitas aldeias. A adoção da escrita, da leitura, da escola, no cotidiano destas populações apontam para processos dinâmicos na transmissão do conhecimento, onde a ora-

10 No Brasil o órgão indigenista FUNAI está vinculado ao Ministério da Justiça.

11 Para uma critica a esta divisão, no caso Ye'kuana, ver Moreira (2012).

lidade e a escrita são, muitas vezes, combinadas ou compostas e mesmo valorizadas de diferentes formas (ver Franchetto, 2008, Gow, 1990).

Para entendermos este discursos sobre o papel da escola, e sobretudo as contradições de um investimento tão grande na escola e na escolarização, na aldeia e nas universidades por parte dos Ye'kuana, assim como o discurso interno e externo sobre o papel da escola, pode ser interessante entendermos o contexto desta localidade "Auaris".

A partir dos anos 90, Auaris tornou-se uma localidade de importância nos serviços prestados na área de saúde indígena: ali se concentram infraestruturas diferenciadas de outras regiões, como a pista asfaltada, voos regulares por ser o polo base de referência dos serviços de saúde na região, um posto da FUNAI, um batalhão do Exército Brasileiro (Projeto Calha Norte), sede da Missão MEVA (desde os anos 60), presença de ONGs com projetos diversos junto aos Sanuma (Yanomami) e aos Ye'kuana, que contam com outros voos periódicos para a região. Além disso, nesta localidade encontramos as radiofonias das diversas instituições, já houve um telefone público e conexão à internet (mesmo que precária) dentro do espaço reservado aos militares. Desde a chegada dos missionários nos anos 60, os Ye'kuana mudaram por 4 vezes seu local de moradia, procurando manter uma distância calculada com a presença de outros atores-vizinhos, assim como uma aproximação, igualmente investida, nas oportunidades de trabalho remunerado que estas mudanças promoveram: trabalhos na área de saúde, como soldados, junto as ONGs. Isso indica uma ação permanente de atualização de suas relações, construídas com cada um dos atores ali presentes.

De certa forma a distância com este "mundo dos brancos", ou o acesso à capital do Estado parece ter ficado menor: a distância se contraiu. A presença de diversos atores incrementou a circulação de pessoas não indígenas e modificou de forma importante aquela localidade. Auaris é o local onde concentram-se "os brancos", suas infraestruturas e mercadorias. O contato com o mundo dos brancos está longe de se colocar apenas no espaço escolar. Silva (2015) Ye'kuana no mestrado de geografia na UFRR, apresenta um outro dado importante, afirma que a região do rio Auaris, apresenta o maior crescimento populacional na terra indígena, com 3117 pessoas, segundo dados oficiais da saúde, destes cerca de 400 são Ye'kuana.

Contudo, os Ye'kuana conseguiram garantir a ausência de professores indígenas de outras etnias, ou ainda não indígenas, como aconteceu com muitas escolas indígenas em Roraima, com a única exceção das missionárias que, segundo eles, tinham o diferencial de falar a língua e passar longos períodos junto à comunidade¹². Os Ye'kuana também trouxeram elementos próprios para a escola, em seus novos projetos pedagógicos, como aulas de artes para se aprender com um especialista a fabricação de objetos (cestos, flautas, entre outros). Mais uma vez registramos os ritmos diferenciados nos modelos de aprendizados: o da escola, e outros que envolvem um tempo mais lento e longo entre mestre e aprendiz. Cabe a nos seguir de perto cada discurso e entender o que afinal se está dizendo, ao falar de perdas culturais e como uma nova geração de jovens nunca esteve tão voltada para dentro, mobilizados com perguntas promovidas nas escolas e na universidade. A distância desta metodologia acontece no ensino médio, onde em geral eles cursam os cursos oficiais das escolas públicas, somente na universidade poderão novamente ocupar o papel de “falar da sua cultura”.

Sendo assim acredito que ainda é preciso aprofundar o projeto de escola que eles estão construindo e o que dizem sobre as contradições que a vida escolar pode trazer. A escola proporcionou sem dúvida uma mudança por onde circulam e se encontram os jovens na aldeia. Dado o modelo de distribuição de suas casas, roças, acessos aos igarapés e ao rio Auaris, normalmente muitos destes jovens não se encontrariam cotidianamente fora do espaço escolar. Há ainda o fato de diversos estudantes jovens já serem pais ou mães, e estarem concluindo o ensino fundamental, ou ainda terem se deslocado para a capital a fim de concluir o ensino médio e os universitários, onde quase todos já possuem suas famílias, e o deslocamento por longos períodos na cidade de Boa Vista causa estranheza, já que há um papel social a cumprir no núcleo familiar que se inicia, obrigações de sua paternidade e outras junto ao sogro e cunhados. Enfim, o acesso à educação e a um ideal de trabalho que possa dar acesso a um salário estável em suas aldeias não parece ser de fácil realização,

12 Atualmente somente Jandira Dominici, trabalha na escola da aldeia Kuratanha, ela vive entre eles há mais de 20 anos.

além de parecer para muitos como um processo quase saturado se novas escolas ou series e/ou novas aldeias não forem construídas.

Se a escola ocupa um papel importante na vida deles, os Ye'kuana também afirmam que toda forma de conhecimento passa pelo corpo e, mais uma vez, é ele que deve ser protegido. Neste sentido também podemos compreender a diferenciação feita pelos Ye'kuana entre o aprender na escola e outras formas de transmissão de saberes.

O verbo aprender *woowanoomanä* foi estendido para a escola *woowanoomatojo*, sendo traduzido pelos missionários como o lugar para aprender. Este aprendizado escolar, como eles afirmam, também implica em mudanças nos corpos. Para os mais velhos, muitos deles cantores(as) Ye'kuana, o fato de existir um tempo importante transcorrido hoje pelos alunos nas atividades escolares para aprenderem “coisas novas” é relevante, pois este tempo e atividades acabam por subtrair do corpo dos jovens potencialidade de aprendizagem de outros saberes. Mas não é apenas isso, pois para eles o aprender é em si um processo de interferência no corpo.

Os Ye'kuana sabem e observam que na escola os saberes passam pelos papéis, *fajeeda*, ou pelos livros *tade'täämö* (literalmente: para ler). Este tipo de conhecimento é considerado como sendo diferenciado de uma aprendizagem entre cantor e aprendiz. Vários fatores entram nesta diferenciação. Entre eles podemos destacar:

- Tal aprendizado não comporta as mesmas implicações corporais entre aprendiz e cantor; ou seja não se reproduzem neste processo as mesmas implicações de resguardos entre alunos e professores.
- Não se trata da aprendizagem de um conhecimento voltado para intervir na realidade sensível como cantos e encantações.
- A escola está voltada para um público que, a priori, estão fora da idade pois este aprendizado requer um tempo considerável por parte do aprendiz para a aprendizagem dos cantos de curas e cantos xamânicos; ou seja, isso ocorre principalmente na idade adulta. Porém este corpo deve ser preparado desde o nascimento pelos rituais e resguardos (Moreira, 2012).

O xamanismo

A guerra xamânica da qual os mais velhos sempre falaram, e por ela justificaram a mudança do local da aldeia *Fuduwadunha* para a outra margem do rio, continua presente. A construção de suas casas na mesma região, ou ainda a construção da nova aldeia *Kuratanha*, não aconteceria sem uma grande participação de todos nestas atividades e nas justificativas desta necessidade. Assim, os jovens participam ativamente na derrubada de árvores, no transporte das madeiras, na coleta de cipós, na confecção do barro, da bebida, fermentada ou não, produzida pelas mulheres durante a construção da casa, dos cantos necessários para as etapas das construções, seja da casa, seja da nova escola, na maioria com material produzido localmente: todo este conjunto de atividades não poderia acontecer sem a participação de uma parte importante dos moradores da aldeia, jovens incluídos. Portanto, a afirmativa do que os jovens estariam abandonando os trabalhos comunitários precisa ser aprofundada. O que se percebe é que nos últimos anos houve um período de um tipo de “excesso” de trabalho comunitário: uma vez construídas as casas e a nova aldeia, os Ye'kuana investiram na construção de uma grande casa redonda, trabalho que também necessita da participação de jovens, mas que hoje, em boa parte estão na capital estudando, pois uma vez concluída a maioria das casas do outro lado da margem do rio, registramos um aumento dos jovens que vieram concluir o ensino médio em Boa Vista.

Cuidando dos corpos

Com a presença significativa de jovens estudantes na capital, há uma exigência por manter uma produção alimentar e envia-la aos parentes na capital. As lideranças mais velhas afirmam que é necessário manter o envio de alimentos, pois são de suma importância durante e após os rituais e resguardos. Também observa-se que passaram a acontecer vários rituais com uso de plantas medicinais e da planta da vingança em Boa Vista: muitos destes rituais requerem o resguardos de irmãos. No espaço urbano, o uso de celular combinado com a radiofonia facilita a circulação de notícias, assim como uma vigilância para que os resguardos sejam respeitados. Neste cenário os alimentos tradicionais produzidos por parentes são fundamentais, em cada casa na

cidade é necessário contar com o beiju, pimenta e farinha, muitas vezes os únicos permitidos durante os resguardos. Todos estes alimentos são acompanhados por seus cantos e *assopros* que tornam estes alimentos insubstituíveis por outros equivalentes disponíveis no mercado local urbano (Moreira, 2016). Deste ponto de vista, podemos entrever que o cuidado maior continua sendo com os corpos. Nesta circulação os alimentos produzidos dentro de uma lógica de parentesco e cuidados continuam a circular da aldeia para a capital do estado: mães, irmãs, filhas e esposas são responsáveis por esta circulação.

Como afirmei em outro artigo (Moreira, 2004), a afirmação sobre uma guerra xamânica incrementou ainda mais a procura por seus especialistas, cantores/as, plantas, visitas ao xamã da Venezuela e a presença cada vez mais frequente de Vicente Castro, reconhecido especialista e morador da comunidade de Waikás. O ano onde ocorreram diversas mortes coincidiu com o ano de licença da missionária mais antiga na aldeia, com a desistência da missionaria que trabalhava no atendimento a saúde, e o adoecimento de uma jovem missionária que não mais retornou a Auaris. Estes fatos indicavam uma tensão clara entre a missão e as praticas xamânicas dos Ye'kuana. As missionárias continuam afirmando até o momento que o suicídio é consequência do consumo de bebida alcoólica, fermentada tradicional ou não, sobretudo por jovens estudantes. Outros afirmam que a causa é a vida de estudante na capital e o contato com a cultura dos "brancos", o que perturbaria as relações entre as gerações de jovens e adultos.

Novas categorias, tais como jovem/adulto, ganham espaço hoje pelos agentes ali presentes, da saúde e outros, sem nenhum questionamento sobre qual seria o equivalente para os Ye'kuana. Não há questionamentos destas categorias. A política nacional de saúde mental também não questiona: seria a idade, seria o ECA o que afinal define adolescentes, jovens e adultos?

Aprendizes da fala

Arvelo-Jiménez (1974) definiu a Ättä, casa comunal que tem um centro onde os homens se reúnem cotidianamente, como um espaço masculino e sagrado. No Brasil os Ye'kuana traduziam para nos como "A Casa Grande" a Ättä, pois aqui as casas individuais cercam um espaço central onde os homens mais velhos continuam a se encontrar no coti-

diano. Nele também são realizados alguns de seus rituais, pois continua sendo um espaço privilegiado para serem forjadas outras capacidades consideradas importantes, principalmente para os homens, como falar em público e o cuidado com os temas conflitantes. Neste aprendizado o autocontrole, já destacado por vários autores, parece ser igualmente valorizado em Auaris. Esta capacidade deve ser cultivada desde a infância, e é tida como fundamental para uma liderança. Vale ressaltar que, embora certos conflitos venham tratados neste espaço central, ele parece um espaço prazeroso onde os homens estão juntos, fumam seu tabaco, tecem suas redes de pesca. Os homens se reencontram ali pois, divididos entre as casas de suas esposas, o que não permite grandes circulações de pessoas. Este seria principalmente o espaço onde o polo genro-sogra predomina, pode ser deslocado no espaço central da Ättä, onde os homens se encontram. Mas não nos esqueçamos: a Ättä também é o espaço de resolução de conflitos.

Ainda em relação à autoridade Ye'kuana, Arvelo-Jiménez (1974) já sinalizava a influencia feminina através de comentários e “fofocas”: isso efetivamente exerce uma função de desaprovação, mas também o “zombar” parece ser a “fala” social que desaprova certas condutas. Porém, diferente das fofocas que acontecem nos espaços mais íntimos das casas, o zombamento acontece nos espaços públicos, em especial nos trabalhos coletivos. Ele pode fazer referência às coisas mal feitas, altamente reprováveis entre eles, ou às regras sociais não respeitadas, como a de uniões matrimoniais desaprovadas¹³.

O auto controle e a evitação de conflitos foi registrado nos trabalhos de todos os antropólogos que trabalharam com os Ye'kuana; o

13 O único caso que conheci refere-se a um casamento desaprovado pelas famílias que chegou a gerar dois filhos, mas com o tempo o pai da criança retirou-se da comunidade. Os Ye'kuana explicavam-me que ele não aguentou o “zombamento”, e dizia: “isso a gente não esquece e a pessoa não aguenta”. No caso específico a que me refiro, o homem viveu por quase 10 anos em Boa Vista, onde estudou e retornou em 2006 na aldeia em Auaris. Ele havia realizado estudos técnicos na área de saúde o que possibilitou uma contratação de trabalho na aldeia. A mulher casou-se novamente, com um homem Ye'kuana que já foi casado com uma mulher Sanuma na Venezuela. Quando instalaram-se na região de Auaris eles construíram sua casa afastada a uma certa distancia da aldeia Ye'kuana.

controle do apetite e das palavras parece ser valorizado por diferentes grupos indígenas na região¹⁴. Isso aproxima o uso das palavras do consumo da carne de caça, onde ambos precisam ser consumidos com moderação, como bem observou Farage (1997) entre os Wapishana. Uma importante literatura sobre este grupo registra a importância de um certo padrão de comportamento: destacamos o autocontrole e uma certa aversão aos conflitos abertos. A diplomacia e o uso das boas palavras são algo a ser apreendido e construído. Isso não está colocado apenas para os Ye'kuana: diversos trabalhos apontaram as mesmas qualidades para a liderança ou chefia na região¹⁵. Contudo, este remarque entre os Ye'kuana é um denominador comum em todos trabalhos etnográficos. Esse excesso de etiqueta, se quisermos resumir assim, também está ligado ao seu xamanismo, onde as palavras podem curar ou vingar: seus cantos e rituais nos ajudam a entender isso.

Os cantos

Além dos cuidados com os alimentos consumidos pelos seus parentes e as consultas com os xamãs, houve uma grande valorização de seus cantos que foi acompanhada pela diminuição de seus cantores e uma dificuldade na formação de novos cantores/as. Isso também coincide com o esforço dos professores e estudantes universitários em resgata-los, registra-los e mantê-los em circulação.

Seus textos, na sua forma fixa, seguem o padrão primordial do primeiro canto pronunciado e guardam relação virtual com os cantos de outros mundos, em especial nos primeiros céus. É também uma forma de comunicação com o inimigo, através do uso das palavras certas e na sequência certa de um canto. Outras formas de comunicação e relação

14 Arvelo-Jiménez (1974), Barandiaran (1966), Ramos (1980,1996), Guss (1984), Lauer (2005), Monterrey-Silva (2007), Andrade (2007), para citarmos alguns e em diferentes épocas. Também encontraremos registros desse tipo comportamento entre os seus vizinhos Karib Wai-Wai (Howard, 2002); assim como entre os Wapishana, Aruak (Farage, 1997).

15 Isto não é exclusivo para os Ye'kuana. Para outros grupos na região: Howard (2002, 1993) para os Wai-Wai, Farage (1997, 2002) para os Wapishana, Van Velthem (2002) para os Wayana. Para grupos em outras regiões ver Kaplan (1975), Basso (1973).

com o inimigo são expressas especialmente no ritual de vingança *woi* e na destruição de um corpo-imagem na cremação, ato imposto frente a certas circunstâncias que levam à morte um Ye'kuana, colocando em risco, entre outras coisas, o próprio conhecimento construído entre um mestre e seu aprendiz.

Na aldeia *Fudwuadunha*, onde fiz meu trabalho de campo, não encontramos a figura de um xamã. Apesar disso, os Ye'kuana mantêm uma forte relação com xamãs da Venezuela, em especial um deles com o qual trocam informações via radiofonia sobre aquilo que consideram necessário. Entre os motivos das consultas temos como mais frequentes a consulta sobre a realização de certos rituais, ou um diagnóstico sobre mortes, acidentes ou doenças. Algumas pessoas realizavam visitas ao xamã com certa regularidade, buscando conhecimentos e curas.

Uma primeira mudança, se tomarmos as observações de Barandiaran (1966, 1979) sobre o xamanismo ye'kuana, é o fato de que algumas prerrogativas dos xamãs estão difusas de forma mais horizontal, para usarmos o vocabulário proposto por Hugh-Jones (1996). Civrieux (1970,1992) e Arvelo-Jiménez (1974: 156-166) deram um destaque também ao papel importante dos cantores, especialmente na festa da inauguração da casa e na festa da roça. Embora o xamã tenha um lugar diferenciado entre eles, o acesso a certos recursos, como plantas e cantos, parecem circular de forma mais ampla entre os Ye'kuana.

Nos casos das mortes por suicídio o xamanismo foi a principal defesa e orientação para as ações que culminaram com a transferência, quase total, de suas casa para a outra margem do rio Auaris. Importante também observar que o xamanismo na literatura sempre foi marcado pela linguagem da escassez, nos anos 60 os antropólogos registram em trabalhos realizados na Venezuela que haveriam 3 xamãs Ye'kuana, este numero prevaleceu até poucos anos atrás quando então um xamã, na Venezuela, veio a falecer. O numero não deve ser entendido como fim do xamanismo que, ao contrário, vem se fortalecendo na região mas a essa linguagem da escassez.

Considerações finais

O que nos chama a atenção neste contexto do acesso as políticas de saúde mental, dos recursos disponibilizados pelos missionários (CONPLEI) é sem dúvida o esvaziamento da narrativa dos próprios

Ye'kuana e seus especialistas sobre os ataques dos inimigos, por estarem certos de que as mortes por suicídios nunca foram desvinculadas de outras mortes consideradas ações de inimigos. Assim como outras doenças, identificadas por eles pelas dores e a impossibilidade de trabalho, diagnosticadas como reumatismos pela medicina que acessam no SUS, indicam para eles mudanças nos seus corpos. Corpos estes que precisam de cuidados pelas pinturas, pelo perfume de suas pinturas, pelos rituais e cantos, pelo alimento e o uso da vingança *woi*. Do contrário, como explicar a mudança da localidade de moradia e todo o trabalho exigido para isso, inclusive a reconstrução da escola?

O que podemos afirmar é que se os Ye'kuana delegarem a outros os cuidados para salvarem seus jovens, ou seja, à rede com a qual eles contam através de seus parentes próximos para vigiarem, às vezes ao deslocarem eles para a cidade ou, ao contrário, ao trazê-los para perto de si, não apenas pela eficácia já demonstrada, mas sobretudo por não se dar a estes cuidados o seu devido reconhecimento, por se deslegitimarem um cuidado intenso de suas casas e de suas relações, o risco é de despossuí-los de uma capacidade que até o momento foi a única eficaz, e isso poderá causar um dano. Esse modo de prática, seja pela religião, seja pelo Estado, será mais uma forma colonial de despossuir um povo de seus modos de cuidados, desta vez não com a força, mas com uma palavra e um lugar da fala que substitua aquele das interpretações dos sonhos, das regras de seus resguardos e da sua capacidade de buscar, mesmo no conflito, a leituras de seus sonhos.

Bibliografia

- Andrade, Karenina Vieira (2006/2010). *Reflexões sobre o significado das mortes por suicídios, in Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA.
- _____. (2012). A Vontade de Saber – a escola e o mundo das profissões entre os Ye'kuana. *Revista Brasileira do Caribe*, São Luis-MA, Brasil, Vol. XIII, nº25, Jul-Dez, p. 43-71.
- Arvelo-Jiménez, Nelly (1974). *Relaciones políticas en una sociedad tribal*. Ediciones Especiales 68. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Civrieux, Marc (1970). *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Farage, Nadia (1997). *As flores da Fala: práticas retóricas entre os wapishana*. Tese Doutorado 2000, USP.
- Franchetto, Bruna (2008). A guerra dos alfabetos. *Mana*, 14(1), 31-59.
- Gow, Peter (1990). Could Sangama read? The origin of writing among the Piro of Eastern Urubanda. *Amazonía Indígena*, 11, 10-16.
- Guss, David (1986). Keeping it Oral: A Yekuana Ethnology. *American Ethnologist*, 13, 413-29.
- _____. (1994). *Tejer y cantar*. Caracas: Monte Avila editores.
- Moreira, Elaine (2001/2005). Diálogos e diagnósticos. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: ISA.
- _____. (2004). Entre “corpo” e “alma” o não conversão dos Ye'kuana no Brasil. In: Robin M. Wright (Org.), *Transformando os Deuses* (vol. II, pp. 341-376). Campinas: Editora Unicamp.
- _____. Redes sociais e mobilidade espacial entre os Ye'kuana no Brasil. In: Cassio Inglez de Souza, Almeida, Fabio Vaz Ribeiro, Antonio Carlos Souza Lima, e Maria Helena Ortolan Matos (Orgs.), *Povos Indígenas; Projetos e desenvolvimento II* (pp. 75-95). Coleção LACED, Editora Paralelo 15.
- _____. (2012). *Artifice du corps et de la mémoire : les cahiers de chants chez les Yekuana*. Thèse de doctorat. Paris, EHESS, 325 p.
- _____. (2016). Espace urbain et échanges chez les Ye'kuana à Boa Vista, Roraima (Amazonie brésilienne). *Développement durable et territoires*, 7(1).
- Silva, Castro C. (2016). *Auaris: desafios e uso do território*. Projeto de mestrado: PPG Geografia/UFRR.

Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil)

Maria Isabel Cardozo da Silva Bueno¹

Resumo

Buscar a compreensão do fenômeno do suicídio entre os Ticuna, etnia ameríndia que habita o Alto Solimões, na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia, requer uma análise que dê conta dos múltiplos sentidos que o envolvem. O que a etnografia mostra é que o ponto de vista nativo muitas vezes concebe as mortes não como resultado de um autoaniquilamento e sim como resultado da ofensiva de seres sobrenaturais, motivados pelo ataque, dentre outros, de feitiçeiros. O conceito de “suicídio” se mostra, nesse sentido, inadequado enquanto categoria analítica. Entretanto, a resposta xamânica não é a única que consegue explicar as mortes por enforcamento. É preciso dar conta também da dimensão dos sentimentos em conflito expressa nas relações intergeracionais. O que se apresenta é uma complexa exegese nativa num contexto de crise, que não foi o único que eles viveram, como contam as histórias dos antigos.

1 Maria Isabel Cardozo da Silva Bueno hizo doctorado en el Programa de Posgrado en Sociología y Antropología de la Universidad Federal de Río de Janeiro y máster en el Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Minas Gerais. Realiza su investigación entre los Ticuna, autodenominados Magüta (Alto Solimões, Amazonas, Brasil), sobre los que escribió una etnografía sobre las relaciones entre humanos y sobrenaturales, que transitan por el relato mítico, el ritual de pubertad femenino, las acusaciones de hechicería y agresión y las derivadas muertes por ahorcamiento.

Os Ticuna, autodenominados *Magüta*², compõem uma etnia ameríndia de língua isolada que habita a tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia³. Organizam-se em grupos clânicos patrilineares, distribuídos em metades exogâmicas não nominadas. Cada clã – chamado de *nação* na tradução nativa – possui como nome um elemento da natureza, podendo ser, de um lado, uma ave, ou de outro, um animal ou vegetal. Melhor dizendo, as *nações* se dividem entre *nações de pena* e *nações sem pena*. Segundo as regras de parentesco, o membro de uma metade deverá se casar com uma pessoa da metade oposta, sendo que os filhos herdam o clã do pai e seus nomes pessoais se relacionam ao clã a que pertencem. A constituição das *nações* é explicada no mito de criação em que os heróis culturais, os irmãos *Yoi* e *Ipi*, criaram o gênero humano e atribuíram *nações* aos Ticuna, ensinando-lhes como deveriam se pintar e casar entre si⁴.

Minha experiência etnográfica entre os Ticuna, autodenominados *Magüta*, começou em 2010 quando fiz uma primeira incursão ao Alto Solimões para realizar minha pesquisa de doutoramento (Silva-Bueno, 2014). Esta consistiu numa etnografia sobre as relações entre humanos e não-humanos (especialmente os seres maléficos *ngoò*) no mito, no ritual de puberdade feminino, nas acusações de enfeitiçamento e agressão e nas decorrentes mortes por enforcamento. A via do mito e do rito se mostrou profícua para a busca por compreender alguns aspectos do xamanismo/feitiçaria e das mortes que permearam o trabalho de campo etnográfico num grande aldeamento⁵ ticuna chamado

2 O termo significa, de forma simplificada, “gente pintada com jenipapo”.

3 Os dados do SIASI (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena) da SESAI (Secretaria Estadual de Atenção Indígena), referente ao ano de 2013, apontam para 45.963 indivíduos da etnia Ticuna apenas no lado brasileiro (Portal, 2016). Os dados do Instituto Socioambiental (ISA) apontam que os Ticuna na Colômbia (dados de 2011) e no Peru (dados de 2007) somam 8.000 e 6.982 pessoas, respectivamente (Ticuna, 2016).

4 Ver Nimuendaju, 1977, 1983; Oliveira Filho, 1988; Goulard, 2009.

5 Como descreve Nimuendaju (1952: 11), a habitação original dos Ticuna era uma grande, isolada e comunal maloca, ocupada por mais de uma família do mesmo clã. A partir do intenso e violento processo de contato, principalmente a partir do final do século XIX, com o ciclo da empresa seringueira, essas malocas foram

Campo Alegre⁶, pertencente ao município de São Paulo de Olivença (Amazonas – Brasil)⁷.

Partindo da referida etnografia, o presente artigo tem como objetivo reflexionar acerca do suicídio indígena, buscando dar conta do emaranhado de sentidos que o envolve. Se por um lado o diagnóstico xamânico aponta para uma cosmopolítica específica, é necessário também, por outro lado, mirar os conflitos intergeracionais, na forma como se expressam nos mitos e nas relações cotidianas.

Suicídio ou homicídio?

O trabalho de campo do qual resultou minha tese de doutoramento, entre os anos de 2010 e 2012, foi marcado pelo tema das acusações de feitiçaria. Num primeiro momento elas vinham acompanhadas pela polêmica em torno da polícia nativa⁸ e depois se intensificaram

desaparecendo e dando lugar a aldeamentos. Nos dias atuais, ainda é possível encontrar malocas do lado colombiano, como registrou Goulard (2009).

- 6 Segundo o SIASI/SESAI, de 2013, a população de Campo Alegre corresponde a 2.732 indivíduos (Portal, 2016).
- 7 A partir dos anos 1950 aconteceram algumas transformações na ordem religiosa no Alto Solimões, onde se pode destacar o movimento messiânico denominado Irmandade da Santa Cruz e a chegada dos pastores protestantes. E é nesse contexto que Campo Alegre se funda, em 1959, a partir da chegada de dois pastores da Igreja Batista Regular norte-americana (*Association of Baptists for World Evangelism*). As terras onde se situa a aldeia pertenciam a uma família dona de muitas terras na área de Santa Rita do Weill (distrito de São Paulo de Olivença). À medida que o número de fiéis aumentava, surgia a ideia da compra dessas terras pelos missionários para a instalação de uma comunidade sob a organização dos norte-americanos. A compra foi efetuada em 1965 e Campo Alegre cresceu rapidamente com a chegada de famílias vindas de vários lugares (Macedo, 1996, 1999).
- 8 Inicialmente batizada de SPI (Serviço de Proteção Indígena) e, em seguida, de PIASOL (Polícia Indígena do Alto Solimões), essa organização foi formada com o intuito de controlar a violência em algumas aldeias ticuna, que ocorria devido, principalmente, ao consumo de álcool e drogas. A partir de 2009, essa polícia ganhou as manchetes de vários veículos midiáticos que veicularam que a Polícia Federal investigava dois assassinatos por acusação de feitiçaria em São Paulo de Olivença (AM), bem como casos de abusos supostamente cometidos pelas ditas “milícias” de índios brasileiros, que estariam sendo treinados por membros das Farc (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia) ” (Brasil, 2009). Essa

em função das mortes por enforcamento de jovens da aldeia. Somente durante minha última estadia, ocorreram três mortes, de duas meninas e de um menino. No entanto, semanas antes da minha chegada, um rapaz foi encontrado enforcado e, após minha saída do campo, soube que outros casos se sucederam. Nos meus últimos meses morando em Campo Alegre, um sentimento de crise tomou conta de toda a aldeia e várias suspeitas e acusações acerca da *autoria* desses suicídios foram tomando forma.

O emprego da palavra *autoria* logo acima apresenta, desde já, uma inadequação do termo *suicídio* enquanto categoria analítica para se pensar esse tipo de morte entre os Ticuna. Pelo menos quando se tem como referência a interpretação xamânica desses fenômenos, que considera as mortes como resultados de ataques espirituais. Alguém estaria enviando os espíritos, chamados *ngoò*, como já mencionado, que apareciam para os jovens os levando à corda. Dentre os suspeitos dessa autoria, estavam um pajé (*yuücü*), bem como pessoas que estavam lendo/usando o livro de magia de São Cipriano. Vale atentarmos, ainda que brevemente, aos agressores e às agressões, na forma de ataques espirituais que conduziriam os jovens ao enforcamento.

Na concepção nativa, um *yuücü* pode tanto curar, quanto ferir ou matar alguém. Tal como afirma Nimuendaju (1952), entre o feiticeiro que inflige a doença e o curandeiro que remove a doença, não há uma diferença essencial. O fato de o pajé possuir, entre outros atributos mágicos, o poder dos *espinhos* (ou *flechas*), não significa que ele o use; por outro lado, se ele não possui esse poder, ele pode adquiri-lo em qualquer momento. Os poderes do *yuücü* emergem de suas relações com os espíritos das árvores, mas nem todas as árvores têm espíritos – senão, como atenta Nimuendaju (1952), clareiras jamais poderiam ser feitas sob o risco de se ser atingido pelas *flechas* dos espíritos⁹.

polêmica abalou o contingente de policiais da organização, que trabalham voluntariamente, mas não chegou a acabar com a mesma. Também existem polícias semelhantes em aldeias não brasileiras.

9 Também, espíritos das árvores mortas podem estar presentes em qualquer lugar e ferir aqueles com quem se encontram. Uma pessoa com febre sente a flecha de um espírito adentrar seu organismo, como num impulso dado com as pontas dos dedos.

Entre os Ticuna, assim como entre diversos grupos amazônicos, toda doença tem um causador. Ou, como afirma Chaumeil (1993: 263), a maioria das sociedades tradicionais ao redor do mundo tendem para concepções exógenas ou exteriorizantes para a enfermidade, acentuando mais as causalidades sociais e intencionais, que as etiologias impessoais e não sociais. Segundo Overing (1986), para os Piaroa, povo que habita os afluentes do rio Orinoco (Venezuela), toda morte é causada por feitiçaria, sendo que os supostos feiticeiros, em geral, pertencem a outras etnias¹⁰. Uma poderosa e agressiva resposta é dada ao assassino, cuja força pode aniquilar não só o acusado, como também toda a sua aldeia. Aqui, matar é uma forma de canibalismo indireto e toda morte é resultado de um processo de se ter sido “comido”. Enquanto a doença pode não ser necessariamente causada por canibalismo, ela é, entretanto, sempre um ato de violência infligido por alguém sobre alguém – em outras palavras, sempre deriva de um ato de canibalismo.

A busca pela cura de uma enfermidade ou pelo “desenfeitiçamento” da vítima de um pajé-feiticeiro¹¹ compreende também a identificação da causa e/ou causador da doença. O pajé-curador traz de volta a alma do enfermo através dos seus sonhos: viaja até o espírito maléfico e recupera a referida alma. Através da sucção, pode retirar do corpo adoecido diversos objetos patogênicos. O contato com os espíritos das árvores (como a samaúma) – ou melhor, com os “donos” (*nanatü*) das árvores –, também possibilitam a cura, que pode ocorrer no encontro do doente com o espírito em sonho.

Se qualquer um pode se tornar *yuücü*¹² e obter o conhecimento de curar ou matar, dentre das possibilidades da potência agressiva do pajé está o de levar uma pessoa à loucura a ponto de a mesma tentar se matar. Um pajé pode acionar um ou mais espíritos maléficos, que apareceriam para suas vítimas as levando à força. Entretanto, no contexto

10 Entre os Ticuna – pelo menos entre aqueles que vivem aldeados, e não em malocas clônicas – as acusações de feitiçaria podem envolver membros da mesma etnia, da mesma aldeia ou não.

11 Utilizo, aqui, as expressões *pajé-curador* e *pajé-feiticeiro* para facilitar a compreensão do leitor acerca da intencionalidade do *yuücü* no contexto em questão.

12 Em Silva-Bueno (2014), me ocupo em descrever em detalhes o processo de iniciação do pajé.

em que vivenciei, não só um pajé poderia fazer isso. Poderiam também ser responsáveis pelas mortes aqueles que estariam usando o Livro de Magia de São Cipriano¹³. Este possuiria uma “presença ausente”, visto que é um livro oculto, do qual todos falam, mas ninguém afirma possuí-lo ou já tê-lo visto¹⁴. Desperta grande curiosidade, inclusive daqueles que mais criticam seu uso.

Os leitores-seguidores dessa publicação, atraídos pela ilusão de conseguirem dinheiro e bens (moto, loja, etc.), fariam um “pacto com o diabo”. Quando esse pacto “falha”, atentam contra a própria vida. Outros dois usos aproximam essa forma de agressão àquela que seria própria do *yuïcü*: através de magias de amor, a vítima, objeto de desejo do agressor, seria levada à loucura, chegando a tentar se matar; o usuário do livro poderia enviar espíritos às suas vítimas, que lhes apareceriam sob a forma de parentes ou crianças que as enganariam, levando-as a se enforcar.

Em linhas gerais, o mal que o livro de São Cipriano provoca pode levar à doença, à loucura e ao suicídio da vítima e à transformação de seu usuário em *ngoô*, categoria que, nesse contexto, pode passar pela tradução nativa de “bicho” ou “vampiro”. Os que fazem o mal através do livro de São Cipriano, o fazem através da leitura do livro e da escrita do nome da vítima nas páginas do livro. Eles também podem fazê-lo

13 Esse livro possui diversas edições e consiste num conjunto de receitas de magia de um sucesso considerável entre as massas nas cidades brasileiras de grande e pequeno porte. Segundo Ferreira (1992: XVI-XVII), ainda que sob uma aura de sigilo e mistério, o livro é de conhecimento amplo e frequente na sociedade rural brasileira, que deste modo segue seu “caminho da cidade”. A expansão de seu uso em território brasileiro se relaciona à umbanda e a um público de migrantes em busca de adaptação aos espaços urbanos.

14 O livro teria entrado em Campo Alegre através de pessoas que viajam até Letícia (cidade colombiana que faz fronteira com Tabatinga, no lado brasileiro), conhecem o livro e são atraídos pelas promessas nele contidas. Além disso, mascates peruanos entrariam na comunidade vendendo o Livro dentre utensílios diversos (roupas, painéis, etc.). O uso desse Livro não se restringe à Campo Alegre, mas também se ouve notícias de seu uso em outras comunidades do lado brasileiro e peruano. É preciso ressaltar o fato de a notícia de seu uso não ser exclusiva de Campo Alegre, mas que também não é regra nas centenas de comunidades da etnia.

através de uma “coleção” de peças de roupas, fotografias e outros itens das suas vítimas¹⁵.

Uma vendeta contemporânea provinda de uma acusação de feitiçaria pode não incluir apenas o acusado, a vítima, as famílias, o pajé que identifica o agressor e a parcela de não-humanos acionados tanto para o suposto feitiço (*ngo'gü* ou *ngogü*, feitiço que causa morte), quanto para descobrir o autor do mesmo e, possivelmente, para revidá-lo como forma de vingança. Tal como pude presenciar no esforço da comunidade em buscar o responsável pelas mortes por enforcamento no final de 2011, além desses termos indispensáveis, nota-se a presença do cacique –ou dos caciques, visto que o conflito pode se instalar entre aldeias– e o restante daqueles que convivem com eles, incluindo novos personagens que podem entrar em cena, como, por exemplo, o pastor da Igreja Batista e a polícia indígena. Aliás, tendo em vista a forte presença da Igreja no contexto referido, é possível incluir também naquela parcela de seres não-humanos o Espírito Santo e o Diabo, em especial quando o mal causado tem como veículo as receitas do Livro de São Cipriano.

Juventude e corporalidade

A fase pubertária

O problema do suicídio entre os Ticuna já foi objeto de uma tese e artigos na área de Saúde Pública de autoria de Erthal (1998, 1999) que realizou uma análise do “surto epidêmico”¹⁶ de suicídios entre jovens ticuna, nas comunidades do igarapé Belém, nos aldeamentos de Belém do Solimões e de Umariáçu (pertencentes ao município de Tabatinga). Boa parte dos dados etnográficos colhidos por essa autora encontram consonância com aqueles que encontrei em campo, mais de dez anos depois. Na investigação de uma “teoria etiológica ticuna”, a autora expõe que as explicações dos Ticuna para os processos de adoe-

15 Para uma descrição mais apurada dos usos e técnicas fabricadas a partir desse Livro nesse contexto específico, ver Silva-Bueno, 2014.

16 Erthal (2001: 309-310) ressalta que a inexistência de registros sistemáticos dos casos de suicídio anteriores à década de 1990 impossibilita a afirmação de um aumento ou uma anormalidade quanto ao número de casos de suicídio.

cimento e morte se referem, recorrentemente, a um discurso xamânico. Na busca por uma explicação nativa do suicídio, a autora afirma que a desobediência ao padrão tradicional de casamento e a desqualificação de um indivíduo envolvida na recusa de um pedido de casamento pode estar de modo mais contundente na base do ato de suicídio.

O Relatório de Gestão da FUNASA referente ao 2009 aponta a ocorrência de 21 óbitos por suicídio da etnia Ticuna, sendo 18 masculinos e 3 femininos. O suicídio (e as tentativas de suicídio) entre os Ticuna seria, segundo esses dados – e em sintonia com aqueles apresentados por Erthal (1998, 2001) para o período de 1990 a 1997¹⁷ –, predominantemente masculino. Os dados apresentados por Erthal (2001: 310) apontam que 74,6% dos suicídios no período foram de homens, enquanto que 25,4% foram de mulheres. No caso das mortes de pessoas do sexo masculino, os casos de suicídio se concentraram nas faixas etárias de 16-18 anos (43,6% dos casos) e 19-25 anos (18,2% dos casos). No caso das mulheres, a maior parte das mortes ocorreram na faixa etária de 19-25 anos (9,1%). A força foi tida como o principal meio utilizado para a morte, ainda que constassem alguns casos de ingestão de timbó (ou outras substâncias, como hipoclorito de sódio) e o uso de arma de fogo. Ainda que não tenhamos essa mesma projeção atualizada e referente também às outras regiões do Alto Solimões em que residem os Ticuna, os números trazidos por Erthal (1998, 2001) são interessantes dispositivos para reflexão sobre o papel de gênero no ciclo de vida dos jovens Ticuna.

A começar, é possível notar através desses índices que a fase pubertária não se mostra um período de vulnerabilidade espiritual e emocional apenas para a moça, *worecû*, que após a menstruação se coloca num lugar de risco em relação aos *ngoògû* e deve passar por período de reclusão, seguido por um ritual em que tem seus cabelos arrancados. Nimuendaju (1952: 73) afirma que entre seus informantes ainda havia uma vaga lembrança dos tempos em que os garotos eram postos também em reclusão

17 Tais dados são referentes aos municípios cobertos pela Delegacia Regional da FUNAI/Tabatinga e FNS/SESAU/Tabatinga. A autora atenta para a dificuldade de acesso a dados confiáveis para a análise da ocorrência de mortes violentas, dentre elas as provocadas por suicídio, tanto em sociedades urbanas, quanto para sociedades indígenas (Erthal, 1998: 143).

quando suas vozes começavam a passar por mudanças. Ainda que ele não tenha conseguido colher dados mais detalhados de tal rito, ele retoma a descrição de Francis de Castelnau, datada de 1851, que aponta que os jovens antes de serem admitidos entre os guerreiros, tinham que passar por testes severos. Um dentre tais testes seria uma cerimônia em que eram submetidos a picadas de formigas, prática que Nimuendaju discorda com veemência que tenha ocorrido entre os Ticuna.

O relato mítico é bastante elucidativo no que diz respeito ao caráter liminar do rapaz no período de puberdade, que está também sujeito a contatos com o mundo *ü'üne*¹⁸ e com os espíritos maléficos *ngoögü*. Em Goulard (2001: 77), por exemplo, temos a história de um rapaz que, numa saída para a caça, encontra os imortais que lhe passaram o conhecimento da fabricação das roupas-máscaras rituais que aparecem no ritual de puberdade feminino. O moço púbere possui também propensão a servir de mediador e transmissor das mensagens proféticas¹⁹ transmitidas por entidades sobrenaturais. Baseando-se nos dados colhidos por Oliveira Filho (1988: 156) sobre o caráter liminar e ambíguo do rapaz em relação com as características similares do pajé, Erthal sintetiza:

A situação desses jovens é ambígua no sentido de que, da mesma forma que estão abertos ao contato com os imortais ou encantados, seres criadores da humanidade, também estão sujeitos a abordagem de vários tipos de demônios (*ngoö*). Do mesmo modo que o comportamento diferencial desde a infância faz com que um jovem seja identificado como *taiüünetchäü* [“os nossos que desejam virar encantados”], pode também fazer com que seja encaminhado para

18 O termo *ü'üne* significa um estado de imortalidade. Por exemplo, segundo o relato mítico, antigamente o mundo era *ü'üne* e os humanos tinham pleno acesso à imortalidade através do ritual de puberdade feminino. Os *ü'ünegü* (sendo *-gü* um sufixo indicador de plural) podem ser traduzidos como aqueles seres detentores de um estado de imortalidade ou, numa tradução simplificada, encantados. Compreendem diversos seres ou espíritos do cosmo, dentre eles os próprios *ngoögü*, seres (“pessoas”) sobrenaturais potencialmente perigosos e nefastos para os Ticuna.

19 Para uma descrição detalhada dos movimentos messiânicos ocorridos entre os Ticuna, ver Vinhas de Queiroz (1963), Oro (1977, 1989, 1990), Nimuendaju (1952) e Goulard (2012).

a iniciação junto a um *pajé*, tornando-se um deles. Ambos têm o “corpo aberto” e podem entrar em contato com os imortais e terem sua credibilidade respaldada por um certo tipo de “saber”, por estes últimos referendado (o *taiüünetchaiü* “sabe” como serão destruídos os homens e como se salvar; os pajés “sabem” ver o mal e lutar contra ele) (Erthal, 1998: 105).

Goulard (2002: 110-111), etnólogo francês com uma profunda etnografia entre os Ticuna, esboça um quadro mais substancial que abrange as etapas do crescimento do ser vivente entre os *Magüta*, contextualizando a dinâmica do ciclo de vida tanto no contexto da maloca plurifamiliar, quanto naquele dos grandes aldeamentos. No primeiro contexto citado, os ritos de passagem pontuam a vida de cada um, desde o nascimento à maturidade, visando manter e consolidar o seu “princípio vital” (*aè*), o qual é fortificado progressivamente no curso dos rituais de passagem. O recém-nascido, até que saiba andar, é protegido por sua mãe, que respeita uma série de prescrições, especialmente alimentares. Entre nove meses e um ano, a criança vive sua primeira “passagem” que lhe assegura sua inserção entre os seus – ele passa do “estado vegetal” ao estado humano, “nasce socialmente”. Outras cerimônias o aguardam ao longo de seu crescimento, que se desenrola ainda sob a proteção do mundo feminino.

Passados os ritos masculinos e femininos, os jovens iniciam uma etapa pré-marital de uma duração mais longa. Se as meninas viram *worecü*, os rapazes são ditos *ngetü’ücü*, “sem esposa”. Eles não pertencem mais à classe de crianças, mas ainda não são considerados plenamente adultos. Devem mostrar habilidade na caça; estão agora sob o comando de seus pais, além de outros homens, como seu cunhado e tio. Passando por um processo de aquisição de saberes transmitidos pelos mais velhos, afirma Goulard (2002: 112), o rapaz começa a se inteirar das trocas e discussões que se desenrolam na casa coletiva. Narrativas de caça proporcionam a todos os presentes um conhecimento mais aprofundado do universo da floresta. A caça é, com efeito, a atividade principal dos homens, pois fornece o que é considerado a alimentação verdadeira. A atividade caçadora é essencial tanto para a sobrevivência do grupo, quanto será levada em conta quando ele pretender se casar: vivendo numa área endogâmica, todo sogro em potencial conhece antecipadamente todo genro potencial.

No contexto dos aldeamentos, no mesmo padrão de Campo Alegre, Goulard acima (2002: 115) apresenta algumas mudanças nas práticas sociais descritas. A idade média de se contrair matrimônio, por exemplo, é retardada, os jovens se ausentando durante períodos mais ou menos longos, prestando serviços para *patrões* locais. As moças também procuram trabalho como empregadas domésticas em casas de família de não-índios. A partir dessas práticas, os jovens abandonaram certas práticas rituais, muitas vezes denegridas por seus empregadores²⁰. Esses jovens não se encontram mais tão dependentes das famílias e são confrontados a dois sistemas de vida distintos. O autor conclui que a estadia no mundo dos brancos se torna uma passagem necessária, antes desses jovens encontrarem seu lugar na comunidade. Com a implantação das escolas indígenas, as crianças começaram a dividir seu dia entre a escola e a célula familiar. As crianças e jovens continuam a acompanhar as atividades dos pais, entretanto há uma adaptação daquela situação vivida nas malocas, configurando um outro modo de vida. O autor estabelece uma relação entre a inserção da escola e dos movimentos religiosos e/ou messiânicos e o abandono das práticas rituais.

Essa descrição da contemporaneidade da juventude dos grandes aldeamentos apresenta de forma quase idêntica o contexto que encontrei. São vários os casos de jovens que saem para estudar ou trabalhar, principalmente nas cidades da região ou na capital, Manaus. Os que saem para estudar carregam consigo a esperança de sua família e da comunidade do retorno de um profissional para trabalhar para seu povo. Conheci uma jovem que havia ido para Manaus para se formar em Técnica de Enfermagem. Lá arrumou um noivo e queria se casar com ele, mas o pai a obrigou a retornar à aldeia, pois havia lhe arrumado um emprego no Pólo Base de Saúde. Assim que aportou em São Paulo de Olivença, ela já se encontrou com um antigo namorado, de outra aldeia, e acabou se casando com ele, a contragosto de seu pai, que não simpatizava com o rapaz. Durante um bom tempo depois, trabalhando

20 Para as décadas de 1970 e 1980, o autor lembra uma outra opção para os rapazes do lado colombiano: o serviço militar. Este, ainda que não configurasse uma obrigatoriedade para a população indígena ou tivesse um apelo como um “gesto de cidadania” para aqueles jovens, se inseria numa perspectiva de aprendizagem.

longe do novo relacionamento, ela se queixava, melancólica, do quanto ainda se sentia dividida entre a cidade e a aldeia.

Sentimentos em conflito

Já foi mencionado que em grande parte das vezes, o diagnóstico xamânico dos casos de morte por enforcamento é feitiçaria. Os sentimentos motores do feitiço seriam inveja, raiva e/ou amor. Já descrevemos anteriormente como se dá o processo de encontrar um *ngoõ* que o levará à força. Um relato revelador que corrobora essa teoria de autoaniquilamento por enfeitiçamento foi o de uma menina que sobreviveu ao enforcamento quando tinha 14 anos, em meados de 2010, meses antes da minha chegada. Na época, a moça ficou bastante debilitada por ter ficado bastante tempo na situação de enforcamento. A família relutou inicialmente em levá-la aos médicos, buscando o tratamento dos pajés e da oração da Igreja, mas ela acabou sendo encaminhada para tratamento em Manaus. Depois de passado um tempo desde seu retorno à comunidade, ela (ainda com dificuldade) teria relatado, segundo sua família, que não foi ela que tentou se matar e sim dois homens que a seguraram e a penduraram na corda, dentro de sua casa. Um pouco antes do ocorrido, seu pai tinha acabado de assumir um cargo importante numa organização ticuna. O que fizeram com sua filha teria sido causado por alguém que tinha inveja de suas conquistas.

Outra habilidade maléfica do feiticeiro é levar sua vítima à loucura a ponto da mesma se matar. Um dos casos que ocorreram em 2010 foi justificado dessa maneira, motivado pelo sentimento de amor: a menina teria ficado obcecada por alguém que fez *pussanga*, feitiço de amor, para ela e reagiu dessa forma ao ter o casamento arranjado com outra pessoa por seu tio. Essa categoria de feitiços pode ser realizada também através das receitas mágicas do Livro de São Cipriano. Outro sentimento motivador para o feitiço e, logo, para o enforcamento de alguém é a raiva por ter sido contrariado pela vítima ou algum parente da mesma. Um fato que leva à raiva e vingança é ter algo sovinado por alguém.

Entretanto, para além do diagnóstico de enfeitiçamento para a morte por enforcamento pude notar, assim como constatou Erthal (1998, 1999, 2001) – e muito antes Nimuendaju (1952) –, que, muitas vezes correm em paralelo interpretações de que o que motivou o ato do enforcamento foi uma causa banal, um acesso de *raiva* provocado

por um conflito familiar, como uma desavença com o cônjuge, o pai ou outro parente²¹. À época do caso da moça sobrevivente que contamos logo acima, ouvi no Pólo Base de Saúde versões que diziam de que ela teria tentado se matar após brigar com o pai, em virtude de um presente ganho dele que ela não teria gostado.

Nimuendaju (1952: 51-52) anotou uma sequência de dois suicídios que ocorreram no ano de 1941 numa mesma família. Uma mulher de uns 30 anos que vivia com seus parentes em Barreiras de Belém foi para a margem do rio, embriagada e melancólica. Ao retornar para sua casa a mulher ofereceu à mãe bebida, tendo sua oferta recusada. Sem mais palavras, a mulher seguiu para a roça, dissolveu timbó (veneno de pesca) numa tigela com água e bebeu a mistura. Alguém ouviu seu grito abafado, mas não deu importância, pois não suspeitava do que ela estaria fazendo, de forma que seu corpo só foi achado mais tarde. Uma semana depois, o sobrinho de uns vinte anos dessa mesma mulher também se matou via ingestão de timbó. No dia, ele saiu antes do amanhecer para ir pescar. Voltou com um surubim e entregou para sua esposa, com quem tinha casado há pouco tempo. Vendo que sua esposa não se apressou a preparar o peixe, ele ficou possesso e a golpeou. Seu sogro interveio e lhe perguntou se ele havia se casado com o objetivo de bater na esposa. Isso foi o suficiente para que o rapaz saísse e tomasse o veneno.

Retornando aos dados numéricos trazidos por Erthal (1998, 2001) nos parece profícuo refletir sobre as possíveis relações entre os conflitos familiares e a etapa do ciclo de vida do homem e da mulher em que ocorrem o maior número de mortes por suicídio. Alguns desses conflitos estão presentes no relato mítico, por exemplo: foi a partir de um conflito violento entre o demiurgo *Ngutapa* e sua mulher, *Ma'pana*, que os gêmeos primordiais foram criados; já os conflitos entre o herói cultural *Me'tare* e seus monstruosos sogros canibais ilustram bem a delicada posição do rapaz recém-casado, que vai residir na casa do sogro, cumprindo o regime do *bride-service*. Uma moça de uma comu-

21 Ver também o trabalho de Magalhães (2014), que realizou uma reflexão sobre o suicídio entre os ticuna, a partir de um diálogo com as reflexões de Sigmund Freud e Frantz Fanon. A autora analisou os conflitos geracionais e conjugais, e a experiência da morte e da perda, bem como outros sentimentos envolvidos, no cotidiano de um outro grande aldeamento do lado brasileiro.

nidade vizinha teria se suicidado após uma briga com o marido. Nessas condições desponta uma questão: o que se passa para cada gênero nos períodos de vida notados?

No caso das mortes na faixa etária preponderante para os rapazes, dos 16 aos 18 anos, notamos que se trata de um período em que o jovem se depara com novas responsabilidades. Especialmente, estas dizem respeito aos rumos profissionais, à continuidade ou não dos estudos e à busca por trabalhos remunerados e ao casamento, que o coloca numa nova posição familiar, já que, pelas regras de uxorilocalidade, o mesmo irá residir sob a autoridade do sogro. Goulard (2009: 236-239) descreve, no contexto da maloca plurifamiliar, como se dá a relação entre sogro, genro e cunhados. Após o casamento, o novo genro irá ocupar uma célula próxima àquela do seu sogro no ‘lado feminino’, o que implica que a relação que prevalece é do pai com sua filha. A coabitação com seus cunhados pode ser conflituosa, pois eles podem questionar sua presença com desafios, provocações ou suscitando embates às vezes físicos. Uma vez que o genro tenha cumprido seu contrato, o que pode levar anos, pode começar a fazer sua casa, o que deve ter sido consentido por seu sogro. O estabelecimento de uma nova unidade residencial gera uma série de relações sociais, pois o genro estará em condições de atrair aliados potenciais, especialmente depois de suas filhas terem alcançado a puberdade. Esses pontos gerais podem ser reconhecidos no modo de vida dos grandes aldeamentos. A autoridade do sogro é percebida em diversas atividades que requeiram força física, como no caso do plantio e colheita da roça. Aliás, a pressão para que o genro tenha uma boa roça, principalmente depois que o filho nasceu, é clara, mesmo que ele tenha um serviço remunerado – se não tiver, a pressão é ainda maior.

