

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SOFIA SANTOS SCARTEZINI

**ÀS MARGENS DOS DESTINOS: AS MORTES E O SENTIMENTO DE QUEM FICA
ENTRE OS KARAJÁ DE IBUTUNA**

São Carlos

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SOFIA SANTOS SCARTEZINI

**ÀS MARGENS DOS DESTINOS: AS MORTES E O SENTIMENTO DE QUEM FICA
ENTRE OS KARAJÁ DE IBUTUNA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, sob orientação da Professora Doutora Clarice Cohn, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Clarice Cohn (orientadora – UFSCar)

Prof. Dr. Eduardo Soares Nunes (UFOPA)

Prof. Dr. Thais Regina Mantovanelli da Silva (UFSCar)

Santos Scartezini, Sofia

Às margens dos destinos: as mortes e o sentimento de quem fica entre os
Karajá de Ibutuna / Sofia Santos Scartezini. -- 2019.
147 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São
Carlos, São Carlos

Orientador: Clarice Cohn

Banca examinadora: Eduardo Soares Nunes, Thais Regina Mantovanelli
da Silva

Bibliografia

1. Karajá. 2. Suicídio. 3. Exéquias. I. Orientador. II. Universidade
Federal de São Carlos. III. Título.

Índice catalográfico elaborado pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Sofia Santos Scartezini, realizada em 14/02/2019:

Profa. Dra. Clarice Cohn
UFSCar

Profa. Dra. Thais Regina Mantovanelli da Silva
UFSCar

Prof. Dr. Eduardo Soares Nunes
UFOPA

Certifico que a defesa realizou-se com a participação à distância do(s) membro(s) Eduardo Soares Nunes e, depois das arguições e deliberações realizadas, o(s) participante(s) à distância está(ão) de acordo com o conteúdo do parecer da banca examinadora redigido neste relatório de defesa.

Profa. Dra. Clarice Cohn

DEDICATÓRIA

In Memoriam
Francisco e Sani.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Rosa, que fez com que toda a trajetória até aqui fosse possível. Pela paciência, o respeito, a compreensão e apoio. Especialmente por viabilizar que essa pesquisa ocorresse, é sempre (por e para) ela. À minha grande família, em especial meus irmãos, cunhados, sobrinhos, tias e tios, primas e primos, meu forte. Especialmente ao meu querido tio Salomão: inspiração na luta indigenista e na luta da vida.

Ao INCTI-UnB (Instituto Nacional de Ciência, Tecnologia e Inclusão-Universidade de Brasília), que me proporcionou a primeira atuação e experiência em equipe como pesquisadora e antropóloga. Por me apresentar e proporcionar a convivência com os Yawalapiti, do Alto Xingu. Pela bolsa de pesquisa nos dois primeiros anos de mestrado, pela paciência e os aprendizados. Especialmente: Máncel Martinez, Prof. José Jorge de Carvalho, Rita Honotório, agradeço a maestria sobre as diversas resistências. À equipe: Abayomi, dona Maria, Daniela, Rafael, Samir, Felipe, Marina, agradeço o apoio à distância. Especialmente: Collor Yawalapiti, Walamatiu, Tuíra, e aos caciques Makauana, Aripirá e Aritana: a vocês minha enorme admiração e carinho.

À Tamires, Yasmine, Iana, Sarah e Romênia (e safá!), pela amizade, paciência e os aprendizados todos. A vocês que compartilharam comigo a experiência de morar em outro Estado, com todas as alegrias, angústias e experiências que as mudanças carregam. Bruna e Josi pelo suporte e a estadia acolhedora: um respiro. Aos companheiros de disciplina das turmas de mestrado e doutorado de 2016: uma lição de resistência, luta e resiliência. À Camila e Ana Elisa pelos momentos de partilha.

Às minhas amigas de sangue: Marina e Judith. Vocês são vida! À Samyra, Ana Lívia, Maisa, Vivi, pelo apoio nessa experiência tão intensa e avassaladora que representa que é o mestrado. Por me lembrarem que não estou sozinha e que juntas somos mais!

Aos colegas do grupo de orientação pela leitura e inspiração: Luciana, Gabriela e Maurício e Eduardo. Agradeço também ao Fábio, da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia pela prontidão e suporte nas tantas burocracias.

À Carol, pela paciência, encorajamento, partilha, apoio, leituras, e sobretudo parceria nos tantos fluxos. Ao incentivo, à força e ao amor!

À San e Frida, pela vida, pelas companhias madrugadas a dentro, os olhares que dizem tanto, pela distração e leveza que só duas gatas cheias de personalidade podem proporcionar. Literalmente, elas na cama e eu no telhado!

À professora e orientadora Clarice Cohn, pela inspiração no ofício da antropologia, que influenciou as tantas mudanças em minha vida, valeu todo esforço! Agradeço as conversas, os aprendizados, os sambas e luta e dedicação à causa indígena.

Aos professores do PPGAS-UFSCar que me proporcionaram ampliar a visão sobre a antropologia e os pontos de vistas.

Aos arguidores Eduardo Nunes e Thaís Mantovanelli por terem aceitado o convite para compor a banca de defesa da dissertação. As sugestões e comentários atentos de Eduardo na qualificação, que tanto me ajudaram na construção desse trabalho e pela dedicação de vida e ofício aos Karajá.

E, fundamentalmente:

Aos Karajá de Ibutuna, que desde 2013 recebem-me em suas casas, rio, vidas. Com vocês aprendo uma generosidade, cuidado, compreensão e mundos que jamais conheceria. A minha querida e amada avô postiça Celina, a Mareiru, Mabulewe, Beti, Lyri, Lumar, Tuilari, Juasá, Makae, Franque, Loiwa, Diwá, Diwanoá, Shimanaki, Imahiki, Hariana, Belyrè, Xurerea, Hatakai, Nair, Kabilawaru e toda a aldeia Ibutuna. Também aos moradores de Macaúba. Agradeço por tornar outros meus horizontes e minha vida.

Oco de pau que diz:
Eu sou madeira, beira
Boa, dá vau, triztriz
Risca certa
Meio a meio o rio ri
Silencioso, sério
Nosso pai não diz, diz:
Risca terceira

Água da palavra
Água calada, pura
Água da palavra
Água de rosa dura
Proa da palavra
Duro silêncio, nosso pai

Margem da palavra
Entre as escuras duas
Margens da palavra
Clareira, luz madura
Rosa da palavra
Puro silêncio, nosso pai

Meio a meio o rio ri
Por entre as árvores da vida
O rio riu, ri
Por sob à risca da canoa
O rio viu, vi
O que ninguém jamais olvida
Ouvi, ouvi, ouvi
A voz das águas

Asa da palavra
Asa parada agora
Casa da palavra
Onde o silêncio mora
Brasa da palavra
A hora clara, nosso pai

Hora da palavra
Quando não se diz nada
Fora da palavra
Quando mais dentro aflora
Tora da palavra
Rio, pau enorme, nosso pai.

Caetano Veloso e Milton Nascimento -
A Terceira Margem do Rio.

RESUMO

Essa pesquisa trata das complexidades que envolvem os casos de morte por *bàtòtaka*, feitiço glosado por “amarrar a garganta” entre os Karajá. O objetivo é, a partir da análise etnográfica de casos de suicídio em diversos contextos indígenas aproximar-me das especificidades em torno do entendimento desses fenômenos, para assim, produzir uma discussão sobre os diferentes significados, apoiados nas particularidades de cada contexto à luz dos casos de autocídios *inỹ*, autodenominação Karajá. Assim, utilizando como recurso literário e discursivo o conto “A Terceira Margem do Rio” de Guimarães Rosa, e os relatos etnográficos daqueles que ficam ante à margem e tem de lidar com a economia dos diversos cosmos e seres *inỹ*, essa dissertação é construída. Maneja-se, nesse contexto, temas clássicos à etnologia indígena brasileira, tais como: a noção de pessoa, corporalidade, assim como as exéquias, os destinos reservados aos mortos e as interrupções rituais diante dessas fatalidades, que, no contexto Karajá, reservam aos mortos um destino tido como torpe. Desse modo, apoio-me no trabalho que desenvolvo na aldeia Ibutuna, que está localizada ao longo do Rio Araguaia, na porção noroeste da Ilha do Bananal na divisa entre Mato Grosso e Tocantins para a construção desse trabalho.

Palavras-Chave: Inỹ-Karajá; Suicídio; Ritual; Exéquias.

ABSTRACT

This research deals with the complexities involving the cases of death by *bàtòtaka*, a spell of "tying the throat" among the Karajá. The objective is, based on the ethnographic analysis of suicide cases in several indigenous contexts, to approach the specificities surrounding the understanding of these phenomena, in order to produce a discussion about the different meanings, based on the particularities of each context in the light of the cases of the *inỹ* auticides, Karajá's self-denomination. Thus, this dissertation is constructed using as a literary and discursive resource the story "The Third Margin of the River" by Guimarães Rosa, and the ethnographic accounts of those who stand before the margin and have to deal with the economy of the various cosmos and *inỹ* beings. In this context, classical themes to Brazilian indigenous ethnology are addressed, such as: the notion of the person, corporeality, as well as the funerals, destinies reserved for the dead and ritual interruptions in the face of these fatalities, which, in Karajá's context, give to the dead a destiny seen as awkward. In this way, I developed my work in the Ibutuna village, which is located along the Araguaia River, in the northwest portion of Bananal Island, on the border between Mato Grosso and Tocantins states.

Keywords: *Inỹ*-Karajá; Suicide; Ritual; Obsequies.

LISTA DE SIGLAS

AIS - Agentes Indígenas de Saúde

AISAN - Agentes Indígenas de Saneamento.

CASAI – Casa de Saúde do Índio.

CID - Classificação Internacional de doenças.

CLSI - Conselhos Locais de Saúde Indígena

Condisi - Conselhos Distritais de Saúde Indígena

DIASI - Divisão de Atenção à Saúde Indígena

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

LAI - Lei de acesso à informação

OMS - Organização Mundial de Saúde

SasiSUS- Subsistema de atenção à Saúde Indígena no Sistema único de Saúde

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIASI - Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SVS - Secretaria de Vigilância a Saúde

SUMÁRIO

Convenções sobre a grafia da língua indígena.....	14
INTRODUÇÃO.....	16
A Terceira Margem do Rio.....	16
Capítulo 01 – “Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa.”	29
1.1. Um susto sobre os surtos: os dados, o não dito e os índios que se suicidam no Brasil	29
12 Algumas especificidades etnográficas sobre as trajetórias das vítimas: adentrando narrativas	36
13 Especificidades entre as narrativas de suicídio: uma proposta de análise	51
Capítulo 02 – “A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que, com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou, em si, na verdade” - A morte E os mortos: etnologia e alteridade radical	62
2.1 A morte para os vivos.....	62
2.1.1 O luto, os rituais e o enterro.....	69
2.2 E afinal, do que se constitui a vida? Gente é (que nem) parente	71
2.3 A vida para os mortos: os Karajá e seus mundos	78
2.4 “Não tem como fugir do espírito”: Uma consideração etnográfica sobre os mortos e a memória dos vivos.....	80
2.5 O tríplice cosmos Karajá	83
2.6. O destino dos mortos.....	89
Capítulo 03 - “E o rio-rio-rio, o rio - pondo perpétuo. Sou doido? Não. Na nossa casa, a palavra doido não se falava, não se condenava ninguém de doido.” - Sobre o suicídio Karajá.....	93
3.1 “Pois é.... é assim: eu acredito no feitiço do pajé”	94

3.2 “Antes a morte era muito respeitada”: Interrupções rituais.....	105
3.3 “Tem que agradar, né?” As exéquias e os seres cósmicos	115
3.3.1 A memória do Suicídio.....	124
3.4 Sobre a terceira margem: o destino dos <i>hurè</i> – suicidas.....	126
3.5. Afinal, o que é o suicídio para os Karajá?.....	129
Considerações finais.....	133
Referências bibliográficas.....	137
Anexo 02 – “A Terceira Margem do Rio”, Guimarães Rosa.....	143

Convenções sobre a grafia da língua indígena

Os Karajá, fazem parte do tronco linguístico Macro-Jê e são falantes da língua *in̄ȳrabé*, sendo *in̄ȳ* o mesmo que “gente” e *rybè* “língua”, sendo uma aproximação da glosa “nossa língua”, “nosso modo de falar”. Os Xambioá e Javaé também falam a mesma língua, sendo que os Javaé apresentam uma maior diferença e entre os Xambioá, por volta de 30% das palavras são diferentes ou modificadas. Em *in̄ȳrabé* há diferença entre as falas femininas e masculinas. O dialeto Javaé não apresenta tanta diferenciação entre a fala masculina e feminina, sendo a diferença principal, assim como no caso Karajá, a presença de /k/ na fala feminina e sua ausência na fala masculina.

Exemplo: *biku* ♀ / *biu* ♂ - “céu”

Nas línguas Karajá e Xambioá, outra diferenciação na fala masculina ocorre quando há duas vogais nasalizadas contíguas, /ã/ e /õ/, a fala feminina recebe um acréscimo de /n/ entre essas duas vogais.

Exemplo: *anõbo* ♀ / *aõbo* ♂ - “que”

Em alguns casos, o /j/ na fala masculina corresponde ao /tx/ na fala feminina.

Exemplo: *itxòrosà* ♀ / *ijòròsa* ♂ - “cachorro”

Esses dados foram extraídos das cartilhas linguísticas do SIL (Summer Institute of Linguistics). Reconheço a validade do trabalho desenvolvido por Ribeiro (2012), e faço uso do inventário do autor organizado por Nunes (2016).

Inventário vocálico:

/a/ [a]:	vogal [opaca] central baixa aberta, como na palavra do português Pará ;
/ã/ [ã]:	vogal [opaca] central baixa ligeiramente nasalizada, intermediária entre o as vogais /a/ aberta e /ã/ nasalizada do português;
/e/ [e]:	vogal [+ATR] anterior média fechada, como na palavra do português perder ;
/è/ [ɛ]:	vogal [-ATR] anterior média aberta, como na palavra do português pé ;
/i/ [i]:	vogal [+ATR] anterior alta, como na palavra do português açaí ;
/í/ [ī]:	vogal [-ATR] anterior alta; ex.: <i>lahi</i> [lahi]
/í/ [ī]:	vogal [+ATR] anterior alta, como na palavra do português índice ;
/o/ [o]:	vogal [+ATR] posterior média fechado, como na palavra do português outro ;
/ò/ [ɔ]:	vogal [-ATR] posterior média aberta, como na palavra do português pó ;
/õ/ [õ]:	vogal [opaca] nasal posterior média, como na palavra do português ponto ;
/u/ [u]:	vogal [+ATR] posterior alta, como na palavra do português jacu ;
/u/ [ū]:	vogal [-ATR] posterior alta, que soa como um intermediário entre as vogais /o/ fechada e /u/ do português;
/à/ [ə]:	vogal [+ATR] central média, schwa marcado; ex.: <i>hàri</i> [həri];
/à/ [χ]:	vogal [opaca] central média, schwa não-marcado; na grafia correntemente utilizada pelos Karajá, essa vogal é suprimida – onde aqui escrevo <i>ràbi</i> [rəbi], a grafia atual escreve <i>rbi</i> [rəbi];
/y/ [ī]:	vogal central alta; ex.: <i>ijyy</i> [idʒīī];
/ÿ/ [ɨ̄]:	vogal [opaca] nasal anterior média, similar à vogal nasal /ã/ do português;

Inventário consonantal:

/b/ [b]:	aproximadamente bilabial sonora, como na palavra do português base ;
/d/ [d]:	oclusiva alveolar sonora, como na palavra do português dado ;
/h/ [h]:	consonante aspirada (fricativa glotal), como na palavra do português rua ;
/j/ [dʒ]:	vogal palatalizada, como na palavra do português dia ;
/k/ [k]:	oclusiva velar surda, como na palavra do português casa ;
/l/ [l]:	aproximadamente lateral vozeada, como na palavra do português lado ;
/m/ [m]:	bilabial vozeada, como na palavra do português março ;
/n/ [n]:	alveolar sonora, como na palavra do português nariz ;
/r/ [r]:	tap alveolar surdo, como na palavra do português caro ;
/s/ [θ]:	fricativa interdental, como na palavra do inglês thuder ;
/t/ [d̥]:	implosiva dental/alveolar sonora;
/x/ [ʃ]:	fricativa pós-alveolar surda;
/w/ [w]:	aproximadamente velar labializada sonora, como na palavra do inglês wing ;

Fonte: Nunes (2016: V-VI).

INTRODUÇÃO

A Terceira Margem do Rio

Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação. Do que eu mesmo me alembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. Nossa mãe era quem regia, e que ralhava no diário com a gente — minha irmã, meu irmão e eu . (Rosa, 1994:409).

As marcas no pescoço do rapaz que circulava inquieto e em uma velocidade incomum entre as casas de seus parente chamava a atenção e interferia na forma em que era recebido entre suas idas e vindas de um lugar para outro. As marcas da corda em sua garganta são resultado de duas tentativas de suicídio, uma há cerca de três meses e outra duas semanas antes. As ranhuras em sua pele são um sinal que lembra a seus parentes e amigo os cuidados necessários para se comportar diante do jovem, a quem são atribuídas por sua irmã e primos expressões como “cabeça fraca”. A última tentativa de suicídio do rapaz tinha ocorrido havia cerca de duas semanas: ele e a prima foram surpreendidos no mato, ele estando à época casado com sua primeira esposa e a menina com quem foi surpreendido sendo a sua prima de primeiro grau, filha de sua tia materna e neta do cacique, sendo as regras locais de parentesco claras quanto ao impedimento da relação, uma vez que o rapaz e a prima são irmãos pelo sistema de parentesco e também porque em Ibutuna se valoriza o casamento com pessoas de outras aldeias, tratando-se de uma aldeia pequena, pois os graus de parentesco são muito próximos. Houve uma grande confusão e o rapaz correu para o mato com uma corda na mão, sua mãe e as tias desesperavam-se diante do perigo da morte, enquanto as pessoas comentavam e aconselhavam sobre o caso. Alguns primos da linha materna e seus dois irmãos foram atrás dele, um pouco depois, sua irmã e sua mãe também o seguiram mato adentro. Voltaram todos sem tê-lo encontrado e sem notícias do menino. Em frente à casa de sua avó materna, seus parentes trocavam impressões sobre o caso, pensando nos motivos pelos quais o rapaz andara estranho, no por quê de sua reação extrema. Sua mãe, tias e avós choravam preocupadas e lamentavam a situação. Ao entardecer, os primos foram novamente atrás dele, acharam-no e trouxeram-no de

volta¹. Sua volta foi marcada pelo alívio de seus parentes. Assim, após os episódios em torno do rapaz, as marcas tornaram-se sinais, lembranças do que houve e do que não se deseja que ocorra novamente; a marca configurava sobretudo um aviso para os vivos sobre os devidos cuidados nas relações com seus parentes.

Esse trecho reduzido de uma passagem etnográfica de minha primeira ida a campo em 2013, durante a graduação, já aponta algumas das muitas complexidades que envolvem os eventos em torno do suicídio entre os Karajá. Neste relato surgem algumas questões, tais como: o descontrole (expressão que exploraremos mais adiante) nos arranjos de casamento, os dramas vividos pelos familiares e a atenção aos comportamentos adequados perante a vítima que tentara suicídio. Ao longo dos capítulos, as passagens etnográficas irão trazer outros aspectos que circundam as tentativas e os casos de suicídio a fim de demonstrar como esta é uma questão que deve ser compreendida à luz de suas complexidades. Esta dissertação, contudo, não objetiva apontar ou perseguir as causas dessas mortes, por não ser o interesse aqui proposto e pelo reconhecimento da impossibilidade de tal tarefa. Trata-se de um esforço, cauteloso, de registro e visibilidade sobre um fato recorrente ao entrar em contato, atualmente, com uma aldeia Karajá: os suicídios por enforcamento. Sendo este um fato que influenciou toda a minha trajetória de pesquisa na aldeia Ibutuna, é um desafio dedicar-me a essa temática que é parte constitutiva dos trabalhos de campo.

A relevância deste trabalho, que não se limita às relações causais em torno do suicídio, consiste na importância de produzir um material específico acerca deste fenômeno entre os Karajá. Levando em conta: Quais as interpretações Karajá sobre o suicídio? Quais as novas significações dadas à morte, aos rituais, à nosologia e às exéquias, uma vez que denotam um espaço específico? Quais as especificidades do suicídio nos destinos dos mortos e cosmologia Karajá? Além das motivações clássicas da etnologia, é necessária a discussão diante de um contexto político desfavorável, em uma arena política que constantemente deslegitima os direitos indígenas. A dificuldade de acesso à saúde, a ameaça aos territórios² que impacta em sua alimentação e gera degradação ambiental, dentre outras políticas anti-

¹ Esta é narrativa de seus primos e irmão, contudo não sabe-se como se deu o encontro, o diálogo e se o rapaz mesmo tinha desistido de se enforcar ou se foi uma questão de convencimento ou o motivo que levou o rapaz a decidir pela vida.

² Refiro-me à ameaça cíclica e intermitente do projeto da Rodovia BR-242, conhecido como Transbananal, rebatizada de TO-500, que atravessa todo o estado de Tocantins e o Parque do Araguaia. O projeto afeta diretamente as aldeias Karajá e ameaça as vidas, gerando relações conflituosas entre fazendeiros e as populações indígenas e governo.

indígenas que colocam a vida dessas populações em risco, não podem ser desconsideradas nesta análise; por outro lado, o momento atual cada vez mais marcado por atuações que ferem os direitos indígenas e desconstroem políticas públicas, além da delicadeza inerente ao fenômeno, nos exigirão muita cautela e um tratamento cuidadoso que nos propomos a realizar.

Esta dissertação será sobre as narrativas em torno de um fenômeno: o suicídio Karajá. Não pretende alcançar suas causalidades, por subjetivas e imponderáveis, nem esgotá-lo, mas tratá-lo como algo que é, um desafio crescente para os Karajá, comprovado pela etnografia, pelas políticas públicas e seus embates e atuações, em especial na atenção à saúde, e pela própria etnologia feita sobre eles. Tratarei aqui cautelosamente das questões em torno do suicídio no contexto Karajá. Tanto não almejo quanto não será possível alcançar e descrever todos os aspectos que envolvem essa complexidade. Ou seja, não se trata de um estudo de causas e consequências. É um exercício de aproximação da cosmologia Karajá através de um fato incômodo e perigoso. Novamente, enfatizo, parto desta temática, por ser ela parte constitutiva da experiência que construo e é construída em minha etnografia na aldeia Ibutuna e pela crença de que a visibilidade dos casos de suicídio indígena é importante e necessária para o exercício de aproximação às questões indígenas no Brasil.

Sendo o suicídio uma problemática que carrega dificuldades de apreensão, e sendo ele um ato de comunicação em que os emissores se perdem, optei em trazer o conto “ A terceira Margem do Rio”, de 1994, de Guimarães Rosa para acompanhar o desenrolar do trabalho. O conto narra a história de um homem, pai, marido, que decide por abandonar a família e sua vida em terra, manda fazer uma canoa e vai-se pelo rio, vaga, em silêncio, em ausência, nas dúvidas que deixa nos que ficou e no mistério eterno de sua escolha (ou não?). O homem que optou por renunciar a vida em família ou a própria vida, deixa saudade, tristeza, dor e também a revolta, impressa em um de seus filhos, que tem dificuldades em sua vida em decorrência da renúncia do pai. Penso que as reflexões sobre as terceiras margens do conto de Guimarães Rosa, que são vagadas pelo homem, que no limite, não está em lugar algum, nos auxilia muito na reflexão dos casos de suicídio Karajá. Sendo o suicídio uma temática delicada e de difícil apreensão, este trabalho leva em conta a necessidade de cautela e cuidado como fundamento metodológico. Sendo assim, os limites etnográficos e teóricos são delimitados através do decorrer da pesquisa, incluindo aspectos não ditos e a clareza de diversas impossibilidades intrínsecas ao tema dessa dissertação. Sendo assim, apresento a estrutura da pesquisa da dissertação.

Apresentação

No primeiro capítulo, o objetivo é oferecer um quadro geral sobre os casos de suicídios indígenas no Brasil. Mesmo que os dados estatísticos e governamentais apareçam para contextualizar a situação das mortes autoprovocadas nas populações indígenas, a intenção é que eles apareçam de forma secundária e não como um ponto de partida para a pesquisa, uma vez que me baseio, preponderantemente, nos casos etnográficos. Dessa forma, busquei não me basear e nem mesmo apresentar dados estatísticos muito específicos, com o fim de reduzir seu peso no argumento geral que move essa dissertação: embora os números sejam alarmantes, o que importa aqui é o solo etnográfico, tanto o meu como de outros autores, que denunciam e qualificam as complexidades que orbitam os casos de suicídio nesses contextos. Em seguida, o capítulo que introduz essa pesquisa apoia-se nas etnografias brasileiras sobre o suicídio entre os ameríndios, em especial a partir da coletânea “Etnografias del suicidio em América del Sur” organizada e coordenada por Lorena Campo Aráuz e Miguel Aparício em 2017, a fim de, como sugere os organizadores, utilizar a coletânea como ponto de partida para trocas conceituais e metodológicas sobre o tema. Assim, a partir das análises dos casos de suicídio Yek’uana (Moreira,2017), Ticuna (Silva-Bueno, 2017), Guaraní e Kaiowá (Pimentel,2017; Lescano,2018) e Sorowaha (Dal Polz, 2017), apresento as pesquisas que demonstram as complexidades que envolvem tal temática, para, a partir delas, desenvolver categorias que possam ser frutíferas para uma análise geral dos casos. Nessa mesma coletânea, Nunes e Schiel (2017) trazem já, separadamente e obedecendo a uma ordem cronológica, reflexões sobre os casos de suicídio entre os Karajá, e assim inicio a reflexão específica, guiada pelas etnografias e análises desses autores.

O segundo capítulo propõe uma breve revisão bibliográfica dos estudos sobre a morte, alguns já clássicos na etnologia indígena brasileira, para tanto, traço um recorte dos trabalhos, em especial os dedicados aos Macro-Jê, escopo teórico conhecido na literatura como Brasil Central. Assim, reconhecendo a relevância de iniciar o debate pensando a dualidade entre mortos e vivos, o caso Krahô (Carneiro da Cunha,1978) em que no trabalho clássico de Carneiro da Cunha “Os mortos e os outros” consiste em uma pesquisa atenciosa das exéquias e cosmologia desse povo inicia essa reflexão, sintetizada na máxima: eu sou aquilo que o que eu não sou, não é.” (Carneiro da Cunha, 1978:145). Seguindo as relações entre vivos e mortos, o caso Mebengokré- Xikrin, que em tempos imemoriais, possui o histórico de conflitos e trocas

com os Karajá, é trazido por Vidal (1977) e Cohn (2010). Outro caso, mais próximo às relações interétnicas Karajá, os Xavante, narrado por Maybury-Lewis traz a especificidade das mortes causadas por feitiçaria que fornece um interessante quadro de análise, refletido à luz dos casos Karajá.

Nesses contextos de “vida e morte”, a noção de pessoa é fundamental para pensar os contrastes radicais entre essas duas instâncias, o que Coelho de Souza (2001), através de uma revisão dos termos “gente”, “humano”, “parentela” – vivo - nas etnografias clássicas, propõe para refletir o que seria, nesses contextos, “nós” e os “outros”. A discussão trazida pela autora é fundamental para aproximar-se desse contrastes, uma vez que a “a vida consiste em um parâmetro fundamental da constituição das categorias de identidade, pessoal e coletiva (Coelho de Souza,2001:70). A coporalidade e os processos de aparentamento e o que se entende por “nós, os humanos” é fundamental e promove uma base para a discussão do que se entende por “vivos” e assim refletir o que seriam os “mortos”. Nesse sentido, os estudos clássicos da noção de pessoa de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) revelam a centralidade da corporalidade que marca a etnologia indígena que se faz no Brasil e também contribui para a construção de um contexto geral sobre a dualidade “vida” e “morte”.

Após essa breve revisão, os casos etnográficos e as análises de suicídio apresentados no capítulo 01 são analisados à luz das reflexões dos autores clássicos de modo a possibilitar uma aproximação entre as teorias ameríndias sobre a morte e , mais especificamente, o suicídio. Após a abertura e reflexão sobre a pluralidade dos casos indígenas sobre a especificidade das mortes, enfim os Karajá assumem a centralidade, já ensaiada no trabalho. Dessa forma, a análise se inicia pensando as transformações inerentes as transformações geradas diante de um “fim”, ou a passagem definitiva à eternidade: para onde vão os Karajá quando morrem?

O terceiro capítulo, volta-se aos casos de suicídio entre os Karajá. É um capítulo etnográfico, que traz os relatos dos interlocutores da aldeia Ibutuna, em diálogos que tiveram início em 2017. Embora meu trabalho junto aos Karajá de Ibutuna date de 2013, o suicídio como tema de pesquisa surgiu no segundo ano de mestrado. Como ficará explícito no final desse trabalho, o conto “A Terceira Margem do Rio”, de Guimarães Rosa, publicado em 1994, abre todos os capítulos e algumas seções dessa dissertação. A intenção em relacionar o conto e o contexto geral dos suicídios Karajá será esclarecida, propositalmente, no terceiro capítulo e nas considerações finais. A explicação tardia da analogia proposta pretende, levar os leitores a perder-se em relação ao que seria a terceira margem do rio e nos meandros da narrativa do

eu-lírico, assim como as falas, o material etnográfico, o que há de mais importante nesse trabalho, ganha voz e expressão mais detidamente no capítulo final.

Assim, reitero a posição de que se trata de um esforço de dar visibilidade aos casos de suicídio, a fim de ampliar suas análises e também como uma tentativa de contribuir, de alguma forma, com os estudos sobre os casos brasileiros de suicídio indígena e também com os estudos sobre a cosmologia Karajá. Após uma breve apresentação da dissertação, é preciso contextualizar o campo, o que será feito a seguir.

Karajás: o povo do Araguaia

Os grupos *Iny*³ estão localizados ao longo do Rio Araguaia há pelo menos quatro séculos. Os estudos mostram que os grupos não possuem histórico de migrações e há muito tempo ocupam essa região que abrange os estados de Goiás, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Tocantins e Pará. Esses dados foram trabalhados na dissertação de mestrado de André Toral publicada em 1992, em que o autor estuda a cosmologia e sociedade karajá. Os primeiros relatos nos campos científicos sobre os *iny* situam-se no século XIX, quando, em 1888, o etnógrafo alemão Paul Ehrenreich realizou trabalhos pioneiros na região, época em que o rio Araguaia movia grandes interesses políticos e econômicos na região de Goiás, principalmente na agricultura. Muitos cronistas, nesse período, encontraram no caminho do Araguaia, os *Iny*, compreendidos como “pacíficos” e “mansos” por aqueles, que utilizavam mão-de-obra indígena nas navegações e comércios pelos rios. (TORAL, 1992:15) Permanece, de modo geral, a estigmatização e impressão dos Karajá, como grupos pacíficos, por moradores não indígenas que residem nas proximidades das aldeias Karajá. Diante ao discutir os aspectos relativos à cidade mais próxima e que dá acesso à aldeia de Ibutuna, ficará mais clara a concepção dos moradores locais em relação às populações indígenas próximas.

As aldeias Karajá estão localizadas em grande parte na Ilha do Bananal, sendo esta a maior ilha fluvial do mundo, tendo 2.000.000 km².⁴ As aldeias estão entre o norte e o sul da

³ *Iny* é a autodesignação Karajá, que pode ser traduzida como “gente, “nós”.

⁴ As populações que tradicionalmente vivem na Ilha do Bananal e a habita atualmente são: Avá Canoeiro, Iny Karajá, Javaé e Tapirapé. Essas populações estão nas Terra Indígena Parque do Araguaia e na Terra Indígena Inywébohona. Sendo que a primeira engloba as etnias Tapirapé, Javaé, Karajá e Ava Canoeiro, é regularizada e

ilha. Ao todo, somam-se cerca de vinte aldeias que encontram-se no Parque Indígena do Araguaia e Terra Indígena Inãwébohona, localizada nos Municípios de Pium e Lagoa da Confusão, no Estado do Tocantins. Os números são imprecisos, devido à facilidade de formação de novas aldeias na área. Os *Inỹ* do Norte ou Xambioá estão localizados no baixo curso do Araguaia, os Javaés encontram-se ao longo do rio e os *inỹ* estão no meio e alto curso do Araguaia. A distribuição dos grupos ao longo do rio é heterogênea e encontram-se “aldeias mistas” como as formadas por Karajás e Javaés, também há aldeias onde residem Karajás e Tapirapés, como na aldeia de São Domingos.

Os grupos Karajás compõe uma categoria generalizada, composta por três grupos: os grupos Karajás propriamente nomeados, os Javaé e os Xambioá. As semelhanças da língua, da ritualística e da organização social entre os três são facilmente reconhecidas, embora cada vez mais as diferenças venham ganhando espaço. Há um conjunto de especificidades que marcam cada uma delas: todos estão reunidos ao longo do rio Araguaia, sendo que os Karajás ocupam as margens do curso principal do rio desde o estado de Goiás até o norte da Ilha do Bananal. Os povos Xambioá estão no baixo curso do rio, próximo a desembocadura no rio Tocantins e os Javaé estão ao longo da Ilha, à beira de seu braço oriental, que é conhecido como rio Javaés (Nunes, 2012:06). Há, no entanto, uma separação entre as etnias Karajá e Javaé, com especificidades bem delimitadas, somando dos três grupos, estima-se 6.123 pessoa.⁵

Após o primeiro trabalho etnográfico de Paul Ehrenreich (1888), outros estudiosos realizaram pesquisas entre os povos Karajá, tais como: Fritz Krause e Wilhelm Kissenberth realizaram entre 1908 e 1910 uma expedição na região a fim de documentar a produção material dos grupos. Em 1925, Gow Smith pesquisou sobre as danças e máscaras Karajás, e em 1935, Herbert Baldus registrou diversas informações sobre os grupos e escreve artigos sobre a região. Na década de 1930, William Lipkind também escreve sobre os grupos da região. Nos anos de 1950, foram registradas as pesquisas de Hans Dietschy, Washington Vásquez e Maria Heloísa Fénelon Costa. Nas décadas de 1960 e 1970 realiza pesquisas Marielys Siqueira Bueno. Ainda na década de 1970, André Amaral de Toral inicia suas pesquisas na região, assim como Georges Rodney Donahue. Nas décadas de 1980, Matthias Bauer realiza pesquisas sobre o ritual do *Hetehokỹ*, assim como a pesquisadora Nathalie Pétesch. Nas últimas décadas três pesquisadores

possui uma superfície de 1358499,4784 hectares. A segunda, pertence às etnias Javaé e Karajá, também está regularizada e possui a superfície de 377113,5744 hectares.

⁵ Dados fornecidos pela SIASI/SESAI, 2014.

envolvem-se e pesquisam os grupos *Iny*, sendo eles Manuel Ferreira Lima Filho, Patrícia Rodrigues e Oiara Bonilla. Os dados acima foram baseados na pesquisa de Helena Moreira Cavalcanti-Schiel, realizada em 2005, que assim como Eduardo Nunes, fazem pesquisas atualmente com estes grupos (Scartezini, 2015). Há relação de proximidade dos grupos Karajá com outros grupos muito diversos, como os Tapirapé, Xavante, Kayapó e Avá-Canoeiro envolvendo situações de amizade e hostilidade. Também os não indígenas, *tori*⁶, mantém relações diversas com os *iny* há muitas décadas. Eles são falantes da língua *inyrybe*, inicialmente classificada como língua isolada e atualmente compreendida dentro do tronco linguístico Macro-Jê (Rodrigues, 1986).

Tocantins e Ilha do Bananal

O Estado do Tocantins, onde está localizada a Ilha do Bananal, possui uma diversidade de populações que pertencem ao Tronco linguístico Macro-Jê, divididas em três famílias linguísticas: Akwê (Xerente), Timbira (Apinajé, Krahô e Krahô-Kanela) e *Iny* (Karajá, Javaé e Xambioá). Estima-se que esta população esteja dividida em aproximadamente 165 aldeias. Os grupos *Iny* são os mais numerosos. Na Ilha do Bananal há duas terras indígenas regularizadas: a Terra Indígena Inãwébohona, que compreende os municípios de Pium e Lagoa da Confusão com pessoas majoritariamente das etnias *Iny* e Javaé. E há o Parque do Araguaia, nos municípios Formoso do Araguaia, Lagoa da Confusão e Pium com as etnias Avá-Canoeiro, Karajá, Javaé e Tapirapé. É nesta última Terra Indígena em que se encontra a aldeia Ibutuna, onde esta pesquisa é realizada.

Santa Terezinha do Mato Grosso é o município mais próximo da travessia do Rio Araguaia para a aldeia Ibutuna, um percurso de cerca de 25 minutos de voadeira. O mesmo trajeto também leva a Macaúba, uma aldeia também Karajá, maior e mais antiga, com construções grandes como a Escola Estadual Indígena *Heryri Hawa*, que possui ensino regulamentar fundamental e médio e também EJA- Educação de Jovens e Adultos, a enfermaria que conta semanalmente com uma enfermeira não indígena, quadra de futebol e Igreja, e cerca

⁶ *Tori* é o termo da língua *inyrabé* que significa “não índio”. Sendo “*tori ikurá*” “não indígena branco”.

de 600 pessoas. De lá que vieram muitas das pessoas que moram em Ibutuna. Nesta região, ao norte da Ilha, há também outras aldeias *Iny* muito próximas: Itxalá, São João e Waritaxi.

Santa Terezinha do Mato Grosso

Santa Terezinha é o município mais próximo das aldeias Ibutuna e Macaúba, São João, Itxalá, e outras aldeias que estão nas proximidades. É através deste município que se dá a travessia para a Ilha e também é lá que as populações indígenas destas aldeias realizam suas principais atividades, tais como os saques de pagamentos, compras de comida, compra de motos e motores, entre outros. O Município está localizado no extremo noroeste do Estado do Mato Grosso, rodeado pelo Rio Araguaia e ao oeste da Ilha do Bananal. No estudo histórico da região, encontra-se que ali os primeiros habitantes foram povos das etnias Karajá e Tapirapé. A região também atraía os grupos Kayapó e Xavante, que ali iam em busca de caça e pesca.

Estima-se que os primeiros habitantes não indígenas, chegaram à cidade em 1910, sendo grande parte imigrantes nordestinos que foram levados à região pela crença nas promessas de padre Cícero, que afirmava que aquela era uma região de muita fartura. Santa Terezinha foi o nome dado à cidade, na década de 1950, por influência de um padre francês que era muito devoto da santa. Em 1980, a cidade passa a ter o status de Município. É uma região com atividades de avicultura, pecuária, que é entendida como isolada dos demais municípios por seus habitantes, que devido à riqueza natural do lugar, buscam explorar o turismo da região.

Os moradores não indígenas do município já são acostumados com o constante fluxo entre as pessoas da aldeia e da cidade. É comum que na região muitas pessoas sequer tenham ido a uma aldeia indígena da proximidade e até mesmo, como pude notar, há certa curiosidade e estranhamento por parte dos moradores sobre os costumes dos povos indígenas daquela região. Ouvei relatos de comerciantes sobre suas preocupações em relação à demarcação de Terras Indígenas ali, afirmando que as populações indígenas já “são donas de quase todas as terras” e que eles temem que a demarcação reduza ou invada a área de suas terras. Muitos também usavam eufemismos como “mas eles são bonzinhos, não fazem nada”, relacionados aos moradores das aldeias. Também ouvi por parte dos moradores da cidade o incômodo com o consumo de bebidas alcólicas por parte de indígenas da região.

Em conversa com um policial militar, um proprietário de comércio de alimentos e um proprietário de uma pousada da cidade, ouvi muito que os indígenas daquela região são “bons”, mas que também havia os “bravos”. O dia de maior movimento na cidade, é quando saem os pagamentos de bolsas, auxílios e salários. Pude observar o quanto o cais, normalmente com um ou dois barcos, fica repleto de voadeiras, barcos e rabetas, dividindo espaço para estacionar nestes dias. Na cidade não há banco, o saque é feito no correio, caixa lotérica ou no caixa da farmácia. No segundo estabelecimento é comum que o dinheiro acabe rapidamente, fazendo muitas mulheres acompanhadas por crianças esperarem por horas, uma vez que auxílios como bolsa família são retirados apenas ali.

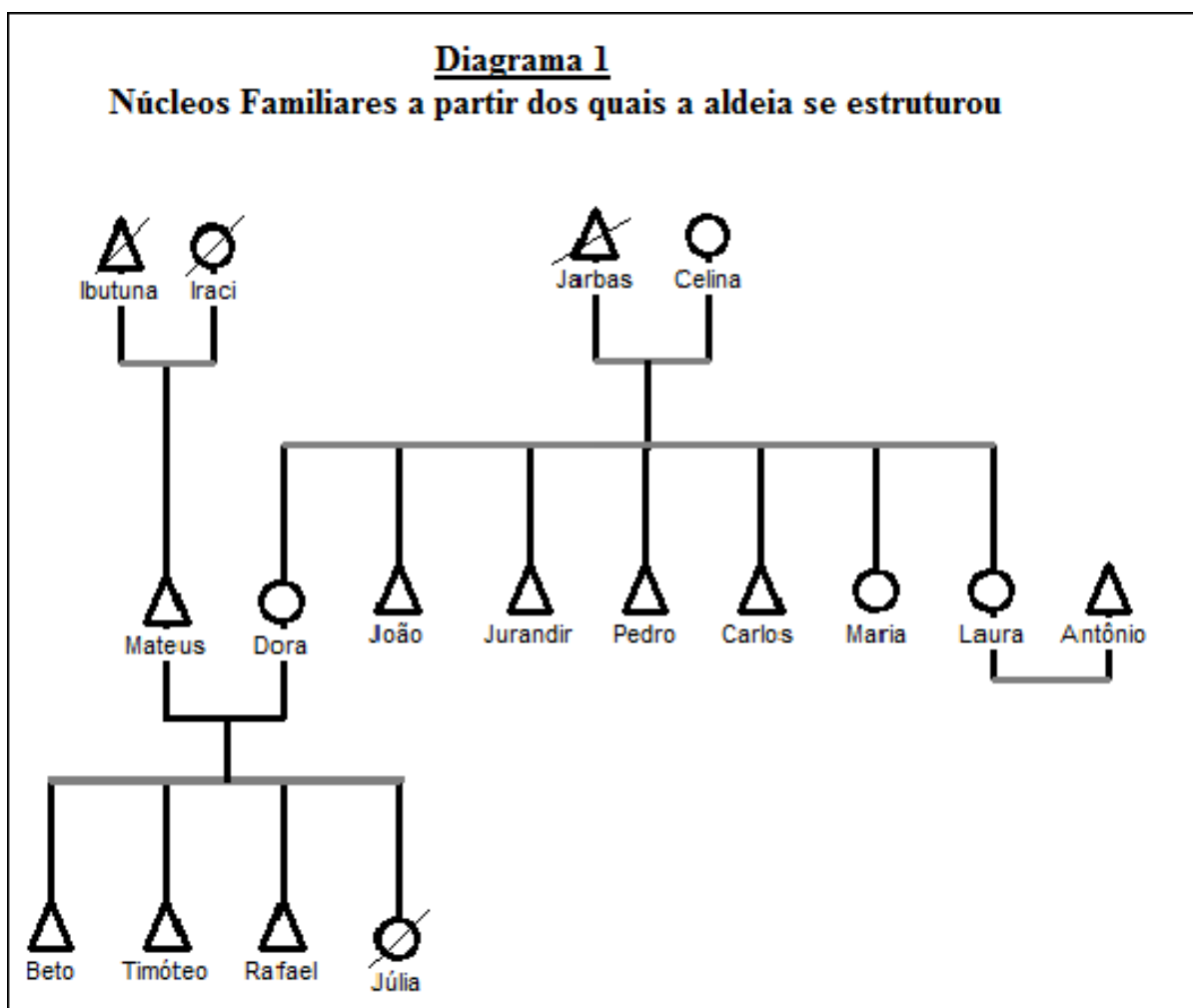
Os supermercados também ficam cheios de uma forma que dificilmente poderia imaginar em uma cidade tão pacata. As famílias que vieram das aldeias fazem compras grandes que são embaladas em uma sacola com o nome do comprador, para o serviço de entrega de moto oferecido pelo mercado levar até o cais. Os supermercados também são responsáveis pelos contratos de fornecimento de merenda para as escolas das aldeias. Esses contratos geram muitas desconfianças em relação aos proprietários, sendo que em um caso recente, em 2017, foi descoberto o repasse inadequado de insumos para as escolas, fazendo com que não houvesse merenda. Após denúncia, o assunto parece ter sido resolvido. O cais fica cheio de sacolas de compra com o nome de seus proprietários, ninguém mexe na sacola que não lhe pertence, mesmo quando não há ninguém por perto. Assim o cotidiano da cidade e da aldeia não podem ser pensados separadamente, pois as influências entre um e outro são notáveis.

Embora grande parte dos moradores das cidades próximas às aldeias indígenas, de alguma forma, ignorem ou mantenham relações de desconfianças, há também aqueles que são mais próximos às pessoas que moram nas aldeias e lidam bem com as diferenças, buscando aprender sobre culturas tão diversas. Lembro-me curiosamente de certo rapaz que todas as vezes em que eu ia com João para a cidade, estava no banco da praça com um caderno, perguntando quando João iria ensinar a ele *in̄yrabé*. João sempre desconversava, marcava outro dia e achava engraçado o interesse do rapaz. Assim é Santa Terezinha.

Aldeia Ibutuna

A aldeia Ibutuna está localizada às margens do rio Araguaia, na porção noroeste da Ilha do Bananal, divisa entre Mato Grosso e Tocantins. Em 2013, a aldeia Hodierna possuía cerca

de 96 habitantes e em 2017 - os dados mais recentes - são 116 pessoas, sendo 54 crianças e 30 adultos⁷, que estão dispostas nas 15 casas que circundam o *kube* - pátio - da aldeia. Os primeiros moradores foram a família do pai do atual Cacique Mateus, que se chamava Ibutuna, por isso o nome da comunidade. E também a família de Celina Karajá, atualmente a matriarca da aldeia. *Lahi*, que significa em português avó, como é chamada por grande parte das pessoas, foi trazida ainda jovem até Ibutuna pelo seu primo e então, casou-se duas vezes com *tori* (não índio) e com *inỹ*, destes casamentos teve três filhas do sexo feminino e quatro filhos do sexo masculino, cinco filhos com *inỹ*, que moram na comunidade e um filho com *tori*, que mora na cidade. Uma de suas filhas casou-se com Mateus, durante muito tempo cacique, tendo assumido agora a posição, o filho mais velho do casal. Sendo esta, uma das famílias nucleares importantes da aldeia. Vejamos o diagrama a seguir:



Fonte: Autora.

⁷ Dados fornecidos em 2017 pelo enfermeiro indígena da DSEI, que cataloga as estatísticas da aldeia.

