

*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 Abye-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.

# Os sofrimentos do jovem Tebutxué

---

*Helena Moreira Schiel<sup>1</sup>*

## 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. Tebutxué<sup>2</sup>, 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 tapirapé<sup>3</sup>.

---

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 descubrem 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*<sup>4</sup>, 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 aproximada<sup>5</sup>. 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 *Kunā*, 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 potenciais<sup>6</sup>.

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 Tebutxué**

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 Tebutxué. 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. Tebutxué havia sido flagrado com uma moça da aldeia Macaúba, a maior aldeia da região do noroeste da Ilha do Bananal, durante uma festa<sup>7</sup>. 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 Uso o 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 Kynyxiwé<sup>8</sup>. 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 etnológica<sup>9</sup>. 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 matrilinha<sup>10</sup>. 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 Sugerido 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 comuns<sup>11</sup> 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 Hāwalorá, 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 Hāwalorá. 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 Mebengokré” 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. Nunes<sup>1</sup>*

## **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 Brasilia, 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-)hibridéz entre os Karajá de Buridina (Aruaná -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* ♂)<sup>2</sup> 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 casos<sup>3</sup>.

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 mulheres<sup>4</sup>.

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 Bananal<sup>5</sup>. 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»<sup>6</sup>. 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<sup>7</sup>», 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 aconteceu<sup>8</sup>.

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 Antunes<sup>9</sup>**

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-lo<sup>10</sup>. 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 flecha<sup>11</sup> 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 feitiço<sup>12</sup>. 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 enforçar. 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*<sup>13</sup>, 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 corpo<sup>14</sup>. 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 *woràsŷ*) no interior (*wo* σ) da vítima, que passa a ter ideação 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 (*itxŷtè*) 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 xamã<sup>15</sup>.

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 inÿ estão morrendo enforcados? Tem Tori [não-indígena] que fala assim: “não, os índios estão doidos, estão tomando *kòhÿ* [cachaça] e droga, [por isso estão] se matando”. Não é isso não! Porque esse espírito que está dentro do povo inÿ, que nós chamamos *bàtòtaa*,

15 Os *itxÿtè* são um povo *aõni* do patamar superior do cosmos. Tal feitiço introduzia uma quantidade desses espíritos no interior (*wo* ♂) da vítima, daí os relatos da força extraordinária que os enfeitizados 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 *kòhỹ* 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 mata<sup>16</sup>.

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: *arexirubunỹkre*, “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-mỹ*) 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 *ixỹju* – 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 cétricas 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 feitiço<sup>17</sup>.

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 agressiva<sup>18</sup>. 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 *ix̄yju* (“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 mesquinaria. 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”<sup>19</sup>.

### 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 *in̄y bādèdāk̄ynana* ♀, *in̄y bādèd̄ȳnana* ♂, “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 *in̄y*, 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 roças<sup>20</sup> 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 seqüência? 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.