No caso feminino, segundo os dados de Erthal (1998: 197), a partir dos 12 anos há índices mais ou menos estáveis de ocorrência de suicídios entre as mulheres, sendo que a faixa de idade de maior incidência é a dos 19 e 25 anos. A partir dos 12 anos, a vida da mulher é marcada pelas transformações do corpo, especialmente pela chegada da primeira menstruação e pelo processo de tornar-se apta ao casamento, que deve responder às regras tradicionais e ser aprovado pela família. A moça é orientada a ser uma “boa esposa” e uma “boa filha” – isso seria assegurado pelo ritual, que atualmente é pouco realizado nos grandes aldeamentos com grande presença religiosa, como Campo Alegre.

Entre os Aguaruna estudados por Brown (1984, 1986), a predominância de suicídios ocorre entre as mulheres e o autor chama atenção para o impacto das mudanças sociais que as envolve. Tais impactos têm a ver menos com a tensão intergeracional que culmina com a desvalorização massiva das habilidades femininas. Por exemplo, o autor explica que as ervas medicinais preparadas pelas mulheres têm sido desprezadas em benefício dos produtos farmacêuticos. Além disso, o acesso às posições de prestígio tem sido negado às mulheres: há poucas mulheres professoras, extensionistas agrícolas, agentes de saúde ou políticas entre os Aguaruna. Nesse contexto de perda de espaço político no contexto neocolonial, o aumento do suicídio entre mulheres poderia ser um dos resultados. O autor generaliza essa condição para toda a população nativa da América do Sul. Mesmo que, como visto, entre os Ticuna nota-se uma predominância de suicídios masculinos, vale uma visada no papel feminino e na participação política das mulheres.

Até a década de 70 não ocupavam cargos que exigissem envolvimento maiores com a sociedade nacional. Até os dias de hoje, mesmo que entendam na maior parte do tempo o que lhes é falado em português, a maioria delas não se expressa bem nessa língua.

Mesmo frequentando a escola quase que em pé de igualdade numérica com os meninos, as mulheres aparelhadas com o mesmo grau de conhecimento e habilidade de “saber ler e escrever”, só recentemente passaram a exercer cargos com “exposição” pública e a frequentar reuniões relativas à sua categoria profissional (professora, merendeira, servente, agente de saúde), tendo nela voz e voto. Mais recente ainda, é o fato das mulheres estarem participando ativamente na direção de suas atividades profissionais, com uma ampla influência no encaminhamento das questões junto aos órgãos oficiais civilizados, por sua fluência verbal, capacidade de argumentação e articulação política.

A maioria dessas mulheres no entanto, têm uma história de vida particularmente vinculada ao pertencimento a grupos de parentesco com controle do acesso a cargos remunerados, seja por nascimento ou casamento, e/ou tiveram alguma experiência de sair da aldeia enquanto meninas, muitas vezes para morar na casa de brancos, ajudando no serviço caseiro, remuneradas ou não, mas com o direito de estudar na cidade (...) (Erthal, 1998: 204).

Tendo como referências os relatos em torno das mortes, não me parece que uma desvalorização das habilidades femininas e um acesso restrito a cargos de prestígio sejam uma questão que justificaria ou levaria a um aumento das taxas de suicídio entre as mulheres. Mas Brown (1984: 81) aponta um problema de autonomia feminina reduzida entre as mulheres aguaruna em termos da sua situação marital. Se os homens gozavam de uma relativa liberdade para formar ou livrar-se dos matrimônios segundo suas conveniências, o mesmo não ocorria com as mulheres. Nesse sentido, o autor conclui que o suicídio feminino seria uma reação frente a um poder social muito forte, o meio de afirmar de alguma maneira seu controle e autonomia e, se o suicídio se realiza de fato, seria um meio de vingar-se, infligindo um dano a quem a atormenta. Entretanto, como afirma o próprio Brown, tal falta de autonomia não é suficiente para justificar os suicídios. Então, ele incrementa sua análise sendo possível enxergar semelhanças para o caso ticuna, mesmo que neste último a maioria vitimada seja de homens:

La naturaleza de la respuesta emocional de los Aguaruna es un elemento importante, por cierto. La cultura aguaruna valora las reacciones emocionales fuertes: iras agudas si se hacen acusaciones de brujería, pena extrema por la muerte de un familiar (incluyendo intentos de suicidio durante los funerales), conducta violenta durante las borracheras, expresiones intensas de amor romántico. En esta atmósfera de alta carga emocional, los suicidios o intentos de suicidio son las expresiones ordinarias – aún esperadas, tal vez – de una gran humillación, de infelicidad, de disgusto (Brown, 1984: 81-82).

Brown (1984: 82) aponta que a concepção de morte do grupo também se mostra um fator significativo para entender o suicídio dos aguaruna. O autor afirma que, fora dos cristãos que acreditavam que as vítimas de suicídio iriam para o inferno, a maioria das pessoas expressavam ideias muito vagas sobre o *post-mortem*. Ressalto também a pouca rentabilidade dos meus questionamentos sobre o destino dos mortos entre os ticuna. Tampouco consegui colher dados que possibilitassem uma afirmação de que os mortos através de suicídio teriam um destino diferente dos mortos por outras causas. Segundo a cosmologia do grupo, podem ser apontadas duas almas, a *naãe*, a alma-pensamento, e a *natchii*, as sombras dos mortos. Estas últimas, que vivem penando pelo mundo são perigosas para os seres vivos por possuírem o hábito de

sugar o sangue, a carne e os ossos das pessoas. Isso implica que os mortos – ainda que, como todos os demais seres do mundo, habitem um mesmo plano de existência – tornam-se “outros”, sendo que o contato com eles pode resultar em pura predação.

Das mortes que ocorreram durante minha estadia em campo, em 2010 houve o caso do rapaz que teria “trejeitos” homossexuais, que “se enforcou” enquanto seus pais estavam no culto de domingo da Igreja. Ainda que não seja possível apresentar dados palpáveis que relacione de forma mais detida as mortes com a sexualidade das vítimas, vale apresentar algumas questões acerca desse tema que envolve a juventude e seus afetos.

O comportamento ou a paixão homossexual, pelo menos da forma como se manifesta hoje em dia, não é “bem visto” pelos ticuna, especialmente nas comunidades onde a presença da(s) igreja(s) é marcante. Em Campo Alegre, ouvi casos de homossexualidade seres atribuídos às receitas do Livro de São Cipriano. O autor da magia, muitas vezes movido por uma paixão não correspondida por alguém do mesmo sexo, escreve o nome de sua vítima nas páginas do referido livro, o que a levaria a se relacionar com ele. Já teriam havido casos em que o pastor conseguiu conversar com o rapaz e fazer com ele “se curasse”. Não ouvi relatos de tentativas de cura de meninas homossexuais, ainda que soubesse de pelo menos uma que se assumisse lésbica em Campo Alegre. A “culpa” da homossexualidade masculina na comunidade também foi atribuída a um antigo professor não-indígena, que veio à comunidade para dar aulas no ensino médio. Alguns jovens começaram a “imitá-lo”, outros teriam parado de fazê-lo depois de orientados em casa, na escola e na Igreja.

Para uma visão mais aprofundada sobre questões de sexualidade e parentesco, ver Rosa (2013, 2015) que investiga as micropolíticas dos afetos envolvidos nas modalidades diversas de relacionamento ticuna. Como categorias êmicas, a autora cita: “*casar certo ou errado, com e sem papel, ficar, namoros e romances*”. Sob a categoria descritiva “problemas dos afetos” estão caracterizados outros conteúdos constitutivos das alianças não previstas pelas regras matrimoniais tradicionais. Aí estão em jogo as negociações, as relações e as posições de gênero na conformação dos matrimônios. A autora apresenta os relatos de um casal de mulheres, *Mutchiquèena* e *Matchirena*, residente nos entornos de

Benjamin Constant, que após vivenciarem casamentos heterossexuais (“casamentos certos”), iniciaram a relação contra as regras tradicionais. Na época em que se casaram com os primeiros maridos, afirmam “*gostar do esposo não era a questão principal*”. A preocupação se centrava em não cometer incesto para não provocar a ira dos *ngo’ögü*.

Nesse sentido, além das entidades sobrenaturais, n’go (...) que compõem a rede de socialidade ticuna, Matchirena faz menção às práticas de aconselhamentos levadas à cabo pelo conselho de anciões das aldeias, à presença da polícia indígena que, entre outras atribuições, fiscaliza os namoros, prende se for necessário, e ao pastor (neopentecostal). Este último teria a função também de exercer os consertos, por meio dos sermões e da conversão, tornando o sujeito alguém de corpo limpo, livre de sentimentos que o impeçam de readquirir a condição de imortalidade (...) (Rosa, 2013: 81).

Nesse sentido, assim como o casamento entre pessoas da mesma metade clânica, casar com pessoa do mesmo sexo é considerado errado, e é rotulado “pecado”. Virou um problema de polícia e de igreja, pois atrapalha as relações dos parentes e/ou a comunidade não aceita. Segundo o relato de *Matchirena*, os jovens têm apanhado dos pais porque são gays; se matam, ficam tristes.

Transformações corpóreas

Assim como os casos que “presenciei” em campo, os descritos por Nimuendaju (1952), reproduzidos logo acima, resumem alguns pontos importantes que cercam essas mortes entre os ticuna até hoje. A presença do alcoolismo é enfatizada em muitos episódios. A embriaguez, aliás, provoca um estado de liminaridade em diversos sentidos, além de um estado que predispõe alguém a deixar de viver nesse mundo. Exemplo disso é que um pajé ao se entorpecer pode ameaçar desafetos e/ou confessar seus poderes e maldades, o que pode justificar sua expulsão do grupo e até mesmo sua execução. Além disso, uma pessoa bêbada fica ainda mais vulnerável – tem seu princípio vital fragilizado (Goulard, 2009: 286) – à ação de espíritos *ngo’ögü* quando está na roça ou no centro do mato.

Goulard (2009: 76, 129) reflete sobre a embriedade provocada pelas bebidas fermentadas de mandioca e seus efeitos sobre o ser ticuna. As bebidas fermentadas ajudam a manter o *póra*, a energia ou força do ser

vivente, no transcurso da vida cotidiana. Para o caso das *masateadas* (*masato* corresponde à caçuma, no lado brasileiro) o consumo e o estado de ebriedade coletiva que é produzido leva, através dos cantos, a um modo de relacionar-se com os seres invisíveis. Além disso, o consumo de bebida favorece a manifestação de aspectos do *ma'ũ* (princípio corporal), que despontam na fase de ebriedade. Depois desta fase, as duas etapas seguintes se caracterizam por sua violência, em que o *ma'ũ* se mostra segundo suas potencialidades – por exemplo: se a pessoa pertence ao clã dea onça, se comporta de forma inquieta, buscando sempre provocar os outros; se é do clã de cobra, busca a confusão, cede à raiva e às brigas. Nesse estado aparecem os enfrentamentos mais violentos:

Estos estados muestran la importancia que tiene el *ma'ũ*, él permite “pensar, hablar”. Sus manifestaciones cambian según las personas, en función de las especificidades del. En el caso de los clanes de la serpiente o del jaguar, conocidos por sus muestras espectaculares de violencia, una pareja asegura que “bajo el efecto del *masato* fuerte, esa gente pelea. No reconocen ni padre, ni madre”, la mujer hubiera podido añadir ‘ni esposo’ por haber sido golpeada por el suyo unos días antes en una tomadera. De verdad, cualquier mínimo gesto, considerado inconveniente, desencadena un engranaje verbal y enfrentamientos físicos que a veces involucran a todos los presentes. Esa tensión persiste después, porque una vez terminado el encuentro, nadie se olvida de lo que pasó. Es común que los conflictos entre cuñados surjan de nuevo en la tomadera siguiente. Estas riñas deben ser consideradas como prácticas sociales (Goulard, 2009: 130).

O processo de embriaguez através das “bebidas de branco” segue o mesmo processo de brigas e violências, que são sempre mais relacionadas a determinadas nações. Talvez sejam elas, as bebidas de branco que, atualmente, nos grandes aldeamentos com forte presença religiosa (especialmente evangélica), possibilitem essas práticas sociais catárticas descritas acima, já que as bebidas fermentadas de mandioca estão cada vez menos fermentadas, ou seja, mais doces em virtude das orientações da igreja.

Nas reflexões em torno dos problemas trazidos pela contemporaneidade, dentre os quais se destacam as mortes por enforcamento, adentra também – como não poderia deixar de ser – o tema da corporalidade. A começar pelas mudanças no regime alimentar que enfraquece o *pora*, como narra Seu Adolfo:

Nós não comíamos sal, cebola, não existia fósforo, todas as comidas eram assadas [e não fritas em óleo de soja], sem sal e sem cebola. Mas hoje em dia já comemos sal, suamos com sal, por isso ficamos fracos. Hoje comemos cebola, como vocês comem. No início os ticuna eram fortes, assim como o guerreiro *To'ü*²². Todos eram fortes, carregavam coisas pesadas com facilidade. Hoje nós já comemos sal, cebola, estamos fracos. O sal nos faz cansar. Assim eram os ticuna. (...) Não estudavam, mas sabiam se defender em qualquer tipo de briga. Antigamente em cada maloca tinha 3 ou 4 *To'ü*.

A fraqueza do *pora* possibilita que o os seres perigosos *ngoògü* entrem em contato e ameacem a vida das pessoas, especialmente aquelas que já estão numa situação de vulnerabilidade, como os que atravessam a fase pubertária e aqueles que estão cometendo incesto clânico. A não realização de rituais e o não cumprimento da reclusão das meninas após a primeira menstruação também é considerado algo que afeta toda a comunidade. Elas continuam frequentando a escola, mantendo normalmente contato com as pessoas, alunos e professores. Além disso, os jovens convivem diariamente com outros de *nações* com os quais a aliança não é permitida pelas regras de casamento tradicionais, o que possibilita a ocorrência de relacionamentos “proibidos”. Esta juventude, aliás, assiste novelas e ouve músicas sertanejas ou bregas, que trazem um ideal de amor romântico e de vida em casal. É preciso lembrar também que o complexo contexto da tríplice fronteira – com o intenso trânsito de pessoas pelas terras indígenas e a presença massiva do tráfico de drogas, por exemplo – traz uma série de especificidades que afetam diretamente a forma com que o grupo lidará com as alteridades que o cerca.

22 O *to'ü*, antigo guerreiro ticuna, recebe essa designação por sua analogia com o macaco caiarara, animal de agilidade reconhecida e que sabe evitar as armadilhas – por isso o deslizamento lexical relativo à adoção do termo *to'ü*, também empregado na denominação de tal espécie de macaco. O *to'ü* era preparado desde a infância para assumir seu papel, quando já duelava com outras crianças (Goulard, 2009: 78-82). Oliveira Filho (1988, p. 119) conta que o guerreiro usava lança comprida, zarabatana e um escudo de três círculos feito de couro de anta, além de receber uma alimentação especial e um tratamento para ficar forte.

Conclusões

Um *yuücü* pode enviar um feitiço para toda uma comunidade, como se supôs (pelo menos por um determinado período de tempo) ter ocorrido em 2010. Ele pode enviar espíritos que enganam as vítimas e as levam para o enforcamento – nesse caso, na interpretação nativa, o termo adequado não seria “suicídio”, e sim “homicídio”. Os usuários do Livro de São Cipriano também podem, segundo os ticuna, contribuir para a instalação de uma tal crise, em que diversas mortes se sucedem. Detectar quem são os culpados fica a cargo dos pajés, que buscam os culpados através dos seus espíritos auxiliares, especialmente durante o sonho, ou dos “profetas” da Igreja Batista, que entram em contato com o Espírito Santo através do jejum.

Entretanto, a resposta xamânica não é a única que consegue explicar as mortes por enforcamento. Assim como a diminuição brusca na realização de rituais não o conseguem. A tentativa de abordar o suicídio entre os ticuna requer uma análise apurada da complexa exegese que os mesmos fazem num contexto de crise, que não foi o único que eles viveram, como contam as histórias dos antigos. Em Silva-Bueno (2014), propus a análise de uma “economia das emoções” para entender a dimensão dos sentimentos em conflito expressa nas relações intergeracionais.

Tendo em vista que a incidência maior dos casos de morte por auto-aniquilação está na população jovem masculina, é preciso olhar para os conflitos com os quais o rapaz se depara quando passa pela puberdade. Ele, assim como a moça púbere, está vulnerável ao contato com espíritos maléficos, além de estar sujeito a receber mensagens de cunho salvacionista, como mostram vários movimentos messiânicos registrados entre os ticuna. Além disso, o rapaz encontra os questionamentos em torno dos estudos e da profissão a seguir, as cobranças em torno de sua preparação para o casamento e o período de *bride-service* (que pode lhe render conflitos com o sogro e o(s) cunhado(s), em virtude da regra de uxorilocalidade).

A maior incidência dessas mortes entre os rapazes nos leva a problematizar uma espécie de “crise da masculinidade”, cujas bases já teriam se revelado nas histórias dos antigos, *ore*. Conforme esses relatos, os tempos primeiros eram palco de um intenso jogo de forças do mundo transformacional, o que de certa forma não difere muito

dos tempos atuais. No entanto, nos dias de hoje já não se pode contar com grandes heróis que conseguem defender os *Magüta* dos inimigos que ameaçam sua capacidade de reproduzir-se socialmente. Nem se pode mais contar com guerreiros *to'ü*, preparados para qualquer tipo de embate para proteger seus clãs. O que se tem é uma juventude cujos corpos se encontram enfraquecidos, mal alimentados, “malfeitos” ritualmente, abertos aos infortúnios.

Bibliografia

- Brasil, Kátia (2009). PF investiga elo das Farc com milícias de indígenas no AM. *Folha Online*. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u652675.shtml>>. 15 nov.. Acesso em: 10 ago. 2010.
- Brown, Michael F. (1984). La cara oscura del progreso: el suicidio entre los Aguaruna del Alto Mayo. En: *Relaciones interétnicas y adaptación cultural* (pp. 76-88). Quito, Ecuador: Colección Mundo Shuar.
- ____ (1986). Power, gender, and the social meaning of Aguaruna Suicide. *Man*, 21(2), p. 311-328. Londres.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1993). Del proyectil al virus: el complejo de dardos-mágicos en el xamanismo del oeste amazónico. En: C. Pinzón, R. Suárez, y G. Garay (Orgs.), *Cultura y salud en la construcción de las Américas* (pp. 261-277). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Erthal, Regina Maria de Carvalho (1998). *O suicídio Ticuna na região do Alto Solimões – AM*. (Doutorado em Saúde Pública), Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro.
- ____ (1999). Feitiço, doença e morte: o conflito impresso no corpo Ticuna. *Amazônia em Cadernos*, 5, 147-174. Manaus.
- Ferreira, Jerusa Pires (1992). *O livro de São Cipriano: uma legenda de massas*. São Paulo: Perspectiva.
- Goulard, Jean-Pierre (2001). Le costume-masque. *Bulletin Société Suisse des Américanistes*, 64-65, 75-82. Genève.
- ____ (2002). Les temps du passage: exister pour vivre. L'entre-deux chez lès Ticuna d'Amazonie. *L'autre: Cliniques, cultures et sociétés*, 3(1), 109-126.
- ____ (2009). *Entre mortales e inmortales: el ser según los Ticuna de la Amazonía*. Lima: Caaap-Ifea.
- ____ (2012). La metamorfosis ritual: la identidad religiosa en la Amazonía. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(2), 12-37.
- Macedo, Guilherme Martins de (1996). *Negociando a identidade com os brancos: religião e política em um núcleo urbano Tikúna*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

- duação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ____ (1999). A conversão cristã e a identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. *Amazônia em Cadernos*, 5, 175-193. Manaus.
- Magalhães, Aline Moreira (2014). *Esquecer-se de si: morte, emoções e autoridades em uma comunidade Ticuna*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- McCallum, Cecilia (2001). *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford: Berg.
- Nimuendaju, Curt; Emmerich, Charlotte; Moreira Neto, Carlos de Araújo (1977). Os índios Tucuna. *Boletim do Museu do Índio*, 7, 1-69. Rio de Janeiro.
- Nimuendaju, Curt (1929). Os índios Tukuna. *Textos indigenistas*. São Paulo: Loyola, 1983. p. 192-208.
- ____ (1952). *The Tukuna*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Oliveira Filho, J. P. (1977). *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988. p. 88-160.
- Overing, Joanna (1986). Images of cannibalism, death and domination in a 'non-violent' society. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 133-156.
- Oro, Ari Pedro (1977). *Tükúna: vida ou morte*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul.
- ____ (1989). *Na Amazônia um m messias de índios e brancos: para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis: Vozes; Porto Alegre: EDIPUCRS.
- ____ (1990). O Messianismo Tukuna. *Comunicações ISER*, 9(35), 35-51. Rio de Janeiro
- Portal da Saúde. Disponível em: <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/leia-mais-o-ministerio/70-ses-ai/9518-siasi>. Acesso em: 30 out 2016.
- Rosa, Patrícia Carvalho (2013). Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu*, 41, 77-85. Campinas.
- ____ (2015). *Das misturas de palavras e histórias: Etnografia das micropolíticas de parentesco e os "muitos jeitos de ser Ticuna"* (Doutorado

- em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- Silva-Bueno, Maria Isabel Cardozo da (2014). *Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)* (Doutorado em Ciências Humanas – Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Ticuna. *Instituto Socioambiental*. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/ticuna/ticuna.shtm>>. Acesso em: 30 out. 2016
- Vinhas de Queiroz, Mauricio (1963). “Cargo Cult” na Amazônia: observações sobre o milenarismo Tukuna. *América Latina*, VI(4), 43-61.

O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses¹

Beatriz de Almeida Matos²

Resumo

Os Matses habitam a bacia do rio Javari, na fronteira do Brasil com o Peru. O contato permanente com os não índios se desencadeou primeiro com o estabelecimento de algumas famílias em um assentamento missionário do SIL (Summer Institute of Linguistics) no início da década de 1970, no lado peruano da fronteira, e depois em aldeias no Brasil, com funcionários da Funai, também nessa década. Nesse artigo irei discutir um fenômeno que tem levado alguns jovens matses à morte enforcamento, classificadas como “suicídio”. Trata-se da irrupção violenta de imagens de espíritos que fazem que os jovens se assustem e percam os sentidos, correndo repentinamente para a floresta e se perdendo. Procurarei aqui mostrar como esses ataques de espíritos estão relacionados com a impossibilidade da realização do ritual de iniciação masculina, que, por sua vez, é associada pelos Matses à convivência com os brancos.

1 Esse texto foi em parte apresentado na Mesa Redonda “Suicídio entre os Povos Indígenas”, realizada em junho de 2016 na Universidade Federal do Amazonas pelo NEAI (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena do PPGAS/UFAM). Aqui desenvolvo algumas questões tratadas no capítulo 4 e 5 de minha tese de doutorado, a partir da apresentação na Mesa. Agradeço Miguel Aparicio, Gilton Mendes dos Santos (Coordenador do NEAI), Luisa Elvira Belaunde e Ana Lorena Campo Arauz pelo convite para participar do evento, e também pelo estímulo a elaborar o texto para essa publicação.

2 Beatriz de Almeida Matos es profesora de Antropología (énfasis en Etnología indígena) del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Pará. Tiene graduación en Ciencias Sociales en la Universidad Federal de Minas Gerais. Máster y Doctorado en el Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro. Elaboró su tesis de doctorado sobre rituales de constitución de la persona, chamanismo y transformaciones culturales entre los Matses, pueblo Pano habitante de la cuenca del río Javari, frontera Brasil-Perú. Postdoctorado PAPD FAPERJ/Museo Nacional-UFRJ, con investigación titulada “Política y chamanismo, transformaciones en el Valle del Javari”. Tiene experiencia de investigación, docencia y asesoría de proyectos entre diversos pueblos indígenas: Waiwai, Mebengokre, Panara, Tapayuna (en la cuenca del Xingú), y entre pueblos de la Tierra Indígena Valle del Javari: Matses, Marubo, Matis y Kanamari.

Os Matses são um povo indígena falante de língua da família Pano, do ramo Setentrional, que habita a bacia do rio Javari, na fronteira do Brasil com o Peru. O contato permanente com os não índios se desencadeou primeiro com o estabelecimento de algumas famílias em um assentamento missionário no início da década de 1970, no lado peruano da fronteira, e depois em aldeias no Brasil, com funcionários da Funai, também nessa década. Realizei minha pesquisa de campo para entre os Matses que vivem no Brasil na Terra Indígena Vale do Javari, em períodos distintos que variavam de 1 a 4 meses entre 2007 e 2011, especialmente nas aldeias do Jaquirana (alto Javari), e uma aldeia no rio Pardo (afluente do rio Curuçá) formada a partir de 2008 por famílias vindas do Jaquirana. Durante minhas estadias de campo presenciei alguns episódios e ouvi inúmeros depoimentos de jovens que eram atormentados por visões de espíritos que os assustavam, e os faziam repentinamente correr para a floresta e se perder. Na minha tese de doutorado (Matos, 2014) procurei descrever como os Matses vivenciavam esses ataques dos espíritos, a partir do entendimento nativo que relacionava-os às transformações de seu modo de vida com o estabelecimento do contato “pacífico” com os brancos. Minha abordagem dessa questão partiu de estudos etnográficos anteriores que enfocavam os próprios conceitos nativos sobre as transformações vividas pelos povos ameríndios na convivência com os brancos, descritas como “pacificação dos brancos” (Albert e Ramos, 2002), “domesticação” dos brancos (Vilaça, 2002, 2008, 2011), ou “virar branco” (Kelly, 2005). Tais estudos mostraram como o modo característico dessas sociedades de se constituírem, “integralmente pela captura de recursos simbólicos do exterior” (Viveiros de Castro, 2009:114), se efetua também nas relações com brancos, partir das quais corpos e grupos indígenas adquirem novas *afecções*, novos *habitus*, que passam a fazer parte do que define a humanidade para esses povos. A própria constituição dos corpos e do parentesco na relação com outros (Vilaça, 2002) estende-se ao contexto de relação com os brancos. Assim, as múltiplas relações que os povos ameríndios efetuam com os brancos em suas diversas frentes coloniais ao longo da história (missionários, colonos, agentes do estado, ong’s, etc.) são também matéria para a constante (re)produção de suas socialidades. Se concordamos com esses autores, o problema da “aculturação”, a substituição de uma “cultura” (costumes, valores, crenças, sistemas de

conhecimento, etc.) por outra no contato com a sociedade não indígena, torna-se um falso problema. Pois o transformar-se na relação com o exterior define a forma social ameríndia, esse modo de se constituírem faz com que sejam “intrinsecamente transformacionais”, como afirmou Gow (2001). Mas se tudo é transformação, afinal o que permanece? O que faz com que tais sociedades continuem se diferenciando da sociedade nacional, por exemplo?

Um ponto desenvolvido por Vilaça em seus estudos sobre a conversão dos indígenas Wari ao cristianismo nos ajuda a pensar nessas questões e foi importante para minha análise das transformações matses articuladas às relações com os brancos. Vilaça, abordando o contexto da cristianização dos Wari, mostrou como certas transformações no modo de vida indígena que atribuímos a mudanças de valores e dos modos de interpretar o mundo a partir do contato com os brancos são antes vividas como transformações nas potências do “corpo”, no sentido dado a corpo em uma ontologia multinaturalista: “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo, o que ele come, como se move, como se comunica, se é gregário ou solitário...” (Viveiros de Castro, 2002:380). Nas palavras de Vilaça:

Ao se consubstancializarem com os missionários, e através deles com Deus (que se faz pai), os Wari vivem uma metamorfose corporal, e passam a experimentar um mundo completamente novo, ou seja, uma nova natureza, embora não uma nova cultura. As categorias são as mesmas, assim como os valores (Vilaça, 2008: 196).

Abordar as transformações nas sociedades ameríndias como “metamorfose corporal” no sentido que coloca Vilaça me permitiu engajar de maneira mais profunda com as elaborações matses a respeito do que trouxe para suas vidas a chegada e convivência com os brancos (os *chotac*). Os Matses atribuíam os ataques de espíritos que sofria um grande número de jovens à influência mágica de “pajés peruanos” ou de uma missionária norte-americana, ou ainda à raiva dos espíritos provocada pela quebra de uma interdição do ritual a partir do estabelecimento da aldeia em torno da missão protestante no Peru. Para o desenvolvimento da minha pesquisa tornou-se necessário compreender de que maneira, do ponto de vista dos Matses, o engajamento com determinados brancos tinha como efeito que pessoas se tornassem vítimas de transformações indesejadas, tais quais se davam com as vítimas

de feitiço. Desvelava-se um lado da relação com os brancos que não é considerado por aqueles que analisam ou executam políticas de educação, de saúde, ou proteção do território. E tornou-se claro para mim que para abordar seriamente as consequências do “encontro colonial”, ou mesmo das políticas públicas realizadas para os povos indígenas, precisamos dar a devida importância ao modo como os próprios indígenas vivem esses contextos, e considerar que podemos estar falando de mudanças mais (ou menos) radicais que supõe nosso senso comum.

Como veremos mais adiante, os ataques de espíritos que sofriam os jovens matses – e que em alguns casos culminou na morte por enforcamento – desencadeavam nestes jovens uma série de transformações descontroladas, e a disjunção de seus “espíritos” ou “duplos” (*mayan*) de seus corpos. Os Matses tratavam da influência não desejada de não-indígenas como um problema ontológico, antes que epistemológico. Tal como os Wari em seu devir cristãos, os Matses vivem “metamorfoses corporais”, mas, ao contrário dos primeiros, não as experimentam enquanto sujeitos e sim como objetos da agência de outros, já que tais metamorfoses são indesejadas.

Contam os Matses que desde o início da década de 1970, com o estabelecimento de uma aldeia em torno de uma missão protestante no Peru, tornou-se impossível a realização do principal ritual de iniciação masculina. Neste ritual, espíritos dos mortos matses visitavam a maloca dos vivos para cantar com as mulheres e levar os jovens rapazes em excursões na floresta. Na aldeia da missão, um episódio específico fez com que os espíritos ficassem com raiva dos vivos, e deixassem de fazer tais visitas. Foi a partir daí que os ataques de espíritos contra os jovens tornaram-se frequentes. No que se segue farei uma breve descrição do ritual, chamado de “visita dos cantores”, e, em seguida, narrarei o evento que desencadeou a raiva dos espíritos e impossibilitou a execução do ritual desde então. Depois mostrarei como se dão os ataques de espíritos que motivaram alguns casos de “suicídio” entre os Matses. No decorrer do texto ficará mais clara, espero, a relação que as mortes de jovens tem com a transformação da relação dos matses com os espíritos, que, por sua vez, é em grande medida atribuída pelos Matses à sua convivência com os brancos.

A visita dos espíritos cantores

Os Matses contam que os espíritos cantores, os *cuëdênquido* (literalmente “aqueles que cantam”) surgiram da transformação dos espíri-

tos (*mayan*) de matses mortos há muito tempo atrás. Assim, os espíritos *cuëdênquido* estão associados aos mortos, mas não apenas os mortos e sim todos os vivos matses, sejam homens, mulheres ou crianças, têm seu duplo *cuëdênquido*, um equivalente, por assim dizer, entre os espíritos cantores. Em certos contextos, os Matses podem referir-se aos *cuëdênquido* como “nossa alma” (*nukin mayan*). Os *cuëdênquido*, por sua vez, chamam seu duplo matses de *noshman*, que segundo os Matses significa “homem”, “alma”, “pessoa” (Fleck, 2005, 260) ou “irmão” na língua dos espíritos. Mais ainda, toda a sociedade dos espíritos cantores espelha a sociedade matses. Eles tem suas malocas, seus artefatos, seus cachorros, tal como os Matses. Mas sua maloca é subterrânea, e seus corpos são escuros (*chëshëmbo*, “escuro”, “preto”).

Para realizar o ritual, era necessária a construção de uma nova maloca que seria a moradia do grupo dali em diante. Também era construída uma pequena maloca de preparação, entre a maloca principal e o caminho na mata pelo qual chegavam os espíritos. Os homens que já haviam passado pelo ritual se isolavam das mulheres em uma clareira na mata para fabricar as vestimentas dos espíritos, as capas de *comoc*³. Com esse tecido vegetal era feita a roupa para que os espíritos pudessem visitar os vivos, ela cobria todo o corpo de um adulto, da cabeça aos pés. Quando as capas de *comoc* e a malocas estavam preparadas para a recepção dos espíritos, os homens mais velhos os chamavam. As mulheres e as crianças que estavam ocupados em suas tarefas cotidianas corriam para entrar na maloca ao ouvir a zoadá dos espíritos, para não correrem o risco de vê-los. Os espíritos se juntavam então aos homens na casa de preparação (onde as capas eram guardadas), e as vestiam para ir até a maloca principal cantar com as mulheres.

Contam os Matses que o ritual se desdobrava em duas sequências paralelas de acontecimentos: uma no mundo dos vivos e outra no mundo subterrâneo dos *cuëdênquido*. Enquanto os homens matses faziam vestimentas para a recepção dos espíritos, os homens-espírito também faziam vestimentas para que os homens matses visitassem sua maloca no mundo subterrâneo. Enquanto os homens *cuëdênquido* chegavam na maloca matses para visitar as mulheres matses, os homens matses

3 Árvore cuja entrecasca serve como tecido vegetal, espécie de envira.

iam a maloca dos *cuëdênquido* para visitar as mulheres espírito. Como afirmou um dos meus interlocutores matses, Raimundo Mayoruna, “a festa era invertida”, no sentido de uma imagem refletida no espelho⁴.

Na maloca dos viventes, cada espírito cantava com a mãe, a irmã ou a esposa de seu duplo matses. Depois de alguns dias cantando com as mulheres, os espíritos realizavam a etapa emocionalmente mais densa do ritual, em que capturavam os rapazes para levá-los à sua maloca no mundo subterrâneo. Cada espírito levava o jovem primo cruzado de seu *noshman* (seu equivalente matses).⁵ Na viagem com os espíritos pelo seu mundo, os jovens eram submetidos a provas que tinham o objetivo de fazê-los crescer e se fortalecer.

Como mostrei mais detalhadamente na tese, a cada etapa do ritual se efetuam relações de parentesco entre matses e espíritos, na troca de perspectivas entre os homens matses executores do ritual e os homens *cuëdênquido*, quando os primeiros visitam a maloca dos segundos e vice-versa. Os *cuëdênquido* efetuam com mulheres matses relações de consanguinidade: cantam como seus irmãos e filhos; com os jovens iniciandos matses relações de afinidade, assumindo a posição de seus cunhados mais velhos, e levando-os para fazê-los amadurecer e crescer a través de experiências na floresta e intenso uso do rapé de tabaco (*nënë*). Os homens matses ao visitar as mulheres espírito estabelecem com elas relações de afinidade, pois brincam com elas como se brinca com as primas cruzadas. A visita dos/aos espíritos é a imagem de uma transformação coletiva, através do aparentamento com os *cuëdênquido*.

Mas tal atualização de parentesco com os espíritos se dava de forma diferenciada para homens e mulheres. Pois enquanto os homens eram preparados pelo próprio ritual para serem capazes de ter um contato visual ostensivo com os espíritos, ou seja, ver seus corpos sem as vestimentas rituais, às mulheres era interdita tal visão. Como afirmei mais

4 No entanto a imagem invertida do ritual não era perfeitamente simétrica. Enquanto os homens-espírito apenas cantavam com as mulheres matses, os homens matses entretinham com as mulheres espírito brincadeiras sexuais típicas de outros rituais coletivos pano e as mulheres espírito queimavam os homens matses com brasas acesas. Essa diferença diz muito sobre as transformações dos homens e mulheres matses que propiciavam o ritual.

5 O *caniua*: “primo cruzado mais novo” ou “cunhado” mais novo.

acima, meninos ainda não iniciados e mulheres evitavam o contato visual direto com os espíritos cantores. Somente de soslaio podiam vê-los e assim mesmo se estes estivessem com suas capas de comoc. Ver um espírito sem sua capa trazia para as mulheres o risco de nunca mais deixarem de ter visões e até morrer “vomitando sementes de urucum ou jenipapo”, como dizem os Matses. Notemos que se trata de uma imagem forte de inversão da materialidade do corpo: um desentranhamento de sementes que justamente são aplicadas como pintura na pele, em sua superfície.

Mas tal interdição foi certa vez desrespeitada. No início da década de 1970, na aldeia Buenas Lomas – então recentemente fundada pelos missionários do Summer Institute of Linguistics no rio Choba – um cacique matses levou sua mulher até o lugar na mata em que os homens preparavam as capas de comoc. Lá, contam os Matses, essa mulher viu os cuëdênquido desprotegidos, sem suas capas. Ela e seu marido foram severamente castigados pelos espíritos. Apanharam muito, foram pendurados em árvores por cordas, tiveram suas bocas cobertas com barro, foram maltratados de todas as formas. Outros homens presentes também apanharam. Os espíritos ficaram furiosos, e descontaram toda sua raiva em quem estava perto. Contam os Matses que os homens tentaram dar continuidade ao ritual, mas a cada dia que passava, os espíritos tornavam-se cada vez mais violentos. Assim, tiveram que interromper a cerimônia, e desde então nenhuma tentativa de realização do ritual foi bem sucedida. Como me disse um interlocutor matses, a partir daí os espíritos não mais atendiam ao chamado dos homens para fazer a visita às malocas e cantar com as mulheres. Quando apareciam tratavam mal aos Matses. Assim, o ritual deixou de ser realizado.

Logo após esse episódio, contam os Matses que a mulher que viu os espíritos passou um certo tempo se comportando “como pajé”. Ela começou a tomar rapé pela boca e a incitar outros a fazerem o mesmo. Dizem que ela nunca mais voltou a ser a mesma, e morreu não muito tempo depois de todo o acontecido. O antropólogo Steven Romanoff, que realizou seu trabalho de campo entre 1974 e 1976 na aldeia onde tudo ocorreu (portanto apenas 5 anos após os primeiros contatos com os missionários), presenciou um dos rituais dos espíritos cantores que pode ter sido o último. Em sua análise (de cunho funcionalista, voltada para as motivações e resultados cinegéticos do ritual) Romanoff cita a existência da interdição das mulheres de ver os espíritos sem a vesti-

menta, mas não diz mais nada a respeito desse tema. Ele afirma em uma passagem: “Uma mulher violou a proibição e causou uma crise.” (1984, 246), mas tampouco fornece detalhes sobre esse episódio. O professor matses Raimundo Mëan Mayoruna, em seu trabalho final para a conclusão do ensino médio sobre o ritual dos espíritos cantores, trata da quebra dessa interdição suas consequências:

(...) Depois do contato com os não-índios os Matses do Peru organizaram a festa com os espíritos *cuëdênquido* pela última vez quando foi visto por uma mulher, o que era proibido. Depois que eles organizaram a festa durou mais o menos um mês (...). No outro dia eles saíram para preparar a capa de envira de *comoc* para os *cuëdênquido*.

Uma pessoa levou a sua mulher onde os outros estavam tecendo a capa e os *cuëdênquido* também estavam no local sem a capa, esperando os *noshman* deles terminarem de tecer a capa e saírem juntos para irem até a maloca.

Entre os homens, os *cuëdênquido* não precisavam de capa para cobrir, ficavam a vontade sem a interferência feminina. Nesse momento que a mulher chegou com seu marido e viu, quando os *cuëdênquido* viram a mulher, ficaram espantados. Não só os *cuëdênquido*, mas também os próprios matses ficaram do mesmo do jeito, porque sabiam que os *cuëdênquido* iam agir muito mal e aconteceu exatamente isso. Os *cuëdênquido* castigaram todo mundo, o casal que levou a sua esposa levou o pior castigo. Bateram violentamente nela e amarraram seus braços e pernas e encheram a boca com o barro, do marido e da mulher. (...)

Deste então os *cuëdênquido* ficaram com muita raiva e com o comportamento diferente e com muito ódio. Sempre agem violentamente. Depois que a mulher viu cantaram mais ou menos um mês. Aí foi o fim, os Matses pararam de fazer a capa de árvore *comoc* porque cada dia aumentava a raiva e agiam mais violentamente. Principalmente os homens eles tratavam muito mal por isso foi o fim dos *cuëdênquido isbanaid* [“os *cuëdênquido* que visitávamos”]. (Mayoruna, 2012).

Os Matses até hoje sofrem as consequências de haver despertado a raiva dos *cuëdênquido*. Esse estado de raiva dos *cuëdênquido* contra

os Matses revela a ameaça que esses espíritos passaram a representar. A raiva (*chiesh*) é o sentimento ou indisposição que faz as pessoas se afastarem de comportamentos e relações sociais apropriadas para com os parentes. É uma condição perigosa que, se não é revertida, pode acarretar em transformações da pessoa, por ela estar se distanciando da condição plena de humanidade, no sentido de estar enfraquecendo os laços com os parentes. A raiva dos espíritos – que até hoje não foi aplacada – demonstra claramente uma degeneração ou inversão da relação desses espíritos com os viventes. Não é mais possível constituir parentes-co com os *cuëdênquido*. Não se tornando mais formadores dos homens, ou agentes do crescimento dos jovens, os espíritos agora são perigosos e atacam as pessoas. O episódio da quebra do tabu no ritual configura-se assim, nas narrativas matses, como um ponto crucial que divide dois estados de relação com os espíritos que faziam crescer: um pacífico, marcado por trocas coletivas de visitas, carne, bebidas; e outro de raiva e irrupção violenta dos espíritos na vida cotidiana das pessoas. O “simples” olhar de uma mulher dirigida aos espíritos sem suas vestimentas causou um colapso na relação de todos os Matses com os *cuëdênquido*.

Esse episódio que desencadeou tal transformação na relação de todos os matses com os *cuëdênquido* foi uma transgressão da mediação necessária entre mulheres e espíritos. Pois para ter um contato ostensivo com os espíritos sem sofrer transformações era necessário que os corpos dos viventes estivessem preparados para isso. Em grande medida era justamente disso que se tratava o ritual: preparar os jovens para serem capazes de se comunicarem com os espíritos. E por isso a iniciação dos jovens em tudo se assemelhava aos processos de aprendizado dos xamãs: o consumo intenso de rapé de tabaco, a aplicação de venenos e substâncias vegetais e animais no corpo, a abstenção do consumo de alimentos “doces” (*bata*), etc. Já a comunicação vocal e visual das mulheres com os *cuëdênquido* só podia acontecer de forma indireta. A capa de *comoc* que cobria o corpo dos espíritos e a linguagem “torcida” (Townsend, 1993; Matos, 2014) dos cantos realizavam a mediação que garantia que o contato com os espíritos não acarretasse na transformação descontrolada dos corpos matses. Para muitos matses foi depois desse acontecimento que ataques de espíritos passaram a se dar de forma intensa, sendo um mal que aflige os Matses até os dias de hoje.

Os ataques dos espíritos

Vejam agora como se dão os ataques de espíritos em que jovens (tanto homens como mulheres em sua maioria com idades entre 15 e 25 anos) perdem o controle de si e saem correndo em direção à floresta, para longe da aldeia. Esse ato de “correr” ou “fugir” (*cuen*) é sempre desencadeado pela visão de um espírito (*mayan*) assustador. Quando isso acontece os parentes correm atrás da vítima para procurá-la e trazê-la de volta, caso estejam próximos e presenciem a corrida. No entanto, muitas vezes os jovens estão sozinhos quando lhes acomete a visão do espírito, e só depois de um tempo de terem corrido, seus parentes vão buscá-los, o que torna mais difícil encontrá-los na floresta. Para que fique mais claro como ocorrem as crises, reproduzo aqui alguns dos episódios que descrevo na tese e que presenciei ou que me foram relatados pelas vítimas.

Em 2009 uma moça que vivia na aldeia Soles, no rio Jaquirana (e que na época estava com 15 anos de idade) contou-me como foi atacada pelos *cuëdênquido*, depois que seu pai cortou uma árvore de *comoc* para retirar sua entrecasca. Depois de seu pai mexer na árvore, ela ficou durante três dias sob a influência de espíritos. Contou que tentou correr mas foi segurada por seus parentes antes que se perdesse no mato. Outra moça da sua idade que também participava da conversa disse que a moça perseguida pelos espíritos mantinha os olhos fechados durante todo o tempo em que durou a crise e era segurada pelos parentes. Ela tentava fugir, se debatia violentamente e em certos períodos se acalmava e cantava, “falando como espíritos”. Enquanto todos a viam nesse transe, ela se via ser capturada pelos espíritos *cuëdênquido* e por eles levada pela floresta e dependurada em uma árvore bem alta. Ela disse ainda que desde essa primeira vez que viu os *cuëdênquido*, em 2007, passou a ter crises de correr pro mato com frequência, sempre perseguida pelos espíritos. No ano de 2010 ela foi encontrada morta por enforcamento.

Em 2010 ocorreram muitos episódios de ataques de espíritos aos jovens matses na aldeia Nova Esperança. Um deles foi o que se passou com um rapaz que “correu” e ficou perdido por três dias, durante os quais toda a aldeia foi tomada por um clima de tristeza e receio. O jovem tinha cerca de 16 anos, e era um rapaz bastante tímido. Quando finalmente conseguiram trazê-lo de volta, ele foi levado desacordado

para a casa de seu tio materno onde eu fui visitá-lo. Perto da porta da casa de paxiúba havia um aglomerado de mulheres que comentavam os acontecimentos. Duas senhoras passaram por nós com panelas cheias de capim cidreira e água. As mulheres comentaram comigo que as *macho* (velhas) iriam banhar o rapaz com essa água. Disseram que além de capim cidreira, a aplicação de alho e cachaça no corpo dos jovens ajudava na melhora das crises.

O tio materno desse rapaz também estava sentado na pequena escada que dava acesso à porta da casa suspensa por palafitas. Ele me perguntou se eu havia trazido alho no meu “rancho”, respondi que apenas temperos prontos com alho e sal. Ele me pediu que assim mesmo eu desse um pouco para ele, para usar no rapaz. Voltei à minha casa e levei para o tio materno do rapaz o tempero preparado de alho. Com a permissão do dono da casa, entrei e vi o rapaz deitado no chão, inconsciente, extremamente pálido. Parecia bem mais magro. As mulheres estavam passando por todo seu corpo a água com capim cidreira. Havia homens, mulheres e crianças dentro da casa em torno do rapaz desacordado. Dois homens mais velhos chegaram, se agacharam e sopraram no rosto do rapaz.

Durante os dias em que o rapaz ficou perdido na floresta, toda a aldeia se mobilizou para tentar encontrá-lo. O clima era de muita apreensão, e nas rodas de conversa só se falava do que podia estar acontecendo com o rapaz, se ele iria voltar, ou perderia-se para sempre. Muito se especulou sobre o que havia feito com que ele fosse vítima dos espíritos. A maioria das conversas nessa época girou em torno de que esses ataques estariam sendo causados pela missionária que vivia com os matses no Peru, através de sua influência mágica sobre os Matses⁶.

6 Neste artigo não tratarei com muitos detalhes dessa personagem importante na história matses: a missionária do SIL (Summer Institut of Linguistics) que é tida por muitos matses, principalmente os que vivem no Brasil, como uma xamã poderosa e perigosa. Remeto o leitor interessado nessa questão à minha tese (Matos, 2014) e à dissertação de mestrado de Dias (2015), missionário das Missões Novas Tribos do Brasil que trabalhou com os Matses em uma aldeia no Brasil por mais de dez anos e recentemente defendeu sua dissertação em Antropologia Social na UNICAMP, sobre as relações dos Matses que vivem no lado brasileiro da fronteira com a missionária.

No segundo dia após a corrida do rapaz, enquanto ele ainda estava perdido na floresta, a esposa de seu irmão, uma moça que tinha cerca de 16 anos também “correu”. Os homens conseguiram trazê-la de volta antes que ela se distanciasse muito da aldeia, e levá-la até a casa de seu pai. Enquanto me dirigia até lá, de longe escutava seu canto, vindo de dentro da casa. Quando entrei na casa vi a moça debatendo-se e sendo mantida deitada no chão à força por dois homens e duas mulheres (cada um segurava um braço ou uma perna). Os dois homens não eram matses, mas brancos da região, funcionários da prefeitura de Atalaia do Norte responsáveis pelo controle da malária que estavam de passagem na aldeia para fazer borrifações de veneno contra o mosquito.

A moça mexia violentamente os braços, as pernas e o tronco, tentando se soltar dos que a seguravam. Ela tinha os olhos bem fechados, e cantava. O canto tinha a entonação de um choro, semelhante aos cantos de luto. Mas o sujeito enunciatador dos cantos não era ela. Seu canto parecia vir dos espíritos, transmitiam ameaças, tais como “irei levar comigo mulheres que andam sozinhas no mato”, “o rapaz que está perdido não vai voltar, ele vai morrer”.

Chovia forte e trovejava muito. Todos estavam preocupados e assustados, o clima não podia ser pior. Mesmo em situações corriqueiras os trovões causam tristeza nos Matses, pois os lembram de seus parentes mortos. Então chegaram dois homens e uma mulher na casa, se agacharam para se aproximar da moça e sopraram e cantaram baixinho encima do rosto dela. Depois de um tempo ela se acalmou e pareceu dormir.

No dia seguinte a moça despertou-se recuperada, e conversei com ela sobre o acontecido. Ela contou o que se lembrava: durante a crise ela via parentes mortos, espíritos que “pareciam pessoas” (*matses padquid*), mas tinham o corpo todo negro (“como pintado de jenipapo”). Ela via um caminho limpo, uma larga trilha aberta na mata. Ela dizia que se sentia bem, apenas sentia dores nos pulsos (certamente por ter sido segurada pelos pulsos durante quase toda a noite enquanto se debatia).

Em uma noite de novembro de 2011, durante outra estadia na aldeia Nova Esperança, fui acordada de madrugada por barulhos de pessoas correndo, latidos de cachorros, uma agitação estranha. Pensei que se tratava de algum animal que fora avistado, e dormi novamente. No dia seguinte o chefe da aldeia (*chuiquid*, literalmente “o que fala”)

me contou que um rapaz havia “corrido” para a floresta, e muitos homens foram atrás para tentar recuperá-lo. Esse rapaz tinha cerca de 17 anos. Não era casado ainda, mas já havia feito sua própria casinha atrás da maloca, separada da casa de seus pais, onde dormia com seus irmãos mais novos⁷. Ele havia corrido durante a noite, enquanto estava em sua casa. Perguntei o que aconteceu para que ele corresse, e o cacique respondeu, baixinho: “O espírito do *comoc* levou”. Diante da minha cara de dúvida, ele continuou: “Nossa alma, *noshman*, vive na árvore *comoc*. Nossa alma sabe tudo, sabe muita coisa, viaja longe. Ela anda por todo canto, vê muita coisa.” Perguntei por que o espírito havia levado o rapaz, e não obtive resposta. Perguntei se o rapaz estava bem, ao que ele respondeu que sim, pois os homens conseguiram pegá-lo de volta e trazer para sua casa. Ele não se perdeu pela floresta porque seus irmãos haviam visto o momento em que ele disparou em direção a mata, e ainda próximos a aldeia conseguiram segurá-lo e trazê-lo de volta.

Pouco tempo depois desse diálogo com o chefe, vi o jovem chegando na maloca com alguns amigos. Ele aparentava estar bem, tinha apenas o semblante cansado. Perguntei a ele como estava, ele me respondeu laconicamente “tudo bem”. Perguntei a ele o que havia acontecido, e ele então me contou timidamente o que era capaz de lembrar. “Vi um espírito, ele estava bravo. Alguém andou mexendo na árvore dele.” Um primo cruzado do jovem, que participava da conversa, comentou que os espíritos ficam bravos quando alguém mexe em sua árvore. O rapaz continuou: “Ele era como matses mas tinha a pele preta, era baixo e muito forte. O *mayan* falou ‘você é meu filho’ e me levou. Eu vi o caminho dele, bem bonito, bem limpo, eu fui pelo caminho dele.” Depois disso ele disse que só se lembrava de acordar em casa, com o corpo todo doendo.

Por estes exemplos podemos perceber que nas crises são mobilizados elementos e imagens recorrentes. Em primeiro lugar, o fato de que o que desencadeia a “corrida” dos jovens sempre é uma visão

7 Os homens solteiros que começam a pensar em constituir família constroem para si casas pequenas de paxiúba, em palafitas, onde dormem com seus irmãos de idade mais próxima. Assim, eles tem mais privacidade do que quando viviam na casa dos pais.

repentina de um espírito assustador. A situação típica é quando estão sozinhos, realizando alguma tarefa cotidiana, tal como indo até o roça, pescar, ou mesmo urinar de noite atrás de sua casa. Sentir medo (*dacüëdec*) ao deparar-se com a visão é se deixar ser influenciado pelo espírito que chega. Por isso os Matses sempre me recomendavam que não temesse os espíritos quando aconteciam as “corridas”, pois caso eu tivesse muito medo, seria também levada por eles⁸.

Dizem os Matses que nessas crises as vítimas adquirem forças e capacidades sobre-humanas: correm e pulam grandes distâncias “como onças”, conseguem entrar em pequenos buracos na terra “como os tatus”, são capazes de andar sobre a água, ou nadar velozes “como botos”. Segundo a descrição que fazem os Matses, podemos dizer que as pessoas sob efeito da captura pelos espíritos vão adquirindo diversas afecções não-humanas, e a imagem da “corrida” indica que estão em um estado de transformação contínua e não controlada. A própria capacidade de ver os *mayan* atesta tal transformação. Pois para ver espíritos é necessário assumir o ponto de vista de espírito, deixando de lado a forma-corpo humana (*matses*).

Enquanto o “corpo” da vítima adquire essas capacidades extraordinárias seu próprio *mayan* vivencia outras experiências. Os acontecimentos que as vítimas visualizam, que permanecem na sua memória depois dos ataques e que são capazes de relatar não são aqueles que seus corpos viveram na floresta. Muitos jovens que correram contam que visualizaram a imagem de um caminho aberto na mata, limpo, largo e convidativo para ser percorrido, muito diferente do que está passando com seus corpos que voltam das corridas machucados e sujos de terra e folhagens pelos obstáculos que enfrentam por correr em grande velocidade na mata fechada.