Em Ibutuna, há um campo aberto com poucas árvores, onde brincam as crianças e reúnem-se as pessoas, a Escola Estadual Indígena Hariana com aulas para o Ensino Fundamental e Médio e uma Associação formada pelos professores da escola e outros membros da comunidade, além de um campo de futebol *society*, sempre limpo e muito atrativo. Na maioria das casas moram as filhas de Celina com seus maridos, filhos e netos, sendo que já existem casas ocupadas por suas netas também com suas respectivas famílias. Há uma concentração em duas grandes áreas na aldeia: as famílias que moram na parte de cima, mais próxima à escola e a família que mora na parte de baixo, mais próxima à Macaúba. São muito comuns e preferenciais os casamentos entre os moradores de Ibutuna e Macaúba, e o fluxo entre as duas aldeias é constante. São em sua maioria parentes. Após o casamento, o marido deve se mudar para a casa da família da mulher, sendo o sistema uxisorilocal e matrilinear. Há muito tempo não acontece o casamento tradicional, normalmente os casais são descobertos namorando escondido, e denunciados a todos das aldeias, assim, a mãe e a família da mulher, durante a noite quando homem não está em casa, pegam suas coisas escondidas e levam para a casa da mulher. Assim, já são considerados casados para os demais. Logicamente nem todos os casos procedem desta maneira, mas esta é a forma mais recorrente. Aos que questionei me disseram que não é bom o casamento com pessoas muito distante, pela perda do contato com a família e também, apenas em casos raros é bem-vindo o relacionamento com não índio, uma vez que estes não se acostumam ao “sistema” *Inyã* e não querem casar ou quando casam, dificilmente moram na aldeia. Assim é em Ibutuna.

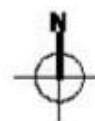
CRDQUI: ALDEIA IBUTUNA



Fotografia extraída da Google Earth

LEGENDA:

- 1 a 10 – moradias
- E – escola
- H – casa dos homens



Desenho: Alice Rosa Cardoso

Capítulo 01 – “Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa.”

1.1. Um susto sobre os surtos: os dados, o não dito e os índios que se suicidam no Brasil

Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador. Nossa mãe jurou muito contra a ideia. Seria que, ele, que nessas artes não vadiava, se ia propor agora para pescarias e caçadas? Nosso pai nada não dizia. Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio, obra de nem quarto de légua: o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. E esquecer não posso, do dia em que a canoa ficou pronta. (Rosa, 1994:409).

Não é uma tarefa simples a busca pelos números e dados fornecidos pelo Ministério da Saúde sobre os casos de suicídio no Brasil, seja nos sistemas de informação disponíveis nos sítios virtuais para o público geral, ou também àqueles reservados à Lei de acesso à informação (LAI)⁸. Sendo parte da estratégia de prevenção da Organização Mundial da Saúde (OMS)⁹ não divulgar ou falar indiscriminadamente sobre este tipo de morte, evitar o assunto já aparece como um dos cuidados necessários para evitar aumentar os casos de mortes autoprovocadas. Em setembro de 2017, a SESAI também lançou a ‘Agenda estratégica de ações de prevenção do suicídio em populações indígenas 2017 – 2018’, que inclui as ações: qualificação das informações sobre óbitos por suicídio e tentativas; mapeamento, acolhimento e acompanhamento das pessoas em risco de suicídio; qualificação antropológica de profissionais; incentivo e realização de atividades esportivas e de lazer nas aldeias, entre outras ações estratégicas¹⁰. Assim, entender o suicídio como tema de pesquisa é também uma forma de questionar e buscar compreender as nuances e limites sobre o que deve e não deve ser dito sobre o tema: esta questão merece e terá a atenção necessária ao longo deste trabalho. É um esforço também de decodificação, uma vez que as classificações e termos utilizados para a divulgação dos número e casos não são explícitos. O Ministério da Saúde, através das Secretaria de

⁸ Para a obtenção de dados mais específicos, recorri a Lei nº 12.527/2011, que regulamenta o direito constitucional de acesso às informações públicas.

⁹ A Organização Mundial de Saúde (OMS) recomenda cuidados especiais na divulgação de informações sobre suicídio, contidas no documento “Prevenção ao Suicídio: Um Manual para Profissionais da Mídia” (2000).

¹⁰ Fonte: <http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/27/Agenda-EstrategicaPrevencao-Suicidio-SESAI-2017.pdf>

Vigilância a Saúde (SVS) e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que mantêm o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), classificam os casos de suicídio em um grupo nomeado “causas externas de morbimortalidade”, sendo um grupo de agravos à saúde que podem ou não levar à morte. Dentro da classificação “mortes externas”, há ainda uma divisão em dois outros subgrupos, mortes não intencionais (acidentais) e mortes intencionais (violências). Dentro deste segundo grupo estão as agressões, autoagressões, homicídios, suicídios e tentativa de homicídio, conforme tabela abaixo. O suicídio é a quarta causa de mortalidade por causas externas no Brasil¹¹ e é a primeira causa de morte entre as populações indígenas em ambos os sexos.

Tabela 01 – Causas externas de morbimortalidade classificadas pelo SIASI

Causas externas de morbimortalidade

Não intencionais (acidentes)	Intencionais (violências)
Acidentes de transporte e de trabalho	Agressões
Quedas	Autoagressões
Afogamentos	Homicídios
Envenenamentos	Suicídios
Queimaduras	Tentativas de suicídio

Fonte: SIASI, adaptado pela autora.

Nos relatórios específicos sobre as porcentagens dos casos de suicídio indígena, as variáveis que compõem as pesquisas são: sexo, faixa etária, etnia, meio utilizado para autoprovocar a lesão, região (apontada pelo Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI a que está adscrito) e ano de ocorrência do óbito. Os dados mais recentes, de 2010-2017, fornecidos pela DIASI, apontam que a taxa de suicídio entre indígenas apresenta os maiores índices de mortalidade entre os habitantes brasileiros: somando os índices da população brasileira, segundo o Censo Nacional de 2010, preta, negra (preta + parda) e branca, totalizou-se 5,7 óbitos a cada 100 mil habitantes, enquanto o índice é de 15,2 em populações indígenas, ou seja, 2,3 vezes superior ao número de não indígenas brasileiros¹². No último relatório produzido pela DIASI em 2018, os indígenas aparecem com um índice de mortalidade por suicídio quase três vezes maior que a população em geral.¹³ Outro dado que chama a atenção é que 53,8% dos óbitos por suicídio registrados no SIASI de 2010 a 2017 acontece na faixa etária de 15 a 24 anos, sendo 492 casos masculinos (67,9%) e 233 (32,1%) femininos, enquanto a faixa etária

¹¹ Sendo o risco maior entre homens em todo o Brasil (2017).

¹² As proporções calculadas para as populações indígenas são projetivas, uma vez que os índices são calculados a cada 100 mil habitantes para a população não indígena.

¹³ Ministério da Saúde (SIM), 2017.

com maior ocorrência entre os brasileiros não indígenas é de 20 a 29 anos. Há uma diferença significativa entre os relatórios dos anos anteriores em relação ao último publicado (janeiro de 2019) no que tange as causalidades apontadas sobre o fenômeno. Se era comum em relatórios de anteriores o silenciamento ou até mesmo a limitação das causalidades aos “contatos interculturais” e à ingestão de bebida alcoólica, nota-se agora um esforço de diálogo e até mesmo reflexão baseada nas diversas realidades interétnicas na produção dos dados sobre os casos de suicídio. No último relatório, para a discussão dos agravos encontra-se o item “Suicídio em Povos Indígenas: Multiplicidade de Pontos de Vista”, e são apontados três possíveis aspectos gerais: questões relacionais, questões socioculturais e perspectivas indígenas. Em um gráfico que representa um sistema de engrenagem, as explicações oferecidas pelo relatório são as seguintes:

Diagrama 01 – Suicídio em Povos Indígenas: Multiplicidade de Pontos de Vista.



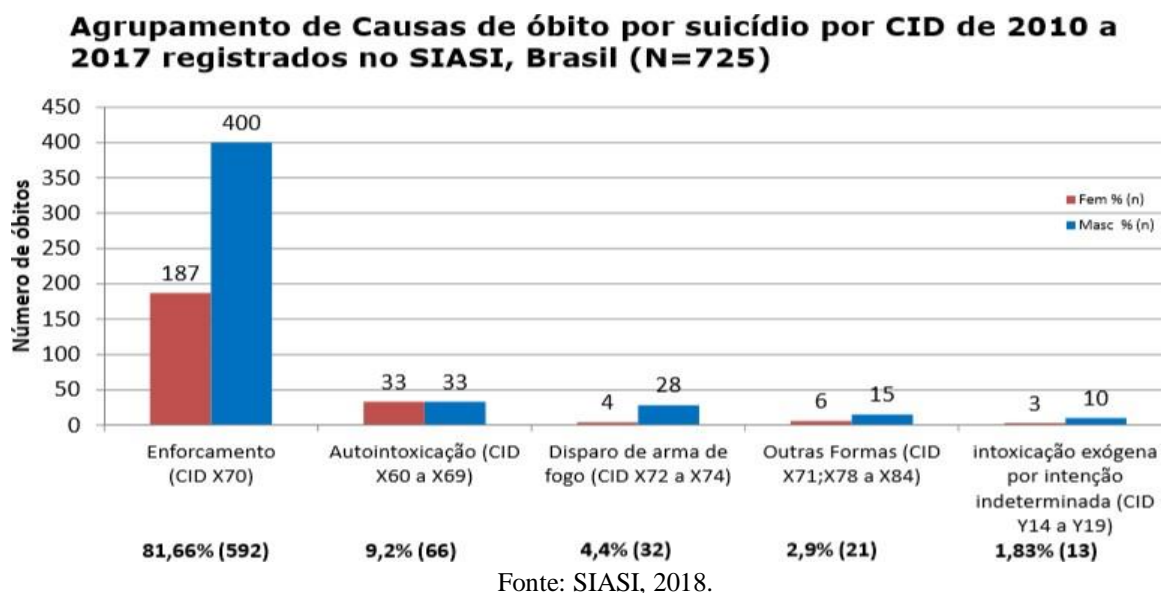
Fonte: SESAI, 2018.

É importante acentuar os esforços em considerar uma multiplicidade analítica, não limitada às explicações biomédicas que muitas vezes não se aplicam aos contextos indígenas, uma vez que são contextos que operam sobre outras multiplicidades de códigos. Um fator que influencia diretamente nas abordagens que levam em conta os diferentes contextos é o Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde e Agentes Indígenas de Saneamento (AIS e AISAN respectivamente), resultando no que é denominado “contexto intercultural” nas formações de equipes de atendimento dos DSEI. O percentual de trabalhadores indígenas

na saúde (SESAI) é de 49,1%, segundo dados de 2018 fornecidos pela SasiSUS. No entanto, até novembro de 2018, apenas oito DSEI alcançaram a meta de inclusão e diversidade nas formações de equipe de atendimentos nas aldeias. Sendo estes os seguintes DSEI: Altamira; Alto Rio Negro; Alto Rio Solimões; Araguaia; Ceará; Guamá-Tocantins; Médio Rio Solimões e Vale do Javari. É fundamental que os profissionais indígenas estejam engajados desde os planos até a execução da agenda de saúde indígena, para que o objetivo de atendimento e promoção de saúde específico seja efetivo. A participação indígena é de suma importância desde os órgãos colegiados de formulação, acompanhamento e avaliação das políticas públicas de saúde nos Conselhos Locais de Saúde Indígena (CLSI), Conselhos Distritais de Saúde Indígena (Condisi) e nos fóruns para a formulação estratégica das ações, que são os conselhos responsáveis por fiscalizar, debater e apresentar propostas para o fortalecimento da saúde de suas comunidades (Diasi,2018).¹⁴

Outro ponto que chama a atenção nos relatórios fornecidos pelo Ministério da Saúde é o meio mais utilizado nesta causa específica de morte autoprovocada: o enforcamento. Ele aparece em primeiro lugar, sendo 81,66% (592) dos casos, seguido da autointoxicação 9,2% (66) e demais meios, como pode ser visto a seguir:

Gráfico 01 – Agrupamento de Causas de óbito por suicídio por CID de 2010 a 2017.



¹⁴ Informações disponíveis no Relatório de Perfil epidemiológico dos indígenas assistidos pelo SasiSUS e panorama dos serviços de atenção primária, ver referências.

Esse meio específico está relacionado às possíveis causas apontadas por diversas etnias, que mobilizam as cosmologias e especificidades de cada contexto étnico, como veremos ao longo dessa dissertação. Contudo, não tenho aqui a intenção de traçar relações diretas sobre a forma em que este método é utilizado nos casos indígenas e não indígenas, embora reconheça a existência de uma vasta literatura sobre a especificidade do uso do método de enforcamento nesses casos¹⁵. Outro dado que merece espaço na discussão é a diminuição dos casos de suicídio indígena nos últimos dois anos. Ao analisar as informações de óbitos dos DSEIs, encontrou-se uma taxa média de mortalidade por suicídio de 22,1 óbitos/100mil habitantes entre os anos de 2016 e 2018, 24,6% menor que a média encontrada entre 2013 e 2015, que foi de 29,3% de óbitos.

Tabela 02 – Taxa de óbitos por suicídio segundo DSEI e período de ocorrência.

Taxa de óbitos por suicídio segundo DSEI e período de ocorrência

DSEI	Médias das taxas de suicídio por 100mil de 2013 a 2015	Médias das taxas de suicídio por 100mil de 2016 a 2018	%
Araguaia	130,95	107,33	-18,04%
Vale do Javari	33,73	59,22	75,57%
Médio Rio Solimões e Afluentes	33,53	39,85	18,85%
Mato Grosso do Sul	57,66	34,69	-39,84%
Alto Rio Purus	5,88	31,51	435,88%
Alto Rio Solimões	48,26	31,02	-35,72%
Alto Rio Negro	10,78	22,98	113,17%
Yanomami	18,42	20,82	13,03%
Tocantins	35,55	14,17	-60,14%
Leste de Roraima	16,81	13,77	-18,08%
Litoral Sul	16,71	9,92	-40,63%
Maranhão	17,65	8,33	-52,80%
Minas Gerais e Espírito Santo	10,62	8,00	-24,67%
Alto Rio Juruá	16,62	5,72	-65,58%
Interior Sul	5,89	1,65	-71,99%

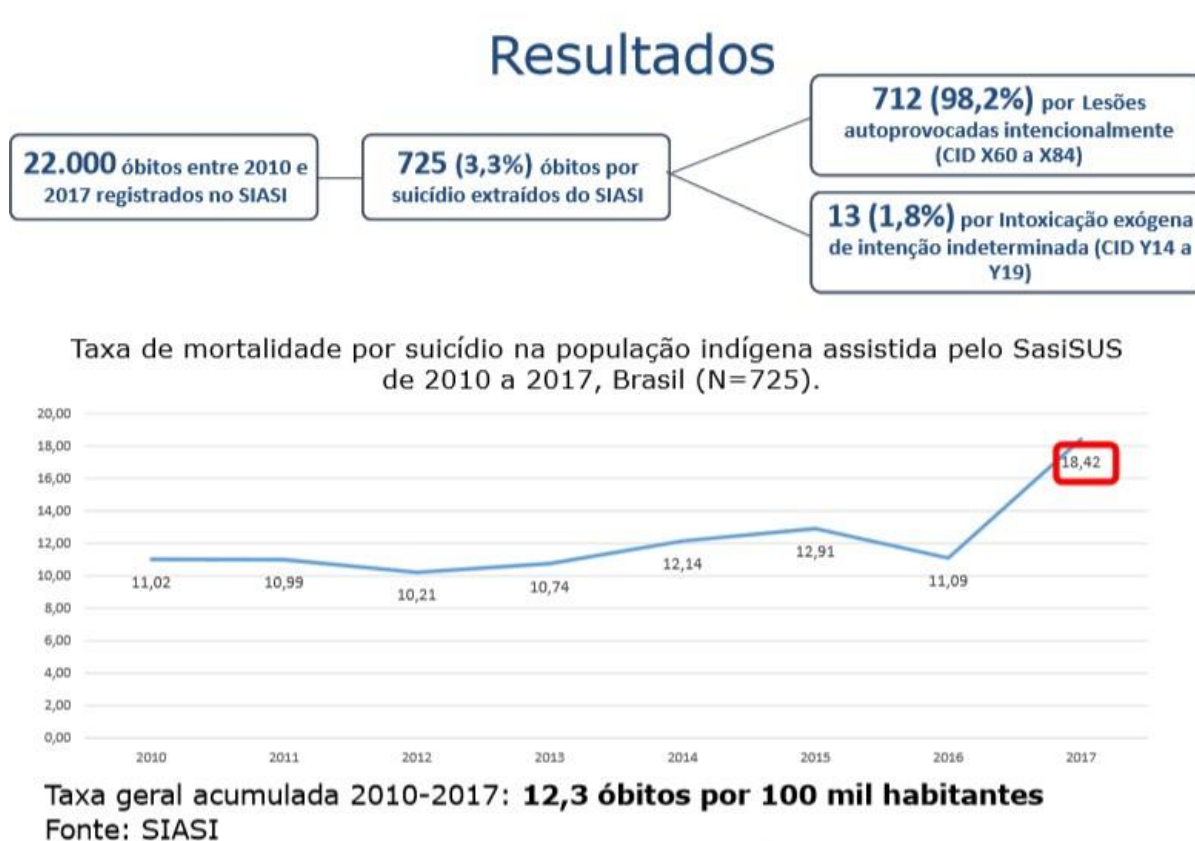
Fonte: SIASI, 2018.

Importante ressaltar que em DSEIs, como, por exemplo, Araguaia, Mato Grosso do Sul e Tocantins, dentre outros prioritários, em que o suicídio é entendido como uma epidemia, alcançou-se uma diminuição nos casos. No caso do DSEI Tocantins a diminuição é de mais da metade, assim como nos DSEIs do Maranhão, Alto Rio Juruá e Interior Sul. Já no Alto Rio Purus e Alto Rio Negro os índices mais que duplicaram. Algumas das narrativas indígenas dessas localidades serão analisadas a seguir, a fim de fomentar uma base de discussão sobre

¹⁵ Refiro-me aqui principalmente a estudos na área de psicologia.

o fenômeno. Não é o objetivo aqui apontar causalidades pontuais, uma vez que os acontecimentos carregam consigo confusão e dúvidas e estão longe de apresentar explicações precisas e diretas. Nesse sentido, é essencial a aproximação às narrativas específicas em torno das mortes para evitar os mal-entendidos e até mesmo ações equivocadas em relação aos avultados casos. Os “resultados” apresentados neste último relatório da DIASI 2028, são:

Diagrama 02 – Resultados Gerais dos óbitos por suicídio – SIASI, 2018.



Fonte: SIASI, 2018.

A classificação utilizada na análise dos óbitos por autocídio inclui, como anteriormente dito, as definições de lesão autoprovocadas intencionalmente, sequela de lesões autoprovocadas intencionalmente e intoxicação exógena de intenção indeterminada, segundo a classificação internacional de doença (CID). Embora em alguns DSEIs prioritários os números relativos tenham demonstrado diminuições significativas, em 2017 a estatística em relação aos anos anteriores sofreu um aumento significativo. Lembrando a necessidade de uma atenção aos contextos específicos, em que os casos alcançaram um aumento vertiginoso,

que podem ser entendidos como epidemia, ao contrário daqueles que diminuiram as taxas, como exposto anteriormente.

É comum os casos de suicídio aparecerem enquanto epidemia ou surtos nos estudos médicos, psicológicos, epidemiológicos e antropológicos que se dedicam ao assunto. Se utilizarmos, mais uma vez, a gramática médica e epidemiológica, “epidemia” é definida como uma doença de caráter transitório que ataca simultaneamente um grande número de indivíduos em uma determinada localidade. O mesmo termo também pode ser entendido como um “surto periódico de uma doença infecciosa em uma determinada população e/ou região”. Epidemia, segundo a epidemiologia, pode ser uma doença, uma fatalidade ou uma imensidade de eventos, como dificuldades relacionadas à saúde mental como a depressão e problemas sociais como a violência e não apenas as doenças transmissíveis, por exemplo. O que se entende como epidemia é um aumento da ocorrência de um determinado evento na tendência atual comparada com uma tendência histórica. Por exemplo, uma morte por suicídio em uma comunidade indígena onde não havia nenhum registro pode ser considerada uma epidemia. Algo que foi erradicado em um determinado local, quando volta a ocorrer, também pode ser considerado uma epidemia, como é o caso da pólio, que está erradicado nas Américas. Caso ele volte a ocorrer, um único caso já pode passar a ser considerado epidemia.¹⁶ O aspecto local também é importante: o que é epidemia em um local não é necessariamente considerado epidemia em outra localidade, assim, não se trata da quantidade de casos, mas da tendência histórica de um determinado contexto comparada com a atual. Estes conceitos serão importantes para a discussão ao longo desta dissertação, uma vez que os casos de suicídio indígena aparecem, nos relatórios de saúde indígena e discurso antropológico, muitas vezes enquanto epidêmicos.

Nos relatórios, gráficos e materiais oficiais que informam sobre as mortes por causas externas intencionais nota-se que há, em muitos casos, a substituição do termo “suicídio”, pelos termos “autocídio” e “mortes autoprovocadas”. Segundo os usos médicos e específicos das áreas de psicologia, os termos atuam nos laudos e relatórios como sinônimos. Nesta dissertação, farei uso semelhante dos mesmos. Para além dos relatórios produzidos sobre as a mortes por causalidades externas, saúde mental e seus agravos, as ações voltadas às populações

¹⁶ Também conhecida como poliomielite, teve seu último diagnóstico no Brasil em 1990, e o último caso endêmico ocorreu no Peru, em 1991. Oficialmente, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou a poliomielite erradicada das Américas em 1994 e da Europa em 1999.

indígenas brasileiras concentram na SESAI¹⁷ os esforços estratégicos, seguindo os critérios traçados na Portaria GM/MS 2.759 de 2007, que estabelece as diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental das Populações Indígenas e na Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas. As ações locais devem, assim, ser geridas por profissionais de referência técnica da área de saúde mental em cada DSEI.

Dito isso, esta pesquisa é realizada em torno desses acontecimentos que marcam e geram diversas narrativas nas populações indígenas brasileiras, particularmente entre os Karajá de Ibutuna. Embora os dados e estatísticas sejam importantes para a reflexão, visibilidade e fundamental para a elaboração de políticas públicas, o foco desta pesquisa é etnográfico, com uma análise pautada na Etnologia que se produziu sobre os temas. O objetivo é apresentar os dados para que eles apoiem a análise sobre os casos de suicídio e não o contrário, para então fomentar uma discussão sobre as diversas narrativas em torno dos fenômenos de suicídio indígena. Passemos agora para algumas análises sobre o suicídio em alguns contextos específicos brasileiros, para então nos debruçarmos mais especificamente sobre as narrativas karajá no capítulo 03.

1.2. Algumas especificidades etnográficas sobre as trajetórias das vítimas: adentrando narrativas

Sem alegria nem cuidado, nosso pai enalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. Nossa mãe, a gente achou que ela ia esbravejar, mas persistiu somente alva de pálida, mascou o beijo e bramou: — “Cê vai, ocê fique, você nunca volte!”. (Rosa, 1994:409).

As etnografias dedicadas aos casos de suicídios indígenas evidenciam a importância da abordagem do tema sob o ponto de vista antropológico. Extrapolando os estudos com foco nas causas e consequências, as análises aqui abordadas marcam as especificidades de cada um desses eventos, e assim, constata a importância de discutir os casos em seus devidos contextos para uma apreensão das complexidades que envolvem o tema. Longe de desvendar ou esmiuçar os fatos que podem ter levado ao autocídio, as pesquisas demonstram a necessidade de uma

¹⁷ Em 1999, por meio do Decreto Presidencial nº 3156, a responsabilidade pela atenção à saúde indígena deixou de ser de responsabilidade da Funai, passando a constituir uma atribuição, primeiramente da Fundação Nacional de Saúde – Funasa, e posteriormente da Secretaria de Saúde Indígena – SESAI e demais instâncias do Sistema Único de Saúde – SUS.

abordagem cautelosa sobre esses eventos. Farei aqui um recorte de etnografias produzidas no Brasil, a fim de dialogar com algumas especificidades – categorias - em comum.¹⁸ A escolha bibliográfica foi pensada à luz de alguns vetores comuns aos casos de suicídio no contexto Karajá, onde esta pesquisa é realizada.

Tendo em vista de antemão que a cisão entre vida e morte não está presente da mesma maneira em todos os grupos humanos, as etnografias são fundamentais para a explicitação de como cada etnia compreende a separação entre essas duas instâncias e as narrativas dos eventos pós-morte, quando as há. As questões em torno do suicídio relacionam-se com as cosmologias nativas e os princípios de subjetivação próprios. Essas premissas são indispensáveis ao iniciar a aproximação às escatologias indígenas e influenciam na forma que a passagem de um estado (de vida) ao outro (morte) é manejado em cada contexto. Assim, a reflexão terá como inspiração alguns tópicos para a análise aqui pretendida, as etnografias e etnias indicadas para este exercício levam em conta as três categorias analíticas comuns a seguir: os sinais anunciados pela vítima, o método utilizado e a economia mortuária. Emprestando Dal Poz (2017) a categoria “economia mortuária”, sendo uma estrutura que, segundo o autor, governaria a sociedade Sorowaha - povo de língua Arawa do médio Purus/AM - em que os mortos produzem os novos mortos através da resposta suicidógena ao luto e à tristeza (DAL POZ, 2017:171). Ou seja, a morte por suicídio de uma determinada pessoa muitas vezes é responsável pela morte de parentes e amigos próximos, mobilizados pela perda. Este é o uso da expressão “economia mortuária” que Dal Poz dedica ao caso Sorowaha. E a utilidade da expressão para pensar os outros casos, especialmente karajá, não se reduz a uma sobreposição compulsória. Deve-se ao fato de que tanto no contexto karajá como em outros aqui explicitados, há indicações etnográficas de que ocorre uma ‘rede de influência’ de uma morte sobre as demais, uma vez que pode vir a provocar outras mortes, obedecendo as especificidades de cada contexto étnico. Para exemplificar o uso que faço da categoria e como ela pode ser útil ao caso karajá, apresento uma passagem de minha etnografia: em março de 2015, em um domingo, que oscilava entre a tranquilidade e o tédio, após um banho habitual da manhã com a *lahi* (avó), durante o café acompanhado por uma chuva mansa na aldeia, ouvi sons semelhantes a gritos, todos femininos. Demorei a identificar que eram choros, em resposta a uma notícia que acabava de chegar de

¹⁸ Sobretudo faço uso das etnografias brasileiras presente na coletânea " Etnografias del suicidio en América del Sur" , entendendo ser este um esforço em reunir as análises em torno do tema, a partir de uma mesa redonda sobre “suicídios entre os povos indígenas” na Universidade do Amazonas (UFAM) em 2017, que como é dito na introdução objetiva ser um ponto de partida para trocas conceituais e metodológicas sobre o tema.

Macaúba: um homem de cerca de 30 anos, primo das mulheres que choravam, acabara de se enforcar. Sua filha havia cometido suicídio um mês antes e, desde então, o pai, inconsolado com a situação, ameaçava que cometeria tal ato. Dias antes, foi até a casa da família na qual fui “batizada”¹⁹ e onde me acomodo, e bebeu café com Celina, a grande matriarca da aldeia, e João, seu filho. No dia do ocorrido, reuniu-se com os amigos mais próximos, beberam refrigerante, e o homem anunciou que seria a última vez que fariam aquilo. As mulheres disseram que foi sua despedida. Foi um dia atípico na aldeia. Todos lamentavam-se sobre o estado inconsolado do homem, que ao perder sua filha, também por suicídio, não foi capaz de superar a dor da perda e atualizar suas relações em vida: ele já avisara que juntaria-se a sua filha. Assim, nesse caso, como em muitos outros, uma morte pode ser geradora de outras. Não fosse a morte de sua filha, o homem não cometeria suicídio. A estratégia de abordar através de categorias específicas de análise as narrativas de cada etnia sobre os suicídios permite uma discussão mais bem delimitada, ao mesmo passo em que fomenta como aqui é o objetivo, uma reflexão sobre e com os casos Karajá.

Os sinais anunciados ou as pistas de que a pessoa pode vir a provocar o próprio óbito podem seguir formas semelhantes em alguns contextos. A marca da corda no pescoço do jovem Karajá, trazido no caso etnográfico citado na introdução, pode assim ser também mais um alerta sobre os comportamentos em torno da vítima que meramente um sinal dado pela mesma. Entendo aqui, por sinal, comportamentos comuns às pessoas que atentam contra suas vidas. Entre os Yek’uana, etnia pertencente à família Karib, localizada nas fronteiras entre Roraima e Venezuela, uma conduta que desperta a atenção dos parentes é o descontrole do apetite e das palavras. Moreira (2017) aponta o cuidado que os Yek’uana dedicam à fala e o perigo do silêncio e também da falta de apetite à alimentação adequada. A boa fala inclui o autocontrole e a evitação de conflitos por parte do emissor e são fatores essenciais para a garantia de uma vida tranquila e próspera. A diplomacia e os usos das boas palavras seriam então um traço fundamental Yek’uana presente em diversas etnografias sobre este povo (Karenina Vieira, 2006; Moreira, 2017). A guerra xamânica, que a etnografia de Moreira nos apresenta, consiste em demonstrar as forças e relações entre os diversos mundos.

O xamanismo Yek’uana é então regido por uma etiqueta da fala, em que as palavras podem estar a serviço da vingança ou da cura, e por isso a atenção ao que é dito e também a necessidade de se evitar uma conduta solitária, onde as palavras são contidas. Entre os Karajá

¹⁹ Refiro-me ao fato de ter “ganhado um nome” e acolhida no seio familiar.

também não é bom sinal o isolamento, o ideal é que se esteja com os parentes, conversando e rindo²⁰. O afastamento é visto com preocupação e reprovação, de modo geral. Assim como o distanciamento nos momentos de partilha, no caso Karajá, nos momentos de refeição, por exemplo. A recusa e dificuldade de manter as relações parentais e conjugais também não são bons sinais, que podem estar presentes na trajetória do suicida Yek'uana. O ciúme, separações conjugais e até mesmo a interdição de determinadas relações por parte dos pais são alguns dos motivos que podem levar os Yek'uana a ingerir o veneno de timbó. Embora a raiz e timbó seja muito forte e possa levar a pessoa a óbito, os Yek'uana possuem o conhecimento de antídotos para combater o veneno e assim evitar a morte, através de preparos com as folhas de abacaxi ou minhocas, que provocam o vômito. Contudo, uma outra modalidade de suicídio passou a mobilizar mais preocupação entre os Yek'uana: o enforcamento. O enforcamento de um jovem em 2002 alertou sobre a gravidade deste tipo de morte, que não pode ser remediada por antídotos pelos parentes da vítima. O isolamento anteriormente citado pode indicar que há algum risco à pessoa, assim como uma negativa à socialização com os parentes e amigos, que indica que a pessoa está socializando, mas com os inimigos. Moreira (2017) aponta que para os Yek'uana não há morte natural, menos ainda nos casos de suicídio, sendo que uma das formas de afastar os males que o provocam são os cuidados a tudo aquilo que afasta a pessoa de um modo de vida equilibrado e adequado. De acordo com a autora,

“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, perfumes), a interrupção do processo de fabricação da bebida, que foi retomada depois, partiram de iniciativas próprias” (Moreira, 2017:106).

Assim, os cuidados com os corpos, a elaboração e os cumprimentos rituais xamânicos, o uso adequado da fala e da alimentação e comensalidade são algumas das formas que, além de gerarem uma vida saudável, previnem a vítima de ataques contra a própria vida. A autora não explicita tal discussão, mas vale refletir se a forma escolhida para atentar contra a própria vida revela a intensidade da persistência e o convencimento em efetivar o ato. Como Moreira (2017) aponta, no caso de uma das vítimas que ingeriu veneno de caça, seus interlocutores revelaram a ela uma “uma ponderação de que a vítima queria morrer”. Tal afirmativa revela as diversas possibilidades e motivações, incluindo os graus de intencionalidade ou não intencionalidade das vítimas nos casos das mortes autoprovocadas. Por exemplo, quando houve um caso de

²⁰ Mais adiante a questão da importância do riso e bom humor para os Karajá como sinal de “boa saúde” será detalhada, assim como Nunes (2016) já observara.

morte por enforcamento, o susto dos parentes da vítima e da aldeia como um todo consistia na forma irremediável escolhida pelo suicida: não havia antídoto, a pessoa “realmente queria se matar”.

Ainda sobre os “sinais” que envolvem a trajetória da vítima, são nas relações de parentesco que repousam a maioria deles. É o caso dos Ticuna, com as recusas de casamento e os conflitos intergeracionais (Erthal, 1999; Silva-Bueno, 2017). As autoras, que fizeram pesquisa em momentos distintos, ao analisar o que a primeira cunha de “surto epidêmico de suicídio” entre os Ticuna, entendem que a base do ato de suicídio pode estar na desobediência ao padrão tradicional de casamento. Os casos de suicídio, predominantemente masculinos e na faixa etária de 16 a 18 anos²¹, aponta para uma situação de vulnerabilidade espiritual e emocional na fase pubertária masculina. Sendo esse um momento do ciclo de vida em que a situação vivenciada pelo jovem passa por uma ambiguidade, uma vez que ao mesmo tempo estão abertos ao contato dos imortais ou encantados, os seres criadores da humanidade, estão também igualmente sujeitos ao contato de diversos tipos de demônio. Além das questões inerentes ao xamanismo Ticuna, é também a fase em que o jovem deve consolidar seu princípio vital, afirmando-se no ciclo de vida e conseqüentemente contraindo o casamento (Goulard, 2002:110-111). Silva-Bueno (2017) entende que há nesse movimento “sentimentos conflituosos” como inveja, raiva e amor, que são sentimentos motores que podem gerar o feitiço por enforcamento que atinge os jovens nesta fase pubertária. Desta forma, é importante enfatizar que os suicídios por enforcamento entre os Ticuna tratam-se, em grande parte, de morte por feitiço, fazendo com que a vítima seja também a padecente.

Entre os Ticuna, as regras de casamento são uxori-locais, fazendo com que os rapazes se desloquem para a casa dos sogros. É uma situação em que passam por diversas provações pela família da noiva, especialmente pelos cunhados, que podem até recorrer à força física nas provocações com o marido da irmã. Essa nova residência gera “o estabelecimento de uma nova unidade residencial com uma série de relações sociais, pois o genro estará em condições de atrair aliados potenciais, especialmente depois de suas filhas terem alcançado a puberdade” (Silva-Bueno, 2017:137). Trata-se de um período turbulento em que os jovens recém-casados dão os sinais que citei anteriormente através da recusa ou das dificuldades nas novas relações parentais, que são apontados pela autora como índices para o ato do suicídio através do

²¹ Silva-Bueno (2017) apresenta os dados do Relatório de Gestão da FUNASA referente ao ano de 2009, em que as ocorrências são de 21 óbitos por suicídio da etnia Ticuna, sendo 18 masculinos e 03 femininos.

envolvimento com feitiçaria por parte de alguns desses jovens. Logo, a predominância de suicídio nas populações jovens e masculinas já está sinalizada nas maneiras com que o rapaz se porta nesse período conflituoso que é a fase púbere, em que está mais vulnerável ao contato com os espíritos maléficos. O argumento central de Silva-Bueno (2017) consiste em compreender as mortes autoprovocadas entre os Ticuna enquanto homicídio e não como atos suicidas. Depreende-se de sua análise que a morte por enforcamento é sempre feitiçaria. Em relação à ingestão da raiz de timbó, método também utilizado, a mesma clareza de que se trataria de feitiço já não aparece da mesma forma. A autora conclui sobre os avultados casos de suicídio Ticuna: “O que se tem é uma juventude cujos corpos se encontram enfraquecidos, mal alimentados, “malfeitos” ritualmente, abertos aos infortúnios” (Silveira-Bueno, 2017:144). Assim como no caso dos Yek’uana, as etnografias apontam para uma diversidade de mortes autoprovocadas que nos levam a uma sofisticação e diferentes percepções sobre um mesmo tipo de morte, que ao que parece não podem ser vistas de maneira simplificada.

Pensando ainda em uma economia das relações de parentesco, podemos nos aproximar dos casos de morte por enforcamento que ocorre entre os Guarani e Kaiowá. Assemelhando-se às etnografias apresentadas até aqui, Pimentel (2017) também coloca em discussão se há correspondências entre o que os brasileiros chamam de suicídio e os casos de *jejuvy* (enforcamento) entre os Guarani. Pimentel (2017) aponta que:

“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...” (Pimentel, 2017:88).

Ainda, Lescano (2018) aponta que muitas aldeias Guarani e Kaiowá vivem em um momento de divisão, considerado também um conflito político. As aldeias, segundo o autor, estão enfrentando os desafios da falta de diálogo sobre as diversidades, com as distintas ideias de valores, percepções e condições de vida. Entende que “o pensamento é diferente, é por isso que existe o diálogo, *ñomongueta*. Reorganizando os valores, a aldeia tem que estar feliz, na aldeia temos que sonhar, temos que ter noção de protegê-la, por sermos parte dela” (Lescano, 2018:05). Dessa forma, os jovens precisam unir (*omono’o*, *ombyaty iñe’erã*) as palavras, os argumentos, os conhecimentos e os entendimentos. Os jovens Guarani e Kaiowá estão sempre em encruzilhadas, onde a tomada de decisão é confusa, por isso o que constrói o modo de ser de um jovem é o próprio grupo com quem interage. Se ele estiver convivendo com os grupos violentos, ele também será violento, se for um grupo de pessoas trabalhadoras, será trabalhador.

Nesse sentido, os jovens estão sempre unindo o seu modo de ser ao coletivo para poder usar e transformar isso no seu modo próprio de ser.

Pimentel (2017) aponta as múltiplas visões que pairam sobre o suicídio Guarani e Kaiowá, desde o debate político local que formula “os guarani e Kaiowá se matam para ir ao paraíso”, incluindo as ameaças de suicídio coletivo diante do abandono das políticas de estado até as mortes provocadas por decepções amorosas. Sobressai que tanto Pimentel quanto Lescano mobilizam suas etnografias para uma causa convergente: a dificuldade em se alcançar um estilo de vida adequado. No sistema cultural do povo Guarani e Kaiowá há uma regra, o *teko marane'y*. Trata-se do bem viver, aquilo que é bem cuidado, protegido pela família, que gera um comportamento de alegria, de paz, direcionado ao *Teko marangatu* – sujeito que vive bem, sabe as regras, os cantos as rezas, o respeito, a reciprocidade e vive de acordo com a conduta estabelecida na cultura.

Em outro extremo há o *teko royrõ*. Lescano (2018) demonstra que se trata de um encanto que pode ocorrer nas pessoas, na família inteira ou até mesmo nas regiões próximas à aldeia, provocado por meio do canto, considerado como *moha'y araguaju e kotyhu*. Trata-se de uma reza muito forte que leva ao suicídio especificamente por enforcamento. É um tipo de reza que deixa as pessoas muito tristes e com vontade de ir embora, de querer ficar só. Ela é feita para causar malefícios na vida das pessoas e para a maldade. Os xamãs são os principais responsáveis pelos encantos: organizam os ritos, reproduzem os mitos e as relações em torno de algoz e vítima. Pimentel (2017) aponta principalmente para a dificuldade em estabelecer os devidos regimes de “alegria” e até mesmo “tristeza”, quando sequer há uma terra em que se possa manejar a boa vida. Segundo os relatos de seus interlocutores, na reserva destinada aos Guarani e Kaiowá de Dourados e Amambai não há mais espaço, o que gera inúmeras brigas e a desistência de muitos de se levar a vida naquele lugar. Embora o autor reconheça que a demarcação não seria uma resolução definitiva para o problema, entende que a garantia do direito à terra e a redução dos conflitos agrários permitiria a possibilidade de qualidade de vida entre os Guarani e Kaiowá.

Neste último contexto, os casos de suicídio possuem relação tanto com as formas ideais de vida e os conflitos internos a própria cosmologia Guarani Kaiowá quanto com a deficiência das políticas de demarcação de terra indígena, ou seja, problemas estruturais e políticos. A fronteira com o Paraguai também permite que os encantamentos e rezas se intercambiem entre

uma e outra aldeia através dos contatos interétnicos, contribuindo de diversas maneiras para que os casos se agravem. Lescano (2018) identifica as rezas em trânsito:

“Outro tipo de reza que acontece também é *Sarava* – que é feita como simpatia, que é mais usado no Paraguai, mas o método é diferente eles tem canto e reza, a diferença é que é feito um boneco com a imagem da pessoa e com ela que se faz o trabalho de espetar e inúmeras outras coisas, seu efeito pode levar a pessoa a ser assassinada, ou pode causar a morte por acidente. Mas na comunidade Guarani Kaiowá, não se faz essa reza, no entanto, há quem procure aqueles que sabem fazer este malefício no Paraguai e pague para que ele seja feito.”(Lescano, 2018:11).

Pimentel (2017) faz uso de uma classificação sugerida por Jeffreys sobre uma forma específica de morte voluntária na África (Jeffreys, 1952), lembrada também por Dal Poz (2000) para a análise dos suicídios registrados entre os Sorowaha. Inspirado nas classificações de Durkheim, em seu clássico trabalho sobre o suicídio (1987 [1897]), para além dos três tipos que ele desenvolve mais largamente²², os autores acrescentam mais uma: a ideia de suicídio de protesto ou sansônico. Para Durkheim, o problema do suicídio enquanto fato social consistia na integração entre o indivíduo e a sociedade, como duas forças antagônicas, onde a sociedade busca apoderar-se do indivíduo e o indivíduo a repele (Durkheim, 1993:360). De modo geral, os estudos sobre o tema nas populações indígenas brasileiras desencontram ou até mesmo propõem uma revisão do conhecido esquema durkheimiano. O suicídio sansônico ou de protesto seria um tipo de morte consequência de uma vingança executada por espíritos moribundos ou através de sanções sociais contra o culpado pelo feitiço e pela morte da vítima. Dal Poz (2017) compreende que esta classificação elaborada por Jeffreys, assim como o suicídio fatalista elaborado por Durkheim referem-se a uma situação em que indivíduo e a ordem social interferem simultânea e intensivamente, tanto a parte afetada como o todo. Partimos então para a especificidade das mortes autoprovocadas entre os Sorowaha.

Os Sorowaha são um povo falante da língua Arawa e estão no médio Purus na Amazônia brasileira. Dal Poz (2017) encontra neste povo a oportunidade para uma revisão do esquema de Durkheim sobre os casos volumosos de suicídio e a alta taxa de mortalidade entre os Sorowaha.²³ Durkheim entendia os tipos de suicídio como um jogo de relações sobre as

²² Sendo: o *suicídio egoísta*, resultado de uma individuação excessiva, diante da atomização do *socius* e da ênfase na autonomia das consciências individuais (1993: 158-9 223); o *suicídio altruísta*: percebido como um dever e um gesto impessoal, devido à subordinação do indivíduo aos fins sociais (ibid.: 236-8 240); e, o *suicídio anômico*: associado a desregramento, crises e mudanças, cujas origens estão no enfraquecimento da malha social (ibid.: 271 281).

²³ Segundo o autor, o fenômeno do suicídio “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.” (DAL POZ, 2000).

influências entre parte e todo, ou seja, indivíduo e sociedade que apontavam para o enfraquecimento da malha social. Operando nesta mesma linha de pensamento, Dal Poz entende que entre os Sorowaha haveria uma outra modalidade: o suicídio tópico. O suicídio tópico seria o que o autor denomina de uma singularização dramática das relações sociais através dos processos concomitantes de individuação e totalização. Para entender como esta modalidade de suicídio ocorre entre os Sorowaha, antes é necessário que se contextualize sobre esta realidade específica. Os Sorowaha prezam muito pelas virtudes e pelo desempenho pessoal, sendo que as qualidades individuais são a todo tempo marcadas segundo juízos morais e estéticos. O vigor juvenil é muito exaltado e a demonstração de força física muito apreciada. Os mecanismos de individuação do *socius* Sorowaha, segundo o Dal Poz (2017), operaria através dos seguintes vetores: nomeação e genealogia; as ordens hierárquicas em torno do “ranking dos caçadores”; o princípio da desigualdade que oporia homens e mulheres e as relações de troca entre consanguíneos e afins. A boa conduta, de acordo com esses mecanismos, carrega uma recusa e até mesmo um desprezo em relação à velhice e à decadência física. Deve viver-se vigorosamente e desfrutar a juventude, sendo que até a morte carrega uma elaboração deste princípio, como um interlocutor Sorowaha relatou ao autor: “não é bom morrer velho, é bom morrer jovem e forte” (Dal Poz, 2017:182).

Os casos de suicídio e de tentativa de suicídio ocorrem, sobretudo, na fase pubertária. As altas exigências estéticas e morais somadas aos delicados processos rituais de passagem para a vida adulta entre homens e mulheres trazem consigo os conflitos conjugais e as tensões com os afins que reduzem com o nascimento dos primeiros filhos e a maturidade que vão alcançando no ciclo de vida Sorowaha. Há também, neste contexto, o uso de *konaha*, raiz de timbó, veneno vegetal que é cultivado para a pescaria. O uso do veneno passou a ser tão comum nos casos de suicídio dessa etnia que há um termo específico para designar este tipo de morte, *konaha bahi*, “por causa do timbó”, como glosa Dal Poz. O autor aponta que entre 1980 e 2007 houve 97 mortes através da ingestão de timbó, sendo 52 homens e 45 mulheres. Foi um período, aponta Dal Poz, em que nasceram 168 crianças e morreram 141 pessoas ao todo, uma taxa de mortalidade considerada muito elevada. A morte por envenenamento atingiu 68,8% do total, chegando-se a dizer que a morte por *konaha* constitui o modo padrão de pôr fim a vida entre os Sorowaha²⁴. Consonante com a preferência pela fase da juventude e seu vigor e também as tensões desta fase, a tendência suicida dos jovens, que temem a decadência física, afirma-se

²⁴ Padrão e até mesmo ideal, como veremos a seguir.

que “os jovens gostam de beber *konaha*”. Chamo atenção, aqui, para uma denominação de Dal Poz (2017) para a categoria que me referi anteriormente para refletir os casos etnográficos sobre o suicídio: a “economia mortuária”. O autor entende que há, entre os Sorowaha, a ocorrência de “mortes anunciadas”. Isso significa que há um padrão nas tentativas de suicídio, como narra o autor sobre a cosmologia Sorowaha: desde a morte de *Dawari*, fruto da raiva que sentia da morte por feitiçaria de seu irmão e com ciúmes de sua esposa, e que ingeriu *konaha* - timbó. Desde então segue-se um padrão de mortes autoprovocadas, que são como sinais, em que a vítima passa por um acontecimento que lhe provoca irritação ou contrariedade, destrói seus pertences – ao que os parentes assistem evitando olhar diretamente para a pessoa, deixando-a extravasar sua raiva. Logo após a cólera o leva para a roça atrás de timbó, os familiares a perseguem e ao encontrá-la, furiosos, forçam o vômito da vítima, ao mesmo tempo em que a insultam. Caso o veneno leve a pessoa à morte, o comportamento dos parentes muda drasticamente e dá espaço a uma grande comoção e choro. O que ocorre é que, como por transferência, a morte do suicida provoca raiva, revolta e saudade, que arrebatam os amigos e parentes da vítima, podendo os levar a cometer o mesmo ato, gerando uma reação em cadeia.

Pode ocorrer a mesma reação com mortes por picada de cobra, doença ou acidente. Trata-se de um drama incomensurável. Ingerir o veneno do timbó passou a ser também um motivo de demonstrar raiva e ameaça como ocorre, por exemplo, quando uma mãe que teve seu filho ferido por outra criança dá indícios de que irá ingerir o veneno para demonstrar sua revolta. As crianças também ingerem pequenas quantidades e simulam seu falecimento. Há também os casos em que a pessoa faz uso do *konaha* sem a real intenção de se matar, contudo não conseguem chegar em casa a tempo de ser socorrida por seus parentes e o ato resulta em óbito. Assim, a simulação dos falecimentos muitas vezes resulta na morte da pessoa, “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 se multiplicam e aumentam perigosamente o risco de novos óbitos” (Dal Poz, 2017:193). Neste contexto surge o que Dal Poz chama de “economia mortuária”, como uma sociedade dos suicidas, em que uma morte leva a outra, que leva a outra e assim por diante.

Embora faça empréstimo do termo concebido por Dal Poz, amplio a categoria de classificação sob o sentido fornecido pelo autor, ou seja, não se trata exatamente do mesmo uso conceitual. Entendo como “economia mortuária” uma rede de motivações, afeições, que impactam na morte do finado, sendo as relações entre os viventes e também com os seres de outros cosmos, que geram uma comoção xamânica que envolve uma miríade de forças e seres

que impactam na economia das vidas. Essa ampliação ocorre pelo entendimento de que para a aproximação aos mais diversos casos de suicídio, como os aqui apresentados, é necessário que se leve em conta as diversas negociações e relações xamânicas que afetam as vidas das pessoas. Uma vez que em grande parte das mortes por suicídio a feitiçaria é a maior acusada, repensar as cisões entre vida e morte e as diversas economias entre mundos se torna fundamental.

Ainda entre os Sorowaha, Dal Poz (2017) explicita que ao lado do papel central que ocupa o autocida, é possível identificar algumas funções dos agentes como consequência da ação suicida. Há os *suicidas potenciais*, que geralmente são os consanguíneos ou afins, os *solidários* que são aqueles que tentam impedir a ingestão do *konaha* e que o ajudam em seu tratamento, e os *indiferentes*, que permanecem distantes e não são atingidos pela crise alheia. Nesse esquema proposto pelo autor há uma síntese do *socius* Sorowaha, assim como das relações que constituem todo os cosmos: a oposição entre vida e morte, o que é afigurado no compromisso dos vivos em zelar pelo suicida. Essa polarização radical envolve uma economia de relações que não apenas colocam os vivos em risco de ativar sua condição como outro, mas também das associações xamânicas em torno de todos esses seres. Logo mais, apresentarei um quadro que categoriza os casos de suicídio aqui analisados, e a categoria “economia mortuária” surgirá no sentido dessas relações com os outros cosmos que podem ameaçar a condição de vivente.

Como vimos, o objetivo dessa dissertação é expor e analisar as narrativas Karajá em torno do fenômeno do suicídio²⁵, e para tanto, meus dados etnográficos serão trazidos integralmente à discussão no terceiro capítulo. Nesse momento, entretanto, referencio autores que também trabalham com os Karajá e suas etnografias fecundas²⁶, a fim de já relacionar os casos Karajá com os demais e também de introduzir o leitor na discussão que antecede essa pesquisa. Pensando na categoria que estou denominando “economia mortuária”, os casos Karajá nos oferecem pistas que enriquecem a reflexão sugerida por essa categoria. Schiel (2017) apresenta o que a autora entende como o início da onda de suicídios entre 2010 e 2011 na aldeia *Hãwalorá* - Santa Isabel -, uma grande aldeia Karajá localizada na Ilha do Bananal no sudoeste do município de Lagoa da Confusão (TO), às margens do rio Tapirapé. Durante um importante

²⁵ E mais especificamente o que esses casos mobilizam em uma aldeia Karajá - Ibutuna, mais uma vez chamo a atenção que este não é um esforço em explicar ou perseguir as causalidades deste fenômeno e nem mesmo de tratá-lo como uma problemática a priori.

²⁶ Nesse primeiro capítulo objetivo colocar as etnografias em discussão, nos capítulos que seguem, as questões cosmológicas terão o espaço devido na discussão.

momento ritual Karajá, enquanto os espíritos do *ijasó*²⁷ dançavam em frente à casa dos homens, um jovem recém-casado valeu-se da distração de todos e enforcou-se sem que sua ausência fosse imediatamente notada. No dia seguinte, sua mãe e parentes acharam o corpo do rapaz suspenso, causando dor, fúria, o choque da perda e também o espanto diante desse novo método de tirar a própria vida: o enforcamento.

A autora reflete o caso sob a luz de uma problemática que acomete a muitos jovens rapazes Karajá: o casamento que carrega consigo a necessidade de mudança para a aldeia da família da esposa, respeitando os princípios de uxorilocalidade. Os Karajá, assim como ocorre em diversas outras etnias, não possuem o estágio do namoro; uma vez descoberto o relacionamento, o casal tem de se casar. No caso deste rapaz, ele morava na aldeia de Santa Isabel e sua esposa na aldeia Macaúba, à beira do Rio Araguaia e próxima ao município de Santa Terezinha (TO). O casal foi visto durante uma grande festa na aldeia Santa Isabel, em que a esposa e sua família estavam como convidados. O rapaz teve então de mudar-se de aldeia, ao que nunca se adaptou e seu comportamento já levantava suspeita, uma vez que não mais jogava futebol e nem participava das atividades diárias, conforme apresentado na etnografia de Schiel. Chegou a pedir à sua mãe para voltar para casa, mas entre os Karajá há um controle rígido quanto ao cumprimento das regras de casamento. A família do noivo ficou desmoralizada perante os demais e “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 entender aos membros masculinos da família do rapaz que a abandona” (Schiel, 2017:255). A forma em que as regras de matrimônio operam nas famílias Karajá são influenciadas por diversos fatores, como a família e a posição das pessoas envolvidas. Um exemplo disso pode ser observado em Ibutuna, aldeia onde realizei etnografia. Sendo uma aldeia muito pequena, onde todos os moradores são parentes muito próximos, é altamente recomendado que se case com parentes de outras aldeias Karajá, como Macaúba, Itxalá ou Santa Isabel, por exemplo. No caso que abriu a introdução dessa dissertação, o rapaz com a marca no pescoço sofreu diversos castigos e também tentativa de suicídio, o que culminou em ter sido “pego” com sua prima materna no mato. A menina, naquela época com 13 anos, apanhou de sua avó e foi severamente reprovada por todos. O mesmo destino não teve sua prima, de uma família muito prestigiada em Ibutuna, que se casou com um consanguíneo morador da mesma

²⁷ Os *ijasó* são entidades que moram no *berahaxti*, debaixo do rio, vestidas em máscaras de palha que, trazidas de seus locais de origem pelos xamãs, vêm anualmente dançar na aldeia, durante o ciclo ritual das “danças” ou “brincadeiras de Aruanã”, sendo aruanã, o termo em língua portuguesa para *ijasò*.

aldeia e embora todos reprovassem a condição da união, o rapaz foi morar na casa de sua sogra e o casamento segue apoiado pela comunidade. O mesmo ocorre quando famílias de grande prestígio e influência conseguem burlar as regras de casamento uxorilocal e é a esposa quem vai morar na casa de sua sogra, como ocorre em Ibutuna com as mulheres dos filhos do antigo cacique.

Schiel (2017) traz à discussão a figura do “sogro canibal”, a quem os serviços de acesso a esposa devem ser pagos. As relações de afinidade devem ser vigiadas e o genro deve ser um bom marido, cunhado e mais ainda, pai, o que lhe permitirá um dia protagonizar suas redes próprias de trocas. O rapaz que se enforcou em Santa Isabel temia pelas consequências de sua recusa para a sua família, mas ao mesmo tempo não conseguia cumprir suas obrigações na aldeia de seus sogros. O argumento de Schiel centraliza as dificuldades na contra efetuação das obrigações impostas pelo casamento, ou seja, a dificuldade, nas palavras da autora, de efetuar a dívida do serviço-da-noiva que o homem contrai ao se casar. Seria essa condição o motivo pelo qual o rapaz recorreu ao suicídio por meio de seu enforcamento, que como veremos adiante, promoveu um grande surto de mortes por esse método. Desse modo a autora identifica um determinado perfil suicida, sendo este, o desajuste do homem à vida de casado, ou seja, a dificuldade de submissão a todas as obrigações que devem ser geridas para a família de sua esposa. Nunes (2017), em sua etnografia, também sobre os casos de suicídio por enforcamento entre os Karajá, resalta em sua análise sobre o assunto, um relato fornecido pelo tio do rapaz que cometeu o ato. Ele afirma que a mulher não cuidava bem de seu esposo, seu sobrinho. Esta afirmação é de um importante xamã Karajá, que lamenta a morte do rapaz, mas também chama a atenção para as atitudes e faltas da esposa do rapaz, que “judiava, batia” em seu sobrinho. Debrucemo-nos então sobre o polêmico meio utilizado nesta morte voluntária: o enforcamento.

Essa modalidade de suicídio, segundo relatos, foi inédita no contexto Karajá e desde então essa morte deu início a muitos outros óbitos da mesma modalidade. Como nos casos Guarani e Kaiowá e Sorowaha, Schiel (2017) relata que houve um primo e amigo do rapaz que por solidariedade à dor do homem, que também era seu parceiro de dança nos rituais e festas, suicidou-se logo após o rapaz, utilizando o mesmo método. No entanto, se esta morte solidária foi também proposital – um suicídio –, o mesmo não se pode dizer de muitas outras mortes por enforcamento que se seguiram. Ensejando o argumento de Nunes (2017), acredito que no caso Karajá não se trata meramente de um “suicídio solidário”, mas uma miríade de possibilidades que podem estar envolvidas, como a problemática em torno da proximidade temporal e espacial da morte – quanto mais próximo ao acontecimento mais perigoso ele é - , trazendo a dificuldade

de lidar com a lembrança dos parentes próximos sem que a vida seja colocada em risco, ou seja, trata-se propriamente da economia entre os mundos dos vivos e dos mortos. Os relatos de Nunes (2017) fornecidos pelo seu interlocutor e grande pajé curador Karajá revela que após a morte do rapaz que não se adaptou ao regime do casamento, um outro pajé de Santa Isabel, feiticeiro, apoderou-se da corda utilizada e desenvolveu um feitiço que atacaria muitas outras vítimas e as levariam ao mesmo destino do rapaz, a morte por enforcamento. Este é um método muito eficaz para atingir os inimigos. O feiticeiro transformou a corda em uma “grande arma”. Dessa forma, os alvos do feitiço de enforcamento - *bàtòtàka*²⁸, seriam as pessoas novas, sem filhos, assim como o rapaz. O feitiço foi passando de “mão em mão” e alcançou uma potência assustadora em diversas aldeias Karajá.

Em relação às problemáticas que envolvem o matrimônio, sejam as brigas conjugais, as dificuldades com o regime monogâmico, a insatisfação em adaptar-se à nova aldeia e a vida de casado ou a dívida contraída pelo homem quando se casa, não seria elas, um caminho apontado por minha etnografia. Em campo, conversei com diversos jovens insatisfeitos com o comportamento do parceiro, com as exigências das sogras e sogros, com a contrariedade entre estar na aldeia ou estudar na cidade e manter casamento e filhos, enfim, daí surgem diversas questões. Contudo, não entendo que as mortes voluntárias possam ser, se o caso fosse de buscar razões, motivadas pelas dificuldades matrimoniais, não é o que demonstra a etnografia. A importância irrefutável que reconheço no caso narrado por Schiel (2017) está em dois fatores: na aparente consciência que o rapaz tinha em tirar sua vida e na inovação do jovem ao cessar sua vida a partir do enforcamento. A partir do uso dessa técnica específica, como narra Nunes (2017), a corda foi apropriada por um feiticeiro que passou a utilizá-la a fim de provocar novas vítimas.

Dito isso, o que seria esse feitiço que leva as pessoas a “amarrarem suas gargantas”? Nunes (2017) relata em sua etnografia um caso específico em que seu interlocutor foi enfeitado: foi introduzido um espírito²⁹ na vítima, e o efeito foi a mudança de comportamento desta, incluindo o desejo de provocar a própria morte através do enforcamento. O autor enfatiza que há nesse movimento uma mudança repentina de humor, sem uma causa aparente, em que a pessoa fica enraivecida, alterada e suscetível a atrair e provocar brigas. O riso e o estado de

²⁸ Nunes glosa o termo por “amarrar a garganta”.

²⁹ O feiticeiro pode utilizar mais de um tipo de espírito. Pode ser o *aōni*, um conjunto de entidades que marcam a oposição aos humanos, vivos ou também pode tratar-se de *worosy*, as almas que estão no cemitério (*wábádé*), uma coletividade espíritos mortos. Mais adiante essa diversidade de seres será explicitada.

alegria é uma marca da identidade Karajá, estar bem, saudável, é estar com os familiares e amigos, fazendo piadas, comendo juntos, com tranquilidade. Quando uma pessoa repentinamente se isola e passa a arrumar confusão, uma pessoa que não consome álcool passa, de súbito, a fazer uso da substância, há um estranhamento coletivo e gera a desconfiança quanto ao enfeitiçamento. É como se a pessoa estivesse doente, doida.³⁰ Esse pode ser entendido como um dos primeiros efeitos gerados pelo feitiço que é transmitido à vítima através do *wyhy*, um tipo de flecha que introduz no padecente o pó, o feitiço. O autor continua observando que:

“o feitiço é uma mistura das substâncias *kuri*, que são as usadas no feitiço para atingir finalidades específicas. Sempre convertidas em pó, podem ser plantas de uso xamânico ou coisas diversas (substâncias, partes de animais, objetos etc.) utilizadas para efeitos indutivos ou, mais comumente, simpáticos” (Nunes, 2017:270).

Outro aspecto que merece ser explícito, observa o autor, é a presença de “ondas de feitiço” entre os Karajá. É como se um ciclo de um determinado feitiço sempre estivesse em voga, afirma Nunes: “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” (Nunes, 2017: 273). Dessa forma, o feitiço em si representa uma tendência de hostilidade, uma instabilidade nas relações de parentesco. Entre parentes, pois como será discutido na próxima sessão, ao contrário do que se pode intuir, muitas vezes o algoz e a vítima envolvidos em uma feitiçaria não são inimigos e nem mesmo pessoas distantes, mas parentes. Os cuidados recíprocos devem ser dobrados e as relações de obrigação e agrado³¹ muito bem observadas.

As relações de cuidado com os parentes são fundamentais para a “boa vida” entre os Karajá, além da observância das relações com os mortos, como veremos adiante, é preciso vigiar a lembrança dos parentes mortos. O cuidado na produção da humanidade abrange principalmente os parentes. Pensando nas crianças, que no caso Karajá é parte central da vida e alegria da aldeia³², os progenitores e os avós devem estar atentos a suas atitudes, para assegurar, através da parentalidade, a humanização da criança, distanciando os riscos que porventura possam surgir. Há uma série de restrições e regras que focam as crianças, desde a fase em que é gestada por sua mãe. Os pais devem ser muito vigilantes e cuidadosos com as

³⁰ Em minha etnografia, ouvi diversas vezes o uso de adjetivos como “doido”, “doente”, “cabeça fraca” sobre os casos de pessoas que tentaram ou que chegaram a provocar o próprio óbito.

³¹ O que os Karajá chamam de “agrado” será recapitulada no terceiro capítulo.

³² Minha pesquisa de monografia foi na área da “antropologia da criança”, pude observar a centralidade destas em toda a vida social Karajá: são compreendidas como a alegria das casas e aldeia, e a ausência delas, gera tristeza.

mães grávidas. Quando um grupo de homens caça um animal ou volta do rio com muitos pescados, eles não ficam com todos os alimentos. Dividem-nos com os familiares. *Iny* come peixe com a família: na esteira e em frente de casa, chama os familiares para partilharem o alimento. Estendem a esteira, colocam em cima o peixe já assado salgado e uma tigela com farinha.

O momento em que partilham a comida é muito importante para as crianças ouvirem histórias dos mais velhos sobre como se deve portar e como eram as coisas antigamente, ou sobre os últimos acontecimentos. As crianças aprendem também como devem comer: suas mães, avós e tias ajudam-nas a comer até por volta dos três anos, a partir daí a própria criança já faz questão de comer sozinha. Quando o casal vai ter o primeiro filho, os cuidados com os pais e a criança devem ser redobrados. A criança ainda neném não pode comer peixe cozido no dia seguinte, só pode comer na hora em que é preparado. Também não pode comer peixe que foi mordido por piranha ou outro peixe. Estas restrições alimentares garantem a saúde da criança. Outro perigo muito forte também é o feitiço que pode atingir as crianças pequenas. Durante o período em campo, foi-me relatado por um amigo e interlocutor, que quando ele era criança ficou muito doente, sem conseguir andar e sentir as pernas por muito tempo. Isso aconteceu porque a mãe dele falou para que ele não comesse determinado alimento e ele a desobedeceu e comeu, por isso acabou sendo enfeitiçado (Scartezini,2105). Ele foi levado para o médico do hospital da cidade, mas quem conseguiu curá-lo foi a *hàri*, pajé curandeira, que quebrou o feitiço. É muito importante que a criança obedeça aos conselhos dos pais e mais velhos. Caso isso não ocorra, ela pode sofrer feitiço e prejudicar sua formação como pessoa. Assim, a relação amigável e adequada entre parentes já é uma forma de prevenção contrafeitiço e outras instabilidades como o uso abusivo de álcool que também pode gerar vulnerabilidade ao feitiço que colocam o vivente em perigo. Apresentados os casos para a discussão, passemos para a seguinte seção, que objetiva a análise e relação entre os casos.

1.3. Especificidades entre as narrativas de suicídio: uma proposta de análise.

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para. Estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia. Os parentes, vizinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho. (Rosa,1994:409)

Após a apresentação de alguns casos de suicídio, pode-se notar que mesmo em etnias que diferem em troncos linguísticos, regiões e costumes, há algumas semelhanças consideráveis. Não é o objetivo aqui perseguir afinidades entre os casos, mas construir um material que seja capaz de sofisticar a percepção sobre os suicídios indígenas. A cisão colocada entre a vida e a morte me parece ser uma questão que fornece um ponto de partida profícuo para se pensar as distinções e semelhanças nos casos apresentados. A partir disso, uma reflexão sobre o que estou nomeando de “sinais”, “economia mortuária” e “principal método” sob a luz das etnografias apresentadas na seção anterior será realizada, sendo importante ressaltar que não há uma ordem pré-estabelecida de análise.

Quando Dal Poz (2017) apresenta o ideal da juventude, onde a força, a beleza, a alegria e o vigor estão em sua plenitude, sendo o ponto alto que se pode ter em vida entre os Sorowaha, fica claro que o padecimento e a decadência dos atributos da juventude – a velhice - já são em si um risco ao vivente³³. Assim como também o questionamento de suas capacidades na fase pubertária, em que as habilidades devem estar no auge, gera inquietação, contrariedade e pode já ser uma razão para a ingestão do veneno do timbó. Os desentendimentos conjugais também podem ser apresentados como razão, e até mesmo as crianças já ingerem quantidades reduzidas do veneno e simulam as suas mortes quando protagonizam brigas ou para demonstrar seus aborrecimentos. A reação em cadeia em grandes proporções é outro aspecto que chama a atenção nos casos Sorowaha, em que uma morte pode provocar diversas outras, sem que a acusação direta em torno de um feitiço específico que provoque as mortes, possa ser um motivo sobre as mortes nesse contexto.

Diante de um cenário tão surpreendente, qual seria a forma ideal de viver para os Sorowaha? A crença de vida após a morte é um fundamento deste povo, e a forma ideal de realizar a passagem entre os mundos seria através da ingestão de *konaha* – timbó. Ora, se a ingestão de timbó é a forma ideal de abandono da vida para a adesão da vida pós-morte, o arquétipo da passagem de um mundo a outro seria uma espécie de suicídio? O mundo que se

³³ Há uma diversidade de etnias indígenas em que existe um ideal de juventude marcado por uma infinidade de rituais de embelezamento, tais como endurecimento do corpo, banhos especiais, o uso de arranhadeira, entre outros aparatos. Como ocorre, por exemplo, com os Mebengokré-Xikrin (Cohn,2000) e Yawalapiti (Viveiros de Castro,1979), contextos em que não há a relação desses cuidados com o sofrimento ou o suicídio. Trago essa informação adicional, para esclarecer como o ideal de beleza na juventude não tem uma relação direta com os casos de suicídio entre os Sorowaha, trata-se mais de relações implícitas aos aspectos cosmológicos desse povo.

tem acesso após morte seria um lugar ideal para se viver, onde a alegria é plena e ocorre o encontro com os antepassados, além de ser um lugar onde nunca se envelhece:

“Todavia, só chegam a este lugar aqueles que morrem pela ingestão do veneno. Quem morre por velhice será privado deste lugar e sua alma ficará vagando sem destino. Assim, as pessoas mais idosas, vítimas de zombaria por parte de crianças e adolescentes por não terem ingerido o timbó, tornam-se caladas e distantes, sabedoras que, ao não seguirem o costume, excluíram-se da possibilidade do reencontro com aqueles que já se foram” (De Souza & Dos Santos, 2009:15).

Sobre os casos de morte voluntária entre os Sorowaha, Dal Poz (2000) afirma que foi um costume emprestado dos Catuquina, mas que tão logo, passou a ser uma espécie de identidade do povo. Dessa forma, as crianças já encenam esse “ritual” ou “drama” em suas brincadeiras. Trata-se de uma morte ritual que comunica o destino da pessoa no novo mundo que aderiu, através da forma em que sua passagem foi feita. Não é objetivo aqui adentrar as cosmologias em sua totalidade, até mesmo pela impossibilidade de tal projeto, mas o recorte da cosmologia Sorowaha já nos informa sobre as diferentes concepções não apenas sobre uma possível cisão entre vida e morte, mas principalmente sobre o que se é considerado enquanto “vida” e mais ainda, a forma ideal desta. Se em vida não se pode desfrutar plenamente da existência, a escolha por um outro mundo através do ato suicida onde a indenidade é assegurada, não pode ser interpretada de modo simplista como a cessação irresponsável ou trágica de uma jornada. Entre os Karajá, o ato suicida já reserva um destino muito menos sedutor que do que ocorre entre os Sorowaha, se é possível se dizer assim. A cosmologia Karajá opera sobre três patamares³⁴:

"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 *Kynyxiwè* 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” (Schiel, 2017:246).

O destino do espírito do morto é totalmente influenciado pela forma em que se deu sua morte. Seguindo as definições de Schiel, a morte comum, que pode ser por doença ou até mesmo por feitiço, conduz o espírito a uma aldeia que retém as categorias negativas do plano celeste, sendo elas: um lugar onde o trabalho árduo não gera frutos, as ferramentas que apoiam a lida são estragadas, faz muito frio, a chuva é quente e o convívio com os afins é marcado por diversos conflitos. A morte violenta, em que há derramamento de sangue, e aqui inclui-se o

³⁴ Nathalie Pétesch, que possui uma produção fecunda sobre a cosmologia Karajá, nomeia esses patamares como “edifício cósmico” (Pétesch, 1993).

suicídio³⁵, possui o pior destino possível para o espírito do morto. Neste destino, opera a negatividade extrema do plano terrestre: o frio é ainda mais perverso, a chuva mais quente, todos são inimigos e relacionam-se em situação de conflito em seu estágio máximo com brigas e lutas a todo o momento. O terceiro destino é o mais atrativo, reservado para os xamãs curadores e seus familiares que cumpriram em vida bem suas obrigações. Neste plano celeste, um plano que possui distintas concepções na literatura específica, não é preciso trabalhar, a fartura é garantida assim como a alegria, as festas e a boa convivência com os afins. Como veremos no capítulo três, até mesmo o tipo de enterro dos que foram vítimas de morte violenta ou enforcamento deve ser feito separado dos demais mortos. Ao contrário do caso Sorowaha, o destino pós-morte pleno não é uma garantia para os Karajá e a morte por suicídio afasta definitivamente a pessoa de um destino farto e pleno. A mortalidade aparece como condição inevitável aos Karajá. Toral (1992), em sua dissertação sobre a cosmologia, os mitos e histórias Karajá, apresenta como *Kyn̄xiwè*, demiurgo e herói mítico, condenou os Karajá à velhice e mortalidade, tal como contado em uma narrativa mítica de como se conseguiu a luz. Antigamente, quando não havia estrelas, lua e as pessoas viviam no escuro, era preciso amarrar compridas cordas na barriga para conseguir se locomover. Certo dia, ao chegar em casa, sua sogra reclamou muito que vivia machucada devido à escuridão e, revoltada, bradou “parece até que eu não tenho genro!”. O demiurgo iniciou então uma imensa jornada que incluiu enganar os urubus, “empregados” do urubu-rei, dono da luz, para conseguir o sol e assim levar a luz de volta para casa. Em meio a uma narrativa heróica, ao alcançar seu objetivo, *Kyn̄xiwè* lembrou-se de perguntar ao urubu-rei como fazia para ficar sempre moço. Mas perguntou quando o urubu-rei já estava muito alto e distante e não conseguia mais escutá-lo, assim os Karajá estão fadados, inevitavelmente, à velhice e à morte.

Os sinais marcados no comportamento da vítima, nas etnografias anteriores, envolvem centralmente as relações de parentesco. A dificuldade em atualizar as relações adequadas com os afins e de cumprir as obrigações entre consanguíneos aparece senão como um possível gatilho, como um vestígio do destino da vítima em grande parte dos casos. As etnografias apontam para o desgaste e a dificuldade em manter as relações entre parentes como um sintoma expresso pela vítima. Entre os Yek’uana, conforme Moreira (2017) aponta, as narrativas dos missionários e agentes de saúde sobre o comportamento suicida giram em torno de demonstração de ciúmes, briga entre pais e filhos e separações de casais. Os casos de suicídio,

³⁵ Mais à frente diferenciarei os tipos de morte e também no capítulo três, apoiada em relatos etnográficos, mostrarei como o enterro diferencia os tipos de mortos e morte.

desta maneira, são entendidos como um fenômeno de ordem pública e os motivos listados anteriormente já seriam uma consequência da guerra xamânica Yek'uana:

“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.”(Moreira, 2017:106).

A negativa de socialização, como aponta a autora, tem como indicativo o silêncio e a falta de apetite, especialmente do apetite da alimentação adequada. Cabe aos parentes o cuidado e combate aos inimigos. E esse “combate” inclui a vigilância da solidão e o cuidado com o corpo através da proibição de substâncias perfumadas. Além da acusação para o xamanismo Yek'uana, a escola também é apontada como uma possível culpada dos casos de suicídio entre os jovens. Andrade (2010) afirma que muitos velhos entendem que a escola ajuda a culminar a confusão na cabeça dos mais jovens e a distanciá-los dos modos ideais de se viver, ensinado tradicionalmente. Os conflitos familiares expressam nos casos apresentados, uma vulnerabilidade das vítimas aos feitiços: ao mesmo tempo que são um sintoma do feitiço são também uma forma de fragilizar-se e tornar-se mais suscetível e alvo de um ataque xamânico. A tabela a seguir objetiva sistematizar e possibilitar uma visualização mais clara das análises expostas ao longo deste capítulo:

Tabela 03 – Sistematização dos casos de suicídio

Etnia	Sinais	Economia Mortuária	Principal método
Yek'uana	-Silêncio; - Falta de apetite; -Mudança nos corpos; - Isolamento -Ciúmes, briga com os pais, separação de casais.	- Guerra xamânica; - Ataques de inimigos não humanos.	- Ingestão de raiz de timbó. - Veneno de caça. - Enforcamento.
Ticuna	-Desobediência ao padrão tradicional de casamento; -Conflitos familiares; -Descontrole emocional.	-Ataques espirituais (feitiçaria) -Canibalismo mortuário	-Enforcamento -Ingestão de raiz de timbó.
Guarani e Kaiowá	-Pirraça, desrespeito aos parentes; -Enfermidade mental; -Não cumprimento ritual.	-Agressões xamânicas	-Enforcamento

Sorowaha	-Desentendimentos conjugais; -Padrão de comportamento irritadiço e contrariado.	-Drama ritual individualizador em reação cadeia.	- Ingestão de raiz de timbó.
Karajá	- Isolamento - Conflitos familiares -Descontrole dos desejos -Descumprimento das regras de casamento.	- Lembrança desregrada dos mortos. - Feitiçaria	-Enforcamento

Fonte: autora.

Mesmo com as diversas distinções das etnias entre si, podemos observar muitas semelhanças nas categorias analisadas. E o objetivo em demonstrar tais dados não é apresentar semelhanças ou alcançar um átomo que seja capaz de gerar explicações e soluções. A finalidade é possibilitar uma análise que inclua fatores específicos e diversifiquem as conjecturas sobre os casos de suicídios indígenas. Os riscos oferecidos pelos mortos e seus mundos aos vivos é o que chamo aqui de “economia mortuária”, entendendo que a tecnologia xamânica é uma ferramenta de comunicação, relação e negociação entre mundos. Como são citados nas análises as “guerras xamânicas”, muito embora sejam associadas a feitiçaria de inimigos ou uma alteridade radical, podem ser ataques relacionados aos familiares da vítima. Nunes (2017), no contexto Karajá, entende a feitiçaria como um vetor anti-parentesco, ou seja, o feiticeiro enxerga o alvo de malefício enquanto um Outro e por isso há o ataque:

“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 *Iny* e certos grupos *ixyju* (“povos estrangeiros”) ou espíritos agressivos como certos *aōni*. O feiticeiro é um Outro, assim como, para ele, sua vítima é um Outro: quando vão fazer um malefício – quando certos *aōni* estão junto deles –, os feiticeiros enxergam as pessoas como “bichos”, por isso “não tem dó” – como os *Iny* costumam 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” (Nunes, 2017:278).

Extravasando a análise de Nunes do caso Karajá para os demais, as guerras xamânicas, ao mesmo tempo que exigem dos parentes um cuidado e uma vigília redobrada para assegurar o bem-estar da vítima, são muitas vezes também onde o feitiço age: os conflitos, os desgastes das relação entre cônjuges, sogro e genro, pais e filhos, primos, entre outros, transbordam em todos os níveis que os ataques xamânicos atingem. A desarmonia entre um plano – vivente, da parentalidade – amplia a vulnerabilidade dos conflitos que produzem alteridade num mesmo plano e colaboram na necessidade de passagem de um a outro. Aqui cabem os exemplos Yek’uana, Ticuna, Guarani e Kaiowá e Karajá. Os Sorowaha, penso, possuem uma relação quanto ao ideal de vida, que se distancia em muitos aspectos dos demais casos. Detendo-se

ainda na observação de Nunes (2017) de que “um feiticeiro não ataca alguém sem motivos”, mais uma vez as relações de parentesco são colocadas no centro do debate. Ora, para que haja tensão é preciso que haja proximidade, os elementos chocam-se pois, em algum momento, ocuparam um mesmo espaço. Nesse sentido, Vanzolini (2010), em sua etnografia sobre a feitiçaria no Alto Xingu com o povo Aweti, grupo tupi, traz a reflexão de que “todo enfeitado é parente”. O caso xinguano pode fornecer uma reflexão relevante a aspectos de alguns casos apresentados. Longe de adentrar as cosmologias de cada etnia ou colocar como limitante as barreiras linguísticas e geográficas para a reflexão de Vanzolini (2010), proponho uma reflexão especialmente sobre a “economia mortuária” nos casos em que os ataques xamânicos são colocados como riscos aos viventes. “Guerras”, “ataques”, “ameaças” são termos que compõem o campo semântico referente aos riscos que colocam uma pessoa em situação de suicida. Como afirma Vanzolini (2010:174), “a guerra existe sob o princípio de que é possível converter o outro em mesmo (as mulheres inimigas em esposas, por exemplo), lógica que coloca a alteridade não como oposto ou negativo mas como constituinte do eu.” Se a guerra é vista como disputa, como uma transformação do vivo em morto, ao mesmo tempo que a situação de alteridade deve ser um pressuposto, feiticeiro e enfeitado compartilham em algum momento de conflito em que a existência das entidades envolvidas num mesmo plano tornou-se insustentável. Seja por inveja, brigas, os motivos que levam uma pessoa a enfeitar a outra deve levar em conta algum aspecto comum entre ambas. Mesmo o conflito, em casos em que o feitiço é lançado desregradamente a um coletivo, não seja direto, em algum momento os agentes envolvidos devem compartilhar o mesmo plano. No caso Aweti, em que Vanzolini (2010) se debruça, o parentesco é um compartilhamento de qualidades externas, uma vez que o material que ele veicula não é transmitido de geração a geração, mas captado de fora. Assim, há a fabricação do parente, apoiada pela vida ritual, a fim de produzir uma comunidade humana coesa de corpos aparentados. A feitiçaria, portanto, pode ser vista como uma brecha, uma quebra, no processo de aparentamento, em que iguais se veem ou querem ver como outro: não parente, não humano, morto. A discussão clássica na etnologia ameríndia sobre a construção, fabricação do corpo, parentesco como produção da humanidade e vida em comunidade será retomado no próximo capítulo, a fim de defender a ideia de que a condição de estar vivo é um estado em manutenção perpétua e não um dado adquirido no nascimento (cf. Viveiros de Castro 1986, Gow 1997).

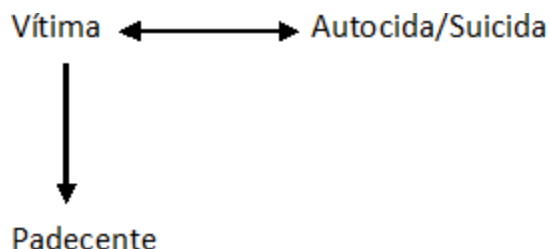
Sobre os métodos utilizados nos óbitos, evidencio a intensidade, ou a irreversibilidade de cada meio, o que fica mais perceptível nos casos Yek'uana³⁶. O enforcamento, meio prevalecente a todos os casos, exceto Sorowaha, carrega, em si, um grau de violência acentuado. Nos casos em que ocorre, a vítima, em grande parte, está envolvida ou protagoniza situações que envolvem diretamente a feitiçaria. Nos casos Guarani e Kaiowá e Karajá, Nunes (2017) e Pimentel (2017), observam evidências de que a feitiçaria seria uma causalidade efetiva. Nos dois casos, há relatos de que as pessoas se enforcaram em um apoio relativamente baixo, em que os pés alcançavam o chão, e, mesmo assim, elas se deixaram enforçar. No caso Karajá, muitos do que o fizeram e foram impedidos relataram que não sentiram dor ao se enforçar e que um espírito as puxava para baixo. É comum naqueles que estão enfeitizados os relatos de que não sentem dor e que sentem que seu corpo foi “invadido”. Entre os Guarani e Kaiowá, o autor chama a atenção para a força e a decisão em que o ato ocorre: “como se um sentimento extremamente forte os movesse...” (Pimentel,2017:288). A ingestão de venenos, principalmente timbó, está em três dos cinco casos analisados. Em dois deles, Ticuna e Yek'uana, há a acusação de feitiçaria, sendo que neste último a feitiçaria é mais relacionada com as mortes por enforcamento - pela sua irreversibilidade. Aos suicídios por intoxicação, cabe a discussão já referida sobre as gradações de intensidade que convergem na escolha da forma de morrer: mais ou menos irremediável. Um método específico não é capaz de definir a causalidade da morte, mas oferece pistas valiosas sobre os dramas envolvidos em cada caso.

Para o objetivo deste capítulo, que é a proposição dos casos de suicídio indígena enquanto um objeto de estudo antropológico, e também de sofisticar as apreensões que se tem dos casos de suicídio, a discussão até aqui já contribui para esta construção. Por fim, à luz dos casos apresentados, proponho uma última reflexão para complementar o propósito deste capítulo. Após a exposição das etnografias, observa-se dois tipos de mortes voluntárias: a morte em que há intenção consciente de cessar a própria vida e as mortes provocadas por uma externalidade. Explico: nas etnografias acima, como por exemplo, nos casos Karajá e Sorowaha, quando o autocida aparentemente³⁷ decide conscientemente por tirar sua própria vida, sem a intervenção de feitiço ou sem que a pessoa estivesse sob efeito direto de algo que bloqueasse a consciência de si própria. Como parece ser o caso do jovem Karajá que se enforcou

³⁶ A fim de evitar repetição não trarei novamente aqui as especificidades Yek'uana das intensidades dos autocídios, mas vale lembrar que me refiro as mortes por veneno de caça e timbó, que possuem antídoto e as mortes por enforcamento, que são irremediáveis.

³⁷ Digo aparentemente pela impossibilidade de uma proposição assertiva sobre a real intenção do autocida.

por não suportar a vida de casado em outra aldeia e o caso Sorowaha, em que as vítimas optam pela ingestão do timbó por não suportar a perda de seus parentes, por exemplo, incluindo a perspectiva de uma situação pós-morte plena. Nesses casos, a vítima é ao mesmo tempo autocida e padecente (morto), como mostra o esquema a seguir:



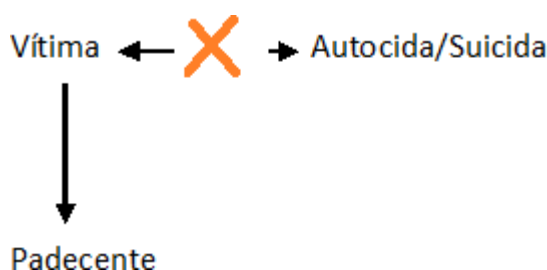
O segundo tipo de morte voluntária consiste em um entendimento geral de que a vítima está sob efeito de feitiço. Trata-se da pessoa que age de um modo em que é compreendida pelos parentes e a coletividade abrangente como irreconhecível, em que repentinamente muda seu comportamento sem nenhuma causa aparente. Nesse caso, as atitudes da pessoa são interpretadas como ilógicas e incoerentes. O caso Yek’uana da vítima que morreu por afogamento, e desse modo optou por uma morte sem volta, sem antídoto foi vista como uma morte provocada por *Odosha*, o grande inimigo de Wannadi, um herói mitológico que protege os Ye’kuana. Sobre esse caso, Moreira (2017) relata:

“Segundo o testemunho de alguns, (o corpo) 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” (Moreira, 2017:105).

Nesses casos, a vítima não possuía um histórico que demonstrava que cessaria sua vida, mas algo ocorreu e culminou no ato suicida. Em um mesmo povo pode operar os dois tipos de mortes, entretanto. Entre os Karajá, Nunes (2017) narra a trajetória de uma determinada pessoa que não bebia e nem fumava³⁸ e que após um conflito com sua esposa, algo trivial na convivência entre cônjuges, ele foi à pescaria e voltou contrariado, irreconhecível, desacatando sua esposa, dizendo que iria beber e ameaçando se matar. Este caso, narrado detalhadamente por Nunes, tratava-se de feitiço: “Antunes tinha sido atingido por uma flecha na nuca, com um

³⁸ Embora o fumo (*koti*) seja um costume Karajá, por influência não indígena ele passou a ser condenado em algumas aldeias, mas não é o caso em Ibutuna, que em momentos rituais, é permitido que até mesmo as crianças fumem, como constatei em uma festa de aruanã em 2013.

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”. (Nunes, 2017:269)³⁹. Os óbitos por suicídio entre os Ticuna também se encontram nesse segundo tipo de morte, em que diversos conflitos na fase pubertária dos jovens, em que estão mais vulneráveis ao contato com os espíritos maléficos e aos feitiços, é vista como a causa das mortes autoprovocadas. Por fim, o que ocorre entre os Guarani e Kaiowá, em que as mortes são provocadas por meio de canto, considerado como *moha'y araguaju e kotyhu*, uma reza que leva ao suicídio por enforcamento, também se encontram nesta segunda modalidade. Esses casos, acredito, são suficientes para exemplificar esse segundo tipo de morte, em que a vítima é também padecente e não propriamente autocida. Veja o esquema abaixo:



Os dois modelos têm por objetivo complexificar a condição do suicida nos contextos indígenas. A vítima seria a protagonista do ato; o autocida, o agente consciente da ação - o suicida; A figura do padecente corresponde a uma posição enfática do papel de vítima, tem o propósito de separar o protagonista do alvo, o agente da ação do paciente. No primeiro caso, em que a vítima aparentemente estava consciente do ato, ela passa a ser também suicida e conseqüentemente padecente. No segundo caso, a vítima seria duplamente afetada, uma vez que pode ter sofrido um ataque xamânico ou/e que não estava consciente do ato que a levaria a óbito, neste caso, não se trata propriamente de suicídio. As setas que indicam duas direções indicam a duplicidade de uma mesma condição. Não se trata de uma análise de situações claras e inteligíveis, e entendendo a multiplicidade de cada caso, uma mesma etnia pode ter casos de suicídio que corresponda aos dois modelos aqui propostos. A discussão de algumas etnografias sobre os casos de suicídio indígena tem por objetivo demonstrar que este é um campo merecedor da atenção antropológica. E isso é devido às especificidades de cada caso, que

³⁹Azevedo é xamã karajá que atendeu Antunes, a vítima: ambos nomes fictícios, criados pelo autor. Diante os feitiços Karajá que utilizam de flecha para atingir a vítima terão a atenção necessária.

revelam como as particularidades indígenas tem muito a acrescentar ao debate sobre as mortes autoprovocadas, assim como o estudo destas tem muito a revelar para a etnologia indígena.

Capítulo 02 – “A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que, com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou, em si, na verdade” - A morte E os mortos: etnologia e alteridade radical

Nem queria saber de nós; não tinha afeto? Mas, por afeto mesmo, de respeito, sempre que às vezes me louvavam, por causa de algum meu bom procedimento, eu falava: — “Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim...”; o que não era o certo, exato; mas, que era mentira por verdade. Sendo que, se ele não se lembrava mais, nem queria saber da gente, por que, então, não subia ou descia o rio, para outras paragens, longe, no não-encontrável? Só ele soubesse (Rosa, 1994:410).

Este capítulo abordará algumas condições específicas de alteridade e transformação inerentes ao processo de morte: suas definições e escatologia. Dessa forma, as seções se dividem em inicialmente refletir sobre o que são as mortes em alguns contextos indígenas presentes na etnologia clássica, para em seguida discorrer sobre as alteridades – os mortos e seus mundos – e, por fim, se aproximar dessas concepções na cosmologia Karajá, já trazendo subsídios para pensar a especificidade do suicídio ameríndio e, em particular, Karajá.

2.1 A morte para os vivos

Esta seção é um apanhado geral de parte da bibliografia antropológica sobre as representações ameríndias em torno da morte.⁴⁰ Neste momento da pesquisa, faço um recorte de análise com as populações Macro-Jê– região conhecida no escopo teórico como Brasil Central. Há, de fato, uma tradição na bibliografia que demonstra a imediata comparabilidade dos dados, mas isso não significa, como o exercício feito no capítulo anterior demonstra, que excluimos casos não-Macro-Jê da comparação e da análise. A morte empreende uma sucessão de ambiguidades, e pode ser compreendida como o destino último inerente a todas as espécies, uma fronteira que deve ser temida e um espaço ocupado apenas pelas dúvidas dos vivos. Importa menos aqui, porém, as construções e idealizações filosóficas e religiosas produzidas pelas nossas formulações ocidentais sobre a morte, mas sim compreender esse fenômeno através das lentes Karajá e indígenas.

⁴⁰ Enfatizo o fato de esta seção ser dedicada a revisão bibliográfica sobre a morte e não sobre o suicídio, que é a especificidade de meu campo. Entendo que os estudos sobre a morte na etnologia indígena são um pré-requisito para pensar a questão específica do suicídio.

Assim, os Karajá me levam a pensar que a morte não seria o final da experiência de uma pessoa, mas uma fronteira, permeada de temeridades, pois é uma inversão irreversível da vida que se leva na aldeia⁴¹. Quando no tempo mítico, como se verá, os Karajá optaram por ocupar o plano terrestre, em abandonar a vida subaquática, a mortalidade surgiu como consequência da humanidade. E ser humano, *inyĩ*, significou, desde então, a condição de estar entre mundos. O trânsito mal observado e descuidado entre e nos mundos resulta na passagem de um estado ao outro, ou da condição de “vivo” para a condição de “morto”, uma vez que é preciso atualizar as relações para a garantia de fixação em um determinado plano.

Seguindo a ordem narrativa da obra clássica e basilar de Carneiro da Cunha (1978), é necessário primeiramente definir a morte. Para os Krahô, o primeiro sintoma da morte é a ausência da respiração, que se relaciona diretamente com as funções cardíacas, sendo a respiração uma relação essencial entre corpo e *karõ*, que é traduzido pela autora como “espírito”, “alma”, mas que também se refere a “morto”. A designação karajá para os mesmos significados é *tàkytaby*⁴² que também pode vagar entre mundos durante o sono, e não corresponde igualmente ao “morto”. *Karõ* seria aquilo que a habita o corpo vivo e também o espírito do morto. A população Mebengokré-Xikrin com quem os Karajá tiveram diversas trocas ao longo de sua história⁴³, à semelhança do caso krahô, possui a designação *karon*, que pode ser traduzida como “alma”, “duplo”, sendo os *mekaron*, os “espíritos dos mortos” (Cohn, 2010:98). Entre os grupos Kayapó e Xikrin (Mebengokré), “*me*” é um pluralizador, que representa a coletivização de elementos humanos em um determinado grupo (Borges, 1995:3, apud Coelho de Souza, 2001:71).⁴⁴ Cohn (2010) explicita, então, a morte como a separação irreparável do *karon* do corpo, uma vez que aquele também pode ausentar-se quando a pessoa dorme, sendo um momento em que os sonhos e as atividades xamânicas acontecem. Sendo

⁴¹ Ver Seção 03.

⁴² Na fala masculina: *tyytaby*.

⁴³ Antes da chegada do não-indígena à região do Araguaia, as relações com os Mebengokré (Uxiking- Xikrin) da margem esquerda eram predominantemente belicosas. Crianças kayapó eram raptadas e viviam com os Karajá, no entanto, as relações eram eventualmente pacíficas, dando lugar a permutas, especialmente as relações eram mais frutíferas com os Xikrin, que chegou a chamar por um tempo os Karajá por um termo que significava parente (*õbikwa*). (Vidal 1977 apud Gordon, 2003:171). Cohn (2016) analisou diversos casos de trocas entre os Xikrin do Bacajá, com quem trabalha, e os Karajá.