A vítima dos ataques vivencia uma separação de seu próprio *mayan* (duplo ou alma), o que claramente demonstra o episódio da moça que foi contida por seus parentes antes que se perdesse na floresta. Enquanto seu corpo era mantido à força no chão da sua casa, segurado

8 Sobre o papel da visão e do medo na influência de espíritos e xamãs sobre o *mayan* de suas vítimas ou de seus pacientes nos processos de enfeitiçamento ou cura, ver Matos, 2014, capítulo 3.

por várias pessoas, todos ouviam de sua boca cantos cujos sujeitos da enunciação eram os espíritos. Enquanto isso, seu *mayan* percorria um caminho aberto na mata, guiado pelos espíritos com corpos escuros, avistando parentes mortos. Essa disjunção pessoa-*mayan* se reflete na separação da voz e da visão da moça de seus parentes. Durante a crise a jovem permaneceu toda a noite com os olhos fechados, sua visão não se comunicava com os presentes em sua casa. Paralelamente a isso, seu canto emitia vozes da floresta. Outros *mayan* cantavam com sua voz, que ali era deles instrumento.

Vemos também que no plano dos acontecimentos que se passam com o *mayan* da vítima, este vê e dialoga com espíritos (que são muitas vezes reconhecidos como “parentes”). Os espíritos passam a se apresentar aos jovens não mais de maneira ameaçadora. Eles passam a tratar os jovens como parentes, dizem “sou seu parente, venha comigo”. Assim, esses ataques são também vividos pelos jovens como uma tentativa de familiarização da vítima por parte do espírito que a quer capturar. Caso o *mayan* da vítima ceda e se deixe ficar junto aos *mayan* que lhe levaram, ela nunca mais voltará para seus parentes vivos, e a disjunção de seu corpo estará completa. Ou seja, irá morrer para os matses vivos. E então se dá no plano dos vivos o que os brancos chamam de “suicídio”.

Uma temporalidade cindida e a troca de perspectiva entre matses e espíritos caracteriza tanto os acontecimentos do ritual dos espíritos cantores, quanto os ataques de espíritos descritos acima. No ritual, enquanto os duplos dos homens matses visitavam a maloca dos espíritos, os espíritos se vestiam com capas dadas pelos oficiantes matses para visitar e cantar com as mulheres matses. Nos ataques de espíritos, as vítimas também se separam de seus duplos (*mayan*) que são levados até o mundo dos espíritos. Enquanto isso, as pessoas em convulsão anunciam o canto dos espíritos que as capturaram, estão sem seus próprios *mayan*. Aqueles que os Matses veem e escutam cantar no momento das crises não são mais propriamente seus parentes, mas pessoas em plena transformação. Ao entrar em devir-espírito seu corpo já não é mais propriamente humano.

Os ataques dos espíritos podem assim ser vistos como uma transformação do ritual de iniciação. No ritual, a visita de espíritos cantores à maloca matses propiciava a formação-amadurecimento dos rapazes e a diferenciação de gênero através de transformações parciais e

mediadas das pessoas e da efetuação das relações de parentesco com os espíritos (consanguíneos das mulheres, afins dos homens). Nos ataques dos espíritos, os jovens são capturados individualmente e não há mais a separação entre homens e mulheres: todos são levados. No lugar de transformações mediadas que fazem crescer, os jovens são submetidos a transformações descontroladas. Isso indica que o que define essa transformação é a perda da posição de sujeitos dos Matses na relação com os espíritos: no lugar de assumirem o papel de executores de um ritual de constituição de pessoas e de parentesco, invocando a presença e trocando visitas com os espíritos, os Matses passaram a ser vítimas de ataques intempestivos dos espíritos.

É importante esclarecer que a interpretação dos Matses a respeito do que causa os ataques varia de caso a caso, e até mesmo pode haver diversas interpretações de um mesmo evento, que não necessariamente se anulam. Os Matses levam em conta a sequência de acontecimentos que se deram durante cada crise para chegar a uma conclusão sobre o que a causou. Os diagnósticos dependem de como se deu a “corrida” de determinada pessoa, que tipo de espírito ou imagem a vítima visualizou, acontecimentos que a antecederam, etc. Também são levados em conta boatos que chegam por via do rádio através do qual comunicam com outras aldeias e cidades do entorno da terra indígena, ou que traz algum visitante de outra aldeia, ou alguém que regressa de uma viagem.

Muitas vezes é diretamente à missionária norte-americana que vivia entre os Matses no Peru que se atribui a responsabilidade pelos ataques. Ela seria capaz de manipular os espíritos de forma semelhante aos xamãs, e teria como motivação lançar sobre os Matses castigos por não corresponderem aos preceitos morais e de comportamento que ela prega. Mesmo não vivendo junto aos Matses no lado brasileiro da fronteira, ela os atinge através de fotos, ou por meio dos parentes que vivem próximos a ela, do lado do Peru⁹.

Ocorrem também especulações a respeito da possibilidade dos ataques serem causados por feitiços de xamãs de outros povos indígenas da região, ou que vivem no entorno (especialmente os xamãs mestiços peruanos). Nesse caso, dizem que os xamãs agem a serviço

9 Ver nota 5.

de outros matses, que lhes pagam para enfeitiçar algum desafeto. Podemos ver nas capturas por espíritos do *mayan* dos jovens descritas acima muitas semelhanças com os processos de enfeitiçamento como os Matses os descrevem¹⁰. Mas nunca o responsável é um parente matses das aldeias no Brasil. Se um matses quer fazer mal a outro por meio de feitiço, ele precisa solicitar que um xamã mestiço ou de outro povo indígena da região o faça. Há um consenso de que não há mais xamãs entre os Matses. Os últimos *nënëchoquid* (“aqueles com tabaco”) foram mortos, segundo alguns por feitiço da missionária, segundo outros, se mataram entre si por serem muito ruins. Os Matses afirmam que hoje em dia ninguém possui o conhecimento necessário para ser um xamã como os de outrora. Apenas algumas pessoas tem procurado aprender técnicas xamânicas com os povos vizinhos, Marubo e Matis, tais como os homens que “sopraram” os jovens para ajudar a passar a crise nos episódios narrados acima.

Por fim, muitas capturas de jovens são atribuídas diretamente aos espíritos *cuëdênquido*, aqueles que no passado visitavam a maloca matses e cantavam com as mulheres, como mostram os eventos que descrevi acima. Na diversidade dessas interpretações, o que é recorrente é a ideia de que espíritos que antes eram benfazejos – ou seja, que protegiam, ensinavam, faziam crescer e transmitiam conhecimento – estão raivosos e querem fazer mal aos vivos, e tal situação é sempre associada no discurso nativo à quebra da interdição da visão da mulher no ritual dos espíritos cantores, que se deu no contexto do pós-contato com as missionárias do SIL. Seja através do feitiço da missionária, seja através do feitiço de outros xamãs, seja por uma retaliação direta dos espíritos cantores, os ataques que aconteceram em série e que algumas vezes culminaram na morte por enforcamento dos jovens atormentados eram sempre relacionados pelos Matses ao fato deles não poderem mais realizar os rituais de iniciação masculina. Foi aí que se desencadeou a crise em que os espíritos dos mortos parecem estar se voltando contra os vivos.

10 Por limitações de espaço não poderei tratar aqui com detalhes sobre como os Matses entendem o enfeitiçamento e as práticas xamânicas agressivas. Para mais detalhes sobre o xamanismo entre os Matses ver (Matos, 2014, capítulo 3).

Considerações finais

Segundo contam os Matses, o homem que levou a sua mulher para ver os espíritos era considerado um “grande chefe” (*chuiquid dapa*) do grupo que primeiro aceitou a presença dos missionários. Tratava-se de um homem influente, que aglomerava em torno de si muitos aliados e cujas opiniões eram centrais para as decisões que tomavam os seus co-residentes. Ele estava muito próximo da missionária e desejava sua presença entre seus parentes. O ato de levar uma das suas mulheres até o local onde os homens preparavam as vestimentas dos *cuédênquido*, e com isso provocar a transgressão da interdição do olhar feminino sobre o corpo dos espíritos sem a mediação da vestimenta ritual, era um ato de testar as consequências de tal interdição, ou a eficácia do ritual que estava sendo questionada pelo proselitismo missionário. Os Matses que conheci e que chegaram a viver próximos da missionária nos primeiros anos do pós-contato afirmam explicitamente que ela não respeitava o ritual dos *cuédênquido*, “dizia que eram homens fingindo ser espíritos”, como me relatou um senhor matses.

São muitos exemplos de sociedades indígenas que sofreram momentos de crise, epidemias de “loucura” ou de “suicídio” desencadeados pela quebra de certas interdições rituais. Alguns casos resultaram em crises envolvendo ataques de espíritos que possuem muitas semelhanças com o caso matses. Muitas vezes a quebra de uma evitação ritual se dá por ação impositiva de missionários, que no processo de buscar converter os indígenas, buscam fazê-los “desacreditar” da eficácia de seus espíritos quebrando interdições (como expor objetos rituais que deviam ser protegidos do olhar das mulheres, por exemplo). Pois tais práticas rituais são consideradas pelos missionários como parte da superstição primitiva, ou ainda – especialmente no caso de protestantes petencostelistas – manifestações de demônios¹¹.

Foi assim, por exemplo, com os povos indígenas do Vaupés no Noroeste Amazônico, entre os quais missionários protestantes e católicos procuraram ao longo dos anos suprimir o grande ritual do Jurupari, queimando malocas, destruindo os ornamentos de pena, e expondo os

11 Sobre o lugar do demônio no proselitismo religioso do SIL e outras missões protestantes petencostelistas ver Almeida, 2004.

instrumentos musicais, que só podiam ser vistos e manipulados por homens, às crianças e mulheres (Hugh-Jones, 1979:5; ver também Wright, 2004:399). Outras vezes, os próprios nativos promovem a quebra de um tabu como forma de tronarem-se cristãos. Tal é o caso do ritual *Siqqitirniq*, realizado pelos Iupik do Ártico Central Canadense (Ilhas Baffin, norte das regiões de Kivalliq e Aivilik). (Laugrand e Oosten, 2009). Nesses rituais, dirigidos por um xamã ou líder de acampamento, os participantes repartiam entre si o coração de um animal ainda fresco e o comiam. Como explicam Laugrand e Oosten: “Como a ingestão do coração era proibida pelos costumes tradicionais, especialmente para as mulheres, o ritual expressava a transição para um novo modo de vida livre das restrições dos modos antigos.” (Idem:171).

Fienup-Riordan (1991) pesquisou a longa convivência de um casal de missionários moravianos entre os Yup'ik do delta Yukon-Kuskokwim, no Alaska, no final do século XIX e início do XX. A autora relata como os missionários incluíram entre as primeiras proibições impostas aos convertidos a participação nos rituais *kelek*, onde os nativos cantavam músicas (“sings of supplication”) para espíritos dos peixes e animais de caça, acompanhadas por performances de mascarados que dançavam sob a direção do xamã (Fienup-Riordan, 1991:147). Nos primeiros meses de 1980 (cinco anos após a chegada do moravianos entre os Yup'ik), os convertidos da vila de Kwethulk estavam todos “tentando ser cristãos”, e haviam não só deixado de praticar o *kelek*, como queimado as máscaras que eram tradicionalmente utilizadas no ritual, máscaras que evocavam “espíritos prestativos e ao mesmo tempo perigosos” (Fienup-Riordan, 1991:147). No entanto, nesse mesmo ano um dos nativos mais próximos dos missionários, “Brother Hooker”, foi acometido por uma “insanidade temporária” que logo tornou-se uma “epidemia” (Idem:149). A interpretação das crises sofridas pelos nativos como “insanidade” era do próprio missionário. Do ponto de vista dos Yup'ik, o missionário Jonh Kilbuck foi o responsável pela doença de Brother Hooker e dos demais, e por “ofensa aos espíritos animais que sua supressão do ritual *kelek* acarretou.” (Idem:150). Essa crise resultou na trágica morte de Brother Hooker comandada por seu próprio irmão, um xamã que buscava purificar a vila do mal que os acometia. Todos abriram mão de bens adquiridos dos missionários, também com o mesmo objetivo. (Idem:151). Por fim, ao longo de poucos anos, a crise foi superada pelos missionários, que reconquistaram a confiança dos nativos.

Esses e muitos outros exemplos nos chamam a atenção para o fato de que o abandono ou impossibilidade de realização de rituais podem ter consequências que afetam diretamente a vida e a constituição das pessoas e coletivos indígenas. Muitas dessas consequências ultrapassam o problema da “perda de identidade” ou “aculturação”, pois tais rituais estão no centro de processos de constituição das pessoas, do parentesco e dos grupos ameríndios. São rituais que lidam com relações cruciais entre as pessoas e os espíritos (dos mortos, dos animais, das plantas...), consideradas quase sempre pelos não indígenas como parte de um mundo simbólico que só pode ser eficaz enquanto “representação”. No entanto, para os povos em questão, fazem parte daquilo que os constitui.

Acredito que a etnografia matses nos traz elementos pra pensar o perigo das transformações, especialmente onde há a quebra ou impossibilidade de realizar as mediações rituais importantes, tais como as que mantêm a “boa distância” entre os espíritos e mulheres no ritual dos *cudênquido*: a máscara, o canto. No ritual dos espíritos cantores havia uma importante assimetria que se efetuava entre mulheres e homens matses: os homens tinham seus corpos preparados para o contato não mediado com os espíritos. As mulheres consanguinizavam os espíritos, mas todo o procedimento ritual – e esses elementos mediadores – não permitia que esse processo se resvalasse em uma transformação descontrolada. Toda a interação com os espíritos se dava para que o coletivo matses se tornasse mais forte e apto a lidar com a alteridade, se constituindo como sujeitos na relação necessária com os espíritos.

A essa altura já está claro que estamos tratando aqui, pelo menos no caso matses, de mortes que são consequências de agências para além das humanas, e que provocam o que podemos chamar de “desconstituição” das pessoas. Muitas vezes, para compreender os estados que acarretam em mortes classificadas como “suicídio” entre os povos ameríndios é necessário que consideremos fenômenos tais como os que relatam os Matses, de separação descontrolada que sofrem os jovens de seus *mayan*. É fundamental que as soluções propostas pelas políticas públicas para o enfrentamento de casos de recorrência de suicídios entre povos indígenas sejam construídas em um diálogo qualificado e cuidadoso, que abra de fato espaço e escuta para as formas como os indígenas descrevem e vivenciam tais fenômenos.

Bibliografia

- Albert, Bruce, Ramos, Alcida (Orgs.) (2002). *Pacificando os Brancos: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- Almeida, Ronaldo de (2004). Traduções do Fundamentalismo Evangélico. Em: Wright, Robin (Org.), *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Dias, Ricardo Lopes (2015). *Siyude (Senhorita): As “traduções” matses do contato histórico com missionárias do Summer Institute of Linguistics – SIL*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Paulo. UNIFESP.
- Fienup-Riordan, Ann (1991). *The real people and the children of thunder. The Yup'ik Eskimo encounter with Moravian missionaries John and Edith Kilbuck*. Norman and London: University of Oklahoma Press.
- Fleck, David (2005). *Matses dictionary*. Manuscrito 322p.
- Gow, Peter (2001). *An Amazonian myth and its history*. New York: Oxford University Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1979). *The Palm and the Pleiads: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelly, José (2005). Notas para uma teoria do ‘virar branco’. *Mana*, 11(1), 201-234. Rio de Janeiro.
- Laugrand, Frédéric, Oosten, Jarich (2009). Shamans and Missionaries: Transitions and Transformations in the Kivalliq Costal Area. Em: Aparecida Vilaça, Robin Wright (Eds.), *Native Christians: Modes and Effects of Christianity among Indigenous People of the Americas*. Farham: Asghate Publishing.
- Matos, Beatriz A. (2014). *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional-UFRJ.
- Mayoruna, Raimundo Mëan (2012). *A festa dos espíritos cantores*. Trabalho de conclusão do curso Pyrayauara. Atalaia do Norte. Secretaria de Estado da Educação do Amazonas.

- Romanoff, Steven (1984). *Matsés adaptations in the peruvian Amazon*. Tese de Doutorado em Antropologia. New York: Columbia University.
- Townsley, Graham (1993). Song Paths: the ways and means of Yaminawa shamanic knowledge. *L'Homme*, 33(126-128), Abr-Dez, 449-468. Paris.
- Vilaça, Aparecida (2002). Makin kin of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8, 347-365. London.
- ____ (2008). Conversão, Predação, Perspectiva. *Mana*, 14(1), 173- 204. Rio de Janeiro.
- ____ (2011). Dividuality in Amazonia: God, the devil, and the constitution of personhood in Wari' christianity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17(2), 243-262. London.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (2002). *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ____ (2009). *Métaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaire de France.
- Wright, Robin (2004). As Tradições Proféticas e Cosmologias 'Cristãs' entre os Baniwa. En: Robin Wright (Org.), *Transformando os deuses: Igrejas pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. v. 2. Campinas. Editora UNICAMP.

Indivíduo e sociedade na Amazônia: Sobre o suicídio tópico nos Sorowahas

João Dal Poz¹

Resumo

Os frequentes casos de suicídio nos Sorowahas (povo de língua Arawa do médio Purus, AM, Brasil), mediante a ingestão do sumo da raiz de timbó (*konaha*), revelam uma inusitada forma de sociabilidade dentre os povos amazônicos, posto que associada a um drama ritual francamente individualizador. O fenômeno ali se destaca por uma taxa de mortalidade elevada, cerca de cem vezes as médias ocidentais, bem como uma profusão de tentativas pelos mais variados motivos. Este artigo examina as variáveis sociológicas desse padrão de morte voluntária - ao qual se designa de *suicídio tópico* - e as suas conexões analíticas no panorama etnológico sul-americano.

1 João Dal Poz Neto es doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Campinas, 2004), posee máster en Antropología Social (Universidad de São Paulo, 1991) y es graduado en Ingeniería Metalúrgica (PUC/Río de Janeiro, 1976). Participó de proyectos y de la coordinación de la Operação Amazônia Nativa (1977-1993) e impartió clases en la Universidad Federal de Mato Grosso (1992-2005) y en la Universidad Federal de Juiz de Fora (2005-2014). Actualmente es profesor visitante en el Programa de Postgrado en Desarrollo Social de la Universidad de Montes Claros. Realizó su investigación de campo entre los pueblos Cinta-Larga, Zoró, Sorowaha y Xerente, y diversas pericias judiciales sobre la ocupación tradicional de tierras indígenas (Tapirapé, Cinta-Larga, Zoró, Enawene-Nawe, Rikbaktsa, Xavante y Parque del Xingú). jdalpoz@gmail.com

Introdução

As implicações sociológicas da morte voluntária entre os Sorowahas, por sua frequência incomum e, sobretudo, pela forma generalizada que ali assume, não apenas autorizam uma revisão do conhecido esquema durkheimiano de um ângulo bastante singular, mas podem sugerir outras dimensões analíticas à etnologia ameríndia². E à investigação dos motivos, condutas e relações que a envolvem, então, caberá desvendá-la enquanto afirmação eloquente e talvez irredutível, um evento basilar que articula o *socius* de maneira inesperada.

Trata-se de observar os fatos do suicídio pelo que ensejam e, assim, verificar em que medida este tipo de autoagressão representa um mecanismo capaz de conformar, de um modo ou outro, processos sociais mais abrangentes. Tal deslocamento metodológico vai de encontro àqueles pressupostos das abordagens clássicas, bem como a certos juízos morais mais ou menos informados pelo senso comum, que nele não perceberam mais que instabilidade, descontrole, deserção, fraqueza ou insanidade (Elias & Scotson, 2000, p. 191-192). Se é verdade, como dele disse Camus, que o suicídio é uma tentativa de dispor “uma solução para o absurdo”, este dilema transpassa igualmente as muitas e variadas fórmulas sociológicas que, cada uma a seu modo, geometrizam significados particulares à existência humana. Se é necessário distingui-la, deve-se antes ao efeito paradoxal de uma sociabilidade que se constrói a expensas de um rito francamente individualizador, o gesto suicida.

Elegia a Durkheim

Das obras mais conhecidas de Émile Durkheim ([1897] 1993) *Le suicide* objetivava, quanto ao método, compreender sociologicamente um fenômeno que se tinha como disperso e aleatório, para o qual não se advertia outras razões além de incontínuas particulares ou disfunções individuais que se davam a conhecer em cada caso. Ao invés, a tipologia durkheimiana consoante as “causas sociais” que, para o autor, determinam sua incidência em taxas constantes para cada coletividade,

2 Para fins desta publicação, atualizei os dados censitários e reescrevi certos argumentos de uma versão estendida deste artigo (Dal Poz, 2000).

comprometeu-se diretamente com as equações do binômio indivíduo *versus* sociedade³. Sumariamente: *suicídio egoísta*, resultado de uma individuação excessiva, diante da atomização do *socius* e da ênfase na autonomia das consciências individuais; *suicídio altruísta*, percebido como um dever e um gesto impessoal, devido à subordinação do indivíduo aos fins sociais e, *suicídio anômico*, associado a desregramento, crises e mudanças, cujas origens estão no enfraquecimento da malha social.

Como bem salientou Giddens (1977), estes não são “tipos de suicídio” no sentido estrito, antes são tipos específicos de “condições sociais” ou de “estruturas sociais” nas quais os suicídios ocorrem em taxas mais elevadas. Tanto no *suicídio egoísta* quanto no *suicídio anômico*, afirma Durkheim (1993), em ambos “a sociedade não está suficientemente presente nos indivíduos”: para aquele, são as atividades coletivas que lhe faltam; para este, são as paixões individuais que se perderam (p. 288). Em grande medida, já o *suicídio altruísta* ocorreria nas sociedades “primitivas”, nas quais a parte encontra-se submetida ao todo, o indivíduo absorvido pelo social (p. 260, 416). Para Durkheim (1977, p. 24), ao que parece, o tipo *altruísta* não comportaria mais que um rito sacrificial, um ato de abnegação, de submissão aos ditames do grupo social. Em outras palavras, é como se o suicídio ocorresse tão-somente ali onde o indivíduo também está presente, na medida em que tal ato subtenderia autonomia, consciência e vontade individualizada⁴.

3 Segundo Durkheim, a estabilidade das taxas é o elemento objetivo que atesta o caráter social do suicídio: a cada sociedade uma cifra constante, singularmente distribuída entre suas diversas partes. Por isso, protestantes se suicidam mais que católicos, divorciados mais que casados, há mais suicídios no verão que no inverno. Ao restituir os termos do próprio esquema analítico, a interpretação arrisca-se em fórmulas quase tautológicas: ou há mais suicídios porque se intensifica a vida social (no verão) ou, inversamente, porque há mais individuação (no caso dos protestantes) ou, se nem uma nem outra, porque se afrouxam os liames sociais (nas crises ou passagens, como a separação, a viuvez, a falência etc.).

4 O impasse resulta da própria definição de Durkheim: “todo caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo, realizado pela própria vítima e que ela sabia que produziria esse resultado” (Durkheim, 1993, p. 5). Para Halbwachs, o suicídio não se confunde com o sacrifício ou o martírio, pois naquele o sujeito tem intenção de morrer, e nestes não: “Nós acreditamos que uma definição sociológica deva ter em conta principalmente a atitude da

Coerente e exaustiva, a tipologia durkheimiana dispõe-se como uma expressão linear do paradigma teórico que a norteou: dois níveis de realidade distintos, que se interpenetram em graus variados, indivíduo e coletividade entretêm relações de oposição a toda prova, alimentadas por uma antinomia ontológica *tout court* (Lukes, 1977: 32). Daí que, para Durkheim, o problema do suicídio enquanto fato social estaria na articulação ou no grau de integração de tais “forças antagônicas”. Em linguagem mais abstrata, a tipologia do suicídio pode ser vista como o conjunto de permutações das variáveis *indivíduo* e *sociedade* - o que faz sobressair um aspecto quase ignorado pelos comentaristas: para uma matriz com duas variáveis (indivíduo e sociedade) e uma alternativa binária (mais ou menos), como a que Durkheim utilizou para diagramar o fenômeno da morte voluntária, tal operação lógica deveria proporcionar, necessariamente, quatro possibilidades combinatórias. Restaria, daí, uma quarta opção, na qual as duas variáveis estão acentuadas positivamente.

Aliás, a questão não passou despercebida ao próprio autor que, em nota de rodapé (Durkheim, 1993: 311, nota 1), denominou este quarto tipo de *suicídio fatalista*, cujas propriedades seriam opostas às da anomia. De interesse apenas histórico, diz ele, esta forma de morte voluntária resultaria de “um excesso de regulamentação” - a exemplo do que sucedia aos escravos, submetidos a uma disciplina opressiva. Outros exemplos etnográficos coligidos desde então, entrementes, podem ser aqui aduzidos. Como certo tipo de morte voluntária na África (Jeffreys, 1952), designado como *suicídio sansônico*, que se pensava incompatível com o esquema durkheimiano - tramado como uma sagaz vingança, seja sob a condição de fantasma, seja mediante sanções sociais contra o culpado pelo agravo. Ora, tanto o *suicídio fatalista* de Durkheim como o *suicídio sansônico* de Jeffreys, ambos presumem que o indivíduo e a ordem social ali intervenham simultânea e intensiva-

sociedade, e os julgamentos diferentes que ela atribui aos atos exteriormente semelhantes (...). É por isso que seria útil, quaisquer que sejam as afinidades reais entre o sacrifício e o suicídio, mostrar por quais razões há um lugar onde não se confundem” (Halbwachs, 1930, p. 480).

mente. Uma expressão concomitante das partes e do todo, tal me parece o caso sorowaha também.

Ademais, entre os Sorowahas as tentativas de suicídio e os óbitos não são eventos raros, imprevistos ou de pouca monta, como os que foram estudados por Durkheim e tantos outros, mas ali sobrevivem copiosamente na realidade cotidiana, segundo padrões regulares e habituais. Como interpretar um fenômeno de tal magnitude, cujos números são de mesma ordem de grandeza que o contingente demográfico? A esta modalidade de morte voluntária, que se distingue por singularizar dramaticamente as relações sociais através de processos concomitantes de individuação e de totalização, caberia talvez chamá-la de *suicídio tóxico*, no sentido de um lugar comum e de um tema de interesse geral. Para os Sorowahas, uma forma de sociabilidade e, quiçá, uma cosmologia.

Passados tantos anos do corajoso estudo de Halbwachs (1930), tentaremos aqui retomar sua lição metodológica, sua insistência quanto aos significados sociais dos eventos ou estados que antecedem (e os que sucedem) as tentativas de cada ato suicida, os motivos individuais, os pretextos mezinhos, as ocasiões particulares, posto que estes indubitavelmente decorrem da própria armadura da sociedade. Pois, para compreender o suicídio enquanto fato social, não há por que deduzi-lo, *a priori*, como fizeram Durkheim (1977, p. 24-27) e os que ainda agora se debruçam sobre a questão, como um resultado (indesejado) do funcionamento (normal ou anômico) da sociedade, um flagelo social que exacerba ou recusa os princípios que a regem⁵.

Apontamentos etnográficos

Os Sorowahas⁶, de língua Arawa, habitam as terras altas entre os igarapés Riozinho e Coxodoá - afluentes da margem direita do rio

5 No cerne da questão, deparamo-nos com o postulado intangível partilhado pelas ciências e pelo senso comum ocidental, que concede um valor absoluto à vida (impropriamente chamado de “instinto de conservação”, segundo Durkheim), o que faz do suicídio um índice de infelicidade, um sintoma que comprova senão o fracasso do indivíduo, então a derrota da sociedade.

6 Alcinhas de “índios do Coxodoá”, eles tomaram o etnônimo pelo qual são hoje conhecidos de um subgrupo então já extinto - os Sorowahas das margens do rio

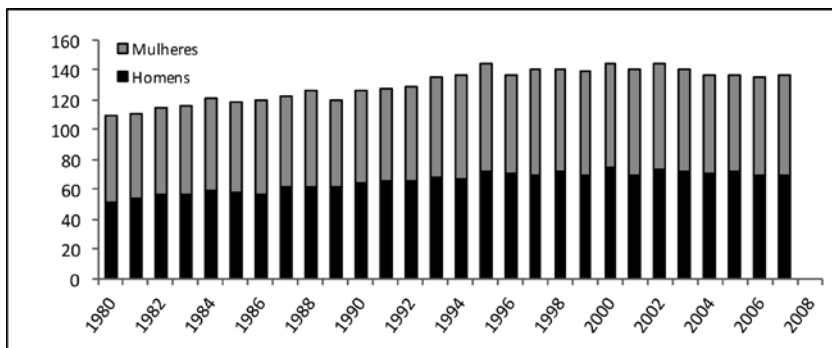
Cuniuá, um dos formadores do rio Tapauá, importante tributário da margem esquerda da bacia do rio Purus (Amazonas, Brasil). Afastados das principais vias de navegação, eles mantiveram um cauteloso isolamento até fins da década de 1970, quando foram localizados por missionários da Prelazia de Lábrea, alertados de sua existência pela notícia de conflitos com sorveiros. As visitas mais regulares da equipe do Projeto Zuruahá⁷, a partir de 1984, constataram muitas tentativas de suicídio e vários casos fatais recentes (Kroemer, 1989).

Em dezembro de 2007, os Sorowahas somavam 136 pessoas⁸. Não obstante recuos em alguns anos, sua população vem crescendo em ritmo lento: de apenas 109 pessoas em 1980, alcançou um máximo de 145 nos anos de 2000 e 2002. Contam eles, e disto temos outras evidências históricas, que são remanescentes de uns tantos subgrupos nominados cujos contingentes, sucumbindo às doenças infectocontagiosas e à impiedade da economia da borracha, decresceram drasticamente nas primeiras décadas do século XX, no período de maior expansão das atividades extrativistas em toda a Amazônia.

Cuniuá, de célebres xamãs. Se a princípio não era mais que uma *boutade* para satisfazer a insistência dos indigenistas (Fank & Porta, 1996b: 241), tornou-se logo uma expressão de uso consagrado. Todavia, o etnônimo já foi grafado de várias maneiras, “Zuruahā”, “Suruaha” e “Suruwaha”, entre outras. De minha parte, a grafia “Sorowaha” pareceu-me convir melhor à fonética de sua língua. Todos os representantes da família Arawa, que congrega as línguas Sorowaha, Jamamadi, Kanamadi, Jarawara, Banawa-Yafi, Deni, Paumari e Kulina (Rodrigues, 1986, p. 71-22), habitam a região compreendida entre as bacias dos rios Purus e Juruá, afluentes da margem direita do rio Solimões.

- 7 O Projeto Zuruahá, a cargo de uma equipe mista da OPAN – Operação Amazônia Nativa, do CIMI – Conselho Indigenista Missionário e da Prelazia de Lábrea, desenvolveu por muitos anos um programa de ações assistenciais voltado à defesa das terras indígenas e ao tratamento e prevenção de doenças.
- 8 A pesquisa de campo entre os Sorowahas foi de pouco mais de quatro meses, entre setembro de 1994 e janeiro de 1995. Uma curta visita em maio de 1991, para avaliação dos trabalhos indigenistas na região, permitiu-me justificar uma investigação mais demorada. Com dados que Jônia Fank, Edinéia Porta e Mário Lúcio da Silva coletaram, elaboramos um Cadastro Genealógico, conferido e corrigido em campo. Dados censitários para o período 1996 a 2007 foram disponibilizados pelo CIMI-Lábrea e pela FUNAI – Fundação Nacional do Índio.

Gráfico 1. População sorowaha, 1980-2007



Fonte: elaboração do autor

Alguns subgrupos, entre eles os Masanidawas, que então moravam na foz do igarapé Riozinho, e os antigos Sorowahas, às margens do rio Cuniuá, chegaram a entabular relações amistosas com os seringueiros e assim obtiveram roupas e ferramentas - machados, facões, anzóis e cordas logo se tornaram objetos de troca com os demais subgrupos. Porém, dizimados por epidemias de gripe e receosos de novos ataques dos Abamadys (provavelmente os Paumaris do baixo Tapauá, armados com espingardas fornecidas pelos seringalistas, Kroemer, 1994, p. 129) uns poucos sobreviventes de diferentes subgrupos buscaram refúgio nas redondezas do igarapé Jokihi (ou Pretão, para os regionais), o mais distante possível das rotas fluviais e das “colocações” dos adventícios, onde se reuniram aos Jokihidawas (literalmente, “o pessoal do Jokihi”), o subgrupo que ali residia originalmente.

Subgrupos nominados foram observados em outros povos de língua Arawa - os *madiha* nos Kulinas (Pollock, 1985), os *deni* nos Jamamadis (Rangel, 1994) e os *deni* nos Denis (Koop & Lingenfelter, 1980). Em regra, os relatos etnográficos apontam a existência de múltiplas unidades locais, sujeitas a sucessivas fissões e migrações em razão de conflitos internos ou com grupos análogos e estrangeiros – desconfianças mútuas, trocas fracassadas e situações de doença ou óbito, que redundam em violência física ou em acusações de feitiçaria. Entre os Sorowahas, unidades desse tipo são designadas *dawa*, para seus próprios subgrupos, e *mady*, cuja semântica é, conforme o contexto, mais ou menos inclusiva (pessoas, parentes, grupos, povos, gente). Parece

que os acidentes geográficos ou características locais serviam de epônimo para designar o subgrupo ali assentado. Referências aos subgrupos povoam as narrativas de guerras, feitiços e migrações passadas, inclusive as que versam sobre os eventos que culminaram em sua unificação há sete ou oito décadas (Fank & Porta, 1996b).

Durante a maior parte do ano os Sorowahas permanecem reunidos em uma das grandes casas cônicas que se erguem na zona central do seu território - uma típica zona de “terras firmes”, com pequenos cursos de água, lagos e igapós que distraem uma topografia pouco acidentada. É no interior desse domicílio comum que a vida social (e talvez, sua cosmologia, conforme Kroemer, 1994: 29-30) se adensa, numa complexa teia de relações de parentesco, laços de amizade e demais formas de convivência. Na casa (*oda*) sem paredes laterais ou divisórias internas, cada família ocupa, de maneira mais ou menos aleatória (se possível, nas proximidades de consanguíneos de um dos cônjuges), uma das repartições domésticas (*kaho*) que circundam a planta arquitetônica. A casa pertence ao homem que a constrói, ele é o seu “dono” (*anidawa*) e se encarrega dos reparos necessários quando o grupo ali reside - período que varia entre alguns meses a pouco mais de um ano. Cerca de oito a dez casas estão contínua e simultaneamente sendo construídas ou reformadas, todas elas na zona central do seu território⁹. A categoria *anidawa*, além de “dono da casa”, abrange também outras relações, como a propriedade da roça, a posse de objetos de valor (uma canoa, por exemplo) e a liderança nas caçadas e pescarias coletivas. Não se observou até o momento a instituição de uma chefia ou qualquer modelo de centralidade política. Neste ponto, a sua organização social afasta-se da dos outros Arawas, entre os quais a chefia é uma função relevante (por exemplo, o *tamine* entre os Kulinas, Pollock, 1985: 54). Em seu lugar, vigora entre os Sorowahas uma espécie de “ordem dos caçadores” de cunho hierárquico, que notabiliza os homens de acordo com a quantidade de antas que cada um já abateu¹⁰. Além do prestígio que auferem, os melhores caçadores têm primazia nas partilhas de carne.

9 Construir casas é um dos atributos da maturidade masculina; ao longo de sua vida um homem chegará a levantar quatro ou cinco delas.

10 Esta espécie animal é para eles a presa por excelência, *leitmotiv* para um elaborado cerimonial de cozimento e distribuição.

Para a caça, eles empregam um tipo de curare, com o qual lam-buzam as flechas e os dardos da zarabatana. Na pesca, além de anzóis e linhas de náilon, também utilizam venenos vegetais, sobretudo nas pescarias coletivas, e para este fim cultivam uma variedade de timbó (*konaha*)¹¹ e uma de tingui (*bakyma*). Suas roças são diversificadas e extensas, e nelas plantam mandioca, macaxeira, cana, banana, abacaxi, tabaco e tubérculos. A coleta de frutos silvestres, em todas as épocas do ano, complementa a farta pauta alimentar.

Uma forte oposição contrapõe os homens às mulheres, valoriza-dos desigualmente sob muitos aspectos. Os filhos homens são motivo de orgulho genuíno para pais e mães, de forma que a exigência de tê-los é, por vezes, afirmada quase como uma obrigação moral - um dos feiti-ços que as mulheres mais temem é o que lhes interdita a concepção de varões (Fank & Porta, 1996a: 38-39). E o próprio reconhecimento social do amadurecimento biológico de um indivíduo, isto é, a passagem às categorias etárias *dogoawy*, toma como parâmetro o ciclo de vida de seus descendentes masculinos¹².

Na esfera ritual, a maturidade masculina (entre 12 e 14 anos) é sinalizada pela colocação do *sokoady* ("suspensório" peniano), um evento público no qual as relações de afinidade são ritualmente tema-tizadas. Para o sexo oposto, ao contrário, a entrada na adolescência, com a chegada da primeira menstruação, exige reclusão e isolamento no âmago do espaço doméstico (com os olhos vendados, as meninas ficam deitadas na rede, quase não comem e apenas saem, em geral, à noite, para as necessidades fisiológicas). Mas é no controle efetivo da sexualidade feminina que as diferenças de gênero são reafirmadas e evidenciam a submissão forçada das mulheres: seu comportamento

11 Leguminosa do gênero *Deguelia*, cujo princípio ativo é a rotenona. Referências mais antigas classificaram-na junto às espécies de *Lonchocarpus* (Tozzi, 1998).

12 Em seguida às fases da primeira infância, a grade etária sorowaha divide-se em seis estágios básicos: *hawini* (homem) e *hazamoni* (mulher), criança (de 2 a 7 anos); *kahamy* (h.) e *zamosini* (m.), até a amarração peniana do menino e a menarca da menina (de 8 a 13 anos); *wasi* (h.) e *atona* (m.), até que o primeiro filho homem entre na adolescência (14 a 28 anos); *wasi dogoawy* (h. e m.), até o nascimento do neto (39 a 52 anos); e *hosa* (h. e m.), quando os cabelos ficam brancos (52 anos em diante) (Fank & Porta, 1996a: 4-7).

sexual está sob vigilância constante, admoestadas por seus pais, irmãos e parentes próximos e proibidas de andarem desacompanhadas, face à possibilidade de “abuso sexual” por não-consanguíneos.

A oposição entre consanguíneos e afins corresponde a uma distinção conceptual nítida no domínio do parentesco, característica das terminologias dravidianas que expressam, nas gerações centrais, a regra positiva de casamento de primos cruzados. Porém, em detrimento dos termos de parentesco, no seu cotidiano os Sorowahas preferem o uso vocativo de nomes próprios ou certas tecnonímias. No mesmo sentido, uma rara memória genealógica, que alcança cinco ou mais gerações passadas, relembra nomes e apelidos - que raramente se repetem -, ao lado de episódios biográficos e detalhes pitorescos de uma longa cadeia de ancestrais. Ao que tudo indica, estamos diante de uma deriva simbólica que focaliza os indivíduos e os particulariza, consoante traços pessoais selecionados de um catálogo predefinido (nome, atributos físicos, temperamento, habilidades etc.).

As virtudes e o desempenho pessoal são evocados a todo momento e valorizados de variadas maneiras. No terreno dos juízos morais e estéticos, as qualidades individuais são realçadas por meio de comentários cortesies ou ferinos sobre o comportamento alheio, ponderações sobre semelhanças físicas entre indivíduos e elogios a predicados das mais variadas e até bizarras partes da anatomia humana (as panturrilhas, por exemplo). O vigor juvenil é constante e ostensivamente exaltado e as exibições de força física acontecem amiúde - em particular, nas tarefas de construção da casa -, e delas participam até mesmo homens com idade mais avançada. Também nos “rituais de carregamento”, quando os homens, um a um, são forçados a deslocar por um ou dois passos um volumoso feixe de cana ou um grande cesto abarrotado de massa de mandioca ralada (Fank & Porta, 1996a: 37).

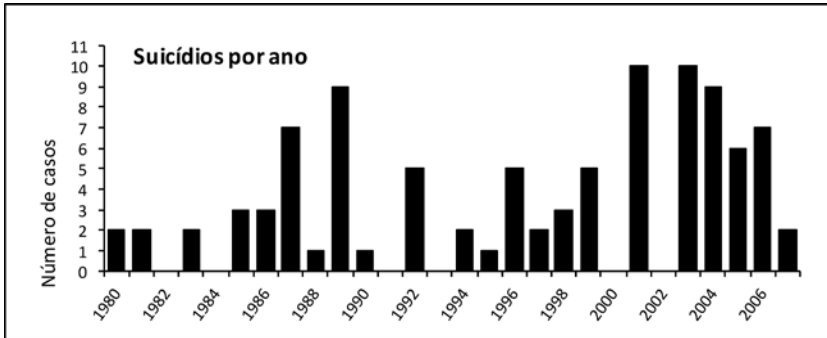
Em resumo, neste *socius* à primeira vista internamente pouco diferenciado, estes poucos apontamentos apontaram certos mecanismos de individuação (nominação, genealogia, traços pessoais etc.), uma ordem hierárquica (o *ranking* dos caçadores), um princípio de desigualdade (que opõe homens e mulheres) e uma relação de troca (entre consanguíneos e afins). Adiante, veremos como estes vetores são tematizados pela prática de suicídio.

Os números da morte voluntária

Nos países industrializados a mortalidade anual por suicídio está entre uma faixa de incidência mínima, algo como 4 a 5 casos (Brasil, Itália) e uma máxima de 15 a 30 casos (França, Lituânia), taxas calculadas de acordo com o padrão estatístico usual, em relação a uma população de 100 mil habitantes. Entretanto, a reduzida extensão das amostras e a baixa frequência dos eventos justificam a cautela no manuseio de dados demográficos em sociedades de “pequena escala” (Adams & Price, 1994). Com efeito, uma projeção aritmética dos suicídios que ocorreram nos Sorowahas entre 1980 e 2007 seria desprovida de um sentido empírico verdadeiro - uma cifra absurda de mais de dois mil casos para 100 mil habitantes! - uma vez que o pico demográfico foi de apenas 145 pessoas vivas no período considerado. Para sociedades de magnitudes e feitiços tão diversos é realmente de pouca serventia a simples comparação estatística (Halbwachs, 1930).

De 1980 a 2007 houve 97 óbitos por suicídio (*konaha bahi*, “por causa do timbó”, dizem eles) - 52 homens e 45 mulheres. Neste período, nasceram 168 crianças e morreram 141 pessoas ao todo. De um lado, portanto, uma alta taxa de natalidade (cerca de 5 nascimentos anuais); de outro, um crescimento demográfico anual pouco expressivo de 0,8% em média. Quanto aos fatores de mortalidade, dois mecanismos eminentemente sociais ali sobressaem: o infanticídio (10 casos, ou 7,1% do total das *causae mortis*) e, sobretudo, a intensa prática de suicídio por envenenamento (97 casos, ou 68,8% do total). Quanto aos demais fatores, dispersos e menos relevantes, contam-se gripe (8 casos), problema estomacal (4 casos), malária ou febre (3 casos), picada de cobra (3 casos), anemia (3 casos), acidente (2 casos), problema de parto (2) e causas variadas (10 casos). Para além de um epifenômeno, é o que dizem estes números, a ingestão de *konaha* constitui o modo padrão de pôr termo à vida - o que os próprios Sorowahas também asseveram. Proposição quase forçosa na medida em que os suicídios responderam pela extraordinária cifra de 86,6% de todos os óbitos de adolescentes, jovens e adultos (97 de um total de 112 casos).

Gráfico 2. Distribuição anual dos óbitos por suicídio, 1980-2007



Fonte: elaboração do autor

O levantamento genealógico, que remontou cinco ou seis gerações passadas¹³, registrou 122 casos de suicídio (75 homens e 47 mulheres) anteriores a 1980. Em sua maioria, tal como no período mais recente, os suicidas eram jovens de ambos sexos (isto é, nas categorias etárias *wasi* e *atona*, rapazes e moças entre 14 e 28 anos). Do ponto de vista nativo, a acentuada tendência suicidógena a que os jovens se inclinam não desperta qualquer surpresa. Com efeito, a orientação e os valores que exaltam a juventude e informam sua conduta radical não destoam da estatística dos suicidas. Os Sorowahas também compartilham desta mesma convicção de que “*wasi e atona gostam de tomar konaha; dogoawy não*” (*wasi e atona*, moças e rapazes; *dogoawy*, homens e mulheres maduros), como declarou Ohozyi, sem maiores rodeios. Tal pendor respalda-se em certos postulados bem arraigados na filosofia de vida indígena, os quais conotam esta etapa do ciclo biológico de um valor quase absoluto – e, por corolário, incitam a recusa peremptória (e certo desprezo) à velhice e à decadência física. Acerca da expectativa que os animava, disse-me um jovem Sorowaha, “não é bom morrer velho, é bom morrer jovem e forte”.

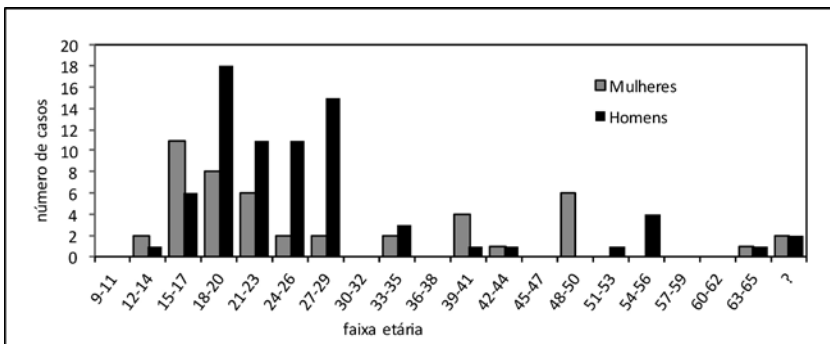
13 As idades para o período anterior a 1980 foram estimadas em campo, por meio de comparações.

Quadro 1. Os jovens e o suicídio

	Até 1979		1980 a 1995	
	Total de casos	No de jovens	Total de casos	No de jovens
Homens	75	53	52	42
Mulheres	47	29	45	31
Soma	122	82	97	73

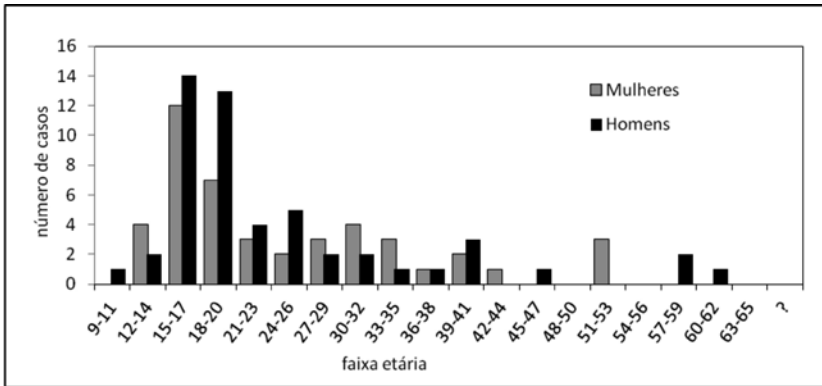
Fonte: Cadastro Genealógico Sorowaha, Dal Poz et alii, 2008

À primeira vista, o quadro sugere uma maior propensão dos rapazes ao suicídio. Se distribuirmos os casos em faixas etárias mais estreitas (por exemplo, na escala de 3 em 3 anos conforme os gráficos abaixo), deparamo-nos com uma ligeira, mas não irrelevante discrepância no tocante à correlação entre sexo e idade das vítimas. Entre 12 e 17 anos, a incidência precoce atinge adolescentes de ambos os sexos, com maior prevalência no período até 1979 entre meninas e moças. A partir dos 18 anos, as taxas femininas são sobrepujadas pelas masculinas, com pico máximo aos 20 anos, aproximadamente. Dos 30 anos em diante, os eventos são mais esparsos, não obstante o número ligeiramente maior de mulheres.

Gráfico 3. Suicídios por faixa etária até 1979

Fonte: elaboração do autor

Gráfico 4. Suicídios por faixa etária de 1980 a 2007



Fonte: elaboração do autor

Ao que parece, a defasagem entre as curvas feminina e masculina consigna aqueles dispositivos que diferenciam os gêneros nessa sociedade, notadamente os ritmos próprios, as marcas e os significados do amadurecimento sexual dos adolescentes - os ritos de passagem que contrastam os papéis masculino e feminino, as regras e obrigações respectivas a que estão submetidos, o *status* social desigual que os constroem, as formas rigorosas de controle da sexualidade e as expectativas matrimoniais assaz divergentes que vivenciam¹⁴.

Já as tensões e os conflitos que afligem rapazes e moças - tão arduamente exigidos quanto ao desempenho individual (força física, habilidade, disposição, beleza, controle da sexualidade etc.) e, por isto, tão suscetíveis a desavenças e desgostos, em grande medida, adjetivam a ênfase excepcional que os Sorowahas emprestam às virtudes físicas e morais que entre eles distinguem à juventude. Nas relações com a família e com a coletividade, os jovens de ambos sexos atravessam uma fase bastante conturbada, que se inicia logo após os eventos que marcam seu

14 As mocinhas, ansiosas por encontrar um companheiro, e desta maneira conquistar a maior independência que a vida de casada descortina; os rapazes, postergando qualquer compromisso definitivo, satisfeitos com as benesses da juventude e da masculinidade, envaidecidos, irrequietos e destemidos. Uma situação muito semelhante foi descrita por Firth (1998) para os Tikopias.

ingresso diferenciado na vida adulta -a imposição do *sokoady* para os rapazes e a primeira menstruação para as meninas- e prossegue durante os primeiros anos de seu casamento, quando os desentendimentos conjugais se somam à convivência tensa com os afins. Os atritos decaem com o nascimento dos primeiros filhos e os casais alcançam enfim certa estabilidade emocional na maturidade (Fank & Porta, 1996a: 6).

A morte anunciada

Em sua maior parte, as tentativas de suicídio respeitam um padrão bastante regular de conduta, uma sequência quase invariável de um rito auto-agressivo. Não obstante, segundo relatam, trata-se de uma prática recente que se iniciou com Dawari¹⁵: enraivecido pela morte por feitiço do irmão mais novo e com ciúmes da esposa, ele ingeriu *konaha* de maneira similar ao que faziam os Katukinas (do rio Cuniuá), cuja aldeia alguns visitaram pouco antes (Fank & Porta, 1996b: 129-137). Os passos trilhados pelos suicidas, costumeiros e previsíveis, podem ser decompostos em umas poucas unidades cênicas, ao modo de um *script* comportamental:

1. Um determinado acontecimento provoca irritação ou contrariedade.
2. O indivíduo então destrói seus pertences (corta e queima a rede, quebra suas armas e ferramentas, estilhaça os utensílios de cerâmica).
3. Os circunstantes, parentes ou não, deixam-no extravasar sua agressividade; procuram disfarçar sua apreensão e, com estudada naturalidade, continuam suas atividades corriqueiras ou iniciam imediatamente alguma; eles evitam olhar diretamente¹⁶ para o raivoso, mas acompanham furtivamente seus movimentos.
4. Se após o acesso catártico a raiva ou o desgosto ainda não o abandonou, o indivíduo emitirá um grito ou logo sairá

15 Amo, filha de Dawari, faleceu de gripe em 1991, com idade avançada.

16 Há vários indícios de que o olhar, um dos sentidos mais marcados nessa cultura, é sempre um gesto perigoso (doenças, morte etc.) (Fank & Porta, 1996a : 38).

ostensivamente da casa, correndo em direção a uma roça para arrancar raízes de timbó.

5. Os que acompanhavam discretamente o que se passava avistavam os demais (parentes, talvez) e algumas pessoas (geralmente do mesmo sexo) perseguem o suicida ou, se este já está distante, procuram-no pelos caminhos que vão dar às roças.
6. Se os perseguidores o encontram, tentam tirar-lhe as raízes; caso contrário, o suicida se dirige a um córrego e ali espreme e mastiga o timbó, de modo a ingerir seu sumo; em seguida bebe um pouco de água para ativar seus efeitos tóxicos.
7. Daí, ele volta correndo rumo à casa (alguns não o conseguem, e desfalecem ou morrem no caminho).
8. Ali chegando, o suicida é atendido por seus parentes ou outros, o que varia segundo os motivos e as relações que suscitaram a tentativa; a operação de salvamento consiste em provocar o vômito, irritando o esôfago com talos de folhas de abacaxi, esquentar o corpo com abanos aquecidos (tarefa realizada pelas mulheres), bater nos membros dormentes e gritar ao ouvido para despertá-lo, mantendo-o sempre sentado.
9. No curso do tratamento, em geral, as pessoas mostram-se zangadas com o suicida, falam-lhe agressivamente e xingam-no.
10. A eventual morte do suicida, todavia, espalha uma forte comoção e ganha expressão ritual através de chorosas melopéias (*ohi*); o desfecho dramático motiva outras tantas pessoas (consanguíneos, afins, amigos) a realizar, logo em seguida ou passado algumas horas ou dias, novas tentativas de suicídio, as quais dão início a um novo ciclo de perseguições e medidas de salvamento.

Os sintomas de envenenamento e as reações fisiológicas, como pressão baixa, frialdade, convulsões e inchaço, são paulatinos e inspiram atenção ao paciente. A sua sobrevivência, no entanto, depende de fatores variados, entre as quais a firmeza de vontade, a quantidade ingerida, a resistência ao tratamento, a disponibilidade de pessoas aptas

a socorrê-lo e, sobretudo, o número de tentativas simultâneas que estão em curso na ocasião.

Em geral, os motivos que indispõem o indivíduo com alguém, com o conjunto do grupo ou consigo mesmo ou o comovem de alguma maneira e que são oferecidos como justificativa para as tentativas de suicídio, estão imbricados numa teia de sentimentos que então se apre-goam abertamente: dentre outros, a afeição (*kahy*), a raiva (*zawari*), a saudade (*kamonini*), especialmente sob a forma de pesar pelos mortos, e a vergonha (*kahkomy*). Por ocasião das exéquias, a raiva e a saudade arrebatam parentes e amigos, e com isto marcam as expressões de luto. E daí que a trágica morte de um suicida animará, invariavelmente, outras tantas tentativas, numa reação em cadeia que atinge parentes lineares, colaterais, afins e amigos da vítima. O mesmo se passa, na verdade, em qualquer caso de falecimento, seja por picada de cobra, doença ou acidente. Isso faz das honras fúnebres um drama incomensurável, de difícil descrição (Silva, 1994b), que redunde em embates entre potenciais suicidas e quem tenta salvá-los, em imputações de culpa a uns e outros, em ameaças e, até mesmo, em agressões físicas.