⁴⁴ Há também um termo kayapó específico para morto, *tëk*, “morto”, o mesmo termo que designa “preto”. Faz parte também de uma expressão que classifica o morto, quando este não mais respira, quando não há a presença do vento, sopro vital em seu ser, *ratëk*, algo como sua indicação do estado de morto (Coelho de Souza, 2001:91).

assim, para os Xikrin do Cateté, uma das facções dos Kayapó Setentrionais, uma pessoa morre quando seu *karõn* (espírito, imagem) o abandona definitivamente (Vidal, 1977:170).

Na sociedade Krahô, há a reversibilidade do processo de consumação da morte até a instalação do *karõ* na aldeia dos mortos, sendo este o momento definitivo de não retorno. Isso ocorre pois o que define a fixação do estado de morto é a participação na vida social da aldeia dos mortos, através da alimentação, relações sexuais, corridas de tora e pinturas (Carneiro da Cunha, 1978:11). A impossibilidade do retorno do morto está relacionada, ainda, tanto às atitudes do morto em seu novo plano, quanto no cumprimento dos parentes vivos das atribuições necessárias, para cessar a abertura entre os dois planos e possibilitar a passagem definitiva do morto. Ou seja, trata-se, nos dois casos, da morte como um processo. A cessação do sopro, nos casos Krahô e também Karajá, se é o início de uma possível mudança de estado, não basta, no entanto, por si só para consumir a morte: esta não é uma passagem brusca de estado, mas um processo, e um processo singularmente reversível, pelo menos até o momento de instalação do *karõ* na aldeia dos mortos que marca o “ponto de non retour”, o ponto de onde não se pode retornar (Carneiro da Cunha, 1978:11). Sobre a reversibilidade do processo de morte, no caso Xikrin-Mebengroké, após o processo de rompimento com o mundo dos vivos, resta ao morto vagar e convencer os vivos a transpassarem seus mundos e lhes fazerem companhia, pois a condição de morto – *karon*- é irreversível, mas seus laços consanguíneos com os vivos impedem que as relações entre os mundos sejam totalmente extintas. Assim, não há retorno possível. Mas os xamãs (*wayangá*) podem atuar durante o processo trazendo o morto de volta para os vivos. (Cohn, 2010:108).

Em todos os casos apresentados acima, o espírito ou a representação do morto é entendida como perigosa e exige a cautela e a distância dos vivos. Entre os Krahô, a morte é concebida como uma traição (Carneiro da Cunha, 1978:16). Traição, pois é a troca de mundos, a abdicação de um pelo outro, o abandono e esquecimento dos parentes vivos, e o morto é entendido, conseqüentemente, como um traidor. Adicionaria aqui que o morto é, ao mesmo tempo, traidor e traído, pois é enganado pela irreal semelhança com a aldeia dos vivos e as ações e contravenções dos mortos. Trai pela saudade que deixa nos parentes que ficam, pois não abandonando sua casa e familiares, leva-os também consigo na esperança do reencontro. No caso Mebengokré-Xikrin, tomo a liberdade de cambiar o termo do morto como “traidor”, para entendê-lo enquanto “sedutor”⁴⁵. Explico-me: durante a formação da pessoa, em sua

⁴⁵ Carneiro da Cunha (1978:122) utiliza também o termo “sedução” em detrimento de “traição” em um trecho sobre a necessidade dos parentes vivos romperem seus laços com os consanguíneos mortos que o seduzem.

iniciação no mundo dos vivos, há uma série de atitudes em relação a esta para sua fixação neste mundo. Os parentes devem ter uma atenção especial às crianças menores porque, como recém-chegadas ao mundo vivente, seu *karon* pode perder-se facilmente, daí a necessidade de manter a criança em relação, conversando, interagindo com ela, a fim de mantê-la por perto (Cohn, 2010:110). Dessa maneira, trata-se de uma sedução, um processo de convencimento por parte dos vivos de mantê-la em seus mundos. Os mortos que as rodeiam desejam sua companhia, assim como desejam atenuar a saudade que sentem de seus consanguíneos. Não deixa, é verdade, de ser uma traição aos viventes, mas acredito tratar, sobretudo de uma sedução. Quanto mais convencidos – vivos e mortos - do novo status de morto, mais a distância entre os planos vida e morte vai se fixando e o estágio de alteridade radical transforma a perspectiva do morto, fazendo-o “viver” em outro plano. Voltando-se a escatologia Krahô, o conhecimento direto dos mortos é reservado a uma categoria de pessoas, os *akrãgaikrit*, que são conhecidos como aqueles que possuem “cabeças leves”. Os responsáveis em levar o doente à aldeia dos *mekarõ* são os parentes, especialmente seus consanguíneos matrilaterais, que também são responsáveis em convencê-lo a se alimentar do que lhes ofertam e participar da vida da aldeia dos *mekarõ*. Em caso de o parente moribundo perceber que o recém-morto necessita amparar os parentes que deixou em vida, é possível que lhe seja concedida a volta entre os vivos (Carneiro da Cunha, 1978:121). Não há relação de afinidade entre os mortos, isto se deve ao fato da ausência de *pahan* – vergonha- entre eles. Dizem os vivos: eles não têm juízo, por isso não casam. *Pahan* é uma premissa cara aos *krahô*, e como explica Carneiro da Cunha (1978), o conceito denota timidez, reserva e autocontrole, uma etiqueta social ausente na aldeia dos *mekarõ*. Curiosamente, a autora acrescenta que as crianças também não possuem *pahan*, referindo-se ao fato de os meninos não sentirem vergonha ao voltar da pescaria com as mãos vazias, assim Cohn (2000) aponta que para os Xikrin as crianças não tem a mesma forma de *Pia'am* (o equivalente a *pahan*) que os adultos, e por isso podem transitar e se relacionar por espaços e com pessoas que estes não poderiam, mas respeitam outros tipos de *pia'am*. O dos adultos é uma mistura de respeito conjugal, o das crianças é apenas o etário, mas muito mais forte do que será na idade adulta e diferente. Contudo, as crianças não vivem, por isso, desregradamente, mas respeitam as normas que lhes são próprias, inclusive no que diz respeito ao próprio respeito e ao que respeitar. Já os estrangeiros e regionais sofrem do mesmo mal: não respeitam as regras de uxorilocalidade, casam-se com irmão de pai e mãe. Animais também fazem parte do grupo, assim como as pessoas namoradeiras, que, como os mortos, vivem desregradamente, sem

cumprir as regras sociais. A ausência de *paham* na aldeia dos mortos Krahô refere-se também à ausência da afinidade.

No caso Mebengokré-Xikrin, depreende-se que os vivos que morrem durante a idade adulta possuem algumas distinções de suas passagens ao mundo dos *mekarõ*, em relação à passagem das crianças. Estas, que em outro prisma, estavam estabelecendo-se enquanto vivas, e para isso eram cuidadas, no outro plano não é diferente: devem contar com a ajuda, sobretudo as crianças de colo, dos parentes que vêm buscá-las. Cohn (2010) explicita o fato em sua narrativa etnográfica: no dia do falecimento de um menino com cerca de um ano, após seu enterro, foi ouvido na aldeia Bacajá uma trovoadas, sinal que os parentes mortos haviam ido buscar a criança. Na aldeia dos *mekarõ*, a criança é zelada e continua seu desenvolvimento, podendo inclusive casar-se. Entretanto, aponta a autora, a pintura corporal e os adornos não são diferentes entre adultos e crianças quando são preparados para ser enterrados. A aldeia dos mortos é um lugar onde os mortos encontram-se, e à semelhança do caso Krahô, também é visto como desregrado, pois os *mekarõ* são muitos e costumam a extinguir-se, resultando em um mundo sem ordem e estrutura, onde faltam as divisões que existe na sociedade dos vivos (Vidal, 1977:172). Curioso que embora seja um local de reencontro e ativação dos laços de parentesco em outro plano, e exista até casamento, no caso Xikrin, ainda assim reine a desordem e a isenção de fricções sociais, como aponta Vidal (1977). A necessidade de ruptura entre os mundos opostos é fundamental na morte de qualquer pessoa, independentemente de sua faixa de idade. Um dado interessante fornecido por Cohn (2010) é o fato de os velhos chorarem seus mortos e contabilizarem suas perdas, que pesam sobre seus ombros, conseqüentemente tornando-se mais vulneráveis aos mortos, também pela saudade acumulada por seus entes falecidos no outro mundo. A lembrança e o “peso” dos mortos sobre seus ombros é também uma responsabilidade nos seus processos de socialização: atualizar constantemente suas relações em vida em detrimentos de tantas outras que foram cessadas com seus mortos.

Ainda entre os Jê, para alargar nossa análise interna a este tronco linguístico, Maybury-Lewis (1974:341) entende ser impossível compreender a sociedade xavante sem que se entenda primeiro sua visão a respeito de morte e do “além”. E o mesmo ocorreria com a relação entre morte e feitiçaria. As causas da morte podem ser as doenças, que, segundo um mecanismo de contágio, podem ocorrer no contato com a população regional, como tosse, resfriado entram neste cerco. Essas causas não são atribuídas a feitiços, “a menos que alguém tenha uma boa razão para fazê-lo”. É muito importante a atenção para o sujeito que tem motivo para provocar algum malefício através do feitiço. Dessa forma, é comum após a morte de um homem Xavante,

a explicação do fato pela feitiçaria de seus opositores faccionários. Quando se trata da morte de uma mulher ou criança, são as razões fisiológicas as mais comuns de serem tidas como a causa. A feitiçaria é então, no caso xavante, uma atividade prevalentemente masculina, resultado das disputas e tensões geradas pelas categorias dos homens nessa sociedade. É mais comum que as feitiçarias sejam realizadas em circuitos de facções dominantes a facções subordinadas.

Homens da facção dominante, em qualquer aldeia, podem, e, de fato, chegam a empregar a feitiçaria contra membros de facções menores. Fazem-no, porém, em situações relativamente triviais, nas quais não têm a certeza de conseguir o apoio de seus parentes consanguíneos nos ataques físicos aos inimigos. A morte de uma criança ou de uma mulher é geralmente considerada, sem explicação mais profunda, como um subproduto da feitiçaria praticada por homens contra homens (Maybury-Lewis, 1974:342). Os Karajá são citados pelo autor, conhecidos na literatura como inimigos tradicionais dos Xavantes, ao mesmo tempo temidos e alvo de suas feitiçarias.⁴⁶ Um “pó ruim”, *wede dzu*, é o meio mais comum pelo qual se atinge o inimigo através do feitiço, sendo a principal técnica de feitiçaria. Outra técnica importante é a manipulação dos batoques auriculares pelos homens que visam causar aflição no inimigo. Os batoques utilizados para este fim são tingidos de vermelho com urucum. O risco implícito a quem manipula essas substâncias, como o “pó ruim”, pode ser um fim mais nocivo que os demais. Entre os Karajá, um componente comum a todo feitiço Karajá é o osso humano. Como relata Nunes (2016):

“Os feiticeiros, sempre às escondidas, vão ao cemitério, abrem uma cova e retiram ossos de um morto. Especialmente os de xamãs mortos. E, quanto mais poderoso ele tenha sido em vida, mais poderoso será o malefício feito com seu osso. A isto serão adicionados vários outros componentes, cada um visando um efeito específico. A maior parte disso é transformado em pó (*nòdè*) para ser incorporado ao objeto, que também pode contar com substâncias de origem vegetal” (Nunes, 2016:298-299).

No caso Krahô, as causas das mortes também podem ser atribuídas a fins políticos. No entanto, não se limitam ao nível político, sendo mais comum que sejam atribuídas à ligação excessiva com os parentes mortos, ou seja, a um abuso dos laços familiares (Carneiro da Cunha, 1978:15). O feitiço, ao contrário, seria uma agressão provocada por um agente externo – estranho⁴⁷ – e é manifesto pela invasão do corpo por uma substância. Carneiro da Cunha (1978)

⁴⁶ A rivalidade entre os dois grupos é já conhecida nos relatos antropológicos, e expressa no fato de que um refere-se a outro como “caça”, e exibem-se um sobre a fraqueza do outro. Os Xavante entendem os Karajá como possuidores de uma influência maligna difusa, não especificada, *tsimiödi* – feitiçaria. Os ataques sobrenaturais são comuns entre os dois grupos, ou seja, a relação entre ambos é marcada como bélica (Maybury-Lewis, 1974).

⁴⁷ Vanzolini, como visto no capítulo anterior, demonstra, a partir de sua análise etnográfica entre os Aweti, que, ao contrário do que se pensa, o feitiço pode ocorrer entre parentes. Embora uma vez que há uma situação

evidencia uma questão primordial no caso Krahô: por que o feitiço penetra a pessoa e a doença a faz escapar? A autora discorre sobre as trajetórias de “dentro para fora” e sua inversão, voltando a reflexões anteriores de que o morto é visto como inimigo e a morte como traição. O morto é visto como a própria exterioridade, a disjunção espacial entre os mundos, e a cautela no uso das categorias espaciais para entender esses movimentos é necessária: são as distinções espaciais que postulam e atualizam as oposições no pensamento Krahô. Ao feiticeiro, as ações que lhe são atribuídas são reflexos de sua posição na sociedade. Interessante reter do caso Krahô que o feiticeiro é a antítese do chefe, no que tange à benevolência, distribuição de bens e generosidade, já que costuma ser avarento, acumulador de bens, querendo obter poder através do meio material.

“Assim o feiticeiro seria ele próprio um quisto irreduzível ao fluxo das trocas e seu feitiço, substância estranha no corpo da vítima, é sua límpida metáfora inscrita no corpo humano: o feitiço é o próprio feiticeiro. E como este, ele é extirpado e queimado” (Carneiro da Cunha, 1978:17).

A doença provocada pelo rapto do *karô* pelo parente morto inflige nas questões sociais básicas Krahô: a conjunção com o círculo familiar e público é rompido e as reciprocidades são dizimadas. No corpo é impresso o simbolismo da sociedade, a morte de uma pessoa, ou o não cumprimento de suas obrigações sociais é o mesmo que a morte de uma sociedade, na morte de um homem enquanto discurso simbólico aflora a inquietação do grupo (Carneiro da Cunha, 1978). Há uma terceira causa de morte entre os Krahô: a morte por acidente, sendo que os suicídios podem encontrar-se neste grupo, assim como as mortes repentinas⁴⁸. Os acidentes incluem a picada de cobra, queda, natimortos.

Fechamos essa seção com o caso dos Xikrin (*mebengokré*), a que já aludimos anteriormente. Estes também são alvos da saudade e carência de seus parentes mortos, devendo estar sempre em vigilância para que a conjunção em demasia com estes não acarrete no rompimento do mundo vivente para sua ativação no mundo dos mortos. Especialmente as crianças, que são mais vulneráveis nas relações de seus corpos com o *karon*. O corpo da criança ainda é “mole” e “fraco”, seu *karon* deve ser observado e manter-se interagindo com os vivos, para que não desvie de seu mundo, para que se mantenha por perto. Quando a criança se zanga

de “ataque” o parente possa se comportar ou conceber a vítima parente, enquanto estrangeiro. Ainda neste capítulo, essa discussão terá espaço.

⁴⁸ Carneiro da Cunha (1978:12), não revelou maiores detalhes sobre o suicídio, indicando apenas que ele pode ser atribuído às mortes acidentais.

ou se entristece e sente vontade de distanciar-se, as relações com os vivos devem ser fortalecidas (Cohn, 2010: 110).

2.1.1 O luto, os rituais e o enterro.

O período do luto necessita de especial atenção dos parentes vivos. É um momento após uma abertura dolorosa e perigosa: uma abertura entre mundos⁴⁹. Assim como nos tempos míticos, quando o mundo era outro e o que se compreende por realidade estava em formação, a morte amplifica e potencializa uma abertura entre o mundo dos vivos e suas crenças e os rituais devem ser capazes de neutralizar ou controlar os perigos neste período, de encaminhar cada agente aos seus respectivos enlaces relacionais.

Carneiro da Cunha (1978:42) aponta que os costumes mortuários reconstituem relações alteradas por uma morte, não apenas as dos vivos com seus mortos, mas também a relação dos vivos entre eles. Desta forma, entre os Krahô, o funeral reserva uma função diversa a cada grupo de parentes envolvido. É obrigatório para os consanguíneos, e, de certa forma, contratual para os afins. A duração do período do luto varia e quem a determina são os consanguíneos do morto, podendo haver ou não uma festa que o encerra, dependendo do prestígio do morto e das possibilidades de realização da família. É complexa a prescrição do luto para o afim do morto, uma vez que existem várias prerrogativas que definem sua duração.

Quando se trata de um viúvo, o casamento é visto como um contrato entre marido e família da esposa, assim, o viúvo não está liberado do luto para a contração de outro casamento até que resolva seu débito com seus sogros e sua família. O luto dos afins está sujeito ao recorte de gênero, dependendo de se a esposa era virgem antes da união, se tiveram filhos no casamento, entre outros fatores que influenciam as dívidas com os sogros, aumentando-as ou diminuindo-as significativamente. Tratando-se da morte de homem, a viúva deve mudar-se com seus filhos para a casa de sua sogra, trata-se de uma virilocalidade provisória. Entre os Krahô, o esforço da viúva em respeitar o luto e manter a castidade é respeitado e até mesmo recompensado com consideráveis presentes. Quando o morto não possui consanguíneas suficientes ou dispostas a

⁴⁹ O que ocorre é que nesse momento a “abertura” se torna ainda mais intensa, o que significa que mesmo no cotidiano, podem ocorrer “aberturas” entre planos e seres, sem a necessidade da ocasião de um ritual, por exemplo.

acolher a viúva, ela é logo dispensada do luto, sendo que, de modo geral, o luto das mulheres enviuvadas dura menos (Carneiro da Cunha, 1978:52). O corpo da pessoa deve ser velado na casa de sua mãe ou família materna. Não importa que o morto tenha construído uma família e passado boa parte de sua vida em outra casa ou aldeia, ainda assim os rituais funerários devem ser feitos na casa de sua mãe.

Durante o luto, os enlutados ficam à margem da sociedade em um período que Carneiro da Cunha (1978) define como reajustamento. É importante a participação de toda a aldeia durante o período de luto, o que também diz respeito à influência do morto naquela coletividade. Dessa forma, os papéis funerários são distribuídos de acordo com as relações de proximidade e distância, uma vez que os consanguíneos devem ter cuidado e não podem entrar em contato direto com a substância do morto, pois afetado pela relação aflorada, está vulnerável a atração da presença do morto que pode também o levar consigo. O ideal é que outra espécie de alteridade, um outro que não participe daquele grupo familiar, enterre o morto e o alimente. Há consanguíneos que o fazem, e são interpretados como sovinas, pois os trabalhos funerários devem ser pagos, assim para que não se divida os bens, o enterro é feito entre a própria família.

Entre os Krahô há o segundo enterro, as exéquias definitivas, assim como os Kayapó, embora, assim como os Karajá, não realizem mais. No primeiro enterro, ainda há sangue, a força vital do morto ainda está ali e não foi neutralizada, por isso deve ser enterrado longe e deve-se ter cuidado com quem manipula seu corpo. A força vital está ligada à carne, ao sangue e à água, que estão juntos e que denotam movimento, que é o mesmo que vida. Após o primeiro enterro e passado o tempo devido, em que o organismo cessa a sua existência e a força vital se exaure (Carneiro da Cunha, 1978:109), desenterra-se os ossos do morto, que sem a presença de sangue e do perigo pode até mesmo ser enterrado na casa onde vivia. Ossos são como a personagem que não pertencem ao indivíduo, mas à sociedade, por isso podem ser socializados, enterrados no centro da praça ou nas casas, sendo o sangue o indivíduo biológico. As crianças não costumam ter suas segundas exéquias, pelo fato de seus “ossos serem moles”, ou seja, no âmbito social sua personagem também não foi “endurecida” o suficiente.

Como observado brevemente no caso Mebengokré-Xikrin, as lógicas do enterro de adultos e crianças possuem distinções, como os caminhos pós-morte, em que os parentes mortos vão ao encontro da criança para guiá-la e garantir sua passagem adequada. No entanto, como aponta Cohn (2010), as diferenças possuem um limite que fica claro na pintura e ornamentação da pessoa morta para seu enterro: neste caso a alteridade entre morte e vida é prevalecente, as

caracterizações de crianças e adultos são as mesmas. Considerando que no contexto Mebengokré-Xikrin a ornamentação corporal é um poderoso mecanismo para a promoção e comunicação da marcação de diferença, incluindo de idade, é patente a marcação majoritária entre a dualidade “nós” e “outro”.

Entre os Xavante, há também uma reclusão após a perda de um parente, as mulheres pausam a confecção de artesanatos e cuidados domésticos e os homens não caçam. Assim como entre os Krahô, é importante que a aldeia inteira se solidarize com a família enlutada. O silêncio predomina e as autoridades como o cacique devem prestar apoio a família, lamentando conjuntamente sua perda. O corpo pode ser ornamentado com cascas de madeira, prevalecendo a preferência de um “outro”, alguém de um clã oposto que deve cuidar do enterro, evitando o contato direto dos parentes com o morto. O choro ritual predomina durante o enterro, que deve ser realizado em até doze horas para que haja um espaço entre o corpo e a terra, permitindo a passagem entre mundo, a terra encobre o morto aos poucos e uma madeira deve ser colocada para a proteção do corpo. Encerro assim esta breve passagem sobre as exéquias e os rituais pós-morte, fornecendo mais que um quadro comparativo, um caminho inicial para as futuras relações que a pesquisa irá gerar.

2.2 E afinal, do que se constitui a vida? Gente é (que nem) parente.

É crucial, neste contexto, a discussão sobre a noção de pessoa. Essencial para que se possa desvelar uma ideia sobre a concepção de vivos e mortos. Principalmente no que tange à produção sobre as populações indígenas do Brasil Central, em que movimentos como o Harvard-Central Brazil Research Project (HBCP) e especialmente as produções da década de 1970 (Carneiro da Cunha, 1978; Seeger, 1978; Vidal, 1977), entre outras obras significativas, contribuíram para a valorização dos estudos das populações indígenas desta região etnográfica, antes concebidas como pouco complexas e marginais contrapondo-as às populações das florestas tropicais e das Terras Altas. Fundamental ressaltar a importância, neste contexto, dos estudos em torno das escatologias no Brasil inaugurado por Manuela Carneiro da Cunha (1978) e Eduardo Viveiros de Castro (1986), que influenciaram os trabalhos posteriores e que abrangiam não apenas a construção da pessoa, mas também sua desconstrução com a morte. Os estudos que se dedicaram a adentrar as especificidades de cada povo desta região -

pertencente em grande parte ao tronco Jê- foram fundamentais para o enfim reconhecimento dessas populações como “sociedades dialéticas”. Sendo assim, trata-se de uma discussão densa que requer cautela.

Adentrar o que seriam os vivos - “nós” - e os mortos- “outro” -, tarefa que Coelho de Souza (2001) sintetizou a partir dos estudos anteriores e analisou com êxito no que tange a alguns grupos Jê ao relacioná-la à noção de pessoa,. A autora se propõe a entender o que constitui a vida, e o faz a através do exame dos termos empregados para definir “pessoa”, “grupo”, “humano” nos Jê Setentrionais⁵⁰. A discussão trazida é importante para o objetivo dessa dissertação, uma vez que a autora faz um apanhado de um vasto material etnográfico (Seeger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1987; Carneiro da Cunha, 1978) para aproximar-se do contraste radical entre vida e morte, uma vez “que a “vida” consiste em parâmetro fundamental da constituição das categorias de identidade, pessoal e coletiva” (Coelho de Souza, 2001:70). Seguindo a sequência utilizada pela autora, entre os Jê do Norte há uma classificação geral de “parente como pessoa humana”, cujos grupos são os seguintes: Timbira, Kayapó, Suya, Apinajé. Como um argumento amplo para esses grupos na constituição daquilo que se entende por “humano”, há uma referência geral àquele que se assemelha ao ego, que fala a mesma língua, utiliza os mesmos adereços, que passou por um processo de assemelhamento – o que ocorre com os parentes. Não cabe aqui adentrarmos as especificidades linguísticas tão detalhadamente expostas por Coelho de Souza, mas vale ressaltar a conexão entre os termos “gente”, “humano” com os termos “parente”, “parentela”. Não se trata de termos sinônimos e diretamente equivalentes, mas há uma indicação de que há uma afinidade reconhecida entre o que se entende por “pessoa” e o que se entende por “parente”, “em outras palavras, aquilo que faz a identidade dos Humanos como tais é a mesma coisa que faz de todos eles, por definição, parentes” (Coelho de Souza, 2001:83). Por outro lado, entre os Jê do Sul, estão os Xokleng, a quem a autora amplifica a expressão: “a pessoa humana como parente”. A questão específica de “nós” enquanto “vivos” e “outros” enquanto “mortos”, aqui mostra que os “mortos” possuem um efeito estruturante sobre as políticas rituais e discursivas. A oposição entre vivos e mortos constitui então, o principal parâmetro das categorias de identidade coletiva. E a definição do que seria “humano” seriam duas: os “nossos vivos” e os “nossos parentes”:

“Parece-me possível concluir do que acontece que há entre os Xokleng pelo menos duas maneiras de dizer “humano”: (nosso) “vivo” e (nosso) “parente”. A primeira, no contexto do mito, implica a identificação do contraste vivos/mortos àquele entre

⁵⁰ Especificamente os “Jê do Norte” e “Jê do Sul”.

animais e humanos; a segunda, no mesmo contexto, indica que esta dupla diferença é uma questão de parentesco; e o que o contexto sugere é que esse parentesco é algo que se inscreve no corpo” (Coelho de Souza, 2001:88).

Aqui os vivos e parentes possuem uma dupla divisão, que não permite, como ocorre entre os Jê do Norte, o entendimento do aparentamento como um a priori da pessoa humana. O “outros” aqui, teriam três significados: mortos, vivos e animais. O que marca a posição de estar/ser “vivo” seria possuir um corpo humano, sendo este devidamente fabricado, e ter esse corpo fabricado é aparentar-se ao demais humanos – os Xokleng: “estar vivo (e não morto), ter um corpo humano (e não de onça, anta, veado...) e ser aparentado — relacionado de uma maneira determinada — aos outros humanos são três coisas equivalentes.” (Coelho de Souza, 2001:89). Conclui a autora sobre os mortos à luz das análises dos casos Jê que o morto é um “outro”, separado do corpo, passível de transformações, do ponto de vista dos humanos, assustadoras. Ser humano é não estar morto, não ser inimigo e não ser um animal, é ser “nós, os vivos” e mais ainda: “nós, os parentes”.

Nos estudos clássicos da noção de pessoas nas cosmologias indígenas brasileiras, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) marcam a corporalidade como idioma do que se pode compreender como vivente. No esteio em que privilegia a construção da pessoa pela sociedade, os autores entendem que: “ele o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano” (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979:04). Em resumo, se para o Ocidente o que importa, para referenciar os termos utilizados pelos autores, é “uma noção de indivíduo que é uma vertente interna exaltada”, no caso das populações indígena o que sobressai seria a “noção social do indivíduo, quando ele é tomado por seu lado coletivo”. A ênfase na corporalidade como estruturadora da experiência e organização social faz do corpo uma matriz simbólica para se pensar as comunidades indígenas brasileiras, em detrimento de suas especificidades linguísticas, territoriais e cultural, de maneira geral. E o que seria esse corpo? E mais ainda, o que este trabalho clássico que coloca o corpo e pessoa como aspecto central na etnologia indígena que se faz no Brasil interessa aqui para pensar os mortos? Como os autores proclamam, o corpo físico não seria nem a totalidade do que se entende aqui por corpo e nem das pessoas. O que interessa especificamente aqui, são os dualismos que surgem através dessas noções, sublinho: vivos/mortos e corpo/alma. Mais ainda, numa generalização que divide esferas individual e coletivas como um *a priori*, lembremos de Carneiro da Cunha (1978) sobre as exéquias Krahô, na seção acima, em que coloca o sangue

na esfera do indivíduo, como o que é vivo, e que quando este cessa, a alma vai para um outro coletivo e resta os ossos, que não mais pertencem aos indivíduos, mas à sociedade.

Se, vivificando o argumento dos autores, a fabricação (e aparentamento) da pessoa aciona dicotomias, essas estão longe de serem estáveis. E assim como as instabilidades perspectivas clássicas (Viveiros de Castro, 1996) que dissolvem oposições como natureza e cultura, embora a morte possa ser vista como um destino marcado, a oposição “vida” e “morte”, como nos mostra os casos etnográficos do primeiro capítulo, nos levam a desconstruir essa estabilidade e entender os fluxos e a flexibilidade entre um estado e outro. E para os autores, o corpo é a arena onde essas transformações se fazem possíveis. Se o corpo (a pessoa) deve ser fabricado, a vida deve ser gerida, o que a etnografia nos leva a pensar é que “estar vivo” não pode ser pensado como um dado, como uma oposição fixa a “estar morto”. Dessa forma, vivos devem repelir mortos e mortos atraem vivos. O dever de repelir os mortos, pode ser, e é, subvertido, mas essa subversão só parece ser segura para os xamãs, aqueles que sabem ir e vir, e o fazem com o perigo controlado. Assim, se nesses trânsitos xamânicos entre limiares, os mortos podem, controladamente, ensinar uma nova técnica aos vivos, sendo feitiço ou técnicas de cura, o trânsito entre mundos por aqueles que não possuem as mesmas ferramentas xamânicas, podem gerar um descontrole como a abandono de um estado a outro. A noção de pessoa é então útil aos esforços de se pensar os “mortos”, nesta seção, como um referencial, um local de partida, referenciando esta referência, que marca a etnologia brasileira, ao repensar as teorias antropológicas “com os olhos dos índios brasileiros” (Seeger et al, 1979:16).

Aproximando-se do objetivo desta seção - os mortos e seus mundos- o que a ausência ou os obstáculos postos em aparentar-se, constituir-se enquanto humano e a dificuldade na construção da corporalidade, pode nos informar sobre as mortes por suicídio? Para isso, retomemos a alguns exemplos expostos no capítulo 01. O caso Y’ekuana aponta para um rígido contexto de formação da pessoa, destacando a boa alimentação e a boa fala como aspectos cruciais para uma vida venturosa. Toda a ética Yek’uana de valores é voltada para o corpo, uma vez que apenas ele pode garantir o bom destino das diversas almas. Dessa forma, a transmissão de saberes exige uma relação a ser construída entre mestre e aprendiz (Moreira, 2017). A relação de aprendizagem gira em torno, principalmente, da construção de um corpo ideal, onde a alimentação tradicional deve ser seguida à risca e onde se aprende como expressar-se adequadamente, como as palavras devem ser mediadas. Assim, o silêncio e a falta de apetite seriam indicadores da tristeza e da dificuldade de “estar vivo”.

E estar vivo é aparentar-se. As relações entres parentes são fundamentais e devem seguir sob controle. Mesmo quando a causalidade das mortes por suicídio são relacionadas a conflitos e guerras xamânicas, a algum índice de adoecimento ou de vulnerabilidade ou a outras causas, os conflitos familiares aparecem muitas vezes como pano de fundo: “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. (Moreira,2017:105). Retomando a ideia da alteridade radical representada pela morte, esse “outro”, a falta de apetite e o silêncio entre os Yek’uana, demonstra uma negativa de socialização que pode ser interpretada como um outro tipo de socialização, desta vez com o inimigo, como aponta Moreira (2017). Diante do risco posto, especialmente entre os jovens, a “guerra xamânica”, promove a mudança de aldeia, no caso da etnografia de Moreira, a mudança foi para outra margem do rio.⁵¹ Com a mudança de aldeia, parece dispersar a relação com os “inimigos”⁵² que arriscam a vida dos Yek’uana. Um indício que a pessoa pode estar em risco está nas mudanças dos corpos, deve evitar-se perfumes e reforçar as pinturas e a boa alimentação, para afastar os perigos. Deste caso, é importante reter como o aparentamento através do aprendizado da fala diplomática, do controle de apetite e da evitação de conflitos é indispensável para a boa vida. Os casamentos bem-sucedidos, a boa relação com os pais e parentes demonstra a atualização em um mesmo plano, em que “nós”, os vivos evitem as relações e trânsitos perigosos com os “outros”. É preciso agir como *so’to*⁵³, para permanecer e atualizar-se neste plano entre humanos, em que se reconheça como “nós”.

O caso Ticuna, que se autodenominam como *magüta*, é traduzido por Silva-Bueno (2017) por “gente pintada com jenipapo”, o que, lembrando de Coelho de Souza, nesse caso, não se refere a qualquer tipo de humanidade, mas daquela específica que remete a um mesmo regime de corporalidade para permanecer em um mesmo campo semântico. Ou seja, a humanidade aqui é identificada àqueles que se assemelham a ego, que passam por um processo de assemelhamento. Aproximando-se “dos mortos”, as mortes por suicídio são entendidas como

⁵¹ É comum em diversas populações indígenas brasileiras, quando há um agravo crônico que gera diversas mortes, morte de pessoas importantes e na maioria dos casos sem um motivo aparente, que haja um esforço coletivo para mudança de aldeia. Importante enfatizar a dificuldade e o trabalho imenso que uma mudança coletiva demanda, tratando-se de um trabalho que envolve toda a comunidade. Sendo muito árdua a reconstrução das casas e de toda a estrutura necessária.

⁵² Especialmente *Odosha*, como explicitado no capítulo 01, um grande inimigo mítico de *Wannadi*, herói mitológico que protege os Ye’kuana.

⁵³ Autodesignação, pertencente ao do tronco linguístico Karib, glosada por Moreira como “gente”, “humano”.

ataques espirituais. A autora não diz muito sobre o tratamento pós-morte dos suicidas, se os destinos desses mortos seriam diferentes do que os dos demais. Mas, aponta que na cosmologia Ticuna há duas almas, a *naãe*, a alma-pensamento, e a *natchiĩ*, as sombras dos mortos. Estas últimas, que vivem penando pelo mundo, são perigosas para os vivos, pois possuem 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” (Silva-Bueno, 2017:139). Os cuidados com as transformações corpóreas são fundamentais para evitar a presença com os “outros”, o *porá*, glosado por “energia”, “força do ser”, e deve ser fortalecido com a alimentação adequada, evitando-se consumir sal e cebola, e também com os cumprimentos rituais, como a reclusão da menina após a primeira menstruação. Dessa forma, “a fraqueza do *pora* possibilita que os seres perigosos *ngo ’ogũ* 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” (Idem:142). Todos esses cuidados são necessários para que os “outros”, neste caso, os mortos, não ameacem os vivos, seduzindo-os a relacionar-se nesse outro plano.

Um caso emblemático, os Sorowaha, em que o que Dal Poz (2017) denominou de “economia mortuária” a influência de uma morte sobre muitas outras, há um aspecto díspar, uma vez que a morte e os mortos não aparecem marcadamente na figura do “inimigo”. Notadamente, há uma situação de drama (para os vivos), uma vez que há um tipo de equilíbrio de interesses entre vivos e mortos. Explico: as etnografias Sorowaha descrevem-nos uma situação em que vivos e mortos prezam por um estado de plenitude, exprimido nos artifícios da juventude. Até aí, não há uma distinção em relação a muitos outros grupos étnicos que prezam por uma “boa vida” tanto em vida como após a morte. Contudo, o que caracteriza a particularidade Sorowaha é a não inversão dos benefícios de uma vida farta quando se opta por um tipo de morte extrema – o suicídio. O que parece ocorrer é que os mortos têm ganhado vantagens sobre os vivos, principalmente os jovens, pois como vimos, quando se morre na velhice, não se têm os mesmos privilégios de quem morre na juventude. Se a causa imediata, seja a perda de um parente ou amigo próximo,⁵⁴ seja um infortúnio outro, leva ao suicídio, a causa principal não parece ser a mesma:

“No calor dos acontecimentos, a comunidade contenta-se com explicações circunstanciais, evitando transtornar ainda mais as relações entre seus membros; à

⁵⁴ De fato, é a situação de luto, responsável pela mobilização de outras mortes autoprovocadas.

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” (Dal Poz, 2017:189).

Os mortos e seus mundos parecem seduzir e mobilizar os vivos significativamente. Há uma dispersão de motivos atribuídos às mortes autoprovocadas, dentre elas conflitos e brigas matrimoniais, problemas com a autoestima, zelo com as propriedades (Idem). E sobretudo, aponta Dal Poz (ano), há um sentimento profundo que une os vivos a seus parentes falecidos. Ora, as relações entre vivos e mortos, que influencia a passagem de um estado a outro através de um luto que resulta em muitos outros. Corroborando o uso durkheimiano de Dal Poz, há um enfraquecimento da malha social, para os vivos. Observo que, se isso ocorre nas relações entre vivos, o mesmo não se pode dizer dos mortos, que parecem multiplicar suas relações entre planos.

Voltemos à tese de Vanzolini (2015) em que o feitiço ocorre entre parentes e não emerge de uma força externa, estrangeira, como a autora demonstra entre o Aweti, no Alto Xingu. Se a feitiçaria, como um dos meios de passagem de um estado – vivo- a outro – morto- ameaça a vida das pessoas, e como discutido no capítulo 01, trata-se de uma transação que emerge muitas vezes do grupo de parentes – como o parentesco é produzido e ameaçado nesse contexto? São nas construções de semelhança, no aparentamento, que as relações de diferenciação, as instabilidades surgem e perturbam o sustento desse nó de relações. Dois aforismos que a autora utiliza no caso Aweti e podem ser ilustrativo nos casos aqui trabalhados, são, o primeiro, o fato de que feitiçeiro não se comporta como gente, como parente. E o segundo, é de que o feitiçeiro *é antes de tudo um parente*. Contudo, se a economia de se tornar gente é um fluxo, e o constante da construção de parentesco é a instabilidade, o risco dos feitiçeiros enquanto inimigos é um dado. É como se o feitiço fosse um produto das relações de conflito e diferença entre pessoas próximas. É uma constante em muitos contextos indígenas o feitiço ser relacionado àqueles parentes que “estão estranhos”, aqueles a quem se teve conflitos, é comum a acusação entre parentes. E o feitiçeiro assume o lugar de quem transita entre mundos, entre amizades e inimizades, aquele que possui uma socialidade possível entre os mais diversos estados, entre parentes, animais e mortos. “Em contrapartida, os feitiçeiros são humanos que agem como não-humanos, irrompendo antissociabilidade no processo” (Vanzolini, 2015).

A feitiçaria opera, então, como um vetor anti-parentesco, e dessa forma a preocupação de fazer-se como parente possui uma dupla função, de constituir a si mesmo e de pacificar os parentes e neutralizar as inimizades potenciais que possam vir a surgir. O feitiço é, assim, um veículo de condução entre vida e morte, onde os corpos devem ser vigiados contra uma possibilidade perspectiva de disjunção. Os casos aqui trazidos para a discussão, como o caso Karajá, demonstram que não é preciso ser parente para que lance um feitiço sobre alguém. O caso Guarani e Kaiowá também remete à procura de xamãs paraguaios para a encomenda de feitiços. Nesses casos, mesmo a pessoa não possuindo o poder de trânsito de um feiticeiro, isso não impede que instabilidades e conflitos familiares e, sobretudo, conjugais, levem a pessoa a incitar ataques a suas vítimas. E nesse aspecto, trata-se sobretudo de ataques entre viventes. Nesse sentido, a ameaça a vida, nestes contextos, é construída e lançada em uma mesma esfera, mesmo em alguns casos, mobilizando seres e forças de outros mundos.

2.3 A vida para os mortos: os Karajá e seus mundos

Finalmente, após discutir sobre as questões adjacentes à vida e à morte em um recorte com parte da produção da etnologia indígena brasileira, adentramos no universo que aqui mais importa: o Karajá. A discussão teórica e as etnografias mobilizadas até então objetivaram demonstrar as escatologias, discussões sobre vida e morte, e sobretudo o suicídio como um campo legítimo de pesquisa antropológica. Feito isso, adentremos os Karajá e seus mortos. O conhecimento dos eventos que envolvem a pós vida entre os *inỹ* servirá de subsídio para a discussão etnográfica do capítulo seguinte, sobre o que o suicídio mobiliza. Lembremos: *inỹ* é a autodesignação Karajá equivale a “gente”, “nós”, sendo os *inỹ* falante de *inỹrabè*, inicialmente classificada como língua isolada, pertencente ao tronco linguístico macro-jê. Dito isso, aproximemo-nos dos Karajá e seus mundos, e comecemos pelo fim (à vida): Para onde vai o Karajá quando morre? Como é a “vida” do morto?

Isso depende. Como exemplificado no capítulo anterior, ao contrário do que ocorre entre os Sorowaha, o suicídio implica em um destino torpe para os *inỹ*, isso porque não há só um plano que abriga os ancestrais Karajá. E o destino de cada morto é definido pela sua conduta e associações em vida, mas também, de acordo com a forma como a pessoa morreu. Há três destinos possíveis: em caso de morte por feitiço, que é entendida como um tipo de morte

ordinária, o espírito do morto é conduzido a uma aldeia que retém as características negativas do plano celeste; em caso de morte por assassinato, morte por facada, em que há derramamento de sangue⁵⁵, e aqui também estão as mortes por suicídio, o espírito do morto é conduzido a uma aldeia que retém o extremo da negatividade do plano terrestre; o terceiro destino é o plano celeste, um lugar idílico onde não é preciso trabalhar, a fertilidade é garantida e a vida é repleta de harmonia, festividades, onde se convive bem e se dança com os afins potenciais. Schiel (2017:249) aponta que “as concepções sobre a vida após a morte pouco influenciam as concepções sobre a morte em si” . Para a autora, os Karajá estariam muito mais preocupados com os fantasmas que os assombram do que com aquilo que se tornarão. Embora reconheça a aflição em relação aos espíritos outros que atordoam os *inȳ*, não penso que esse fato anule a preocupação com o destino pós-morte. As mortes violentas e por suicídio são altamente temidas, e as tentativas de suicídio despertam cuidado redobrado das famílias que agem para afastar a vítima dessa possibilidade de morte. A forma com que os xamãs são valorizados e temidos também demonstram a valorização de uma vida segura e tranquila, para assegurar a harmonia tanto em vida quanto após ela. Os relatos etnográficos expostas no próximo capítulo demonstrarão esses argumentos com mais profundidade.

Para entender os “mundos dos mortos” Karajá, é necessário distinguir o que seriam os planos subaquático, terrestre e celeste, para assim compreender o que seriam as negativas desses planos, em que consistem as aldeias/destino dos mortos. O universo simbólico Karajá possui uma tripartição cósmica, e Pétesch (1987), em uma visão crítica⁵⁶, identifica três patamares do cosmos. O patamar inferior é o *berahatxi*, o fundo do rio ou debaixo do rio. É do mundo subaquático –de baixo, de onde vieram os Karajá e onde eles romperam com a vida eterna e conheceram a mortalidade, onde os *inȳ* viviam antigamente (Nunes, 2016). O patamar terrestre, do meio, onde estão os *ityka mahādu*⁵⁷, é o local por excelência, onde os Karajás vivem – lugar da vida e dos vivos. Por fim, o patamar celeste, onde estão os *ibóó mahādu*, pessoal de cima, e também os *biu mahādu*, o pessoal do alto, da chuva. Importante lembrar: os patamares que

⁵⁵ Há controvérsias se necessariamente derrama-se sangue nesse tipo de morte, veremos a seguir.

⁵⁶ Pétesch (1987) encontra, nessas divisões, um diálogo com os dualismos de Lévi-Strauss (1958), sendo a autora ao mesmo tempo que crítica ao uso compulsivo e não crítico da teoria, a principal responsável por inserir essa discussão no contexto Karajá. A autora identifica um dualismo assimétrico, sendo ele uma estrutura triádica, onde opera o mundo subaquático, que é onde está a origem da humanidade, o mundo terrestre, onde está fixada a moradia dos humanos e enfim, o mundo da chuva, onde estariam heróis culturais. Sendo eles, consecutivamente: *iraru* (baixo), *itya* (meio) e *ibóó* (cima).

⁵⁷ Sendo *itya* “meio” e *mahādu* “turma”, “pessoal”, isso na fala masculina: *itya mahādu*.

abrigam os mortos serão trabalhados com mais densidade e zelo no próximo capítulo, o que segue é uma aproximação geral do leitor aos cosmos Karajá, não sendo meu objetivo aqui uma revisão ou um confronto com a produção antropológica sobre a cosmologia *inỹ* até então.

2.4 “Não tem como fugir do espírito”: Uma consideração etnográfica sobre os mortos e a memória dos vivos.

Ao longo deste trabalho cito diversos seres cósmicos Karajá: os *woràsỹ*, *kuni*, *huré* e menos os *aõni*. Não me detive em explicá-los detalhadamente, apenas contextualmente. Assim, os trago novamente para uma análise mais etnográfica que bibliográfica, tendo em vista que há uma vastidão na literatura específica sobre o tema e foge ao objetivo aqui proposto, uma análise pormenorizada sobre os seres cosmológicos Karajá. Os *aõni* são um conjunto de entidades que representam uma síntese da alteridade *inỹ*, são seres que aparecem em diversos contextos e muitas vezes possuem o objetivo de marcar, na narrativa, a diferença em relação a uma “humanidade verdadeira” (Nunes, 2016). Vejamos exemplos dessas aparições:

“Além dos participantes da gênese do cosmos, o mundo Karajá é habitado por um grande número de personagens mais ou menos fantásticos, os *aõni* e outros seres que os Karajá distinguem como habitantes do céu (*biuludu*), da terra(*suuludu*) e da água (*beeludu*). (146) (...)Os *hàri* costumam trazer *aõni* violentos, através da manipulação de pequenas representações, introduzindo-os no seu corpo ou no de outras pessoas com diferentes finalidades. Quando recebe um *aõni* violento o *hàri*, com seu próprio corpo, pode operar atos dos quais não seria capaz, como tirar o fígado das pessoas e comer. Outras vezes o *hàri* introduz o seu *tytyby* em diversos animais, servindo de suas formas e habilidades para conseguir seus fins” (Toral, 1992, 146:153).

Os *aõni*, sendo assim, não se referem a um tipo específico de ser cosmológico, mas podem representar, em cada contexto, uma transformação particular, sendo fundamental a marcação da diferença entre a “humanidade”, os *inỹ* (gente de verdade) dos *aõni*. Os *kuni* e os *woràsỹ*, até pelo tema de pesquisa foram os seres mais referenciados pelos interlocutores. Começando pelo mais abrangente, os *woràsỹ*, são como já dito, os moradores do *wábádè*, os mortos e seu coletivo. São aqueles que morreram por morte “natural”, que é compreendida dentro do escopo do que se entende por “boa morte” entre os *inỹ*. Os *kuni* são um tipo de transformação específica dos mortos, costumam movimentar-se durante a noite e ficam no mato (Nunes, 2016). Dizem que gostam de assustar as pessoas e podem ser manipulados pelo *hàri*,

pajé em seus feitiços.⁵⁸ Nunes (2016) reconhece que há um indicativo que esses espectros são mais perigosos, apenas nos casos de mortes recentes. Toral (1992) observa também, a influência da proximidade das mortes e o perigo oferecido pelos *kuni*:

“O uni é como um *tyytyby* “bravo”, especialmente apavorante aos vivos e fatal aos demais mortos. Os Javaé e os Karajá revelam especial temor aos uni. Após mortes violentas, famílias inteiras transferem-se para a casa de seus pais, unindo-se no medo aos uni. Aparições horripilantes são mencionadas. Depois de um tempo o uni “sossega” e se conforma a viver seu destino” (Toral, 1992:211).

Nunes, assim, entende que quanto mais próximo de seu falecimento mais perigosos são os *kuni*, e quão maior for a distância de sua passagem, menos perigo ou ameaça alguma, eles representam. Vejamos o que dizem alguns dos interlocutores Karajá, ao diferenciar *woràsỹ* e *kuni*:

“Eu acho que isso não tem diferença pra mim, né? No meu ponto de vista *worosy* é a mesma coisa que *kuni*. Só que ali na questão da cultura aí vem a diferença o nome, né? Por exemplo o *worosy* é aquele que fica na casa se aruanã. Por isso as pessoas confundem esse nome, agora negócio de *kuni* com *worosy*, pra mim o nome é a mesma coisa. Agora *worosy* existe uma que é a que fica na casa de aruanã, *hetehokỹ*, que vai buscar a palha, isso é *worosy*, nada de *kuni*. Mesmo assim a gente chama de *kuni*, né? O *worosy*, acho que *kuni* não faz diferença de *worosy*, não é assim “aqui é *worosy*, aqui é *kuni*”, a gente usa os dois nomes no mesmo ponto, né?” (Beto).

“Mesma coisa. *Kuni* é *worosy* também, *kuni* também, mesma coisa. Não tem diferença nenhuma” (João).

“Pra mim, esses aí é mesma coisa” (Caio).

De acordo com a literatura Karajá, as explicações podem gerar confusão. Mas, de fato, *kuni* e *woràsỹ* são todos mortos. Ambos representam uma mesma coletividade generalizada, embora diferenciem-se em coletivos específicos. Pensando na análise de Nunes, de que com o tempo, o *kuni* perde sua potência amedrontadora e perigosa, talvez ele se assemelhe ainda mais ao *woràsỹ*, distanciando-se do momento turbulento em que realizou a passagem. Contudo, pensando no destino do morto, uma vez que há uma diferenciação decorrente de uma “boa morte” (*woràsỹ*) e por consequência de uma morte violenta (*kuni*) e dessa forma, acessam planos, destinos distintos, não pude compreender a não diferenciação em relação a esse aspecto. Talvez seja o que Beto chama a atenção em relação aos aspectos cosmológicos: “Só que ali na questão da cultura aí vem a diferença o nome, né?”. A mesma “confusão” pode ser vista na etnografia de Nunes:

“Há ainda um outro termo para se referir ao espectro dos mortos: *kuni* ♀, *uni* ♂. Esta é uma categoria difícil de definir. Em alguns momentos, os Karajá falam dos uni de tal modo que tem-se a impressão de que se trata de um tipo específico de espectro liberado após a morte. Em outros, eles insistem que “*kuni* e *woràsỹ* é a mesma coisa”.

⁵⁸ Como foi manipulado o osso, de onde foi extraído o pó para o feitiço de amarrar a garganta “*batotaaka*”.

Em outros, ainda, dizem que não se pode chamar os *woràsÿ* de “*kuni*”. Os *uni* são seres noturnos e que ameaçam os vivos” (Nunes, 2016:339).

Já os *huré*, num outro extremo não foram aproximados aos *woràsÿ*, estariam mais próximos aos *kuni*, mas numa situação mais potente de estranheza, violência e perigo – os mortos por suicídio estão aqui – e eles são sempre lembrados como espectros dos mortos que drasticamente deixaram este plano e passaram a representar um perigo extremado, mais uma vez o argumento da proximidade da morte e mais ainda da morte repentina, qualifica esse ser:

“Os *huré* são aqueles que morrem “de repente”, como dizem os Karajá, pessoas que estão bem, saudáveis, normais e, de uma hora para outra, vêm a falecer. É justamente essa diferença entre a “boa” e a “má” morte (...) Assim como os *woràsÿ*, os *huré* também tem sua aldeia (*huré mahādu hāwa*, “aldeia dos *huré*”). Enquanto a primeira se localiza exatamente sobre o cemitério, no *beyra*, próxima ao rio, a aldeia dos *huré* fica afastada dela rumo à *ibràra*, também sob a terra. Como me disse um homem, “é por isso que no *ibràra* tem muito *huré*. (...) Os *huré* e os espíritos de inimigos (*ixÿju*) mortos em guerra também são tipos de *uni*” (Nunes, 2016, 38-340).

Como um tipo de *kuni*, embora os *huré* representem um perigo ainda maior, ensejando o argumento de Nunes, e também o que os Karajá de Ibutuna nos leva a pensar, de fato, parece que quanto maior a proximidade ao evento e quão mais inesperado ele ocorre, mais ameaçador ele parece ser. Isso porque, após um tempo, o medo dos vivos parece diminuir e a impressão é que esses espectros se acalmam. A menos quando algum *hàri*, utiliza-se de algum *kuni* para através dele, provocar malefícios aos vivos: “Na verdade isso acontece porque os pajés que falam com *kuni* para fazer mal a pessoa. É assim.”, como relata Caio. Há uma indicação de que o *kuni* que assusta durante a noite, no mato, os vivos, podem ser recém mortos, pois ainda não aceitaram e acostumaram-se com sua condição.

Aproveito a oportunidade para esclarecer sobre os tipos de *hàri*, pajés, entre os Karajá. Há dois tipos de *hàri*: *hyry luahi- dākÿdu*, que são pajés curandeiros e *hyri rubu- dākÿdu*, que são pajés feiticeiro. O que diferencia o “curador”, benigno, *kóhutibèdu*, do *kòwòrudu*, maligno, “dono da magia/feitiço” (ou *òwòrudu*, “o que conhece magia”), termos glosados por Toral (1992), é o fim a que destina seu conhecimento. Os que se dedicam a curar, prestando serviços publicamente para a comunidade, se contrapõem aos que utilizam seu conhecimento de maneira secreta, visando a satisfação de desejos particulares. E ainda, no caso do feitiço *bàtòtàka*, de “amarrar a garganta”, como visto no capítulo 01, há um descontrole das pessoas que não são *hàri*, mas agem com o objetivo de fazer algum mal, assim utilizam-se do feitiço de forma abusiva e perigosa. Sendo assim, os *hàri* curadores, muitas vezes não se atrevem a aproximar-se deste feitiço para fins de cura, por ser algo que perdeu o controle e representa uma ameaça a todos que entrem em contato com ele. Encerro aqui a exposição de alguns dos seres que compõe

os cosmos Karajá, há muitos outros, mas sendo nosso interesse aqui os casos de suicídio e o que eles mobilizam, detenho-me em abordar especificamente os seres *aõni*, *kuni*, *woràsý* e *huré*. Após a apresentação dos seres, passemos aos cosmos.

2.5 O tríplice cosmos Karajá

Após a apresentação de alguns seres dos cosmos Karajá, passemos a uma breve exposição dos patamares que habitam esses seres e que também são os destinos dos mortos, definidos a partir, sobretudo, do tipo de morte que a pessoa teve.

O patamar celeste: *biu wètàky*

O patamar superior do cosmos karajá é o *biu wètàky*⁵⁹. Nunes (2016) aponta a polissemia do termo “*biu*”, que pode ser compreendido como algo que está em oposição a “baixo” – alto – e também, sendo também “céu”, assim como também pode referir-se às camadas de nuvens. Em um sentido geral, “*Wètàky* possui sentido de plano, camada – a palavra *tàky*, “pele, casca, invólucro”, também é usada para se referir a coisas finas de superfície larga, como “papel” e “tecido”, mas, associado à *wè*, assume o sentido de “plano”, “patamar” ou “mundo” (Nunes, 2016:324).

O plano celeste divide-se em três níveis: a camada mais alta é o *biu*. É o espaço onde encontram-se as nuvens e a lua, o céu, onde estão as estrelas e o lugar onde vive *Xiburè*, uma poderosa criatura mítica karajá que assume diversas formas. As duas outras camadas referem-se à tripartição geral do cosmos karajá: *biu ahādu* e *biu berahàtxhi*.

“Todos os habitantes do céu possuem uma importante característica comum: todos eles “são” *Xiburè*, um ser que vive no terceiro e mais elevado nível. Todos os seres celestes são formas assumidas por *Xiburè*. Ele pode se transformar em um sem número de formas e maneiras de ser: diversos tipos de *ijasò*, de seres alados (pássaros) e personagens míticos como os *Ijanaòtu* e *Kanysiwê*, heróis criadores dos Karajá, poderosos *hàri*, grandes *aõni*” (Toral, 1992:198).

⁵⁹ *Biu wètýy* na fala masculina.

Xiburè vivia na superfície da terra. Durante algum tempo conviveu com os karajá. Naquela época era só pedir o alimento que esse ser conseguia. Dessa forma havia muito peixe, melancia, e outros alimentos. Um *weryryhyky* (categoria de idade, “menino grande”, fase em que ocorre a iniciação) pediu então um calugi feito de fezes⁶⁰. *Xiburè* o preparou, mas o menino não quis comer. Furioso, *Xiburè* subiu aos níveis celestes e desde então lá permanece. Ele vive cercado de seres maravilhosos cuja variedade e caracterização nos relatos difere muito de aldeia em aldeia. De qualquer forma, os *biu mahãdu*, “o povo celeste”, inclui pessoas como os Karajá, numa grande variedade (Toral, 1992). Há muitas figuras importantes que habitam esse cosmos, como os donos da chuva e também, por exemplo, *Tainahakỹ*, o homem-estrela, de quem muito ouvi durante várias noites em frente à casa em que fico em Ibutuna: As mães contam a história para os filhos e filhas, e também exibem um vídeo no celular com uma animação da história, que faz muito sucesso entre as crianças. Foi *Tainahakỹ*, em uma de suas visitas à terra, que ensinou os *inỹ* a plantar milho, batata, e deixou, fruto de seu trabalho, diversas sementes. *Tainahakỹ* deixou também diversas técnicas de agricultura, em meio a uma trama amorosa conturbada. Assim, o plano celeste pertence a um coletivo de *outros*, mesmo sendo um destino fortuito aos vivos após a morte, está longe de ser o lugar comum à humanidade.

Desta forma, a relação com os seres do plano celeste é marcada por ambiguidades e instabilidades. A comunicação com os habitantes desse plano, ocorrem através dos *hàri biu* – pajé do céu - que podem utilizar-se dessa comunicação privilegiada para prestar serviços de cura e ações benéficas para a comunidade, assim como para atingir os inimigos com objetivos maléficos. Nunes (2016) demonstra que atualmente há uma escassez de relatos sobre o patamar celeste dos cosmos, em geral, pela ausência generalizada de *biu hàri*, sendo esses os xamãs que não completaram a ascensão. “Os grandes *hàri* que completam a perigosa ascensão seja em vida, seja depois de sua morte aqui na superfície passam a ser chamados de *Xiburè hàri*, “os *hàri de Xiburè*” (Nunes, 2016:330). Aqueles que não completam a ascensão, permanecendo no nível de *Ijanaòtu*, são chamados, genericamente, de *biu hàri*, “*hàri do céu*”.

O cosmos celeste é lugar de entidades outras diversas como os *aõni*, o epítome da alteridade Karajá, de diversos seres míticos e poderosos *hàri*, entidades significativas no cosmos Karajá que terão espaço no próximo capítulo. Dessa forma, o plano do alto é marcado

⁶⁰ “(...)“mingau de bosta” – *ijànỹ busuhukỹ*, “fezes de diarreia” (Nunes,2016:330). Torres (2012:171) traduz o termo como “bebida típica Karajá, uma espécie de chicha feita de arroz, milho, ou mandioca”, faço o uso da glosa de Nunes (2016).

por diversas e perigosas estradas, cheias de armadilhas, apenas alguns xamãs sabem transitar nesse mundo controlando os perigos oferecidos por ele.

“De uma maneira geral a comunicação com os habitantes celestes se faz basicamente através dos *hàri*. O papel desse último é mais pronunciado que na relação da comunidade com os seres das profundezas e com os *aõni*. Isso se deve ao fato de que a ascensão e a comunicação com os níveis celestes é considerada uma viagem mais difícil que as que são feitas para se contatar seres da superfície ou das profundezas. Somente os *hàri* com considerável experiência visitam os domínios de Xiburè” (Toral, 1992:207).

É neste plano que estão os *ijasó*, espíritos que vêm dançar nas festas e rituais Karajá. Sobre os *ijasó* celestes: “é difícil associá-los com um lugar específico ao qual corresponde outro na superfície (...) Sua localização é vaga. ‘Estão/existem no céu’ (*biu-my ryira*) e isso parece ser suficiente para situá-los” (Toral, 1992:199). Apenas os *biu hàri* são capazes de trazer esses *ijasó* para dançar nas festas de aruanã nas aldeias. Entretanto, a principal característica dos moradores do *Biu* é seu poder xamânico. Há inúmeros *hàri* no Mundo do Alto, todos muito poderosos – incluindo alguns *biu hàri inỹ* que, após a morte, ascenderam a esse outro plano do cosmos” (Nunes, 2016:329). Assim, por ora, guardemos desse importante plano do cosmos Karajá o fato de que se trata de um plano inacessível em grande parte aos humanos – os vivos -, e, até mesmo para os xamãs que ali transitam, o perigo é controlado, longe de ser neutralizado ou anulado.

O patamar intermediário *ahãna*.

Outra variação de gradação de plano que está previsto no destino pós-morte *inỹ* refere-se ao *ahãna*, o mundo do meio. Como explícito na etnografia de Toral (1992), a transição do mundo aquático para o mundo terreno é fundamental para a inscrição do que é ser humano: estar no *wasuurènỹ*⁶¹, no meio, na terra, e é através desta determinação que os cálculos das relações entre os seres devem ser mediadas. É desta maneira que os Karajá se definem: *itya mahãdu*, sendo *itya* o referente a “meio”, “metade”, em tradução livre, o povo do meio. *Ahãna mahãdu* é também glosado como “pessoal do mundo de fora” (Nunes, 2016), sendo o lugar marcado da humanidade, em contraponto aos *berahatxi mahãdu* (pessoal de baixo, aqueles que

⁶¹ Toral (1992) traduz este termo como “a terra de todos nós todos”, onde vivem os Karajá.

moram debaixo do rio) e aos *biu mahãdu* (pessoal de cima). Assim, é o patamar dos *inỹ* atuais. Nunes (2016) marca que o rio Araguaia é o eixo principal do mundo karajá, que se divide em diversas aldeia e nomeiam todos os lugares ao longa de sua extensão: “A única extensão mais longa de terra que se conhece em detalhes é, com efeito, o interior da Ilha do Bananal. Ainda assim, é uma distância pequena (aproximadamente 100 km, em sua parte mais larga) quando comparada com o eixo do rio” (Idem:331). A diferenciação nesse plano é marcada pela humanidade: é onde vivem os *inỹ*, mas também é repleta de seres estrangeiros tais como os *ixỹju*- os animais, os seres da mata, os não indígenas e os *outros* índios. No *ahãna*, há dois importantes eixos de referência de acordo com a trajetória do sol, leste e oeste:

“Um outro eixo importante de referência é aquele da trajetória do sol, que opõe nascente (*txuu òlòna* ♂, “a passagem por onde o sol sai”) e leste (*biura*), de um lado, a poente (*txuu ròtèna*, “a passagem por onde o sol entra”) e oeste (*bàdèbrò*, “as costas”, ou “o que está atrás do tempo/mundo [*bàdè*]”). Mas há também um outro par de termos que não opõem, porém, ‘leste’ e ‘oeste’ geográficos, e sim “lado do rio” e “o lado do mato”. Os locais afastados do rio, seja para leste seja para oeste, são *ibràra*” (Nunes, 2016:332).

O autor aponta que, para os Karajá, não há termos para as coordenadas diagonais, noroeste, sudoeste e noroeste. Nos locais mais afastados, *ibràra*, estão os seres moradores do mato, sendo uma mata fechada, inóspita. Alguns dos seres que lá habitam são visíveis apenas aos xamãs, e também lá estão os animais e outros espíritos que podem atacar, principalmente pessoas que querem ou que estão sendo testadas para tornarem-se xamãs. Há também seres sobrenaturais perigosos que podem matar as pessoas.

Outro aspecto fundamental para os objetivos aqui perseguidos, é que o cosmos do meio, terrestre, é um dos destinos reservado para os mortos, onde ficam os cemitérios *wábádè*. E sendo de interesse direto para esse trabalho sobre a morte e os mortos, o capítulo 03 retornará ao *ahanã*, a fim de proporcionar uma análise do destino dos *tàkytaby* dos mortos em caso de suicídio. A tradução aproximada do termo *tàkytaby* é “alma”, também podendo ser compreendida como “espírito”. *Taby* refere-se a “velho” e *tàky* pode ser descrito como “pele”, “casca”. Em tradução literal, “pele velha” (Nunes, 2012:105). Toral (1992:149) traduz o termo *tàky* como “couro” e *taby* como “pai”, sua tradução resulta em “roupa velha” ou “pai da roupa”. É essa representação de uma pessoa que vaga quando ela adormece, que pode ir a vários lugares, principalmente àqueles que a pessoa costuma ir quando acordada, ou até mesmo a locais mais perigosos, como na região da mata em que também habitam as onças. Neste caso, se a pessoa sonha que foi perseguida por este felino, é certo de que seu *tàkytaby* andou por locais indevidos (Nunes, 2012:105).

Os *hàri* possuem um controle sobre as andanças de sua “alma”, sabem fazer os percursos e viajar entre os patamares cosmológicos observando e protegendo-se: possuem o poder do trânsito entre os diferentes cosmos, assim como entram nos corpos de determinados animais e assumem suas perspectivas. Também são eles ou elas quem atuam quando uma pessoa está com seu *tàkytàby* preso, perdido ou enfeitiçado, vagando, por exemplo, na aldeia dos mortos. Retomaremos a discussão no capítulo 03, mas antes disso, atentemos a que, se os *iny* atuais vivem na terra, no plano de fora, nem sempre foi assim. Os *iny* moravam debaixo da terra. Vejamos.

O patamar inferior: *berahàtxi*

Há diversas versões sobre como os *iny*, que antes habitavam o mundo subaquático, passaram a morar na terra (Toral, 1992; Rodrigues, 1993; Lima Filho, 1994). As variações das narrativas em torno desse movimento fundamental, embora apresentem divergências nas personagens e enredo, seguem o objetivo de expor como os Karajá foram seduzidos pelos encantos do “plano de fora”, *ahāna*. Dentre muitas outras, durante minha primeira viagem a campo, João⁶² me relatou:

“Antigamente os Iny moravam debaixo da terra, eram povos subterrâneos, um dia um homem se afastou um pouco da aldeia e ouviu muitos cantos bonitos: de seriema, ema, ficou encantado, avistou um buraco e subiu para ver o que havia lá, saiu do buraco e viu a terra, olhou para os lados e viu as árvores, os rios e ficou maravilhado com a Terra. O povo debaixo da terra pensou que ele tinha sumido ou morrido, até que um dia ele apareceu e contou para toda a aldeia o que tinha visto, falou que todos deveriam ir morar lá. Reuniu todos e o cacique falou que seria bom que todo mundo fosse, depois de muita confusão. E foi assim que o povo *iny* foi para Terra. Alguns quiseram voltar e então, colocaram peixe elétrico no buraco para que ninguém voltasse, mas mesmo assim alguns voltaram para debaixo da terra” (João, 17/11/2013).

Há variações consideráveis sobre essa importante narrativa cosmológica, que define a passagem do estado de imortalidade para a o estado de mortalidade. O essencial é a noção de que os *iny* vieram do patamar inferior do cosmos, do mundo de “dentro”, o *berahàtxi*⁶³. Sendo

⁶² Todos os nomes utilizados no corpo da dissertação são fictícios, a fim de resguardar as identidades dos interlocutores.

⁶³ Nunes, em trabalho recente, investiga as evidências linguísticas e fenomenológicas em torno do termo *berahàtxi* em relação à sua polissemia, que permite uma confusão sobre se este localiza-se dentro da água ou abaixo do leito do rio, em um mundo seco, como afirma Toral (1992), que traduz o termo como: “as profundezas por detrás das águas”, Nunes conclui que trata-se de fato, do fundo da água: “e que o fato de ser a um só tempo um mundo

que *béé* significa “água”, e *bèra*, que também se refere a “água”, é muito utilizado como “rio”, fala-se em Ibutuna quando vai ao rio que se vai ao *bèra*. Nunes (2016) aponta que outras palavras para o rio são: *bèraku* – no caso feminino e *bero*, quando os homens são os falantes. *Hátxi* refere-a “fundo”. Na narrativa de João, dá-se a entender que não há mais *inyĩ* debaixo da terra, mas em muitas outras versões fica subentendido que nem todos subiram para o plano intermediário.⁶⁴ Outro ponto fundamental nas narrativas sobre o abandono do mundo debaixo do rio para o mundo terrestre é a constatação geral da riqueza e abundância do mundo de fora: a beleza das plantas e frutas (Pétesch, 1992). Depreende-se que a subida à terra foi uma escolha, muito mais que um dever ou uma imposição.

Mesmo os Karajá entendendo o *berahatxi* como um lugar pertencente ao “passado”, ainda há muitos seres que o habita. Seus principais moradores são os *ijasó*, estando em seus domínios esse plano subaquático (Toral, 1992; Nunes, 2016). Os *hàri* os veem, mas não trazem para as danças nas festas, pois “os Inyĩ não os conhecem, não sabem confeccionar suas “roupas”” (Nunes, 2016:320). Sobre o assunto, acrescenta Toral:

“Os *ijasò* vivem separados. Cada *ijasò* tem um lugar (*isy*) bem determinado onde vive juntamente com seu *ijoi* (que designa um grupo de homens, geralmente parentes, de um grupo local). Todos esses locais estão situados sob rios e lagos da bacia do Araguaia. Os *ijasò*, dessa forma, distribuem-se sob as águas do território Karajá e Javaé, realizando, nesse plano cosmológico subterrâneo, uma ocupação paralela e simultânea. Quando se refere a um *ijasò* determinado está se referindo a uma coletividade deles. Cada *ijasò*, como parte desse coletivo, se representa através de par de máscaras absolutamente iguais” (Toral, 1992:154-155).

Trata-se, de sobremaneira, de um lugar da “origem”, de onde vieram os Karajá atuais. Há muito na literatura sobre este plano que informa sobre as origens dos *inyĩ*, assim como de uma miríade de seres outros que influenciam em suas vidas. Contudo, não sendo o objetivo aqui aprofundar na tripartição do cosmos Karajá, assunto extensamente debatido na dissertação de Schiel (2005). Este apanhado geral objetivou apresentar e localizar o universo karajá para que o destino dos mortos relacionado a esses planos seja elucidado.

(sub)aquático e seco aponta para uma questão fundamental: a diferença de perspectiva entre os *Inyĩ* e os habitantes do *Berahátxi*” (Nunes, 2018).

2.6. O destino dos mortos

Apresentei anteriormente os três tipos de morte que podem ter os Karajá, elencados por Schiel (2017). A fim de retomá-los e esmiuçá-los, adiciono a abordagem de Nunes (2016) sobre os possíveis destinos dos mortos, mais especificamente do *tàkytaby*, de suas almas. Após a morte, há uma dissolução dos componentes que formam a pessoa, que seguem diferentes destinos. O corpo é enterrado no *wábádè*, sendo este, o cemitério associado a uma determinada aldeia, assim como a aldeia dos mortos (*woràsÿ*) que existe sob o cemitério (Nunes, 2016) e perece. Como vimos, o destino do *tàkytaby* depende da forma em que a morte se deu. O primeiro tipo de morte relatado seriam as “normais”, por feitiço ou alguma doença:

“Para os comuns, há duas formas. A primeira delas é a morte “normal”, que pode ser de velhice, de doença dos brancos (*tori binana*) ou de feitiço (*kòwòru* ♀, *òwòru* ♂). Até certo tempo, todas as mortes eram imputadas à ação maligna dos *rubudÿÿdu mahàdu*, “os matadores”, os feiticeiros. Mas, com o aparecimento das doenças dos brancos, os Karajá passaram tanto a reconhecer que há outras formas de morte quanto a separar essas doenças dos feitiços, imputando, respectivamente, aos médicos e aos *hàri* a capacidade de cura de cada uma delas” (Nunes, 2016:335).

O autor aponta a “novidade” das mortes por velhice, um processo extenso, pois após o adoecimento há o sofrimento e o definhamento e então, a morte. “O *tàkytaby* de quem assim morre será levado pelos *woràsÿ*, a coletividade anônima dos mortos, e se tornará um deles” (Idem). *Woràsÿ* são os mortos – no capítulo que segue essa entidade será melhor elaborada – por ora, tomemos essa designação. Em resumo, esse primeiro “tipo” de morte, entendida como mais comum, remete às mortes por: feitiço, doença “de branco” ou “de *inÿ*”, ou menos frequentemente, à velhice. O destino reservado ao *tàkytaby* desses finados inclui uma infinidade de inversões. Quando a pessoa morre, ela demora cerca de cinco dias para acordar, e aqui referencio a etnografia de Nunes, e a alma da pessoa então acorda – para a morte. E aqui as inversões começam. Os *woràsÿ*, os mortos, vêm buscar o recém-morto. Jogam, então, água fria nele e depois quente. Mas ele só acorda um pouco, e só depois a alma do morto acorda mesmo, quando seus parentes levam a sua comida no *wábádé*, cemitério: “depois de cinco dias, a mãe e o pai preparam uma refeição para levar ao cemitério. Entre essas comidas estão o calugi, peixe, mandioca, café, chá e outros” (Lima Filho, 1994:153). Diferente dos dados etnográficos de Nunes, Lima Filho afirma que são os *biu hàri*, xamãs do céu, que controlam a viagem do morto, que:

“Eles (os *biu hàri*) descem o Araguaia até Belém, acompanhados pelos *woràsÿ*, procuram pela “mãe”, “tia”, enfim os parentes. Lá, ele bebe água quente. Nesta

viagem ele demora de dois a cinco dias. No percurso de volta, já quase vivo novamente para a aldeia dos mortos, o *hàri* o vê diz para a família do morto: - *Aõma Iraruki Ratxireri*. (Ainda está embaixo). O morto, acompanhado pelos *worysy*, sobe o rio Araguaia em busca de água fria. Neste lugar ele encontra um *hàri* da aldeia do mortos e pede para ser jogado na água fria. O *hàri* joga o morto na água fria e este se torna novamente vivo. Nesta transformação o *krolahi* – um grande sapo- chupa os olhos dos mortos. Esta é a grande diferença entre os *worysy* e os vivos. Os olhos dos *worysy* são corroídos, pequenos, e por isso eles andam sempre cabisbaixos e comem com as mãos viradas para trás” (Lima Filho, 1994:153).

Há uma inversão nos dados etnográficos de Nunes e de Lima Filho, em que, em Nunes, primeiro joga-se água quente no morto e depois fria, para ele acordar. E também, outra diferença é que quem recebe o morto não são os *woràsy*, mas os *hàri* do plano celeste. No entanto, Nunes defende a dificuldade em entender se são pontos divergentes nos dados etnográficos dos autores ou se se tratasse da dificuldade e da confusão das narrativas dos *hàri*, em grande medida, sobre as narrativas pós-morte.

Após acordar para o “novo” mundo, agora vivo para os mortos, o novo morto passa a residir junto a seus congêneres, na aldeia que fica no local do cemitério em que foi enterrado⁶⁵, sendo estes o *wabàdè*, termo que pode traduzido por algo como “meu lugar” (wa-, possessivo de 1ª pessoa, + *bàdè* que, nesse caso, tem um sentido de “lugar”, “mundo”)” (Nunes, 2016:337). Assim como nos posteriores registros de minha etnografia, diversos autores apontados por Nunes, como Donahue (1982:162-5) e Lima Filho (1994: 153), apontam que se trata de uma aldeia com casas, iguais às aldeias karajá. Toral identifica que a tradução de *wabàdè* como cemitério é incompleta:

“Cada pessoa tem o seu *wabàdè* (wa=meu, nosso/*bàdè*=lugar), o lugar onde estão enterrados seus ascendentes. A palavra *wabàdè* foi traduzida de forma incompleta como “cemitério”. Na verdade, ela é cemitério, mas não é um cemitério qualquer, é um cemitério determinado. Dentro de uma mesma aldeia às vezes existe mais de um local de sepultamentos, em geral indicativos da localização de grupos familiares antes de sua reunião numa única aldeia. Descendentes de aldeias extintas que vivem em outras aldeias têm seu *wabàdè* no local de seus antepassados” (Toral, 1992:212).

Toral (1992), traduz então *wabàdè* como: lado/lugar de meus ascendentes. Embora diz-se que os *woràsy* fiquem em suas aldeias com seus grupos de parentes, registros etnográficos (Nunes, 2016; Scartezini, 2018) revelam que os mortos acompanham muitas vezes os parentes vivos em suas atividades cotidianas. Nunes também aponta que a definição de Toral pode ser imprecisa, uma vez que *wabàdè* seja aquele lugar específico relacionado a uma determinada aldeia, onde os mortos daquele lugar são enterrados, como visto acima. Quando a pessoa vai até o mato procurar um remédio, quando os homens vão pescar, e por isso a importância dos

⁶⁵ E por isso, a importância de ser enterrado no mesmo cemitério que seus parentes, veremos.

vivos realizarem o *xiwè*, a reza dos alimentos, ou como ouvi mais em meus registros “antes de comer, é bom dar um pouco comida para o morto”, assim eles a partilham e protegem os vivos. Na maioria das vezes, foram seus parentes quando em vida. Lima Filho (1994) aponta que a solidariedade entre os vivos e os mortos é orientada pelo ato de comer.

“*Xiwè* é uma espécie de “reza” feita sobre a comida e direcionada, no mais das vezes, aos *woràsŷ*, os espíritos dos mortos (...). Oferece-se a comida para que eles partilhem. Com isso, eles protegem as pessoas (...). O *xiwè* é uma injunção curta, que, no cotidiano, se limita hoje, na maior parte do tempo, a um simples *hŷŷŷ!* com as mãos abertas sobre a comida. A fórmula não é de todo padronizada, mas é geralmente algo como: *Kiè-mŷ ini hè!* [Sem tradução] *Ijō biràsŷbènŷ!* (“Comam um pouco!”), podendo ser acrescida de pedidos específicos como *wadèè aruki-mŷ!* (“me protejam”), ou ***aōbinabinahakŷ waràbi irèhè-mŷ biijāranŷ!*** (“Afastem de mim os coisas ruins/perigosas”). No caso em questão, o verbo usado para se referir ao *xiwè* feito à Xiburè é o nome dele acrescido do verbalizador -*nŷ* e precedido pelo reflexivo -*exi*” (Nunes, 2016:152-153).

Schiel (2017) refere-se a esse fim dos mortos como um destino 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” (Schiel, 2017:249).

Dessa forma, o destino ocupa esses mortos de um pós-morte atordoado e não muito pacífico no *wabàdè*. Lima Filho (1994) aponta que os *woràsŷ* buscam de a todo modo retornar para a aldeia dos vivos, mas são sempre enganados pelos próprios mortos e acabam por retornar ao *wabàdè*. Retém-se que, pelo que é demonstrado nos dados etnográficos da literatura Karajá, de fato este destino não parece ser “paradisíaco”, como aquele reservado aos mortos que ao morrer, vão para o plano celeste. Passemos a esse outro tipo de morte.

O segundo destino possível para o morto (não há uma ordem pré-estabelecida sobre os tipos de morte) é aquela morte que reserva ao morto ao destino mais aprazível: o plano celeste. Esse destino é reservado não a partir da forma que a pessoa morreu, mas para os xamãs e seus familiares, mas apenas aqueles “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. É a “vida” é um eterno fruir festivo: danças com as afins potenciais” (Schiel, 2017:249).

Como já apontado por Nunes, não há na literatura, muitos registros sobre *biu wètàky*, e o próprio aponta, lembrando de que o plano celeste também possui uma tripartição:

“O *Ahãna*, se a lógica procede, seria o “mundo dos mortos” do *Biu*. E se considerarmos que o destino póstumo (virar “*aõni* de verdade”) dos *biu hãri* é o próprio *Biu*, teríamos que o *Iny* são, de direito, os *woràsỹ* dos moradores do alto (embora, de fato, sejam apenas de alguns deles)” (Nunes, 2016:351).

Dessa forma, os *woràsỹ* que guiam os novos mortos seriam alguns destes mortos que como destino rumam para o *biu wètàky*. Assim como a morte é uma qualidade do *ahãna*, o mundo do meio, aonde estão os vivos, na tripartição do plano celeste, não é diferente: os mortos vão para, segundo narra Schiel (2005), este lugar idílico que seria o *biu ahãna*. Infelizmente não disponho de mais detalhes sobre estes destinos mortis para aprofundar a questão desse lugar reservado aqueles que tem uma “boa morte”.

O último destino pós-morte, e que mais nos interessa, por se tratar do destino reservado aos suicidas, terá espaço no capítulo que segue, acompanhando as etnografias a respeito. Passemos então para a discussão do suicídio karajá, que proporciona ao *iny* uma “má morte”.

Capítulo 03 - “E o rio-rio-rio, o rio - pondo perpétuo. Sou doido? Não. Na nossa casa, a palavra doido não se falava, não se condenava ninguém de doido.” - Sobre o suicídio Karajá.

Ninguém é doido. Ou, então, todos. Só fiz, que fui lá. Com um lenço, para o aceno ser mais. Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado à popa. Estava ali, de grito. Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que me urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: — "Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!..." E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais certo. Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado (Rosa, 1994:411).

O terceiro capítulo dessa dissertação, assim como a terceira margem do rio, expressão e título do conto de Guimarães Rosa que abre cada parte dessa dissertação, é de fato uma aproximação ao que seria a terceira margem. Entendo que a metáfora da terceira margem do rio pode expressar bem a ideia do suicídio, no sentido de algo que guarda em si o inexplicável. A terceira margem assemelha-se às possíveis motivações que envolvem o morto, o sicário e a morte, que serão expressas neste último capítulo. A expressão, aqui, simboliza também o desconhecido, este é o lugar da terceira margem, com quem a personagem do conto flerta e é seduzido, uma vez que seu pai já decidiu por cessar, parcialmente, a relação com a família e atravessá-la. E nesse enleio, o protagonista apresenta dificuldades em suas relações com os familiares vivo – ao que parece, alguma parte de si ficou entre mundos: uma na terra outra no rio. E cabendo à Antropologia a dúvida, cabe a ela também a curiosidade e a investigação. Assim, será este um capítulo etnográfico. A especificidade do suicídio, como demonstrada ao longo desse trabalho, merece atenção, não, porém, para adentrarmos a ferida e reabri-la ou para entendê-la. Isso porque os Karajá nem pretendem reabrir suas dores após tanto sofrimento, por infeliz e perigoso que é, nem a entender por completo.

Assim como a terceira margem do rio, tais fenômenos não são de se compreender. Mas a atenção aos casos de suicídio nos aproxima da cosmologia Karajá, e é esse sempre o objetivo geral perseguido pela etnologia indígena. Em meus percursos etnográficos, como já dito, esse fato sempre esteve presente, em toda a trajetória. Resolvi olhar para onde se deve ou se quer evitar, pois existe, é fato – e é falado. E nesse propósito, amparada pela antropologia, com o objetivo de aproximar-me sempre e cadenciadamente pelos cosmos Karajá, as mortes e o mortos ganharam espaço. É fato que a vida continua, que o riso retorna, mas por que não uma

aproximação à realidade Karajá, levando em conta a vida, suas complexidades e suas transformações?

Seguindo essas premissas, este capítulo dará voz aos vivos e parentes sobre seus mortos e outros. O impacto das mortes autoprovocadas para o morto, para os parentes vivos, para os rituais, para as exéquias, para a distribuição de bens, ou seja, o que o suicídio mobiliza será o objetivo deste terceiro capítulo. As questões adjacentes à memória e o feitiço que é apontado como causa também terão lugar na análise. A partir disso, o propósito é também dar visibilidade para as fragilidades ameríndias, a fim de sofisticar as análises sobre os casos de suicídio das populações indígenas brasileiras.

3.1 “Pois é.... é assim: eu acredito no feitiço do pajé”

Não há como discorrer sobre o suicídio entre os Karajá sem levar em conta a onda de feitiços *bàtòtaka*⁶⁶. Embora o objetivo aqui não seja apontar possíveis causas, nas conversas nas aldeias Ibutuna e Macaúba sobre os casos de suicídio, o “feitiço do pajé” e o que pode ter motivado a vítima é sempre um assunto corrente. As falas a seguir fazem parte do material etnográfico que venho construindo desde 2017⁶⁷ sobre o tema, e as identidades não serão reveladas, apenas o sexo e as idades aproximadas dos interlocutores. São conversas individuais na maioria dos casos, apenas dois dos relatos ocorreu em uma conversa com mais de uma pessoa. Todas as falas aqui expostas foram aprovadas para o uso metódico. Os outros relatos foram obtidos, quando no caso das mortes por suicídio em que eu estava presente na aldeia, nas conversas no pátio e em frente às casas, e não serão diretamente divulgadas aqui. Apenas os relatos que foram compartilhados com o aviso prévio e também devidamente autorizados de que seriam utilizados como material de trabalho é que serão expostos aqui. Dito isso, vejamos os discursos sobre os prováveis motivos, apontados pelos interlocutores:

“Então, é algo contra nós (...) o pajé, né? Principalmente eu acredito no feitiço do pajé. E também eu acho que também cada um tem pensamento, né? Para se suicidar.

⁶⁶ Diz assim no caso feminino, os homens pronunciam: *bàtòtãa*.

⁶⁷ Embora meu trabalho com os Karajá de Ibutuna date de 2013, apenas em 2017 o suicídio passou a ser meu tema de pesquisa. Ele esteve presente direta ou indiretamente em todas as idas a aldeia, e devidamente etnografado em meus cadernos de campo, no entanto, apenas há dois anos o material sobre o tema é reunido de forma sistemática.

Então leva se suicidando por causa de raiva, por causa de outros motivos, né? Ou de briga, então eu acho também.” (Toni, 23 anos).

“Isso eu também fico me perguntando. Porque recentemente aconteceu dois enforcamentos. Um ano passado, quando fui jogar bola em Santa Isabel. A pessoa estava vendendo as coisas dele, tendo dinheiro dele. Quando foi de manhã, fiquei sabendo que ele tinha se enforcado. Ele tava morto. Então é uma coisa sem explicação pra mim. O mais recente foi com a enfermeira nossa da SESAI, ela trabalhava com saúde mental. Ela sempre falava pra nós não fazer isso, que tinha um projeto sobre isso, aí então é uma coisa muito sem explicação mesmo.” (Caio, 25 anos).

“Isso realmente é uma coisa muito complexa. Nós tivemos debate lá em Goiânia, eu fui convidado pela UFG para fazer palestra sobre isso porque eu fui vítima... eu acredito que seja doença na verdade. Porque quando isso começou foi por causa de feitiço, né? Então eu diria que é uma doença. Aí tivemos um debate com muitos professores, mestres... aí ali eu percebi que realmente aqui o que aconteceu era através de feitiço, feitiçeiro. Porque eu tenho amigo meu que o pai dele é vereador, que mora em Santa Isabel, ele era muito bom, gente boa, não bebia bebida alcoólica, nem fumava, ele ficava ali tranquilo, ele é assalariado, né? E aí depois de ter, eu acredito, de que ele foi enfeitado pelo pajé e aí o resultado foi ele ia se matar, né? Porque eu acredito que ele não tem motivo para se matar, porque ele não sofria de nada, né? Nem questão financeira, a família dele tudo bem, tem filho, tem esposa, tem pai, tem mãe, irmã, irmão... e ele era... realmente... era muito. Pessoa humilde, né? Que gosta de chegar aqui, quando a gente chega lá em São Félix, gosta de brincar com nós... e aí... eu acreditei que ele foi enfeitado... eu nem imaginava que isso ia acontecer com ele. Ele nem era uma pessoa assim que ficava longe das outras pessoas, nem era agressivo. Eu considero que ele morreu por causa de feitiço (...) fiquei chocado com a morte dele, né? Porque eu nem imaginava que isso ia acontecer... que seria nele, né? Mas por isso eu considero que realmente é porque tudo isso começou por causa do feitiço, né? Isso foi afetando as pessoas... igual a doença, né? Gripe, essas coisas que vão passando... que contagia. E aí isso... mas é muito complexo, né?” (Beto, 33 anos).

“Esse suicídio para mim é ... quem faz aqui na nossa região é cabeça fraca. E também o rapaz, a moça, então talvez. Talvez não... certeza mesmo, quando eles pedem alguma coisa para o pai, a mãe, a mãe não quer comprar ou o pai... e aí pensa: eu vou fazer suicídio. E aí faz, cabeça fraca. E também, quando começou, começou lá em cima, lá em Santa Isabel. Dizem que era feitiço. Mas eu acreditei. Aí mandaram para cá, primeiro a finado marido da (...) se suicidou, era feitiço. Aqui na nossa aldeia, (...) tentou. Foi três vezes, agora parou. Agora ficou forte.” (João, 56 anos).

O feitiço está presente em muitos dos discursos, de forma explícita ou implícita. Ele vem acompanhado da constatação geral de uma quebra, uma mudança brusca de comportamento, sem nenhum motivo prévio que saltasse aos olhos dos demais, segundo o que narra os interlocutores. É sempre um espanto, um susto⁶⁸. Diante de tal fato, há um esforço dos parentes e amigos em traçar a trajetória da pessoa, buscando pistas que possam iluminar a situação⁶⁹, seja um sintoma atípico ao histórico pessoal da vítima, como isolar-se, consumir bebida alcoólica, estar passando por problemas familiares ou algum motivo que possa ser uma justificativa para a vítima ter cometido tal ato. Como por exemplo, pode-se observar nos

⁶⁸ Importante ter em mente o caráter “repentino” desses casos de morte. Veremos adiante.

⁶⁹ Acredito que o repertório do choro ritual aos suicidas carrega em si algo dessa busca sobre a trajetória da pessoa para se aproximar de alguma percepção do fato. O choro ritual e as exéquias serão tratados adiante.

registros dos interlocutores 02 e 03 a seguir: “A pessoa estava vendendo as coisas dele, tendo dinheiro dele” “e “ele era muito bom, gente boa, não bebia bebida alcoólica, nem fumava, ele ficava ali tranquilo, ele era assalariado, né? (...) porque eu acredito que ele não tinha motivo para se matar, porque ele não sofria de nada, né? Nem questão financeira, a família dele tudo bem, tem filho, tem esposa, tem pai, tem mãe, irmã, irmão... e ele era... realmente... era muito. Pessoa humilde, né?”. Os dois registros referem-se à mesma pessoa, e em conversas informais o sentimento de dúvida em relação ao fato era o mesmo. As pessoas procuram uma explicação, pois aparentemente não havia nada de “errado” com a pessoa, nada que justificasse o ocorrido, que aconteceu “do nada”. As falas, quando dizem respeito ao feitiço, costumam constatar que há uma incoerência. Algo que não se encaixa, que sobra, em busca de entender a complexidade dessas mortes, como aponta o segundo interlocutor, uma vez que “tudo parecia estar bem”, segundos indicadores de bem-estar. Os preceitos de boa vida apontados nas falas acima, especificamente sobre a vítima lembrada, são: a questão financeira, a questão familiar, a convivência pacífica com todos e a ausência de vícios.

Algumas etnografias realizadas nas aldeias Karajá (Toral, 1992; Lima Filho, 1994; Schiel, 2010; Nunes, 2016; Scartezini, 2015), apresentam em comum a percepção dos Karajá como um povo tranquilo, alegre, que preza por estar junto, como é o caso do que ocorre nas festas que muitas vezes tem por objetivo alegrar a aldeia. Como por exemplo, o “tempo de *ijasô*”⁷⁰, que é um período marcado por um conjunto de cerimônias, onde se come as comidas tradicionais e se canta junto, “corresponde, no ciclo sazonal, da chegada até o desenvolvimento pleno do verão. É, segundo os Karajá, a melhor estação do ano, tempo de praias, de muito peixe, de cantar, dançar e comer juntos, de alegria social por excelência” (Toral, 1992:162). Isolar-se, não rir com os outros e deixar que riam de si, não participar dos momentos coletivos, enfim, recusar o convívio coletivo, definitivamente não é uma característica Karajá. Se a pessoa se relaciona bem, ri, come junto e festeja com todos, é um vestígio de que está bem, como “se deve estar”. Uma pessoa que passa a ter um comportamento insólito de isolamento, tristeza, sem um motivo aparente, passa muitas vezes a suspeição dos parentes e amigos, que como que reagindo a “índice de alerta”, passam a observar e zelar mais pela pessoa. Pode ser que esteja sob o efeito de feitiço. Assim a vítima que estava em companhia dos demais, rindo, se divertindo, agindo como gente – *iny* - deixa sem entender os parentes quanto ao que acarretou sua morte.

⁷⁰ Adiante esta festa será abordada novamente e explicada mais detidamente.

Passando à observação dos interlocutores sobre a ausência de vícios na vítima, o consumo de bebidas alcoólicas é um assunto delicado no contexto Karajá. A cachaça, cerveja e outras bebidas alcoólicas são bem aceitas em algumas circunstâncias, como durante as festas que, como aponta Nunes (2016), anima as pessoas e dão coragem para dançar e brincar. Contudo, o uso indiscriminado na rotina diária dessas bebidas muitas vezes é um problema, pois a pessoa pode ficar dependente da substância e não conseguir mais realizar suas tarefas diárias, preocupando e entristecendo os parentes:

“Pessoas bêbadas, dizem, “não conhecem seus parentes”, tratam-nos como se eles fossem estranhos. A qualquer momento podem xingá-los, ou mesmo bater neles. Eles agem de maneiras que, se estivessem sóbrios (*taŷry-mŷ*), não agiriam. Em vários sentidos, eles se assemelham aos *kuni*, um tipo de espectro dos mortos que, sobretudo nos dias que se seguem a uma morte, andam pela aldeia aterrorizando os vivos” (Nunes, 2016:283).

Em 2013, quando do meu primeiro campo em Ibutuna, a presença dos bêbados já era motivo de receio e cautela, principalmente por parte das mulheres e crianças, e “andar junto”, era então uma atitude essencial:

“Andar em grupo é muito importante: estar unido é diversão, proteção e aprendizado. Quando um bêbado se aproxima do grupo, por exemplo, todos se afastam se avisam mutuamente e as crianças gritam: *kòhŷ, kòhŷ!!* (Bêbado, cachaça)” (Scartezini, 2015:34).