Um dos aspectos da questão diz respeito ao lugar da morte voluntária no modelo cosmológico sorowaha. Todos os seres vivos estão dotados de um princípio vital místico, seu *karoji*; e o *karoji* dos seres humanos é a própria “alma”, *asoma*. A alma, de certa maneira, confunde-se com o “coração”, *giyzoboni*, a sede das lembranças, das emoções, dos sentimentos, da verdade interior. Quando alguém morre, o seu coração/alma abandona-o e, nas águas fundas dos igarapés, espera a chegada das chuvas, quando então desce os rios maiores e salta para mergulhar no céu (Fank & Porta, 1996a; 1996b). Segundo Kroemer (1994: 150-151), os Sorowahas traçam três caminhos alternativos, que cruzam a abóbada celeste: o *mazaro agi* (“caminho da morte”) acompanha o percurso do sol, é por onde seguem os que morrem de velhice; o *konaha agi* (“caminho do timbó”), a trajetória da lua, por onde vão os suicidas; e o *koiri agiri* (“caminho da cobra”), o rastro do arco-íris, a rota dos que morrem de picada de cobra¹⁷.

17 O destino escatológico ramifica-se segundo a mesma polarização que governa a vida terrestre: para a casa do ancestral Bai, o Trovão, no patamar celeste superior,

As relações metonímicas entre o veneno *konaha*, as águas e os peixes, bem como a metáfora que identifica os peixes aos humanos, decerto, dizem respeito àquelas feições e qualidades inerentes à noção de pessoa, tal qual a concebem os Sorowahas. Por ora, interessa-nos a maneira como esta se articula numa determinada ordem social. Tomando distância da epistemologia durkheimiana¹⁸, vejamos quais são os motivos alegados ou atribuídos (às vezes dois ou três, que se somam ou se associam) com que arrazoam a ingestão de *konaha*.

Para os óbitos entre 1980 e 1995, disponho de informações detalhadas sobre as circunstâncias, os motivos e as relações em foco - os dados foram checados em entrevistas com interlocutores selecionados e agrupados nas categorias que eles explicitaram. Por exemplo, quando alguém se suicidou porque o irmão morreu no mesmo dia ou uma viúva que, meses depois, sentiu saudade insanável do marido, tais casos foram classificados como “luto”. Um dos problemas para construir uma tipologia como essa é que, com o passar do tempo, as justificativas se tornam mais elaboradas e complexas e outras razões são adicionadas às primeiras. O psicólogo Mário Lúcio da Silva (1994a, p. 8) viu

seguem os que ingerem veneno, onde as “almas” (*asoma*) reencontram seus parentes e vivem como os autênticos *Konahamady* (o “povo do timbó”), e para a morada do ancestral Tiwijo, a leste, as almas dos que morrem de velhice. Os que foram picados por cobra, estes se deixam num espaço intermediário, o próprio arco-íris. A opção pela morada de Tiwijo, concebida como um caminho “penoso, onde os corações, sem achar sossego e paz, vagueiam” (Kroemer, 1994, p. 78), possibilita, paradoxalmente, sua transformação em seres eternamente jovens. A fonte dessa juventude, dizem eles, é uma “comida doce” que as almas recebem ao chegar - a velhice apodrece no túmulo, junto com a pele do cadáver. Lá a vida é boa, as plantas agrícolas crescem sem esforço e a caça e a pesca são abundantes (Fank & Porta, 1996a: 3; 1996b, p. 126-129). Mas, de acordo com Kroemer (op. cit., p. 78), seria na direção de Bai que os Sorowaha projetariam sua “verdadeira existência à qual ritos, cantos e rezas estão relacionados” - um mundo tomado pelas águas, segundo eles, onde as almas comem apenas raízes de timbó e se transformam em peixes, seu destino final (Fank & Porta, 1996b: 183-185).

- 18 A abordagem da questão, disse já Halbwachs (1930: 513), não deveria olvidar os eventos ou estados anteriores às tentativas, uma vez que esses compõem um aspecto e um efeito da estrutura e do gênero de vida do grupo social: “os motivos individuais do suicídio não o são menos em relação com as causas gerais e fazem parte do mesmo sistema”.

nisso uma distinção entre “causa imediata” e outra que seria a “causa principal”: no calor dos acontecimentos, a comunidade contenta-se com explicações circunstanciais, evitando transtornar ainda mais as relações entre seus membros; à distância, razões de outra ordem, mais fundamentais, poderiam ser discutidas de forma mais aberta. Seja isto ou não, apoiando-me outra vez na opinião de Halbwachs, os motivos alegados ou atribuídos não deixam de testemunhar, a seu modo, embora *a posteriori*, certos significados consuetudinários a partir dos quais a sociedade ajuíza os atos suicidas.

Quadro 2. Óbitos por suicídio, 1980-1995

Motivos alegados/atribuídos	Homens	Mulheres	Total
luto	11	5	16
luto, briga de casal	1	1	2
luto, viuvez	1		1
luto, briga com namorado da irmã	1		1
luto, briga de crianças		1	1
luto, fuga de xerimbabo	1		1
sexualidade		3	3
casamento		3	3
casamento, briga com sogra		1	1
casamento, briga com irmão		1	1
casamento do filho, desatenção		1	1
briga de casal	1	1	2
desentendimento com a mãe, fome		1	1
desentendimento com filho		1	1
desentendimento		1	1
reclamação	1		1
roubo de faca, casamento, briga de casal	1		1

Fonte: Fank, Porta e Silva, 1996; Dal Poz; 1996, Kroemer, 1989; 1994.

No período em pauta, as condutas ltuosas, como se pode chamá-las, responderam pela maioria absoluta dos óbitos tabulados - 22 casos foram induzidos por falecimentos anteriores, como causa única ou a ela associada. Quanto aos demais, 6 casos estavam relacionados à consecução de alianças matrimoniais, 5 denunciavam crises conjugais e 3 diziam respeito ao controle da sexualidade feminina (em geral, a reação de moças solteiras). Outros motivos, em menor número: con-

triedades familiares, briga de crianças, fuga de xerimbabo, roubo de faca, reclamação. Em relação à distribuição por sexo, salta à vista o fato de que, se a atitude lutuosa dominou majoritariamente as motivações masculinas (15 dentre 18 óbitos), as femininas dividiram-se entre o luto (7 óbitos) e o que, em termos mais vagos, seriam os dissabores domésticos (13 óbitos, excluindo-se os casos de dupla entrada).

Quadro 3: Parentesco e suicídio

	Relações	Homens	Mulheres	Total
CONSANGÜÍNEOS	F/M	1	1	2
	B	B	4	5
	Z	1	3	4
	S/D	4	1	5
AFINS	H/W	1	1	2
	BW	-	1	1
	FZS	1	-	1
	MB	1	-	1
	?	1	-	1

Fonte: Cadastro Genealógico Sorowaha, Dal Poz et alii, 2008

Quanto aos vínculos de parentesco diretos e classificatórios entre o suicida (aqui tomado como Ego) e a pessoa falecida anteriormente, predominam as relações consanguíneas sobre as afins (17 parentes consanguíneos, 5 afins e um não identificado) nos 22 casos lutosos (15 homens e 7 mulheres). E, dentre os consanguíneos, quase dois terços dos suicidastinham-se como germanos dos falecidos.

A distinção entre suicídios efetivos e tentativas frustradas, como se sabe, tem suscitado um intenso e insolúvel debate, seja com relação às disposições psicológicas, seja quanto aos determinantes sociológicos do ato. Entre os Sorowahas, aliás, registra-se um número de tentativas que excede em muito os casos fatais, enquanto estes se contam em unidades, aquelas podem chegar a dezenas ou centenas anualmente (Silva, 1994a, p. 8). Em certa ocasião, a equipe indigenista que lá estava estimou que mais da metade da comunidade ingeriu *konaha* após a morte de um pai e de um de seus filhos - ou seja, praticamente todos os jovens e adultos. Ao longo dos quatro meses de trabalho de campo, entre setembro de 1994 e janeiro de 1995, presenciei ou soube de um

total de 16 tentativas - e, felizmente, nenhum óbito. Abaixo, uma lista sumária destas tentativas:

Quadro 4. Tentativas de suicídio

Motivos	Homens	Mulheres	Total
acidente do filho	1		1
acidente do irmão		1	1
acidente, dores	1		1
briga com mãe, sexualidade		1	1
briga de casal	1	1	2
briga de casal, tentativa da esposa	1		1
briga de crianças		1	1
doença da filha	1		1
faca defeituosa	1		1
falta de cooperação	1		1
machucado pela filha	1		1
ofensa, briga de casal		1	1
ofensa, sexualidade		1	1
sonho com marido falecido, briga com irmã		1	1
sumiço de terçado	1		1

Fonte: Dal Poz; 1996

Dois pontos se destacam neste quadro: de um lado, a dispersão de motivos, com disputas domésticas, acidentes e doenças e, de outro, a semelhança de conduta entre homens e mulheres. Na distribuição e no conteúdo, assim, tais pretextos comparam-se aos das vinte mulheres que consumaram o suicídio no período de 1980 a 1995, uns e outros pautados por desavenças triviais e incidentes corriqueiros. É no inquérito das tentativas masculinas, sobretudo, que os mortos e seu cortejo de tristeza e de saudade metem-se de permeio, na condição de vetor principal da ação.

Generalizando os argumentos de que se servem os suicidas, de acordo com os quadros das tentativas e dos casos fatais, é possível afirmar que seus atos estão informados por conflitos e crises que envolvem o zelo pela propriedade (ferramentas, roças), o controle da sexualidade feminina, a autoestima pessoal (ofensas, doenças, feiura, insucessos), a aliança matrimonial (casamento e relacionamento conjugal) e, sobremaneira, o sentimento profundo que une os vivos aos parentes faleci-

dos. Com efeito, os Sorowahas são hábeis em recordar uma coleção de incidentes e de interesses contrariados que, segundo eles, explicam as razões e as circunstâncias de atos passados e, até mesmo, de eventuais tentativas futuras¹⁹ - uma evidência a mais de que a disposição para o suicídio, consoante a equação que o modelo nativo operacionaliza, insinua-se como uma resposta ou alternativa adequada para arrostar a variada gama de conflitos e de tensões, de natureza interpessoal ou não, que transtornam cotidianamente a vida social - portanto, um modo padronizado e plenamente inteligível de comportamento. Por exemplo, pode constituir uma resposta a um ato de violência de terceiros. Uma mãe, cujo filho foi levemente ferido por outra criança, talvez queira demonstrar sua revolta e por isso ameaça ingerir *konaha*.

Da mesma maneira, as esposas agredidas pelos maridos ou acusadas de adultério. Embora raros os casos de violência entre adultos, os embates físicos documentados desaguaram, quase sempre, em tentativas de suicídio de ambos os contendores. Em certas situações, a iniciativa para tomar *konaha* servirá de autopunição, pois seu autor assim responde pelo malefício que infligiu a outrem. Em outras, ele pode ser incentivado ou pressionado por outros - como uma mãe que instava o próprio filho, em desagravo às acusações de adultério que merecera. Ou, então, ironicamente, a solução é recomendada à forasteira irritada com o sumiço do isqueiro. E até mesmo um homem insatisfeito com a própria aparência, devido à falta dos dentes frontais. Há nisto tudo, aliás, certa analogia com o hábito de aspirar rapé, do qual os Sorowahas são verdadeiros aficionados: percebendo-se culpado de algo, alguém pode resolver tomar um porre de rapé, ou pode ser forçado pelos demais, irritados com sua conduta inconveniente. Ameaça sempre latente, dado o seu largo espectro de aplicação no curso da ação social, a questão do suicídio percola as conversas e os atos mais cotidianos e, como notou Kroemer (1989: 183, 185), está presente inclusive nos jogos

19 Durante uma temporada fora da área, ouvindo os trovões e olhando as nuvens escuras de uma tarde chuvosa, Ohozyj expressou seu temor de uma eventual tentativa de suicídio na aldeia e, prontamente, enumerou alguns possíveis autores e os desentendimentos então vigentes: quem estava com raiva de quem, porquê etc. Em termos cosmológicos, os trovões de menor intensidade são provocados pelas canoas que se chocam no patamar celeste, no momento em que as almas passam.

e brincadeiras infantis - como a ingestão de pequenas quantidades de veneno e a simulação de falecimentos.

Mas se os conflitos fornecem o pretexto, ou ao menos o pano de fundo para as tentativas, é a realidade da morte que engendra as grandes crises, nas quais as tentativas simultâneas se multiplicam e aumentam perigosamente o risco de novos óbitos. Causa mor, a morte se desdobra quase sempre em uma série de outras mortes. Fatos dessa natureza foram relatados na década de 1940 (7 óbitos) e no início (3 óbitos) e no final (7 óbitos) da década de 1950. Em 1985, após o suicídio de uma jovem escorraçada pela sogra, morreram sua irmã e a cunhada. Em 1986, o suicídio de um homem revoltado com a esposa que não lhe fez comida, provocou a morte de um amigo e do pai classificatório deste. Em 1987, morreram a mãe e um amigo de um rapaz que se havia matado porque outros reclamaram das fezes do seu cachorro. No mesmo ano, duas adolescentes tomaram *konaha* porque a avó de uma censurou-lhe os deslizes sexuais, o que induziu à morte seu irmão. Em 1989, quando faleceu uma menina de picada de cobra, suicidaram-se o pai viúvo e dois sobrinhos deste - um rapaz de 14 anos e um homem casado. Três meses depois, a viúva do último, a irmã desta e o pai do rapaz também morreram. Duas semanas depois, a irmã de um dos homens falecidos anteriormente teve uma rusga com o marido e matou-se, sendo acompanhada por uma adolescente. Em 1992, um “dono de casa”, atarantado com os trabalhos de manutenção da maloca, magoado com sua esposa e aborrecido com o desaparecimento de uma faca, suicidou-se e com ele dois irmãos, seu pai e um companheiro de geração. Em fins de 1996, outra sequência de suicídios, em razão da morte de um rapaz recém-iniciado, picado de cobra no acampamento de caça: duas mulheres (entre elas, a mãe do rapaz), dois homens casados e duas moças solteiras. Outras mais sucederam em 2001 (8 óbitos), em 2003 (7 óbitos), em 2004 (8 óbitos) e em 2006 (7 óbitos).

De modo que, nestes termos, uma espécie de economia mortuária governaria a sociedade sorowaha - em especial, seu lado masculino - posto que são os mortos que, em grande escala, produzem os novos mortos através da resposta suicidógena ao luto e à tristeza - uma hipótese que sugere comparações interessantes com outras cosmologias sul-americanas. O suicida, com sua atitude temerária, toma posição em uma disputa que pode ser glosada como um cabo-de-guerra entre

vivos e mortos. Estes, que o “puxam” para acompanhá-los no além, um movimento induzido pelo sentimento de pesar imediato ou pela saudade, que retorna tempos depois nas recordações e nos sonhos²⁰. Aqueles, que tentam desesperadamente salvá-lo, ocasião em que extravasam sua raiva contra quem pretende abandoná-los.

A sociedade dos suicidas

Embora pouco difundida, a prática do suicídio não seria propriamente um expediente desconhecido na bacia do rio Tapauá e suas redondezas. Corroborando a versão de que se trata de um “empréstimo cultural” oriundo dos Katukinas (provavelmente um subgrupo Arawa), temos a informação concisa do auxiliar do SPI que os visitou em 1930 no igarapé Coatá, um afluente do rio Cuniuá: “sua crença [dos Katukinas] não é definida. Ele não teme nem a morte nem a Deus, tanto que não subsiste à moléstia que o prostre por mais de oito dias sem recorrer ao timbó para morrer imediatamente” (Barros, 1930: 12).

Todavia, na vasta província etnográfica do Purus e do Juruá, como se sabe, encontra-se disseminado um viés cultural aparentemente distinto, que preside o complexo mortuário, associando as doenças, a violência e a morte a outros marcos institucionais. Para os Kulinas, as tensões e os conflitos internos ao grupo aldeão relacionam-se às acusações de feitiçaria, anteriores ou futuras. Fórmula de máxima hostilidade xamânica²¹, que fundamenta a etiologia de doenças graves de pessoas adultas, o *dori* é descrito como um pequeno objeto que o *dsopinejé* manipula e injeta no corpo da vítima (Pollock, 1985). Já entre os Jaramadis dos igarapés Capana e Inauini, afluentes da margem esquerda do Purus: o “temor ao feitiço é generalizado” e “cada grupo teme o outro e atribui ao *arabani* a principal causa da mortalidade”, diz a antropóloga Lucia Rangel (1994, p. 145). Segundo ela, as acusações contra xamãs de outros grupos locais, tanto quanto o homicídio do indiciado ou eventu-

20 Em mais de um caso de suicídio de viúvas, bastou-lhe tão-somente sonhar uma noite com o marido falecido.

21 Estou chamando de feitiçaria um dos aspectos do xamanismo, a sua face malévola que causa doenças e morte. Tal conotação parece-me adequada ao contexto etnográfico dos Arawas, pois estes não diferenciam entre feiticeiros, pajés ou xamãs.

ais expedições guerreiras para eliminá-lo, fazem da feitiçaria (*arabani*) um mecanismo de distanciamento e de cisão (p. 161, 171). Também entre os Kanamaris da bacia do rio Juruá, as ameaças vêm de fora, de estranhos que se aproximam da aldeia para lançar as “pedras” *djohko*, causa das doenças e da morte. A função xamânica, com isto, acrescenta Edwin Reesing (1991: 91, 98) prende-se às “relações exteriores, políticas, das unidades Djapa”.

Tal concepção, como se fosse uma diplomacia mística para os negócios exteriores, estende-se igualmente ao cenário guianense, onde os xamãs caribe têm como obrigação, diz Peter Rivière (1984: 74-75) em sua síntese etnográfica, representar a aldeia nas negociações além-fronteira, com o mundo visível e com o mundo invisível. No plano interno, entretanto, o crescimento demográfico de um grupo local tende a aumentar a “chance de disputa”, já que o surgimento de doenças indicaria falhas nas relações sociais e, se as suspeitas recaem sobre co-residentes, a consequência será a fissão da aldeia em grupos rivais - a dinâmica que o feitiço imprime, desta forma, desloca o que está próximo e dentro, para assim convertê-lo em exterioridade. No mesmo diapasão, Joanna Overing (1988) sustenta que, entre os Piaroa, a organização política do seu território está baseada na disputa faccional encenada pelos líderes xamãs, os quais trocam acusações de feitiçaria à distância.

Em suma, sob esta dupla perspectiva de um dispositivo que fraciona os grupos e de uma relação que os opõe uns aos outros, a instituição xamânica parece efetivar, a seu modo, justamente aquelas formações sociais que melhor caracterizam as terras baixas sul-americanas, ou seja, grupos locais diminutos, dispersos, autônomos e ideologicamente endogâmicos. Em outras palavras, penso que esta configuração atomizada do *socius*, insistentemente descrita nos estudos etnográficos da Amazônia e das Guianas, deveria ser entendida, ainda que não de forma exclusiva, enquanto um correlato sociológico do estratagema xamanístico²². Entre aqui e lá, entre a sociedade e seu além, os xamãs

22 Ao destacar a relevância da função xamânica para a compreensão desse panorama sociológico, não estou afirmando a inexistência de outros mecanismos sociais de articulação das unidades locais entre si; as trocas matrimoniais, as atividades rituais, o comércio, as disputas internas e as guerras, como sublinhou Marcio Silva (1993: 176-7) para os Waimiris-Atroaris, “contribuem, cada um a seu modo, para

ocupam um lugar ambíguo, donde o poder que os impregna é percebido como extra-social, uma força desterritorializada e quase incontável, que inspira não apenas atitudes indisfarçáveis de respeito e de medo, mas sobretudo fomenta um ordenamento sociológico peculiar.

Uma modalidade de homicídio através de feitiçaria - que se denomina *mazaro bahi*, “por causa da morte” - teria existido entre os Sorowahas no passado. Nos registros genealógicos foram identificados 13 óbitos atribuídos a feitiço (9 homens e 4 mulheres), os mais recentes há cinco ou seis décadas. E, nos relatos em que discorrem sobre os feitos dos seus grandes xamãs, muitas vezes o tema está associado a desavenças entre pessoas vinculadas a subgrupos distintos (Fank & Porta, 1996b). De uma perspectiva cronológica, porém, tal *causa mortis* vai rareando a partir da geração de Dawari (e com ela os *iniwa hixa*, os grandes xamãs), paralelamente ao aumento da mortalidade por suicídio. A despeito de sua periculosidade, os Sorowahas lamentam a falta destes especialistas, cujo poder excepcional permitia-lhes viajar para lugares distantes, destruir seus inimigos e, inclusive, visitar o reino dos mortos²³. Trata-se de interrogar o sentido dessa transformação, de medir sua extensão e seus efeitos sociológicos.

Vejamos em resumo a situação atual. À primeira vista, diríamos que os Sorowahas formam um conjunto bastante homogêneo e fortemente integrado. A construção das casas, as pescarias com timbó, as caçadas coletivas, o cerimonial de distribuição de carne de anta, os ritos agrícolas, as rodadas noturnas de rapé e a iniciação masculina, bem como os esforços incessantes para que todas as famílias possam acomodar-se numa única aldeia - mesmo que, em certos momentos, haja outras casas também em condições de uso - todas essas atividades

o estabelecimento das redes de relações entre grupos locais, ao mesmo tempo em que definem as suas configurações no tempo e no espaço”.

23 Sobre dois ou três homens a quem atribuíam qualidades xamânicas, alguns disseram que não passavam de *iniwa hosokoni*, xamãs fracos cujo desempenho restringia-se aos contatos com os espíritos *korime* que lhes ensinavam cantos e que traziam notícias de paragens distantes (Fank & Porta, 1996a:37-38).

traduzem, cada uma a seu modo, um dilatado e efetivo espírito corporativo ou de coesão social²⁴.

Não obstante, tal modelo de unidade e coesão, o uso recorrente do *konaha* emerge propriamente como um contraponto veraz à sua reificação idealizada. Desta perspectiva analítica, mais profunda e decisiva, o gesto suicida fundamenta uma verdadeira *divisão social*, ainda que intermitente. Ao contrário, porém, da (impensável, para os Sorowahas) fragmentação e oposição entre as partes à moda xamânica, trata-se de uma operação que interioriza e propaga a dissensão nos limites do grupo local, discriminando os componentes mais elementares da estrutura social e, afinal, vincando as relações intersubjetivas com sua marca indelével. Daqui em diante, todo ato e todo discurso estarão condicionados ao que se poderia chamar de potencial suicidógeno - a medida de eficácia e o parâmetro de valor com os quais se calcula a probabilidade de causar contrariedades ou danos, a si e a outrem. Em uma sugestiva autoimagem, desta feita, os Sorowahas reflexionam às vezes sobre sua semelhança com os peixes, ambos vítimas do timbó²⁵. Nesses termos, é a sociedade como um todo que se projeta através de um gesto reconhecidamente individualizante: um suicida que se precipita no epicentro da ação social, ponto focal para o qual convergem atores, posições e relações, segundo um sistema de atitudes e de valores padronizados. A cada tentativa, os indivíduos ocupam ou permutam as respectivas posições para atender ora as relações parentais e pessoais, ora as motivações próprias naquela conjuntura particular. Ao lado do protagonismo do próprio suicida, é possível então discernir indutivamente as seguintes

24 A simples ideia de permanecer sozinho à noite, em algum lugar fora da aldeia, provoca pânico em amigos e parentes. Este temor que os domina, e que a todo instante se renova, pois não se cansam de especular sobre possíveis agressões oriundas do exterior da sociedade (espíritos *zamady*, grupos indígenas hostis, sorveiros), reitera as concepções que proliferam na paisagem etnográfica regional. O receio de confrontos com essas formas de alteridade é, de fato, uma das razões que os próprios Sorowahas divisam para o isolamento e a permanência no território atual, ao longo de mais de cinco décadas, praticamente confinados.

25 A analogia entre os Sorowahas e os peixes repousa tanto na impotência dos humanos e da fauna ictiológica diante do *konaha* quanto na metamorfose póstuma da alma dos suicidas (Fank & Porta, 1996b: 181-187).

funções: os *suicidas potenciais*, em geral, os consanguíneos ou afins que, ao mesmo tempo tensos e impassíveis, aguardam o desenrolar dos acontecimentos (uns por estarem implicados nos motivos da tentativa, outros em vista de sua proximidade com o suicida pivô); os *solidários*, os que correm para impedir a ingestão do *konaha*, perseguindo o suicida, ou que ajudam no tratamento; e os *indiferentes*, aqueles que permanecem distantes, uma vez que a crise não lhes diz respeito.

Creio ser esta percepção sociológica que, mesmo nos momentos de extremo paroxismo, quando uma convulsão de gritos, corre-corre e gestos desesperados saturam agudamente o ambiente, possibilita certa inteligibilidade ao que ali se observa. Numa paráfrase ao esquema de reciprocidades proposto por Sahlins (1965), é como se as medidas de assistência ao suicida sorowaha fossem organizadas segundo genuínos círculos concêntricos de solidariedade, do mais próximo ao mais distante, numa escala decrescente: solidariedade generalizada, solidariedade equilibrada e solidariedade negativa. Os *suicidas potenciais*, prontos a iniciar sua própria tentativa ao primeiro sinal de agravamento do estado do suicida antecedente. Os *solidários*, diligentes e preocupados, em maior ou menor número, conforme as circunstâncias. Mas quem há pouco perseguiu e socorria o irmão ou um parente mais distante, pode ser avistado em seguida correndo às roças de *konaha*, pois ele, como o anterior, urde motivos idênticos, ou porventura ainda outros, suficientes para instigá-lo em uma tentativa por conta própria²⁶.

Portanto, o comportamento suicidógeno entre os Sorowahas não se caracteriza por qualquer desregramento ou disfunção, menos ainda por uma atitude desviante, antes subentende aqueles princípios estruturais que singularizam o corpo social, a saber: a oposição entre vivos e mortos, quando nas tentativas está em jogo o luto e, no salvamento, a incumbência dos vivos em zelar pelo suicida; a assimetria entre consanguíneos e afins, com ênfase nos laços de descendência e germanidade;

26 Ao localizar o suicida no vértice trágico de um processo de diferenciação social, o modelo aqui descrito dispensa qualquer visão “epidêmica” ou de ação coletiva, com as quais se pretendeu descrever o fenômeno (Kroemer, 1994: 79). Em termos funcionais, é também capaz de explicar porque a probabilidade de óbitos cresce à medida que o número de *suicidas potenciais* aumenta, visto que diminui na mesma proporção a disponibilidade de assistentes *solidários*.

a dinâmica etária, que distingue os jovens dos velhos, em particular quanto ao destino póstumo; o *status* social, que pode ocasionar maior indiferença ou aumento do número de suicidas potenciais e o confronto entre os gêneros, que é exacerbado nessas ocasiões²⁷. Todo esse conjunto de fatos, enfim, deve tornar admissível, ao menos como hipótese de trabalho, o argumento de que o suicídio fomenta a diferença no interior do *socius*, ao mesmo tempo em que o totaliza, mediante uma performance ritualizada e individualizante.

Conclusões

Das tantas críticas aos conceitos de sociedade e de indivíduo como categorias de pensamento universalmente válidas, há uma que diz respeito propriamente à etnologia sul-americana. Assentada na tese dumontiana sobre a natureza das concepções holísticas das sociedades tradicionais, distintas social e historicamente do individualismo ocidental - aquelas, exprimindo relações que se subordinam à totalidade; este, a ideologia do indivíduo como valor central da vida social -, tal visada etnológica concedeu primazia às ideias de construção da pessoa e de corporalidade, como a via básica para a compreensão das sociedades indígenas brasileiras, ao mesmo tempo em que adjudicou o chefe, o xamã, o bruxo e o cantador a espaços sociais de caráter adstrito e excepcional (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979). Para os autores, a ação destes “heróis fora-do-mundo” neste panorama etnográfico, com base numa vertente individualizada da pessoa, preencheria funções homólogas, *mutatis mutandis*, às do “renunciante”, na clave indiana de Dumont, pessoas em desacordo com o grupo, que abandonam o convívio cotidiano e se bastam a si mesmas. Ora, as etnografias sul-americanas, todavia, mais adensadas na atualidade, estão longe de sugerir evidências suficientes para tais paralelos.

27 As mulheres são, em geral, incriminadas pelo suicídio do marido. Disse Ohozyi, comentando a sequência de suicídios em 1992: quando um homem sorowaha morre, os demais homens ficam com raiva das mulheres (todas as mulheres, *hadi-medi*) e apontam contra elas suas flechas, aleatoriamente, ameaçando matá-las. O contexto engendrado pelo suicídio, assim, torna mais vívida a oposição entre os gêneros, ao modo de um confronto imediato, de homens contra mulheres.

O material sorowaha, por sua vez, fornece um firme contraexemplo, uma evidência etnográfica de que certas formas de individualidade generalizada são igualmente possíveis entre as sociedades indígenas brasileiras. Pois os suicidas, como espero haver esclarecido, não são figuras liminares, e nem exceções à regra. Trágica e volátil, a dimensão sociológica estaria aqui decisivamente determinada a partir de seus atos intrépidos, que arrebatam completamente a vida coletiva e a individualizam - muito embora, de acordo com propriedades muito diversas das que vigoram nas chamadas “sociedades modernas”.

Retomarei alguns pontos indispensáveis à argumentação. Até as primeiras décadas do século XX os antepassados dos Sorowahas organizavam-se em múltiplos grupos locais, assentados em territórios próprios, cujos litígios demandavam o agenciamento de feiticeiros, que se notabilizam pela faculdade malévola de causar doenças e mortes (*mazaro bahi*). Na atualidade, encontramos os Sorowahas concentrados em apenas uma unidade social e territorial, e o suicídio como a *causa mortis* mais relevante. Algo inesperado se passou, portanto, ao mesmo tempo em que o padrão de povoamento e as relações com o exterior se modificaram. Dentre os efeitos imediatos da unificação dos remanescentes de grupos distintos, o adensamento e a intensificação da vida social (interações, deveres, querelas), de um lado, e o enclaustramento que instituiu um modo de vida social “entre outros”, cheio de sobressaltos e riscos, de outro. Como dissemos, nesta como em províncias etnográficas contíguas, o perigo vem quase sempre de fora, dos outros; mas o que fazer se os de fora estão dentro e os outros são os vizinhos de *kaho*?

Embora a gênese histórica da prática do suicídio nos Sorowahas não esteja aqui em foco, parecem muito evidentes as conexões estruturais entre este fenômeno e as transformações sociais e políticas que ali ocorreram. Tanto quanto entre a configuração social anterior, de múltiplos grupos locais, e o exercício das atividades xamânicas, subsiste também uma correlação genuína entre o agregado único atual e a escalada de atos suicidas. Na primeira, o poder dos xamãs desenvolve-se como uma mediação interlocal, através de dispositivos de cisão e de oposição que articulam e, desta forma, totalizam os diferentes coletivos. No segundo, por uma operação análoga, porém no domínio interno, é a ameaça latente do suicídio que se intromete nas relações interpessoais, extremando as individualidades em jogo. No quadro atual, a feitiçaria

demonstra-se uma impossibilidade lógica: daí a debilidade dos feiticeiros e sua arte, inócuos diante de um coletivo unificado e agora indivisível. E, no entanto, o próprio gesto suicida pode ser apreendido como uma forma variante de feitiço – índice da associação simbólica entre ambos, assim declarou Ohozyi, o *karoji* (princípio vital místico) do timbó “é xamã”, donde seu poder de se apossar dos corações humanos (Fank & Porta, 1996b: 182-187).

Se tudo isso é verdade, cabe-nos então repensar o estatuto singular e original outorgado ao individualismo e, desde logo, recusar a sua reificação como apanágio privativo da civilização ocidental. Em outras palavras, é preciso admitir a contingência de diferentes modalidades de individualismo, inclusive dentre as configurações sociais tradicionais, do mesmo modo que ajuizamos a legião de holismos que os antropólogos já inventariaram em todos os quadrantes. Em suma, é este o ponto principal aqui defendido, haveria outros indivíduos fora do Ocidente - ao menos, é o que dizem os radicais suicidas Sorowahas.

Bibliografia

- Adams, Kathleen & Price, David (Eds.) (1994). Introduction. *South American Indian Studies*, 4 (número especial "The demography of small-scale societies: case studies from Lowland South America").
- Barros, José Sant'anna (1930). *Relatório da viagem de fiscalização ao rio Tapauá e seus afluentes, apresentado ao Inspetor do SPI no Amazonas e Acre*, mimeo., fotos, 21 p. (Rio de Janeiro: Museu do Índio/Sedoc, Filme 31 Planilha 380).
- Dumont, Louis (1985). *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Durkheim, Émile (1977). *A divisão do trabalho social* (1893), vol. II. Lisboa: Presença, Martins Fontes.
- Dal Poz, João (2000). Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, 43(1), 89-144
- _____. (1993). *Le suicide: étude de sociologie* (1897). Paris: Quadrige/PUF.
- Elias, Norbert & Scotson, John L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Fank, Jonia & Porta, Edinéia (1996a). *A vida social e econômica dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.
- _____. (1996b). *Mitos e histórias dos Sorowaha*. Cuiabá: OPAN/CIMI.
- Firth, Raymond (1998). *Nós, os Tikopias: Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva*. São Paulo: Edusp.
- Giddens, Anthony (1977). *Studies in social and political theory*. New York: Basic Books.
- Halbwachs, Maurice (1930). *Les causes du suicide*. Paris: Félix Alcan.
- Jeffreys, M. D. W. (1952). Samsonic suicide or suicide of revenge. *African Studies*, 11(3), 118-122.
- Koop, Gordon & Lingenfelter, Sherwood (1980). *The Dení of Western Brazil: a study of sociopolitical organization and community development*. Dallas: SIL.
- Kroemer, Gunter (1989). *A caminho das malocas Zuruahá*. São Paulo, Loyola.
- _____. (1994). *Kunahã Made, o Povo do Veneno: sociedade e cultura do Povo Zuruahá*. Belém: Mensageiro.

- Lukes, Steven (1977). Bases para a interpretação de Durkheim. Em: G. Cohn (Org.) *Sociologia: para ler os clássicos* (pp. 15-46). Rio de Janeiro: LTC.
- Overing, Joanna (1988). Styles of manhood: an Amazonian contrast in tranquility and violence. Em: S. Howell & R. Willis (Eds.), *Societies at peace* (pp. 79-99). London: Tavistock.
- Pollock, Donald K. (1985). *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. Tese de doutorado. Rochester: The University of Rochester.
- Rangel, Lucia Helena Vitalli (1994). *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Reesing, Edwin (1991). Xamanismo Kanamari Em: D. Buchillet (Org.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia* (pp. 89-109). Belém: MPEG/CEJUP.
- Rivière, Peter (1984). *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rodrigues, Aryon (1986). *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- Sahlins, Marshall (1965). On the sociology of primitive exchange. Em: M. Banton (Org.), *The relevance of models for social anthropology* (pp. 139-236). London: Tavistock.
- Seeger, Anthony, Da Matta, R. & Viveiros de Castro, E. B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional (Antropologia)*, n. s., 32, p. 2-19.
- Silva, Marcio Ferreira (1993). *Romance de primos e primas: uma etnografia do parentesco waimiri-atroari*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- Silva, Mário Lúcio da (1994a). *Um estudo sobre a sociedade suruwaha* (versão provisória), mimeo., s/l, 12 p.
- _____. (1994b). *O drama de Xibiri-wiwi*, mimeo., s/l, 14 p.
- Tozzi, Ana M. G. Azevedo (1998). A identidade do timbó-verdadeiro. *Revista Brasileira de Biologia*, 58(3), 511-516.

“Jesús tomó timbó”: equívocos misioneros en torno al suicidio Suruwaha

Miguel Aparicio¹

Resumen

En los Suruwaha, pueblo indígena de la cuenca del río Purús (Amazonía occidental, Brasil), la incidencia de suicidio por envenenamiento con timbó (una especie de barbasco de uso tradicionalmente piscicida) ha crecido de forma inédita durante las últimas generaciones, y desafía la comprensión que de este fenómeno tienen indigenistas, agentes gubernamentales, misioneros y antropólogos. Este texto analiza algunos elementos del “programa de combate al suicidio” propuesto por la misión fundamentalista JOCUM (“Jóvenes Con Una Misión”), y detecta las equivocaciones de una teología que instaura una analogía confusa entre algunos principios del cristianismo y de la “religión” suruwaha. Según la doctrina de los misioneros, la muerte de Jesús puede entenderse como suicidio con timbó, y libra a los Suruwaha de persistir en esta práctica. Los Suruwaha, que a lo largo de las últimas generaciones se conciben como *kunaha bahi*, “presas del veneno”, se transforman ahora, según la perspectiva misionera, en *Jasiuwa bahi*, “presas de Dios”.

1 Miguel Aparicio es investigador del Núcleo de Estudios de la Amazonía Indígena en la Universidad Federal del Amazonas (Manaos, Brasil), y realiza actualmente estudios de doctorado en Antropología Social en el Museo Nacional (Universidad Federal de Río de Janeiro), donde también es integrante del Núcleo de Antropología Simétrica. Máster en Antropología Social por la Universidad Federal de Amazonas. Realizó y coordinó proyectos socioambientales en tierras indígenas de Amazonia y Mato Grosso. Su trabajo de campo se ha desarrollado entre los Suruwaha, Deni y Katukina del Biá. Actualmente investiga las cosmopolíticas Banawa en la región del río Purús (Amazonía occidental). Es autor de “Presas del Veneno. Cosmopolíticas y transformaciones Suruwaha” (Abya Yala, 2015) y coeditor de “Redes Arawa. Ensaios de etnologia do Médio Purus” (Edua, 2016).

Introducción

La irrupción del suicidio entre diversos pueblos indígenas de Amazonía crea un sentimiento de estupor y perplejidad que desafía algunas de las convicciones que convencionalmente hemos construido respecto a las cosmologías y estilo de vida de estas poblaciones. Agencias gubernamentales, misiones e indigenistas de diversas matrices ensayan procedimientos de intervención con el objetivo de favorecer la “superación” de este *impasse* que afecta, de forma aparentemente creciente, a numerosas poblaciones nativas de las Tierras Bajas suramericanas. Los Suruwaha,² grupo de lengua Arawa que habita en el valle del río Purús, en la Amazonía occidental brasileña, nos sorprenden con la contundencia que ha adquirido en las últimas décadas el fenómeno del envenenamiento con timbó,³ una especie domesticada de barbasco tradicionalmente utilizado como piscicida. El suicidio por ingestión de savia de timbó (*kunaha hawari*) se ha convertido prácticamente en la única *causa mortis* entre las últimas generaciones suruwaha, y alcanza la estadística conmovedora de 86% de las muertes entre individuos adultos.⁴ A partir de la década de 1930, la muerte por envenenamiento ha adquirido un carácter ritual, generalizado y cotidiano, y está presente con vehemencia en las expectativas de la mayoría de las personas de este grupo indígena. De hecho, hay que llevar en cuenta que, además de la elevada cantidad de suicidios (136 envenenamientos fatales entre 1984 y 2016), los intentos fracasados – en los que las personas consiguen impedir la ingestión de veneno por parte del potencial suicida, o consiguen reanimarlo después de la intoxicación – son constantes, de forma que solamente algunas tentativas conducen a un final fatal. La muerte por envenenamiento posee, además, un carácter

2 Sobre los Suruwaha, cfr. las etnografías de Kroemer (1994), Huber (2012) y Aparicio (2015a).

3 El timbó *kunaha*, al que los Suruwaha recurren en los envenenamientos, es una leguminosa de la especie *Deguelia utilis* (Tozzi, 1998). Su principio activo tóxico es la rotenona.

4 Actualmente los Suruwaha cuentan con una población de 155 personas (SESAI 2016) y, a pesar de la elevada tasa de suicidios, mantienen un cuadro de estabilidad demográfica desde el contacto con la sociedad brasileña en 1980, con una tendencia discreta de crecimiento (en 1980 la población era de 109 individuos).

“epidémico”, expansivo: con frecuencia, la persona que es víctima del timbó, tras una situación de conflicto y furia, atrae a otras personas al envenenamiento, y da origen a una situación de “suicidio colectivo”, de manera que, en ocasiones, varias personas mueren envenenadas a lo largo de algunas horas.

Estas páginas presentan un panorama de contrastes entre las concepciones nativas de envenenamiento y muerte, por un lado, y la reflexión y práctica de “combate al suicidio” que, por otro lado, las misiones evangélicas han desarrollado a partir de su presencia entre los Suruwaha. Como elemento preliminar en esta discusión, debo afirmar que la investigación sobre el tema⁵ me ha llevado a percibir que, para los propios Suruwaha, el envenenamiento con timbó no puede categorizarse como *suicidio*, o sea, como acto individual de supresión voluntaria de la propia vida. El envenenamiento, concebido a partir de las transformaciones del chamanismo suruwaha vividas durante las últimas generaciones, irrumpe como acción predatoria de un sujeto no humano, la planta-chamán timbó, que instala a las personas envenenadas en una condición de presas por excelencia (*kunaha bahi*, “presas del timbó”), y que emerge peligrosamente en la vida contemporánea y en las transformaciones *post mortem* de los Suruwaha.

Para adentrarnos en el problema, veamos el perfil de los protagonistas de este escenario.

5 Desarrollé una etnografía más detallada de la práctica suruwaha de envenenamiento en Aparicio (2015b) (accesible en <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108576>). Véase también el análisis que Dal Poz hace en este volumen. Mi trayectoria con los Suruwaha se inició en 1995, al integrar el equipo del “Proyecto Zuruaha”, un programa de actuación indigenista promovido por el Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y la ONG Operación Amazonía Nativa, con apoyo de la organización de cooperación internacional Dreikönigsaktion. Entre 1995-2001 viví periodos de convivencia prolongada entre los Suruwaha. Desde 2012 desarrollo investigaciones etnográficas en la Universidad Federal de Amazonas y en el Museo Nacional (Universidad Federal de Río de Janeiro), y colaboro en acciones de apoyo a los Suruwaha de la organización Survival International, del Frente de Protección Etnoambiental de la FUNAI y de la Secretaría Especial de Salud Indígena del Ministerio de Salud.

Los Suruwaha

Los Suruwaha contemporáneos proceden de diversos colectivos que habitaban en las tierras firmes entre los ríos Cuniuá y Riozinho, subafuentes del Purús en su margen oeste. Estos colectivos, denominados *dawa*, se concebían como descendientes comunes de los Sana-madi, hablaban un idioma común (*ati tijuwa*, “la lengua bonita”) y se consideraban como *jadawa*, “humanos-verdaderos”. Poseedores del tabaco *kumadi*, dueños del curare *kaiximiani*, con chamanes capaces de capturar a los espíritus-cantores, vivían dispersos en aldeas *uda*, en un circuito permanente que oscilaba entre movimientos de intercambio y rivalidades. De esta forma, los Masanidawa (“gente del este”), los Sarukwadawa (“gente del río Sarukwa”), los Adamidawa (“gente de la colina”) y los Jukihidawa (“gente del igarapé Jukihi”), junto a otros diversos *dawa*, constituían una red de colectivos dispersos, localizados a la orilla de los igarapés de esa región, aliados entre sí frente a los *waduna*, “pueblos extranjeros” enemigos como los Zamadi, los Juma y los Zamadawa, según refieren los relatos orales que circulan hasta la actualidad en las aldeas suruwaha.

A comienzos del siglo XX, entre el primer y segundo ciclo⁶ de extracción del látex de siringa (*Hevea brasiliensis*) que dominó la economía extractiva de la región del Purús, los frentes económicos avanzaron por sus principales afluentes, para explotar otros tipos de recursos, como látex de sorva (*Couma utilis*), quelonios, pieles de animales silvestres, castañas-del-Brasil, aceite de copaiba y maderas de ley. La incursión del mercado regional en la cuenca de los ríos Tapauá-Cuniuá incorporó diversas poblaciones indígenas como trabajadores al servicio de las actividades productivas del frente extractivista: así ocurrió con los Paumari, los Banawa y los Deni, hablantes de lengua Arawa como los Suruwaha. Sin embargo, las consecuencias sobre los pueblos indígenas de la región no fueron uniformes. Otros grupos, como los Mamori y los Katukina del Coatá, fueron prácticamente exterminados, debido a ofensivas armadas de colonos pioneros o a la propagación de epidemias de

6 El primer ciclo extractivista en la Amazonía tuvo su auge entre 1879-1912; el segundo, causado por la demanda de látex durante la Segunda Guerra Mundial, se dio entre 1942-1945.

sarampión, malaria y gripe. Algunos grupos, como los Hi Merimã del río Piranhas, sobrevivieron a las masacres, huyeron a zonas de refugio, permanecen hasta hoy en situación de aislamiento y rechazan cualquier contacto con las poblaciones vecinas. Los diversos colectivos Suruwaha sufrieron también el efecto devastador de las enfermedades diseminadas y fueron víctima de los ataques violentos del frente expansivo. Los supervivientes de los diversos *dawa* se refugiaron en el territorio Jukihidawa, más distante de las principales rutas fluviales controladas por los extractivistas, y entre 1930 y 1980 mantuvieron una situación de aislamiento como estrategia de defensa ante los cambios del entorno, que alteraron de manera drástica la dinámica de los circuitos indígenas regionales. Los Suruwaha constituyen, por consiguiente, un colectivo de *mixed people* (Gow 1991) – *tabuza*, en lengua Suruwaha – a partir de los diversos *dawa* que produjeron su formación.⁷

En esta trayectoria dramática, durante los años 1930 surge entre los Suruwaha la práctica de envenenamiento con timbó, que rápidamente se consolidó entre los colectivos unificados en las tierras del Jukihi. La muerte de Dawari está vivamente presente en los relatos locales con un carácter de “suicidio inaugural”. Dawari pertenecía al colectivo de los Adamidawa, a quienes se atribuía una intensidad especial en la actividad chamánica y en los conflictos de hechicería. Él vivió el movimiento de unificación de los Adamidawa, Masanidawa, Kurubidawa y Sarukwadawa en el territorio de los Jukihidawa. Una cadena de ataques hechiceros condujo a la muerte por envenenamiento de Dawari, primera víctima del timbó. De esta forma, comienza entre los Suruwaha un proceso de transformación de una economía mortuoria horizontal (el chamanismo provoca nuevos muertos a partir de secuencias vindicativas) a una economía mortuoria vertical, en la que los muertos por timbó producen nuevos muertos por timbó. Los Suruwaha contemporáneos relatan de forma minuciosa la secuencia de muertes que conecta el tiempo de Dawari con la generación actual, y recuerdan los nombres de los protagonistas de la primera generación suicida: Dawari, Mixijaru, Axikiru, Wixinia... Una cadena fatal que se prolonga de manera

7 Para mayores informaciones sobre la constitución de los colectivos *dawa* y sobre la formación de los actuales Suruwaha, cfr. Aparicio (2013).

incólume hasta el presente, con los envenenamientos recientes de Tiatu, Hinijai, Xurari, Zaniti, Niatuwai, Mawaria y Wytari en 2016.

Tras cinco décadas de aislamiento y refugio, incursiones promovidas por trabajadores de látex de sorva realizaron contactos tensos con los Suruwaha, y alcanzaron nuevamente su área residencial entre 1978 y 1980. Preocupado con los riesgos derivados de estas incursiones extractivistas, un equipo del Consejo Indigenista Misionero (CIMI, organización de defensa de los derechos indígenas vinculada a la iglesia católica) estableció contacto con los Suruwaha en mayo de 1980, e inició una serie de acciones proteccionistas para garantizar su supervivencia y amortiguar el avance del frente económico regional. En 1983, la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), órgano responsable por la política indigenista en el gobierno brasileño, estableció el contacto oficial con los Suruwaha en una expedición conducida por el explorador Sebastião Amâncio. Seguidamente se creó un grupo de trabajo de identificación de la tierra indígena, integrado por miembros de la FUNAI y del CIMI. El gobierno brasileño demarcó finalmente la Tierra Indígena Zuruaha en 1987, con una extensión de 2 300 kilómetros cuadrados. La homologación oficial de la tierra indígena ocurrió en 1991.

Actualmente el territorio suruwaha está custodiado por el Frente de Protección Etnoambiental del Medio Purús, integrado a la Coordinación General de Indígenas Aislados y de Reciente Contacto de la FUNAI que, desde 2008, implantó un puesto de vigilancia y protección en las proximidades de la tierra indígena. Equipos sanitarios de la Secretaría Especial de Salud Indígena, órgano vinculado al Ministerio de Salud, desarrollan un programa de atención permanente a los Suruwaha. Con excepción de algunos viajes realizados a ciudades como Lábrea, Manaus o Brasilia por motivos de atención sanitaria especial, los Suruwaha no mantienen contacto con centros urbanos, comunidades ribereñas o pueblos indígenas vecinos. Tras los años de proteccionismo promovidos durante las décadas de 1980 y 1990 por el Consejo Indigenista Misionero, la ONG Operación Amazonía Nativa y la Misión JOCUM, el Estado brasileño se ha hecho responsable desde los años 2000 por la tutela y asistencia a los Suruwaha, y garantiza la integridad de sus tierras, libres de actividades de explotación maderera, minería, extractivismo forestal o pesca comercial. Aunque el cuadro de garantía territorial, asistencia sanitaria y disponibilidad de recursos

para las actividades de caza, pesca, horticultura y recolección silvestre es muy favorable en la actualidad, los índices de envenenamiento entre los Suruwaha se mantienen de forma intacta.

Jovens com uma Missão

La investigación etnológica desarrollada en la región amazónica ya ha acumulado una serie importante de contribuciones sobre la relación entre misiones cristianas y pueblos indígenas.⁸ No tengo aquí el propósito de desarrollar una etnografía de las relaciones entre los Suruwaha y la Misión JOCUM, sino de mostrar algunas claves significativas que nortean la reflexión y práctica misioneras en este contexto, a partir de algunos textos producidos por los propios protagonistas de la Misión entre los Suruwaha: de modo principal el manuscrito “Jesús tomó timbó” (Suzuki, 2001; 2003) y los diarios de campo (Carvalho, 1995; Cavalheiro, 1995) de la expedición de contacto al territorio Hi Merimã, grupo indígena aislado próximo a los Suruwaha.

“Youth With a Mission” (YWAM, en Brasil “Jovens Com Uma Missão”) es una institución religiosa que reúne iniciativas de diversas iglesias evangélicas, fundada por el pastor fundamentalista norteamericano Loren Cunningham en 1960. Llegó a Brasil en 1975, y encontró en la Amazonía indígena uno de sus principales frentes de intervención. Apoyada en la estructura y experiencia regional de los lingüistas del Summer Institute of Linguistics (SIL), que actuaban en la Amazonía desde los años 1950, JOCUM orientó su intervención misionera con grupos indígenas principalmente en los estados brasileños de Amazonas, Rondonia y Acre. La actuación del SIL, en la que JOCUM se inspiró, consistía en un trabajo de evangelización basado en la traducción del Nuevo Testamento a las lenguas ágrafas de las poblaciones indígenas: “La estrategia de traducción consiste en un enfoque del trabajo misionero en el que la única actividad misionera formal es la traducción de

8 Destaco, como referencias indiscutibles, las colectáneas organizadas por Wright (1999) y por Vilaça – Wright (2016), así como la investigación sobre cristianismo y poblaciones indígenas realizada por Vilaça (2016), basada en su etnografía de la relación entre los Wari’ de la Amazonía brasileña y los misioneros evangélicos de New Tribes Mission.

la Biblia (o de partes de ella) a la lengua materna de los evangelizados, para enseñarles a leer con comprensión” (Dye, 1979: 14). En Brasil, la entrada del SIL fue facilitada por el propio Servicio de Protección al Indio (SPI), institución gubernamental que precedió a la actual FUNAI, y tuvo al antropólogo y político Darcy Ribeiro como uno de sus promotores en las tierras indígenas de la región amazónica.

En línea con esta alianza colaborativa entre indigenismo de Estado y misiones evangélicas, en 1984 la FUNAI introdujo a los misioneros de JOCUM en el territorio suruwaha. En esa época, el equipo del indigenista Sebastião Amâncio abrió un camino que conectaba las malocas suruwaha con el río Cuniuá, principal ruta de circulación de los extractivistas y comerciantes regionales. Tras algunos meses, los misioneros protestantes de JOCUM dieron inicio a sus actividades, e implantaron una base misionera en las cercanías de la aldea suruwaha. El aprendizaje y estudio de la lengua indígena y la asistencia sanitaria, que funcionaba como coartada para la evangelización, fueron las marcas principales de la presencia misionera en las malocas, ante la omisión de las instituciones gubernamentales que, tras la demarcación oficial del territorio, estuvieron ausentes hasta los años 2000. Exactamente en esa época se produjo un cambio significativo en la estrategia de la Misión: tras una década de protagonismo de los lingüistas misioneros de JOCUM, equipos de pastores iniciaron abiertamente su actividad proselitista, a través de intervenciones rituales, exorcismos y liturgias cristianas “inculturadas”, e inauguraron además un programa de formación de pastores nativos. Su actuación desmesurada llegó incluso a promover la visita de un grupo de indígenas Maorí, oriundos de Nueva Zelanda, conducidos por los misioneros para realizar una iniciativa sorprendente: la ejecución, en plena maloca suruwaha, de un ritual destinado a matar al *kunaha karuji*, el “espíritu del timbó”, con el objetivo de terminar definitivamente con las prácticas de envenenamiento. En 1999 dos jóvenes suruwaha fueron trasladados a la base regional de JOCUM en la Amazonía, con el propósito de iniciar su formación evangélica. Al mismo tiempo, intentaron implantar un programa de alfabetización escolar,⁹ que fracasó

9 JOCUM presentó en 2003 a la FUNAI una propuesta de implantación de un programa de alfabetización escolar indígena entre los Suruwaha, rechazado por

ante la falta de interés de los Suruwaha por el aprendizaje del portugués y por las crónicas bíblicas sobre *Jasiuwa* – adaptación misionera del nombre del Dios cristiano al contexto indígena. En 2003, la Procuraduría de la República del Estado del Amazonas decretó la suspensión de todas las actividades misioneras en la tierra indígena. A pesar de todo, integrantes de JOCUM continuaron actuando esporádicamente entre los Suruwaha hasta su expulsión definitiva en 2008, momento en que el Frente de Protección Etnoambiental de la FUNAI estableció su infraestructura en el área e inició de forma permanente sus acciones de protección y asistencia a los Suruwaha.

“Jesús tomó timbó”

Una de las directrices del denominado “ministerio transcultural” de JOCUM indica que la Misión debe dedicarse a:

Mostrar a Jesús a través de la encarnación: Así como Jesús bajó del cielo para estar con nosotros, tenemos que bajar del pedestal de nuestra cultura occidental y renacer en la otra cultura. Aunque esto implique pasar privaciones, salir de nuestra comodidad material, comer sin sal y andar desnudos. Jesús no nos mandó “occidentalizar” a los pueblos, sino llevarles su amor, que sólo es comprensible si es próximo, si es culturalmente adecuado, si muestra aceptación y no rechazo de la identidad tribal¹⁰.

Este es, de hecho, uno de los puntos de partida de la reflexión que Márcia Suzuki, lingüista misionera de JOCUM, manifiesta en un

el Ministerio de Educación de Brasil, que emitió el siguiente parecer: “Los indios, como ciudadanos, tienen derecho a recibir una educación de calidad ofrecida por el poder público: no deben ser forzados o seducidos a adherir a una nueva religión ni a abandonar prácticas tradicionales y seculares para tener acceso a programas de alfabetización. En este sentido, deben protegerse las manifestaciones culturales de las sociedades indígenas, reconociendo a los indígenas el derecho a permanecer como indígenas, y rompiendo con una larga tradición jurídica que siempre buscó asimilar a los indígenas, haciendo que abandonen sus lenguas y prácticas culturales” (Protocolo/MEC/GM/AI/N°198/99/pg. 83/86 – dirigido a la Sociedad Internacional de Lingüística) (*apud* Vaz 2008).

10 Extraído del sitio www.jocum.org.br [acceso web en 10/05/2000].

expresivo texto titulado “Jesús tomó timbó” (2001; 2003)¹¹. En él, la autora habla del contraste entre el período en que la Misión estuvo presente de manera retraída, dedicada al estudio de la lengua suruwaha; y el momento en que “las piezas que faltaban en el rompecabezas empezaron a juntarse” (Suzuki, 2003: 23) y se asumió, de modo más activo, la intervención evangelizadora, concebida en términos de “revelación” y de “conversión”:

La revelación del amor de Dios a partir de la perspectiva suruwaha fue tan profunda que pasé días y noches en estado de profunda adoración, muchas veces llorando de alegría. Durante aquellos días la cosmología suruwaha, o sea, la comprensión del universo y de la vida a partir del punto de vista suruwaha, pasó a tener sentido para mí. [...] Yo había cambiado y por eso conseguía ver a Jesús de una manera diferente. Sí, un Jesús hermoso, fuerte, pintado de urucú y que vestía el cordel peniano de algodón. Me apasioné por Él una vez más.

[...] Nos dimos cuenta de que para que pudiésemos comunicar el Evangelio a los Suruwaha de una manera que tuviese sentido para ellos, nosotros tendríamos que ser los primeros a pasar por una experiencia de “conversión” a los Suruwaha. Solamente después de “convertirnos” al pueblo, conquistados por su visión del mundo, podríamos sentir la revelación del amor de Dios de una manera que tuviese sentido en aquel universo (Suzuki, 2003: 23) (destaques de la autora).

Durante aproximadamente diez años, los misioneros adoptaron por tanto una actitud de supuesta pasividad, en una fase preliminar que iba a garantizar la construcción de una versión accesible de la doctrina bíblica, que consolidase en el momento oportuno la adhesión de los indígenas al cristianismo.

Era imposible ocultar nuestra relación personal con Jesús y lo que Él representaba en nuestras vidas. Nos gustaba cantar alabanzas en las hermosas noches de luna llena, o salir solos por la selva para orar.

11 Tuve acceso a dos versiones del texto de Suzuki: la primera titulada “Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã” (2001); y la segunda, más extensa, titulada “Jesus tomou timbó. A morte de Jesus e a religião suruwahá” (2003). La traducción de los extractos seleccionados a lo largo de las próximas páginas es mía.

Muchas veces ellos nos preguntaban acerca de Jesús. Nunca intentamos situar a Jasiuwa teológicamente de modo que tuviese sentido para ellos – solamente decíamos que Él era bueno y que nosotros lo amábamos. Algunos insistían en saber más, y nuestro consejo era sencillo: pregúntale tú mismo a Jesús. Así lo hicimos durante años, mientras orábamos pidiendo al Señor que se revelase a ellos (Suzuki, 2003: 39).

Tras adquirir el dominio de la lengua, adaptarse al cotidiano indígena y conocer elementos clave de su cosmología, JOCUM dio finalmente los pasos para la fabricación de una teología suruwaha según el modelo de “encarnación”.

Creemos que nuestro papel consiste en asesorar a los nuevos creyentes en la construcción de una teología bíblica suruwaha que apunte hacia el Reino. Creemos que la iglesia sólo será genuinamente suruwaha cuando ella tenga oportunidad de “encarnarse” en el contexto cultural suruwaha. Creemos en una contextualización que incorpora, en su propia concepción, elementos culturales que son relevantes para la reflexión teológica (Suzuki, 2003: 46).

El proceso de *montaje* de la teología suruwaha se organiza a partir de lo que los misioneros denominan “analogías de redención”, y consiste en una reformulación –una especie de relectura en clave evangélica– de aspectos de la vida y pensamiento suruwaha. Tales analogías se definen como “claves culturales que podríamos usar en la comunicación del mensaje [cristiano]” (Suzuki, 2003: 14). La primera analogía que los misioneros establecen se dirige, en efecto, a la realidad más preocupante de la vida suruwaha, el fenómeno del envenenamiento, y se formula a partir de una reinterpretación en términos nativos de la muerte de Jesús como suicidio con timbó:

Nadie le quitó la vida a Jesús – él mismo dio su vida. En este sentido, a Él no le mataron, sino que se suicidó. No en el sentido cobarde que el suicidio tiene en nuestra cultura occidental, sino en el sentido digno y heroico que sólo los Suruwaha entienden. Esa es la revelación que puede libertar a los Suruwaha, la buena nueva de la salvación: Jesús, que nunca fue malvado, decidió tomar timbó por nosotros. Él, que nunca ha sido *zawa*,¹² asumió toda la rabia de los Suruwaha, y tomó

12 “Furioso”, en lengua suruwaha.

timbó. Con su muerte Él, que es perfecto, pagó el precio perfecto por el pecado de los Suruwaha.

Jesús murió, bajó hasta el Hades, enfrentó el espíritu del timbó y lo venció. Como Él no tenía pecado, él fue mayor que la propia muerte, y revivió. Vivo hasta hoy, sólo Él tiene poder sobre la muerte. Nadie más tiene que tomar timbó, ya que Él mismo lo ha tomado de una vez por todas (Suzuki, 2001: 8).

La predicación misionera adquiere un carácter salvacionista: el envenenamiento que los Suruwaha practican provocando sus muertes no tiene sentido, ya que Jesús, suicida paradigmático, ha muerto de forma redentora a favor de la humanidad. Los Suruwaha, en su condición original de “pecado”, dominados por la amargura y la ira, están sujetos a la opresión de la propia cultura, pues “la persona que no quiere suicidarse vive fuertemente presionada por la sociedad suruwaha a seguir esa norma” (JOCUM, 2005: 13). El “suicidio” de *Jasiuwa* en la cruz libra a los Suruwaha de la compulsión suicida y del camino venenoso y letal del timbó.

Estas analogías, que podemos considerar como “ficciones cosmológicas”, fundan una nueva versión del cristianismo, en un proceso de hibridez con elementos de la “cultura suruwaha” considerados sagrados para la Misión. En este mismo sentido, los misioneros reconfiguran, por ejemplo, la relación que los Suruwaha tienen con el tabaco, *kumadi*, planta cuyo control, uso y dominio forma parte primordial de la actividad chamánica. El tabaco es, en efecto, la planta que posibilita la comunicación entre los humanos *jadawa* y que permite el acceso a las perspectivas de los espíritus. El consumo del tabaco inhalado es cotidiano: anima a las personas a mantenerse activas, anula el sentimiento de indolencia, da vigor y resistencia en la caza, en la apertura de las huer-tas, en los momentos de actividad física intensa, incluso en situaciones de malestar y de dolor. Por la noche se forman en las casas suruwaha círculos de conversación en los que, mientras las personas inhalan tabaco, se dialoga sobre las actividades del día y es posible escuchar las viejas historias narradas por los mayores. Si el tabaco actúa como vínculo de comunicación entre los humanos, también está presente como medio para superar el conflicto, la ira, la ruptura de la convivencia doméstica. Personas que manifiestan su rabia en momentos de conflicto reciben dosis altas de tabaco insuflado en las narinas; el tabaco pro-

duce un efecto tranquilizante, establece el clima de concordia. Insuflado por los chamanes intensa y repetidamente a los iniciados, el tabaco es, asimismo, el vehículo principal de transmisión de los poderes *iniwa* del chamán. El efecto de la inhalación de tabaco, *muwy*, causa un estado de embriaguez que facilita una posición de conexión y percepción de otros lugares y sujetos del cosmos. Por eso el consumo de tabaco es propicio para el canto, y conduce al encuentro con los espíritus cantores, los *kurimia*. Los misioneros de JOCUM también son conscientes de la relevancia del tabaco en la vida suruwaha. Por eso, su teología reconoce una relación especial entre esta planta y el chamán *Jasiuwa*, como revelan los textos siguientes, en que el soplo del tabaco aparece como analogía del bautismo cristiano:

Una persona puede insuflar rapé en las narinas de otra en circunstancias especiales. Este uso del rapé trae consigo diversas implicaciones simbólicas. Hay un fuerte intercambio entre el que sopla rapé y el que deja que le soplen. Hay varias razones que pueden llevar a una persona a soplar a otra: reconciliación; perdón; transmisión de poder y conocimiento espiritual; transmisión de conocimiento o habilidad; transmisión de calma [...].

[Jesús] tendió la mano para soplar en nuestras narinas su espíritu. El está con la mano extendida, listo para soplar y hacer las paces con el pueblo. Su muerte sólo tiene valor para quienes aceptan con humildad y sinceridad el soplo de Jesús. Para el que diga: “Yo no valgo nada, soplame”. Con su muerte, Jesús se ha dispuesto a soplar su propio espíritu a los Suruwaha. Si nos disponemos a recibir ese soplo, a través de él Jesús nos reconcilia con Él; olvida nuestra maldad; nos perdona; nos transmite Su Poder; nos transmite su conocimiento; nos inicia en la vida espiritual [...].

El bautismo es la demostración pública de que ha habido un nuevo nacimiento, de que la persona ha sido transformada y que comienza una nueva fase de su vida. Es el sello que da testimonio de que Jesús sopló en nosotros su espíritu y que nos reconcilió con Él. Así, la forma apropiada del bautismo en los Suruwaha puede ser el soplo de rapé de un líder espiritual en las narinas de un nuevo creyente (Suzuki, 2001: 8-9).

Las narrativas orales también son procesadas en la máquina analógica de la teología misionera: los patriarcas bíblicos encuentran sus pares

en los protagonistas de los relatos mitológicos suruwaha. El cielo cristiano halla un espacio equivalente en la cosmografía indígena. Los destinos *post mortem*, suruwaha o cristiano, convergen de manera unívoca.

Tiwiju es el antepasado de los Suruwaha que puede ser análogo a Abraham o Elías. Puede ser considerado un patriarca. Ir a vivir a la maloca de Tiwiju equivale a ir “al seno de Abraham”. La maloca de Tiwiju es el lugar de las almas buenas, aquellas que no sienten rabia, o cuya rabia Jesús quitó.

A través de la muerte de Jesús y del soplo de su espíritu, el pueblo renuncia a la rabia y consecuentemente al timbó. Así puede vivir en paz, como vivían los antepasados, y puede enfrentar la vejez y esperar la muerte. Cuando ella llegue, los Suruwaha van a encontrar a Jesús en la morada eterna de Tiwiju. Nunca más van a morir. ¡Allá, hacia el sol naciente, donde el rumor de las almas majando el maíz no se acaba nunca! (Suzuki, 2001: 9).

Si el chamanismo indígena efectúa de modo fundamental una especie de *traducción*, al circular entre mundos heterogéneos – los mundos de los chamanes, de los muertos, de los espíritus cantores, de los jaguares, de la planta-chamán del timbó, entre otros –, la doctrina misionera establece una *traición* de sentido, al unificar bajo un punto de vista total los mundos diversos que los Suruwaha conciben. La Misión propone una reedición del chamanismo indígena, que encuentra en *Jasiuwa* su referencia definitiva.

La expedición Hi Merimã

El cuadro de intervención misionera en el entorno regional suruwaha debe completarse con algunas informaciones sobre las expediciones de contacto que el equipo de JOCUM que actuaba entre los Suruwaha realizó durante la década de 1990, con el propósito de localizar y contactar a uno de los grupos indígenas más vulnerables de la cuenca de los ríos Tapauá-Cuniuá: los aislados Hi Merimã. A mediados del siglo XX, los Hi Merimã, presionados por la expansión comercial en la región del río Piranhas, afluente del Cuniuá, fueron víctimas de ataques armados, como relatan algunos indígenas Banawa, población vecina con la cual mantuvieron contactos frecuentes. Como estrategia de supervivencia, los Hi Merimã optaron por la supresión de sus rela-

ciones con las poblaciones indígenas y no indígenas de la región, y se aislaron en el corazón del interfluvio Purús-Juruá, manteniendo un alto nivel de movilidad y un estilo de vida basado en el *trekking* permanente, la caza y la recolección silvestre, sin formar aldeas permanentes ni desarrollar actividades de horticultura. En 1986, tras un embate conflictivo con habitantes no indígenas del río Cuniuá, dos niños hi merimã, Atxu e Ida, fueron adoptados por familias ribereñas y perdieron definitivamente los lazos con su familia de origen. Años después, el joven Atxu llegó a colaborar inclusive con el equipo de la FUNAI que inauguró los trabajos de localización y protección, dirigidos por el indigenista Adolfo Kesselring. Durante los años siguientes, la FUNAI desarrolló un minucioso trabajo de protección del territorio Hi Merimã, evitando cualquier movimiento de atracción y contacto, y realizando expediciones para identificar la amplitud y límites de su territorio. La tierra indígena Hi Merimã fue oficialmente demarcada en 2001 por el gobierno brasileño y homologada en 2005, y continua protegida: las marcas que los Hi Merimã dejan en su territorio no dejan dudas sobre su actual rechazo a la convivencia con las comunidades del entorno, y con la sociedad brasileña en general.

A pesar de todo, el proyecto misionero de JOCUM promovió en diversas ocasiones expediciones que intentaban establecer contacto con los Hi Merimã, contratando indígenas de la región como guías de campo, buscando localizar sus campamentos e intentando atraerlos con obsequios depositados en lugares estratégicos. Afortunadamente, sus intentos de encontrar a los Hi Merimã no tuvieron éxito: en una incursión clandestina realizada en 1995, el equipo de JOCUM fue interceptado por agentes del Frente de Protección Etnoambiental de la FUNAI. Los diarios de campo de los misioneros muestran de forma transparente la ideología que inspiraba su actividad en tierras del pueblo aislado Hi Merimã.

Entramos en territorio que hasta hoy ha estado dominado por enemigos, pero hemos venido para tomar posesión de esta tierra y de este pueblo para el Señor, hemos venido en su nombre, como embajadores enviados por Dios [...]. Por tratarse de un igarapé pequeño probablemente no tenga nombre. Por eso se me ha ocurrido ponerle un nombre profético, "igarapé del Contacto". No cortamos nada desde la desembocadura del igarapé hasta aquí, para no dejar pistas de dónde estamos, para que

si la FUNAI viene detrás de nosotros no imagine que estamos aquí” (Nivaldo Carvalho, 22 de abril de 1995).

Cuando aún estaba en Porto Velho solía mirar el mapa y oraba sobre él. Un día hice un círculo con el lápiz más o menos en el lugar donde creía que estaban los indios, después puse el mapa en el suelo, pisé sobre el lugar y tomé posesión de la tierra. [...] Salí a orar a la selva, eran las seis de la tarde, comencé a agradecer a Dios por haber tenido misericordia y haberme traído de nuevo a la región, me arrodillé y comencé a agradecer en lenguas. De repente sentí una autoridad, hablaba en lenguas al mundo espiritual, no sé lo que decía pero sentía como si estuviese reprendiendo, tomando posesión y declarando victoria [...]. Hemos tenido un día de batalla espiritual, oración y ayuno colectivo. Cogí el cuchillo con la mano izquierda, la Biblia con la derecha y salí por la selva leyendo la palabra del Señor y orando. El Señor habla muy seriamente sobre las malas costumbres que aún hay en mí y que debo abandonar para vivir con santidad y crecer espiritualmente. Por la tarde hicimos un mapeo de la región, hicimos un estudio de kilómetros y calculamos con la brújula nuestra dirección, pretendemos andar, abrir senderos y buscar vestigios de los Hi Merimã (Nilton Cavalheiro, 29 de abril de 1995).

En realidad el diablo no está satisfecho en perder terreno de nosotros, y va a intentar lo que esté a su alcance para hacernos retroceder, desistir, irnos de aquí, pero en nombre del Señor Jesucristo continuaremos hasta el tiempo que el Señor determine. Esta tierra, este lugar y este pueblo Hi Merimã pertenecen al Señor Jesucristo (Nivaldo Carvalho, 5 de mayo de 1995).

Mientras el mundo discute sobre la Amazonía, yo estoy aquí recorriendo ríos e igarapés, montando campamentos y buscando indígenas. Solamente Dios, gracias, Padre, por este regalo. [...] Aquí en este lugar, seguro que ni la FUNAI ni la Policía Federal podrá encontrarnos. Si no podemos hacer contacto este año [...] y algún día los indígenas encuentran nuestros caminos, una cuestión va a estar pasándoseles por la cabeza. Ellos van a preguntarse: si no queremos caucho, madera, ¿por qué estamos aquí? Creo que eso podrá abrir las puertas, creo que Dios hablará con esta tribu y les dirá que somos personas diferentes, que no queremos perjudicarlos ni explotarlos, sino solamente presentarles el amor de Jesús. Sabemos que Dios

amará al pueblo Hi Merimã, y que nuestra permanencia en la región derriba y desestructura los pilares del infierno. A través de nuestras oraciones el diablo está perdiendo el poder sobre este pueblo y sobre la región. ¡Aleluya! Mi corazón siente un gran amor por esta región y por el pueblo Hi Merimã (Nilton Cavalheiro, 24 de mayo de 1995).

Ayer estaba orando y Dios me dio aquel versículo que dice que andamos gracias a la fe y no a la visión. Aunque no veamos nada y las cosas nos parezcan confusas, creo que Dios controla todo por aquí, Él es la principal persona interesada en este pueblo, en el contacto [...]. Hoy por la mañana en la cabaña, Dios me dio una palabra poderosa en salmos. Me prostré rostro a tierra ante el Señor y le pedí la bendición, para que yo pueda heredar la tierra Hi Merimã, el pueblo Hi Merimã (Nivaldo Carvalho, 14 de junio de 1995).

Sobre venenos y equivocaciones

Volvamos al intento de comprensión del punto de vista suruwaha sobre los dilemas que llevamos entre manos. ¿Qué mundo es ese en el que los “humanos verdaderos” *jadawa* conciben su existencia a partir del ataque peligroso de una planta-chamán que insiste en capturarlos? Las ideas de los Suruwaha sobre la vida póstuma de las víctimas del envenenamiento producen entre ellos discursos sobre la metamorfosis de los humanos en peces, alterados de esta manera en una condición ejemplar de presas. Mientras los humanos-vivos emprenden en la maloca las operaciones de salvamento de los moribundos, en un esfuerzo de reconstruir la socialidad fracturada por la acción del timbó, sujetos no humanos realizan su acción predatoria sobre la persona envenenada: los “jaguas del espíritu del timbó” (*kunaha karuji iri marihi*) persiguen al corazón (*gianzubuni*) de la persona, durante su viaje transformacional a las aguas del cielo. Gamuki expresa con estas palabras su percepción sobre el destino de las presas del timbó (*kunaha bahi*):

Los muertos por veneno de timbó (*kunaha madi*) caminan rápidamente hacia su destino, el lugar del trueno (*bai dukuni*). En ese lugar llevan una existencia semejante a la de los peces, pues permanecen en las aguas del cielo. Las aguas del cielo están debajo de la casa de Tiwiju. El estado de los muertos por timbó no es bueno, es un estado de confusión (*danuzyri*) que se parece a lo que las personas sienten cuando bucean

bajo el agua. Comen continuamente timbó y una fruta amarga que provoca náuseas y les hace vomitar constantemente. Los muertos sienten el deseo de comer otras plantas, pero no las encuentran, y por eso sufren (Gamuki, casa de Kuxi, junio de 1999).

Las descripciones de otras personas reproducen la idea de un viaje – que expresa la alteración de perspectiva que la acción del veneno causa en el muerto – y que hace que el *gianzubuni* de la persona huya del espíritu del timbó y enfrente asustado diversos peligros y obstáculos (piedras, árboles inmensos, enemigos *juma*, espíritus caníbales, predadores diversos). En este recorrido angustiante, el corazón de la persona transformado en pez avanza por las aguas subterráneas de forma desesperada, hasta saltar – superando una barrera *xirimia*¹³ – y sumergirse en las aguas del cielo. El destino de los muertos-transformados-en-peces es *bai dukuni*, “el lugar del trueno”. En su paso inquietante, el miedo que la predación del espíritu del timbó causa provoca un estado de amargura (*asini*) en el corazón de la persona. Los truenos son las voces de las almas en el cielo, que expresan nostalgia (*zama kamunini*) de las personas a quienes la muerte separó, o rabia (*zawa*) en su deseo de llamar a nuevos muertos (*dudy*). Son también el ruido que los corazones de las víctimas del timbó hacen al sumergirse en las aguas del cielo, o el choque de las canoas de las almas asuma al llegar al puerto de su destino póstumo a través de las aguas celestes (Aparicio, 2015b).

En este panorama de interacciones entre sujetos humanos y no humanos de lugares cósmicos desemejantes, de puntos de vista peligrosamente intercambiables, ¿qué es lo que significa la afirmación de Axa, un chamán suruwaha que falleció hace pocos años: *kunaha karuji iniwa kydanangai* (“el espíritu del timbó es un chamán”)? Para los Suruwaha, el chamanismo nos sitúa ante un panorama de diferencia infinita, de alteridad peligrosa, y nos lanza al ámbito de lo equívoco, de lo confuso (*danuziri*). Las relaciones entre los sujetos del cosmos viven una oscilación permanente entre la posición de presa, *bahi*, y la posición de predador, *agy*, que marcan el desequilibrio permanente de la vida

13 Represa en forma de empalizada, que, en las expediciones de pesca, obstaculiza el curso del río para hacer posible la captura de los peces que huyen de la savia de timbó diluida en las aguas.

humana y de la socialidad de la vida en la floresta. En efecto, estamos en un mundo “altamente transformacional” (Rivière, 1995: 192) donde cualquier posición relacional corre el riesgo constante de alterarse. Así como en diversas cosmologías amazónicas el jaguar, la anaconda o la harpía se sitúan de modo paradigmático en la posición de hiperpredadores, en la concepción suruwaha los peces¹⁴ realizan, de forma máxima, la condición inversa de *hiperpresas*. Para los Suruwaha, los muertos por *kunaha*, capturados por la subjetividad no humana del espíritu del timbó, viven una alteración que los transforma en presas por excelencia. A través de la práctica del envenenamiento, los Suruwaha proyectan, en este mundo en transformación, su constitución como humanos en contraste con la de los muertos no humanos, alterados en la condición nueva de presas del veneno.

Retomemos la pregunta anterior: ¿cuál es ese mundo, en que las personas se conciben a partir de esa relación con la planta-chamán del timbó y abrazan el envenenamiento de forma tan contundente? ¿Son los Suruwaha hiperpresas perseguidas por los jaguares del espíritu del timbó o suicidas que no soportaron la catástrofe provocada por la violencia colonial? Siempre me llama la atención, en mis diálogos con los Suruwaha, la distancia que ellos establecen entre el recuerdo de la experiencia dramática de las masacres, por un lado, y las narrativas sobre el origen de la práctica del envenenamiento y la reflexión sobre el destino de los que mueren bajo efecto del timbó. El camino del timbó no parece ser, de hecho, un “efecto del contacto”. La salida ante esta paradoja es aceptar una teoría del equívoco, una *equivocación controlada* (Viveiros de Castro, 2004), según la cual no es posible establecer una equivalencia entre la condición *suicida* y la condición de *presas del timbó*. Se trata de aceptar los límites y condiciones de “traducción” de la experiencia suruwaha a nuestra propia experiencia, de sus ideas sobre el mundo a nuestros dispositivos conceptuales. Es decir, percibir la disonancia comunicativa que existe y ensayar una comparación al servicio de la

14 Otros contextos amazónicos atribuyen a los peces esta posición prototípica opuesta a la de los jaguares en la cadena de la predación: “En el lenguaje chamánico, la categoría de los animales de presa se denomina a partir del supremo predador, el jaguar (*yai*), y la categoría ‘comida’ a través del prototipo de animal comestible, el pez (*wai*)” (Århem, [1996] 2001: 220).

“traducción de mundos”, y no lo contrario. El equívoco que el envenenamiento suruwaha proyecta

no es tan sólo un “defecto de interpretación”, sino una deficiencia en comprender que las interpretaciones son necesariamente divergentes, y que ellas no se refieren a modos imaginarios de “ver el mundo”, sino a los mundos reales que están siendo vistos [...]. La equivocación no es un error, una falsedad o un engaño, sino el propio fundamento que implica y que siempre es una relación con la exterioridad. El engaño y el error suponen premisas ya constituidas, y constituidas como homogéneas, mientras que la equivocación no sólo “supone” la heterogeneidad de las premisas que están en juego – ella las sitúa como heterogéneas, y las presupone como premisas [...]. La equivocación es insoluble (Viveiros de Castro, 2004: 11).

En contraposición a este ejercicio de equivocación controlada, el error consiste en reducir las concepciones indígenas a la condición de metáforas “interpretadas” según nuestros marcos explicativos de la realidad. Es precisamente ahí cuando surgen las comparaciones en forma de equivocación descontrolada: el envenenamiento con timbó queda absorbido en la muerte “suicida” y redentora de Jesús, que “tomó timbó” para salvar a la humanidad; la comunicación entre mundos que el tabaco posibilita se reduce a imagen del bautismo cristiano; y las trayectorias chamánicas narradas en los mitos “representan” a los profetas y patriarcas de la Biblia cristiana. Esta unilateralidad no sólo aparece en los moldes de la visión misionera: de modo análogo, la sociología convencional no duda en afirmar el carácter anómico del suicidio indígena como impacto colonial; y, por su parte, las ciencias del comportamiento buscan las dimensiones psicopatológicas que sustentan esta conducta desviante, psicótica.

Lo contrario de la equivocación controlada, que surge al aceptar los riesgos de la traducción entre mundos heterogéneos, es la afirmación de un punto de vista total sobre la vida, la muerte o el “suicidio” suruwaha, anulando la diferencia que este impone: “lo que se opone [a la equivocación] no es la verdad, sino lo *unívoco*, como pretensión de existencia de un sentido único y transcendente. El error o ilusión por excelencia consistiría, justamente, en imaginar que haya un unívoco bajo el equívoco” (Viveiros de Castro, 2004: 12). Precisamente por eso la Misión asume una actitud no traductora, sino “ventrilocua”, según la

cual las ideas de los Suruwaha son solamente expresiones, *representaciones de la verdad* contenida en la religión de *Jasiuwa*. Bajo esta perspectiva, ellos pueden de hecho afirmar con convicción que “esta tierra, este lugar y este pueblo Hi Merimã pertenecen al Señor Jesucristo”. Su punto de vista sobre el mundo desconoce la existencia de otros mundos concebidos por los Suruwaha y por los Hi Merimã.

Concluyo con la lectura de unas páginas de *A way beyond death* (2012), una especie de novela biográfica en la que la periodista Jemimah Wright relata las experiencias misioneras de Edson y Márcia Suzuki entre los Suruwaha – el libro pertenece a la colección *International Adventures* de la editorial Youth With A Mission. En un trecho de la novela, los protagonistas se preguntan cuál sería la mejor forma de llamar a los Suruwaha que conocen a *Jasiuwa*: se muestran insatisfechos al llamarlos *creyentes*, “porque *creer* implica un proceso de pensamiento, y la experiencia que ellos viven es mucho más profunda” (Wright, 2012: 121). Después de relatar varias visiones y experiencias de encuentros entre los Suruwaha y Jesús – en las que las personas reciben llamadas divinas para no entregarse al espíritu del timbó – se describe una escena en la que los dos misioneros oran en el centro de la maloca suruwaha. Un joven, Kuzari, con el cuerpo pintado de urucú y adornado con plumas de aves, imita sus gestos de oración, y con su actitud cómica despierta carcajadas entre las personas de la casa. La misionera Márcia interpela a su esposo: “¿Y si él realmente tuviera una experiencia con Jesús? ¡Sería tan poderoso!” Ante la instigación de su mujer, Edson Suzuki oró e impuso las manos sobre Kuzari, que súbitamente cayó desplomado en el centro de la maloca “bajo el poder del Espíritu Santo”. Al volver en sí, Kuzari exclamó: “Soy *bahi* de Jesús”. La autora explica:

Entre los Suruwaha, cuando matas a un animal, es tu *bahi*. Te pertenece, pero también tiene relación con la muerte - lo que posees tiene que morir antes de que sea tuyo. Kuzari decía que pertenecía a Jesús; había muerto y ahora estaba en Jesús [...]. A partir de esa ocasión llamamos a aquellos que creen en Jesús *Jasiuwa bahi*: los Suruwaha que pertenecen a Jesucristo. Es una descripción que ellos entienden completamente (Wright, 2012: 129).

La escena prosigue relatando la conversión del joven y cómo, a partir de aquel día, se transformó en “un hombre nuevo”. Una vez más encontramos el juego de comparación que busca las equivalencias, la

adaptación explicativa a los propios términos. No se concibe la posibilidad del equívoco, al fabricar “una descripción que ellos entienden completamente”. Pero un análisis más detallado pone en evidencia la posibilidad de malentendidos...

Para los Suruwaha, la expresión *bahi* se aplica a los animales cazados, abatidos bajo el efecto del curare de las flechas: podríamos traducir *bahi* como “presa, víctima”, una posición cosmológica opuesta a la condición de *agy*, propia de los predadores, de los cazadores¹⁵. El sentido de esta expresión tiene un alcance mayor en otros contextos: el término *bahi* designa también a los humanos sometidos a la acción de predadores. Así, por ejemplo, en las narrativas que recuerdan encuentros hostiles entre los enemigos Juma y los Suruwaha, a las personas capturadas por los Juma se las denomina *Juma bahi*, “presas de los Juma”. Las víctimas de la ira de los chamanes adversarios son *mazaru bahini*, “presas del hechizo”, y los muertos por envenenamiento son *kunaha bahi*, “presas del timbó”. El punto de vista misionero parece fundar, para los Suruwaha, una nueva posición en el mundo. Los Suruwaha, que a lo largo de las últimas generaciones viven una metamorfosis en presas del veneno, se encuentran ahora, a partir de la acción de los misioneros, en un nuevo proceso de transformación: ellos son *Jasiuwa bahi*, las presas de Dios.

15 El mismo sentido se encuentra en las otras lenguas de la familia Arawa: la expresión *bani* (correspondiente a la expresión suruwaha *bahi*) indica una condición general de “animal en la posición de presa”, con algunas connotaciones específicas en cada grupo. Entre los Kulina, según Pollock (1985), *bani* significa “carne”, y es el alimento por excelencia; de todos modos, a los animales familiarizados en el espacio doméstico se les denomina *odza bani*. En los Jarawara, “*bani* quiere decir literalmente caza, y puede significar también animal en general, sin especificar cuál. Pero no sería cualquier animal, sino un animal considerado buena caza” (Maizza, 2012: 48). En los Jamamadi orientales, R. Campbell y B. Campbell (1992) traducen *bani* como “animal de caza, carne (especialmente el pecarí)”. Para los Banawa del río Piranhas, *bani* indica también la condición de presa que los animales poseen en relación a los humanos.

Bibliografia

- Aparicio, Miguel (2013). Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa. En: M. Amoroso, y G. Mendes dos Santos (Orgs.), *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 247-273). São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- ____ (2015a). *Presas del veneno. Cosmopolítica y transformaciones Suruwaha (Amazonía occidental)*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- ____ (2015b). As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento. *Revista de Antropologia*, 58(2), 314-343. São Paulo: Universidade de São Paulo. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108576>.
- Århem, Kaj [1996] (2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. En: Ph. Descola y G. Pálsson, *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 214-236). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Campbell, Robert y Campbell, Barbara (1992). *Jamamadi Dictionary*. Dallas, Texas: Summer Institute of Linguistics.
- Carvalho, Nivaldo O. (1995). *Diários de campo Hi Merimã*. Porto Velho: Jocum.
- Cavalheiro, Nilton C. (1995). *Diários de campo Hi Merimã*. Porto Velho: Jocum.
- Dye, T. W. (1979). *The Bible translation strategy: an analysis of its spiritual impact*. Papua New Guinea: Summer Institute of Linguistics.
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Huber, Adriana (2012). *Pessoas falantes, espíritos cantores, almas-trovões. História, sociedade, xamanismo e rituais de auto-envenenamento entre os Suruwaha da Amazônia ocidental*. Tesis de Doctorado. Bern: Universitât Bern.
- JOCUM (2005). *21 anos apoiando o povo Suruwaha*. Porto Velho: JOCUM [mimeo]. 40 pp.
- Kroemer, Gunter (1994). *Kunahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*. Belém: Edições Mensageiro.

- Maizza, Fabiana (2012). *Cosmografia de um mundo perigoso. Espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin Editorial/Edusp.
- Pollock, Donald (1985). *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Tesis de Doctorado. New York: The University of Rochester.
- Rivière, Peter (1995). AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 38(1), 191-203. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Suzuki, Márcia (2001). *Jesus tomou timbó. O encontro entre a teologia suruwahá e a teologia cristã*. Porto Velho: JOCUM [mimeo].
- ____ (2003). *Jesus tomou timbó. A morte de Jesus e a religião suruwahá*. Porto Velho: JOCUM [mimeo].
- Tozzi, A. M. G. Azevedo (1998). A identidade do timbó-verdadeiro: *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G. Azevedo (Leguminosae – Papilionoideae). *Revista Brasileira de Biologia*, 58(3), 511-516.
- Vaz, Antenor (2008). *Missão: o veneno lento e letal dos Suruwahá*. Brasília: FUNAI, Coordenação Geral de Índios Isolados. 82 pp.
- Vilaça, Aparecida (2016). *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Berkeley: University of California Press. 330 pp.
- Vilaça, Aparecida y Wright, Robin M. (2016). *Native Christians: Modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. New York: Routledge. 266 pp.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1), 3-22.
- Wright, Jemimah (2012). *A way beyond death. A Brazilian Couple's Fight against Fear, Suffering, and Infanticide*. Seattle: YWAM Publishing. 200 pp.
- Wright, Robin M. (Org.) (1999). *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*, vol. 1. Campinas: Editora da Unicamp/FAPESP. 547 pp.

Sob o signo da violência: Uma nota sobre o genocídio do povo Aikewara (Tupi Guarani, Pará)

Orlando Calheiros¹

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado’ de exceção no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato”
(Walter Benjamin. *Teses sobre o conceito da história*)

Resumo

Entre 1972 e 1973, durante a campanha de repressão à Guerrilha do Araguaia na ditadura militar, militares e agentes do Estado cometeram crimes de exceção contra o povo aikewara (povo tupi-guarani do Sudeste do Pará), que contava com pouco mais de 60 pessoas. As imediações da aldeia foram utilizadas como ponto de apoio do esforço militar, homens aikewara foram obrigados a servir de guias para as tropas e realizar serviços forçados – como carregar munição, alimentos e corpos –, enquanto mulheres e crianças eram mantidas em cárcere privado dentro de suas malocas, impedidos de sair para buscar comida ou de se banhar nos rios. Ainda que o Estado tenha reconhecido depois suas ações durante a ditadura e suas consequências na comunidade indígena, ele se mostrou incapaz de reparar os danos feitos.

A proposta deste artigo é propor uma reflexão propriamente antropológica sobre o conceito de genocídio, tomando, como exemplo o caso de um jovem aikewara que se enforcou como uma consequência direta do contato, uma consequência direta da pressão violenta da sociedade abrangente. O começo, o texto fala da repressão política e social aos povos indígenas, se apresenta também o caso do jovem indígena que se enforcou e se analisa seu caso como exemplo das violações perpetradas contra os indígenas e como elas são indissociáveis de sua condição étnica.

1 Orlando Calheiros es doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro (2006), Museo Nacional, donde coordinó el Grupo de Estudios de Ciencia y Tecnología (GEACT) y permanece como investigador del Núcleo de Antropología Simétrica (NANSi). Trabajó como investigador sénior del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), coordinando el Grupo de Trabajo Araguaia en la Comisión Nacional de la Verdad (CNV). Actuó como investigador colaborador del Programa de Investigación en Biodiversidad (PPBio) del Ministerio de Ciencia y Tecnología. Actualmente realiza postdoctorado (FAPERJ) en el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, donde también actúa como profesor visitante.

Reverberações de uma demência totalitária

No 19 de setembro de 2014, a Comissão de Anistia² concedeu à 14 indígenas Aikewara (popularmente conhecidos como Suruí do Pará) a condição de anistiados político, oferecendo-lhes uma reparação financeira e individual pelas violações de seus direitos fundamentais durante ditadura militar; mais especificamente, durante a campanha de repressão à Guerrilha do Araguaia.³ Foram reconhecidos os crimes de exceção praticados pelos militares e agentes do Estado contra os membros deste povo que, na época, pouco ou nada falavam de português e contavam com pouco mais de 60 pessoas. O fato detalhado: durante meses (entre 1972 e 1973) as imediações da aldeia foram utilizadas como ponto de apoio do esforço militar, homens aikewara foram obrigados a servir de guias para as tropas e a realizar serviços forçados – como carregar munição, alimentos e corpos –, enquanto mulheres e crianças eram mantidas em cárcere privado dentro de suas malocas, impedidos de sair para buscar comida, de se banhar nos rios – dependiam das rações oferecidas pelo exército. (Ferraz & Calheiros, 2017) “A partir de hoje a história do Brasil tem que ser contada diferente”, declarou, na ocasião, o Presidente da Comissão de Anistia. “Marco histórico”, de fato, naquele momento, nutria-se a esperança de que sentença não coroasse apenas – e esse apenas, na atual conjuntura, já era bastante significativo, sabemos – o reconhecimento oficial dos crimes cometidos por agentes do Estado contra indígenas, mas do reconhecimento de que – nas palavras do próprio Presidente – “[o] conjunto de uma comunidade indígena também foi vítima da ditadura militar”.

Contudo, como o tempo comprovou, infelizmente, aquilo que se imaginava ser o primeiro pedido de desculpas formal do Estado brasileiro a um povo indígena pelos crimes cometidos durante a colonização da Amazônia, não passou de um ato simbólico. O gesto reparativo, já de princípio, esbarrava nos limites formais da própria Comissão – estabelecidos pelas leis 9.140, de 4 de dezembro de 1995, e 10.559,

2 Instituição criada em 2002 com o objetivo de reparar moral e economicamente as vítimas de atos de exceção, arbítrio e violações aos direitos humanos cometidas entre 1946 e 1988 no território brasileiro

3 Levante guerrilheiro ocorrido região amazônica em meados da década de 1970.

de 13 de novembro de 2002 – que, como se sabe, opera por meio de compensações financeiras que tomam por base as atividades laborais dos afetados. Destarte, ainda que o Estado, por meio da sentença, tenha reconhecido de maneira inédita a pertinência da questão, que tenha reconhecido que suas ações durante a ditadura afetaram não apenas os 14 anistiados, mas o “conjunto de uma comunidade”, uma comunidade indígena, ele se mostrou incapaz de repará-lo.

Incapaz, digo, pois o ato ignorou a principal reivindicação desta população, aquela que os próprios julgavam – e ainda julgam – ser a única maneira de mitigar os danos causados pelo contato a máquina de guerra do Estado: a demarcação da terra que lhe fora tomada pelo mesmo Estado e entregue a fazendeiros e regionais como parte deliberada do esforço de contenção a guerrilha. Com efeito, pois só a terra, o isolamento que ela lhe proporcionaria – como veremos – seria capaz de lhes garantir algo que lhes foi tomado no passado, de restituir, de alguma maneira, aquilo que lhes fora tomado no passado, algo que, insistiam, o dinheiro não pode comprar – sobretudo o dinheiro. Só a terra poderia lhes garantir a manutenção de uma certa diferença que lhes é cara, aquilo que os torna outros em relação ao restante da humanidade, uma delas em especial, os não-indígenas. Como veremos – e peço ao leitor um pouco de confiança –, não se trata aqui de uma alusão a uma identidade ética delimitada, mas na capacidade de empreender os movimentos necessários que os distinguem daqueles que chamam de *kamará*, os não-indígenas. Voltaremos ao ponto, pois o que nos importa, por ora, é que no lugar de tão almejada reparação coletiva, uma reparação por aquilo que eles sofreram – e ainda sofrem – enquanto Povo, o Estado só foi lhes foi capaz de oferecer um alento para o sofrimento individual. Nas palavras de Iwynuhu Surúí, neto de um dos anistiados, proferidas logo após ouvir a sentença: “sofremos como índios, mas fomos julgados como brancos”.

Com o perdão do clichê, estamos, aqui, diante de um daqueles casos “bons para se pensar”, e não apenas por expor – como demonstrei em outras oportunidades – os limites da justiça de transição e/ou as bases eurocêntricas dos direitos humanos (Calheiros 2015), mas por expor algo ainda mais profundo, as reverberações, melhor, a persistência de uma certa “demência totalitária”. Palavra forte, tenho plena consciência – e ainda vou me utilizar de uma pior –, mas, creio, trata-se de uma noção essencial para compreender o que se passou. Com efeito,

talvez algum leitor já saiba o que esperar, talvez já tenha detectado, aqui, um certo “ar de família” “arendtiano”; e de fato me inspiro de maneira algo livre na forma como esta autora descreve os regimes totalitários, mais especificamente, na maneira como estes se tornam capazes de controlar a experiência dos indivíduos, ao ponto de dotarem os relatos que dão conta de sua perversidade de uma certa “atmosfera de irrealidade” (cf Arendt 2012; Enegrén, 1984). Como, por exemplo, até hoje são encarados - lamentavelmente por parte considerável da população brasileira - os relatos de torturas e desaparecimentos forçados ocorridos durante a Ditadura Militar; ou, hoje em dia, nas delegacias policiais.

Sobre o genocídio

No entanto, o ponto de ataque não é a descrença do outro, talvez do leitor, a maneira como este se mostra incapaz de crer nas crueldades ocorridas durante um determinado período histórico, mas na própria incapacidade do analista de experiênciá-lo. Com efeito, o elemento fino do diagnóstico de Arendt, diria, é o de que a descrença se dá tanto por parte daqueles que a escutam como por parte daqueles que a relatam - e que, para tanto, tenha a tenham vivenciado de alguma maneira -, que mesmo estes chegam a duvidar de suas experiências, como se pudessem estar confundido um pesadelo com a realidade, buscando, assim, mecanismos, dispositivos mentais e eufemismos narrativos capazes de amenizar o horror da descoberta de que “tudo é possível”.

O ponto de ataque é que mesmo eu, o relator do infortúnio dos Aikewara (cf. Ferraz & Calheiros 2017), durante muito tempo fui incapaz de perceber - ou crer - na real dimensão das violações dos direitos de meus amigos. Não compreendi, por exemplo, que se tratava de uma tentativa de genocídio, e não de “simplesmente” - com muitas aspas, por favor - maus tratos individuais. E que o leitor tenha em mente que não se trata de uma aproximação leviana deste conceito. Quando digo que se trata de um caso de genocídio/etnocídio, remeto-me aqui a Lei no .2.889, de 01 de outubro de 1956 - ainda em vigência -, que define o crime de genocídio da seguinte maneira: Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: a) Matar membros do grupo; b) Causar lesão leve à integridade racial ou física de membros do grupo; c) Submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-

-lhe a destruição física total ou parcial; d) Adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) Efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo. Remeto-me, portanto, a lei e ao entendimento que Juristas como Canedo (1999) e Fragoso (1973 e 1988) fazem desta – e isso para nos limitarmos aos nossos conterrâneos, pois um exame nas sentenças proferidas em tribunais internacionais nos forneceria um subsídio ainda maior para o argumento.

Este argumento começa pela compreensão que a repressão política e social aos povos indígenas durante o mesmo período, a ditadura militar, não apenas foi ampla e letal, mas de que não se tratou, como era erroneamente difundido, de um mero efeito colateral da repressão política aos movimentos de esquerda e/ou como uma consequência natural, inevitável, do desenvolvimento nacional. Sabe-se, hoje, por meio de documentos e relatos (tanto dos atingidos quanto de ex-agentes do estado) que esta operação repressiva multifacetada foi deliberadamente orquestrada para desarticular qualquer resistência que estes povos pudessem oferecer ao projeto político do Estado. Com efeito, pois da perspectiva do estado os povos indígenas eram opositores políticos *per se*, e sua mera existência, ou seu “conjunto comunitário” – para nos remetermos a sentença dos Aikewara –, representava uma resistência ao projeto nacional. E por esta razão as bases de sua mobilização coletiva foram atacadas, por este motivo alguns foram destes presos, torturados, mortos, vítimas de desaparecimento forçado e – e aqui voltamos a lei – suas populações foram expostas “a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”. Com outras palavras, as violações perpetradas contra os indígenas são indissociáveis de sua “condição étnica”. E isso em todos os sentidos.

Permitam-me recorrer a outros exemplos para que meu argumento fique mais claro. Em 1968, o Governo Militar determinou a invasão do território Waimiri-Atroari (também conhecidos como Kiña), para garantir a construção da rodovia BR-174, Manaus – Boa-Vista. Os Waimiri-Atroari foram os massacrados – bombardeados por aviões da FAB – por resistirem aos avanços do Estado sobre suas terras originárias – que, segundo a constituição da época, já lhes seria de direito –, massacrados por resistir à perspectiva assimilacionista do governo de então que os compreendia como uma categoria social transitória. Com outras palavras, foram massacrados por não se submeterem a chamada

“pacificação”. Não obstante, indícios coletados pelo Comitê Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas, expostos no relatório “O Genocídio do Povo Waimiri-Atroari”, apontam que a condição étnica diferenciada dos WaimiriAtroari não apenas motivou os ataques, como os condicionou: tudo indica que o exército brasileiro se utilizou de um parco conhecimento sobre a vida dos Waimiri-Atroari para maximizar a eficiência de sua ofensiva. Que atacavam quando estes estavam reunidos em suas aldeias para a realização de rituais.

Talvez este seja um dos casos mais emblemáticos de genocídio de um povo indígena na história recente do Brasil, mas nem de longe é o único. Pois os casos se multiplicam se levarmos em conta que na maioria das vezes genocídio não corresponde ao massacre direto de uma população. Nos termos da lei, genocídio corresponderia também a “submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”. Enquadra-se, aqui os casos em que agentes do governo, sob ordens diretas de seus superiores, forçaram deliberadamente o contato com grupos de frágil condição epidemiológica, muitas vezes apenas para garantir o sucesso de empreendimentos econômicos (públicos e privados). Como ocorreu com diversos povos indígenas durante a abertura da Transamazônica, em meados dos anos 1970. Na ocasião, uma das etnias afetadas, os Araweté do Pará, chegou a perder 36% de sua população vitimada por uma gripe (cf. Viveiros de Castro 1992). Números, diga-se de passagem, costumam aparecer em nossas monografias de maneira natural, quase como índices pluviométricos – e sabemos, hoje, que nem estes índices são tão “naturais” quanto imaginávamos. Para se ter uma ideia da “naturalização do processo”, na época, existiam taxas de mortalidade aceitáveis pelos agentes do contato (cf. Fausto 2002). Mas, dado os limites desse texto, não poderemos nos deter sobre isso. Sobretudo por, aqui, nos depararmos com um aspecto fundamental do entendimento que determinados juristas – nacionais e estrangeiros – fazem do genocídio.⁴

4 Que o Estado pode ser responsabilizado mesmo pelos casos onde o ato não foi perpetrado pela ação direta de seus agentes. E para tanto sequer precisaríamos recorrer ao entendimento do direito internacional de que neste tipo de crime deve ser utilizada a “teoria do domínio da organização”. Bastaria uma rápida inspeção nos casos de violações para comprovar que, ora ele ocorrem por omissão

Enfim, o que nos importa, ao menos por ora, é a reflexão de que a nossa tarefa – nossa, digo, daqueles que se envergonham destes acontecimentos – é o enfrentamento dessa “demência totalitária” que nos aflige em todos os *fronts*. E, para tanto, dependemos dessa operação pragmática que é conceder a esses eventos um nome: afinal, nomear, como oportunamente nos lembra Stengers sobre a importância do ato, atribui aquilo que se nomeia o poder de nos fazer sentir e pensar o que o nome suscita (2009). O nome nos afeta, nos torna afetáveis – e só assim podemos resistir ao “colapso do mundo” promovido pelo totalitarismo, o descolamento do homem do mundo sociopolítico, como diria Arendt (2012). A palavra, o nome em questão, é genocídio, e não “contato”, “fricção interétnica”, “taxas aceitáveis de perdas populacionais”, “epidemia”, e – como bem nos mostrou a primorosa dissertação de Barbara Cassidy (2002), uma indígena canadense – tampouco “taxas de suicídio”. Tratam-se, todas elas de expressões, reverberações do genocídio, de múltiplos genocídios: de uma estrutura que, sabemos, não começou na ditadura e, definitivamente, não acabou com ela, pelo contrário, ganha força a cada dia, e não apenas pela mão daqueles que “puxam o gatilho”, mas também por meio daqueles que não creem na sua dimensão.

O infortúnio do jovem indígena

Atingimos, enfim, o nosso ponto: crer na dimensão do genocídio compreenderia, entre outras instâncias, submeter o evento histórico ao crivo definitivo do pensamento daqueles que de fato foram afetados, e não apenas para confirmá-lo ou negá-lo, mas para reconfigurá-lo, para recolocá-lo sob outros termos. Com efeito, o genocídio é múltiplo em sua efetuação, por vezes opera de maneiras insuspeitas.

Retornemos, então, aos Aikewara, para que meu ponto fique claro. Mas não ao evento original, ao contato com as FFAA durante a Guerrilha do Araguaia, mas, justamente, a algo que em um primeiro

do Estado, ora, por meio da ação de um conluio de forças estatais e privadas. Em diversas ocasiões o Estado não apenas se omitiu na garantia dos direitos destas populações, como incitou diretamente a ocupação de suas terras – e, assim, submetendo seus ocupantes a “condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”.

momento julgaríamos insuspeito, a história de um jovem aikewara que, pouco antes da minha chegada ao campo, havia se enforcado. A história deste que, segundo me diziam, trazia consigo um desejo excessivo pelos objetos do mundo dos *kamará* e que, por esta mesma razão, vivia mais na cidade do que na própria terra indígena; era casado com uma mulher *kamará*, inclusive. Enfim, voltaremos a este ponto, por ora nos basta compreender que nosso exemplo – nossa apresentação de camelô, como diria Lévi-Strauss – gira no entorno de um indígena que, como explicaram-me, desejava excessivamente os produtos industriais, que por esta razão acabou se enforcando em um pé de maracujá que crescerá junto a uma cerca de pouco mais de um metro e meio.

E dispô-lo desta maneira é fundamental, pois nosso entendimento começa na compreensão de que o passeio deste jovem indígena encontra-se inscrito no entorno daquilo que os Aikewara designam como um desejo destoante” (*ohotehé*); algo que, como demonstrei em outras oportunidades (Calheiros, 2014, 2015b, 2017), está na origem dos movimentos míticos que deram origem as diferenças extensivas entre os viventes (animais/humanos, homens/mulheres, brancos/indígenas... etc.) – o primeiro movimento, aquele que dá origem a tudo que existe é o desejo destoante que emerge em um homem chamado cobra por conta do cheiro da menarca de uma jovem chamada Cutia -, mas também nas cisões intestinas contemporâneas, na formação de novos grupos, aldeias.

Contudo, se faz necessário ir além para que sejamos capazes de compreender o que se passou – e o motivo deste caso estar sendo conjurado nestas páginas –, é preciso compreender o que se passou na morte do jovem indígena. Para tanto, será necessário recorrer a escatologia nativa. Com efeito, a morte, aqui, se inscreve à maneira de uma destruição quase total do sujeito, “quase”, digo, pois desse trágico evento emergem duas entidades – diriam os Aikewara que “escapam/fogem” (*semim*) de seu cadáver. Trata-se – utilizando-me de termos consolidados da tupinologia – de um “duplo”, aquilo que meus amigos chamam de *ta’uwa*, e um “espectro”, a *ywyterera*, do vivente – ou, nos termos da glosa nativa diríamos, respectivamente, o seu “feitiço” e o seu “bicho”. Elementos que não podem ser confundidos com o vivente, com aquele que denominam *akówaé*. O “companheiro”, o duplo, por exemplo, seria antes uma espécie de “inimigo” (*akwawa*) íntimo daquele que viveu;

íntimo pois não apenas coabitou o seu corpo (que da sua perspectiva nunca passou de uma maloca) – tema clássico do duplo e o vivente que se ignoram –, como compartilha de seu rosto. Contudo, ainda assim um inimigo, ser impossível que vê a noite como se fosse dia e que toma os parentes do vivente como suas presas preferidas, os urus (*Odontophorus capueira*). O espectro, a *ywyterera*, por sua vez, sequer poderia ser compreendido como um “ser”: trata-se, como diziam, de uma “coisa” (*ma’ea*)⁵ em seu estado mais bruto, um objeto, algo que age como se fosse uma “gravação” do vivente, um videoteipe, um robô; trata-se, em suma, de uma “imagem” (*i’onga*) liberta do cadáver que se limita a repetir de maneira patética seus antigos movimentos.

E se isto ainda não nos diz nada de muito relevante sobre o destino do jovem aikewara, é por que ignoramos um detalhe crucial entre estes elementos, um detalhe sobre duplo e o espectro. Ignoramos que aqui, também, o desejo possui um papel central, ignoramos que estes sejam entes portadores de desejos destoantes, ainda que cada um a seu próprio modo. Ignoramos, assim, que a existência do duplo, por exemplo, encontra-se atrelada a caça e a guerra, atividades que exerce de maneira ininterrupta pois o seu ódio (*pirahy*) e sua fome (*ma’eway*) – que lá, como cá, são definidos como desejos (*putá*) – são propriamente insaciáveis. Ignoramos, ainda, que o espectro surge enquanto “coisa” desprovida de desejos próprios e, por esta razão, coisa totalmente submisso aos desejos do vivente que ele substitui. Seus próprios movimentos são desdobramentos destes desejos pretéritos. Enfim, ignoramos que estamos diante de um outro quadro, de uma nova disposição dos elementos em função do desejo, e mais uma vez nos termos de um excesso.

Poder-se-ia então afirmar que no plano ideal inscrito pela escatologia nativa, o vivente existe na iminência de ser substituído por dois entes que, diziam-me, não apenas trazem consigo “desejos destoantes”, sejam eles próprios ou alógenos, mas que estão verdadeiramente “presos” (*mo’pom*) a eles. De fato, tudo se passa como se estes entes pudessem ser reduzidos as pulsões que trazem consigo – “os duplos sentem raiva”, “os duplos sentem fome”, “o bicho não gosta de nada”, diziam-me –, enfim, tudo se passa como se fossem totalmente incapazes de

5 Categoria que inclui alguns animais (cf Calheiros, 2017)

desviar-se destas pulsões. Por esta razão, justamente, tratam-se de entes incapazes de mudar. O duplo está condenado a caçar e a guerrear até o fim desta terra, o espectro, por sua vez, está condenado a repetir de maneira os atos daquele que lhe serve de referente.

É fundamental que se tenha um outro detalhe em mente, que a decomposição do vivente em dois não é universal, que ela é reservada tão somente aqueles que foram capazes de “viver verdadeiramente”. Isto é, aqueles que não apenas viveram como *aikewara*, como índios, mas que foram capazes de permanecer assim até uma certa idade, aqueles que se tornaram “velhos” (*awaimona*). Diz-se que apenas os corpos destes são “duros” (*otó*) o suficiente para produzir sombras; e estas sombras nada mais são que seus duplos. Nós, os *kamará*, por exemplo, não somos capazes de fazê-lo pois não “vivemos verdadeiramente”, e tampouco aqueles *aikewara* que, à maneira do finado, falecem ainda jovens: de nossos corpos emergem tão somente espectros.

Podemos então recolocar o infortúnio do jovem indígena de outra maneira: tratava-se de um homem que trazia consigo um desejo destoante pelas mercadorias, um desejo excessivo que, à maneira do ente que viria a substituí-lo, o mantinha “preso”. Não é por outro motivo que meus amigos insistiam que ele “andava” (*wata*) como um espectro, que era um “espectro-por-engano” (*ywyterera-angaw*).⁶

E aqui atingimos um ponto fundamental, pois “espectro-por-engano”, justamente, é um dos epítetos associados aqueles que vivem nas cidades, os *kamará*, a estes que, à maneira dos espectros, vivem sob o signo do “caminho-da-anta”, o *tapi’ira’arape*; isto é, aqueles que, como os tapirídeos, vivem “presos” a um único caminho, sempre condenados a repetí-lo – coisa que diziam apontando para os pontos de ônibus lotados na cidade de Marabá. No entanto, o que inquieta meus amigos não é apenas a rotina, a repetição, mas o fato de que os moradores da cidade reagem a ela de maneira descontraída, como se estivessem diante de acontecimentos perfeitamente normais. O que lhes surpreende,

6 Por questões práticas, venho adotando a palavra “simulacro” como uma tradução temporária para o termo *-angaw* (cf. Calheiros, 2014). Contudo, inspirado pelo pensamento nativo, creio na necessidade de nos afastarmos desse vocabulário demasiado platônico; termos como “efeito” ou “fantasma” – em sua acepção estoica – me parecem, hoje, mais adequados.

em suma, é a trivialidade daquilo que consideram grotesco. E isso era o atestado de uma certa corrupção, diziam-me, da presença de uma influência nefasta, de que ali, na cidade, todos viviam a mercê do poder do Diabo (*ta'uwa-agaw*). Com efeito, caminhamos como as antas mas também como os espectros, pois não apenas seguimos por um único caminho, como o fazemos seguindo os desígnios de outrem, deste que na maior parte do tempo chamam apenas de Inimigo – invocar o nome do Diabo é perigoso e só pode ser feito em situações específicas, na presença de portadores do feitiço de Cristo (pastores). Ser “espectro-por-engano”, portanto, implica numa certa relação com uma influência alógena. Significa existir à maneira dos espectros, à maneira destes que nada desejam propriamente, que tão somente se movem segundo os desejos de outrem.

Neste caso, desejos que, afirmam, emanam dos objetos industriais, que deles saem sob a forma de uma fumaça – especialmente dos carros, mas também rádios, das geladeiras, dos celulares... etc. – que contaminam seus portadores. Não sendo suficiente, esta fumaça sobe aos céus e cai sob a forma de uma chuva tóxica invisível que cai continuamente sob a cabeça da humanidade, dos *awatuó*.⁷ E isto nos enfeitiça, dizia-me, sobretudo os mais jovens, os mais frágeis, tornando-nos irascíveis, libidinosos, sovinas, mentirosos, induzindo-nos a beber cachaça e a, sobretudo, comprar coisas que não precisam, comprar apenas para acumular. E assim nos contaminamos ainda mais, cada vez mais, tornando-nos viciados – como diziam meu próprio idioma.

Em suma, nos importa que, enfeitiçados, os humanos tornam-se gradualmente submissos aos desejos que estes objetos “trazem» (*rupi*) dentro de si, o desejos do Inimigo. E assim acontece, pois o Inimigo é o “dono-das-coisas” (*ma'etirua-sára*), dono dos objetos de toda sorte, das flechas aos celulares, ele os inventou, todos eles, e por isso carregam dentro de si uma “parte” (*ma'ekwera*) deste, o seu desejo. A própria cida-

7 É o “feitiço” (*pasé*) que cai, diziam-me, que nos leva a fazer coisas “*punura*”, coisas “ruins”, coisas “podres”, coisas “feias”, coisas “pecado”. Ninguém está a salvo, “a chuva cai na cabeça de todo mundo”, repetiam durante os cultos evangélicos que ocorriam na aldeia. Todos os humanos estão expostos a ele, insistiam, mesmo os *aikewaraeté*, maneira como designam os indígenas que vivem isolados, mesmo estes recebem sob a sua cabeça a influxo do Inimigo.

de, sua geografia, suas relações seriam desdobramento desses desígnios implementados nos objetos. A cidade não nasceu cidade, diziam-me. No princípio, era tão somente uma aldeia onde existia apenas uma pequena maloca habitada por um único homem com suas duas mulheres e seus filhos – a essa altura, eles eram tudo o que restou da primeira humanidade após um dilúvio. Tudo mudou no momento que um “irmão derramou o sangue do outro” e a guerra se instaurou entre aqueles que viviam sob o mesmo teto. Conta-se que este “irmão” agiu assim por estar possuído pelos desejos de uma flecha que encontrara no meio da mata, um artefato do mundo de outrora; conta-se que ele estava possuído pelos desejos do Inimigo, pelo desejos deste que, entre outras coisas, foi o primeiro a consumir a carne de seus semelhantes. Destes dois, que “eram como Caim e Abel” – explicavam-me recorrendo a exemplos bíblicos –, fizeram-se outros tantos, outros igualmente inimigos, gente que vivia “preso/atado” a vontade das flechas que carregavam consigo, que portavam dentro de si um desejo propriamente insaciável.

Desde o princípio, a cidade, a *wetometé*, é o lar daqueles que estão possuídos pelo desejo deste outro. Mas a história nos revela um dado crucial, com o fato de que a cidade não é estranha aos Aikewara, melhor dizendo, aos *aikewara*. Afinal, ali viviam todos os povos indígenas do mundo, mesmo que em uma versão resumida. Os *aikewara*, havia muito tempo, perceberam que ali não era seu lugar e partiram, e por isso “fugiram”, cada bando seguindo atrás de seu cantor. “Nós-outros fugimos” (*semim*), dizia-me o finado-Awasa’i quando lhe perguntava sobre aquilo que definia os *aikewara*, sobre aquilo que os diferenciava dos *kamará*. daqueles que fizeram da cidade a sua morada. “fugimos”, compreendi com o tempo, referia-se não apenas ao acontecimento passado, a fuga original, mas também a uma ação no presente, um ato contínuo que seu povo não pode deixar de realizar sob o risco de desaparecer. Afinal, os *aikewara*, eles próprios, já foram como os brancos, e não podem voltar a sê-lo.

Afinal, da mesma maneira que a primeira cidade nasceu de uma aldeia, as aldeias atuais podem, elas mesmas se converterem em cidades. Afinal, sabem os Aikewara que basta que dois briguem – e eles vão brigar, dizem –, que um derrame o sangue do vizinho, para que a guerra generalizada se instaure no interior do *socius*, para que a *aldeia* se transforme em uma cidade. E que o ouvinte tenha em vista que essa transformação do

espaço aldeão, daquilo que meus amigos concebem como *weton* (comunidade), trás à rebote a transformação do povo que o habita, à transformação dos *aikewara* em *kamará*, em *capitalistas*. Pois implicaria em existir à maneira dos primeiros habitantes da primeira cidade, “preso/atado” a vontade das flechas (ou as balas) que carregavam consigo, aos desígnios do Inimigo. Não é de se estranhar que, até o contato definitivo com o “mundo capitalista”, até se descobrirem cercados por cidades, confinados a um território de pouco mais de 20 mil hectares, preferissem viver sob a forma de pequenos bandos dispersos – “sozinhos como as onças”, como diziam –, em vez de propriamente em uma *aldeia*, em uma *comunidade*. Embora se reunissem, de tempos em tempos, para caçar porcos ou para dançar, as reuniões não duravam mais do que uma ou duas estacoes, pois, ao menor sinal de conflito, punham-se novamente em movimento. “Nós-outros fugimos” (*semim*), dizia-me o finado-Awasa’i, referindo-se então não apenas a cidade de Marabá, mas também da cidade que poderia emergir no seio de sua própria aldeia.

Com efeito, estamos, aqui, diante de um povo que faz da fuga, da rejeição ativa à atualização de uma certa experiência o mote de sua existência. Um povo que, entre o muito variado conjunto de práticas que caracterizam sua vida, elegeu a “fuga” – *semim* em seu próprio idioma – como a expressão de sua diferença no seio da humanidade. Este, justamente, foi o infortúnio do finado, por influência do inimigo, ter se tornado incapaz de fugir como os *aikewara*. Ao menos, de fugir em vida. Com efeito, o jovem aikewara não cometeu suicídio, ensinaram-me que jamais poderia designar o seu infortúnio por meio do termo “*usesuká*” (lit. matou a si mesmo): ele se “enforcou” (*usewik*). E isso era radicalmente outra coisa. Seus familiares oravam por ele, contaram-me, pediam para que ele se libertasse da influência do Inimigo, que percebesse que aquela vida não lhe era direita. As preces foram capazes de libertá-lo momentaneamente, apenas o suficiente para perceber que já não era mais dono de seus movimentos, que já não era mais o dono de seu próprio caminho; percebeu que já era tarde demais, que estava preso ao caminho-da-anta, que estava em vias de se transformar em um “soldado” (*marehai*) do exército inimigo. Diante disso, optou pela saída honrosa de negar-lhe o seu corpo, enforcando-se. Morreu como um verdadeiro *aikewara*, diziam, fugindo do destino citadino e levando consigo um inimigo, ele próprio.

O que se passou (concluindo)

Poderíamos então, mais uma vez, recolocar o infortúnio do jovem aikewara, agora como uma consequência direta do contato, uma consequência direta dessa pressão violenta da sociedade abrangente. Aquilo que chamamos de genocídio, aquilo que outros autores, atestaram como sendo imanente a nossa civilização, sua própria condição (Clastres, 1968 e 2011, Agamben 2015). Com efeito, a morte do jovem aikewara se inscreve nas relações traçadas entre a cidade e seu povo, entre elas, propriamente; melhor dizendo, se inscreve no modo como seu próprio povo concebe tais relações, na maneira como capturam e transformam as pressões forâneas. Tratar-se-ia, então, de uma experiência indissociável do contato, daquilo que ele trás consigo, uma experiência indissociável, portanto, da maneira como suas terras foram ocupadas com anuência das FFAA e transformadas em pequenas vilas. Não é de se estranhar que a retomada destas terras fosse o pleito fundamental, aquilo que, segundo os próprios seria capaz de restituir algo que perderam no passado: uma distância desse outro mundo, uma distância capaz de diminuir a influência maligna da cidade. Só assim, diziam-me, poderão garantir que outros jovens não sigam os passos do finado.

Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2015). *Meios Sem Fim: Notas Sobre a Política*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Arendt, Hannah (2012). *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Calheiros, Orlando (2014). *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ.
- ____ (2015). No Tempo da Guerra: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil. *Revista Verdade, Memória e Justiça*, 9.
- ____ (2015). O próprio do desejo: a emergência da diferença extensiva entre os viventes (Aikewara, Pará). *Cadernos de campo*, 24, 487-504. São Paulo.
- ____ (2017). *El animal que seguiré: notas de una teoría etnográfica sobre la distinción entre lo humano y lo animal (Aikewara, Brasil). La humanidad compartida*. UNAM: Ciudad de Mexico, 2017.
- Canedo, Carlos (1999). *O genocídio como crime internacional*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Clastres, Pierre (1968). Entre Silêncio e Diálogo. In: *Lévi-Strauss. L'Arc Documentos*. São Paulo: Editora Documentos Ltda.
- ____ "Do etnocídio". In: *Arqueologia da Violência* (pp. 199-209). São Paulo: Cosac & Naify.
- Enegrén, André (1985). *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF.
- Ferraz, Iara & Calheiros, Orlando. 2017 (no prelo). *O tempo de guerra – os Aikewara e a guerrilha do Araguaia*.
- Fragoso, Heleno Cláudio (1973). Genocídio. *Revista de Direito Penal*, 9/10, 27-36. São Paulo, jan-jun/, p. 32.
- ____ (1998). *Direito Penal: Parte Geral*.
- Stengers, Isabelle (2009). *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.

Os sofrimentos do jovem Tebutxué

Helena Moreira Schiel¹

Resumo

Este artigo é uma contribuição etnográfica à compreensão do fenômeno do suicídio entre os índios Karajá do Brasil Central. Na análise que proponho, pode-se ler o início da onda de suicídios que teve lugar entre 2010 e 2011 como a quitação de uma "dívida". Trata-se da dívida do serviço-da-noiva, que o homem contrai ao se casar. Com efeito, a maior parte dos suicídios e tentativas malogradas deu-se por parte de jovens recém-casados. Espero contribuir para a compreensão do contexto etnográfico de tais eventos para que novas análises possam aprofundar o tema.

1 Helena Schiel es profesora de Antropología Social en la UFOPA (Universidad Federal del Oeste de Pará, Brasil). Trabaja con los Karajá desde 2000. Doctoranda en Antropología Social en la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales), vinculada al LAS (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Francia). Máster en Antropología en la USP (Universidad de São Paulo) y graduada en Ciencias Sociales - Antropología en la Universidad de Brasilia. Es investigadora asociada del Museo Etnológico de Leiden, Holanda. Trabajó con temas como relaciones interétnicas y clasificaciones sociales. Actualmente se interesa por los temas de guerra y política amerindias y cultura material Karajá.

Introdução

A aldeia Hãwalorá estava em festa. Os espíritos dos *ijasó* dançavam noite adentro, indo e vindo da Casa dos Homens com suas canções e seus chocalhos. Entretanto, uma mãe estranhava uma ausência. Tentava identificar, entre as vozes dos cantos das máscaras, aquela de seu filho. Nos primeiros raios da aurora alguns homens puderam, com horror, divisar a silhueta de um corpo pendurado numa corda com um capuz escondendo a cabeça. Tebutxué², um rapaz de 16 anos, recentemente casado com uma moça de uma aldeia vizinha, havia aproveitado a penumbra e as atenções de todos, voltados para o ritual, para dar fim ao seu sofrimento. Neste artigo pretendo propor um caminho analítico para explicar o fenômeno do suicídio karajá. Ele se concentra no caráter da dívida contraída pelo homem quando se casa.

Os Karajá e seu mundo

Os Karajá são um povo indígena ribeirinho, habitante das margens do rio Araguaia. Sua autodesignação é *inã*, termo que pode ser traduzido como “nós” ou “gente”. Falam uma língua classificada como Macro-Jê, que possui três dialetos correspondentes aos seus três sub-grupos: Karajá, Javaé e Xambioá. Os dois primeiros habitam sobretudo a Ilha do Bananal, parcialmente demarcada como Terra Indígena. Os Xambioá vivem bem mais ao norte, perto da confluência do rio Araguaia com o Tocantins. Somam aproximadamente 3.500 pessoas.

Sua concepção cosmológica dá conta da existência de três patamares, no que Nathalie Pétesch chamou de “edifício cósmico” (Pétesch 1993). O patamar inferior, localizado abaixo do rio, é o mundo das águas. Lar dos ancestrais dos Karajá, os peixes aruanã (*ijasó* em língua nativa). O patamar superior é o “céu”, mundo também aquático pela presença da chuva. É um lugar bom e belo, claro, iluminado. Lar dos heróis míticos como Kynyxiwé e de espíritos benéficos. O patamar intermediário é o “aqui”: a terra. Lugar da mortalidade por excelência, da relação com os afins e, em contraposição aos outros dois, um lugar seco.

2 O título deste artigo é uma alusão ao livro de Johan Wolfgang von Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*.

As aldeias karajá têm formato linear. Uma ou mais fileiras ao longo do rio e uma Casa dos Homens afastada dessas linhas, em sua altura mediana, e voltada para a mata. A parte residencial da aldeia é a área da vida cotidiana por excelência. Casas “femininas”, vida familiar, mundo doméstico. As famílias extensas que logram permanecer muito tempo numa só aldeia costumam construir as residências das famílias nucleares de suas filhas junto àquela de sua mãe. Isso acaba por formar um *cluster* de casas próximas pertencentes a uma mesma matrilinearidade. É provavelmente o que André Toral quis dizer com “bairros” (Toral, 1992).

A Casa dos Homens e o espaço aberto à sua frente, o “pátio” é o espaço ritual. Lugar das danças de máscaras que, durante os períodos de intensificação da vida ritual, ocorrem diariamente. Em outras épocas de menos atividade ritual o espaço fica mais vazio. É comum que esse pátio à frente da Casa dos Homens seja também o espaço do campo de futebol. Este é onipresente em todas as aldeias em que trabalhei. Nas aldeias onde não há essa sobreposição de praça ritual e campo de futebol ele chega a ser tomado pelo mato.

Minha experiência etnográfica com os Karajá teve início no ano 2000, quando comecei uma pesquisa de Iniciação Científica na aldeia mais ao sul de seu território. Desde então fiz diversas pesquisas de durações variadas com os três subgrupos, somando dezoito meses efetivos em campo.

A região que conheci melhor e de onde vem a maior parte da descrição etnográfica que ora apresento é a da confluência do rio Tapirapé com o Araguaia, nordeste do estado do Mato Grosso, divisa com o estado do Pará. É uma região de transição entre o cerrado centro-brasileiro e a Amazônia. Na margem direita do rio, ou seja, dentro da Ilha do Bananal, encontra-se a aldeia Macaúba. Nas margens do Tapirapé encontra-se a aldeia Hāwalorá. Esta última parece integrar um “sistema” de três aldeias inter-relacionadas. As duas outras aldeias a ela ligadas são Itxalá, aldeia karajá; e Maitári, aldeia tapirapé³.

3 Não caberia aqui explorar em detalhe o dado, mas as três aldeias comungam de uma lógica interna de mestiçagem entre Karajá e Tapirapé. Têm aproximadamente a mesma quantidade de membros dos dois grupos étnicos e de “mestiços” entre esses grupos, mas cada uma prefere afirmar-se como um ou outro.

Os Karajá vivem sobretudo da pesca e são famosos por confeccionar uma boneca de barro, a Ritxokô. Vendem-na aos turistas que vêm ao rio Araguaia veranejar nos meses de seca, quando o rio expõe suas belas praias de areia branca. Em 2012 a boneca karajá, Ritxokô, recebeu o título de “Patrimônio Cultural Brasileiro” dado pelo IPHAN (cf IPHAN, 2012).

Os eventos que ilustram o meu argumento neste artigo procedem sobretudo da aldeia Hâwalorá, que realizava seus rituais quando teve início a referida onda de suicídios.

A morte para os Karajá

A concepção do destino *post mortem* e a relação dos vivos com os mortos para os Karajá não parece tornar o suicídio nada “atraente”. Quando alguém morre, a aldeia inteira é solidária com o luto da família. É comum circularem falsas notícias de morte de algum parente pela ilha do Bananal. E uma aldeia receber visita de parentes “enlutados” que descobrem que não passava de mal-entendido a notícia sobre a morte de alguém. Em geral a notícia de uma morte é recebida com um grande choque. Os familiares mais próximos têm uma reação de fúria e dor. Destroem tudo que pode lembrar o morto. Seus pertences, seus documentos, eventuais fotografias em que ele apareça tudo é destruído.

Os primeiros dias após a morte são vividos com intensa emoção pela perda, mas também com apreensão. A alma, *kuni*⁴, é dita estar rondando a aldeia e, sentindo falta dos seus entes queridos, os quer para junto de si. O temor de uma nova morte é imenso. Usam-se as folhas de uma árvore à qual é atribuído o poder de repelir as almas: *rubohoná*, “quebra-morte” numa tradução aproximada⁵. Essas folhas são penduradas na entrada das casas esperando que com isso a alma não entre ali. A casa do morto fica vazia: ninguém tem coragem de dormir nela, pois certamente a alma está vagando por ali, com saudade dos seus.

Todas as festividades em curso são imediatamente interrompidas até que a família dos enlutados manifeste o fim do luto público. Na

4 *Kunã*, no dialeto xambioá.

5 Não pude identificar exatamente de qual árvore era as folhas penduradas nas portas das casas, mas pareceu-me pata-de-vaca (*Bauhinia forficata*).

intimidade o luto continuará por bastante tempo: os parentes próximos não cortam o cabelo e pouco se limpam, num desleixo ostensivo que pretende lembrar que a dor pela perda tardará a cessar.

De um modo geral pode-se dizer que a morte efetua uma espécie de curto-circuito e o morto torna-se como que um inimigo. Ele é maléfico para os seus. Já o espírito do morto tem um destino de acordo com a forma como morreu. A morte “comum”, ou seja, por feitiço, conduz o espírito a uma aldeia que retém as características negativas do plano terrestre. Trabalha-se muito para não obter quase nada da terra. Os instrumentos de trabalho são estragados, podres, furados. A comida é podre. Faz muito frio e a chuva é quente. Há constantes brigas e fofocas, característica do convívio com afins.

Aquele que morre assassinado, derramando sangue, tem o destino mais terrível de todos. É conduzido a uma aldeia que retém o extremo da negatividade do plano terrestre. Todas as características do “mundo dos mortos”, descrita acima, são exacerbadas: faz muito frio, a chuva é muito quente, os seres que aí vivem são todos inimigos, encontram-se uns com os outros, lutam.

Há, porém, um destino que parece bom, encontrado por xamãs e seus familiares profundamente “bons”. Existem xamãs que em vida estiveram associados ao plano celeste. Isto significa ter usado seus poderes xamanísticos apenas para curar, apenas de forma benéfica. A estes xamãs e, caso eles queiram, a seus entes queridos, é reservado um destino *post mortem* agradável: subir para o plano celeste. Ali não é preciso trabalhar para ter o que comer. E a “vida” é um eterno fruir festivo: danças com as afins potenciais⁶.

Aparentemente nenhum Karajá parece conceber que o suicida irá para este lugar idílico. Em verdade, me parece que as concepções sobre a vida após a morte pouco influenciam as conjeturas sobre a morte em si. O Karajá parece muito mais preocupado com o fantasma que o assombra que com aquele em que se tornará.

6 Cf Rodrigues 1993 para uma descrição e Schiel 2002 para uma discussão sobre as concepções de *post mortem* dos povos Karajá.

É, portanto, no contexto dos viventes que devemos procurar respostas para entender o suicídio karajá. No contexto que levou e tem levado vários jovens e alguns velhos a buscar a morte voluntária.

O sofrimento de Tebutxuê

Minha aproximação ao tema do suicídio indígena é francamente etnográfica e não se deve senão ao fato de eu ter testemunhado o início de uma das ondas suicidárias entre aquele povo. Iniciei meu trabalho de campo na aldeia Hāwalorá um ano antes da morte de Tebutxuê. Sua mãe, Dibé, foi uma de minhas mais importantes interlocutoras no Trabalho de Campo. Ela é filha do cacique da aldeia, Waximakuri.

Dibé me trouxe dele uma foto 3 x 4, meio rasgada e marcada, único objeto que sobrou da fúria destrutiva que acometeu a aldeia. Eliminaram tudo o que pudesse conter a memória do garoto. A mãe pedia que eu levasse a foto para a cidade, “limpasse” e ampliasse. A sucessão de fatos que desencadearam aquele suicídio me foi relatada segundo diversos pontos de vista.

O cacique me falou sobre o casamento. Entre os Karajá, me dizia ele, não existe o que chamamos em português de “namoro”. Um casal que seja flagrado em encontros amorosos é forçado imediatamente a se casar. Os encontros amorosos costumam ser tão às escondidas quanto possível. Tebutxuê havia sido flagrado com uma moça da aldeia Macaúba, a maior aldeia da região do noroeste da Ilha do Bananal, durante uma festa⁷. As famílias, uma em cada aldeia, concordaram que era preciso que eles se casassem.

Waximakuri conta que o rapaz se casou muito contrariado. Tendo de obedecer à regra uxorilocal de residência pós-marital, ele se mudou para a aldeia Macaúba. Mas sempre que podia, vinha à aldeia Hāwalorá. O avô se lembra de seus queixumes e sua vontade de tornar a viver com sua mãe: “Eu aconselhava ele: é assim mesmo, você tem que aguentar, fica lá com a sua mulher e a sua sogra”.

Essa experiência é mais do que corriqueira entre os Karajá. O início do casamento é uma fase muito instável na vida do jovem casal.

7 O uso do termo “festa” à maneira Karajá, sem fazer distinção entre um ritual karajá ou uma “festa de tori”, em geral forró.

Idas e vindas, desentendimentos e rompimentos momentâneos são comuns. O casal só passa a se estabilizar com o nascimento dos filhos. Entretanto, Tebutxué viveu isso como um drama mais pesado do que ele poderia suportar.

Xe'ã, agente de saúde e habitante da mesma aldeia, me relatou as particularidades do jovem Tebutxué. Ele sempre fora um pouco retraído. Recentemente não parecia se interessar por nada. Não queria dançar nos rituais, não jogava futebol com os outros homens. O casamento forçado parece tê-lo abalado profundamente. Ela se lembra de quando ele viu na televisão o relato de um suicídio com forca. Além disso, as imagens da prisão iraquiana de Abu-Ghraib, de homens encapuzados com cordas em seus pescoços, marcaram-no. Essas imagens o inspiraram a suicidar-se com um capuz na cabeça. Xe'ã se lembra de tê-lo visto testar a forca com alguns animais. Com um pintinho e depois uma galinha. Posteriormente um gato e finalmente um cachorro. Diz ela, “ele se preparou para fazer aquilo. Não foi de repente, não. Ele já queria se matar”.

Uma semana após o suicídio de Tebutxué, um rapaz da aldeia vizinha, Itxalá, fez o mesmo, da mesma maneira. Segundo relatos, esse segundo suicídio teve uma característica de “solidariedade” com Tebutxué: o suicida era grande amigo dele e eles eram parceiros de dança nos rituais karajá.

A onda de suicídios e a “inovação tecnológica” de Tebutxué

As mortes de Tebutxué e seu amigo desencadearam uma grande crise de suicídios e tentativas de suicídio nas aldeias Karajá. Inicialmente na aldeia vizinha, Macaúba, e posteriormente se alastrando por várias outras. A crise suicidária chegou a ponto de alarmar o poder público. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) viu-se na contingência de montar uma equipe de emergência. Enfermeiros e psicólogos foram designados para as aldeias onde a situação era mais crítica para atendimentos de urgência.

É preciso dizer que tentativas de suicídio e atos autoagressivos não são novos entre os Karajá. Até recentemente ouviam-se relatos de atos tais como engolir cacos de vidro ou mesmo pular da torre de celular. Eles eram considerados como tentativas de suicídio. Entretanto tinham todos eficácia bastante reduzida. A inovação de Tebutxué com o uso da forca deu a essas tentativas uma eficácia aparentemente inesperada.

Em um texto publicado em 1976, Hans Dietschy chama a atenção para um fenômeno karajá que ele qualificou como “síndrome do *puer aeternus*”, ou do menino eterno. Com isso ele queria dizer a característica “imatura” do homem karajá, que está sempre querendo voltar para a vida idílica da casa de sua mãe. Relata crises de “loucura” (*itxantê*) em que homens corriam a esmo pela aldeia, se jogavam no rio. Familiares cercavam o “louco” para preveni-lo de fazer algo mais grave, como se matar, machucar-se ou machucar a outros.

A prática de residência pós-marital entre os Karajá é uxorilocal, ou seja, o homem quando se casa deve ir morar na casa da esposa. Isso é explicado pelos nativos de diferentes maneiras. Alguns explicam o fenômeno como um aspecto do “serviço da noiva”. O homem deve trabalhar para seus sogros pelo acesso sexual à filha deles. O termo nativo para isso é bastante explícito: *tyy kowy*, que pode ser glosado como pagamento (*kowy*) da vagina (*tyy*). Uma senhora da aldeia Macaúba explicou: “É porque a mulher governa o homem”.

Em diversas situações vemos os Karajá tentarem evitar cumprir essa obrigação. Famílias de chefia muitas vezes conseguem burlar a regra, seja casando seus filhos com mulheres de famílias politicamente mais fracas, que não conseguirão impor a regra uxorilocal, seja casando sua prole de forma endogâmica. Com “casamento endogâmico” quero dizer o casamento dentro de uma mesma família extensa que vive numa mesma casa ou conjunto de casas.

A despeito das esperanças da maioria dos Karajá de casar seus filhos nas proximidades da família, nem todos o conseguem. Muitos manifestam esse desejo por intenção de evitar as desavenças características da relação com afins.

Os homens mais velhos revelam que se tornou mais difícil suportar as queixas, sobretudo da sogra. Até recentemente havia uma série de elementos que aliviavam as tensões cotidianas. Não há uma data específica para o início das mudanças, mas algo em torno dos últimos vinte anos. A própria labuta cotidiana, que levaria o homem a “pagar” o serviço-da-noiva, era uma forma de tornar o convívio menos penoso. O homem passava boa parte do seu dia ocupado com a roça ou a pescaria. Além disso, a Casa dos Homens era um lugar mais ativo. Dentro dela as relações de agressão inexistem: ela de alguma forma reproduz as reações ideais do patamar celeste do edifício cósmico.

Uma série de fatores em conjunto levaram ao abandono praticamente total das roças. Isso é um fenômeno comum entre os três subgrupos karajás. Nos anos 1970 funcionários da Funai introduziram uma prática que hoje parece incontornável: o “aluguel” dos pastos naturais do interior da Ilha do Bananal para criadores de gado da região. Atualmente essa atividade é controlada pelos caciques. O dinheiro desse aluguel, como era de se esperar, é fonte de diversos conflitos e há fofocas sobre o seu mau uso. Em geral ele é usado para patrocinar os rituais mais importantes das aldeias.

Uma consequência imediata da soltura do gado nos pastos da Ilha é que não há controle sobre o movimento desses rebanhos. Pessoas que querem cultivar suas roças estão sempre ameaçadas de tudo perder devido à passagem fortuita dos bois. Muitos velhos que cultivam seus pastos contam, amargos, que buscaram fazer uma roça distante de tudo e de todos e ainda assim ela foi destruída por algum rebanho.

Aliada a esse desestímulo, há a rotina escolar. Com as políticas educacionais para povos indígenas a partir da Constituição Federal de 1988, escolas bilíngues foram introduzidas nas aldeias com seus horários e calendários próprios. Crianças e jovens que estariam junto a seus pais aprendendo na prática os humores da terra e os ritmos do cultivo estão aprendendo as letras e números nas escolinhas da aldeia.

A educação formal do “mundo dos brancos” é bastante estimulada. Ela é concebida claramente como oposta à rotina agrícola, reputada como dura e sofrida. Além disso, nos anos recentes uma série de empregos ligados à administração indigenista surgiram nas aldeias. Uns ligados à assistência de saúde, outros à atividade da escola em si. Auxiliares de enfermagem, faxineiros, cozinheiras da escola, pilotos de voadeira, enfim, uma série de pequenos empregos são o objetivo final de vários deles ao estimular seus filhos a estudar.

Esses fatores todos implicam numa convivência muito maior das famílias com o elemento externo da casa: o marido da filha. Cotidianamente a única atividade que o homem tem fora da aldeia é a pescaria. É esse o momento de alívio e contemplação que o homem Karajá possui. Quando um homem sai para pescar, dizia Waihorê, um senhor da aldeia Macaúba, ele procura uma curva do rio na qual não seja visto por ninguém. Todos querem a mesma coisa: solidão, calma, tranquilidade. Se outro homem sai para pescar e passa por um primeiro que ali se ins-

talou, uma comunicação sem palavras toma conta dos dois. O segundo seguirá pelo rio até uma curva suficientemente longe para que possa não ser visto nem ouvido pelo primeiro pescador.

As tensões no convívio de um homem com seus afins estão tematizadas na saga mítica do demiurgo karajá. Trata-se da história de Kynyxiwé⁸. Em linhas gerais a saga desse herói mítico dá conta de um marido, Kynyxiwé, que se cansa de ouvir as queixas de sua sogra. Nesse tempo a terra era escura, pois não existia o sol. A sogra dele se queixa de ter machucado o pé tropeçando numa raiz: “Esse meu genro diz que é poderoso, mas está tudo escuro e eu não consigo ver a raiz, machuquei meu pé”. Ofendido com os queixumes da sogra ele sai para buscar o sol, que vem a ser o cocar do urubu-rei. Diversas versões deste mito são encontráveis na literatura etnológica⁹. O sol seria, portanto, o “preço” do serviço-da-noiva pago por Kynyxiwé a seus afins.

A recusa do serviço-da-noiva, por sua vez, é responsável pelo único momento em que se pode reconhecer o poder coercitivo agir na vida do Karajá de maneira realmente contundente. A decisão de um homem de se separar de sua esposa é entendida como uma recusa desse pagamento. Os rompimentos momentâneos são comuns e em geral resolvem-se com pazes entre as partes. Mas uma separação definitiva é tida como algo bem mais grave. À família da esposa é facultado o direito de castigar o marido que desiste do casamento com um espancamento. Não se trata de um espancamento a esmo. Ele é socialmente codificado. Kleber, um xamã da aldeia Hãwalorá me explicou essa regra.

Segundo Kleber, os cunhados podem espancar o homem que se separa. São reservadas algumas partes do corpo: braços, pernas e costas. Cabeça e as partes “moles” (*sic*) do corpo (barriga e peitoral) são interditos. Ele me relatou ter sido castigado duas vezes por irmãos de esposas abandonadas. “Da primeira vez só bateram um pouco, eu levantei logo. Mas da segunda vez me bateram muito. Fiquei desmaia-

8 O tema foi exaustivamente debatido por Patrícia Rodrigues (2008).

9 Ao longo do trabalho de campo escutei também uma série de versões desse mito, mais ou menos completas. Os mitemas aqui expostos são uma versão resumida e pretendem tão simplesmente ilustrar a temática da relação de serviço-da-noiva que o homem deve pagar à família de seus afins.

do no chão. Fiquei doente mesmo: uma semana deitado na rede, não conseguia nem comer”.

Dependendo do quanto a mulher abandonada é valorizada por sua família, ou ainda, dependendo do quanto essa família tem prestígio público, o “castigo” na forma de espancamento pode se estender aos membros masculinos da família do rapaz que a abandona. Não me foi relatado nenhum caso assim tão grave e não estou segura sobre o quanto essa assertiva está calcada na prática ou segue apenas como uma virtualidade.

Em sua obra sobre a política ameríndia, Pierre Clastres chamou a atenção para a ausência de exercício do poder coercitivo nas sociedades “primitivas” (Clastres 1978). É necessário fazer notar que, entre os Karajá, a relação entre afins comporta, no caso de separação conjugal, o tal poder coercitivo. Uma análise que quisesse lançar mão da concepção ocidental de “poder” para iluminar relações entre povos ameríndios requereria uma observação desse tipo de relação.

Este não é um tema novo. A figura do “sogro canibal” a quem se deve pagar com serviços o acesso à esposa é bastante comum na América indígena. Tal como faz notar Viveiros de Castro em uma longa análise da afinidade no parentesco ameríndio, “A mitologia sul-americana tem como uma de suas figuras típicas o sogro antropófago, que impõe ao genro provas perigosas, nas quais o fracassado é sancionado pela devoração, e de quem se obtêm os bens culturais” (Viveiros de Castro 2002: 175).

A relação conjugal é vivida de forma muito mais confortável para a mulher karajá. A casa em que ela vive é de sua matrilinha¹⁰. Ela está e sempre estará entre irmãs, mãe, tias e avó. Ela não precisa se deslocar para um mundo de Outros quando se casa. Como já mencionado anteriormente, uma senhora de Macaúba explica a regra uxorilocal como o “governo” da mulher sobre o homem.

Além disso, paralelamente a todas aquelas transformações da vida do homem karajá, a vida da mulher se manteve muito mais estável. No passado ela cozinhava, ajudava nas tarefas da casa, cuidava de

10 Sugerir em outro lugar ([Cavalcanti-]Schiel, 2005) que os Karajá possuem um sistema de “casas” semelhante ao dos Kayapó-Mebengokré (Lea, 1993).

alguns cultivos pequenos como abóbora e feijão. E sobretudo cuidava das crianças. Passava boa parte de seu dia nesses afazeres. Tinha suas atividades intensificadas por ocasião dos rituais, quando se ocupava com a confecção de enfeites, o preparo da tintura de jenipapo, a pintura de seus irmãos e filhos. Com algumas variações, essa era a vida comum a muitas mulheres.

Na atualidade, o cenário é bastante semelhante. Eliminados os elementos materiais novos como roupas, televisão, fogão a gás e geladeira, o ritmo da vida da mulher pouco se modificou. Diferentemente do homem, cujo universo “desmoronou” com a diminuição da área agricultável, a eliminação das guerras e a redução da Casa dos Homens como um espaço de convívio pacífico, “sem afins”; o universo feminino segue bastante estável.

Não é surpreendente que, por exemplo, as mulheres jovens de famílias comuns¹¹ sejam as últimas a aprender a língua portuguesa. Em aldeias maiores e menos assistidas pelas políticas indigenistas tais como Macaúba, é possível encontrar muitas mulheres jovens que são monolíngues em karajá.

O perfil do suicida

O jovem Tebutxué, que deu início à onda de suicídios de 2010-2011, parece encarnar em si essa série de tensões estruturais. Casado contra sua vontade por ter sido flagrado com uma moça da aldeia vizinha durante uma festa, Tebutxué recusava a vida de casado. Seu avô, Waximakuri, cacique da aldeia Hãwalorá, conta que Tebutxué tinha pena de imaginar o castigo e a humilhação a que sua família seria submetida quando ele se separasse da moça. Conversaram várias vezes quando o rapaz visitava a aldeia Hãwalorá. Waximakuri aconselhava o rapaz, dizia que deveria aguentar casado, que o início era assim mesmo.

Segundo Dibé, mãe de Tebutxué, ele temia pelos castigos. Não por si, mas pela possibilidade de ver sua família espancada por sua “vaidade” (*sic*) de não querer seguir casado. Não tendo outros alívios para as tensões domésticas (o que outrora se buscava na roça, na vida ritual e nas longas pescarias solitárias), Tebutxué tomou a decisão de

11 Estou opondo aqui famílias “comuns” a famílias de chefia.

interromper dois fluxos nos quais ele era o ponto de inflexão: o de bens, na direção da família de sua esposa; e o de castigos, na direção da sua família natal. Eliminada a fonte dos bens, a dos castigos era eliminada

O perfil suicidário de Tebutxué foi repetido diversas vezes. É justamente entre esses rapazes jovens, recém-casados, que estão encarando as tensões estruturais do sistema de parentesco karajá, que encontramos o perfil do suicida mais comum. No auge da onda de suicídios, entre 2010 e 2012, eles estavam entre os mais frequentes casos de êxito e tentativas de suicídio.

A “inovação” introduzida por Tebutxué foi o uso da força para esses atos auto-agressivos. Isso tornou eventuais tentativas em atos suicidas efetivos.

Conclusão

Com este artigo eu quis mostrar que os suicídios karajás são a culminação contemporânea de um fenômeno razoavelmente profundo na história do grupo, aquilo que Hans Dietschy chamou de “síndrome do *puer aeternus*”. O desajuste do homem à vida de casado, o submeter-se à vida com a família de sua esposa. A maior parte dos suicídios se dá naquela faixa populacional de jovens recém-casados que têm de se submeter às tiranias da sogra, sogro, cunhados.

Parti do exemplo de Tebutxué, um jovem cuja morte desencadeou a onda de suicídios de 2010, com a “inovação tecnológica” da força. A morte de Tebutxué é emblemática, pois encerra em si a idéia de dívida, paga com a própria vida.

As interpretações aqui sugeridas são um esboço de possibilidades analíticas. O tema deve certamente ser aprofundado. Muitas perguntas ficam sem resposta. Caberia buscar entender, por exemplo, o caráter “inaugural” do suicídio de Tebutxué, uma vez que a forma foi repetida à exaustão nos atos autoagressivos que lhe sucederam. Por outro lado, aspectos psicológicos levantados por alguns interlocutores escapam à minha possibilidade interpretativa

Espero ter contribuído para uma compreensão do contexto etnográfico em que ocorrem esses eventos e ter fornecido dados etnográficos para interpretações posteriores que venham a levar outros fatores em consideração.

Bibliografia

- Dietschy, Hans. “Cultura como sistema psico-higiênico”. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1976. Ppp. 315-22.
- Clastres, Pierre. 1978. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- Dal Poz, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha” in: *Revista de Antropologia*. Vol 43. Nr 1. Pp. 89-144.
- IPHAN 2012 <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/1190/bonecas-karaja-novo-patrimonio-cultural-brasileiro> (consultado em 15 de novembro de 2016).
- Lea, Vanessa. 1993. “Casas e Casas Mebengokrê” in: Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP: FAPESP, 1993. Pp. 265-282.
- Pétesch, Nathalie. 1993. “A Trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi” in: Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela. (orgs.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP: FAPESP, 1993. Pp. 365-382.
- Rodrigues, Patricia. 1993. *O Povo do Meio. Tempo, Cosmo e Gênero na Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.
- [Cavalcanti-] Schiel, Helena. 2005. *O Vermelho, o Negro e o Branco. Modos de Classificação entre os Karajá do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.
- Toral, André A. 1992. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/UFRJ.

Do feitiço de enforcamento e outras questões

Eduardo S. Nunes¹

Resumo:

No início dos anos 2000, foi registrado o primeiro caso de enforcamento entre os Karajá. Ao longo dessa década, outros poucos casos acontecerem. Em 2010, porém, ocorreu o primeiro suicídio por enforcamento, método inédito até então, que desencadeou uma série de tentativas e óbitos por enforcamento, em uma crise, ou epidemia, que dura até o momento atual. Os Karajá apontam vários fatores relacionados a essas mortes, mas, em sua maioria, sustentam que o que acontece hoje é uma crise provocada por um feitiço chamado de *bàtòtaa*, termo que poderíamos traduzir como «amarrar a garganta». Esse é o tema central desse texto. Situando os casos de enforcamento em um contexto temporal mais amplo (pois os Karajá afirmam que essa não foi a primeira «onda» de feitiços a assumir uma dimensão coletiva, a configurar uma crise), exploro as questões do xamanismo de cura e da feitiçaria para trazer um retrato etnograficamente mais denso sobre os casos de enforcamento. Ao final, faço um comentário sobre os desdobramentos mais atuais dessa crise, que tanto desafiam a capacidade atual do xamanismo de cura como, de certo modo, o ultrapassam.

1 Eduardo Soares Nunes es doctor en Antropología en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad de Brasília, institución en la que también obtuvo los títulos de bachiller y máster. Desde 2008, desarrolla investigaciones junto a los Karajá, con interés en las teorías nativas sobre las relaciones entre indígenas y blancos, parentesco, mitología, chamanismo y ritual. Es autor de "O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central)" (Journal de la Société des Américanistes, 2013) y "O constrangimento da forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruanã -GO)" (Revista de Antropologia, 2014).

As aldeias dos Karajá – ou Inỹ, como se autodesignam –, povo centro-brasileiro falante de uma língua pertencente ao tronco Macro-Jê (DAVIES, 1968), se espalham ao longo das margens do rio Araguaia, concentrando-se na região da Ilha do Bananal. No cotidiano, esses indígenas são alegres, tranquilos, e riem muito, fazendo piada de praticamente tudo. Com efeito, a boa vida é uma vida alegre: os Karajá dizem que a aldeia fica “alegre” ou “animada” (*bàdèsa*) quando estão acontecendo os grandes rituais de praça ou quando há crianças pequenas em um grupo doméstico, por exemplo. Nos dois casos, estão sempre rindo. A morte, por outro lado, provoca um estancamento temporário dos fluxos de substâncias e corpos que produzem “alegria”; uma morte interrompe imediatamente qualquer atividade ritual e, no contexto doméstico, não se pode rir muito, falar alto, escutar música etc. (cf. RODRIGUES, 2006). A vida karajá, de certa maneira, poderia ser descrita como a produção “alegre” (*bàdèsa*) e “lenta”/“calma” (*kywi* ♀, *ywi* ♂)² de parentesco por meio de um processo contínuo, interrompido, de quando em quando, pelo estado “triste” (*bàdèryry*), e muitas vezes “raivoso” (*èhè-èhè*), que a morte instaura temporariamente entre os vivos. Temporariamente, pois, é preciso restaurar a alegria e esquecer os mortos, tornados outros, para que a vida possa continuar (ver NUNES, 2012).

Porém, ao longo dos últimos sete anos, os Karajá do Médio Araguaia têm vivido uma situação dramática que alterou, por assim dizer, o balanço ideal entre “alegria” e “tristeza”: uma epidemia de suicídios por enforcamento. Desde 2010, quando ocorreram os dois primeiros casos, o problema vem assumindo proporções cada vez mais graves (em termos numéricos, mas não apenas).

Tentativas de explicação apareceram imediatamente. Os Karajá apontam uma série de questões, dentre as quais se destaca a feitiçaria. De outra parte, na mídia, no ambiente regional, entre parte dos profissionais de atenção diferenciada à saúde indígena (sobretudo àqueles da

2 O *inỹrybè*, a língua falada pelos três povos que se autodesignam como Inỹ, os Karajá, Javaé e Ixỹbiòwa, apresenta uma diferenciação da fala pelo sexo do falante (ver RIBEIRO, 2012; BORGES, 1997). As variantes feminina e masculina das palavras aparecem indicadas no texto por meio dos símbolos ♀ e ♂, respectivamente.

ponta, que travam relações diretas com os indígenas) e até mesmo entre antropólogos e antropólogas conscienciosos, dois elementos foram tratados como fatores principais ou mesmo apontados como causas dos suicídios: o uso abusivo de álcool e outras drogas e os efeitos do “contato interétnico”. De minha parte, acredito que, ainda que ambas questões sejam inseparáveis de uma quantidade de aspectos que os próprios Karajá apontam como problemáticos em seu cotidiano, nenhuma delas basta como explicação, nem tampouco podem ser colocadas em relação de causalidade direta com os óbitos por enforcamento. O problema é muito mais complexo e as duas “explicações” remetem, pelo menos em parte, a estereótipos e maneiras pouco refletidas de pensar “os efeitos do contato”.

O presente capítulo trata da crise de suicídios por enforcamento entre os Karajá, apresentando alguns aspectos centrais do problema. Não pretendo, porém, *explicar* os casos de enforcamentos. Antes, o que desejo é que a narrativa que se segue seja densa o bastante para trazer à tona a complexidade do problema, bem como algumas de suas complicações. Rejeito a ideia de que os suicídios precisariam ser explicados. Se este texto tem algo a contribuir, à parte o relato sobre a situação dos Karajá, é, espero, apontar para importância de se respeitar as dúvidas, as incertezas e a perplexidade dos indígenas perante esses eventos dramáticos, evitando tentar explicar aquilo que, ao fim e ao cabo, escapa à compreensão – pelo menos, assim argumento, esse é o caso para os Karajá.

Alguns números

O suicídio, dizem os Karajá, é um problema recente. O primeiro caso registrado data de 2002. Antes disso, os indígenas se lembram de apenas duas ou três tentativas que não resultaram em óbitos. Contudo, até 2008 foram cinco novos casos. Mas o pior ainda estava por vir. Em fevereiro de 2010, um rapaz de 23 anos suicidou-se enforcado. Essa morte, a primeira utilizando tal método, marcaria o início de uma crise de grandes proporções. Duas semanas depois, ocorreu outro óbito similar e, daí em diante, episódios trágicos como esses se tornaram cada vez mais frequentes.

Conforme dados oficiais do Dsei/Araguaia (Sesai/MS), foram sete mortes em 2011, oito em 2012, duas em 2013, seis em 2014, dez em 2015 e, até o momento (jan/out), sete em 2016. No total, de 2010 até o

presente, foram 42 suicídios por enforcamento. Em termos absolutos, esse número é menor que os de casos dramáticos como o dos Ticuna do Alto Solimões ou o dos Guarani do Mato Grosso do Sul. Entre os últimos, apenas em 1995 ocorreram 55 casos fatais (CIMI, 1996: 36-38). Contudo, em termos relativos os números karajá são extremamente elevados, igualando ou até superando, dependendo do ano, esses dois outros casos paradigmáticos. Enquanto a Taxa de Mortalidade Específica (TME) para o suicídio Guarani, tomando como base o referido ano de 1995, é de 215,7 (casos por mil habitantes), o cômputo karajá para o período de 2010 a 2016, assumindo a média populacional de aproximadamente três mil pessoas, é de 200, variando por ano de um mínimo de 66,6 (em 2010 e 2013) e um máximo de 333,3 (em 2015). Se considerarmos as aldeias com maior número de casos, a TME chega a 452,4 para Santa Isabel (aproximadamente 700 habitantes, 2011-2016) e 952,4 para JK (aproximadamente 64 habitantes, 2011-2015) No Brasil, esses números são menores apenas que o dos Zuruaha, caso para o qual a TME chega, segundo os cálculos de João Dal Poz (2000: 98), a 1922 casos³.

Afora os casos fatais, porém, inúmeras são as tentativas de suicídio (não-fatais), sobre as quais a produção cômputos sistemáticos é tarefa difícil. O Dsei/Araguaia conta com psicólogos que acompanham e registram os casos. Contudo, muitas tentativas acabam não chegando ao conhecimento da equipe de atenção à saúde indígena. O único ano para o qual se tem dados mais sistemáticos é 2012, quando a Sesai/Brasília enviou uma equipe multidisciplinar, contanto com três psicólogas, para uma ação emergencial nas aldeias do Médio Araguaia, devido ao aumento repentino do número de óbitos em 2011. Apenas naquele ano, foram registradas 95 tentativas por enforcamento, além de 26 ameaças

3 Esses cálculos são projetivos, pois sua base de 100.000 habitantes excede o total populacional mesmo dos povos indígenas sul-americanos mais populosos, de modo que esses números servem apenas para se ter uma noção, ainda que vaga, da magnitude do problema. Some-se a isso a diversidade empírica dos suicídios indígenas, dos quais o presente volume dá mostra. Se taxas ou índices são de alguma validade para nos ajudar a compreender ou dimensionar questões como essas, para o caso indígena, seria talvez necessário elaborar uma metodologia de cálculo alternativa.

que não se concretizaram. A maioria das mortes – 88,1% (37 de 42) – foi de homens, em geral jovens, solteiros em idade casável ou recém-casados, pais de filhos pequenos. A faixa etária com maior incidência é a dos 15 a 19 anos, com 45% do total. Porém, se considerarmos também as tentativas, observa-se que o número de homens mais velhos, mulheres e mesmo crianças não é desprezível. Quanto ao gênero, por exemplo, no ano de 2012, 66,47% das tentativas foram de homens, contra 30,53% de mulheres⁴.

Embora afete toda a região do Médio Araguaia, o problema é mais agudo nas grandes aldeias – que, a despeito de serem ritualmente muito ativas e de manterem sua vida tradicional bastante viva, são os sítios que apresentam mais problemas cotidianos, de diversas ordens (o consumo excessivo de álcool, por exemplo). Santa Isabel, Fontoura e Macaúba, as três maiores (com respectivamente 704, 696 e 369 habitantes - censo Sesai/2015), concentram 29 dos 42 suicídios. Dentre estas, Santa Isabel, a maior e uma das mais antigas aldeias karajá, é a que apresenta a situação mais delicada: só ali foram 19 óbitos, 45,2% do total. Se consideramos também JK, Wataú e Wãrebia, as três pequenas aldeias vizinhas que se desmembraram de Santa Isabel ao longo dos anos 2000, esse número sobe para 24, ou 57,1% do total de suicídios por enforcamento.

Antes de prosseguirmos, é tempo de alguns esclarecimentos. Ainda que esse texto seja um comentário geral sobre a crise atual de suicídios entre os Karajá, ele versa mais especificamente sobre a aldeia de Santa Isabel do Morro. Ali, como disse, é onde a situação é mais grave. Venho acompanhando essa situação proximamente desde fins de 2011, mais que a de outras aldeias, tanto devido a meu envolvimento com uma série de ações da Sesai/Brasília e do Dsei Araguaia em relação aos

4 Os dados para esse ano indicam ainda uma pequena diferença entre as aldeias dos karajá “de cima” (*ibòd mahādu*) e de “baixo” (*iraru mahādu*), uma divisão territorial com correlatos socioculturais feita pelos próprios karajá. Nas aldeias de baixo (região da barra do rio Tapirapé), 51,6% das tentativas foram de homens, contra 48,4% de mulheres; já nas aldeias de cima (região central da Ilha do Bananal, na faixa onde se encontram as cidades mato-grossenses de Luciara e São Félix do Araguaia), preponderaram as tentativas masculinas, com 78,13% contra 21,87% de mulheres.

suicídios karajá, quanto devido à minha pesquisa de doutorado, cujo trabalho de campo foi realizado em Santa Isabel, entre 2014 e 2015. As causas que os Karajá apontam para o problema, entretanto, aparecem igualmente em todas as outras aldeias com casos de tentativa e óbito por enforcamento: de certo modo, Santa Isabel é “apenas” um caso mais agudo e, portanto, emblemático.

Muitas causas

Depois dos dois primeiros suicídios em 2010, os casos de tentativa e óbito por enforcamento aumentaram abruptamente em 2011. A Sesai/Brasília, então, enviou às aldeias do Médio Araguaia, no final de outubro daquele ano, uma equipe para fazer um diagnóstico sobre a questão – eu fiz parte dessa equipe como colaborador do órgão. Foram feitas reuniões em quatro aldeias distintas, contando com representantes das aldeias vizinhas, para ouvir dos karajá o que estaria causando aquilo. As falas dos indígenas variaram em torno de algumas questões principais. Alguns falavam do consumo de álcool – algo bastante saliente em todas as aldeias karajá – como fator predominante; outros das dificuldades financeiras, principalmente por parte dos jovens, que têm poucas possibilidades de conseguir dinheiro, algo fundamental no cotidiano da aldeia, nos dias de hoje; outros diziam simplesmente que os suicídios eram decorrência da “falta de ocupação” dos jovens, que ficavam “pensando besteira”, ou simplesmente que os jovens têm a “cabeça fraca”; alguns apontavam a deficiência da atuação do cacique e, indiretamente, das lideranças e, reciprocamente, a falta de respeito da população da aldeia para com o cacique; problemas familiares e, sobretudo, conjugais foram também apontados por muitos; perpassando todas essas questões, muitos falavam do desinteresse, principalmente dos jovens, pela *cultura*, afirmando que “a cultura está acabando”. Mas uma outra explicação se fez sempre presente: a feitiçaria. Muitos Karajá afirmam que as pessoas que se enforcam não estão em seu estado normal, que fazem tal ato sob a ação de feitiço. Algumas pessoas desacreditam nisso, por ser evangélicas, ou simplesmente por não acreditar nos xamãs, não acreditar que feitiço exista.

Essa gama de explicações é muito variada e não convém, aqui, nos determos pausadamente sobre cada uma delas – algo que fiz alhures (NUNES, 2013a). Na grande maioria dos casos, os suicídios estão

sendo provocados, dizem os Karajá, por um feitiço chamado *bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂ (expressão que poderia ser traduzida por "amarrar a garganta"), que se espalhou pelas aldeias do Médio Araguaia, chegando até o lado Javaé da Ilha do Bananal⁵. Essas outras explicações indígenas, porém, não são vazias. Elas ecoam as reflexões karajá sobre sua vida atual que, sempre contrastando a conduta dos "antigos" (*hàkÿna mahādu* ♀, *hÿÿna mahādu* ♂) com a do "pessoal de hoje" (*wijina bòdu mahādu*), apontam para uma série de questões em seu cotidiano que consideram problemáticas; questões essas que são reflexo, eu diria, de um coeficiente demasiado elevado de instabilidade do campo do parentesco (ver NUNES, 2016).

Antes de chegar a isso, será preciso nos determos um pouco sobre o feitiço de enforcamento.

De mão em mão

A história da origem do feitiço de enforcamento (*bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂) é bem conhecida por praticamente toda a população karajá adulta, os relatos de pessoas de diferentes aldeias apresentando variações mínimas. Recorrerei a um trecho de uma fala do xamã Cleber Axiwèra, atualmente um dos mais renomados curadores entre os Karajá. Axiwèra é originário da aldeia Hāwalòra (na barra do rio Tapirapé), onde aconteceu o primeiro caso de enforcamento em 2010 (sobre esse caso, ver também SCHIEL, nesse volume). O jovem rapaz era seu sobrinho uterino. E, como veremos abaixo, sua morte foi propriamente um suicídio, i.e., não foi provocada por feitiçaria.

Primeiro, foi meu sobrinho quem se enforcou. Mas ele não morreu de feitiço. A intenção dele era sumir, porque ele se casou com uma Karajá da aldeia Macaúba, mas a mulher dele não cuidava bem dele. Então ele foi para a aldeia Hāwalòra [sua aldeia natal]. Ele falou assim para a mãe: «Mãe, eu não vou voltar mais, porque minha mulher só está me batendo, me judiando. Eu não vou mais». E a mãe dele falou: «Meu filho, você não pode fazer isso. Isso é uma lei para nós, a pessoa tem

5 Entre os Javaé, cujas aldeias se espalham às margens do rio Javaés, o braço oriental do Araguaia que forma a Ilha do Bananal, foram 11 suicídios entre 2012 e 2015.

que apanhar, nossa família vai ser perseguida pela família dela»⁶. Foi ele mesmo que pensou, e não falou pra ninguém. Ele só falou assim para a mãe: «Mãe, então eu vou pra longe. Nem eu nem ninguém vai brigar com você». A mãe não estava sabendo do que ele estava falando. Então, foi assim que ele se matou. Estava quase amanhecendo, ele se amarrou lá em cima [no alto da árvore]. Ele não morreu de feitiço.

Então um grande feiticeiro que, na época, estava morando lá [em Hāwalòra], ele é um grande fabricante de feitiço. Ele nos chamou, eu e meu pai: «Vem cá, meu sobrinho, meu filho»⁷, nós estávamos chorando, «com qual corda ele se matou?» «Com essa aqui». Esse grande pajé, que é feiticeiro, pegou essa corda, e o que ele falou? Ele falou assim para nós: «Você, meu filho, você é pajé curador. Mas eu, eu aprendi [o ofício de xamã] não foi para curar as pessoas, foi para tirar a vida de qualquer um». Ele falou isso para nós, eu e meu pai. «Essa corda aqui, vai se transformar em uma grande arma, perigosa. Só que quem vai morrer são só pessoas novas, que ainda não tem filhos. Porque seu neto que morreu, ele não tinha filho, não tinha ninguém. Então é assim que vai acontecer». Esse é o começo da história, por isso o nosso povo está morrendo. A rapaziada, os jovens estão morrendo. Agora, se ele tivesse falado «todo mundo», então ia morrer todo mundo, jovem ou velho, ia morrer todo mundo. Então, [foi] assim que aconteceu⁸.

Esse afamado feiticeiro, depois de inventar tal malefício, testou-o e, segundo relatos, gostou bastante do resultado – no período de um mês e meio após essa primeira morte, ocorreram quatro suicídios em Hāwalòra e Itxala, aldeia vizinha, distante apenas cerca de dois quilômetros por terra. Então, ele passou o feitiço para outro feiticeiro, que

6 Quando um homem larga de sua mulher sem um motivo legítimo – i.e., basicamente quando ela o trai –, a família da mulher tem direito a bater no marido (a surra é sujeita a uma formalização) e, entre os Karajá de baixo, a região onde se passou o caso, também em sua família.

7 Não saberia precisar o grau de parentesco entre o feiticeiro e os outros dois homens, mas, até onde sei, os termos “meu filho” e “meu sobrinho” foram usados aqui como um recurso narrativo do português, não correspondendo às categorias de parentesco que essas três pessoas ocupam umas em relação às outras.

8 Fala, em português, durante o 1º Encontro de Pajés Karajá, 2015, São Félix do Araguaia.

o levou rio acima. Seis meses depois, começaram as mortes em Santa Isabel e nas aldeias vizinhas. Dizem que o feitiço foi sendo passado de mão em mão, e foi se espalhando por praticamente todas as aldeias do Médio Araguaia. Igualmente, a história da difusão desse malefício é bem conhecida pela maioria das pessoas, que a contam com riqueza de detalhes. Há que se notar a sólida coincidência entre a temporalidade desses eventos e a difusão do problema. Cabe mencionar, também, que vários feitiços de enforcamento (i.e., sua parte material), já foram desvelados por xamãs em mais de uma aldeia.

Mas o que exatamente é esse feitiço? O que ele provoca em suas vítimas? Não me aprofundarei na dinâmica do xamanismo karajá, tema que descrevi mais pausadamente em outro lugar (NUNES, 2016: 275-314; ver também TORAL, 1992: 216-237; e RODRIGUES, 1993: 143-187, para os Javaé). Visando aproximar o leitor ou a leitora da situação, em seu nível sensível, apresento abaixo uma narrativa sobre um caso específico. Caso esse privilegiado tanto por me parecer bastante representativo de outros adoecimentos por este tipo de feitiço – embora, nesse caso, a vítima nem sequer tenha tentado o enforcamento – quanto porque acompanhei essa história de maneira particularmente próxima e, portanto, posso oferecer uma narrativa mais detalhada.

O caso de Antunes⁹

O fumo é costume entre os Karajá, mas hoje algumas pessoas condenam tal prática por acreditar que, como dizem os Tori (brancos, não indígenas), faz mal à saúde. Antunes é um desses. Ele não bebe e não fuma. Mas em sua casa, sua esposa foge à regra: é uma fumante assídua. Ele fala para ela parar, ela diz que um dia vai, mas até agora nada. Em uma noite, ele mais uma vez insistiu para que ela largasse o

9 Antunes é um nome fictício criado para a personagem central dessa história. Reproduzo a trama aqui com sua autorização. Quando lhe perguntei se poderia fazê-lo, lhe expliquei que o faria sem mencionar seu nome nem detalhes que pudessem facilmente identificá-lo, ao que ele me disse: “Eu tenho vontade de contar a minha história. Mas eu não conto porque, se os feiticeiros verem, eles podem jogar feitiço de novo em mim, porque eu estou contanto sobre eles. Eles podem querer me matar de novo. Mas assim, sem falar meu nome, pode contar”.

cigarro. Ela, irritada no dia, respondeu com palavras mais pesadas e uma discussão começou. Mas os casais discutem; aquilo não parecia ter sido nada de mais. O dia amanheceu aparentemente normal, o casal já tinha deixado a querela da noite anterior para trás. Bem cedo, Antunes saiu para pescar. Voltou umas dez e meia da manhã com uma meia dúzia de peixes sortidos (o rio não estava bom). Ele desceu da canoa com cara de poucos amigos, entregou os peixes para sua mulher e falou palavras duras: “Se você quiser cozinhar, o peixe está aí. Se não quiser, o problema é seu!” Sua mulher estranhou seu modo de falar, ele nunca tinha dito palavras pesadas para ela, como naquele dia. Estranhou e se enraiveceu. Os dois começaram uma discussão dura. Ele entrou em casa, pegou sua espingarda e tornou a sair, dizendo que ia para a cidade beber cachaça (apesar dele não beber) e que, de agora em diante, só ele é que ia saber o que fazer de sua vida. Deu um tiro na direção do rio, depois falou: “eu vou me matar!” Entrou na canoa e saiu, a despeito dos gritos de sua jovem esposa. Ela correu pela aldeia procurando outra canoa para segui-lo. Enquanto isso, sua família aguardava em casa, imensamente aflita.

Antunes tinha a intenção de encostar na outra margem do rio e ficar lá um pouco, até esfriar a cabeça. Mas, quando estava quase chegando, escutou uma voz perto de sua orelha dizendo: *bexirubunýkè!*, “mate-se!” Ele se virou para o lado que a voz vinha e não viu nada. Então escutou a voz do outro lado, dizendo a mesma coisa. Virou-se e novamente a voz mudou de lado. E assim mais algumas vezes. Com medo, ele resolveu voltar para casa. Chegou cerca de 40 minutos depois que tinha saído. Ele desceu, se virou para sua filha e disse: “Estou com medo”. Então falou para ela ia buscar Azevedo, um xamã da aldeia. Azevedo chegou rapidamente. Pediu para Antunes se deitar de bruços na esteira e começou a tratá-lo¹⁰. Enquanto isso eles conversavam. Antunes contava para o xamã como se sentia, reclamando que estava com muita dor de cabeça. Cerca de quinze minutos depois, terminado o trata-

10 O xamã trata seu paciente principalmente com as mãos, fazendo movimentos característicos para extrair – a raiz verbal usada para descrever a ação é *-rita-*, “tirar” – o feitiço: em alguns casos sua parte material, que é lançada contra a vítima e se aloja em um local determinado de seu corpo, em outros, espíritos que o malefício introduz no “interior” (*woku* ♀, *wo* ♂) da vítima.

mento, Antunes já se sentia bem. Então Azevedo deu seu diagnóstico. Antunes tinha sido atingido por uma flecha¹¹ na nuca, com um feitiço muito perigoso, cujo efeito esperado era que ele se enforcasse. Se ele bebesse, disse Azevedo, Antunes muito provavelmente já teria morrido, pois o feitiço foi feito “bem caprichado”. Quando Azevedo estava saindo, a mulher de Antunes chegou em um barco do DSEI e assim pode escutar da boca do próprio xamã um relato do que tinha acontecido. O tratamento parecia ter sido de tudo eficaz. Restava agora “agradar” Azevedo, pois todo trabalho de cura deve ser pago.

No dia seguinte, Antunes acordou bem e começou a rememorar alguns fatos. Lembrou-se de que há alguns dias vinha sentindo uma dor na região onde fora atingido pelo feitiço. E lembrou-se também de um evento. Ele estava na casa dos homens, conversando com o pessoal. Então um rapaz começou a brincar com Antunes e pegou em sua nuca, apertando. Depois desse dia ele passou a sentir uma dor na região. O rapaz, todos falam, é um feiticeiro, e Antunes sabia disso. Concluiu também que Azevedo estava certo sobre o que dissera no dia anterior: “Se eu estivesse bêbado, tinha morrido lá mesmo!”

Tudo parecia ter se normalizado até que, três dias depois, Antunes teve outra crise. Ele saiu para pescar, mais uma vez sozinho. Quando chegou próximo de seu destino, começou a sentir muito medo e mais uma vez escutou uma voz falando em seu ouvido para que ele se matasse, para que ele se enforcasse com a corrente que serve para amarrar sua canoa. Sua cabeça começou a doer e seu corpo ficou inteiro formigando, de modo que ele quase não sentia mais nada. Por sorte, uma voadeira do DSEI descia o rio e o socorreu, levando-o para casa. Quando chegou, ele tremia muito. Sua filha foi correndo chamar Azevedo, enquanto sua mulher o acolheu, abraçando-o e acariciando sua cabeça. A menina voltou, mas o xamã demorou. Meia hora se passou e ele melhorou um pouco. Mais um tempo se foi e um outro xamã, Zacarias, chegou para vê-lo. Azevedo não poderia ir naquele momento

11 Trata-se de um tipo de feitiço, de nome *wyhy*, “flecha”. Geralmente, esse é um feitiço que sem maiores consequências, provocando intensa dor localizada, mas que passa rapidamente após o tratamento. Em alguns casos, porém, a forma de “flecha” foi utilizada para fazer com que um espírito se introduza do interior (*wo σ*) da vítima.

e pediu para que ele fosse em seu lugar. Antunes se deitou e Zacarias começou a tratá-lo, seguindo as orientações da esposa de Antunes, que lhe contava toda a história em detalhes. Zacarias terminou o tratamento e se foi. Antunes já se sentia melhor novamente. Mas pouco tempo depois um terceiro xamã, Severo, também alertado por Azevedo, foi vê-lo. O tratou e depois foi embora. No fim, os três disseram a mesma coisa: Antunes tinha sido atingido por três flechas – o que o fez ter mais certeza da origem de seu problema. Mas, segundo Zacarias, Azevedo só tinha conseguido tirar uma delas, por isso ele voltou a se sentir mal. Naquele dia, o trabalho conjunto de Zacarias e Severo conseguiu tirar mais uma. Severo disse que voltaria no dia seguinte para continuar o tratamento. Antunes ficou descansando. A noite, Azevedo veio vê-lo e também o tratou.

No dia seguinte, Antunes acordou ainda se sentindo mal. Seu medo não passava. Seu corpo também não estava bom. Já passava o meio dia e Severo ainda não tinha vindo. Então, Antunes foi atrás do experiente xamã, que lhe receitou um remédio à base de ervas. Antunes e sua mulher foram buscar uma raizeira e, junto com ela, saíram para coletar o remédio, que foi preparado pela senhora ali mesmo no pátio de sua casa. A noite, sua esposa passou o remédio em todo seu corpo. Assim ele foi dormir, para só tomar banho, tirando as ervas no dia seguinte.

Antunes acordou cedo e tomou banho. No meio da manhã, Severo veio vê-lo e aplicou mais uma vez o remédio nele. Depois procedeu a outra sessão de tratamento xamânico. O remédio diminuiu bastante a febre alta que afetava Antunes: as ervas estavam tirando, aos poucos, a “mistura” do feitiço¹². No meio da tarde, Severo voltou e repetiu o tratamento.

Antunes continuou sendo tratado com a raizada e foi melhorando aos poucos. Até que, dois dias depois, uma nova crise irrompeu. Ele foi para a cidade de canoa. Mas, quando estava voltando, no meio do rio, escutou novamente a voz em seu ouvido, como a voz de outro

12 “Mistura” (*kuri* ♀, *uri* ♂) são as substâncias usadas no feitiço para atingir finalidades específicas. Sempre convertidas em pó (*nôdè*), podem ser plantas de uso xamânico ou coisas diversas (substâncias, partes de animais, objetos etc.) utilizadas para efeitos indutivos ou, mais comumente, simpáticos. Ver *infra*, as substâncias usadas no feitiço que atingiu Antunes.

Karajá, dizendo para ele pegar a corrente da canoa e se enforcar. Antunes foi tomado pelo medo e voltou para a cidade. Se tivesse insistido em atravessar para a aldeia, Antunes afirmou depois, talvez ele não teria aguentado, teria se enforcado antes de chegar. Na cidade, ele foi acolhido primeiro por um amigo karajá, e depois pela psicóloga do Polo Base, que ficou conversando com ele, perguntando como se sentia. Mas ele asseverou que ela não poderia resolver nada, porque seu problema era uma “doença de Inỹ”, feitiço. Antunes ficou lá até melhorar um pouco e depois foi levado para casa pela voadeira do DSEI. Sua mulher, que tinha sido avisada por telefone, o aguardava lá. Antunes chegou ainda sentido medo. Da metade para cima, seu corpo estava com uma febre leve e, da cintura para baixo, estava gelado. Sua mulher passou o remédio à base de ervas no marido, mas ele não melhorava. Sentado dentro de casa, acompanhado pela família, Antunes chorou e desabafou: “Eu não quero morrer, não! Eu quero viver mais!”. Ele e sua mulher decidiram que era necessário recorrer a um poderoso xamã de outra aldeia karajá, distante mais de 100 quilômetros dali. Pois em sua aldeia não havia xamãs que soubessem tirar *aõni*¹³, eles apenas sabem tirar flecha ou outros feitiços menores. O único xamã que sabia fazê-lo era Zacarias, mas este não podia vir vê-lo naquela hora. Era necessário ir atrás de alguém mais poderoso.

Depois de muitas ligações, eles conseguiram uma voadeira do DSEI para levá-lo, ainda no mesmo dia. Durante todo o longo caminho,

13 O termo *aõni* ♂, *anõni* ♀, se refere a uma gama de espíritos que povoam o cosmos karajá. Por um lado, se refere a seres capazes de ações “mágicas”, para utilizar o termo de Patrícia Rodrigues (2008). Assim, a grande maioria dos seres do tempo do mito, dos demiurgos à primeira humanidade, passando pelos animais, são qualificados como *aõni*; os *ijasò*, os aruanãs mascarados que são trazidos pelos xamãs para dançar na aldeia, também são *aõni*; e os xamãs eles próprios, que podem ver, escutar e conversar com diversos *aõni*, percorrer grandes distâncias em um curto espaço de tempo, por meio da extração controlada de seu próprio “espírito”, também são ditos serem *aõni*. Nesse sentido, *aõni* designa, poderíamos dizer, menos seres específicos que um modo de ação “mágica”, não-humana. Por outro lado, *aõni* designa, *grosso modo*, uma classe seres de forma e hábitos monstruosos, perigosos e potencialmente antropofágicos (*inỹròdu*, “comedores de gente”). Seja como uma classe de seres seja como um modo de ação, os *aõni* são a epitome da alteridade para os Inỹ – ver NUNES, 2016.

Antunes foi encolhido com a cabeça entre os joelhos. Sua mulher a seu lado, sem desgrudar dele. Chegando na outra aldeia, eles foram levados diretamente para a casa do xamã. Antunes foi deitado sobre uma esteira e o xamã, cigarro na boca e remédios nas mãos, começou a tratá-lo. Depois de cerca de vinte minutos, a sessão de tratamento terminou. Aos poucos Antunes foi se sentindo melhor. Em pouco tempo ele já estava normal, embora cansado. O xamã disse que a situação de Antunes estava mesmo grave e mostrou os lugares em seu corpo onde estavam os *aõni*. Disse que foi difícil tirá-los, porque eles “estavam mordendo que nem piranha”; ele enganava um, pegava e tirava, depois outro, depois outro. Descreveu também os componentes usados no feitiço: vários tipos de coisas com as quais ele poderia se enforcar (corda, arame e algodão [meia, camiseta de manga comprida]); grampeador, para que quando se pendurasse, ele ficasse “grampeado”, parado, sem reação; e cachaça, para que tomasse coragem – por isso, quando a primeira crise irrompeu, Antunes logo pensou em beber. O xamã disse que ele tinha sido muito forte, resistido muito; se Antunes bebesse cachaça, já teria se enforcado. A noite já avançava, e todos foram dormir. No dia seguinte, logo cedo, a mulher de Antunes voltou para casa com a voadeira que os tinha levado. Ele ficou lá por mais uma semana ainda, sob tratamento. Quando retornou para casa, Antunes estava bem. O tempo foi passando e ele se sentia normal, não voltou a ter crises.

Mas as investidas contra ele não tinham acabado. Passados cerca de dois meses, ele começou a sentir uma dor nas costas. Severo veio vê-lo, e disse que ele tinha sido atingido por outra flecha, essa menos grave. O xamã tratou-o, tirou o feitiço e lhe disse: “eles estão querendo te matar mesmo!” Antunes ficou bem. Mais dois meses se passaram, porém, e ele voltou a se sentir mal. O medo que lhe tomava quando estava sozinho tinha voltado. O xamã da outra aldeia, que o curou da primeira vez, por coincidência estava na cidade vizinha. Antunes foi até ele, que asseverou que ele tinha sido atingido por outro feitiço, que tinha introduzido um *woràsỹ* em seu corpo¹⁴. Mas não teve condições de tratá-lo ali. Antunes voltou para casa e, na aldeia, procurou Zé, um outro xamã de lá, que conseguiu tratá-lo com sucesso. Mais um tempo

14 *Wakuràsỹ* ♀, *woràsỹ* ♂, um tipo de espectro dos mortos.

se passou. Antunes não tinha voltado a sentir nada. Em uma noite como tantas outras, ele se deitou para dormir. O sono o tomou e ele sonhou: viu dois feiticeiros com uma lista na mão, contendo os nomes das pessoas que eles planejavam matar. Conversando entre si, os malfeitores diziam que iam tirar o nome de Antunes da lista, ia desistir de matá-lo, pois já tinham tentado muito e não conseguiram. No dia seguinte, Antunes contou o sonho para sua mulher. Dali em diante, nunca mais se sentiu mal. Mas como ele teria certeza de que seu nome tinha sido mesmo tirado da lista? Ou de que os feiticeiros tinham desistido de atacá-lo apenas para atacar alguém próximo, alguém de sua família, sua mulher, sua filha? Ele decidiu, então, entrar pelo único caminho que lhe permitiria ter respostas para essas perguntas. O único caminho, também, pra que ele pudesse proteger a si próprio e a sua família. Antunes decidiu ele próprio virar xamã.

Um velho problema, um novo dilema

Por meio do feitiço de enforcamento, o feiticeiro introduz um espírito (um *aōni*, ou um *woràsȳ*) no interior (*wo* Ơ) da vítima, que passa a ter ideiação suicida e, em alguns casos, a escutar vozes. Isso provoca também uma mudança repentina de comportamento. Uma das questões mais salientadas pelos karajá, e apontada como evidência da prática desse tipo de feitiço, é que a pessoa está bem e, “de repente”, começa a pensar em se enforcar. Mas o feitiço, como me disse certa vez um homem, “existe desde que o mundo é mundo”. Essa não foi a primeira crise de feitiçaria que os Karajá enfrentaram. Ainda em 2011, muitos indígenas eram enfáticos ao afirmar isso para a equipe da Sesai: eles diziam que o que está acontecendo é mais uma “invenção de feiticeiro”, uma “moda”, ou “onda”; já aconteceram outras e, quando esta acabar, passando-se certo tempo, algum feiticeiro vai inventar outra forma fazer as pessoas sofrerem.

Uma das “ondas” de feitiço mais impactantes de que se lembra foi um “surto” de loucura (*itxȳtè*) em 1996. Os enfeitiçados – em geral, homens jovens – ficavam fora de si, pegavam facas, facões, cacos de vidro, pedaços de pau ou qualquer coisa que pudesse servir como arma e corriam atrás das pessoas na aldeia. Em um momento mais grave, naquele ano, vinte casas foram queimadas (ver LIMA FILHO, 1998:

30-31; 138). Quando um rapaz “endoidava”, ele era contido por outros homens e levado até um xamã¹⁵.

Essa crise durou cerca de um ano. Até que o atual chefe cerimonial de Santa Isabel, Sòkròwè (à época, um xamã em início de carreira), foi pago pela comunidade para achar onde o feitiço estava enterrado e eliminá-lo. Durante a noite, ele utilizou sua capacidade de visão – os xamãs tem a “visão aberta” – e localizou o feitiço. No dia seguinte, ele levou um grupo de pessoas como testemunhas, retirou o feitiço do local onde estava escondido e o queimou. Dali em diante, ninguém mais “endoidou”.

Com efeito, os casos de suicídio ocorridos entre 2002 e 2008 – antes, portanto, dos enforcamentos –, assim como uma série de casos de afogamento ao longo dos anos 1980, são todos atribuídos a diferentes “ondas” de feitiço. Mas as “ondas” são assim, uma hora acabam, para depois vir outra. Então, porque a crise do feitiço de enforcamento tem durado tanto tempo? Essa é uma pergunta que os Karajá não sabem responder com certeza, pois se por um lado eles estão diante de um velho problema, por outro as proporções da atual crise são inéditas. Algo escapa à compreensão.

Epidemia

Pode-se afirmar sem exagero que os enforcamentos assumiram uma dimensão epidêmica entre os Karajá. Passando de mão em mão, o feitiço foi se espalhando de tal forma que acomete virtualmente a totalidade da população do grupo. Recentemente, o xamã Cleber Axiwèra comparou o problema a uma epidemia de uma doença infecciosa.

Por que os inŷ estão morrendo enforcados? Tem Tori [não-indígena] que fala assim: “não, os índios estão doidos, estão tomando *kòhŷ* [cachaça] e droga, [por isso estão] se matando”. Não é isso não! Porque esse espírito que está dentro do povo inŷ, que nós chamamos *bàtòtaa*,

15 Os *itxŷtè* são um povo *aõni* do patamar superior do cosmos. Tal feitiço introduzia uma quantidade desses espíritos no interior (*wo* Ɔ) da vítima, daí os relatos da força extraordinária que os enfeitiçados adquiriram – eram necessários vários homens para conter um único enfermo. O tratamento xamânico consistia em extrair (*rita-*) esses espíritos do enfermo, que imediatamente recobrava a consciência.

nós, a comunidade inĩ, estamos todos contaminados com isso, igual gripe. A gripe não pega todo mundo? E quando está doente de gripe, pega pneumonia. Então é a mesma coisa. Os Inĩ estão contaminados com isso. Aí está tomando *kòhĩ* em cima disso, está doente desse espírito. Pode brigar também, porque está contaminado. Então, por isso o povo inĩ está se matando! Qualquer palavra pesada, eles sentem no corpo deles, então por isso se mata¹⁶.

Mas os enforcamentos podem também ser ditos uma epidemia em um sentido mais amplo. A idéia foi se tornando tão difundida que, quando as pessoas ficam com raiva, essa é a primeira coisa que lhes vêm à cabeça: *arexirubunĩkre*, “eu vou me matar”, essa foi uma frase que ouvi como conclusão de várias discussões, mesmo que as pessoas não tivessem nenhuma intenção em fazê-lo. Como os Karajá dizem, “virou moda”. Mas pessoas com raiva podem perder o controle de si. O estado “enraivecido”, com efeito, provoca uma transformação corporal. Ações “raivosas” ou “enraivecidas” (*èhè-èhè-mĩ*) são frequentemente agressivas e descontroladas, contrastando marcadamente com a ênfase inĩ na calma e no autocontrole: enquanto os últimos atributos são características das relações entre parentes, os primeiros são típicos dos *ixĩju* – os povos estrangeiros, marcados em geral pela agressividade e belicosidade – ou de seres como os *aõni*.

Comentei mais acima que, ainda em 2011, os Karajá apontavam uma série de fatores relacionados aos casos de suicídio. De lá para cá, essa polifonia não se esgotou e várias pessoas continuam a apontar “causas” diferentes. No entanto, minha percepção é que, ao longo de 2012, 2013 e 2014, a feitiçaria se tornou explicação cada vez mais aceita pela população em geral. Muito em função da sequência de feitiços desvelados e de mortes com características similares. Mesmo pessoas bastante céticas em relação à feitiçaria e que tendiam a apontar causas mais sociológicas, ou mundanas, à medida que mais e mais casos acon-

16 Fala, em português, durante o 1º Encontro de Pajés Karajá, 2015, São Félix do Araguaia.

teciam, sobretudo quando envolvia algum de seus parentes, passaram a afirmar que o problema estava sendo causado por feitiço¹⁷.

Entretanto, a difusão da imagem do enforcamento acabou por gerar um outro problema. Em 2015, justamente o ano no qual foi organizado o 1º Encontro de Pajés Karajá, ocasião na qual xamãs de várias aldeias se reuniram para debater sobre o problema, começaram a acontecer casos de tentativa de suicídio sobre as quais mesmo os xamãs afirmavam não ter sido causadas por feitiço. Tais tentativas, justamente, ocorreram quando a vítima estava em estado “*enraivecido*” – uma ação *èhè-èhè-mỹ* – frequentemente em decorrência de alguma querela interna ao grupo doméstico.

Feitiço e parentesco

Em muitos casos de tentativa e óbito por suicídio, o enforcamento aconteceu imediatamente após uma discussão com algum parente (ou, mais frequentemente, com algum cônjuge), o que provocou na vítima o estado “*enraivecido*” que a levou ao ato suicida. Em alguns casos, entretanto, isso já foi consequência do enfeitiçamento. Foi isso que aconteceu com Antunes. Um xamã me contava como ele próprio foi enfeitiçado. Alterado pela ação do malefício, se dirigiu à sua esposa de maneira rude, assim como Antunes o fez. Em suas palavras, “fui eu quem estava procurando briga com ela”. No mesmo dia, ele próprio examinou seu corpo e localizou o feitiço.

17 O conhecimento xamânico se dá por meios inacessíveis aos não-xamãs: os xamãs têm a “visão aberta”, viajam pelos diferentes patamares do cosmos, veem os rastros da feitiçaria nas mãos daqueles que a praticam, são informados por seus espíritos auxiliares de uma quantidade de coisas, e por isso sabem. É muito comum que pessoas contem longa e detalhadamente sobre o patamar inferior do cosmos e seus habitantes, por exemplo, apenas para, ao final, concluir com algo como: “Assim os xamãs dizem. Mas eu não sei, eu não sou xamã”. Só eles sabem, pois só eles podem saber. É por isso, em um sentido, que pode haver tantas explicações divergentes para os suicídios, que pessoas possam dizer que não acreditam em feitiço, ou em xamãs. A única forma de “comprovação” disponível para os não-xamãs é a própria experiência de adoecimento, ou aquela de algum parente próximo. Por isso, à medida que mais e mais casos foram acontecendo, a feitiçaria foi se tornando explicação cada vez mais aceita.

Voltemos mais uma vez ao caso de Antunes. Um dos fatores que contribuiu muito para que continuasse vivo foi o suporte de sua família. Uma das coisas que os Karajá diziam sobre os jovens, ainda nas reuniões com o pessoal da Sesai em fins de 2011, é que eles “têm a cabeça fraca”, ou que não são “fortes para se segurar”. Ser “forte”, segundo entendo, não é algo individual; antes, diz respeito a relações de parentesco apropriadas e (relativamente) estáveis, que conduzam a atenção e a memória das pessoas para seus parentes (ver NUNES, 2012). Ocorre, porém, que em Santa Isabel, o momento atual parece marcado por uma forte instabilidade das relações de parentesco. As pessoas têm agido como não-parentes e, portanto, aparecido como tal perante os seus, com com uma frequência preocupante aos olhos dos Karajá. Não apenas os jovens – que, muitas vezes, reagem agressivamente às palavras dos pais, em lugar de escutá-las em silêncio, como deveriam –, mas também de seus pais e outros parentes ascendentes – que, em lugar de dirigir uma fala “calma” e “correta” (*ywi σ*) a seus filhos, falam, muitas vezes, de maneira agressiva¹⁸. E em muitos casos de tentativa ou óbito por suicídio, a vítima nutria relações familiares instáveis, ou conflituosas, já há algum tempo. Um dos rapazes que se suicidou em 2012, por exemplo, bebia muito. Seus pais brigavam com ele, dizendo-lhe para parar de beber, que aquilo não lhe fazia bem etc. Depois de sua morte, um amigo do rapaz contou para um irmão do falecido que ele dizia, por conta disso, que “minha família não gosta de mim”. As palavras duras que lhe eram dirigidas o eram na intenção de aconselhar; assumiam, porém, não a forma de uma fala “calma” e “correta”, mas sim uma forma

18 A referência que utilizo aqui como exemplo são os “conselhos” que ascendentes próximos dão aos filhos e netos, parte vital do processo de construção da pessoa. Idealmente, essa deve ser uma fala calma (*ywi σ*), e aqueles que a escutam devem se manter em silêncio – não se trata de um diálogo – e com a cabeça baixa. A ética da ação karajá prega que as pessoas devem se lembrar das palavras de seus parentes e agir de acordo. Os jovens, porém, “não pensam”, o que significa que, durante boa parte da juventude, as pessoas “não escutarão” as palavras de seus parentes, ou seja, não agirão de acordo com o que lhes foi ensinado. Espera-se, porém, que chegará o dia (geralmente depois que se tenha os primeiros filhos) em que as pessoas vão começar a “pensar”, i.e., a se lembrar das palavras que a ela foram dirigidas e a agir de maneira apropriada (Ver NUNES, 2016).

agressiva típica da relação entre diferentes. Ao tentar aconselhar seu filho, os pais evidenciavam uma forma não-parente. Acometido pelo feitiço, o rapaz não foi “forte para se segurar”.

Portanto, há uma certa circularidade aí. Pois se o feitiço induz a vítima a “procurar briga” de modo a provocar o estado enraivecido, alterado, que viabilizará o enforcamento, por outro lado, a própria agressão xamânica tende a se originar de algum tipo de “briga”, uma tensão, um desentendimento ou uma ofensa entre pessoas, ou entre famílias.

Poderíamos dizer que a feitiçaria é um vetor anti-parentesco: enquanto a relação entre parentes é baseada, *grosso modo*, no respeito e cuidado mútuos no seio de um processo de assemelhamento corporal, a feitiçaria segue o modelo das relações hostis entre diferentes, como as relações entre os Inỹ e certos grupos *ixỹju* (“povos estrangeiros”) ou espíritos agressivos como certos *aõni*. O feiticeiro é um Outro, assim como, para ele, sua vítima é um Outro: quando vão fazer um malefício – quando certos *aõni* estão junto deles –, os feiticeiros enxergam as pessoas como “bichos”, por isso “não tem dó” – como os Inỹ costumem dizer – nem dos próprios parentes. Mas para que uma relação entre semelhantes possa se converter em uma relação entre diferentes, pois é disso que se trata, é necessário um certo grau de proximidade anterior. Um feiticeiro não ataca alguém sem motivos. Ao contrário, praticamente todos os casos de adoecimento por feitiço geram senão uma acusação, ao menos uma suspeita de quem teria lançado o malefício, e isso se dá, via de regra, em termos de eventos que possam ter despertado no acusado estados de raiva ou inveja. E se houve ocasião para que a vítima tenha enraivecido, ofendido ou feito algo que provocasse inveja no acusado, havia entre eles uma relação relativamente próxima: ninguém ofende pessoas com as quais não convive. Se os feiticeiros são comumente retratados como pessoas distantes, isso parece mais uma consequência de eles aparecerem como diferentes, Outros – seres com feições *aõni*, e não *inỹ*. Os Inỹ dizem que a melhor maneira de esquecer desavenças é manter-se distante.

De certo modo, o feitiço se origina ali onde o processo do parentesco falha: ali onde, em lugar de respeito, uma relação evidencia ofensa; ali onde, em lugar de reciprocidade, uma relação evidencia mesquinharia. E se em um mundo, como o ameríndio, no qual os corpos são “cronicamente instáveis” a produção continuada de parentesco é o

que garante um mínimo de estabilidade à pessoa (ver VILAÇA, 2005; TAYLOR, 1996), relações de parentesco instáveis – demasiado instáveis, mais instáveis que o tolerável – tendem a caminhar em passo paralelo à feitiçaria, tanto em relação à sua origem quanto em relação à sua eficácia, ou resultado. E, na Santa Isabel atual, as relações de parentesco parecem estar em um momento de forte instabilidade. Os próprios Karajá dizem isso, à sua maneira, por meio de infundáveis comentários sobre a maneira como o “pessoal de hoje” não está agindo de maneira apropriada em relação a seus parentes (e ao ritual, e às “regras da cultura” de uma maneira geral), diferentemente do que acontecia no tempo dos “antigos”. Ou, em sua formulação sintética, “hoje está tudo diferente”, hoje “a cultura está acabando”¹⁹.

O espaço da dúvida

As várias “explicações” que os Karajá têm dado para o problema dos enforcamentos, afora a feitiçaria, remetem ao mesmo conjunto de questões que emerge dessas reflexões sobre o tempo do “pessoal de hoje”. A bebida e o dinheiro têm um lugar central. A cachaça, por um lado, está fortemente ligada ao universo do ritual: nas festas, os homens bebem para ficarem “alegres” e “animados” (*bàdèsa*), dizem, bebem para “acabar a vergonha” e, assim, dançar no centro da praça transformando-se em uma série de espíritos. Do pátio ritual, porém, a bebida transborda para o espaço doméstico, pois os embriagados, cedo ou tarde voltam para casa, causando toda sorte de problemas; e também porque, ainda que se beba muito mais nos rituais, e no pátio ritual, não se pode impedir que se beba fora dali. A cachaça está também relacionada à intensa vida sexual dos jovens, inclusive quando casados. Os Karajá nutrem um ideal estritamente monogâmico mas, no tempo atual, trai-

19 O que os Karajá entendem por “cultura”, é certo, não é o mesmo que o entendimento antropológico (Ver NUNES, 2013b). Aqui, caberia apenas notar que o termo “cultura” é utilizado como tradução para o vernáculo *inŷ bàdèdàkŷnana* ♀, *inŷ bàdèdŷŷnana* ♂, “nosso conhecimento” ou, claro, “nossa cultura” (para uma análise semântica do termo, ver NUNES, 2016: 185-186). Essa expressão se refere ao modo apropriado de se fazer as coisas, ou às formas propriamente *inŷ*, desde o modo correto de se relacionar com um parente de categoria determinada até a ornamentação corporal, comportamentos rituais etc.

ções são muito comuns, o que se constitui como uma grande fonte de instabilidade entre os casais e, conseqüentemente, entre famílias.

Quanto ao dinheiro, fundamental que é hoje para a vida cotidiana nas aldeias, notaria apenas que a dificuldade de obtenção regular de renda, somada a importância reduzida das roças²⁰ tem causado transformações importantes na estrutura dos grupos domésticos, sobretudo no que diz respeito à relação entre genro e sogro(a) – dada a tendência uxorilocal – e ao aumento da importância do papel das mulheres no sustento dos grupos domésticos quando, tradicionalmente, tal papel era reservado aos homens. Isso tem grande impacto principalmente sobre os mais jovens que, devido aos meios escassos para obtenção de dinheiro, acabam com certa frequência dependentes de seus afins, sogros, sogras e esposas. Quando isso não os envergonha, é motivo de crítica por parte de outros, principalmente esses mesmos afins.

Não é por acaso que nas reuniões de 2011 com o pessoal da Sesai, bem como em outras, as falas dos Karajá frequentemente começavam tratando dos suicídios, apenas para progredir para uma reflexão ampla, em tom de queixa, sobre as transformações de seu mundo atual. Os enforcamentos, segundo percebo, são a ponta do iceberg, um índice dos muitos aspectos de seu cotidiano que os Karajá consideram como problemáticos – ou, em um fraseamento mais literal, “errados”, “ruins” ou “feios” (*ibina-*). Esses óbitos, em um sentido, são a objetificação de um processo de produção do parentesco que têm se mostrado falho além da medida, segundo os parâmetros indígenas.

Pensando sobre seu momento atual, os Karajá têm muito mais dúvidas que respostas. De certo modo, o mesmo vale especificamente para os suicídios. Por mais que possa haver explicações imediatas, como podem tantos jovens se matar em sequência? Como pode uma

20 Os Karajá são muito mais devotados à pesca que à agricultura ou à caça. A caça permanece tendo um lugar importante nos rituais, ainda que se casse praticamente apenas nessa situação. A agricultura, por outro lado, sofreu uma diminuição brusca à medida que os Karajá passaram a ter mais acesso ao dinheiro: quase a totalidade da alimentação de base vegetal consumida hoje é comprada no comércio local. Em Santa Isabel, por exemplo, há pouquíssimas roças, nas quais se planta quase somente, quando não exclusivamente, a mandioca, que é aproveitada muito mais para a pesca da tartaruga que diretamente para a alimentação.

“onda” de feitiço se espalhar tanto e por tanto tempo? Será mesmo que estamos diante de uma “epidemia” passageira, ou os Karajá terão que se acostumar a perder seus filhos, sobrinhos e netos enforcados? Quando ocorreu o último óbito, menos de um mês antes do momento em que escrevo essas linhas, um amigo karajá me ligou, como de costume, para contar o ocorrido. E, depois de me relatar o caso, ele concluiu, com certa perplexidade: “acho que não vai parar mais, não...” Pessoas morrem – enfeitiçadas, inclusive –, mas não desse jeito, não com tanta frequência. Isso é algo que os Karajá não conseguem compreender. Um indígena, estudante universitário me disse certa vez: “às vezes eu fico pensando sobre isso, minha cabeça começa a doer. Mesmo nós, acadêmicos, a gente não entende direito. Eu fico confuso...”

A situação é demasiado complexa e complicada. Se por trás dos casos de enforcamento está esse feitiço chamado de *bàtòtaa* ♂, nunca uma “onda” de feitiço durou tanto e foi tão devastadora. A imensa maioria dos óbitos foi de pessoas sóbrias, mesmo que algumas delas fizessem uso regular de bebida. Ainda assim, o álcool é fonte de inúmeros atritos cotidianos envolvendo pessoas que tentaram suicídio, com ou sem sucesso. Afirmar que os casos de enforcamento têm sido causados por problemas decorrentes do “contato interétnico” seria, no mínimo, uma atitude extremamente reducionista. Para ser mais preciso, acredito que essa afirmação em si não diz nada de produtivo para compreendermos a situação. Os Karajá dizem viver hoje “como os brancos”, ou “no meio dos brancos” e se regozijam de uma série de melhorias e facilidades trazidas pela convivência próxima com os não-indígenas. Por outro lado, identificam essa proximidade também como fonte de uma quantidade de problemas. Problemas esses ligados, de uma maneira ou outra, aos suicídios. Nada disso, nem mesmo em conjunto, é explicação que baste. Com efeito, penso que os suicídios não pedem uma explicação. Antes, é preciso respeitar o espaço da dúvida, da incerteza, da incompreensão. Pois é nele que os Karajá têm habitado. Ainda mais quando estamos diante de acontecimentos tão dramáticos.

O feitiço de enforcamento é um tipo muito peculiar de malefício. Sendo os suicídios provocados por tal ação xamânica maligna, eles não são propriamente suicídios, mas sim homicídios: pessoas têm sido acusadas de ter matado aqueles que se enforcaram. Ainda sim, um tipo de homicídio no qual o executor final é a própria vítima. E isso é mote de

enorme perplexidade. Algo similar, guardadas as proporções, ao espanto dos Piro diante de crianças que saciam a própria fome comendo terra, em lugar de demandar ser alimentadas pelos seus (GOW, 1989). Matar a si próprio provoca um curto-circuito no esquema de relacionalidade generalizada que é o processo do parentesco karajá (ver NUNES, 2012). Mesmo quando há um matador (um feiticeiro), e ainda mais quando não o há. É uma linha de fuga para além do universo das coisas que, boas ou ruins, fazem sentido, que podem ser compreendidas. De certo modo, os suicídios são eventos incognoscíveis. Talvez devamos seguir o exemplo dos Karajá que, quando suas cabeças doem de tanto pensar em alguma coisa, não insistem em decifrá-la, mas se esforçam em esquecê-la. Talvez tão ou mais importante que falar sobre os suicídios indígenas (e aqui arrisco dizer de um modo mais amplo), que dar visibilidade ao problema, e certamente mais importante que tentar explicá-lo, seja não falar, respeitar aquilo que não é de todo compreendido, aquilo que não pode ser explicado. E reservar nossos esforços político-textuais para as questões bem conhecidas, mas nunca resolvidas, que afligem as populações indígenas há séculos: a questão da terra, o preconceito a que ainda estão sujeitos cotidianamente, seus direitos constitucionais e a violação destes, e assim por diante.

Bibliografia

- BORGES, Mônica V. 1997. As falas feminina e masculina no Karajá. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Faculdade de Letras, UFG.
- CIMI, Conselho Indigenista Missionário. 1996. *A violência contra os povos indígenas no Brasil: 1994-1995*. Brasília.
- DAL POZ, João. 2000. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, v. 43, n. 1. pp. 89-144.
- DAVIES, Irvine. 1968. Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics*, vol. 1, n. 34. pp. 42-47.
- GOW, Peter. 1989. The perverse child. Desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*, vol. 24, n. 4. pp. 567-582.
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1998. Pioneiros da Marcha para o Oeste. Memória e identidade na fronteira do Médio Araguaia. Tese de Doutorado, PPGAS-DAN/UNB.
- NUNES, Eduardo S. 2012. Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos: Parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Em: José A. V. PIMENTA & Maria Inês SMILJANIC (Orgs.). *Etnologia indígena e indigenismo*. Brasília: Positiva. pp. 185-207.
- NUNES, Eduardo S. 2013a. Relatório antropológico preliminar sobre os casos de tentativa e óbito por suicídio entre os Karajá do Médio Araguaia (MT/TO). Relatório técnico. Brasília: SESAI.
- NUNES, Eduardo S. 2013b. Socialidades alternativas: sobre o conceito de cultura dos Karajá de Buridina. *Arquivos do CMD*, vol. 1, n. 1. pp. 92-112.
- NUNES, Eduardo S. 2016. Transformações karajá. Os “antigos” e o “pessoal de hoje” no mundo dos brancos. Tese de doutorado, PPGAS-DAN/UnB.
- RIBEIRO, Eduardo R. 2012. *A grammar of Karajá*. Tese de doutorado. Departamento de linguística, Universidade de Chicago.
- RODRIGUES, Patrícia. 1993. O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. Dissertação de Mestrado, PPGAS-DAN/UnB.
- RODRIGUES, Patrícia. 2006. Vida cerimonial e luto entre os Javaé. *Revista de Estudos e Pesquisas – FUNAI*, v. 3, n. 1/2. pp. 107-131.

- RODRIGUES, Patrícia. 2008. A caminhada de Tanýxiwè: uma teoria Javaé da história. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Chicago, Illinois.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1996. The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 2. pp. 201-215.
- TORAL, André A. 1992. Cosmologia e Sociedade Karajá. Dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional, UFRJ.
- VILAÇA, Aparecida. 2005. Chronically unstable bodies: reflections in Amazonian corporalities. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, n. 3. pp. 445-464.

Contra o que protesta o kaiowa que vai à forca? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas

Spensy K. Pimentel¹

Resumo

Os guarani e kaiowa de Mato Grosso do Sul (Brasil) enfrentam, desde os anos 80, uma epidemia de mortes relacionadas principalmente a enforcamentos (jejuvy). A população não indígena padronizou a compreensão sobre essas mortes como sendo aquilo que chamamos de “suicídios”. Em algumas ocasiões, no âmbito de comunicados políticos, sobretudo, difundiu-se o entendimento de que esse tipo de morte poderia estar relacionado a alguma espécie de protesto. A pesquisa etnográfica mostra, porém, que há um descompasso significativo entre a forma como os brasileiros em geral percebem esse fenômeno e como ele é compreendido pelos próprios indígenas. Por sinal, entre os próprios guarani e kaiowa é possível encontrar uma pluralidade de interpretações sobre o que acontece nesses momentos em que o sujeito vai à forca – inclusive a hipótese de que não se trata de suicídios.

1 Spensy K. Pimentel es doctor y máster en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP), habiendo realizado una estancia en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (2010-11). En la actualidad es profesor de la Universidad Federal del Sur de Bahía (UFSB) e investigador del Centro de Investigaciones Amerindias (Cesta-USP). También ha trabajado en la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA) y es fundador del Foro de Violaciones de Derechos de los Pueblos Indígenas (FVDPI). Desde los años 90 lleva a cabo investigaciones con los grupos de lengua guaraní en Brasil, especialmente los guaraní y kaiowa de Mato Grosso do Sul, su tierra natal. Entre sus temas de investigación están las teorías políticas indígenas, el chamanismo, la música, así como los suicidios indígenas, las violaciones de derechos humanos y el impacto de programas sociales en estas comunidades. Ha sido consultor de organismos públicos, organizaciones de la sociedad civil y también en proyectos artísticos y culturales en cine, teatro y periodismo. También trabajó como periodista durante más de diez años, como reportero, editor y documentalista.

Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação/extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Assim, é para decretar a nossa morte coletiva guarani e kaiowa de Pyelito Kue/Mbarakay e para enterrar-nos todos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem morto e sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo de modo acelerado. (...) Como um povo nativo/indígena histórico, decidimos meramente em ser mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção, esta é a nossa última decisão unânime (...)

Entre outubro e novembro de 2012, uma carta dos integrantes do acampamento guarani e kaiowa² de Pyelito Kue/Mbarakay (Iguatemi-MS)³ que contém o trecho acima rodou o mundo, por meio da internet, gerando mobilizações em todo o Brasil e até mesmo no exterior. Manifestações de rua foram registradas em mais de 50 cidades, num pequeno preâmbulo do que o país viveria em junho de 2013 – mês em que foram registradas as mais intensas manifestações desde o impeachment de Fernando Collor, em 1992.

Esse era o momento em que eu preparava a defesa da minha tese de doutorado na USP, em São Paulo, por isso, em função de uma atividade paralela à pesquisa que desenvolvia naqueles anos, tive um intenso envolvimento pessoal com aquele processo de difusão. Foi um período

-
- 2 Kaiowa e guarani (ou nhandeva, na classificação linguística) são duas “parcialidades” do povo guarani. Os grupos reconhecem diferenças entre si, mas, ao longo do século XX, foram confinados em reservas onde acabaram por misturar-se, o que deu origem à denominação guarani-kaiowa. Hoje, fala-se também em “guarani e kaiowa”, como na carta. Os suicídios, hoje, ocorrem tanto em áreas com predominância kaiowa como naquelas em que há maioria guarani (nhandeva), como as aldeias das regiões de Iguatemi e Paranhos. Os dados dos relatórios do Cimi divulgavam a etnia dos mortos até 2013, e ali também se pode verificar a presença dos guarani nas estatísticas dos enforcamentos.
 - 3 Em função da repercussão dessa carta, a ordem de despejo foi logo suspensa, e a Terra Indígena Iguatemi-Peguaí I, pleiteada pelos integrantes do acampamento, teve o estudo de identificação e delimitação de seus 41,5 mil hectares publicado pela Fundação Nacional do Índio (Funai), em janeiro de 2013.

para difundir informações acumuladas ao longo dos anos de pesquisa de campo, fosse conversando com jornalistas⁴, organizando eventos em São Paulo⁵ ou compartilhando conteúdos nas redes⁶.

Nas redes sociais, muitos interpretaram a menção a essa “morte coletiva” como um anúncio de suicídio coletivo, diante de uma ordem de despejo emitida pela Justiça (temporariamente suspensa). Aparentemente, isso foi um dos principais pontos que ataçaram a curiosidade das pessoas, gerando repercussão na imprensa e nos meios políticos. Digo isso em função de ter entrado em contato direto com alguns usuários do facebook a partir dos quais a informação, aparentemente, havia viralizado.

Não foi a primeira vez em que se aventou no debate público a possibilidade de suicídio coletivo de um grupo guarani e kaiowa, em função de uma ameaça de despejo. Em 19/06/1996, o Jornal da Tarde de São Paulo noticiava: “Índios ameaçam suicídio coletivo”⁷. Era referência às dificuldades enfrentadas pelos mais de 200 habitantes da terra indígena Jarará, dos guarani e kaiowa no município de Juti. “Não tem jeito, nós vamos mesmo fazer um suicídio coletivo”, diziam as lideranças indígenas em carta ao Ministério da Justiça à qual a reportagem dizia ter tido acesso.

Ainda assim, não se encontra na literatura registro de suicídio coletivo entre esses indígenas – ao menos não da maneira que o termo parece adquirir para nós, evocando imagens de Jim Jones, pastor norte-

4 Veja-se, por exemplo, entrevistas concedidas a Eliane Brum, à época colunista do El País (Brum, 2012), ou a Bob Fernandes, editor do site Terra Magazine (Fernandes, 2012).

5 Entre outubro e novembro de 2012, foram organizadas mesas redondas no campus da Universidade de São Paulo e na Agência Popular Solano Trindade, esta na zona sul da capital paulista, com participação de lideranças do movimento guarani e kaiowa, Aty Guasu e antropólogos.

6 A partir de meu perfil pessoal no facebook e de reproduções de conteúdo por parte de grupos de apoiadores que passaram a surgir, em São Paulo e outras cidades, além da parceria com movimentos como aquele de Mães de Maio. Um de meus textos mais difundidos na ocasião foi “O desafio da paz”, publicado meses antes na revista Carta na Escola (Pimentel, 2012b).

7 Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=80319>. Texto de O Globo de 10/05/1996 também citava bilhetes em que as lideranças do Jarará mencionavam a possibilidade de suicídio (cf. <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=80273>).

-americano que, em novembro de 1978, suicidou-se juntamente com mais de 900 fieis na Guiana.

No caso específico do Pyelito, em 2012, poucos dias depois da repercussão da carta, a Ascuri⁸, grupo de cineastas indígenas de MS, realizou uma reportagem com os moradores do acampamento, eles confirmavam no vídeo: não havia intenção de matar-se. O que a carta queria mostrar é que eles tinham disposição de morrer defendendo sua terra, caso a justiça insistisse em despejá-los. “Podemos perder nossa vida aqui, mas, se for para gente se entregar, não nos entregaremos fácil. Se vamos nos matar, suicidar? Não, nós não iremos fazer isso”, dizia, de forma clara, uma liderança do acampamento no vídeo da Ascuri⁹.

O episódio, portanto, parece nos levar a uma questão chave nessa interação entre os não indígenas e os guarani e kaiowa no debate sobre o tema das mortes em MS: afinal, o que “querem dizer” esses indígenas que terminam por ser encontrados nessa condição? As mortes por enforcamento (*jejuvy*) nesse povo têm uma característica que salta aos olhos: muitas vezes, chamam a atenção a decisão e a força com que o ato é executado. Frequentemente, os mortos são encontrados enforcados em árvores baixas, praticamente arrastando as pernas no chão – quando não com o próprio cinto no pescoço, ou peças de roupa, às vezes nos caibros do telhado de sua própria casa. Como se um sentimento extremamente forte os movesse...

Portanto, a própria cena sugere, muitas vezes, a ideia de um protesto – o que poderia explicar a associação comum dessa interpretação ao contexto miserável e violento que as aldeias guarani e kaiowa geralmente enfrentam. Mas, será mesmo isso o que está em jogo? Como podemos, afinal, entender esses eventos?

8 A Associação Cultural de Realizadores Indígenas é, conforme texto no website ascuri.org, “um grupo de jovens realizadores/ produtores culturais guarani, kaiowa e terena formado em 2008, que buscam, por meio das novas tecnologias de comunicação, criar estratégias de resistência para os Povos Indígenas de Mato Grosso do Sul (Brasil), bem como o fortalecimento na luta pelo seu território tradicional e na busca pela democracia midiática, em contraposição ao modelo de mídia hegemônico no qual a sociedade indígena e não-indígena possuem para se informar”.

9 Cf. o vídeo na página da Ascuri no You Tube: <https://www.youtube.com/watch?v=rb4V3Lrn-D0>

Seria cabível considerar esses mortos como “porta-vozes de um conflito”(Costa Pereira, 1995), ou como um “contingente em defesa da comunidade” (Meihy, 1994), ou ainda apontar que sua ação seria “uma autoimolação como última forma de fazer sobreviver sua cultura” (Morgado, 1991), como chegou a ser sugerido alhures?

Uma rápida pesquisa na internet pelas palavras chave – suicídios, guarani, kaiowa – pode levá-lo a todo um universo de dados sobre o que já deve ter se tornado uma das mais conhecidas “epidemias de suicídio” entre povos indígenas dos últimos 100 anos. As mortes supostamente autoprovocadas entre os guarani e kaiowa de Mato Grosso do Sul são divulgadas por lideranças indígenas ligadas a esse grupo desde o início dos anos 80¹⁰.

Até o final dos anos 90, a contabilidade em torno dessas mortes era feita pelo Conselho Indigenista Missionário ou acadêmicos da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), de Campo Grande – particularmente o historiador Antonio Brand. Até agora, foram registradas 1.137 mortes: 385 que o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) contou entre 1981 e 1999, mais 752 anotadas entre 2000 e 2015 pela Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde (Sesai). Nos últimos anos, a contabilidade tem sido anualmente divulgada pela série de relatórios “Violência contra os Povos Indígenas no Brasil”, do Cimi¹¹.

Tabela 1. Suicídios em Mato Grosso do Sul - 2000 a 2015

Ano	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	Total
Nº de Casos	44	40	38	53	42	50	40	40	59	42	40	45	53	73	48	45	752

Fonte: Extraído do relatório *Violência contra os Povos Indígenas* – dados de 2015, do Conselho Indigenista Missionário

10 Veja-se “Em MS, índios menores estão se suicidando”, texto do Correio Braziliense de 05/10/1982 a partir de visita do líder guarani Marçal de Souza a Brasília. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=78984>

11 Coleção disponível no website do Cimi, em <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=publicacoes&cid=30>

Quando as mortes por enforcamento – e, na época, também algumas por envenenamento¹² – começaram a multiplicar-se entre os guarani e kaiowa de Mato Grosso do Sul, em meados dos anos 80, foi grande a repercussão na imprensa brasileira. Em pouco tempo, também antropólogos e psicólogos enviados pelo governo federal passaram a produzir relatórios a respeito¹³.

As informações publicadas não contribuíram para diminuir a confusão em torno do tema e refletiam a grande diversidade de discursos que existem entre os próprios indígenas sobre esse fenômeno humano tão perturbador. Entre os fatores mais comumente apontados nos textos dos anos 90 – auge da produção de relatórios oficiais sobre o tema, em função da repercussão dos casos na mídia –, havia quem dissesse que os “suicídios” tinham relação com o alcoolismo, enquanto outros mencionavam a “aculturação”, com a proximidade das cidades e a chegada de instituições como as igrejas evangélicas. Costa Pereira (1995: 46) registra uma lista das causas mais apontadas para os “suicídios” pelos kaiowá de Dourados: encabeçam o rol os itens “feitiço” e “bebida alcoólica”, seguidos por “situação econômica precária”, lideranças fracas e em conflito entre si, “brigas familiares”, “saída” em massa para trabalho nas “fazendas”, “proliferação” de seitas evangélicas, gerando “cisão” e substituindo a tradição religiosa, além da “falta de rezadores”, a adoção das “danças paraguaias” e a precária assistência da Funai.

Em direção um pouco diversa dessas explicações que iam na linha da “anomia social”, conforme estabelecido pelos estudos clássicos sobre o suicídio¹⁴, alguns autores, até mesmo, chegavam a apostar em alguma vinculação dessas mortes com “costumes tradicionais”. A ideia de Terra sem Males, que alguns imaginam como uma espécie de “paraíso guarani” já gerou equívocos perigosos: em Mato Grosso do Sul, muita gente está sempre à busca de uma desculpa oriunda das próprias culturas indígenas para poder lavar as mãos diante dos problemas

12 Essa forma de morrer entrou em desuso nos últimos anos, mas, nos anos 80 e 90, era mais comum de se encontrar nos relatos.

13 Para uma revisão dos documentos produzidos no período, cf. Pimentel, 2006.

14 Para uma revisão das explicações que vinculavam as mortes à “anomia”, em paralelo com formulações que buscavam “explicações tradicionais”, cf. Pimentel, 2006.

dessas populações. No debate político local, chegou-se a formulações próximas a “os guarani e kaiowa se matam para ir ao paraíso”.

“Não posso calar o fato de haver considerado a tese, ao início de meu estudo, de que pudesse existir uma relação entre as ondas de suicídios, por um lado, e a idéia culturalmente definida da ‘ida à terra sem mal sem passar pela morte’, por outro, no sentido de que tal idéia agora se encontraria ‘patologizada’ de maneira crescente”, confessava Wicker (1997: 295), autor do estudo sobre os “suicídios” entre os Pai Tavyterã – denominação dos kaiowa em território paraguaio, onde as mortes por enforcamento também aconteciam em quantidade espantosa nesse mesmo período.

Entre essas duas vertentes, corriam os estudos que buscavam abordar o “suicídio” conforme os próprios indígenas interpretavam o fenômeno. Mais uma vez, deu-se margem para incompreensões. O fato de o *paje vai*, ou feitiço, ser uma das explicações mais comuns entre os kaiowa para as mortes, pôde fazer crer que se tratava de um tema relativo à “cultura tradicional”. Por vezes, no afã de explicitar o ponto de vista guarani e kaiowa sobre essas mortes, chegou-se mesmo a divulgar certos discursos embaraçosos, quando fora de contexto (cf. Thomaz de Almeida, *in* Levkovitz, 1998). Nem sempre pode ter ficado claro que os elementos do xamanismo guarani e kaiowa atuam, aí, como um “código” a partir do qual se interpretam fenômenos não necessariamente “tradicionais”. Frequentemente, do meu ponto de vista, a difusão de informações foi encoberta pelo sensacionalismo¹⁵.

Algo que já aparecia na época em diversos autores com certa clareza é que os próprios indígenas não percebiam essas mortes de forma corriqueira ou habitual, e sim como um problema trazido pelos novos tempos – em que os guarani e kaiowa passaram a ser obrigados a viver confinados em pequenas reservas de terra, a partir da colonização massiva por não indígenas da região sul de Mato Grosso, executada pelo

15 Note-se que a divulgação descuidada de imagens relacionadas a essas mortes é muito criticada pelos xamãs, em função do potencial de gerar novas mortes semelhantes. Por exemplo, o longa-metragem de ficção *Terra Vermelha*, de Marco Becchis, saudado internacionalmente pela sua capacidade de divulgar a tragédia guarani e kaiowa, é, até hoje, alvo de veto por parte dessas lideranças, em função das cenas que exhibe, nesse sentido.

próprio estado brasileiro, sobretudo a partir de meados dos anos 40 e até o final da década de 70¹⁶.

De fato, é impossível desvincular essas mortes dos conflitos agrários. É bem verdade que alguns indígenas mais velhos dizem compreender a atitude extrema que tomam alguns desses jovens – ainda que muitos discordem veementemente dessa postura –, mas, ao mesmo tempo, eles não se recordam de ter presenciado mais que um ou dois casos de enforcamento nas aldeias antes da década de 1980, algo muito diferente da situação de epidemia que se instalou desde então (cf. Pimentel, 2006: 48-52).

É exatamente nos anos 70, década em que se instalam com força as monoculturas da soja e da cana-de-açúcar em MS (Pimentel, 2012c), que se completa o processo de confinamento dos guarani e kaiowa¹⁷. Anteriormente espalhados por dezenas de locais de ocupação tradicional, esses indígenas foram progressivamente expulsos pelos colonos brancos que chegaram à região, após incentivo dos governos estadual e federal, sobretudo a partir do governo de Getúlio Vargas e sua Marcha para o Oeste. O desenvolvimentismo da ditadura militar completou o processo, impondo como única opção para os guarani e kaiowa a vida em oito pequenas reservas delimitadas no início do século XX pelo antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) – num total de pouco mais de 18 mil hectares.

Ao longo das últimas três décadas, eles empreenderam um vigoroso movimento de recuperação de suas terras, por meio do movimento Aty Guasu (grande reunião)¹⁸, mas a morosidade do governo federal diante da pressão política dos fazendeiros impediu que se gerasse uma solução definitiva para o problema. As novas áreas demarcadas sempre foram insuficientes para este que é o segundo maior povo indígena do país. Segundo os dados do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) para 2013 são 46,3 mil guarani e kaiowa, vivendo em

16 Hoje, os guarani e kaiowa habitam cerca de 30 terras indígenas e aproximadamente outros 35 a 40 acampamentos

17 Esse processo teve seu histórico inicialmente traçado por Brand (1997).

18 Para uma história do movimento, ver Pimentel, 2015.

pouco menos de 50 mil hectares de terra – sendo que em uma das reservas, Dourados, o espaço é dividido com mais 2,8 mil terena.

O resultado é que, sobretudo nas áreas mais antigas e superlotadas, a violência tornou-se explosiva: os “suicídios” são só a ponta do iceberg. Segundo os dados reunidos nos relatórios do Cimi, nos últimos anos, os assassinatos, entre os guarani e kaiowa, correspondem a quase 40% do total dessas mortes registradas em todo o país. O Mato Grosso do Sul é o estado onde mais ocorrem assassinatos de indígenas no país – quase a totalidade dessas mortes acontece entre os guarani e kaiowa. O índice de assassinatos em uma reserva como a de Dourados pode ultrapassar os 100 casos por 100 mil em alguns anos.

Tabela 2. Assassinatos em Mato Grosso do Sul - 2003 a 2015

Ano	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	Total	Médica
Total no Brasil	42	37	43	58	92	60	60	60	51	60	53	138	137	891	68
Nº absoluto MS	13	16	28	28	53	42	33	34	32	37	33	41	36	426	32
Nº absoluto restante	29	21	15	30	39	18	27	26	19	23	20	97	101	465	36
MS (%)	31%	43%	65%	48%	58%	70%	55%	57%	63%	62%	62%	29%	26%	47%	47%

Fonte: Extraído do relatório *Violência contra os Povos Indígenas – dados de 2015* – Conselho Indigenista Missionário

Para além de visar o discurso indígena como objetivo final dos estudos antropológicos, a compreensão do xamanismo como uma espécie de código, conforme propõe Langdon (1996) – promovendo uma espécie de “indigenização” do mundo (Sahlins, 1997) –, oferece-nos uma perspectiva mais produtiva, no sentido de compreender a forma como os guarani e kaiowa encaram o fenômeno da multiplicação das mortes por enforcamento desde os anos 80, sem que deixemos de percebê-las inseridas em um contexto histórico crítico.

O xamanismo, afinal, como propõe Langdon, não é algo associado somente a especialistas, os “pajés” do imaginário popular. Trata-se de todo um conjunto de saberes e práticas, que implica uma reflexão sobre as relações entre os seres do universo e envolve quase todas as

pessoas na comunidade, de forma constante. As mais recentes propostas “procuram compreendê-lo como um complexo sociocultural (...), um sistema social, no sentido de que gera papéis, grupos e atividades sociais, nas quais o xamã é o ator principal, mas não o único” (Langdon, 1996: 26). O xamã é, isto sim, o mediador principal desse sistema, porque organiza ritos e reproduz mitos, por exemplo, mas, como vimos, não se trata de um monólogo. A interação entre os diversos personagens é constante.

Nesse sentido, e para além de qualquer fetichização do discurso xamânico, traçarei um breve resumo sobre como essas mortes costumam acontecer e como as famílias geralmente agem diante delas. Minha base para construir essa descrição são narrativas referentes a cerca de 80 casos catalogados como “suicídios” que coletei ao longo da pesquisa de campo e bibliográfica entre 2003 e 2004, principalmente na Reserva de Dourados (Pimentel, 2006). Devo ressaltar que, nos últimos anos, estive diversas outras vezes realizando pesquisas na região, e, apesar de não ter sistematizado novos bancos de dados sobre essas narrativas, elas continuam a aparecer até hoje, a cada vez que retorno às aldeias.

O primeiro passo para compreender o ponto de vista guarani e kaiowa sobre essas mortes tem a ver com algo que tem sido constatado de forma ampla pela etnologia nas últimas décadas: o xamanismo ameríndio é uma teoria sobre o mundo em que as ações de predação são um forte componente. As doenças, por exemplo, são vistas como uma agressão – seja de um ser sobrenatural ou de um inimigo, por meio de feitiços. Quando um xamã cura uma doença, ele está, muitas vezes, contra-atacando um inimigo ou negociando com seres poderosos a liberação da pessoa – oscilando entre o campo militar e o diplomático, vamos dizer. O xamanismo, afinal, é um modo guerreiro de pensar o mundo¹⁹.

No caso kaiowa em particular, vale observar, preliminarmente, estamos falando de um xamanismo decididamente associado aos cantos.

19 Viveiros de Castro fala, nesse sentido, em uma “predação ontológica”, constituindo “um regime geral de subjetivação ou personificação na maioria, senão na totalidade, das culturas da Amazônia indígena”, que tem a idéia de canibalismo como “esquema principal” (2002: 14).

Existem fórmulas verbais capazes de operar desde a cura de uma dor de cabeça até a segurança de um grupo em um conflito com brancos armados, passando por assuntos tão diversos como o afastamento de animais peçonhentos, a sanidade de uma lavoura, a saúde mental de um adolescente ou a conquista amorosa. Quase tudo o que se vai mencionar aqui a respeito de xamanismo passa, de alguma maneira, pela prática de cantos, seja para curar ou para atacar alguém²⁰. Os guarani, por sinal, denominam *oporaiva*, cantores, aos xamãs, e os kaiowa, quando os chamam de “rezadores”, também estão aludindo aos cantos, de forma semelhante, pois estes são genericamente chamados de “rezas” em português.

Comumente, o impulso analítico inicial da família guarani e kaiowa em relação ao “suicídio” é negar a possibilidade de que a morte tenha sido obra do próprio morto. O feitiço, *paje vai*, ou *mohã vai*, seres sobrenaturais referidos como o “dono da corda” e o *angue*, espectro perambulante dos mortos²¹, são, em geral, os primeiros suspeitos. Num outro plano, cônjuges envolvidos em conflitos amorosos também estão passíveis de acusação, principalmente em se tratando de envenenamentos (mas, também podem ser responsabilizados pelo próprio feitiço).

Sobretudo no contexto das reservas superlotadas, um dos maiores desafios para a vida cotidiana em um coletivo guarani e kaiowa diz respeito às agressões xamânicas, geralmente chamadas de feitiços, ou *paje vai*. *Paje vai* (pajé mau, ou pajé à toa) é algo que se pode entender melhor a partir do sentido mais comum em que é usado o termo *pajé* – até onde entendo, trata-se de uma espécie de amuleto, feito da parte de algum animal, em geral, para conferir habilidade especial a uma pessoa. Por exemplo: para correr mais ou jogar futebol, deve-se usar o dente de

20 Os cantos kaiowa, considerados como parte importante do patrimônio imaterial desse povo, têm sido objeto de atenção nos últimos anos (cf. Tugny, João, Pimentel et al., 2016; Cunha, Puzzo & Pimentel, 2011; Pimentel, 2012).

21 Como é comum de se encontrar nas etnografias ameríndias, a teoria guarani sobre a pessoa supõe a desintegração de um compósito após a morte. Liberada do corpo, uma parte da pessoa – a palavra, *nhe'ẽ*, elemento sublime – sobe de volta para o céu. Permanece na terra um resto da “sombra” (ã) – *anguery*, portanto (“o que foi sombra”). É um tema clássico da etnologia guarani (cf. Pimentel, 2006). Mortes violentas, de alguma forma, como o enforcamento, geram um *anguery* particularmente perigoso.

determinado animal dentro da meia. Para conquistar as mulheres com mais facilidade, guardam-se, na carteira, partes de certa ave conhecida como quero-quero (*Vanellus chilensis*) etc.

A mesma lógica pode ser aplicada ao *paje vai*. Segundo me contaram, sabe-se que estão fazendo feitiço contra você quando se encontram em casa, ou no caminho, animais peçonhentos, assustadores ou feios. Por exemplo, um sapo ou uma cobra. Ou, quando se acha na porta de casa um ninho de marimbondo: eis outro sinal de que alguém nas vizinhanças lhe quer mal.

Montoya (1985[1639]: 54-5) que, como se sabe, conviveu com grupos de língua guarani no século XVII, registrava essa observação sobre o significado de encontrar um sapo (no caso, em uma embarcação) ou de enterrá-lo, com um espinho atravessando o corpo. Evidentemente, em alguns casos, é tênue a fronteira entre mau augúrio e feitiço. Mas, quando há sinal de ação humana sobre o animal encontrado, aí não há dúvida. Soube de um caso em que foi encontrado um sapo com a boca costurada. Algumas pessoas associaram o achado com algum trabalho ligado a cultos afro-brasileiros, mas, como se vê, a ligação entre o sapo e um possível mal recaindo sobre a pessoa ou sua família é bastante antiga e não necessariamente tributária de algum contato com a “macumba”, como muitos se referem.

Galvão (1996: 217-8) visitou os Kaiowa nos anos 40 e, por sua vez, descreve um tipo de feitiço baseado na técnica do “resto de comida enterrado” que remonta também às observações de Montoya: “Os piores e mais perniciosos [feiticeiros] vêm a ser os «enterradores», cujo ofício é matar, enterrando eles na casa de quem se deseja matar, algumas sobras de sua comida, cascas de fruta e pedaços de carvão etc.” (Montoya, op.cit: 55).

Enfim, os feitiços são parte importante da vida política cotidiana de um coletivo kaiowa. Quando se desconfia que um vizinho ou conhecido está fazendo feitiço contra si, a vida de uma família fica tomada pela busca obsessiva de enfrentar esse problema. Doenças como o câncer também podem ser associadas ao feitiço. O mesmo se dá com mortes fulminantes, por acidentes, ou quando vinculadas a doenças internas, dores abdominais etc.

Finalmente, a explicação para uma morte por enforcamento também pode ser considerada decorrência de uma espécie de enfermidade

mental, as quais podem ser associadas ao feitiço ou a outras faltas da própria pessoa, de sua família ou mesmo dos xamãs com os quais a pessoa possa ter tido contato direto ou indireto. Por exemplo, existem doenças mentais associadas a fenômenos naturais como o arco-íris e também a certas fases da vida, sobretudo a transição entre infância e idade adulta, em que se é vulnerável ao chamado *ojepota* – espécie de “encanto” por parte de certos seres sobrenaturais que se pode sofrer quando se desrespeitam resguardos, como o que deveriam observar as meninas quando começam a menstruar. De fato, as causalidades são intrincadas, várias delas podem atuar ao mesmo tempo – por exemplo, um jovem que desrespeita o resguardo é mais vulnerável a feitiços, além de ataques sobrenaturais – e só mesmo alguém com muito crédito junto à família poderá tecer uma explicação que dê conta de todos os fatores.

Inclusive vale observar que as igrejas pentecostais se tornaram praticamente hegemônicas nas áreas de reservas, em termos de uma ocupação do espaço público. Assim sendo, pode haver um “sincretismo” nessas interpretações a respeito das mortes por enforcamento. Afinal, ideias como feitiço ou possessão não são nada estranhas ao universo dessas igrejas²². O *angue*, nesse novo ambiente, bem como os feitiços, podem muito bem se tornar “obra de Satanás”. E, por sinal, o efeito colateral dessa difusão do pentecostalismo nas aldeias é, sem dúvida, a violência contra as pessoas que, publicamente, se apresentam como adeptas do xamanismo.

Mesmo que a família se convença (ou admita publicamente, melhor dizendo) de que as possibilidades de morte por ação de terceiros são remotas e admita que a morte aconteceu porque o sujeito decidiu que “já tinha de se ir”, ou “porque não tinha outro jeito”, há um reconhecimento da opção ética, mas nem por isso deixa de haver lamentação quanto ao “suicídio” e nem tampouco o receio de que outras pessoas da família sigam o exemplo do morto ou sejam compelidos a fazê-lo por seu “fantasma”. Na verdade, o discurso que reconhece a opção do morto frequentemente coexiste com a suspeita de feitiço ou

22 Sobre a difusão do pentecostalismo nas aldeias guarani e kaiowa, cf., por exemplo, Pereira, 2012.

assassinato e poderá ser apresentado ou não, a depender da proximidade do interlocutor com a família.

As suspeitas em torno do feitiço, o entendimento do enforcamento como resultado de uma “doença” que é explicada como um artifício sobrenatural para confundir mentalmente uma pessoa, a possibilidade de ser apanhado pela assombração que o “altera” e o leva a provocar sua própria morte: todos esses elementos têm em comum esse tom “xamanístico”, no sentido de buscar sempre uma interpretação “guerreira” para a morte²³.

Trata-se de uma maneira peculiar de entender o mundo, não só como um lugar de disputa e predação entre os vivos, mas também carregando em si a suposição de uma outra realidade além da visível, onde as palavras podem superar tempo e distância para se materializar numa agressão e onde há uma possibilidade ilimitada de competir pela energia que circula em diferentes níveis de existência, todos intercomunicáveis, havendo a possibilidade até mesmo de um morto atacar um vivo – todos traços comumente encontrados no xamanismo ameríndio nas mais diferentes paisagens (Langdon, 1996).

Alguns exemplos de narrativas que mostram como as famílias sustentam suas hipóteses de assassinato – seja por pessoas vivas, pelos *anguery* ou por influência dos cantos e outras formas de feitiço:

Caso 1 – J., 18, morte ocorrida há cerca de 15 anos. Ele foi encontrado enforcado em seu próprio cinto. O corpo, que estava “sentado”, segundo os relatos das testemunhas, foi achado numa árvore do Jaguapiru (região da Reserva de Dourados) perto dos locais onde acontecem os “bailes” no sábado à noite. Jaci era órfão de pai e mãe. Fora criado pelos avós e começou a trabalhar cedo, com cerca de 12 anos, nas usinas de cana. Com isso, garantia dinheiro para, em suas estadas na reserva, festejar com os amigos. A família reconhece que ele vivia infeliz, em parte por não ter conhecido pai e mãe. Não deixa, entretanto, de desconfiar que ele tenha sido morto pelos amigos de farra. Consideram que os colegas

23 Observe-se a consonância com o modelo de “pessoa tupi-guarani” como devir, proposto por Viveiros de Castro (1986) – desenvolvi essa analogia alhures (Pimentel, 2006: 36-40).

o surraram e envenenaram, depois penduraram o corpo para simular o suicídio. Reservadamente, continuaram sustentando essa versão.

Caso 2 – V., mulher adulta, idade não identificada, moradora da reserva de Dourados: ela se separou do marido e foi morar com um sujeito ciumento, que a surrava constantemente. Um dia, brigaram feio. “Vocês não vão me ver mais”, disse ela, quando saía de casa, contrariada com o cônjuge. No outro dia, foi encontrada enforcada. Pelas características violentas do marido, os familiares desconfiam, até hoje, que ele a tenha assassinado, apesar do “aviso” que ela dera ao sair de casa no dia anterior.

Caso 3 – ocorrido em Dourados, há cerca de 20 anos, narrado por um familiar: o marido é encontrado na força, depois de uma briga com a esposa. Família comenta que ele reclamava da falta de atenção da mulher. Ela estava grávida do terceiro filho do casal. Ele tinha saído para “ir ao mato” na hora do almoço, não voltou até o fim do dia. Ela era mais velha, tinha 30, e ele 20 quando se casaram. Ele morreu com 25. A sobrinha conta que a família dele acredita até hoje que ela fez um feitiço para que ele se enforcasse, porque ela “queria ficar sozinha”.

O que é importante observar é o pano de fundo para praticamente todas essas observações realizadas em “clave xamânica”, por assim dizer: hoje, grande parte das aldeias guarani e kaiowa tornaram-se um ambiente onde, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy* (“nosso pai” e “nossa mãe”, epítetos aplicados aos e às xamãs kaiowa, também chamados de “rezadores”) é quase impossível viver de modo são e seguro, do ponto de vista físico, mental e espiritual.

Do ponto de vista dos rezadores e das famílias que os seguem, pois, é um desafio de extrema complexidade continuar vivendo nas reservas superlotadas. As mortes por enforcamento, bem como os assassinatos propriamente ditos, se sucedem, sendo sinal de graves desequilíbrios. Mas, para superar esses problemas, seria necessário viver de uma forma completamente distinta, respeitando espaços, alimentando-se melhor, relacionando-se entre si e com o mundo de forma mais cuidadosa etc. Assim, é preciso entender que o antídoto para esses problemas, do ponto de vista dos xamãs, não passa por nenhuma ação que possa ser executada no próprio espaço das reservas – é por isso que essas pessoas normalmente estão à frente das retomadas, os movimentos coletivos de reocupação de terras de onde os grupos kaiowa e

guarani foram expulsos décadas atrás pela colonização promovida pelo governo brasileiro.

É nesse sentido que, após ter concluído a pesquisa sobre os “suicídios”, minha etapa seguinte na relação com os guarani e kaiowa foi, justamente, um estudo sobre seu movimento de luta pela terra (Pimentel, 2012). Ou seja, o que estou querendo dizer é que “levar a sério” esse povo indígena, como têm proposto alguns dos expoentes da etnologia indígena nos últimos anos (Viveiros de Castro, 2002b) não implica “acreditar em feitiçaria e fantasmas”, e sim entender que a demarcação de mais terras é considerada como condição incontornável, necessária – embora não suficiente, como veremos adiante – para combater o mal-estar que impera nas aldeias – sobretudo as grandes reservas.

Outro ingrediente importante na compreensão sobre esse fenômeno tão complexo são as motivações dos próprios jovens que terminam indo à forca. Como se vê pelo quadro descrito até agora, a interpretação xamanística reconhece a existência de perturbações pessoais entre as quais nossa psicologia e psiquiatria reconhecem muitas afinidades com conceitos ocidentais como “depressão”, “bipolaridade” e outras “patologias mentais”. Há diferenças significativas no diagnóstico, porém: nas oportunidades em que os xamãs podem falar publicamente a respeito, muitas vezes frisam a necessidade de os mais novos voltarem a “ouvir” os conselhos e orientações dos mais velhos, de que as famílias voltem a viver conforme o modo correto de ser, *teko porã*²⁴.

Dentre os estados emocionais que são percebidos por familiares e outras pessoas próximas entre os jovens que terminam por ir à forca, um chama a atenção em particular, por sua capacidade explicativa. É o sentimento denominado *nhemyrõ*, um estado do ser muito peculiar. A polissemia em torno de sua tradução já o indica: seria algo entre o desespero, a raiva/ira, a contrariedade e a tristeza, podendo até mesmo ser traduzido como “pirraça” (Pimentel, 2006).

24 Brand (1997) presenciou e relata alguns momentos em que, no âmbito das assembleias Aty Guasu, os xamãs foram convidados a expressar-se amplamente sobre o tema. Durante os períodos em que estive em campo acompanhando as assembleias Aty Guasu, os “suicídios” não estavam em pauta propriamente, embora sempre sejam considerados nas análises a respeito do mal estar nas reservas superlotadas.

É importante entender do que se trata o *nhemyrõ* para que não se impute aos jovens indígenas algum papel que eles nunca se dispuseram a cumprir, como o de “porta-vozes”, como se eles se “auto-imolassem” em prol de uma causa. Uma analogia que faz sentido é a que percebe Dal Poz (2000) entre os suicídios registrados nos Sorowaha e uma categoria sugerida por Durkheim – de forma marginal em seu clássico trabalho (1987 [1897]), para além dos três tipos que ele desenvolve mais largamente: a ideia de suicídio de protesto ou sansônico (em alusão ao personagem bíblico Sansão²⁵).

No momento de seu ato, grande parte dos indígenas que se vão à força estão *nhemyrõ*, por conta de alguma contrariedade – em geral, relacionada a conflitos familiares, muitos deles envolvendo relações amorosas. Frequentemente, esse jovem oscila entre a explosão e a prostração – aludindo a uma ausência de alegria (*vyae>y*) que também costuma ser percebida nesses casos.

Para que se tenha ideia do tipo de caso a que se relacionam essas mortes, farei um resumo de uma narração referente a um episódio ocorrido há cerca de 15 anos, em uma aldeia com população quase exclusivamente kaiowa, na região de Dourados. Á época, estavam confinados em uma área pequena, de uns poucos hectares, o que lhes trazia uma série de problemas.

São três jovens: uma menina, Ana, de 13 anos, e dois meninos, Bento, de 17, e Caio, de 16. Ana e Caio mantinham um relacionamento sem consentimento da família dela. A mãe descobre e, imediatamente, “para não ter dor de cabeça”, como se diz nas aldeias, exige que os dois se casem. A mãe de Ana vai falar com a mãe de Caio para acertar o casamento, mas esta não aceita, reage violentamente à ideia. A mãe de Ana volta para casa e repreende fortemente a menina, proibindo qualquer relação futura entre os dois.

25 O qual morre de forma raivosa, fazendo, com sua força lendária, que as colunas do templo desabassem, de modo a matar a ele e a todos a seu redor (para mais detalhes sobre a analogia, ver Pimentel, 2006). “E disse Sansão: ‘Morra eu com os filisteus’. E inclinou-se com força, e a casa caiu sobre os príncipes e sobre todo o povo que nela havia; e foram mais os mortos que matou na sua morte do que os que matara em sua vida.” (Juízes, cap.16,vers.3).

Às escondidas, o relacionamento prossegue, até que a mãe de Ana descobre o fato, e cria uma cena pública em que repreende verbal e fisicamente a menina. O tempo passa, e Ana começa a namorar Bento, cuja família aprovava a relação, de modo que tudo evolui para um pedido de casamento. Só que Bento descobre, então, que Ana já havia tido relações sexuais com Caio e, decepcionado com isso, a relação deles se rompe. Passa um tempo, eles acabam voltando, se casam – o que, entre os kaiowa, é feito sem maiores cerimônias – envolve somente uma “conversa com os mais velhos”.

Logo após o casamento, que se dera em um dia de festa da colheita na comunidade, Ana e Bento vão para a casa deste para iniciar sua vida conjugal – mas Caio vai junto, leva cervejas. Ocorre que, pouco tempo antes, Ana havia voltado a ter contato com Caio, às escondidas. Os três se embriagam juntos, sendo que Bento acaba exagerando na bebida. Caio e Ana saem juntos, sem que Bento perceba. O resultado foi o rompimento entre Bento e Ana, sem que tivessem nem mesmo tido sua noite de núpcias.

A mãe de Ana fica sabendo de tudo e a leva até Caio e sua família. Novamente, a mãe de Caio rechaça a união do casal. A menina fica extremamente abatida com os acontecimentos, e uma semana se passa, até que o primo dela, que a havia apresentado a Bento, a leva até sua casa, para que se reconcilhassem. Escondida consigo, ela leva uma pequena garrafa de veneno.

Caio já estava fora da história, em função da recusa de sua família. Ana e Bento bebem aguardente juntos, ficam sozinhos em casa. Discutem e, diante do desacerto entre eles, ela repentinamente ingere parte do veneno que trouxera consigo, sem que Bento pudesse impedi-la. Ana é levada ao hospital. No caminho, arrependido, Bento acaba tomando o restante do veneno que ela havia trazido. Os dois terminam morrendo.

No dia seguinte, a comunidade toda está chocada com o ocorrido, e Caio é o alvo dos comentários públicos: ele não podia ter desrespeitado a esposa de Bento daquela forma! Saiu da comunidade, foi a uma aldeia vizinha. Passou um dia. Quando voltou, dizem que já veio preparado para morrer. Enterravam o casal quando, naquela mesma manhã, Caio foi encontrado na força.

Um bom número desses elementos que viemos elencando comparece na história: os protagonistas são jovens, estão envolvidos em

relações que fogem ao controle das famílias, graças ao ambiente apinhado de uma aldeia com restrições territoriais. Eles terminam por desobedecer preceitos da educação tradicional e, por isso, envolvem-se num tipo de paixão que os lança num turbilhão de sentimentos violentos. No auge da história, a bebida alcoólica, por duas vezes, age como catalisador nas situações. As famílias, por sua vez, também se demonstram incapazes de lidar com toda essa complexidade surgida no ambiente de confinamento – repreendem de forma ríspida as crianças, o que também é considerado um equívoco, por poder gerar o *nhemyrõ* nas crianças. Tamanho é o desastre que não surpreenderia ouvir alguma hipótese de influência sobrenatural envolvida aí – é exatamente para esse tipo de episódio que a explicação acaba sendo evocada (por exemplo, é fácil imaginar alguém perguntando: como a menina cometeu tantos deslizes seguidos com os dois? Só podia estar agindo sob alguma influência...).

Enfim chegamos, novamente, à questão que mencionamos acima: qual, afinal, o significado de tudo isso? Que sentido haveria em dizer que a explicação para essas mortes é que os jovens guarani e kaiowa “se matam por amor”? Do ponto de vista dos xamãs e das principais lideranças desse povo, pode não haver sentido nenhum. Pois, se os jovens estão massivamente tornando-se *nhemyrõ*, tão profundamente irados que podem acabar por ir à força, tão alterados que só podem ter sido vítimas de um feitiço ou alguma outra influência maligna, isso não quer dizer outra coisa senão que a forma como os guarani e kaiowa são hoje obrigados a viver, confinados em reservas, torna seus jovens vulneráveis a tudo isso, o que é absolutamente revoltante.

Os próprios culpados

Novamente, é preciso aqui atentar para os perigos de simplificações, pois, hoje no cenário sul-mato-grossense, é comum que os políticos busquem responsabilizar os próprios indígenas pelas violências que os atingem. Observe-se, por exemplo, o debate ocorrido na Assembleia Legislativa do estado durante a Comissão Parlamentar de Inquérido (CPI) do Genocídio Indígena – posteriormente chamada de CPI da Ação/Omissão do Estado de Mato Grosso do Sul nos Casos de Violên-

cia Praticados contra os Povos Indígenas no Período de 2000 a 2015²⁶. A dita CPI foi convocada em 2015 como uma resposta aos protestos dos povos indígenas de MS após a mesma Assembleia Legislativa ter convocado a chamada CPI do Cimi, que deveria apurar denúncias de que essa entidade seria responsável por “incentivar invasões de terra” no estado.

A dada altura dos trabalhos da CPI, o secretário da Segurança Pública, Silvio C. Maluf, foi convocado e apresentou uma série de dados estatísticos com a finalidade de mostrar que o estado não se omitia na apuração dos homicídios cometidos contra indígenas e que, pelo contrário, conseguia identificar os autores de aproximadamente 80% dos casos, tratando-se, todos eles, de casos de mortes de indígenas por indígenas – frequentemente jovens²⁷. Uma deputada da bancada ruralista, Mara Caseiro, dizia, ao dialogar com o depoente:

Deputada – Mas os senhores têm condição também de mostrar a quantidade de crimes que são praticados, ou seja, esses homicídios que foram praticados por indígenas contra indígenas.

Secretário - Nós vamos na autoria, sim.

Deputada - E também o percentual de não índios contra índios, algo que o Cimi nunca traz e que a Secretaria de Segurança Pública tem que trazer, porque nós também temos que deixar bem claro que a maioria desses atos, desses crimes, desses homicídios é de indígenas contra indígenas.

Ou seja, o diálogo – assim como vários outros trechos do relatório – deixa claro que, diante de toda a pressão política e midiática que se formou nos últimos anos em torno da tragédia vivida pelos guarani e kaiowa, há um firme esforço do *establishment* político de MS para demonstrar que os próprios indígenas, e somente eles, são responsáveis por sua desgraça. Se há mortes, são eles mesmos que as praticam, e não é possível que alguém mais seja culpado por isso.

26 Como especialista, fui depoente durante os trabalhos dessa comissão, justamente falando sobre como os suicídios entre os guarani e kaiowa podem, sim, ser entendidos como resultado de ações e omissões do poder público, incluindo-se o Estado de Mato Grosso do Sul.

27 Cf. relatório final da CPI, p. 65-84.

Temos um quadro em que a ideia de “suicídio” se torna politicamente conveniente, num sentido mais amplo. Individual, ou coletivamente, entre si, os indígenas se matam – e há mesmo quem arrisque dizer que isso é “da cultura deles”. Como acontece quando a família indígena não está disposta a falar publicamente sobre todas as hipóteses que tece sobre a morte de um jovem, e logo admite a um estranho que, sim, se tratou de suicídio, abafamos a discussão sobre todos os pequenos fatores que se combinaram para gerar a explosão culminante na força.

Nesse sentido, como antropólogos, precisamos ir além das formulações mais básicas a respeito dessas mortes, tensionando o debate público a fim de destacar o ponto de vista coletivo que é legitimado em instâncias como o movimento Aty Guasu – é desta forma que podemos fazer valer o que se encontra disposto num instrumento como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) a respeito do direito a consulta às instâncias próprias de decisão de um povo indígena.

Vale sublinhar que o debate na CPI acima referida foi barrado exatamente nesse aspecto: pois os depoentes fomos informados de que havia um veto a que se utilizasse o termo “genocídio” - considerado inadequado a priori pelos deputados. Ora, quando examinamos os termos da lei 2.889/56, que define o crime de genocídio, veremos que, do ponto de vista dos anciãos e lideranças guarani e kaiowa engajados no movimento Aty Guasu, o suicídio é exatamente um exemplo de morte decorrente de “lesão grave à integridade mental” dos indígenas, em função do ambiente depressivo atualmente verificado nas reservas, lugares onde os grupos guarani e kaiowa encontram-se “submetidos intencionalmente a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial”. Os trechos entre aspas correspondem aos itens “b” e “c” do artigo 1º da referida lei.

Nesse sentido, temos aí um exemplo claro de até onde pode ser necessário seguir para “levar a sério” as formulações dos guarani e kaiowa sobre as mortes por enforcamento. Em Mato Grosso do Sul, em algum nível, o debate sobre essas mortes perdurar há mais de três décadas pode servir como valiosa contribuição a outras regiões do país onde a ocorrência de “suicídios indígenas”, enquanto uma questão publicamente reconhecida, é mais recente.

Adicionalmente, vale fazer, ainda, outra pergunta: o que ocorrerá com as numerosas famílias que, em vez de escolher sair das reservas e

buscar seus próprios *tekoha*²⁸, terminam, por opção (ou falta de opção), continuando a viver nesses lugares superlotados e, do ponto de vista de muitos dos sábios e lideranças, incapazes de dar sustentação ao “bom modo de ser” (*teko porã*)?

São três as principais reservas com presença guarani e kaiowa onde o modo de vida urbano, não indígena, tem presença mais agressiva: Dourados, Amambai e Caarapó. Juntas, elas somam mais de 25 mil habitantes – ou seja, em três localidades, se concentra mais da metade dessa população. Há de se imaginar que as dificuldades impostas pelo establishment local à demarcação de novas áreas – sobretudo no entorno dessas reservas – deverá manter por um bom tempo ainda a grande concentração populacional indígena nessas condições consideradas francamente inadequadas pelas lideranças guarani e kaiowa.

Assim sendo, o que se pode vislumbrar para esses milhares de famílias indígenas que talvez ainda permaneçam por mais de uma geração nesses lugares? Vale observar que os prejuízos para essas comunidades são múltiplos: não só elas não têm perspectiva de manter uma série de aspectos do modo de vida tradicional como, ao mesmo tempo, se veem prejudicadas no acesso a serviços urbanos básicos dos quais até mesmo os bairros não indígenas vizinhos a elas desfrutam – pois não estamos falando de municípios pobres e sim de uma região bastante enriquecida pelo agronegócio. A questão é que, por se tratar de áreas consideradas de jurisdição federal, essas reservas permanecem com precária assistência em termos de infraestrutura urbana, transporte, segurança pública, serviços etc.

Há discussões *sui generis* nesses locais: por exemplo, as Reservas de Dourados e Caarapó abrigam ambas Centros de Referência em Assistência Social (CRAS). Em oportunidades recentes de pesquisa na Reserva de Dourados, pude verificar que, em certas instâncias de discussão política, aparecem, por parte de alguns grupos, reivindicações de equipamentos como creches e escolas infantis, postos policiais e até mesmo um Centro de Assistência Psicossocial (Caps – equipamento

28 *Teko-ha* – lugar do *teko*, lugar onde se pode viver do nosso próprio jeito: grosso modo, é a denominação usual para as terras de ocupação tradicional que o movimento guarani e kaiowa de luta pela terra pleiteia.

do Sistema Único de Saúde). Até a fiscalização da vigilância sanitária parece necessária, em função de certas situações hoje verificadas. De modo que, como o próprio Ministério Público Federal já tem admitido em debates locais, não é possível fazer mais a discussão sobre uma área como essa em termos como “isso pode ou não pode, porque é da cultura indígena ou não é”²⁹.

Chamo a atenção para essa questão no seguinte sentido: até quando será possível ignorar a necessidade de abordar a problemática da saúde mental em áreas indígenas urbanizadas como as Reservas de Dourados e Amambai, em termos que dialoguem com as políticas e terapêuticas que desenvolvemos em nossas cidades? Se as soluções preconizadas pelos xamãs e lideranças políticas do movimento de luta pela terra – as quais incluem afastar-se das cidades, em primeiro lugar – não são acessíveis a uma parcela significativa dessa população, continuaremos a assistir impotentes a essa triste sequência de episódios que já dura mais de 30 anos? Meu ponto é: precisamos começar a pensar em ao menos duas políticas distintas para tratar o tema das mortes por enforcamento – uma destinada às áreas com padrões de vida adequados aos critérios tradicionais guarani e kaiowa, e outra para a população das reservas, onde o *teko porã*, segundo os próprios *nhanderu* e *nhandesy*, parece inalcançável.

Finalmente, lembremos: as lideranças e xamãs guarani e kaiowa apontam para a necessidade de ampliar as terras disponíveis, melhorando a qualidade de vida nesses espaços, como uma condição necessária – mas não suficiente – para eliminar o problema das mortes por enforcamento em série. A própria luta pelas terras indígenas em MS é repleta de percalços e, embora se registre significativa melhora nos ânimos das comunidades quando passam, ainda que em situação precária, para os

29 No caso da necessária fiscalização aos estabelecimentos comerciais dentro da área indígena (já há dezenas deles, em Dourados, quase todos pertencentes aos terrenos, a mestiços ou a não indígenas casados com indígenas), o próprio Ministério Público Federal já sugeriu que atividades “não tradicionais”, ainda que dentro de terra indígena, deverão ter tratamento semelhante ao que recebem em área urbana, inclusive obtendo eventuais autorizações para funcionamento, como alvarás, e podendo ser alvo de fiscalização. Sobre esse e outros temas relacionados a políticas sociais em terras indígenas, cf. Pimentel et al, 2016.

acampamentos, ainda é possível encontrar episódios em que essas mortes surgem eventualmente, mesmo em áreas onde se considera que não há os graves problemas de confinamento enfrentados em Dourados, Caarapó ou Amambai.

Como quando certa vez em 2011 visitávamos um acampamento indígena em Douradina, na área conhecida como Guyra Kamby'i – parte da Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica, com 12,2 mil hectares. Poucos dias antes, um xamã de 56 anos tinha sido encontrado na forca, em um galho de árvore, a poucos metros do local do acampamento. “Não entendemos bem o que aconteceu, ele estava ajudando a preparar uma casa de reza, inclusive. Essa demora toda [nos processos de reconhecimento das terras indígenas], às vezes, deixa as pessoas tristes”, comentava conosco um dos indígenas do acampamento.

No fim das contas, como demonstram numerosos diálogos que mantive ao longo dos anos com dezenas de lideranças guarani e kaiowa, é disso mesmo que se trata: tristeza e alegria. “Na reserva não tem mais espaço, isso gera muitas brigas entre as pessoas, e esse ambiente leva alguns a não querer mais viver sua vida. Os rezadores mais velhos falam muito disso: a vivência ali não tem mais alegria”, resumia-nos, certa vez, Eliseu Lopes, um dos maiores expoentes atuais do movimento Aty Guasu e morador do acampamento Kurusu Amba (município de Coronel Sapucaia).

Enforcamentos acontecem no mundo todo e, considerando os dados brasileiros, eles são a forma mais comum de morte associada ao que contabilizamos como “suicídio” - sendo associados a 75% dos casos aí catalogados (Machado & Santos, 2015). Mas, algo está muito errado quando tanta gente aparece enforcada só em uma região, em um só povo, com tal frequência como a que se verifica nos últimos 35 anos nas aldeias guarani e kaiowa de Mato Grosso do Sul.

Bibliografia

- Brand, Antônio (1997). *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de doutorado em História Ibero-Americana. IFCH/PUC-RS.
- Brum, Eliane (2012). Decretem nossa extinção e nos enterrem aqui. *Revista Época* (online), São Paulo. Disponível em <http://revistaepoca.globo.com/Sociedade/eliane-brum/noticia/2012/10/decretem-nossa-extincao-e-nos-enterrem-aqui.html> [30 de outubro de 2016].
- Costa Pereira, Maria Aparecida (1995). *Uma Rebelião Cultural Silenciosa: Investigação sobre os Suicídios entre os Guarani*. Brasília: Funai (mimeo).
- Cunha, E. T.; Pimentel, S.; Puzzo, G. (2011). Mbaraka. A Palavra que Age. Vídeo etnográfico disponível em <https://vimeo.com/34768557> [30 de outubro de 2016].
- Dal Poz, João (2000). Crônica de uma morte anunciada: suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, 43(1), 89-144. São Paulo.
- Durkheim, Emile (1987) [1897]. *O suicídio. Estudo sociológico*. Lisboa: Editorial Presença.
- Fernandes, Bob (2012). Bastidores da tragédia kaiowa: multinacionais, partidos, Justiça.... *Terra Magazine* (online), São Paulo. Reprodução disponível em <http://www.revistaforum.com.br/rodrigovianna/outras-palavras/bastidores-da-tragedia-kaiowa-guarani-multinacionais-partidos-justica/> [30 de outubro de 2016].
- Foti, Miguel V. (2004). A morte por jejuy entre os Guarani do Sudoeste brasileiro. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 1(2), 45-72. Brasília: FUNAI.
- Galvão, Eduardo (1996 [1943]). Diários Kaioá. In: Marco Antônio Gonçalves (Org.), *Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu do Índio-Funai.
- Langdon, E. Jean Matteson (1996). Introdução: Xamanismo. Velhas e Novas Perspectivas. In: Marco Antônio Gonçalves (Org.), *Xamanismo no Brasil. Novas Perspectivas*. Florianópolis: Ed. da UFSC.
- Machado, Daiane B. & Santos, Darci N. dos. (2015). Suicídio no Brasil, de 2000 a 2012. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 64(1), 45-54.

- Meihs, José Carlos S.B. (1994). A Morte como Apelo para a Vida: o Suicídio Kaiowá. In: R. V. Santos, & Coimbra JR., C. E. A. (Org.), *Saúde e Povos Indígenas* (pp. 243-51). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Montoya, Pe. Antonio Ruiz (1985 [1639]). *A Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora.
- Morgado, Anastácio F. (1991). Epidemia de Suicídio entre os Guarani-Kaiwá: Indagando suas Causas e Avançando a Hipótese do Recuo Impossível. *Cadernos de Saúde Pública*, 7(4), 585-598. Rio de Janeiro.
- Pereira, Levi M. (2012). Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: Protasio Paulo Langer, Graciela Chamorro (Org.), *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti.
- Pimentel, Spensy K. (2006). *Sansões e Guaxos. Suicídio Guarani e Kaiowa, uma proposta de síntese*. São Paulo, dissertação de mestrado, PPGAS-USP.
- ____ (2012) *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. São Paulo, tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS-USP.
- ____ (2012b). “O desafio da paz”. Carta na Escola (publicado em 15/2/2012), São Paulo. Disponível em <http://www.cartacapital.com.br/educacao/o-desafio-da-paz> [30 de outubro de 2016].
- ____ (2012c). Cosmopolítica kaiowa e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *R@u*, 4(2), 134-50.
- ____ (2015). Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowa e guarani: Os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país. In: Graciela Chamorro, Isabelle Combès (Org.), *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais* (pp. 795-814). Dourados: Editora UFGD.
- Pimentel, S., Athila, A. R., Guimaraes, B. N., Franca, D. J., Pinheiro, J. D., Bonilla, L.O., Carvalho, O. M. B., Verdum, R. (2016). *Estudos etnográficos sobre o Bolsa Família entre Povos Indígenas - Sumário Executivo*. Brasília: Sagi-MDS.
- Sahlins, Marshall (1997). O «pessimismo sentimental» e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um «objeto» em via de extinção. *Mana*, 3(1). Rio de Janeiro.
- Thomaz De Almeida, Rubem (1998) Prefácio. In: Sérgio Levkovitz, *Kandire – o Paraíso Terreal, Suicídio entre os índios Guarani no Brasil* (pp. 13-25). Rio de Janeiro: Tecorá/Espaço e Tempo.

- Tugny, R. P., Joao, I. Pimentel, S., Silva, V. P. B. , Montardo, D. L.O., Stein, M. R. A., Rodgers, A. P. R. L., Jamal Jr., J. R., Rosse, L. P., Alde, V. (2016). Song memory as a territory of resistance among South American Indigenous Peoples. A Collective Documentation Project. *The World of Music* 5, 81-110. Wilhelmshaven.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- ____ (2002b). O nativo relativo. *Mana*, 8(1). Rio de Janeiro.
- Wicker, Hans-Rudolf (1997). Taruju: Enfermedad de los Dioses que Lleva al Suicidio – Anotaciones Provisórias para la Comprensión de los Suicídios entre los Paĩ Tavyterã (Guaraní) del Noreste del Paraguay. *Suplemento Antropológico*, XXXII, 1 e 2, 273-315. Assunção.

Documentos

- Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul – Relatório final da CPI da Ação/Omissão do Estado de Mato Grosso do Sul nos Casos de Violência Praticados contra os Povos Indígenas no Período de 2000 a 2015. Campo Grande, maio de 2016, 257 p., mimeo.
- Conselho Indigenista Missionário – Série de relatórios Violência contra os Povos Indígenas – disponível em www.cimi.org.br.

El suicidio es una problemática latente en el continente americano que genera preocupación y varias interrogantes. Si bien el tema ha sido trabajado principalmente por el campo de la salud son importantes los esfuerzos interdisciplinarios para la comprensión de sus complejidades y variables socioculturales. Es en este aspecto que los registros etnográficos al respecto se convierten en aportes valiosos para enriquecer esta línea de investigación desde la Antropología sudamericana.

Etnografías del suicidio en América del Sur presenta doce reflexiones antropológicas sobre casos de suicidio en este lado del continente. Cada una muestra las distintas interpretaciones y sentidos que se dan a la muerte autoprovocada en diferentes contextos amazónicos y andinos. Los textos son presentados en el idioma original escrito por los autores: algunos en portugués y otros en castellano, intentando preservar las expresiones lingüísticas de cada relato. Este libro recoge el interés de doce autores por abrir un espacio de estudio y debate en una cuestión que para muchos sigue siendo un tabú.