Lembro-me que já desde o início do trabalho com os Karajá, quando andando entre as aldeias Ibutuna e Macaúba ou quando fazendo algo no pátio da aldeia com as mulheres, ao aparecer uma pessoa bêbada, na maioria das vezes a gente corria e se escondia em casa, elas riam muito, mas diziam também ter medo, que eles “batiam”. Uma pessoa alcoolizada também pode correr risco de vida, como, por exemplo, afogar-se no rio, o que ocorreu com o marido de Maria Lúcia, uma das mulheres mais velhas da aldeia, de quem fiquei na casa na primeira viagem à campo, e que permanece viúva sem ter contraído nenhum outro casamento desde então. Enfim, o descontrole relacionado à bebida é um assunto que preocupa os Karajá, como afirmou um amigo de Macaúba ao falar de seus planos para a aldeia, mas ao mesmo tempo lamentando-se: “... só que eu bebo, daqui um dia eu vou falecer. Eu bebo e eu não paro. Não consegue...” (Fragmento de meu caderno de campo, 03 de outubro de 2018). Há também casos nos quais a pessoa possui doenças, como a diabetes, e a bebida agrava seu estado de saúde. Assim, em alguns casos o consumo de bebida alcoólica pode gerar descontroles e complicações. Lembrando que os Karajá não fabricam bebidas fermentadas e não possuem esse uso ritual. Importante deixar claro também, que o uso de substâncias alcoólicas está sendo exposto aqui

enquanto um índice de sintomas que podem levar a pessoas a instabilidades, apontadas pelos interlocutores, e não a uma possível causalidade do ato suicida.

Uma busca rápida é suficiente para entrar em contato com os inúmeros casos de suicídio Karajá noticiados nas redes de comunicação e mídias sociais. É comum que o contato com a sociedade nacional e o abuso de bebidas alcoólicas seja o foco das causas apontadas nestes meios e até mesmo em pesquisas no âmbito acadêmico, corroborando o argumento. Por exemplo, Torres (2012) entende que o consumo de drogas e o alcoolismo nas áreas indígenas poderiam também ser determinantes para o aumento da violência contra as mulheres e os casos de suicídio. A autora entende que a saúde mental das vítimas Karajá também é afetada pelo contato com a sociedade nacional, que interfere negativamente em seus estilos de vida e em suas estruturas culturais e sociais, entendendo que as leis internas das comunidades devem ser readaptadas para neutralizar os riscos externos (Torres, 2012:171).

No entanto, embora o consumo de bebida alcoólica seja um dilema por diversas questões que não cabem aqui, não é, de forma alguma, uma explicação para os casos de suicídio, segundo os Karajá, quando retomado, ocupa mais o lugar de sintoma. Dito isso, é importante a elucidação que o suicídio será aqui abordado através de minha experiência etnográfica, onde o consumo de bebida alcoólica, ao longo de cinco anos de pesquisa, não apareceu como causa direta em nenhum dos diversos casos de suicídio presenciados direta ou indiretamente, assim como o “contato nacional” também esteve longe de aparecer enquanto um possível gatilho. Dessa forma, vale ressaltar que explicações que não correspondem à realidade Karajá estão fora aqui do crivo de análise e podem ser muito perigosas ao gerar políticas públicas insuficientes e desalinhadas ao contexto local, além de corroborar com as falsas imagens que se tem das populações indígenas, situação que fomentam ainda mais o preconceito a esses povos.

O terceiro motivo de estranhamento apontado na fala dos interlocutores, que pode ser entendido como um índice de “boa vida”, é o fato de que “a família dele tudo bem, tem filho, tem esposa, tem pai, tem mãe, irmã, irmão.”. Ou seja, as relações de parentesco, que são um elo fundamental para os Karajá, quando em algum emaranhado de conflitos, é muitas vezes apontada como motivo que pode levar uma pessoa a cometer suicídio. Como a querela familiar que narrei no primeiro capítulo e também o caso emblemático do jovem Tebutxué, narrado por Schiel (2017), que ao não se adaptar ao casamento e a nova morada e vendo-se sem saída, enforcou-se. No ciclo de vida *inyĩ*, desde o nascimento, a pessoa é inserida nas relações de parentesco e é essencial que elas sejam ativas nestes processos, uma vez que seus cuidadores e

parentes também se atualizam nestas relações: a criança que responde positivamente aos cuidados dos pais não apenas está ativando seu papel social perante aos demais, como está atualizando e legitimando a nova condição do homem e da mulher.

Em meu trabalho de graduação, o ciclo de vida Karajá foi trabalhado em cada etapa (Scartezini, 2015). Aqui, importa reter que a formação da pessoa está concretamente ligada ao seu processo de parentamento e esse conjunto de ações corresponde ao que se entende por “estar vivo”, o que cria uma oposição radical aos mortos e seus mundos. No contexto do “mundo de fora”, entre os vivos, a memória das relações de parentesco devem ser atualizadas constantemente. *Timylo Rorarunymyre* é o termo na língua *in̄rabè* que se refere ao ciclo de vida, sendo as etapas do ciclo: *tohoküa wèsòwèsò* (nesta fase a pessoa é bebê. Recém-nascida), *Adeytydu* (criança de colo), *Wyódu* (quando bebê senta pela primeira vez), *Rýbidu* (quando o bebê levanta para andar), *Tiradu* (está andando/engatinhando), *Riraru Tmora* (anda, mas ainda é muito novo), *Riraru* (andando), *Weryry* (virou menino), *Weryryhykÿ* (todo mundo sabe que ele virou menino), *Bódu* (ele não é menino, mas não é rapaz), *Weryryró tmora* (menino novo, virou rapaz), *Weryrylótyry* (todo mundo sabe que ele virou rapaz), *Weryrylorawa/ weryryló rauna* (ele já pode casar, caçar no mato e desenvolver as atividades de adulto), *Tmora* (ele casou pela primeira vez. Agora é casado), *Ijoityhy tmora* (casou há pouco tempo. É um casado novo), *Ijoityhy* (todo mundo já sabe que é adulto e é casado), *Ijoityhy raruna* (ele sabe de tudo: caçar, pescar, desenvolver todas as atividades), *Matuari tmora* (ele está pronto para ser avô e finalmente *Matuarityhy* (ele já é um homem velho).⁷¹ Faço uso das palavras com as terminações no gênero masculino, pois o relato do ciclo refere-se ao menino, sendo que a menina pode passar por fases muito parecidas, mas também por momentos que podem ter outras nomenclaturas e significados específicos.

É interessante notar a importância de que à medida que a pessoa vai se desenvolvendo, o entorno, o meio social que a cerca percebe e reage às novas etapas alcançadas ao longo da vida, como que em um movimento de legitimação do fato vivido pela pessoa. É necessário que o coletivo saiba e valide o que se passa com a pessoa para que ela realmente vivencie plenamente tal fato. Exponho aqui uma apresentação geral do ciclo, para demonstrar que há um movimento de englobamento no ciclo de vida Karajá, que é levado muito a sério. À medida que

⁷¹ A narrativa completa das etapas do ciclo de vida *in̄*, pode ser vista em minha monografia de graduação (Scartezini, 2015). Ela foi-me narrada pela avó mais velha da aldeia e seu filho e gravada por mim, e, em Brasília, um amigo Karajá fez o trabalho de tradução e transcrição junto comigo. Os termos descritos são a forma como esse amigo os escreveu.

o leque de relações vai se ampliando, como por exemplo, através do casamento, dos filhos, dos netos, a pessoa vai sendo enredada e enredando-se entre os parentes vivos e, ao que parece, mais estabilidade ela alcança perante a si e aos outros. Pelo menos é isso que o ciclo demonstra, e que foi corroborado nas falas a que tive acesso. Sendo, por exemplo, o período em que o menino nem é rapaz e nem é homem, ou o período em que ele vira rapaz e ainda não é casado, os intervalos mais propícios para a pessoa “ficar com a cabeça fraca”. Veremos mais sobre isso adiante.

Voltando aos relatos, o rapaz que cometeu o ato suicida tinha filhos e era casado, ou seja, aparentemente estava estabilizado em suas relações familiares, o que, teoricamente, não provocaria conflitos e não o levaria a “esquecer” de sua esposa e filhos e cometer tal ato. Deveria, ao contrário, ser esse um motivo a mais para estabilizar-se enquanto parente e vivo. Em resumo, se o primo dos dois interlocutores, o rapaz que aparentemente não possuía razão alguma para se enforcar, como exposto no relato acima, possuía uma situação financeira satisfatória, não consumia bebida alcoólica, não tinha problemas familiares, o que o teria levado a cessar a própria vida? O feitiço do pajé, é a resposta que mais aparece entre os Karajá.⁷² Não teria outra explicação, segundo seus primos e outros parentes, ou não teria nenhuma explicação. Por que ele tiraria sua vida? Nenhuma resposta faria sentido ou satisfaria. Trata-se de uma quebra, de uma inconsistência. Por outro lado, sua vida ter sido alvo de algum malfeitor invejoso ou o fato de tirarem sua vida, seja por qual motivo for, por meio de feitiço, parece fazer mais sentido para os Karajá: “Mas por isso eu considero que realmente é porque tudo isso começou por causa do feitiço, né? Isso foi afetando as pessoas... igual a doença, né? Gripe, essas coisas que vão passando... que contagia”. E também a ausência de explicação: “Então é uma coisa sem explicação para mim”. O mesmo interlocutor, Caio, sobre sua prima que trabalhava na campanha de conscientização contra o suicídio que cometeu o ato contra si, diz o mesmo: “aí então é uma coisa muito sem explicação mesmo.” Em relação à ausência de explicação, nada se tem mais a dizer. Contudo, em relação à acusação de feitiço pelo outro interlocutor e em outras falas a que tive contato em Ibutuna, corroboro o segundo modelo possível de suicídio, segundo as narrativas dos Karajá, que apresentei no primeiro capítulo: a

⁷² Lembremos da origem do feitiço, *bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂ no capítulo 01, em que Schiel (2017) traz o caso do rapaz Tebutxué, que enforcou-se ao não conseguir lidar com a nova situação de casado e, a posteriori, como relatado por Nunes (2017), do pajé feiticeiro que utilizou-se da corda para enfeitiçar outros rapazes, e que a partir daí, houve um descontrole sobre o feitiço, fazendo com que se tornasse uma epidemia.

vítima é o mesmo que o padecente, porém não corresponde à imagem do suicida/autocida. É o caso em que não se trata de suicídio, mas homicídio.

Passemos então, aos dois outros trechos etnográficos, em que, ao falar da morte autoprovocada, o autor da primeira fala, Toni, afirma que “cada um tem um pensamento”. Conjecturo que, nesse sentido, “pensamento”, se refere à forma como a pessoa lida com os assuntos que assolam sua cabeça, a consciência, o que pode levá-la a um estado de desalento, como a raiva, as brigas ou algum sofrimento familiar, por exemplo, que são os motivos mais correntemente citados. Diz o outro interlocutor: “Esse suicídio para mim é... quem faz aqui na nossa região é cabeça fraca”. Na introdução, aparece já o termo “cabeça fraca”, onde a irmã da vítima refere-se assim, ao rapaz que tentou o suicídio, em meu relato etnográfico. E o que seria então, para os Karajá, estar com a cabeça fraca? Buscando ampliar a análise, outro termo muito comum que já ouvi que parece dizer o mesmo que “cabeça fraca” é que a pessoa “tem a memória ruim/fraca” ou que é “doida”. Antes de partir para a análise, vejamos o que os interlocutores complementam com essa constatação, seguindo a ordem das falas. Diz o primeiro rapaz: “E também eu acho que também cada um tem pensamento, né? Pra se suicidar. Então leva se suicidando por causa de raiva, por causa de outros motivos, né? Ou de briga, então eu acho também.” Em seguida, o relato do último senhor: “E também o rapaz, a moça, então talvez. Talvez não... certeza mesmo, quando eles pedem alguma coisa para o pai, a mãe, a mãe não quer comprar ou o pai... e aí pensa: eu vou fazer suicídio. E aí faz, cabeça fraca”. Segundo a explicação deste último senhor, o que levaria o rapaz ou a moça a cometer o suicídio, seria, por exemplo, a reação da pessoa ao fato dos pais não atenderem a seus pedidos e desejos, levando a pessoa a uma situação de descontrole. Sobre a morte autoprovocada de um outro menino da aldeia Ibutuna, que tinha por volta de 11 anos, seu primo disse o seguinte:

“Ele gostava de brincar comigo também, ele não bebia, ele era calmo, né? Acho que quando ele morreu, ele já tinha 11, 12 anos, por aí. Também o pai dele é igual o meu amigo que morreu lá em Santa Isabel, pai dele também é assalariado, nenhum bebia, ele sempre deu o que ele precisou, né? Mas e aí, depois teve alguma coisa que aconteceu... e ele se matou, né? Eu nem acreditei também, na hora que eu vi... isso a gente morava aqui, né? Tá com mais de 8 anos atrás.” (Beto – em conversa, outubro de 2018)

Nesse relato, a fala de Beto corrobora as explicações oferecidas por Jurandir, “de que seu pai era assalariado e sempre deu o que o filho precisou” – o que seria um motivo para o menino não acometer nada contra sua própria vida. A satisfação de suas vontades pelo seu pai, aparece como um motivo para que o menino se alegrasse, estivesse satisfeito, não como uma possível explicação de sua morte. Já a fala de João aponta a não satisfação dos desejos, como

uma possível causalidade em sua fala, de uma forma geral, sem referir-se a uma pessoa específica. Nunes, sobre o assunto na aldeia Santa Isabel, reflete:

“No início – os primeiros óbitos aconteceram em 2010 –, várias causas eram apontadas para o problema: da “cabeça fraca” dos jovens a dificuldades financeiras, passando pela falta de ocupação dos jovens e ao desrespeito pela família, pelos chefes e pela cultura. O feitiço era apenas uma dentre outras explicações” (Nunes, 2016:312).

Se o feitiço se encaixa em situações específicas, onde não há uma inconsistência ou pistas para a compreensão do fato, como uma possível causa da morte, penso que a “cabeça fraca”, e mais especificamente a fraqueza do pensamento e do modo de comportar-se, relaciona-se, sobretudo, com as instabilidades nas relações parentais. No caso relatado na introdução e que abre a dissertação, a irmã do rapaz que acabara de tentar se enforcar, ao tentar falar comigo sobre o que estava acontecendo e desabafando sobre todo o ocorrido, diz que “ele faz isso porque tem a cabeça fraca, é doido. Eu já falei com ele, minha tia, minha avó, mas ele não ouve, é doido” (Larissa, 2013). E o que o rapaz fez para que fosse entendido como “doido” por sua irmã? Objetivamente, ele traía a mulher com a prima materna de primeiro grau, não cuidava dos filhos, não obedecia a mãe e se recusava a ficar na casa de seus sogros, sempre voltava para a casa da mãe e esquecia-se das tarefas, como ajudar na pesca e ir caçar, na casa de sua esposa. Seu outro irmão também se recusou a morar na casa da mãe de sua esposa e sua filha na aldeia Itxalá, pois se apaixonou por outra mulher, com quem casou e teve outra filha. Mas cumpriu as “regras” matrimoniais com sua segunda esposa e com suas duas filhas, pois, de tempos em tempos vai buscar a primeira filha na aldeia da sua ex-esposa e a traz para a casa de sua mãe, quando a mãe da criança permite. Mesmo ele tendo um histórico “contraditório”, pois abandonou a esposa e a filha, dizem em Ibutuna, que ele ouviu o conselho das tias, do pai⁷³ e das avós e está sendo um bom marido e pai. O fato é que dificilmente as “regras” são seguidas à risca, mas ter uma “cabeça forte”, equilibrada, parecer ter os ouvidos atentos⁷⁴ aos conselhos parentais e seguir agindo pensando na família. Dessa forma, este segundo irmão nunca tentou suicídio, enquanto aquele que dizem ter a “cabeça fraca” por não ouvir os conselhos dos parentes, passou por três tentativas de suicídio. Os conselhos são fundamentais para os Karajá:

“Fala-se muito aos jovens, aconselhando-se como devem se portar no pátio ritual, para com sua esposa ou seu sogro, na cidade; mas se a pessoa não “escutar”, não se pode fazer nada. Não se obriga nunca ninguém a fazer nada. Esses conselhos, que os pais e avós devem dar aos filhos/netos, são parte importante da formação da pessoa *imĩ*.”

⁷³ Sua mãe é falecida, ele e os irmãos foram criados pela tia paterna. Seu pai casou-se, mas permanece na rotina dos filhos e netos, levando alimento e aconselhando.

⁷⁴ Nunes (2016), em sua tese, aponta a importância e a complexidade de ter os “ouvidos abertos” e não “tampados” aos conselhos dos mais velhos.

Pessoas *ityhy* (“verdadeiras”, “legítimas”), portanto, precisam ter um bom ouvido. Acontece, porém, que elas chegam ao mundo do meio com o “ouvido tampado”. Uma característica marcada das crianças é serem *tôhôtixi* ou *tôhôtikô* ♀, *tôhôtîô* ♂, expressões sinônimas que indicam teimosia. *Tôhôtîô* é literalmente “sem ouvido”. A mãe fala para o filho parar de apertar o focinho do cachorro, para que o bicho não fique bravo e lhe morda; mas o menino continua torturando o animal. A mãe só assiste, e insiste com o filho, sem, entretanto, impedi-lo. O cachorro, por fim, pode rosnar e ameaçar avançar na criança, e a mãe mostrará para o filho que o que ela dizia estava correto, com uma frase do tipo: *Huri! Adàkè krarybèrèri iràbi biatykè-mỹ!* (“Está vendo! Estou falando para você soltá-lo!”). Pode-se falar, deve-se falar, como dizia, mas cabe à pessoa ouvir e agir de acordo. A atitude moral apropriada é aquela das pessoas que ouvem as palavras dos seus e, assim, agem motivados por elas” (Nunes, 2016:198).

Ouvir os conselhos dos parentes, ter os ouvidos abertos, é adequado e o que se espera do *inyĩ*. Como Nunes reflete no trecho acima, não se obriga ninguém, crianças, jovens, adultos ou velhos, a fazer nada. A pessoa tem autonomia em suas escolhas e ações, mas ao não ouvir o conselho dos mais velhos e agir de acordo, é como se a pessoa estivesse “doida”, pois ela não age como se deveria agir, como gente, como *inyĩ*. Exemplificando, em Ibutuna, uma moça de 18 anos casou-se com um rapaz da aldeia Fontoura. O casal discutia muito e na oportunidade de uma festa de “inauguração da luz”, na aldeia Macaúba em 2018, o rapaz deixou a menina na casa de sua mãe em Ibutuna, não voltou para buscá-la e foi embora para sua aldeia. A menina ficou desolada com o abandono e disse em uma conversa: “eu vou me matar, eu vou me matar, eu já decidi”. Não foi a primeira vez que essa minha amiga decidiu atentar contra sua vida. Em 2014, em outro enleio amoroso com um mestiço⁷⁵, que vivia na cidade com os *tori*⁷⁶, seguido da morte de sua filha de um ano de idade por inanição, em 2015, ela atentou contra sua vida, mas felizmente, ouviu os conselhos de sua mãe, suas irmãs, avós e familiares, e decidiu deixar a ideia de tirar a vida de lado. Dela, também já ouvi que era “cabeça fraca”, mas a moça não possui os ouvidos fechados aos conselhos dos parentes, embora passe por inúmeras situações de descontrole.⁷⁷ A questão da ausência de bens, como celular e algumas comidas que deixam a pessoa “com vontade”, e do ócio, aparecem como agravos que torna a pessoa mais vulnerável a atentar contra a própria vida, caso esteja com a “cabeça fraca” e os ouvidos fechados. Como Nunes apontou no trecho anterior, aos parentes e mais velhos, cabe o conselho, mas ninguém obriga a pessoa a nada, não intervém em suas vontades, antes, tentam lhe “abrir os ouvidos”. Assim, uma pessoa que tem a “cabeça fraca” é também uma pessoa que se recusa a ouvir os

⁷⁵ Sobre a mestiçagem, e as misturas entre os Karajá, ver Nunes (2012; 2016).

⁷⁶ Lembrete: *tori* é a palavra *inyĩ* para “não indígena”.

⁷⁷ Felizmente a moça e seu marido se entenderam, o rapaz veio busca-la na casa de sua mãe e ela, mais uma vez, deixou de lado o pensamento funesto.

conselhos. Já nos casos em que a pessoa é enfeitiçada, o que parece ocorrer é que lhe tampam os ouvidos.

Houve também um relato sobre os casos de morte por suicídio, que foi o mais divergente dentre os outros, em que o rapaz, que tem 22 anos, sabendo que eu estava pesquisando sobre o tema, veio me procurar para conversar – imagino que ele pensou que eu estava procurando uma “solução” – e me disse:

“Eu falei pra assim, jovem, meus amigos, né? “Como a gente vai fazer?” Para nossa aldeia? Vamos falar com evangélico, educação e esporte. Evangélico para mim é melhor. Porque evangélico não tem coisa errada, só quer saber de bem-estar, né? Então, a minha preocupação maior é resgatar essa nossa cultura. Então vamos levantar, escolher projeto. Aí nós vê um projeto de evangélico. É melhor pros jovens... aí tem Santa Isabel, Fontoura, eu até mesmo eu... você sabe como é que é? Falei pra nossos amigos lá... aí nós levantamos um evangélico pra nós... pros jovens, né? Pra esquecer daquela vontade. E o esporte também pra mim, também esporte... futebol e a festa, tira aquela coisa ruim pra nós também, né? Eu sei como é que é... é realidade (o suicídio). Eu sei como que é, né? Eu pedi ajuda nas redes sociais, mas ninguém me acolheu. Sabe como eu tô ajudando a pessoa aqui da aldeia? Em Macaúba, a gente trouxe um grupo de adventista aqui na aldeia, lá da Bahia. Eles vão construir igreja adventista em Macaúba. Só que lá não tem adventista... Aí como é que a gente vai resolver? Não tem adventista lá... Aí nós vai se dividir pra alguém ver como faz... aqui na Ibutuna também. Porque vai implantar o inglês da adventista, sétimo dia. E aí como é que vai fazer? É por causa do suicídio que a gente quer fazer isso...” (Marcos, 2018).

A fala de Marcos demonstra muita preocupação sobre a morte de seus parentes, assim como os outros relatos. Diferente dos demais, ele veio conversar sobre algumas atitudes que pudessem melhorar a atual situação. O rapaz fala em “esquecer, tirar aquela vontade”, que seria a vontade de se matar. Ele não remeteu à “vontade” ao feitiço ou à “cabeça fraca” diretamente, mais que se importar com as possíveis origens do problema, ele parece pensar mais em como afastá-lo. Dessa forma, ele entende que o esporte, as festas e a igreja, seja evangélica ou adventista, seriam possíveis soluções para o problema, “porque evangélico não tem coisa errada, só quer saber de bem-estar, né?”. Penso que Marcos refere-se, sobretudo, a uma “vontade” que pode corresponder a alguma “fraqueza” no pensamento, pois no caso de feitiço, só há como resolver com as curas oferecidas pelos pajés. O rapaz também fala que sua preocupação maior é em “resgatar essa nossa cultura”, não sei se ele lembrou os evangélicos, pois eles estiveram durante a década de 1990 em Macaúba e fizeram um dicionário *inÿrabè* e escreveram uma bíblia na língua com a ajuda dos Karajá, e por isso a ideia de resgate cultural, neste caso através da língua materna. Ou se pelo fato de os evangélicos combaterem o uso de álcool, um dos motivos visto pelo rapaz como preocupante, questionei ao rapaz sobre o assunto, mas não pude chegar a uma compreensão. Outro ponto abordado por ele e muitos outros jovens é que as festas e futebol trazem alegria, ocupam os jovens e são eventos que promovem “bem-

estar”, como Marcos diria. Apresento esse dado etnográfico como um contraponto às falas dos demais interlocutores, que pensam a problemática do suicídio e dos feitiços, sem a intenção de buscar uma possível solução que possa estar entre os *tori*, não indígenas.

Como já dito, não cabe aqui a busca incessante por algo, que, em última medida, não há: explicações. Contudo, sendo o objetivo aproximar-se das narrativas karajá sobre o assunto, não poderia suprimir suas observações e reflexões sobre os fatos que tanto lhe causam dor e sofrimento. Mas sigamos, pois é assim que aconselham, sigamos com a vida, ocupemo-nos de outros interesses, até que já se possa rir, como quem vive no presente e atualiza suas relações: com os vivos, com o que há aqui, neste plano.

3.2 “Antes a morte era muito respeitada”: Interrupções rituais

A primeira vez que estive em Ibutuna, em 2013, tive a oportunidade de chegar na aldeia durante a festa do *ijasó*, que é quando os *aruanã*, espíritos que habitam o fundo da água, sobem do *berahatxi* para o mundo de fora, pois são chamados para o plano terrestre pelos *hàri* e dançam na casa de *aruanã*, que é a glosa de *ijasó*, em língua portuguesa. É na festa, brincadeira de *aruanã*, que ocorre parte da iniciação masculina, quando observam que já há meninos por volta dos 12 anos que já podem fazer a passagem. Assim, tão logo as famílias e lideranças se reúnem, delegam o que cada pessoa responsável irá fazer, quem será a família responsável e os donos da festa, e o que será necessário para a sua realização, e também decidem quem serão os parentes convidados e a duração da festa. Os *ijasó* sobem para o *ahãna*, mundo do meio, “apenas com seu *tàkytaby* –alma- (quando trazidos pelos *hàri*)” (Nunes, 2016:307). É uma festa muito animada, em que as mulheres ficam no pátio em frente à casa de *aruanã* à espera dos *ijasó*, para dançar. Como o trecho relatado por Toral (1992), no início deste capítulo, é uma festa que traz muita alegria. Os espíritos *ijasó* animam a festa e dançam em frente à casa de *aruanã*⁷⁸:

“Eles podem eventualmente ser “pegos”, quase capturados, por homens que os veem saindo da água ou dançando nas praias. Os Karajá dizem, por exemplo, “os homens pegaram os *ijasò*” (*hãbu mahãdu ijasò rimymyhyre*, onde *rimymyhyre*=pegar). Apesar de serem “pegos” os *ijasò* comparecem prazerosamente às suas aldeias, cantando e dançando e providenciando sua comida para a comunidade, fazendo-a aparecer na forma de animais comestíveis ou tornando o alimento inesgotável. Os

⁷⁸ Sobre essa importante festa Karajá, ver anexo 02.

ijasò podem, também, “pegar” um *hàri* aqui da superfície, levá-lo ao seu plano cosmológico. Na sua volta, o *hàri* trará a forma de representá-los, seu modo de dançar e cantar e, regularmente, apresentará uma série de cerimônias pedidas pelos *ijasò*” (Toral, 1992:163).

Cerca de um mês antes de sua realização na aldeia Ibutuna, em 2013, os homens capinaram uma área ao norte da aldeia, para dentro da mata e mais afastada das demais casas residenciais, para a construção da casa feita de palha, a casa dos aruanãs. O caminho que leva até a casa também é cuidadosamente capinado, pois nele dançarão os espíritos *ijasó*, como pode ser observado na imagem a seguir:

Imagem 01: Aruanãs dançando e homens capinando e marcando o espaço da casa dos homens



Fonte: autora, 2013.

Enquanto ocorria a festa, a última que teve de *ijasó* na aldeia até agora, um homem se suicidou em Macaúba, o que abalou sua realização e a ida dos parentes por um tempo à casa de aruanã em Ibutuna. A festa, como as pessoas diziam, “enfraqueceu”. Questionei sobre o que ocorria com o ritual⁷⁹, se ele era interrompido, quando na ocasião de uma morte, e, em especial, no caso de um suicídio, e disseram-me:⁸⁰

“Interrompe, eu acho que antigamente levava dias, né? Pra interromper a festa, principalmente a festa, né? A cultura, a festa. Então, todos ficam de luto, né? Fica de

⁷⁹ Faço uso dos termos “ritual” e “festa” como sinônimos.

⁸⁰ Os relatos serão todos utilizados, quando possível, na mesma ordem de interlocutores em todo o capítulo.

luto. Mas atualmente leva só dia pouco. Poucos dias. Mas antigamente levava dias, acho que levava até meses pra ficar de luto. Mas depois, hoje, leva só uma semana, duas semanas. Mas interrompe a festa. Principalmente o cacique. Ele que autoriza a festa quando começa de novo, né?” (Toni).

“É... muda sim. Como a gente vai em festa, aí se alguém se enforcar a festa acaba. Muda sim. Acaba de vez com a festa, se for da família, né? É... muda sim. Os aruanãs que estão dançando, vai embora, volta profundo do rio” (Caio).

“Antes a morte era muito respeitada. Se acontecer no meio da festa, se tiver uma festa pequena pode ser interrompido. Na verdade, se tiver após de 3 dias faltando para a festa, né? Aí a festa pode ser... sem visita de outra aldeia, né? Agora, no caso, se outra aldeia for visitar por exemplo, pra cá e acontece morte, de uma bebezinha, adolescente... aí... eu tenho... nós chama "*itxe(k)ò*" ela é feita de um pau específico, né? Não sei qual é o nome, mas ela é igual cruz, bem feitinha, aí quando tiver isso, pai do menino que vai entrar no *aruanã* ou *hetehokÿ*, no mesmo dia se tiver muito visitante aí eles fazem esse "*itxe(k)ò*", né? Faz e vai para a família que está sofrendo pela morte da pessoa, né? Vai na casa dele, coloca lá, aí depois vai levar pra enterrar onde vai ser enterrado e coloca atrás. Aí eles colocam e a festa pode continuar, mas não é tão... 100%, né? Aí isso aconteceu em Macaúba, quando meu sobrinho queria entrar no *hetehokÿ*, né? Aí um velhinho morreu que era velho tradicional, mas tinha muito visitante, era final, na realidade. Aí ele faleceu aí pessoal tava aqui, mas na hora que ele morreu os caras fizeram, né? Mas naquele tempo tinha muito respeito disso, até que esse caso provocou muita polêmica. Até a família da vítima que faleceu, tiveram muito... provocando aquela pessoa, né? Que disseram que não teve respeito, que estavam brincando com a morte do senhor que morreu. Então, eu acho que isso também atualmente, já está enfraquecendo, né? Mas isso é a cultura, né? Desde que nossos pais... aí não tenho certeza que acontecia antes... eles faziam... aí eles vem copiando, né? Fazendo isso... Eu vi só uma vez em Macaúba, só que isso é cultura, né? A gente não pode entender que a gente tá brincando com a morte da pessoa, né? Isso faz parte da cultura. Eu, por exemplo, se isso acontecer dentro da festa cultural de *hetehokÿ* ou *aruanã* vai ser... Agora festa assim que leva uma semana que é festa mesmo, né? Se as pessoas morrerem, se o menino estiver se preparando para entrar e aí morre homem ou jovem na metade da festa, aí tenho certeza que todo mundo vai embora. Aí a festa não tem como continuar, porque fica no meio. Mas quando estiver no final eu posso fazer isso ou alguém pode fazer isso pra mim também, se o meu pai falecer, por exemplo. Não tem como considerar que ele tá brincando a morte do meu pai, né? Mas certa pessoa que considera que a gente, a pessoa que faz isso está brincando com a morte da família. Eu acredito que não é brincadeira... faz parte da cultura. Aí sempre, quando tem festa aqui eu sempre fico na expectativa de não acontecer isso de fato, né? Porque nos dias de hoje, os jovens, não estão muito ligados na cultura. Eu, por exemplo, acho que por causa do estudo eu aprendi um pouco mais sobre a minha cultura através de pesquisa. Os outros que não sabem olham o "*itxe(k)ò*" e acham que brincadeira, né? Mas é coisa séria, muito importante” (Beto).

“Eu me lembro. Ele era meu sobrinho. Esse rapaz se suicidou por causa da morte da filha dele e aí nesse tempo tinha *aruanã* aqui na aldeia e aí *aruanã* parou e o dono (da festa) não quis mais ficar aqui” (João).

Analise os relatos por partes. Pela ordem narrativa dos interlocutores, para ser mais específica. Há uma constatação geral de que a festa é interrompida, de que há uma “mudança”, quando por ocasião de uma morte⁸¹. Apenas o segundo interlocutor, que foi mais específico em relação à morte por enforcamento, disse que a festa cessa e os aruanã voltam para a debaixo do

⁸¹ Toral indica que após a morte de uma pessoa em um momento ritual, também pode ocorrer a destruição da casa de aruanã, através do fogo de sua queima (Toral, 1979:05)

rio. É interessante observar que, quão mais jovem é o interlocutor, maiores parecem ser suas dúvidas em relação a como se dá essa interrupção, contudo, independente da faixa etária, parece que não há um consenso geral, afinal trata-se sempre de um infortúnio inesperado e também tudo depende de quem morreu, se era alguém da família do dono da festa e em que parte do ritual ocorreu a fatalidade. O luto é a reação imediata de todos, um dos motivos principais para o “enfraquecimento” da festa.

Afinal, o que os mortos mobilizam quando a morte ocorre durante o período ritual? Há, de imediato, a suspensão da dança e demais acontecimentos em solidariedade à família do morto (Torral, 1992:02). A interrupção total da festa, quando “os aruanãs que estão dançando, vão embora, volta profundo do rio”, depende da decisão do dono da festa e sua família, como relata João: “nesse tempo tinha aruanã aqui na aldeia e aí aruanã parou e o dono (da festa) não quis mais ficar aqui.” Se o morto pertencer à família do dono da festa, as chances dos aruanãs continuarem dançando e a festa continuar é ainda menor. Depende também de quando a morte se dá: “Na verdade, se tiver após de três dias faltando para a festa, né? Aí a festa pode ser (interrompida)... sem visita de outra aldeia, né?” Mas quando a festa já tiver sido iniciada, há formas de “respeitar” o morto e sua família e a festa continuar:

“Agora, no caso, se outra aldeia for visitar por exemplo, pra cá e acontece morte, de uma bebezinha, adolescente... aí... eu tenho... nós chama *itxe(k)ò*” ela é feita de um pau específico, né? Não sei qual é o nome, mas ela é igual cruz, bem feitinho, aí quando tiver isso, pai do menino que vai entrar no aruanã ou *hetehokỹ*, no mesmo dia se tiver muito visitante aí eles fazem esse *itxe(k)ò*, né? Faz e vai para a família que está sofrendo pela morte da pessoa, né? Vai na casa dele, coloca lá, aí depois vai levar pra enterrar onde vai ser enterrado e coloca atrás”. (Beto)

O período em que ocorrem as festas são momentos de brincadeira, de divertimento, e a ocorrência de uma morte inevitavelmente coloca todos os envolvidos em uma situação de suspensão dolorosa, mesmo que temporária. Lembrando da alegria própria aos *inyĩ*, assim como o período ritual, a casa dos homens, onde ocorre as festas e os *ijoi*, reúnem-se também deve ser um espaço de alegria, leveza e respeito, como afirma Beto em uma conversa: No último *hetehokỹ* que teve em Macaúba, me falou do triste fato que ocorreu na casa dos homens, estava tendo uma discussão, em que grupos de homens brigavam sobre qual seria a caça para alimentar as pessoas na festa, um grupo queria que fosse vaca, que é mais fácil de caçar. Ele interrompeu a discussão e disse que estava muito triste, pois a casa dos homens é um ambiente de festa, que serve para os homens conversarem e comemorarem e não discutirem daquela forma, até porque na hora da caça quem define se quer matar galinha, cachorro, o que vê pela frente é o espírito e não os homens. Lembrou do tempo de seu avô quando os homens tinham mais respeito pela e

na casa dos homens, e que o pajé era uma autoridade respeitada, que definia como as coisas ocorreriam, enquanto os outros acatavam, e que hoje em dia está uma bagunça e os pajés não possuem mais a mesma autoridade e respeito. Assim, deve-se saber manejar os diversos sentimentos, respeitando sempre a casa dos homens, os pajés e os momentos de festa. Voltemos as interrupções e suas especificidades.

Há de diferenciar o que a morte imputa em festas menores – de *ijasó* –, e em festas maiores, como é *hetohokỹ*, pois se na primeira pode haver o risco de cessação total da festa, no segundo caso isso não é possível.⁸² Algo há de ser feito para encaminhar o espírito do morto à sua nova morada e também deve-se respeito à família e toda à aldeia que está sofrendo a perda. Dessa forma, confecciona-se o *itxe(k)ò*, que é um artefato que assemelha-se a cruz, como uma “cruz indígena”. Toral o descreve como “postes tumulares que representam o morto” (Toral, 1992:253). A cerimônia de confecção e entrega do *itxe(k)ò* à família do morto é realizada em dois planos, que inclui dois agentes principais: a família do morto, que se concentra na casa do morto, a casa de sua mãe, e envolve também toda a aldeia e os homens do *ijoi* que estão na casa de aruanã. O *itxe(k)ò* deve ser feito na casa ritual pelos homens, de acordo com os relatos etnográficos de Toral:

“Quando terminam, dois homens mal cobertos por um cobertor saem com os *itxèò* e caminham em direção à aldeia. Exatamente a meio caminho entre esta e a casa dos *ijasò* encontra-se a avó materna do morto. Numa rápida troca de palavras sussurradas, os mascarados perguntam-lhe se podem reiniciar as *ijasò raraynyky*, as festividades dos *ijasò*. A mulher concede-lhes formalmente seu assentimento e os homens lhes entregam os dois *itxèò*. Cada um retorna ao seu lugar: a aldeia e a casa dos *ijasò*. Assim que a avó entre em casa portando os *itxèò* explodem gritos lancinantes e choros convulsivos por parte das mulheres que ali estavam reunidas, mãe e tias maternas do morto. O *itxèò* parece ser para os Javaé e Karajá uma representação tão associada ao morto, suficiente para despertar tais reações. Choros rituais começam a irromper também nas casas vizinhas e mesmo longínquas. A aldeia é um enorme chorar. Em seguida os mesmos homens que trabalharam na construção dos *itxèò* saem da casa dos *ijasò* e entram na casa do morto. Saem de lá carregando os *itxèò* nos ombros e se dirigem ao cemitério, seguidos de um cortejo que inclui os parentes do morto que estavam na casa, e se dirigem ao cemitério. Lá, eles cravam os *itxèò* nos pés e na cabeceira da sepultura, enquanto as mulheres colocam comida para seu ente querido, chorando muito, puxando seus cabelos, numa demonstração de tristeza pungente. Enquanto tudo é tristeza no cemitério e na aldeia, pois muitas mulheres aproveitam para trazer comida e chorar seus mortos, na casa dos *ijasò* reina um clima difícil de se imaginar: rapazes e homens trocando gargalhadas fazem os últimos preparativos nas roupas e adereços dos *ijasò*, preparando-se para entrar em ação, impacientes por não dançarem, cantarem e comerem com seus *ijasò* há dez dias. Esses eventos encerraram-

⁸² E a impossibilidade de se acabar com a festa de *hetehokỹ* diz pouco respeito aos grupos e familiares envolvidos na realização da festa, propriamente ditos e suas decisões, trata-se de um contexto maior, onde há o “certo” e o *ehadu*, em que não cabe aos *inỹ* decidirem o que ocorrerá, mas de seguir as regras de sua cultura. Ver mais em: Nunes, 2016: 176-177.

se pela manhã. À tarde os *ijasò* saíram cantando, seus “pais” trouxeram comida e a tristeza ficou circunscrita basicamente à casa do morto” (Toral, 1992:259).

O *ijoi*⁸³, que são o grupo de homens que estão envolvidos na realização da festa, representam também os demais membros da comunidade que estão em uma outra condição que a família do morto, que passa por um momento de grande sofrimento, dor e isolamento. Assim, o ritual de entrega do *itxe(k)ò*:

“Parece tentar circunscrever o problema (a perda de um membro da comunidade) à sua família. As famílias vistas assim isoladamente, parecem parte constitutiva e ao mesmo tempo um obstáculo a ser transposto para o contato benéfico com o cosmo. Elas estão sujeitas às coisas da vida, e podem, individualmente, entrar em crise. O *ijoi* apresenta-se como a força que leva ao movimento contínuo, através da administração da relação vivos e mortos e da relação com os seres que animam sua vida ritual. Quando a morte de um ou mais membros da comunidade não pode ser circunscrita a uma de suas partes, o problema torna-se comum a toda aldeia e a vida ritual como um todo entre em crise, com a debandada dos *ijasò* que visitavam a aldeia” (Toral, 1992:259).

Trata-se de um momento de tensão e abertura, pois ao mesmo tempo que os espíritos *ijasó* foram trazidos do *berahatxi* para dançarem na aldeia, a morte de uma pessoa desencadeia a visita inesperada de outras entidades e, assim deve-se encaminhá-las também. O morto deve ser encaminhado para a sua nova morada e o *itxe(k)ò* simboliza o respeito e também o cuidado ao morto e principalmente à sua família, além de ser uma forma de administrar os diversos cosmos presentes. Sendo então o *itxe(k)ò* uma forma de manejo entre cosmos, para que a festa se encaminhe, um ritual entre os vivos e mortos, que é realizado para pacificar e delimitar os diversos seres e sentimentos. Como esse importante momento ritual opera no plano dos mortos? É necessário que o *tàkytaby*, “espírito” ou “alma” do recém falecido, chegue à sua nova morada na aldeia dos mortos, tanto para que as festividades possam reiniciar, quanto para a garantia de sua outra vida nesse outro plano e proteção de seus familiares vivos. Afinal, se estão mortos para os vivos, para os mortos, viverão. E o tempo e a forma como ocorre essa passagem depende do tipo de morte que se teve. No caso do suicídio, uma morte que é entendida como violenta, a alma do morto, o *tàkytaby*, torna-se *hurè*, sendo esse o mais perigoso dos espectros dos mortos, uma representação específica dos *kuni*, que ficam no mato e rondam a aldeia durante a noite. São também entendidos como seres perigosos aos vivos e também aos *worásy*, a coletividade de mortos que moram no *wábádé* - cemitério. Na literatura Karajá, há uma vasta produção que diferencia a “boa morte” da “má morte”, e também os mortos, como já foi adiantado acima. Lipkind (1940) e Pétesch (1987) fazem parte de uma bibliografia clássica que diferencia esses

⁸³ *Ijoi* pode ser compreendido como uma coletividade masculina, grupo de praça ou “rapaziada”.

tipos de morte, mostrando a maleficência do destino pós-morte daqueles que são vítimas de morte violenta:

“Aqueles que morrem uma morte violenta, aqueles que são golpeados ou rasgados por feras, tornam-se fantasmas violentos e insaciáveis. Eles são enterrados na floresta sem braços ou fogo, em uma posição contrária à posição tradicional, a fim de desorientá-los. O cinto de uma mulher é amarrado sobre os olhos para cegá-la. Seu desejo é matar e, especialmente, matar seus parentes mais próximos. Sua vida após a morte é extremamente desagradável. Eles vagam em uma raiva perpétua e se alimentam de pequenos pássaros que eles comem cru” (Lipkind, 1940:249)⁸⁴.

O espírito, a alma do suicida ou de quem teve um outro tipo de morte violenta, ao tornarem-se *hurè*, são também temidos pelos vivos que evitam sair e ficam em casa durante o período de luto: “Assusta a pessoa viva, por isso nós, alguns tem medo. Medo, medo mesmo. Quando a pessoa morre fica com medo. Não pode falar muito também, não pode ver televisão, som, qualquer aparelho.” (João, 2018). Os vivos têm seus meios de proteção ou de neutralizar os *kuni*, como por exemplo jogando-se cinza nas casas, principalmente o *besoi*, a cinza de uma taquara (Lima Filho, 1994:120). Esse tipo de morte possui um processo mais longo de passagem, pois o *kuni* é um ser inconformado com sua situação, ao contrário dos casos de mortes não violentas, em que o período de passagem do morto é relativamente curto, durando até aproximadamente duas semanas. Nunes (2016) observa que a “má morte”, ao contrário do que o autor observa na literatura, que seria uma morte violenta envolvendo necessariamente sangue, seria, segundo afirmaram seus interlocutores, uma morte lenta e repentina:

“Os Karajá de Santa Isabel foram enfáticos ao me explicar que a oposição não é aquela entre uma morte violenta ou no sangue e uma morte por feitiço ou doença dos brancos, mas sim entre morte lenta e morte repentina. Nos vários casos de falecimento por enforcamento, por exemplo, diz-se que isso aconteceu porque a pessoa estava enfeitada; e ainda assim estes são considerados como *hurè*” (Nunes, 2016:338).

No caso das mortes que diretamente envolvem sangue, Nunes identifica:

“Há apenas um tipo de *hurè* que se poderia caracterizar como “ensanguentado”, o *hālubu*, “sangue”, espectro esse liberado apenas pelas pessoas que morrem derramando sangue. Eles são baixos e vermelhos, ou, segundo outra pessoa, como uma grande bola de sangue que rola sobre o chão. O *hālubu* aparece no mato e canta de um jeito específico. Aqueles que olham para ele morrem. Quando a pessoa escuta seu canto no mato, deve deitar e colocar o rosto contra o chão” (Nunes, 2016:339).

Em Ibutuna, as mortes ditas violentas associavam-se àquelas pessoas que morreram por facada, tiro, foice ou “qualquer coisa perigosa”. Os interlocutores chegaram a associar o *huré* a

⁸⁴ Tradução minha, no original: “Those who die a violent death, who are clubbed or torn by beasts, become violent unappeasable ghosts. They are buried in the woods without arms or fire, in a position contrary to the traditional position in order to dis-orient them. A woman's girdle is tied about their eyes to blind them. Their desire is to kill, and especially to kill their closest kin. Their afterlife is extremely unpleasant. They wander about in a perpetual rage and feed on little birds which they eat raw”.

um tipo de morte que pode envolver sangue, como facada ou tiro, mas em outros momentos falaram que nas mortes por afogamento (que não envolvem sangue) também a pessoa se tornaria *huré*. Não falaram-me especificamente sobre a presença de sangue ou sobre o aspecto repentino da morte, mas, pelos tipos de morte, pode-se deduzir que indiretamente essas questões estão envolvidas. Para citar alguns trechos:

“A gente chama *huré* é quando a pessoa foi morta por faca, tiro ou qualquer coisa perigosa. Aí os mais velhos dizem que as almas, os espíritos são mais perigosos que qualquer um que foi morto por doença. Então é por isso” (Toni).

“O *Kuni* é mais perigoso, dizem que até mata o ser humano, o vivo. Agora *kuni* mesmo “normal” é difícil matar alguém, entendeu? Agora o *huré* quando a pessoa foi matada de faca, tiro, foice, coisa perigosa. São os *kuni* mais perigosos” (Caio).

“A diferença é quando a pessoa se mata mesmo, de faca ou mata alguém de revólver, outro tipo de materiais” (João).

“É porque aquele que a morte é mais violenta, é considerado eu não sei como fala em língua portuguesa, né? Mas para nós chama “*huré*”, significa mais ou menos, morte fatal, na verdade, né? Aí aqui na aldeia, o pessoal fica com medo dessa morte, para o pajé eles gostam de fazer bagunça, bater porta, andar no meio da aldeia” (Beto).

Recapitulando, o que define o destino do morto é a forma pela qual ele morreu, o tipo de morte. Sendo que há a boa e a má morte, o que resulta em duas questões fundamentais para a escatologia e cosmologia Karajá: como se deu a morte – seu tipo – e o destino do morto junto aos outros mortos nos outros planos – quem ele se tornará. As falas dos interlocutores de Ibutuna apontam que o *huré*, o mais perigoso dos mortos, é resultado de uma morte “perigosa”, que envolve uma situação de adversidade, seja um ataque a si mesmo, no caso do suicídio ou uma situação de violência resultante de algum conflito, ou até mesmo uma fatalidade inesperada que é a pessoa afogar-se acidentalmente ou até mesmo com propósito desconhecido. Ou seja, uma situação de descontrole. Uma situação que não se poderia prever, pois carrega em si algo de abrupto e é resultado de algum tipo de insucesso, seja a contramão do estilo de vida por excelência Karajá que é a parcimônia, a alegria e o bom convívio com todos, seja um ataque xamânico, que também pode ser resultado de um descontrole de si e até mesmo do autor do feitiço, seja um acidente. Esse descontrole não necessariamente precisa envolver sangue e nem mesmo ter uma duração prevista, segundo os relatos acima e outras fontes de Ibutuna. Morre mal quem não se vigia, deixa-se capturar ou é tomado pelo descontrole de si. Os Karajá apontam em suas falas possíveis descontroles: a dificuldade no convívio familiar e entre os afins, as dificuldades financeiras e os diversos embates interculturais, o uso descontrolado de feitiços ou de outras substâncias, enfim, é sempre algum tipo de descontrole que envolve as mortes com infortúnio.

Ainda sobre os momentos rituais, volta-se agora ao *hetohokÿ*, uma festa maior, onde há uma instância de transformação, onde os homens viram *aõni*⁸⁵ ritualmente, sendo os *aõni* um conjunto de entidades que representam a epítome da alteridade Karajá, ou seja, são entidades não humanas, não *inyÿ*, seres marcados pela diferença. Trata-se de um ritual em que também os *worosy*, habitantes do cemitério – os mortos – estão presentes, sendo os homens, *o ijoï*, aqueles que se relacionam com esses espíritos diretamente. No caso de uma morte durante essa festividade, sabe-se que os mortos e os mais diversos seres estão ativos na aldeia. A interrupção ritual, nesse sentido, ocorre, mas não é permitido que a festa acabe:

“As pessoas diziam que, apesar de também estarem muito tristes e abaladas por conta da morte da jovem, aquilo estava *ehadu*, pois, uma vez que o *Hetohokÿ* começa, ele não pode parar. Em caso de morte, o luto é respeitado e depois a festa segue. Muitos concluíam, para mim, com comentários do tipo “isso é lei!”, “na nossa lei é assim”, “isso é da cultura”. Se fossem só os *ijasò*, diziam, não teria problema. Quando acontece uma morte, a família pode mandar os *aruanãs* embora; isso é de sua alçada decidir. Mas o *Hetohokÿ* não pode parar” (Nunes, 2016:175).

O trecho etnográfico de Nunes revela, se há a impossibilidade da interrupção total dessa grande festa quando por ocasião de alguma morte, há sim uma interrupção e respeito ao luto, mas a festa não pode cessar, e isso é lei, como já dito anteriormente. Volto a atenção a esse ritual específico, pelo fato de os *woràsÿ* já estarem ali se relacionando diretamente com os homens “é à morte e aos mortos que o ritual *hetohokÿ* está relacionado. Os *jyrè*, os meninos iniciados, são simbolicamente ariranhas e representação dos mortos.” (Ferreira Lima, 1994:154). Sendo assim, cessar o ritual, representa também perturbar as relações entre vivos e mortos que estão se relacionando e atualizando inclusive a nova condição dos rapazes em vida, e pensando nos cuidados com o morto, que deve tornar-se também *woràsÿ*, um morador do *wábádè*, não faria sentido que essas relações fossem interrompidas – nem para os vivos e nem para os mortos. Seria *ehadu*, não faria parte daquilo que é certo e adequado a ser feito, Nunes (2016) aponta que a expressão é uma adaptação fonética do português “errado” ao *inyÿrbè*. Lima Filho (1994) indica também que a morte, durante o *hetohokÿ*, separa dois grandes grupos: homens e mulheres. E isso ocorre porque, segundo o autor, o homem (através principalmente dos momentos rituais) estaria para a morte como as mulheres estariam para a vida. Dessa forma, aos homens caberia o domínio dos espaços e atividades rituais e às mulheres o domínio doméstico, da vida entre outros elementos simbólicos delimitados pelo o autor⁸⁶.

⁸⁵ Na seção seguir, enfim falarei sobre os diversos seres e espíritos da cosmologia Karajá.

⁸⁶ Sobre a discussão da “estrutura de alteridades” trazida pelo autor, ver: Lima Filho, 1994:154-156 e Nunes, 2016: 244-248.

Pode-se então inferir que as interrupções rituais pela ocasião de uma morte dependem também, assim como o destino do morto, da forma em que se deu a morte. Pensando na especificidade da morte por suicídio, que seria a morte violenta, onde há a transformação em *huré*, um ser que reúne as características extremas de perigo e de malfetorias aos vivos, o cuidado deve ser ainda maior, pois se trata de um moribundo inconformado e ameaçador. Ao questionar sobre os cuidados específicos a esse tipo de morte durante os períodos rituais, disse-me João:

“Quando a pessoa morre aí passa mais de um mês, por exemplo, se tiver aqui aruanã e a pessoa morre, não vai, nem mulher não vai no lugar (...) nem os homens, e também ali se tiver Hetehokỹ, se alguém morre a família não vai. Aí pai do Hetehokỹ vem e passa jenipapo para poder ir lá. Aí começa alegrar também” (João, 2018).

Nesse trecho, João traz a importância de outros cuidados, como a pintura dos corpos para a proteção dos vivos, principalmente dos familiares, e também ressalta, em outro momento, que também se pode pintar de urucum para a proteção, sobretudo as mulheres, que, mesmo restritas ao espaço doméstico e sem o acesso direto à casa de aruanã, participam ativamente de todo o ritual e dos processos de luto, tanto por meio dos preparos alimentícios quanto através do luto e choro ritual. As crianças também não devem brincar em respeito ao morto e sua família, e não devem ir ao cemitério: “Na hora mesmo é perigoso. A criança não pode ir. Se o *kuni* pega ou fala, diz que desmaia.” (João). Assim em caso de *kuni*, que é também um tipo de transformação dos mortos que ficam no mato e movimentam-se durante a noite, assustando as pessoas e mais ainda de *huré*, as interrupções rituais devem ser ainda mais vigiadas.

Assim, a interrupção em decorrência de uma morte é inevitável, uma vez que há de se lidar, com muita atenção, com as economias entre mundos, sendo os momentos rituais momentos em que as instabilidades e a abertura, mesmo controladas, alcançam um maior grau. No caso da festa de aruanã, pode ser que haja uma interrupção total, como demonstrado, o que não é possível em festa grande: *hetohokỹ*. Por fim, no caso das “más mortes” como o suicídio, há um cuidado ritual ainda maior, por se tratar de uma passagem muito mais conturbada, demandando proteção dos vivos contra a fúria do *huré* e também o fortalecimento dos aparatos rituais. Como pode ser percebido na fala de Beto:

“Quando a pessoa morre pela doença e aí o morto vem vindo para visitar a aldeia, pelo pajé. Mas só faz o bem. Mas se a pessoa morre pela facada, pessoa que morreu antes, vem aquele grupo que morreu fatal, né? Vem pra assustar. *Hyri* que cuida disso, até diz que *hyri* autoriza para atacar a qualquer momento as pessoas. Usa ele pra dar medo, assustar” (Beto, 2018).

Quando o ritual é interrompido por uma morte considerada boa, que é aquela por doença ou mais dificilmente velhice, a alma, o *tàkytàby* do morto, é conduzida pelos *woràsỹ* por uma viagem através do rio até o *wábádè*, para lá reencontrar seus parentes e eternizar-se nesse plano transformando-se também em *woràsỹ*; ele não assusta os parentes e eterniza-se como morto em seu mundo junto aos seus.

3.3 “Tem que agradar, né?” As exéquias e os seres cósmicos

Após o falecimento, os ritos funerários incluem de imediato o choro ritual, *ibru*, e são as mulheres que se destacam nessa difícil tarefa. O choro ritual entoado pelas mulheres é fundamental neste momento de abertura entre os diversos planos. A vida costumeira da aldeia é interrompida nos momentos de luto, em que as brincadeiras das crianças devem ser comedidas, a fala deve acontecer com uma entonação mais retraída e até mesmo ser evitada, são censuradas as pinturas, danças, cantorias, rir alto, ouvir música e cortar o cabelo. As interdições podem durar até um mês, e é preferível que neste período a família do morto evite o trânsito livre pela aldeia. O choro executado pelas mulheres são essenciais no processo de luto. Um aspecto importante é o fato de serem criadas narrativas que tanto exaltam o morto como podem apresentar-se em forma de xingamento dirigido ao culpado, quando aquele que morreu foi algoz de um crime, injustiça ou feitiço.

“Enquanto os homens criam músicas, as mulheres criam os choros conhecidos como *iburu* ou *iburu rybè*, “a fala do choro”, executados durante o luto ou em momentos de raiva. Choro é executado em diversas ocasiões, por exemplo, quando se supõe que o filho esteja perdido, quando se lembram da morte de um parente. O “xingamento” (*lahadina*) e a “fala do choro” ou “choro de lágrimas” (*rybèburu*) são executados quando as mulheres xingam as pessoas que, supostamente, desejaram a morte de alguém da família” (Lourenço, 2009:307).

O conteúdo dos cantos exige uma boa oralidade, boa memória e criatividade das mulheres que choram. São apreciados e quando bem elaborados as pessoas interrompem suas atividades para contemplá-los. As mulheres que possuem tal talento são *ibrudu*, sendo comum que esta seja uma característica das mulheres mais velhas. Quanto mais mulheres entoam o choro ritual, maior prestígio é conferido ao morto. Além da beleza que o caracteriza e da homenagem que é prestada ao morto e sua família, o choro possui a importante tarefa de ajudar a lembrar-se de esquecer o morto. O choro refaz a trajetória da pessoa, evidenciando que não está mais neste mundo, lembrando de que já não se é mais humano, despede-se e lamenta sua

morte. O choro também pode ser contagiante, começar em determinada casa e ser acompanhado por mulheres em outras extremidades da aldeia. É, de fato, um momento em que as emoções estão afloradas e provoca uma grande comoção. Contudo, o choro, *ibru*, pode também ocorrer quando uma pessoa se machuca ou ocorre alguma fatalidade a ela, e sua avó ou mãe, como é mais comum, choram lamentando-se dos infortúnios da pessoa. Por exemplo, na última ida a Ibutuna, por exemplo, uma avó chorava, pois seu neto durante o campeonato de futebol machucou a perna, o que o deixou engessado por muito tempo e sem conseguir andar direito e o excluiu do campeonato, mas o choro “É diferente, né? Porque pra morte tem mais longo a música, né? Pra outra coisa não é assim longa” (Toni,2018). Esse tipo de choro pode ser “assustado” quando alguma outra coisa acontece e as pessoas se distraem, alegram-se, o choro, então, vai embora. Não vi homens chorando, e questionando aos interlocutores as respostas dividiam-se. Alguns disseram que homem não chorava, ou que apenas antigamente os homens choravam, mas outros afirmaram que os homens também choram:

“Homem também chora. É diferente. Mulher chora diferente do homem. O cacique aqui chorou quando a filha dele morreu, ele chorou. Homem chora em três, quatro dias ou mais. Mulher não, mulher passa até um ano. Antigamente passava um ano, hoje não, passa só uma semana ou mais” (João).

“Se tiver muito sentimento pela família, eu acho que não tem diferença não, né? Eu já chorei demais pela morte da minha irmã. Até do finado meu avô também. Da minha vó eu não chorei porque estava em Goiânia. Eu fiquei uma semana sem estudar. Mas acredito que aquela pessoa que ama sua família, pode chorar também. Fica o sentimento, né?” (Beto).

Maia (1997), faz a análise a seguir sobre o choro ritual Karajá a partir das flexões do verbo “chorar” em *in̄rabé*:

“Embora haja um verbo "chorar" neutro, *rasybina*, que pode ser aplicado, como em castelhano, para homens e mulheres, há um verbo *robureri* e o substantivo *ibru*, que se aplicam ao choro feminino, e o verbo *rahinyreri* e o substantivo *hii*, que se aplicam exclusivamente ao choro masculino. No ritual feminino, há uma parte inicial chamada *sybina* em Karajá, que se refere ao grito em si, caracterizado por gritos, gemidos e soluços, expressando a emoção descontrolada da parte do parente falecido” (Maia, 1997:05).⁸⁷

Rodrigues (2006) sobre os Javaé, subgrupo Karajá, refere-se ao choro como possuindo um caráter predominantemente feminino:

“Tradicionalmente, os choros rituais (*iburu*) das mulheres, o que inclui xingamentos rituais (*lahadina*), opõem-se formalmente à Dança dos Aruanãs. Quando alguém

⁸⁷ Tradução livre, no original: “Aunque haya un verbo "llorar" neutro, *rasybina*, que puede aplicarse, como en castellano, tanto a hombres como a mujeres, hay un verbo *robureri* y el substantivo *ibru*, que se aplican al llanto femenino, y el verbo *rahinyreri* y el substantivo *hii*, que se aplican exclusivamente al llanto masculino. En el llanto ritual femenino, hay una parte inicial denominada *sybina* en Karajá, que se refiere al llanto en sí, caracterizado por gritos, gemidos y sollozos, expresando la emoción incontrolada por parte del pariente del muerto”.

morre, imediatamente os aruanãs param de cantar e dançar e qualquer outra atividade ritual é interrompida, ao mesmo tempo em que eclodem em várias casas, do lado feminino da aldeia, os choros rituais elaborados pelas mulheres” (Rodrigues, 2006:118).

De fato, embora as mulheres destaquem-se e sejam as protagonistas dos choros e seus repertórios elaborados, há também a divisão entre as manifestações masculinas e femininas em períodos rituais: “As expressões orais masculinas (as músicas dos aruanãs) e as femininas (os choros rituais) não podem ocorrer simultaneamente, caracterizando tempos e espaços sociais que se opõem” (Rodrigues, 2006: 119). Outro rapaz de Ibutuna remete as expressões de choro masculinas a algo que ocorria em outros tempos: “Só as mulheres (choram), mas antigamente os homens choravam também. Hoje em dia eu nunca vi homem chorando. Mas chorava aqui os homens. Os homens choravam antigamente.” (Toni, 2018). O choro acompanha o luto e ocorre também concomitante ao enterro e, após ele, permanece. Questionei se, no caso de morte violenta e mais especificamente nos casos de suicídio, se haveria uma diferenciação que marcasse o choro ritual por conta do que levou ao acontecimento, mas todas as informações que obtive foram de que o repertório do choro inclui a trajetória da pessoa, como ela era e como a sua falta dói, mas independente da morte o luto segue respeitado, pois o sentimento é o mesmo: “porque a gente chora por causa da morte dele que a gente perdeu ele, então é assim, não muda nada se a pessoa se enforcou ou morreu doente e tal, não muda nada. O sentimento é o mesmo” (Caio, 2018). Há então de diferenciar o choro ritual *ibru*, entoado pelas mulheres dos “choros simples” de lamentação masculina *hii*. Afinal, como nos lembra Jurandir: “a mulher chora diferente do homem”, tratam-se de manifestações diferenciadas.

Se o *ibru*, choro ritual, não é marcado por uma diferença significativa⁸⁸ quando em caso de “má morte”, o mesmo não se pode dizer do enterro do corpo no cemitério, *wábádè*. O suicida não possui o mesmo destino que os demais mortos que viram *woràsỹ*, como já visto, uma vez que sua morada é outra, o enterro de seu corpo também obedece a essa diferenciação. O *wábádè* é o mesmo, mas enterra-se os corpos suicidas e vítimas de “má morte” em local separado dos demais mortos, assegurando assim também o destino diferenciado:

“É separado, né? Por que... como é que chama? É diferente do que quando a gente morre de doença, né? Então é separado. Suicídio é mesma coisa que a gente morre de quando a gente bebe, é mesmo enterro. Mas a doença que mata é separado. Pajé fala que eles assim, brigam, né? Cada um com seu enterro, né?” (Toni).

“A diferença é quando a pessoa se mata mesmo, de faca ou mata alguém de revólver, outro tipo de materiais. Agora quando a pessoa morre de doença, eles enterram

⁸⁸ Significativa, pois, cada choro é único, uma vez que cada morto possui sua trajetória e também o é, contudo não há uma marca comum nos choros dirigidos aos suicidas.

separado, que o fantasma diz que tem medo daquele que morreu de facada, tem medo. Aí não se junta não, aí fica separado, quando a morte daquele que foi matado, aquele que morre de doença fica com medo. Assim o povo enterra separado” (João).

“É porque aquele que a morte é mais violenta, é considerado eu não sei como fala em língua portuguesa, né? Mas para nós chama "*huré*", significa mais ou menos, morte fatal, na verdade, né? Aí aqui na aldeia, o pessoal fica com medo dessa morte, para o pajé eles gostam de fazer bagunça, bater porta, andar no meio da aldeia. Agora a morte como doença, fica assim, a pessoa, calma, ninguém tem medo. Aí talvez por isso que quando o pessoal morre pela doença e o outro morre pela facada, aí eles separam por causa disso, porque eles são muito agressivos. É, eu diria que isso, né? O pajé fala isso. Eles são muito perigosos, até para nós mesmos, para a pessoa assim normal, né?” (Beto).

Os relatos demonstram que o *huré* não apresentam perigo apenas para os vivos, mas para o demais mortos também. O perigo oferecido por esse ser contrariado e raivoso, que pode vir à aldeia perturbar e assombrar as pessoas também se estende ao coletivo de mortos, *woràsyĩ*. Lima Filho (1994) relata que em caso de “boa morte” a pessoa é enterrada com os olhos voltados para a nascente: “uma vez no fundo da cova, a cabeça fica disposta de maneira tal que a face se volta para o nascente (...) também pode colocar comida junto ao corpo do morto.” (Lima Filho, 1994:120). No caso de uma morte ruim, como em caso de suicídio: “a cabeça é enterrada em direção ao oeste e a face voltada para a terra.” (idem). Infelizmente, não pude novamente ir até o cemitério, pois duas crianças tinham recém-falecido e não era um bom momento, como me disseram quando eu cheguei em meio aos choros e dor, “esse não é mês bom para nós”. A tristeza era grande pela morte das duas crianças, sendo as duas bebês, uma faleceu por pneumonia e a outra por uma adversidade conjugal. As crianças foram enterradas perto de seus parentes, pois quem padece de “boa morte” é enterrado aonde está seu grupo de descendência “Pra nós se foi enterrado naquele lugar, se outro filho morreu, pai ou tio, pode enterrar do lado dele, por perto. Pra família ficar unida num lugar só.” (Caio). No caso das bebês que faleceram, o tempo de luto foi menor:

“Minha vó sempre me ensinou que os meninos, por exemplo, criança recém-nascida, se ela falecer, ela não tem tempo assim para durar tanto tempo. Mas é claro que a família vai sentindo a falta e vai ter o choro. Agora se tiver rapaz novo, aí vai ter mais tempo ainda pra ficar...antes durava muito tempo, né? Um mês...mais que um mês. Agora, hoje já virou outra história. Não leva três dias, depois vai volta ao normal...mas por exemplo, a minha irmã faleceu e eu queria ficar um mês sem jogar bola. Eu não podia trabalhar na verdade. Mas só que quando morre já tá em contato com você, com pessoal do polo, vem e aí não tem como. Vem e nós acaba saindo e vai lá, vai ali no campo pra tirar sentimento, né? Vai lá no pessoal ali...assim que eles me orientavam, né? Aí eu fui esquecendo, né? Mas dentro do meu coração, eu ainda sinto. Jamais esqueceria” (Beto).

A duração do luto, assim como o repertório do choro ritual, varia. Como disse Beto, a dor e o sofrimento são inevitáveis em todos os casos, mas cada morte é uma morte e cada processo de luto é também, de certa forma, único, para os Karajá. Dessa forma às criança recém-

nascidas que não ficaram muito tempo na terra com seus pais e parentes e não tiveram a oportunidade de criar suas próprias redes de relação, com uma estadia breve no plano terrestre, ocorre que as lamentações não se demoram tanto, não por ausência de sofrimento, mas por não terem tido tempo de se tornar de fato *inyĩ*, passando pelos rituais, relacionando-se, rindo com os demais. Outro aspecto que vale o destaque na fala de Beto é que nós, os *tori*, não indígenas, influenciemos na duração do luto. Pois, a gente “não para”, por exemplo, eu chego na aldeia, os funcionários da SESAI e CASAI do pólo base de saúde continuam com suas atividades, a FUNAI, que emprega os homens como motoristas, também não cessa seus trabalhos. Quando Beto perdeu sua irmã e estava na universidade em Goiânia, ocorreu o mesmo, as aulas e exigências não pausam. O que para, o que pausa, pelo que pude observar, são as atividades que os *inyĩ* tem controle: o futebol e a escola. A escola como uma instituição – apenas – aparentemente estrangeira na aldeia, possui todos os professores e a merendeira Karajá, salvo a novidade de uma coordenadora da escola que é *tori*, não indígena, de Santa Terezinha.⁸⁹ Mesmo com a coordenadora não indígena, os *inyĩ* de Ibutuna comandam o calendário escolar, uma vez que a escola deve ser específica e respeitar as diversidades de cada contexto étnico, e todos ali sabem disso. Durante o luto e as festas a escola suspende suas atividades. O futebol, atividade por excelência das moças e rapazes, onde se divertem, brincam e riem muito, também é suspenso durante o período de luto, após isso, o campo de futebol é um lugar a que a pessoa vai, como diz Beto, para “tirar o sentimento”, a tristeza. Mais uma vez, dependendo de quem morreu o período de duração sofre variações. As interações ininterruptas com os *tori*, fazem como disse Beto, a pessoa ir “esquecendo”, não a dor e a perda, mas a tristeza, “aí começa a alegrar, aí volta a alegria”, como disse Toni.

Voltando ao enterro, os bens deixados pelo morto são enterrados junto ao corpo do morto, enterra-se junto ao corpo os bens materiais conquistados ou fabricados em vida, apenas são guardados pelos parentes algum item que possa servir de lembrança do morto, como é relatado por João: “Enterra junto, pode ser coisa de valor enterra. Dinheiro, se tiver dinheiro, enterra. E a família não pega. Só coisinha que pega pra lembrar, lembrança.” O morto leva junto

⁸⁹ O coordenador anterior também era Karajá. Disseram-me que o único *tori* para trabalhar na escola que eles precisavam era um professor de Educação Física, mas não foram atendidos, veio então a coordenadora de Santa Terezinha, que eles imaginam ser também uma forma de controle entre a Secretaria da Educação e a Escola Estadual Harianã, que é a escola de Ibutuna. Parece-me que cada equipe que assume a pasta das aldeias da região decide um modelo de gestão, com uma autonomia limitada dos moradores de Ibutuna em relação a isso.

consigo seus bens⁹⁰, e um exemplo etnográfico interessante está em Lima Filho (1994), quando um senhor lhe fala sobre o impedimento da passagem da aldeia dos mortos para a aldeia dos vivos, em que os *woràsỹ* bloqueiam a passagem e confundem o morto sobre o caminho de volta para a casa, sendo que o morto procurava sua antiga morada com os vivos e os mortos lembram-lhe sobre sua nova morada:

“Lembro-me bem quando um Karajá salientou que já pediu a sua mulher, para, quando ele morrer, colocar-lhe um facão junto ao corpo; assim armado, ele testará se é verdade ou não esse bloqueio dos *Worysy*” (Lima Filho, 1994:154).

O que fica do morto para os vivos, além de algumas lembranças eleitas para esse propósito por seus parentes, também são os xerimbabos. Os animais domésticos que eram posse do morto em vida costumam ficar como parte do pagamento da pessoa que realizou o enterro. Se o enterro é de uma criança e ela era dona de um *doré*, papagaio, por exemplo, o animal pode ficar com o filho da pessoa que cavou o buraco e enterrou a criança morta. O pagamento do enterro é outra questão fundamental nas exéquias karajá: “tem que agradar, né”, como alertou Beto. E no que consiste esse agrado? O agrado a que Beto se refere diz respeito a uma conduta em vida que se tem para garantir que quando a pessoa morra, tenha alguém para enterrá-la, como um “pagamento adiantado”, mas também como uma construção das redes de reciprocidade nas relações com os parentes:

“Antes a minha avó, finado meu avô, finada da minha vó falava que... eu sou casado, né? Aí eu tenho cunhado, tenho muitos parentes da minha esposa lá em Macaúba, né? Aí antes quando eu mato muitos peixes, ou até mesmo na caça, minha esposa tem que distribuir para a família dela, exatamente pensando que na hora que eu morrer, eles que vão cavar o meu túmulo. É assim que funcionava antes, hoje não, eu quando pego tantos peixes ou até mesmo mato uma queixada, nós divide, né? Mas isso não sei porque...talvez a distância, né? Porque eu estou morando longe... mas só que antes era assim. Quando pego os peixes minha esposa vai distribuindo para família, exatamente pensando nisso. Na hora que eu morrer, eles que vão cavar, porque eu já agradei. Mas hoje eu vejo que a maioria, quando a pessoa morre, só a família que vai. A família próxima. Por exemplo, quando a menina morreu (a bebê, filha de seu primo) só foi aqui da aldeia...cunhado, primo” (Beto).

Os parentes vão ao enterro e cavam o buraco, mas a família mesmo, que está chorando enlutada, não faz o enterro, alguém tem de ir, pois estão todos muito tristes e consternados. “Quando a pessoa morre, os homens que vão cavar o buraco, depois que termina a mãe daquela pessoa que morreu, paga com objeto: panela, prato, qualquer coisa o enterro. Porque enterrou e paga, como dinheiro.” João acrescenta a sua explicação que também os bens do morto podem

⁹⁰ Toral (1994), sobre um caso etnográfico da morte de uma senhora entre os Javaé, relata a queima de seus bens, em Ibutuna, mas não teve informações sobre casos em que ocorressem queima dos objetos morto, nem no caso de suicídio.

servir como pagamento à pessoa que cavou o buraco e a enterrou. O agrado em vida nas divisões das caças e dos pescados, embora seja uma atitude também pensada em relação aos cuidados pós-morte da pessoa, não substitui, pelos relatos a que tive acesso, o pagamento na hora do enterro, mas pode ser como uma parte dele e também uma forma de já definir indiretamente quem seriam os possíveis responsáveis pelo enterro do morto. Sobre aqueles que se responsabilizam pelo enterro Lima Filho afirma: “Se há alguma categoria de parentesco que deva assumir os preparativos para o enterro, não está claro” (Lima Filho,1994:120). Na literatura, também não encontrei uma clareza em relação à existência da categoria, e mesmo conversando com os Karajá. Ao questionar sobre o enterro dos mortos que sofreram uma morte perigosa, como no caso do suicídio, se havia um risco, ouvi que não tinha perigo em enterrar, e como no caso Krahô, parece que o pagamento e a distância da pessoa que cava o buraco e enterra o morto ajudam a neutralizar os possíveis efeitos nocivos da morte para quem enterra. Toral detalha o enterro durante a festa *ijasó* entre os Javaé, que se assemelha ao caso Karajá:

“Chegando ao cemitério todos se reúnem ao redor da cova do morto. Os *itcheò* são fincados, aos pés e na cabeceira do morto, a comida é depositada e as lamentações são então redobradas por parte das mulheres. Os pais do morto rapidamente se retiram voltando para a aldeia. Outras mulheres cuidam agora de seus mortos: bacias contendo alimentos são depositadas, outras mulheres jogam a farinha, bananas e calugi diretamente sobre os túmulos do cemitério. Os que participaram do fabrico do *itcheó* também se retiraram, restam agora no cemitério exclusivamente mulheres chorando em torno ao túmulo do morto recente e outras velando seus próprios mortos, da aldeia continuam chegando outras mulheres carregando bacias contendo alimentos que serão depositados ou lançados junto aos túmulos dos mortos. Dir-se-ia que as outras mulheres aproveitam a ocasião para chorar seus próprios mortos. Enquanto que no cemitério e na maioria das casas da aldeia reina grande tristeza o ambiente na casa dos homens ó o oposto: desde que se iniciou a construção dos *itcheò* iniciou-se também uma "reforma" nas vestimentas dos *ljasós*” (Toral, 1992:08).

E o enterro, atualmente, ocorre de forma definitiva. Em outros tempos, fazia-se as segundas exéquias, “os antigos faziam um tipo de barro, tipo de panela, aí tirava o osso e colocava nesse tipo de pote. E aí enterrava de novo, hoje em dia não.” (João). O duplo enterro, como os relatos indicam, faz parte de antigos costumes Karajá. Ao menos em Ibutuna, não ocorre mais. Relatos etnográficos da primeira metade do século XX narram que a cova é aberta ao lado do túmulo dos parentes (Lipkind,1948; Ehrenreich, 1948), e autores continuam afirmando que os Karajá não enterram seus mortos em contato direto com a terra e o morto era colocado em uma rede suspensa por dois mastros fixados nas extremidades da cova. Em Lima Filho (1994), afirma-se que os mortos não eram mais colocados em uma rede, mas envolvidos por uma esteira: “Antes de o corpo ser colocado na cova, uma série de varas são dispostas no fundo, formando um assoalho. Sobre ele se coloca uma esteira e, então, o corpo envolto por

outra esteira é baixado.” (Lima Filho, 1994:120).⁹¹ Atualmente, em Ibutuna e muitas outras aldeias karajá, não se utiliza mais a esteira para o enterro, mas um caixão, que normalmente a FUNAI fornece. Corrobora João: “Antigamente, naquele tempo, fazia e colocava em cima da esteira. Em cima tampava com as esteiras e colocava pau e jogava terra. É assim. Hoje é no caixão.”

Outro aspecto importante relativo às exéquias e até mesmo após sua execução, é o alimento oferecido ao morto. Antes das conexões na literatura especializada, voltemo-nos ao que dizem os Karajá de Ibutuna. Questionei nas diversas oportunidades de troca, especificamente, se alimenta-se também aqueles que morreram enforcados, por suicídio:

“Agora essa questão de comida, eu acho que eles comem, porque a maioria dos parentes leva a comida e deixa perto do *wábádè* para eles comerem. Deixa lá, leva comida, leva água. Chama-se *Xiwé*, porque se o *Kuni* não comer ele pode ficar bravo com a gente, pode fazer mal à gente. Então por isso que toda vez que a gente come, eu mesmo faço isso. Eu joga minha comida fora um pouco, dizendo que é para me proteger. Para dar o dele” (Caio).

“É... para acabar... aí acaba saudade e vai de vez em quando...eu vou levar comida, é assim. Durante muito tempo, anos” (João).

“É... faz parte da cultura, né? Eu acredito que a morte tem seu espírito que se alimenta e vai se alimentando aí sempre vai levando as coisas pro túmulo, né? A gente não tem como fugir do espírito, né? Se o nosso parente falece, não tem como fugir. Isso faz parte da cultura. Por isso que a gente vai levando a comida pra alimentar o parente. Eu acredito, né? Que até mesmo quando tiver, por exemplo, na pescaria, eu sempre lembro disso, né? Eu sei que eles estão ali, me protegendo. Espírito até mesmo do *ijasó* que está ali, sei que ele está ali, me protegendo da piranha, do jacaré. Por isso que o pessoal leva esse alimento, né?” (Beto).

No capítulo anterior, a reza sobre os alimentos o *xiwè* também foi explicitada, restou-me aqui uma exposição etnográfica sobre o questionamento dessa conduta voltada aos mortos por suicídio. Através das conversas, o que pude compreender é que no caso de *huré*, por este ser um espírito ainda mais perigoso, não se pode esquecer de oferecer o alimento de forma alguma. É necessário, nesses casos, ainda mais proteção. Outra “função” possível do alimento oferecido, parece ser o “controle” da saudade, pois além de oferecer o alimento ao coletivo de mortos, e particularmente, lembrando-se dos parentes, lembra-se do morto, mas oferecendo-lhe de sua comida, entendendo que embora em planos diferentes, de alguma forma, a relação entre os vivos e mortos pode ser pacificada e vigiada. Na próxima sessão, a memória e vigília sobre a lembrança dos mortos será abordada novamente.

⁹¹ Optei por utilizar apenas a literatura específica Karajá sobre as exéquias, infelizmente, os ricos trabalhos de Toral (1994) e Rodrigues (1993) sobre os Javaé, não puderam ser utilizados a fim de evitar comparações imprecisas e equivocadas.

Um assunto muito falado em Ibutuna, até mesmo posso afirmar, com unanimidade, e segundo os relatos etnográficos, é a vontade, a necessidade de um *wabàdè* na aldeia. Atualmente o cemitério está localizado em Macaúba, mesmo não ficando muito distante, é visto como “lá embaixo, para lá de Macaúba, no mato” (Toni), a questão preocupante parece ser a importância de estar perto dos parentes mortos e também garantir que eles vivam juntos, uma vez que uma vez que se morre, é ali, na aldeia dos mortos que se vive:

“Eu acho importante porque através do *wabàdè* dá para a gente ficar mais firme na aldeia que a gente sabe que a qualquer pessoa da família foi enterrada ali. Então a permanência dele vai ser para sempre. Não pode deixar. É como se fosse um é...até hoje em dia tem muito exemplo que alguns foram enterrados na cidade, a gente ...tomando a terra. É porque isso é nosso direito, *wabàdè* nas aldeias. Pros mortos também é bom que fiquem perto. Pra nós se foi enterrado naquele lugar, se outro tipo filho morreu, pai ou tio, pode enterrar do lado dele, por perto. Pra família ficar unida num lugar só” (Caio).

“Eu falei para a gente começar dia que alguém da família mesmo, como minha mãe, mas minha mãe é primeira, tá? E aí eu não posso...aí eu falei pra eles, dia que minha mãe Deus levar ela, nós vamos enterrar bem aqui. (perto da gente) É... aí acaba saudade e vai de vez em quando...eu vou levar comida pra ela, é assim” (João).

Novamente, a proximidade com o cemitério permite a facilidade de visitar os mortos e também de levar comida aos *woràsỹ*. Caio resgata a questão de que assim que deve haver o direito à terra enquanto vivos, também deve haver o direito à terra para quando se morre, em outro plano, reviver. Caio refere-se, no trecho citado acima, aos *inyĩ* enterrados na cidade, quando não havia cemitério em Macaúba, dos tempos em que a terra “foi tomada”. Pois, quando se “toma” a terra dos vivos, toma-se também dos mortos. Além do que, como afirmam, “para os mortos também é bom ficar perto”. Os mortos, assim, compartilham com os vivos o mesmo patamar cosmológico: o plano terrestre: “Os mortos das pessoas comuns compartilham, sob um estado diferenciado o mesmo nível cosmológico que os vivos: a superfície da terra” (Torral, 1992; 213). E, sobre a importância do cemitério, retomo mais uma vez Nunes, *wabàdè* é o cemitério associado a uma determinada aldeia, assim como a aldeia dos mortos que existe sob o cemitério.

Assim como todos os moradores da aldeia revelam a necessidade de um *wabàdè* em Ibutuna, todos lembram também que deve-se respeitar a uma determinada hierarquia: a primeira a estar ali deve ser a *lahire* Celina, uma senhora que calcula-se ter em torno de 92 anos de idade, grande matriarca da aldeia, que foi a primeira mulher de Ibutuna – e assim ela também fundará a aldeia, a morada dos que, em Ibutuna virarão, inevitavelmente, e no melhor dos casos, *woràsỹ*. E aqui, reconheço minha vontade em demorar – e muito – a ver essa vontade do *wabàdè* de Ibutuna se concretizar.

Embora a relação entre vivos e mortos seja melindrosa, isso não significa que os mortos e seus mundos devam desvencilha-se completamente. Ao que parece, é uma questão de economia entre mundos que deve ser vigiada, zelada. A comida e a “reza” de proteção e cuidado dirigida aos *woràsỹ* é um sinal disso. Não se trata de um rompimento definitivo, mas uma alteridade que deve ser manejada, pois inevitavelmente será o destino de todos e, sendo a condição de *woràsỹ* irreversível, todos desejam uma boa “eternidade”. Ou, todos, em última instância, desejam ou deveriam desejar, uma boa morte. Aos suicidas e vítimas de mortes turbulentas cabe o cuidado redobrado entre vivos e mortos.

3.3.1 A memória do Suicídio⁹²

Outro motivo de preocupação para os Karajá é a memória, a lembrança constante e desenfreada dos parentes que morreram. Pensando na especificidade do suicídio, o primeiro caso etnográfico de suicídio que presenciei, consistia na dificuldade do pai em “esquecer” a filha morta e reiterar sua relação com os parentes vivos, levando, ao limite, a impossibilidade de coexistência entre os dois mundos, em que a condição de diferenciação que produz o mundo dos vivos é suspensa e gradualmente as diferenças que separam vivos e mortos é suprimida. Por fim, o pai da moça, acabou por enforcar-se. Desse modo, lembrar-se dos mortos (recentes) é produzir-se como um igual para eles e, portanto, como um diferente para os vivos (Nunes, 2012:187). Quando as relações cotidianas de alteridade não são compartilhadas pela memória da reciprocidade, a humanidade passa a perder sentido e torna-se insustentável a confusão entre um mundo e outro, a diferença precisa ser marcada.

Assim, estar vivo é relacionar-se com os pares vivos, é atualizar as relações de um plano nele mesmo. A relação pretendida entre o plano do vivo e dos mortos, neste caso, deve consistir em afirmar e efetuar suas distâncias: a saudade desmedida e a dificuldade em “esquecer” os parentes mortos causa uma mixórdia perigosa. Adentrando ainda mais as especificidades dos grupos Jê, no caso Xikrin, é a separação dos mortos com seus parentes vivos o que marca esta relação de diferença: o sofrimento fruto da separação fixa o morto em sua

⁹² Devo essa expressão a uma reflexão de Nunes (2018) sobre os efeitos das recorrências das mortes por enforcamento e as tentativas: segundo o autor, a cada novo caso, a memória dos que morreram é reavivada, podendo haver um encadeamento das memórias dos mortos por suicídio, provocado pela recorrência dos casos em curtos espaços de tempo.

condição saudosa, relegando-o a procurar notícia de seus parentes vivos e também possibilidades de aproximação com estes, por quem ainda estão ligados pelos laços consanguíneos. Inevitavelmente oferecendo em suas tentativas de aproximação e contato, risco aos viventes (Cohn, 2001). O caso Xikrin ressalta o drama vivido pelos mortos, enquanto no caso Karajá, apenas a situação do parente vivo e seu luto recebe, no geral, mais atenção etnográfica. Pensando nessa questão, busquei aproximar-me dessa difícil situação através de um amigo e atual cacique, que perdeu a irmã, vítima de uma morte repentina, em 2014. Embora já passado alguns anos e o caso dela não se tratasse de suicídio, mas de feitiço que causou uma doença inesperada e sem explicação e sua morte em poucos dias, seu irmão diz “ a dor volta tudo de novo, não tem como fugir”. Antes do falecimento de sua irmã, seu pai, cacique no período do acontecimento, sua mãe, seu irmãos, as esposas e os filhos, seis crianças no total, viviam em uma mesma casa grande, perto da escola. A morte inesperada de sua irmã, que era jovem e tinha uma filha pequena, causou uma dor sem tamanho entristecendo toda a família e todos da aldeia Ibutuna. Em 2017, três anos após o ocorrido, a dor da perda da mulher e as outras tantas perdas que somaram-se a esta, tornaram insuportável a vida na casa em que a moça vivia e todos construíram uma casa e mudaram-se, menos Beto, sua esposa e suas cinco filhas, diz ele:

“Eu acredito que a morte tem seu espírito que se alimenta e vai se alimentando aí sempre vai levando as coisas pro túmulo, né? Por isso que eu fiquei na casa (da família). Eu não queria sair de lá, porque eu sinto que o espírito da irmã está lá ainda, junto com nós, né? Eu não fico com medo, desde que ela morreu. Minha mãe e meu pai não aguentaram e saíram de lá porque lembrava e aí eu não queria ir...eu queria ficar mais próximo e escutar o barulho dela. Queria que ela hoje eu fico lá sozinho com minha esposa e com minha família, ninguém tem medo. Eu falo pra minha esposa pra não ter medo... A gente não tem como fugir do espírito, né?”

Segundo relata Beto, o espírito de sua irmã permanece na casa e até faz “barulho”. Ele não conseguiu deixar a casa e, ao que parece, sua irmã também não. Algo aconteceu e parece que ela não foi morar no *wábádè*, mas permaneceu na casa que vivia enquanto viva, sua família não suportou a dor, mas assim como ela, seu irmão também persistiu em não romper, a lembrança contínua. Há três meses, soube que por diversos motivos, ele brigou e separou da esposa, ela não “aguentou”, pegou as filhas e foi embora para a casa da mãe em Macaúba. Beto continuou na casa, o que é, no mínimo, incomum, uma pessoa morar sozinha em uma casa, ainda mais tão grande. Difícil conseguir mais detalhes sobre o assunto, pois é ainda muito doloroso, principalmente para Beto e para toda a sua família também, mas aparentemente há algo, que nem ele e nem sua irmã romperam. Assim como Cohn relata no caso Xikrin, e como

falaram-me em Ibutuna, a moça sente muita falta da filha que foi morar com a avó materna, “nem ela esperava (morrer)”. O que pode ter acontecido para os *woràsŷ* não terem a convencido de sua nova morada? E mesmo no início ela sendo *kuni*, como era dito na ocasião de sua morte, parece que ela não representa mais o perigo que poderia representar, pois seu irmão se recusa a abandoná-la, ou justamente será esse o perigo, uma vez que seu irmão não conseguiu viver com a família que o abandonou e está descontrolando-se com o consumo de álcool e tendo dificuldades de realizar outras tarefas? Seja o que for, nem ele parece estar com os vivos e nem ela com os mortos. Lembrando-se do “pai” do conto de Guimarães Rosa que partiu para a “terceira margem”, mesmo com dificuldade, todos puderam seguir suas vidas, rompendo com ele, menos seu filho, que passou toda a sua vida desequilibrando-se entre um mundo e outro. Para o rapaz do conto e Beto, fica a lição Karajá de que é “na terra que se vive”. Fica também o mistério sobre os rumos de sua irmã e do pai do rapaz que, ao que parece, nem foram e nem ficaram, mas continuam com seus ruídos enquanto houver quem ouça. Há aí uma passagem interrompida, um morto saudoso, uma irresignação. Afinal, os mortos, antes de serem encaminhados a suas novas moradas, tentam voltar aos seus parentes vivos, tanto que cabe aos *woràsŷ* enganá-los e inicia-los em suas novas vidas. Nem todos conseguem ser absorvidos ou se convencem da nova condição, e uma morte abre espaço para novos ruídos e mais possibilidade de adesão dos vivos aos chamados dos mortos. É preciso estar atento aos mortos, alimentá-los, o *xiwè* é uma forma de neutralizar a lembrança a memória desenfreada, como um mecanismo de gestão entre planos para apaziguá-los todos. Mas, sempre há ruídos. E cabe aos vivos, segundo os Karajá, a vigília, a observação de si: a decisão. Ao menos que não se tenha o controle sobre si mesmo, ao menos que esteja enfeitado...

3.4 Sobre a terceira margem: o destino dos *hurè* – suicidas

E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto — o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte de além. E estou pedindo, pedindo, pedindo um perdão. Sofri o grave frio dos medos, adoeci. Sei que ninguém soube mais dele. Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado.

O eu-lírico acima conseguiu romper, ao que parece, a relação instável com seu pai e mesm sentindo-se tomado pela culpa, cessa a tentativa de seguir o mesmo destino rumo à terceira margem, mas e seu pai, qual seu destino? Uma vez que ele não vai em definitivo e nem

volta, mas perturba e representa um risco. Afinal, qual o destino do *huré*?⁹³ No capítulo anterior, falei da destinação dos mortos por morte “normal” de doença para o *wábádè* ou dos xamãs e seus familiares, e aqueles “profundamente bons” para o plano celeste. Deixei para esta última sessão a reflexão sobre o destino daqueles que suicidaram-se ou, como vimos, são vítima de feitiço e cometem um ato contra si próprio, que em realidade, tratando-se desse último surto ao longo das duas últimas décadas, configura-se em homicídio.

Voltemo-nos ao plano terrestre⁹⁴, onde opera a consanguinidade e também as mais diversas formas que pode ter a alteridade. Pensando nos mortos enquanto representantes de uma alteridade radical, e no caso dos *huré*, não se aproximando sequer de uma situação de uma possível afinidade, uma vez que aqui, o risco máximo aos vivos é reproduzido: é preciso negá-lo, esquecê-lo controladamente. Visto que os pensamentos ameríndios apontam, de modo geral, para um assemelhamento da morte à afinidade, como duas problemáticas caras aos vivos.

“Não é possível separar o problema da afinidade do problema da mortalidade, sobretudo atribuindo ao primeiro uma primazia sociológica ou política diante da evanescência ‘cosmológica’ do segundo. A morte e a aliança são condições conexas do *socius*, como atestam aquelas utopias ameríndias que, negando uma, negam conjunta e necessariamente a outra” (Viveiros de Castro, 2002:171).

Como já visto, após uma morte violenta, o morto transforma-se em *kuni* e no pior dos casos (o da morte), esse estado intensifica-se para *huré*. O *wábádè*, destinado aos *woràsỹ*, já possui a inversão negativa da aldeia dos vivos, e para os *kuni*, sua aldeia, parece intensificar as características negativas já presente na morada dos *woràsỹ*. Os *huré*, sempre à procura de seus parentes vivos, seja até mesmo para assombrar e assustar, não realizam relações sexuais entre seus pares:

“Não há relações sexuais entre os assassinados. Segundo Rodrigues, eles não seriam nem consangüíneos, nem afins, ficando sozinhos. Os objetos (casas, canoas, pás, enxadas) são imprestáveis, furados, apodrecidos. Não há fogo nem roça, a carne é crua e vermelha, assim como a água dos rios, igualmente vermelha. A chuva é muito quente, queimando os assassinados ao cair e, não obstante, eles passam muito frio. Os assassinados estão sempre brigando e lutando e ficam por isso muito cansados. Eles

⁹³ Faço uma alusão do “pai” do conto de Guimarães a imagem do *huré*, com base no perigo representado por ambos.

⁹⁴ Na literatura específica, as autoras e autores (Pétesch,1992,2000; Toral,1992, Lima Filho,1994; Schiel,2005; Rodrigues, 1993 e Nunes, 2012,2016), adentraram de forma detalhada a tripartição cosmológica Karajá e os diversos planos, produzindo assim uma análise pormenorizada da localização de cada plano, especialmente as divisões, do *ahanã*, plano terrestre. Reconheço a vasta bibliografia e reafirmo aqui não ser o espaço de atualização ou discussão pormenorizada dos planos cosmológicos Karajá, por esse objetivo, não aprofundo as reflexões nesse sentido.

perpetuam o estado em que morreram, derramando sangue, tendo todas as feridas abertas” (Rodrigues, 1993: 408-409 apud Schiel, 2005:64)⁹⁵.

No trabalho de Nunes (2016), assim como nas falas dos *iny* de Ibutuna, fala-se muito do “mato”, como um lugar em que estão os *aõni* e *kuni*:

“O *ibràra* é, ainda, local de moradia de uma série de outros seres, visíveis apenas aos olhos dos *hàri*. Todos estes são *bàdèrahy làdu* ♂, *bàdèrahyky làdu* ♀, “moradores do mato”. O *bàdèrahy* é o “mato”, no sentido de lugar inóspito, inabitado; pode ser um varjão, uma mata, um lugar de vegetação bem fechada (uma “macega”). Entre seus habitantes, além dos animais (*iròdu iròdu*, animais terrestres), estão os *aõni*. Alguns deles são *hàrina*, ou seja, eles atacam as pessoas que eles desejam que se tornem xamãs. Outros são donos (*wèdu*) de algumas espécies animais. Já outros são ainda mais perigosos, podendo inclusive matar os *Iny*: este é o caso do *Ilabièhèkÿ* ou *Aõnihikÿ*, “o grande avô” ou “o grande *aõni*” (Nunes, 2016:334).

Embora o autor refira-se, nesse trecho, exclusivamente aos *aõni*, mesmo os *huré* não habitando exclusivamente o *ibràra*, pode-se depreender que esses tipos extremados de *kuni*, também, de alguma forma, o povoam, mesmo que indiretamente e temporariamente. O mato é onde costumam realizar seus ataques, até porque habitam as proximidades da mata. Estes não fazem a viagem pelo rio, não se transformam-se em *woràsÿ*. Os *huré* habitam a *hurè mahādu hāwa*, “aldeia dos *huré*”:

“A aldeia dos *hurè* fica afastada dela rumo à *ibràra*, também sob a terra. Como me disse um homem, “é por isso que no *ibràra* tem muito *hurè*”. As pessoas com quem conversei sobre o assunto, porém, não souberam me dizer se, assim como entre os Javaé, existe um rio que separa as duas (*rubuo* [??] *mahādu bero*, “rio dos mortos”; RODRIGUES, 1993: 404; 2008b: 255) (...)O morto tenta enganar sua mulher, fingindo que estava vivo. Quando ela descobre, foge com suas duas filhas. O *hurè* a vê indo embora e a persegue, correndo de ponta cabeça, com as mãos no chão e as pernas para o alto. Por fim, ele arranca e come o fígado das três, matando-as. Essas duas aldeias dos mortos, a dos *woràsÿ* e a dos *hurè*, apesar de se localizarem sob o chão, estão no Mundo de Fora, *kaa suu-ki*, “neste chão”, e não no Fundo do Rio ou em algum outro tipo de “nível inferior” (como sugere RODRIGUES, 2008b)” (Nunes, 2016:339).

Estendo em sua dissertação, em que há a um complexo de associações cromáticas aos cosmos karajá pela autora, as análises do destino dos *huré*, Schiel (2005), o *hurè mahādu hāwa* seria:

“O extremo imaginável da alteridade. E é a esta concepção que encontramos a cor vermelha associada, seja em seus rios rubros, seja em sua alimentação, que é constituída de carne crua. No outro extremo está a aldeia do céu, descrita como perfeita. Ali os alimentos, inclusive da roça, são muito bem cozidos e a água é límpida, transparente. Rodrigues mostra que a cor branca é associada tanto ao céu (*biura*: céu branco) quanto ao alimento bem cozido” (Schiel, 2005:66).

⁹⁵ Infelizmente não consegui o acesso à dissertação de Patrícia Rodrigues: “O Povo do Meio. Tempo, Cosmo e Gênero na Ilha do Bananal”, de 1993, sobre os Javaé, entendendo a importância da obra e as comparações, nesse aspecto específico, com os Karajá, utilizo suas marcações através de outros autores.

Dessa forma, a autora observa que não haveria fogo e nem roça na aldeia dos assassinados e assassinos, que também é um lugar de escuridão profunda, onde os *hurè* sentem muito frio e a carne, seu único alimento, está sempre crua. Lembrando de seu oposto, o plano celeste, onde: “Os alimentos seriam super cozidos, a temperatura é ideal (não se fala em calor ou frio) e seria, ainda, descrita como muito clara, seus habitantes podem enxergar muito longe” (idem). Assim, esse seria o destino que representa o máximo das características negativas à uma pessoa. Um destino, no mínimo, digno de horror e evitação dos *inỹ*, em vida.

3.5. Afinal, o que é o suicídio para os Karajá?

Recapitulando, pensando no destino reservado aos suicidas, este é um desígnio que qualquer pessoa buscaria evitar, ao menos que se veja em uma situação limite em vida, como foi o caso do jovem Tebutxué, narrado por Schiel (2016) e apresentado no primeiro capítulo, que não suportou a vida conjugal e os sofrimentos que poderiam causar a sua família. Para aqueles que se enforcaram vítima do feitiço *bàtòtaka*, sem um motivo aparente, que estavam com a “vida boa”, como relata dois dos interlocutores de Ibutuna, Caio e Beto, sobre o primo que enforcou-se, parece haver, para os próprios Karajá, uma incoerência tanto no cessar a própria vida quanto em relegar-se a um destino tão inóspito, fornecendo ainda mais pistas e nos levando à reflexão de que casos de suicídio como esse só poderiam ser compreendidos, ou só fariam sentido, enquanto feitiço. Dessa forma, reiterando os argumentos e as narrativas Karajá expostas até aqui, a atual “onda de suicídios” entre essa população indígena, como já observou Nunes (2016) através dos relatos de seus interlocutores e observa os Karajá, trata-se, sobretudo, de feitiçaria. Nesse sentido, trazendo novamente a análise feita no primeiro capítulo, e sofisticando com os dados apresentados ao longo da dissertação, aproveito esse momento para remarcar as diferenças entre os sujeitos envolvidos nessa rede: assassino, assassinado e suicida.

O assassino, a pessoa que “encomenda” a morte da vítima, pode ser *hàri* (pajé) ou não. Caso a pessoa esteja movida por raiva, vingança ou qualquer sentimento que leve a querer cessar a vida de outrem, não sendo *hàri* ou não completando adequadamente sua iniciação enquanto tal, ao entrar em contato com o feitiço *bàtòtaka*, contribui em deixá-lo ainda mais caótico. E esse é um problema que orbita a “onda de suicídio” atual entre os Karajá, entre os quais o feitiço, como observou Nunes (2016), passa de “mão em mão”, e perde o controle,

gerando também uma situação de desequilíbrio, uma vez que nem mesmo os *hàri* curadores atrevem-se a lidar com tamanho caos. Dessa forma não há um único *kòwòrudu*, pajé maligno, “dono da magia/feitiço” mas uma coletividade envolvida. Esse caso, em que a pessoa conscientemente lança a flecha, *wyhy*⁹⁶ ao padecente, marca sua condição de assassino. Adentremos a questão do xamanismo, e, como Nunes (2013) observa, de acordo com a literatura específica, para os *inỹ*, não há uma dicotomia simples e direta entre “xamãs” e “não xamãs”, uma vez que há diferentes graus de envolvimento e conhecimento xamânico. Assim como há a diferença entre pajés curandeiros e pajés feiticeiros, entendendo assim, até mesmo uma certa tendência à “especialização”. O que significa que, em uma aldeia Karajá, mesmo as pessoas apontando que há um pajé ou outro, quando perguntadas, há ali diversas pessoas que xamanizam⁹⁷. Não adentrarei na literatura específica Karajá tão detidamente sobre o assunto, contudo, acompanhemos Nunes: “Uma pessoa, em suma, pode ter a habilidade de “ouvir” e/ou de “ver” – duas das capacidades que caracterizam os xamãs, especialmente a última - e ainda assim não ser um(a) *hàri* (Nunes, 2013:36)”.

Em uma conversa com Beto, em 2017, pude ouvir um exemplo que evidencia a situação: perguntei a ele se em Ibutuna tinha mesmo apenas uma *hàri* mulher, como todos diziam, e ele disse que não, que há outros pajés, mas eles não se manifestam. Contou que antigamente não acreditava nas histórias que eram contadas pelos mais velhos e em espíritos, até que um dia algo aconteceu a ele. Falou que uma vez foi com um *tori*, não indígena, pescar num rio alguns quilômetros distantes da aldeia e que, em um momento durante a pesca, ouviu um barulho muito forte, como um trovão, e ficou muito assustado. Disse que era o espírito de aruanã debaixo do barco e ele se sentiu muito tonto e não conseguia se guiar. Quando estava voltando com o *tori*, disse que o joelho estava mole e não conseguia controlar a perna e andar, além da tontura muito forte que estava sentindo. O *tori* perguntou se ele estava com febre e doente, ao que Beto respondeu negativamente, que não estava com febre e era um homem saudável e forte. Ele então, não conseguindo se locomover, pediu que fosse deixado ali e que fossem chamar o seu pai, pois estava enfeitiçado pelo espírito de aruanã. Nesse tempo em que ele ficou sozinho deitado no meio da mata, estava ouvindo o canto de aruanã muito forte ressoando em seus ouvidos, e quando fechava os olhos conseguia ver o rosto do espírito de Aruanã. Mas quando abria, a visão estava turva e não conseguia enxergar direito, apenas ouvir o forte de canto de

⁹⁶ Minúsculas flechas que o feiticeiro lança em suas vítimas.

⁹⁷ Nunes (2013) faz uma reflexão sobre as discussões de Alan Campbell (2002) sobre o xamanismo Wajãpi.

aruanã. Seu pai foi lhe buscar e então constatou que, de fato, o filho estava enfeitiçado por *ijasò*, e o levou para casa de carro. Em casa, ele sonhou com *ijasò*, mas, como contou, naquele tempo os pajés disputavam muito espaço e não queriam que outras pessoas se tornassem pajé, assim ele viu durante a noite os pajés virem e colocarem pimenta em seus olhos, para que ele não conseguisse enxergar. Ao acordar, contou para a esposa o ocorrido e levou um tempo para recuperar a visão e a força.

Além da negação dos pajés à iniciação plena, sendo esse um campo de disputas, como se vê no relato de Beto sobre sua “xamalização”, há de se observar, como aponta Nunes (2016), que a lei maior do xamanismo entre os *inỹ* é o silêncio. Assim, não é interessante revelar as incursões xamânicas que se tem ou pode vir a ter, e o assunto é sempre discreto e disfarçado. Cabral (2015) observa também que a compreensão dos fatos que ocorrem em diversos contextos indígenas é da ordem do sensível e atravessam os múltiplos mundos, não se tratando exclusivamente de uma experiência xamânica a priori em todas as situações. Penso ser interessante trazer a análise que a autora faz em sua pesquisa sobre as relações entre as plantas e as pessoas Wajãpi, em que se deve ter o cuidado ao transferir uma compreensão do “perspectivismo”, que pode parecer compulsória, uma vez que se resolve o “problema” antes mesmo de identificá-lo. O fato é que se trata de um contexto de multiplicidades: múltiplos seres e cosmos. Assim, Cabral (2015), em seu trabalho sobre a relação de famílias wajãpi com os vegetais, nota as operações sensíveis traçadas por alguns wajãpi na tessitura de um saber sobre os mundos dos outros:

“O sensível, no recorte aqui realizado, somado à capacidade de imaginar a posição de outrem (de colocar-se virtualmente no local de habitação de uma rã, de um jabuti ou de um *ãjã*) permite relacionar-se com o desconhecido de maneira a tornar esse limbo menos obscuro, ao mesmo tempo em que estende o campo do desconhecido. Dessa maneira, outros mundos podem ser vislumbrados sem gerar uma aderência à outra perspectiva (tal como fazem aqueles que são “empajezados” ou que se metamorfoseiam), processo que delineia um campo de saber que não é de pleno conhecimento: a sombra do desconhecido continua a pairar, o aspecto vago se mantém, estimulando elaborações contínuas e cotidianas sobre as diversas naturezas que se tangenciam” (Cabral, 2015:304-305).

Trago essas reflexões para pensar o caso do feitiço *bàtòtaka* entre os Karajá como uma condição inerente a essa sensibilização das pessoas com o que paira por entre os cochichos e o não dito: nem todos são xamãs, mas todos estão sensíveis. De modo que o feitiço pode chegar a muitas mãos, tornando-se, de fato, uma responsabilidade atribuída a muitas pessoas. Tudo isso complexifica ainda mais os casos de feitiço entre os Karajá, e esse específico, relativo ao enforcamento.

Passemos à vítima. A vítima, como já vimos, pode assumir o caráter de padecente ou de suicida. Falemos da primeira. O padecente é, então, vítima do feitiço, em que é atingido pelas flechinhas *wyhy*, lançadas pelo enfeitiçador. Daí o fato da não compreensão dos parentes sobre a motivação da morte por enforcamento. Pois em grande parte desses casos, não há, de fato, motivações aparentes, é uma quebra, uma incoerência. Assim, a pessoa que se enforca estaria coagida por um pensamento que não é seu: é como se não fosse ela, ninguém entende e gera um quadro de acusações sobre sua morte. Há dúvidas, mas, em geral, pensando na “boa vida” que levava a pessoa, não haveria motivo para ela romper a circunstância e reservar a si um destino torpe e funesto. A vítima padecente é o lugar das incongruências.

Por fim, o suicida. E aqui é o lugar, *a priori*, da dúvida. Os casos de enforcamento que vimos durante esse trabalho referem-se, segundo as análises etnográficas, ao entendimento dos avultados casos de suicídio Karajá enquanto homicídios. É esse o lugar das incoerências, como visto no parágrafo anterior. E esses padecentes seriam então, as vítimas do feitiço do pajé. Um dano irreversível que torna o morto *huré*, inconformado com a nova condição, raivoso em relação aos vivos e às vidas, contribuindo com uma economia dos seres *inỹ*, que ora equilibra, ora desequilibra, ora abre os mundos todos, mas nunca os cessa entre si.

Cabe, porém, como pesquisadora, a fidelidade na representação dos relatos sobre minha experiência com os Karajá, e, sendo esse tipo de homicídio uma triste realidade que acompanha minha trajetória etnográfica, coube a reflexão sobre esta temática complexa. Este capítulo propôs-se, então, a discutir a especificidade do suicídio Karajá, envolvendo também as exéquias e o destino do *huré*. Alguns casos etnográficos específicos não foram abordados, a fim de resguardar os difíceis momentos e também os envolvidos, assim, evitei adentrar alguns pormenores etnográficos, afinal, é mais prudente tomar distância do feitiço.

Considerações finais

Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio (Rosa, 1994:413).

O conto de Guimarães finda ao nos afastar, por decisão do eu-lírico, da terceira margem do rio,⁹⁸ e também de seu pai, que já nem é parente, nem quase gente, mas algo que assemelha-se a um espectro, coloca em risco e de certa forma, paralisa as relações na vida de seu filho com os demais vivos. Assim também, sem muita explicação, sem mesmo aclaração, deixamos ir os mortos, todos eles. Assim como se faz ao pensar muito em algo, tanto, que a única coisa que resta fazer é resignar-se. No caso Karajá, como Nunes (2016) já ponderou como uma característica intrínseca a eles, é preciso ir e deixar rir.

Em um último respiro, peço licença aos leitores para uma reflexão que vem de longe, da Amazônia Ocidental, trazida por Cesarino (2008), em sua obra “*Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*”, em que o autor descreve a poética xamânica e a cosmologia Marubo, um povo Pano, de forma detalhada e atenta, retratando os cantos de cura, os duplos, a diversidade de espíritos e as complexidades cosmológicas deste povo. Na quarta parte de sua tese, intitulada “A Era-Morte (escatologia e alteridade: o estilhaçamento da pessoa)”, o autor concentra-se nos estudos da poética xamanística Marubo e sua ação em relação as doenças e os estados de desagregação. Assim o autor define:

“A ‘era-morte’ é, entre outras coisas, marcada pela proliferação descontrolada de espectros yochĩ, insensatos e agressivos. Morre-se muito mal, as pessoas ficam ‘morridas’ (veiya) por aqui; as relações entre vivos e mortos não andam fáceis, tudo anda muito perigoso” (Cesarino, 2008:302).

Retêm-se do caso Marubo um desequilíbrio perceptível entre tantas doenças e tantos doentes e os esforços relativos à cura, envolvendo os cantos, o rapé e a ayahuasca, além da alimentação adequada. Há, de certa forma, ali, uma inflação do adoecimento, e, pior, “morre-se muito mal”, conforme é constatado. Há um estado *oniska*, de tristeza e nostalgia, um desolamento que é também característica dessa “má morte”. Mas há, ao contrário do caso Karajá, uma impossibilidade da cura pelos pajés e grupo de curadores, tais como os cantores, ser “negada”, e mesmo que possa não haver comida suficiente e apesar de todos os percalços

⁹⁸ A crítica e a teoria literária dedicada a este conto e toda a obra de João Guimarães Rosa é voluptuosa. Contudo, faço uso da “licença antropológica”, frente à poética do conto do autor.

que um doente pode gerar, há de se oferecer o “serviço”. Cesarino identifica, nesse contexto, um povo de certa forma, tomado por essas circunstâncias um tanto quanto desoladoras, em que as doenças advindas das agressões xamânicas e também dos “brancos” os assolam, sendo a era atual compreendida como uma era de desolação e morte. O bom destino dos mortos entre os Marubo depende não apenas da forma em que se deu sua morte, mas da passagem, o cruzamento do Caminho-Morte, para a morada junto aos seus familiares, que só é possível àqueles que tiveram uma “boa vida” :

“A meio caminho da espiritização completa já realizada, por exemplo, pela pessoa múltipla do romeia Venãpa, Kanãpa ainda têm de se esforçar para garantir um bom futuro póstumo. Deve manter-se, em suma, familiar aos próprios espíritos que, cedo ou tarde, ainda na vida ou na morte final, conduzirão seus duplos para os devidos lugares, a fim de que não fiquem morridos (veiya) na beira do Caminho ou em outras partes desta terra” (Cesarino, 2008:332).

E o que significa ficar “morrido” na beira do Caminho? O que define um bom destino póstumo nesse contexto? Nos interessa, para os fins aqui perseguidos reter de toda essa complexidade, que parte do que define ficar “morrido” e relegado a um destino póstumo desventurado diz respeito a um tipo específico de morte e de mortos, uma vez que: “O mesmo destino não é concedido aos suicidas e aos assassinos: permanecem no mesmo lugar onde morreram, continuam com os mesmos hábitos” (Cesarino, 2008:339). Assim como também não há um destino póstumo favorável aos que tiveram uma “vida ruim”, como por exemplo os que não souberam dominar as técnicas de comunicação: “Os ruins de fala têm a língua gorda e pesada: não sabendo falar, ficarão morridos (veiya) quando morrer (vopia) a sua carcaça. São os cestos desenhados (*txitxã keneya*) internos que ajudam o *kẽchĩtxo* a falar e pensar, “assim como um rádio”, dizem novamente.” (Cesarino, 2008:133). Assim, para os Marubo, “ficar morrido” significa não fazer a travessia do Caminho-Morte a fim de habitar os planos, para lá a viverem junto aos parentes.⁹⁹ E a esse destino estão condenados os assassinos, suicidas e também aqueles que tiveram uma vida e uma morte “ruim”.

A analogia para pensar os casos Karajá consiste em considerar uma possível epidemia de “mortes ruins”, onde os *huré*, que não atravessam o rio, tem também como destino um vida póstuma com a máxima de todas características negativas que se poderia ter no plano celeste. Podemos assim, estar presenciando uma “era-morte” entre os Karajá, em que há uma epidemia

⁹⁹ Assim como no caso Karajá, há uma diversidade de destinos e planos, conforme quem foi em vida e o que fez após a travessia do Caminho-Morte. Como expõe o autor: “Nas malocas dos espíritos (*yove shovo*) não se trabalha, não se caça e come-se apenas o fruto doce *nãko*, sua iguaria. Mais abaixo entretanto, na morada dos duplos dos olhos, há ainda pessoas violentas” (Cesarino, 2008:343).

que afeta as pessoas, através do “feitiço do pajé” *bàtòtaka* e, em que se morre mal, sendo, nesse caso, o suicídio epidêmico, até mesmo pela inflação e descontrole do feitiço frente ao limitado e reduzido número de pajés que podem e se dispõem a lidar com esse feitiço mortal.¹⁰⁰ Há uma demanda de feitiço e enfeitizados por cura que os pajés, que não dão conta no atual contexto Karajá, até mesmo porque se trata de um “feitiço em descontrole”, que não se restringe à ação dos feiticeiros, o que resulta em um uso abusivo de algo que até mesmo não se sabe mais do que se trata, como vimos ao longo dessa pesquisa.

Passando a uma outra questão, um assunto muito recorrente na fala dos Karajás: a “perda da cultura”. Um aspecto comum em duas das falas evidenciadas no capítulo anterior é o contraste entre como se fazia “antigamente” e como é feito “hoje”: “Então, eu acho que isso também atualmente, já está enfraquecendo, né? Mas isso é a cultura, né? Desde que nossos paisaí não tenho certeza que acontecia antes...eles faziam...aí eles vem copiando, né”, Beto diz em relação a confecção do *itxe(k)ò* e ao luto durante os períodos rituais. Outro trecho de uma fala aponta para o esmorecimento dos “costumes” atuais em relação aos antigos: “Mas atualmente leva só dia pouco. Poucos dias. Mas antigamente levava dias, acho que levava até meses pra ficar de luto. Mas depois, hoje, leva só uma semana, duas semanas.”, diz Toni sobre a duração do luto na aldeia. E assim, poderia citar outros tantos trechos etnográficos, tamanha é a recorrência desses argumentos na fala das pessoas na aldeia, que é sempre acompanhado de um tipo de pesar.

Aparece nas falas dos karajás e de alguns profissionais da saúde e até mesmo pesquisadores, a questão da “perda cultural”, do desrespeito aos costumes antigos. É interessante notar que, entre os Karajá, como ocorre em muitos outros contextos indígenas, há uma certa idealização do passado em relação ao presente. O lugar da “cultura”, do “tradicional”, muitas vezes é colocado como um passado ilibado, onde os contemporâneos parecem estar sempre aquém, sempre em falta em relação a uma noção de “tradição”. Acredito que essa percepção, mais que, somente, uma condição que envolve perdas culturais ou uma percepção das mesmas, diz respeito a uma imposição às culturas indígenas de um “congelamento” dos modos de vida. De uma recorrência a um passado que legitimaria a identidade indígena, dessa forma, quanto mais próximo ao que se fazia antigamente, maior o “índice de indianidade”. E essas noções problemáticas estão presentes nos discursos políticos e governamentais em relação às populações indígenas brasileiras, por exemplo, nos relatórios de elaboração de políticas

¹⁰⁰ E também aos pacientes que podem pagar por esse serviço muito custoso.

públicas voltadas às populações indígenas, com exigências que regulam um determinado índice de “tradição”, que quanto mais “fidedigna aos costumes antigos” ou seja, quanto mais antiga aos olhos atuais, melhor. As digressões de Beto e dos Karajá em relação aos diversos tempos e costumes faz parte dos modos de criatividade Karajá de lidar com essas questões.

A partir dos registros etnográficos e algumas reflexões com as literaturas específicas e clássicas da etnologia indígena brasileira, baseadas nos casos de suicídio entre os Karajá de Ibutuna, busquei trazer aos leitores um panorama crítico sobre a temática. Assim como não saberemos jamais o destino do pai do eu-lírico de Guimarães, e o que o levou a atirar-se com a canoa rio abaixo, também, por perigo e impossibilidade, não há nem como nós e nem os Karajá entender o que leva os suicidas à forca. Mas pode caber a nós, demonstrar o quanto nossos termos são incapazes de explicar e dar conta de realidades outras, e como um assunto delicado e difícil, também, por atuais e barulhentos, podem merecer nossa atenção para aproximarmos da cosmologia Karajá. Em 2013, durante a graduação, em minha primeira viagem sozinha a campo, num susto em meio a uma grande confusão, foram as crianças, que também eram, e de certo modo continuam a ser, os sujeitos de pesquisa por excelência do meu trabalho, que levaram-me para “ver o morto”, e eu sabia tanto quanto elas, ou muito menos, o que de fato estava acontecendo. De certa forma, volto, através dessa dissertação, a um dos primeiros lugares que as crianças me levaram a ver, mostro a vocês o que vi e o pouco que entendi.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Karenina Vieira. 2010. Reflexões sobre o significado das mortes por suicídio entre os Ye'kuana. *Povos Indígenas no Brasil*.
- APARICIO, Miguel e ARAÚZ, Ana Lorena Camp. (Org.). 2017. *Etnografias del suicidio en América del Sur*. 1ed. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- BAUER, Matthias. 1984. *Das Heto-Hokã der Karajá*. Em: S. Isabel im Jahr. Manuscrito.
- BALDUS, Herbert. 1938. Uma ponte etnográfica entre o Xingu e o Araguaia. *Revista do Arquivo Municipal XLIII*: 7-12.
- _____. 1948a. "Introdução". In: Ehrenreich, Paul. Contribuições para a Etnologia do Brasil. *Revista do Museu Paulista vol II n. s.*: 7-16.
- _____. 1948b. Tribos da Bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios. *Revista do Museu Paulista. vol. II. n.s.*: 137-168.
- BONILLA, Oiara. 2000. *Reproduzindo-se no mundo dos brancos: Estruturas KARAJÁ em Porto Txuiri (Ilha do Bananal – Tocantins)*. Dissertação de mestrado, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. 102 pp.
- BUENO, Marielys S. 1975. *Macaúba- Uma aldeia Karajá em contato com a civilização*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: Universidade Federal de Goiás
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo, Hucitec. 152 pp.
- _____. 1986 a. De amigos formais e pessoas; de companheiros, espelhos e identidades. In.: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, pp. 53-62.
- _____. 1986b. Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação. In.: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense/Edusp, pp. 63-82,
- _____. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. Cosac Naify.P.311-374.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Helena Moreira. 2002. *Etnicidade ou lógica cultural? Os Karajá de Buridina e a cidade de Aruanã*. Monografia de Graduação. DAN, UnB. 63 pp.
- _____. 2005. *O vermelho, o negro e o branco: modos de classificação entre os Karajá do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.
- _____. 2007. As organizações triádicas existem? O caso dos Ijoi Karajá. In: Rodrigues, Aryon D. & Cabral, Ana S. A. C. (org.). *Línguas e culturas Macro-Jê*, p. 97-107. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Finattec.
- _____. 2017. Os sofrimentos do jovem Tebutxué. Em: Lorena Campo Arauz; Miguel Aparício. (Org.). *Etnografias del suicidio en América del sul*. 1ed. Quito-Ecuador: Editora Universitaria Abya-Yala. v. , p.245-258.

- CESARINO, Pedro. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. FAPESP.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Nós os vivos: "construção do parentesco" e "construção da pessoa" entre alguns Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo*, v. 46, p. 69-96.
- COHN, Clarice. 2001. Índios Missionários: Cultos Protestantes Entre os Xicrin do Bacajá. *Campos-Revista de Antropologia*, v.1.
- _____. 2005. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2010. A criança, a morte e os mortos: o caso MebengokréXikrin. *Horizontes Antropológicos*, 16(34), p. 93-115.
- COHN, Clarice; DE SANTANA. 2016. José Valdir Jesus. A antropologia e as experiências escolares indígenas. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 13, n. 25, p. 61-86.
- DE SOUZA, Kariny T.; DOS SANTOS, Márcio M.. 2009. Morte ritual: reflexões sobre o "suicídio" Suruwahá. *Espaço Ameríndio*, v. 3, n. 1, p. 10.
- DONAHUE, G. 1982. *A contribution to the ethnography of the Karajá Indians of Central Brazil*. Tese de Doutorado, Universidade da Virgínia.
- DIETSCHY, H. 1960. "Note à propos des Danses des Carajá. 'Pas de deux', Amitié formelle et Prohibition de l'inceste". *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* 19: 1-15.
- DURKHEIM, Emile. 1887. *Le suicide: étude de sociologie*. Pans: Félix Alcan.
- _____. 1993. *Ethics and the Sociology of Morals*. Prometheus Books.
- EHRENREICH, Paul. 1894. "Materialien zur Sprachkunde Brasiliens I: Die Sprache der Karajá(Goyaz)". *Zeitschrift für Ethnologie* XXVI: 49-60.
- ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. 2006. Museus indígenas: articuladores locais de 'tradições e projetos políticos'. En: ERTHAL, Regina Maria de Carvalho; SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). *Rastros da Memória: histórias e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA.
- FÉNELON COSTA, Maria Heloísa. 1979. *A arte e o artista na sociedade karajá*. Brasília: FUNAI.
- GOULARD, Jean-Pierre. 2002. Les temps du passage: exister pour vivre. L'entre-deux chez lês Ticuna d'Amazonie. L'autre: *Cliniques, cultures et sociétés*, 3(1), 109-126.
- GOW, Peter. 1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, 3(2), 39-65.
- JEFFREYS, M. D. W. (1952). Samsonic suicide or suicide of revenge among Africans. *African Studies*, 11(3), 118-122.
- KRAUSE, Fritz. 1910a "Minha incursão investigadora à Região Central do Araguaia". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. LXXXIII: 261-275.
- LESCANO, Claudemiro Pereira. 2016. *Tavyterã reko rokyta: Os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem*. Campo Grande, 108 p. Dissertação (mestrado em educação). Universidade Católica Dom Bosco.

LESCANO, Claudemiro; Scartezini, Sofia S. 2018. A morte por jejuvy e batotaa: uma reflexão sobre os casos de suicídio entre os Guarani Kaiowa e Karajá no Centro Oeste brasileiro. RBA 2018. 17p.

LIMA FILHO, M. F.1994. *Hetohokỹ: um rito Karajá*. Goiânia: Editora UCG. 183 p.

LIPKIND, William. 1940. “Carajá Cosmography”. *The Journal of American Folklore*. vol. LIII. New York. pp. 248-251.

_____.1948. “The Carajá” in J. Steward (org.). *Handbook of South American Indians*. v. 3: 179-191. Smithsonian Institution, Washington.

LOURENÇO, S. R. 2009. *Brincadeiras de Aruanã: performances, mito, música e dança entre os Javaé da Ilha do Bananal (TO)*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina.

MOREIRA, Elaine. 2017. O lugar da fala: a questão dos suicídios entre os Ye'kuana. Em: Lorena Campo Arauz; Miguel Aparício. (Org.). *Etnografias del suicidio en América del sul*. 1ed. Quito-Ecuador: Editora Universitaria Abya-Yala. v. , p. 97-122.

NUNES, Eduardo Soares. 2009. *A cruz e o itxe(k)ò: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Monografia (graduação). DAN/UnB. 137 p.

_____. 2010. De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). *Cadernos de Campo*, n.19, p. 113-123.

_____. 2012. *No asfalto não se pesca*: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Dissertação de Mestrado, PPGAS, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

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

_____. 2017. Karajá/Javaé: Nó na garganta. In: Beto Ricardo e Fany Ricardo. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil 2011-2016*. 1ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, v., p. 682-685.

_____.2017.Sobre o feitiço de enforcamento e outras questões. Em: Miguel Aparicio e Ana Lorena Campo Arauz. (Org.). *Etnografias del suicidio en América del Sur*. 1ed. Quito-Ecuador: Abya Yala. v. , p. 259-284.

MAIA, Marcos.1997. Poética Oral Karajá: Los Ibruhuky. *Actas III Jornadas de Lingüística Aborígen*. Buenos Aires, Instituto de Lingüística, UBA. 24 pp.

OLIVEIRA, Joana. Cabral. D. 2015. Ensaio sobre práticas cosmopolíticas entre famílias wajãpi sobre a imaginação, o sensível, o xamanismo e outras obviedades. *Mana*, 21(2), 297-322.

Organização Mundial de Saúde (OMS), 2000. “*Prevenção ao Suicídio: Um Manual para Profissionais da Mídia*”.

PÉTESCH, Nathalie. 1992. *La Pirogue de Sable - Modes de représentation et d'organisation d'une société du fleuve: les Karajá de l'Araguaia (Brésil Central)*. Tese de Doutorado, Université de Paris X, Paris

_____. 1993. "A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupí" in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs). *Amazônia. Etnologia e História indígena*. 365-382. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

PIMENTEL, Spency K. 2017. Contra o que protesta o kaiowa que vai à forca? uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas. Em: Lorena Campo Aráuz; Miguel Aparício. (Org.). *Etnografías del Suicidio en América del Sur*. 1ed. Quito: Abya Ayala/UPS/Neai, 2017, v. , p. 285-314.

SILVA-BUENO, Maria Izabel Cardoso. 2017. Suicídio ou homicídio? Os múltiplos sentidos das mortes por enforcamento entre os Ticuna (Alto Solimões – Brasil) . Em: Miguel Aparicio e Ana Lorena Campo Arauz. (Org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. 1ed. Quito-Ecuador: Abya Yala. v. , p. 123-148.

POZ, João Dal. 2000. Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha. *Revista de Antropologia*, 43(1), 89-144.

_____. 2017. Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos Sorowahas. Em: Miguel Aparicio e Ana Lorena Campo Arauz. (Org.). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. 1ed. Quito-Ecuador: Abya Yala. v. , p. 171-204.

RODRIGUES, Patrícia. M. 1993. *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-DAN, UnB. 438 pp.

_____. 2004. O povo do meio: uma paradoxal mistura pura. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.1, n.1, p.11-63.

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

_____. 2006. Vida cerimonial e luto entre os Javaé. *Revista de Estudos e Pesquisas*, Funai, Brasília, v. 3, n. 1/2. p. 107-131.

_____. 2007. O meio como o lugar da história. *Campos*, 8(1). p. 33-43.

_____. 2008. *A caminhada de Tanÿxiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Chicago, Illinois. p. 953

ROSA, , João Guimarães. "A terceira margem do rio". Em: *Ficção completa: volume II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409-413.

SCARTEZINI, Sofia Santos. 2015. *Crianças Iny: entre o Kube e a escola*. Monografia de Graduação, Universidade de Brasília (UnB).

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 2-19.

SESAI. *Saúde Indígena: um direito constitucional*, 2018. Brasília-DF.

_____. *Perfil epidemiológico dos indígenas assistidos pelo SasiSUSE panorama dos serviços de atenção primária*. 2018. Brasília-DF.

_____. *Agenda estratégica de ações de prevenção do suicídio em populações indígenas*. 2017-2018.

TORAL, A. A. 1992. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional/ UFRJ.

TORRES, Maristela. S. 2012. Saúde mental entre os Karajá: os impactos do contato interétnico. *Revista Tempus Actas de Saúde Coletiva*, vol.6, n.1. p.165-172.

VÁSQUEZ, Washington. 1959. *Los Karayá: Una sociedad ágrafa*. Montevideo: Universidad de la República.

VANZOLINI [Figueiredo], Marina. 2015. *A flecha do ciúme*. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. São Paulo: Terceiro Nome.

VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec/ Edusp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed./Anpocs.

_____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.

_____. 2002. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.

_____. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, 15 (14-15), 319-338.

Anexo 01 – Termo de anuência prévia

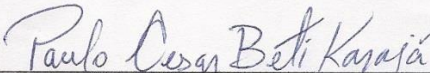
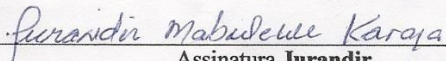

CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Anuência Prévia

A comunidade indígena de Ibutuna, da Terra Indígena Parque do Araguaia, está sendo convidada a participar da pesquisa: “Suicídio, memória e risco entre os karajás de Ibutuna”, realizada por Sofia Santos Scartezini. O motivo que me leva a estudar o tema dos riscos de morte, suicídio e memória é compreender e promover reflexões sobre os fenômenos de suicídio que acometem esta população indígena. A justificativa desta pesquisa é compor escrita de uma dissertação de mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. O objetivo desse projeto sobre a morte e o luto é pesquisar teoricamente as formas como a população indígena karajá lida com esses acontecimentos, mas também chamar atenção aos avultados e recorrentes casos de suicídio que ocorrem nesta população indígena. A pesquisa ocorrerá entre os meses de setembro e outubro de 2018.

Toda a comunidade será esclarecida sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. Todos são livres para se recusarem a participar, retirarem seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A participação é voluntária e a recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade.

Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Nome	 Assinatura Paulo Cesar Beti	Data
	Karajá (cacique e professor)	
Nome	 Assinatura Jurandir	Data
	Mabulewe Karajá (professor e liderança indígena)	
Nome	 Assinatura da Pesquisadora	Data

Anexo 02 – “A Terceira Margem do Rio”, Guimarães Rosa

A Terceira Margem do Rio

João Guimarães Rosa

Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação. Do que eu mesmo me alembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. Nossa mãe era quem regia, e que ralhava no diário com a gente — minha irmã, meu irmão e eu. Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa.

Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador. Mas teve de ser toda fabricada, escolhida forte e arqueada em rijo, própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta anos. Nossa mãe jurou muito contra a idéia. Seria que, ele, que nessas artes não vadiava, se ia propor agora para pescarias e caçadas? Nosso pai nada não dizia. Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio, obra de nem quarto de légua: o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. E esquecer não posso, do dia em que a canoa ficou pronta.

Sem alegria nem cuidado, nosso pai enalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. Nossa mãe, a gente achou que ela ia esbravejar, mas persistiu somente alva de pálida, mascou o beijo e bramou: — "Cê vai, ocê fique, você nunca volte!" Nosso pai suspendeu a resposta. Espiou manso para mim, me acenando de vir também, por uns passos. Temi a ira de nossa mãe, mas obedeci, de vez de jeito. O rumo daquilo me animava, chega que um propósito perguntei: — "Pai, o senhor me leva junto, nessa sua canoa?" Ele só retornou o olhar em mim, e me botou a bênção, com gesto me mandando para trás. Fiz que vim, mas ainda virei, na grota do mato, para saber. Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo — a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa.

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para delano

saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para. estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia. Os parentes, vizinhos e conhecidos nossos, se reuniram, tomaram juntamente conselho.

Nossa mãe, vergonhosa, se portou com muita cordura; por isso, todos pensaram de nosso pai a razão em que não queriam falar: doideira. Só uns achavam o entanto de poder também ser pagamento de promessa; ou que, nosso pai, quem sabe, por escrúpulo de estar com alguma feia doença, que seja, a lepra, se desertava para outra sina de existir, perto e longe de sua família dele. As vozes das notícias se dando pelas certas pessoas — passadores, moradores das beiras, até do afastado da outra banda — descrevendo que nosso pai nunca se surgia a tomar terra, em ponto nem canto, de dia nem de noite, da forma como cursava no rio, solto solitariamente.

Então, pois, nossa mãe e os aparentados nossos, assentaram: que o mantimento que tivesse ocultado na canoa, se gastava; e, ele, ou desembarcava e viajava s'embora, para jamais, o que ao menos se condizia mais correto, ou se arrependia, por uma vez, para casa.

No que num engano. Eu mesmo cumpria de trazer para ele, cada dia, um tanto de comida furtada: a idéia que senti, logo na primeira noite, quando o pessoal nosso experimentou de acender fogueiras em beirada do rio, enquanto que, no alumiado delas, se rezava e se chamava. Depois, no seguinte, apareci, com rapadura, broa de pão, cacho de bananas. Enxerguei nosso pai, no enfim de uma hora, tão custosa para sobrevir: só assim, ele no ao-longe, sentado no fundo da canoa, suspendida no liso do rio. Me viu, não remou para cá, não fez sinal. Mostrei o de comer, deposei num oco de pedra do barranco, a salvo de bicho mexer e a seco de chuva e orvalho. Isso, que fiz, e refiz, sempre, tempos a fora. Surpresa que mais tarde tive: que nossa mãe sabia desse meu encargo, só se encobrando de não saber; ela mesma deixava, facilitado, sobra de coisas, para o meu conseguir. Nossa mãe muito não se demonstrava.

Mandou vir o tio nosso, irmão dela, para auxiliar na fazenda e nos negócios. Mandou vir o mestre, para nós, os meninos. Incumbiu ao padre que um dia se revestisse, em praia de margem, para esconjurar e clamar a nosso pai o 'dever de desistir da tristonha teima. De outra, por arranjo dela, para medo, vieram os dois soldados. Tudo o que não valeu de nada. Nosso pai passava ao largo, avistado ou diluso, cruzando na canoa, sem deixar ninguém se chegar à pega ou à fala. Mesmo quando foi, não faz muito, dos homens do jornal, que trouxeram a lancha e tencionavam tirar retrato dele, não venceram: nosso pai se desaparecia para a outra banda, aproava a canoa no brejão, de léguas, que há, por entre juncos e mato, e só ele conhecesse, a palmas, a escuridão, daquele.

A gente teve de se acostumar com aquilo. Às penas, que, com aquilo, a gente mesmo nunca se acostumou, em si, na verdade. Tiro por mim, que, no que queria, e no que não queria, só com nosso pai me achava: assunto que jogava para trás meus pensamentos. O severo que era, de não se entender, de maneira nenhuma, como ele agüentava. De dia e de noite, com sol ou aguaceiros, calor, sereno, e nas friagens terríveis de meio-do-ano, sem arrumo, só com o chapéu velho na cabeça, por todas as semanas, e meses, e os anos — sem fazer conta do se-ir do viver. Não pojava em nenhuma das duas beiras, nem nas ilhas e croas do rio, não pisou mais em chão nem capim. Por certo, ao menos, que, para dormir seu tanto, ele fizesse amarração da canoa, em alguma ponta-de-ilha, no esconso. Mas não armava um foguinho em praia, nem dispunha de sua luz feita, nunca mais riscou um fósforo. O que consumia de comer, era só um quase; mesmo do que a gente depositava, no entre as raízes da gameleira, ou na lapinha de pedra do barranco, ele recolhia pouco, nem o bastável. Não adoecia? E a constante força dos braços, para ter tento na canoa, resistido, mesmo na demasia das enchentes, no subimento, aí quando no lanço da correnteza enorme do rio tudo rola o perigoso, aqueles corpos de bichos mortos e paus-de-árvore descendo — de espanto de esbarro. E nunca falou mais palavra, com pessoa alguma. Nós, também, não falávamos mais nele. Só se pensava. Não, de nosso pai não se podia ter esquecimento; e, se, por um pouco, a gente fazia que esquecia, era só para se despertar de novo, de repente, com a memória, no passo de outros sobressaltos.

Minha irmã se casou; nossa mãe não quis festa. A gente imaginava nele, quando se comia uma comida mais gostosa; assim como, no gasalhado da noite, no desamparo dessas noites de muita chuva, fria, forte, nosso pai só com a mão e uma cabaça para ir esvaziando a canoa da água do temporal. Às vezes, algum conhecido nosso achava que eu ia ficando mais parecido com nosso pai. Mas eu sabia que ele agora virara cabeludo, barbudo, de unhas grandes, mal e magro, ficado preto de sol e dos pêlos, com o aspecto de bicho, conforme quase nu, mesmo dispondo das peças de roupas que a gente de tempos em tempos fornecia.

Nem queria saber de nós; não tinha afeto? Mas, por afeto mesmo, de respeito, sempre que às vezes me louvavam, por causa de algum meu bom procedimento, eu falava: — "Foi pai que um dia me ensinou a fazer assim..."; o que não era o certo, exato; mas, que era mentira por verdade. Sendo que, se ele não se lembrava mais, nem queria saber da gente, por que, então, não subia ou descia o rio, para outras paragens, longe, no não-encontrável? Só ele soubesse. Mas minha irmã teve menino, ela mesma entestou que queria mostrar para ele o neto. Viemos, todos, no barranco, foi num dia bonito, minha irmã de vestido branco, que tinha sido o do casamento, ela erguia nos braços a criancinha, o marido dela segurou, para defender os dois, o

guarda-sol. A gente chamou, esperou. Nosso pai não apareceu. Minha irmã chorou, nós todos aí choramos, abraçados.

Minha irmã se mudou, com o marido, para longe daqui. Meu irmão resolveu e se foi, para uma cidade. Os tempos mudavam, no devagar depressa dos tempos. Nossa mãe terminou indo também, de uma vez, residir com minha irmã, ela estava envelhecida. Eu fiquei aqui, de resto. Eu nunca podia querer me casar. Eu permaneci, com as bagagens da vida. Nosso pai carecia de mim, eu sei — na vagação, no rio no ermo — sem dar razão de seu feito. Seja que, quando eu quis mesmo saber, e firme indaguei, me diz-que-disseram: que constava que nosso pai, alguma vez, tivesse revelado a explicação, ao homem que para ele aprontara a canoa. Mas, agora, esse homem já tinha morrido, ninguém soubesse, fizesse recordação, de nada mais. Só as falsas conversas, sem senso, como por ocasião, no começo, na vinda das primeiras cheias do rio, com chuvas que não estiavam, todos temeram o fim-do-mundo, diziam: que nosso pai fosse o avisado que nem Noé, que, por tanto, a canoa ele tinha antecipado; pois agora me entrelembro. Meu pai, eu não podia malsinar. E apontavam já em mim uns primeiros cabelos brancos.

Sou homem de tristes palavras. De que era que eu tinha tanta, tanta culpa? Se o meu pai, sempre fazendo ausência: e o rio-rio-rio, o rio — pondo perpétuo. Eu sofria já o começo de velhice — esta vida era só o demoramento. Eu mesmo tinha achaques, ânsias, cá de baixo, cansaços, perrenguice de reumatismo. E ele? Por quê? Devia de padecer demais. De tão idoso, não ia, mais dia menos dia, fraquejar do vigor, deixar que a canoa emborcasse, ou que bubuiasse sem pulso, na levada do rio, para se despenhar horas abaixo, em tororoma e no tombo da cachoeira, brava, com o fervimento e morte. Apertava o coração. Ele estava lá, sem a minha tranquilidade. Sou o culpado do que nem sei, de dor em aberto, no meu foro. Soubesse — se as coisas fossem outras. E fui tomando idéia.

Sem fazer véspera. Sou doido? Não. Na nossa casa, a palavra doido não se falava, nunca mais se falou, os anos todos, não se condenava ninguém de doido. Ninguém é doido. Ou, então, todos. Só fiz, que fui lá. Com um lenço, para o aceno ser mais. Eu estava muito no meu sentido. Esperei. Ao por fim, ele apareceu, aí e lá, o vulto. Estava ali, sentado à popa. Estava ali, de grito. Chamei, umas quantas vezes. E falei, o que me urgia, jurado e declarado, tive que reforçar a voz: — "Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!..." E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais certo.

Ele me escutou. Ficou em pé. Manejou remo n'água, proava para cá, concordado. E eu tremi, profundo, de repente: porque, antes, ele tinha levantado o braço e feito um saudar de gesto — o primeiro, depois de tamanhos anos decorridos! E eu não podia... Por pavor, arrepiados os cabelos, corri, fugi, me tirei de lá, num procedimento desatinado. Porquanto que ele me pareceu vir: da parte de além. E estou pedindo, pedindo, pedindo um perdão.

Sofri o grave frio dos medos, adoeci. Sei que ninguém soube mais dele. Sou homem, depois desse falimento? Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio.