





O termo “suicídio”, contudo, como diversos desses autores já apontaram, não parece traduzir bem o que as pessoas indígenas vêm experimentando: muitos dos que sobreviveram para contar a história relatam que a ideia de provocar a própria morte é sentida como obra da ação de um outro, humano ou não humano. Algumas vezes, trata-se de um chamado, um convite sedutor para o mundo dos mortos; noutras, o impulso para a morte é provocado por vozes incômodas e visões que apresentam o sujeito a seu próprio cadáver, numa antecipação ao ato. Em outras palavras, o suicídio é vivido como efeito de um *feitiço* – termo usado por muitos povos indígenas para traduzir diferentes formas de influência que levam alguém ao adoecimento ou enlouquecimento<sup>3</sup> (Vanzolini, 2015, 2018).

O que proponho aqui é uma reflexão inicial em torno do suicídio de pessoas indígenas, a partir de uma análise mais focada no caso dos Karajá, sobre o qual dispomos de um conjunto significativo de boas análises (Nunes, 2012, 2016a, 2016b; Santos e Soares, 2016; Scartezini, 2017; Lescano e Scartezini, 2018; Karajá, 2019)<sup>4</sup>. Ainda que nunca tenha me deparado com casos de suicídio ao longo de minha própria pesquisa de campo, uso elementos da etnografia que realizei junto aos Aweti para introduzir algumas ideias sobre os sentidos e modos de funcionamento da feitiçaria entre eles. Mesmo sabendo que as concepções aweti não se aplicam perfeitamente a outros contextos indígenas, creio que podem ajudar a pensá-los. Meu objetivo aqui não é produzir uma teoria antropológica ou psicológica dos suicídios indígenas, mas pensar, a partir da questão colocada pelos suicídios, as relações entre teorias nativas e teorias não indígenas que, explícita ou implicitamente, informam as ações de saúde mental voltadas para esses povos. Interessa-me especialmente explorar os encontros e desencontros entre certas formulações indígenas e a teoria psicanalítica (ou, mais especificamente, a teoria freudiana) do suicídio.

<sup>3</sup> De um modo muito genérico, o feitiço pode ser descrito como uma forma, entre outras, de *influência* que pessoas (humanas e não humanas) podem exercer sobre a vida alheia (cf. Wagner 1967; Viveiros de Castro 2009). Descrevendo contextos muito distintos, B. Kapferer (1997) e J. Favret-Saada (1977) avançam uma definição que me parece válida para o caso xinguano: o feitiço seria uma forma de apropriação, à força, da potência/subjetividade alheia.

<sup>4</sup> Entre 2021 e 2023 participei como voluntária de um projeto de atenção à saúde mental Karajá, resultante de uma parceria entre o Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo e a Universidade Federal do Tocantins. Junto aos psiquiatras ligados ao IPq-USP, eu e os demais antropólogos que com-púnhamos a equipe discutímos os casos atendidos pelos médicos residentes da UFT, muitos deles de profissionais indígenas de saúde que procuravam atendimento psiquiátrico. Nada do que analiso a seguir se baseia diretamente nesses atendimentos, ainda que a experiência tenha sido essencial para enraizar a discussão que proponho, já que não tive contato com casos de suicídio em minha pesquisa de campo junto aos Aweti do Alto Xingu.

O campo da saúde mental indígena (e da saúde indígena de modo geral), entendido como campo de atuação do Estado e/ou outras instituições não indígenas junto a populações indígenas, coloca inevitavelmente um problema de ecologia das práticas, no sentido da expressão de Isabelle Stengers (2005). Considerando que nele se confrontam práticas de cuidado baseadas em premissas ontológicas radicalmente distintas – outras concepções sobre o que existe, sobre o que é uma pessoa etc. – coloca-se a questão de saber *se*, e *como*, práticas de cuidado indígenas e não-indígenas podem coexistir, ou se uma delas se afirma pela negação – aniquilação da outra. Esse é um problema pragmático: podemos observar, em cada caso, como essas práticas se combinam, ou não se combinam, nas histórias concretas de pessoas, comunidades e instituições (veja-se p.ex. Pereira 2012; Perez Gil 2007, Macedo 2021)5. Uma descrição que nos leve a reconhecer os trânsitos e composições de mundos *que já acontecem* pode eventualmente informar práticas de composição mais criativas e produtivas6. Mas entendo que a questão da possível ou impossível coexistência entre práticas pode, e deve, se colocar também num nível analítico, levando-nos a questionar, no caso dos suicídios indígenas, de que aparato conceitual dispomos para pensá-los. É legítimo usarmos termos como depressão nesses casos? As teorias psicológicas, de modo geral, e as teorias psicanalíticas, mais especificamente, podem nos ajudar a entendê-los? Como? A própria noção de *saúde mental* é pertinente para falar dessas histórias? O que fazer com as interpretações indígenas que associam suicídios e feitiçaria?

É claro que quando falamos de interpretações indígenas, não devemos esperar encontrar respostas prontas e unívocas. Como enfatiza Eduardo Nunes (2016a, 2016b), a respeito dos Karajá (mas estou segura de que isso se aplica aos demais contextos), as pessoas indígenas estão produzindo hipóteses, tentativas de entender e controlar o que está acontecendo em suas comunidades, entre seus parentes. Muitos fatores são evocados quando se tenta dar sentido a uma morte em particular e, sobretudo, às ondas de mortes que chegam a certas comunidades. De modo geral, como veremos à frente, essas hipóteses envolvem

5 Fora do campo da saúde indígena, Mauro Almeida (2013) faz observações cruciais nesse sentido ao descrever a “compatibilidade pragmática” entre a “ontologia caipora” e a “ontologia fonte-sumidouro”, no contexto de criação da Reserva Extrativista Alto Juruá. O autor demonstra como seringueiros ribeirinhos e ecólogos puderam concordar quanto às iniciativas eficazes (pragmáticas) para a preservação dos animais de caça na região, ainda que discordassem das razões por trás de tais efeitos (suas premissas ontológicas). Esse acordo possível é contrastado pelo autor com a incompatibilidade entre a “ontologia caipora” e a “ontologia dinheiro”.

6 No sentido do cultivo de certos efeitos pragmáticos que façam sentido para indígenas e não indígenas, ainda que baseados em premissas ontológicas distintas (Achatz, 2022; Vanzolini e Achatz, 2023).

a questão das alterações drásticas vividas por certos coletivos em tempos recentes: mudanças que afetam as relações intergeracionais, as relações entre homens e mulheres, as expectativas da vida em família, as formas de trabalho, os modos de relação com o território etc. Quando apontam nesse sentido, as interpretações indígenas se aproximam de uma leitura do fenômeno comum entre os não-indígenas que vêm tentando pensar essa questão.

Mas o reconhecimento dessa multiplicidade de fatores não parece estar em contradição, do ponto de vista indígena, com a hipótese do feitiço: pelo contrário, em muitos casos pareceria que só ele pode responder por essa forma de loucura e alheamento de si envolvida no ato extremo do suicídio. Esse é o limite que separa radicalmente análises indígenas e não indígenas. É também o ponto em que a diferença tende a ser convertida em hierarquia entre os saberes, quando o cientista social ou psicólogo afirma: “eles dizem que é feitiço, mas nós sabemos que é uma depressão” ou “sabemos que esse é o efeito da falta de perspectiva dos jovens” etc.

Comentando a necessidade da implementação de políticas públicas realmente capazes de ajudar as comunidades indígenas a enfrentarem as ondas de suicídio que chegam a algumas de suas comunidades, a enfermeira indígena Jijuke Karajá faz uma observação crucial: “O Estado brasileiro precisa executar políticas públicas conciliatórias com as culturas indígenas, o que exige não menosprezar a sua cosmologia e, no caso dos Iny [Karajá], os sentidos da feitiçaria.” (Karajá, 2019: 59). O que a autora afirma, se bem entendo, é que não há ajuda e caminho de transformação possíveis enquanto o pensamento indígena, em toda a sua complexidade, for desqualificado. Não podemos escolher uma parte de suas interpretações, porque coincide com o que pensamos, e recusar outra. Pois como sustenta a psicóloga Guarani Geni Nuñez (2022), etnocídio e genocídio andam juntos: negar a possibilidade de que pessoas indígenas vivam essa experiência *em seus próprios termos* é negar sua possibilidade de existir. O que proponho a seguir é uma tentativa de levar a feitiçaria a sério enquanto análise indígena do suicídio.

Como evidencia a fala de Jijuke Karajá, as pessoas e comunidades indígenas desejam políticas de Estado que as ajudem a tratar essa questão, pois é comum o reconhecimento de que os conhecimentos e práticas tradicionais de cuidado – ligados ao xamanismo, à vida ritual, ao uso de plantas medicinais, aos aconselhamentos entre parentes etc. – têm se mostrado insuficientes, ou já não são mais possíveis. Nesse sentido, pode ser produtivo buscar pontos em que interpretações indígenas e a teoria freudiana se encontram, permitindo possíveis diálogos entre elas.

Outro caminho, não excludente em relação ao primeiro, diz respeito ao reconhecimento da especificidade do pensamento indígena, que remete à especificidade das concepções de pessoa, doença e saúde para esses povos. Minha aposta aqui é que podemos reconhecer nos discursos indígenas sobre a feitiçaria um movimento de resistência contra os discursos psicológicos ou biomédicos ocidentais, movimento através do qual os povos indígenas afirmam, em seus próprios termos, como se constituem subjetividades e coletividades saudáveis – ou como isso deixa de acontecer.

Desde meados do século XX os antropólogos sabem que, mesmo em contextos afetados por profundas transformações sociais provocadas pelo processo de colonização, ou sobretudo neles, os discursos sobre feitiçaria proliferaram. Em lugar de olhar para esses discursos locais como uma interpretação equivocada de processos globais, acredito que podemos reconhecer na resiliência do feitiço nos mundos indígenas um trabalho de contra-colonização, no sentido dado por Nego Bispo (2023) a esse termo: ao afirmar a (r)existência da feitiçaria, afirma-se a resistência de um modo de existir; fazendo frente à colonização do pensamento – e de corpos – afirma-se o que, para esses povos indígenas, realmente existe e importa.

## O suicídio na teoria freudiana – encontros e desencontros com o pensamento indígena

Se é verdade que, como há muito aprendemos com Marcel Mauss, a noção de ‘Eu’ “... lentamente surgiu e cresceu ao longo dos séculos e através de numerosas vicissitudes, de tal modo que ela ainda é, mesmo hoje, flutuante, delicada, preciosa, e passível de maior elaboração” (2003[1938]), a obra de Freud tem um papel inegável no processo de emergência de uma concepção moderna de pessoa. A partir das ciências sociais, a metapsicologia freudiana pode ser vista como a criação (na condição de herdeira de uma tradição de pensamento e em diálogo com ela, sem dúvida) de uma antropologia, se entendemos por esse termo um conjunto particular de premissas sobre o que é o humano. Assim podemos entender as bases do pensamento freudiano: a própria ideia da existência de um psiquismo separado do corpo, mas em relações particulares com ele; a mente pensada como máquina ou sistema de processamento de estímulos externos e internos; sua divisão nas dimensões consciente e inconsciente; os mecanismos de defesa; a dualidade pulsional; a angústia de castração; a incorporação da lei social sob a forma do superego; a constituição narcísica do sujeito; o sadismo primário; a ambivalência como marca de todas as relações significativas etc. Como não poderia deixar de ser, a teoria freudiana do suicídio se inscreve nessa antropologia particular.

Freud apresenta sua teorização mais sistemática sobre o suicídio em *Luto e melancolia* (1917/2016), conectando-a à discussão sobre a constituição subjetiva a partir do narcisismo primário, desenvolvida poucos anos antes (1914/2016). O suicídio será então visto como efeito possível do estado melancólico, que por sua vez é associado a um modo particular de relação com o outro. É o fato de que o Eu está radicalmente identificado a um ente amado-odiado que permite explicar, para Freud, que alguém possa chegar a se matar:

O auto-tormento indubitavelmente deleitável da melancolia significa, como o fenômeno correspondente da neurose obsessiva, *a satisfação de tendências sádicas e de tendências ao ódio relativas ao um objeto, que por essa via sofreram um retorno para a própria pessoa.* (...) Só esse sadismo resolve para nós o enigma da tendência ao suicídio, pela qual a melancolia se torna tão interessante – e tão perigosa. Reconhecemos como o estado primordial do qual parte a vida pulsional um amor a si próprio tão enorme, e vemos na angústia que sobrevém diante da ameaça à vida uma tão grande liberação de libido narcísica, que não entendemos como esse ego pode consentir na sua própria destruição. Há muito tempo sabíamos que nenhum neurótico abriga propósitos de suicídio que não estejam voltados para si a partir do impulso de matar os outros, mas não pudemos compreender o jogo de forças pelo qual uma intenção como essa pode se pôr em ação. Agora *a análise da melancolia nos ensina que o ego só pode matar a si próprio se puder, por meio do retorno do investimento de objeto, tratar-se como um objeto, se puder dirigir contra si a hostilidade que vale para o objeto* e que representa a reação primordial do ego contra os objetos do mundo externo. (Freud, 2013 [1917] 40-41; grifos meus)

Tomado como um desfecho extremo e trágico da condição melancólica, o suicídio requer a radical identificação entre sujeito e objeto, de tal modo que o sujeito, tomando a si mesmo como objeto, atenta contra sua própria vida, contrariando aquela que para Freud seria, neste momento de sua teorização, a força somático-psíquica mais primitiva, o instinto de autoconservação.

Há algo que aproxima esta formulação freudiana das teorias indígenas que associam o suicídio à feitiçaria: em ambos os casos, a morte autoinfligida parece ser, na verdade, impossível ou impensável. Enquanto para Freud uma pessoa nunca mata – apenas, ou propriamente – a si mesma, pois é sempre um outro que se deseja inconscientemente matar. Para os povos indígenas, ou alguns deles ao menos, uma pessoa nunca mata a si mesma, pois é sempre um outro que

a mata – induzindo-a a matar-se. Se no primeiro caso a pessoa morre por estar radicalmente identificada a um objeto de amor-ódio, no segundo ela é colocada na condição de objeto da ação alheia. Nas duas versões, o suicídio só se torna compreensível como efeito de um processo de objetificação do sujeito, que ora se toma como objeto, ora é tomado como objeto da ação de alguém<sup>7</sup>.

Mas há outros pontos de contato (e divergência) notáveis entre as ideias de Freud e o pensamento ameríndio. Ao elaborar sua teoria do suicídio, Freud supõe a existência de tendências sádicas primitivas que, em condições específicas e apenas secundariamente, se voltariam contra o próprio sujeito (1915/2010). A hipótese é revista, mas não completamente descartada, com a elaboração da teoria da pulsão de morte, que mais tarde leva Freud a considerar a existência de um masoquismo primário (1920/2010, 1924/2011), apenas secundariamente dirigido aos outros. Essa mudança leva Freud a repensar a relação entre a sociedade e a agressividade humana (que em ambos os casos é tomada como força inerente): enquanto a primeira hipótese o leva a assumir que a cultura ou civilização é ao mesmo tempo resultante (como formulado em *Totem e Tabu*, de 1913) e operadora (por exemplo em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, de 1915) da repressão parcial dos impulsos agressivos; a segunda o obriga a afirmar que a ausência de mecanismos culturalmente reconhecidos de expressão ou efetivação da agressividade causa sérios problemas para “a civilização”. Um desses problemas seria o fato da agressividade, cuja expressão para fora seria culturalmente reprimida, destinar-se (isto é, manter-se) contra o próprio sujeito. O tema é retomado pelo autor nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise* (1933/2010):

Agressividade impedida parece envolver graves danos; realmente é como se tivéssemos que destruir outras coisas, outras pessoas, para não destruirmos a nós mesmos, para nos guardar da tendência à autodestruição. Sem dúvida, uma triste revelação para um moralista! (2010/1933: 255)

Em suma, se o autor considera que a limitação da agressividade é “o mais duro sacrifício que a sociedade requer do indivíduo” (1933/2010:262), termina por reconhecer que o processo civilizatório também é responsável pelo retorno da agressividade direcionada ao outro contra si. Há uma ressonância evidente,

<sup>7</sup> Esse ponto também é notado por Monica Pechincha (2018), numa análise que organiza um amplo material sobre suicídios indígenas, igualmente buscando um diálogo com a teoria psicanalítica. Pechincha explora a conexão entre as teorias indígenas e psicanalíticas do suicídio associando-a ao fato de que a psicanálise postula o alheamento de si como condição essencial do sujeito, ao reconhecer que ele é determinado por forças inconscientes - na famosa frase de Freud, “o Eu não é senhor em sua própria casa”.

ainda que não explorada por Freud, entre essa última afirmação e a ideia de que o suicídio só pode ser entendido como reversão da agressividade dirigida ao objeto contra o Eu, apresentada em *Luto e melancolia* (1917/2013).

A questão da agressividade como impulso inerente ao humano é um tema importante de dois pequenos textos escritos por Freud durante a primeira guerra, publicados juntos em 1915, sob o título *Considerações atuais sobre a morte e a guerra*. Nesses textos, a figura dos “povos primitivos” ocupa um lugar importante na reflexão freudiana, especialmente em suas considerações sobre a morte. No inconsciente, diz Freud, ninguém pode acreditar na própria morte; o próprio fim, mais do que impensável, não pode sequer ter representação inconsciente. Freud entende esse limite como uma verdade universal, que permitiria explicar certas crenças primitivas e, posteriormente, as ideias religiosas, sobre a alma e a vida pós-morte: na medida em que o fim da própria vida é irrepresentável, imagina-se uma vida pós-morte experimentada por essa parcela anímica da pessoa.

Mas o que realmente interessa ao autor nesse momento é a diferença entre primitivos e civilizados no que diz respeito à concepção da morte *dos outros*. Enquanto os primitivos, diz ele, sustentam explicitamente o desejo de morte dos outros, os civilizados reprimiram esse impulso, que só pode então existir de forma implícita ou, mais propriamente, inconsciente. Em situações como a guerra, esses impulsos (mal-)contidos são repentinamente liberados; é quando afloram as mais horrendas e impensadas crueldades entre homens que se acreditavam superiores aos primitivos, pelos avanços representados pela sublimação de seus impulsos pulsionais.

Vale considerar a ideia freudiana de que nas “sociedades primitivas” os impulsos agressivos seriam objeto de menor repressão. É claro que o problema de afirmativas como essa é a suposição de que os povos indígenas de hoje correspondem à infância da humanidade, apresentando uma organização psíquica própria do infantil ou dos estados patológicos (pensamento mágico-onipotente, indistinção fantasia-realidade etc.). Mas penso que, sem que precisemos aderir a essa tese, hoje insustentável, Freud aponta uma questão interessante.

A literatura etnológica sobre povos indígenas no Brasil demonstrou de fato como a guerra (certo tipo de guerra) é um tipo de relação social altamente valorizada e produtiva para diversos desses povos (Clastres, 1977; Viveiros de Castro, 1986; Descola, 1993 etc.). Poderíamos acrescentar a isso a ideia, também registrada por boa parte dessa literatura, de que a doença e a morte são via de regra pensadas pelos povos indígenas como o resultado da ação de outro sujeito, humano ou não humano (geralmente, como vimos, sob a forma do “feitiço”

– ação invisível, realizada à distância, eventualmente envolvendo objetos bem concretos, como pedrinhas, flechinhos, pedaços de corda, cabelo etc.). O valor moral creditado a essas duas formas de agressão não é o mesmo: enquanto a guerra opera como mecanismo de produção de homens valorosos e como a forma mais nobre de morrer, o feitiço muitas vezes é entendido como socialmente improdutivo, pura negatividade. Em ambos os casos, contudo, tem-se o pleno reconhecimento de canais de expressão de uma agressividade vinda de outros. Viver é perigoso nesses mundos: há inimigos por toda parte (bons e maus inimigos, poderíamos dizer).

No modelo freudiano, ao contrário, os principais inimigos residem dentro: a agressividade, somada à repressão representada/promovida pela cultura, volta-se contra o próprio sujeito. Estariam os povos indígenas – como as crianças pequenas, na concepção freudiana – projetando os “objetos maus” para fora? Obviamente, essa é uma solução teórica insatisfatória, pois nos conduz de volta à ideia de que os povos indígenas são governados por mecanismos psíquicos que foram ou deveriam ter sido superados pelo adulto civilizado saudável (ideia central em *Totem e Tabu*). Mas talvez seja possível falar em culturas para as quais a agressividade tem canais institucionalizados de expressão e, nesse sentido, em culturas menos repressivas. A partir disso, podemos pensar no que acontece quando esses canais institucionalizados de agressividade se desorganizam. Me parece que a ideia de passivação, central na elaboração freudiana da autoagressão, pode ter um rendimento aqui, ainda que num sentido diferente. Penso, por exemplo, na pesquisa de Beatriz Matos (2017) junto aos Matsés, povo falante de língua pano do vale do Javari. Matos descreve os efeitos do abandono do ritual de iniciação masculina (basicamente um mecanismo de produção de guerreiros) a partir da intensificação do contato com os não-indígenas: em lugar de se tornarem guerreiros através da relação com certos espíritos, os Matsés se tornaram vítimas da ação predatória desses espíritos. O efeito disso, do ponto de vista ocidental, é uma forma de loucura: jovens que correm para o mato sem saber o que estão fazendo, perda de consciência, e mesmo alguns suicídios.

Em diversos momentos de sua obra, Freud nota como os conceitos centrais de sua metapsicologia, como inconsciente e pulsões, são entidades inferidas, mas nunca diretamente observadas, a partir dos casos clínicos. Penso que a honestidade de Freud diante de suas construções teóricas tem alto valor político quando se trata de pensar processos de sofrimento em outros contextos culturais (ou, mais bem, ontológicos). O inconsciente, as pulsões, a pulsão de morte, são hipóteses elaboradas a partir da observação e da experiência clínica, e portanto não são, como Freud insiste sempre, hipóteses arbitrárias; mas essa

observação e essa experiência ocorrem num tempo histórico e num solo cultural específicos, e o que resulta delas são criações-traduções produzidas por uma imaginação conceitual particular. Podemos nos perguntar que outras hipóteses poderiam e puderam ser elaboradas a partir de experiências de sofrimento em outros contextos.

Para os povos indígenas, noções como “inconsciente” e “ambivalência” talvez não sejam hipóteses necessárias para pensar os processos de adoecimento sobre os quais se debruça a psicanálise. Um outro leque de hipóteses – uma outra imaginação sobre a pessoa – emerge: não aquela de um sujeito acossado por pulsões que é preciso dominar, atravessado por sentimentos ambíguos e inconfessáveis em relação às pessoas amadas, mas a de um ente sob risco constante de ser atravessado pelos afetos dos outros<sup>8</sup>. A imagem do “corpo fechado”, ainda que mais comum nas religiões de matriz africana, evoca uma problemática determinante também nos mundos indígenas: em que medida estamos submetidos não aos nossos afetos desconhecidos, que atuam como um outro interno, mas aos afetos (também desconhecidos) dos outros em relação a nós?

O contraste entre uma concepção psicológica que localiza dentro do sujeito aquilo que culturas indígenas em diversas partes do mundo situam fora – entes ou forças que afetam o destino da pessoa – já foi apontado por diversos autores (Nathan & Stengers, 2004; Latour, 2012 Flaksman, 2018). De fato, a grande ênfaseposta pela psicanálise na complexidade *interior* da pessoa não parece ter ressonância no pensamento indígena. Logo, a própria ideia de adoecimento *psíquico* faria pouco sentido nesses contextos, pois não se pode dizer que o adoecimento tenha alguma relação especial com o que provém da “mente”, do “psiquismo” ou mesmo do corpo da pessoa. A doença não vem de dentro nem necessariamente é algo que acontece dentro do sujeito. Os povos indígenas estão falando muito literalmente da introjeção de objetos, mesmo que invisíveis, nos corpos; do envio de entidades ou forças patogênicas através de palavras pronunciadas secretamente; da produção de impulsos estranhos (por exemplo um desejo sexual incontrolável, no feitiço amoroso – ver abaixo) através de substâncias esfregadas na pele, da perda da alma, capturada por um entidade não humana. Não quero dizer com isso que essas pessoas não concebem a existência de pensamentos e sentimentos dentro de cada um. Mas a literatura antropológica indica que, de maneira geral, *o foco de interesse dos povos ameríndios recai sobre os pensamentos e sentimentos (ou, mais amplamente, as*

<sup>8</sup> Ainda que, obviamente, a psicanálise não ignore os riscos envolvidos na interação entre os humanos - os textos sobre a guerra falam justamente disso, mas sempre do ponto de vista do destino dos afetos do sujeito.

*disposições relacionais) dos outros, e de seus possíveis efeitos alienantes.* Isso não vale apenas para a doença, mas também para todos os processos envolvidos na constituição de pessoas saudáveis. As ideias aweti sobre a feitiçaria são um bom exemplo desse modo de estar no mundo.

### A feitiçaria como avesso do parentesco: o caso aweti

Os aweti são um povo falante de língua tupi que vive às margens dos rios Curisevo e Tuatuari, dois afluentes do rio Culuene, principal formador do Xingu, no norte do estado do Mato Grosso, no planalto central brasileiro. A região, conhecida na literatura etnológica como Alto Xingu, é habitada por povos falantes de línguas distintas, em sua maioria pertencentes a três dos principais troncos e famílias linguísticas presentes no Brasil (karib, aruák e tupi), convivendo num sistema de trocas rituais, matrimoniais e econômicas, e marcado por um conjunto de padrões éticos e estéticos compartilhados.

Como é comum em outras partes da Amazônia (e alhures), todo adoecimento e, sobretudo, toda morte, ocorridos entre os povos alto-xinguanos são entendidos como resultado de um feitiço, isto é, da ação intencional de um sujeito, humano ou não humano. É para a identificação desse agente que se volta boa parte da atividade xamânica. O diagnóstico envolve transes visionários do xamã, a interpretação de sonhos e visões do doente, além da constante elaboração de hipóteses que, rememorando suas atividades recentes, permitam explicar os motivos e meios da agressão que provoca o adoecimento. Ainda que certos animais também possam fazer feitiços ou causar o adoecimento de alguém capturando sua alma, doenças graves e mortes são sempre provocadas por um agente humano, geralmente alguém social e geograficamente próximo da vítima. A questão da proximidade passa tanto pelas técnicas de enfeitiçamento,

que requerem acesso ao corpo e ao espaço de vida da vítima<sup>9</sup>, quanto pelas motivações que os Aweti associam ao feitiço, como se verá. Por outro lado, o enfeitiçamento promove uma espécie de consubstancialização entre feiticeiro e vítima, revelado pela feitiçaria de vingança que os parentes de um morto podem encomendar a um especialista<sup>10</sup>.

A feitiçaria no Alto Xingu é altamente secreta – ninguém assume ser feiticeiro, e as técnicas precisas de feitiçaria jamais são contadas abertamente. Talvez por esse caráter invisível, a feitiçaria alto-xinguana tendeu a ser tomada pelos antropólogos que passaram pela região como “linguagem” para a resolução de conflitos ligados à liderança das aldeias, como se só pudesse ser entendida se remetida a algo ausente – deliberadamente velado ou inconsciente – dos discursos nativos sobre o feitiço. Discutindo comigo casos de enfeitiçamento, contudo, os Aweti jamais traçaram uma relação direta entre o feitiço e a disputa por posições políticas. Apesar de afirmarem geralmente que os feiticeiros agem por pura maldade, eles

9 A forma mais comum de feitiço entre os Aweti consiste em um uma bolota de cerca de 1 cm de diâmetro reunindo com cera de abelha (*kylapit*) partes de pertences ou exúvias da vítima a uma micro flechinha e eventualmente a outros objetos letais, sendo o conjunto por fim atado com um fio de algodão. Este objeto é normalmente designado *tätsam*, “cinto”, ou *tätingtu*, “amarrado”. Outra técnica, mais letal, consiste no lançamento direto, com um pequeno arco, de uma dessas flechinhas contra a vítima (*we'japi*, “ele atinge” a vítima). A palavra *tupiat*, usada genericamente para designar qualquer feitiço, refere-se especificamente a essas flechinhas que os feiticeiros fazem da mesma madeira dura usada para confeccionar arcos de caça de alta qualidade, o pau preto (*japi' yp*). Outras formas de enfeitiçamento não flechinhas de *japi*, exúvias da vítima, ou amarrados, sendo igualmente designadas *tupiat*: réplicas de animais, confeccionadas pelo feiticeiro para atrair porcos que atacam a roça da vítima, ou abelhas que devoram seu polvilho de mandioca; “imagem de chuva”, que provoca tempestades violentas; “imagem de gente”, que chama a alma penada (*ang ut*) de um ex-parente da vítima. Há ainda o feitiço amoroso, designado por um termo especial, *kuriti*, mas também pelo genérico *tupiat*, para o qual se utiliza uma substância vegetal desconhecida misturada ao urucum. Esfregado sorrateiramente na pele de alguém, o feitiço amoroso faz com que a vítima se apaixone perdidamente pelo feiticeiro. Isso não é menos grave do que outros tipos de feitiçaria, do ponto de vista Aweti: o *kuriti* promove uma espécie de loucura, fazendo a pessoa perder a consciência. Por fim, os Aweti temem um tipo de enfeitiçamento que provém necessariamente de pessoas próximas: o envenenamento alimentar. A pessoa torna-se vítima de alguém que presumivelmente lhe quer bem, porque está lhe oferecendo comida, mas normalmente há motivos para desconfiança.

10 O contra-feitiço, ou feitiço de vingança, é um feitiço amarrado que usa partes do cadáver da vítima para atingir o feiticeiro. Hoje em dia quase sempre usam-se mechas de cabelo, uma retirada de cada lado da cabeça, uma da frente e outra de trás, somando quatro chumaços que são amarrados separadamente. Daí o nome usual, “amarrado de ex-cabelo”. Dizem que o contra-feitiço é mais efetivo quando se utiliza a pele da base do polegar da vítima, coisa que hoje em dia pouca gente tem coragem de fazer, por pena do morto (lembremos que na aldeia das almas, *ang ut* vive com as mutilações que seu cadáver sofreu). Essa pele é boa para fazer feitiço, explicaram-me diversas vezes, porque é naquele lugar da mão que a pessoa apoia sua comida, um pedaço de beiju comido com peixe assado, peixe cozido ou uma ave. A palma de mão entra mais do que outras em contato com o interior da vítima – por isso é mais efetiva. Neste caso o amarrado deve ser chamado *mokut ätiti*, “amarrado de ex-[pele do] polegar”. Em suma, o contra-feitiço é um feitiço em que o corpo do falecido atua como parte do corpo do matador pois, ao invés de um pedaço do corpo de quem se quer atingir, é um pedaço de corpo de outro que serve para atingir uma pessoa.

sempre buscavam explicações que pudessem justificar um ou outro enfeitiçamento em particular – um prato de comida negado, vingança por suspeita de adultério, inveja dos filhos saudáveis ou da roça de outrem, ciúme pelo cuidado dispensado a outro etc. A feitiçaria xinguana sempre me pareceu, assim, estar ligada às expectativas e frustrações, aparentemente inevitáveis, da vida entre parentes.

Ciúme-inveja, sentimentos designados por um único termo na língua aweti (*temyzotu*), são associados ao feitiço não só nas conversas cotidianas, mas também no mito que narra a origem conjunta de ambos, sentimento e malefício. A história remonta a uma sequência de eventos em que os gêmeos demiurgos, Sol e Lua, recebem de diferentes gentes-animais atributos da vida humana atual relacionados aos ciclos fisiológicos – a flatulência, o sono, a ereção masculina – eventos associados à instauração das periodicidades curtas da biologia humana e à consequente regulação da vida<sup>11</sup>. A última aquisição desse ciclo é o ciúme, *temyzotu*, recebido de coruja (*uzyt*), e resulta na desconfiança desmedida entre irmãos (Sol suspeita que Lua namore sua esposa, e adoece), e na violência entre parentes (irado por passar a sentir ciúme de sua própria esposa, o avô dos gêmeos, Mawutsini, se vinga de Sol enfeitiçando-o). De uma série labiríntica de episódios em que Sol, Lua e seu avô Mawutsini se alternam nas posições de ciumento-enfeitiçador, vítima do feitiço e xamã curador, depreende-se que, depois do advento do ciúme, nunca mais foi possível livrar-se do feitiço. A associação desse feito às conquistas anteriores explicita que a instauração dos pequenos ciclos que regem a vida humana não pode ser dissociada daquilo que determina seu fim.

Outro episódio da saga mítica de Sol e Lua ajuda a evidenciar a relação entre parentesco e feitiçaria. Ainda crianças, os gêmeos demiurgos não cessam de importunar o avô Wamutsini, pedindo-lhe comida. Apesar de possuir uma grande roça e uma produção considerável de polvilho (*miak*), este só alimenta os netos com “massa” (*mie'e*), um subproduto insosso do processamento da mandioca. Ao descobrirem a avaréza, os netos se vingam produzindo imagens-feitiços de caititus, tatus e veados para comerem a plantação do avô. Ainda que apresente Wamutsini como um mau parente, a história enfatiza também a chateação constante dos netos, sua insaciabilidade: *Atu, jumem! Atu, pira'y!*! “Vovô, queremos beiju! Vovô, queremos peixe!”, repetem insistente os gêmeos. Fica-se sem saber quem está certo e quem está errado, e o que resta é a sensação de que não é fácil viver a contento entre parentes.

<sup>11</sup> Os episódios que narram a aquisição do sono e da ereção, ligados à alternância dia/noite e à possibilidade de alternância geracional, respectivamente, enfatizam em seu desfecho o estabelecimento de horas definidas para o trabalho, o descanso e o sexo. A aquisição da flatulência é associada ao bom termo do ciclo digestivo, pois antes dela as pessoas tampouco defecavam, apenas exalavam um bafo fedorento.

Essas narrativas míticas ajudaram a consolidar para mim uma imagem que a análise dos casos de enfeitiçamento que acompanhei já havia sugerido: a feitiçaria xinguana está intimamente ligada às frustrações inerentes à vida entre parentes. Isso em nenhuma medida torno o feitiço justificável ou mesmo comprehensível para os alto-xinguanos. Pelo contrário, quando alguém próximo torna-se suspeito de feitiçaria, parece ser especialmente terrível a constatação de que o malefício vem de alguém de quem se esperava cuidado e compartilhamento. Por outro lado, a acusação, ou a mera suspeita de feitiçaria, costumam ser altamente ofensivas – também elas revelam distância onde deveria haver proximidade.

O feitiço alto-xinguano é apavorante pelo que tem de inapreensível – o desejo de aniquilação de alguém próximo – e a maldade que o move requer interpretação: mágoa por um feito do passado, inveja, vingança etc. Com isso, como nota Bruce Kapferer (1997, XII), acusações de feitiçaria não se opõem a considerações sobre fatores econômicos, sociológicos, psicológicos ou históricos, e não podem ser entendidas como um escape à “realidade”. Pelo contrário, as exegeses nativas do feitiço levam sempre em conta tais fatores. Vale lembrar a clássica e fundante observação de Evans-Pritchard sobre os Azande (1937): não é que eles não fossem capazes de reconhecer a ocorrência de fenômenos naturais, como o desabamento de um celeiro devorado por cupins; a questão que a bruxaria explica, para eles, é por que um celeiro desaba no momento preciso em que fulano ou ciclano estão descansando à sua sombra. O que define ideias como a bruxaria zande – ou a feitiçaria aweti – não é o fato de que as pessoas ignoram outras causalidades para um fenômeno, mas o fato de que estão mais preocupadas com os fatores sociais implicados nele – quem está por trás de um acontecimento, que lógicas relacionais estão envolvidas. Nesse sentido, entendo que devemos tomar as ideias aweti sobre a feitiçaria como uma sociologia nativa. É claro que essa sociologia não se diferencia de uma ciência dos corpos, de um pensamento sobre a constituição da pessoa em suas conexões com outras pessoas, e sobre sua vulnerabilidade a elas.

Num momento posterior à elaboração da minha etnografia, retomei a questão da relação entre feitiçaria e desagregação social, tentando pensar a influência da recente entrada massiva de dinheiro e bens manufaturados nas aldeias alto-xinguanas (Vanzolini, 2018). A relação entre feitiço e “coisas do branco” foi-me, em certa medida, apontada pelos próprios Aweti, quando me contavam das brigas entre eles em torno desses bens. Minha questão era como interpretar essa conexão, sem com isso supor que os Aweti estavam enganados em relação ao que seriam (do ponto de vista de um cientista social ou psicólogo), seus “verdadeiros” problemas: não o feitiço do parente invejoso, mas a desorganização de

seu esquema de vida tradicional pelas diversas e perversas formas da contínua expansão capitalista. O que argumentei então é que, longe de revelar uma ignorância dos Aweti diante de seus “problemas reais”, o fato de que as contradições geradas pela entrada de certos bens levassem a histórias de enfeitiçamento evidenciava que, de seu ponto de vista, os verdadeiros problemas continuavam a ser as relações entre parentes, expectativas frustradas, ciúme, inveja...

Parecia-me, em suma, que a insistência da feitiçaria entre os aweti e seus vizinhos xinguanos deveria ser interpretada, não como ignorância diante dos perigos representados pela expansão do capitalismo, mas como a resistência de um modo de vida, e mesmo dos valores morais que o definem. Não é que eles ignorassem o risco que correm aderindo ao dinheiro e ao uso massivo de bens manufaturados (risco que costumamos pensar em termos de “perda cultural”); é que reafiravam, associando esses bens ao feitiço, que o maior risco está ali onde sempre esteve – no campo dos afetos mobilizados em torno da circulação de coisas. E no que esses afetos podem produzir: doenças incuráveis, acidentes, loucura, morte.

Que isso não faça parecer que entendo o feitiço, tal como se apresenta no Alto Xingu, como algo bom – pois essa é, me parece, a principal causa de preocupação e sofrimento para os xinguanos. Que não se pense, tampouco, que o implacável avanço colonial, em suas mais diversas faces, não desorganiza radicalmente os modos de vida indígenas, resultando, eventualmente, numa proliferação de casos de enfeitiçamento – isso é que os próprios indígenas estão afirmado. Meu ponto é apenas que devemos reconhecer nisso a força de um pensamento – e mesmo de um mundo, mais do que apenas um modo de viver. Mundo no qual as pessoas são vulneráveis a outras pessoas, pois estão sempre sob o risco de ser radicalmente atravessadas e alteradas por algo que vem dos outros. Isso para eles tem uma dimensão bem concreta, uma incidência direta nos corpos. É nesse sentido que penso, tomando o termo de Nego Bispo (2023), na feitiçaria alto xinguana como contracolonização do pensamento: forma de resistência de um pensamento que não precisa ser descolonizado, porque ainda não foi colonizado, porque não se deixou colonizar. Forma indígena de resistir, vivendo as atribulações e desastres decorrentes da violência colonial em seus próprios termos. No que segue, vou tentar expandir essas ideias para pensar o campo da saúde mental indígena e, mais especificamente, a questão dos suicídios karajá.

## O caso Iny Karajá

Os povos Iny (Karaja, Javaé e Xambioá) ocupam há tempos imemoriais as margens do rio Araguaia e seus afluentes, nos Estados Brasileiros do Tocantins,

Mato Grosso e Pará. O contato desses povos com a população não indígena remonta às incursões bandeirantes pelo sertão brasileiro em busca de ouro, entre fins do século do XVII e princípio do XVIII. São, portanto, ao menos trezentos anos de contato, ainda que intermitente, a princípio. Esse processo irá se intensificar radicalmente a partir de meados do século XX (Nunes, 2016b).

“Ondas” de suicídio começaram a chegar aos Karajá no começo dos anos 2000. Eduardo Nunes (2016a) conta que em 2002 foi feito o primeiro registro de um suicídio entre eles. Entre 2002 e 2008, houve cinco novos casos. Em 2010, registrou-se o primeiro caso de enforcamento, e a partir daí, até setembro de 2016 (data do último registro oficial citado por Nunes) foram registrados 41 casos de suicídio por enforcamento. Num artigo em que discutem a atuação do poder público frente a essa situação, Raimundo Santos e Tássio Soares (2017) lembram que a taxa de suicídios entre os Karajá em 2012 foi aproximadamente 231 para cada 100.000 habitantes, a maior taxa no período entre povos indígenas no Brasil. Naquele mesmo ano, contam os autores, foram registradas 96 tentativas de enforcamento entre os Karajá. Ainda que o maior número de casos tenha acontecido com jovens de sexo masculino entre 15 e 19 anos, há também um número não desprezível de mortes e tentativas de suicídio entre homens mais velhos, mulheres e crianças. Eduardo Nunes traz ainda um dado importante sobre a incidência dos casos, lembrando que o problema afeta principalmente as grandes aldeias (a maior delas, Santa Isabel, tinha cerca de 700 habitantes em 2016), que são também aquelas onde há mais problemas associados às transformações dos modos de vida tradicionais, como o consumo excessivo de álcool<sup>12</sup>.

De fato, um mote recorrente na tese de doutorado de Nunes é a diferença, marcada pelos Karajá contemporâneos, entre a “gente de hoje” e os “antigos”. Essa questão é central para nossa discussão, pois as mudanças na vida dos Karajá são sempre apontadas como fator determinante nos discursos não-indígenas sobre o suicídio, e aparecem também em elaborações karajá sobre o tema. Como bem ressalta Nunes, a questão é entender *que* mudanças são essas e *como* exatamente elas estariam ligadas às ondas de suicídios vivida pelos Karajá, evitando naturalizar a ideia de que qualquer mudança é uma “perda cultural” e tem consequências disruptivas, o que implicaria imaginar a cultura como um conjunto estanque de conteúdos replicados ao longo do tempo. Além disso,

<sup>12</sup> Como nota Eduardo Nunes, ao tentar encontrar explicações para os altíssimos índices de suicídio entre os Karajá, jornalistas e profissionais de saúde não indígenas tendem a destacar o consumo excessivo de álcool. Porém, segue o autor, essa interpretação não é de todo confirmada pela experiência: a grande maioria das tentativas de suicídio e das mortes registradas por enforcamento ocorreu com pessoas sóbrias, e apenas uma parcela das vítimas fazia uso regular de bebida (Nunes, 2016a).

ressalta o autor, o diagnóstico nativo que associa mudanças no modo de vida e ondas de suicídio não é incompatível com a percepção de que estas seriam provocadas por feitiçaria:

Os Karajá apontam uma série de transformações em seu mundo atual relacionadas à proximidade com o mundo dos brancos, e consideram várias delas problemáticas. Ainda assim, eles não traçam relações de causalidade direta para com os casos de suicídio. Ademais, o problema não parece coincidir com nenhuma mudança notável na situação sociopolítica karajá ao longo dos últimos anos. (...) Mesmo quando reconhecem outras causas os karajá associam os suicídios à feitiçaria de amarrar a garganta (Nunes, 2016a:683, grifos meus).

Nunes (2016b: 299) explica que há vários tipos de feitiço entre os Karajá. O feitiço karajá é um objeto composto por materiais diversos, enterrado pelo feiticeiro próximo à casa da vítima e depois “benzido” para que provoque o efeito desejado. Diferentes fins requerem a composição do feitiço com diferentes componentes, e há contínuas invenções quanto a essas técnicas e efeitos. O feitiço de amarrar a garganta é apenas um deles, e uma novidade: foi criado a partir de fragmentos da corda usada no primeiro suicídio por enforcamento entre os Karajá, em 2012. Isso explica, em parte, a “moda” dos enforcamentos nas comunidades. Como revela Nunes, de tempos em tempos um novo malefício se espalha entre os Karajá. Em fins dos anos 1980, por exemplo, houve uma série de casos de jovens que “enlouqueceram”. Depois veio uma onda de suicídios com arma de fogo. Agora é a “onda” dos enforcamentos – mas depois virá outra, reconhecem. Pois “o feitiço existe desde que o mundo é mundo”, diz Samuel Kyriwàna, interlocutor karajá de Nunes.

Ainda segundo Nunes, os Karajá reconhecem as vítimas de feitiço pela mudança brusca do humor. Ao benzer o feitiço, o feiticeiro envia uma ou várias entidades que se introduzem no corpo da vítima, provocando uma transformação radical de seus afetos: o alegre se torna triste, o calmo, agressivo, e alguém que está bem começa a pensar em se matar. Outro indício de feitiço, no caso dos enforcamentos, é o fato da pessoa se enforcar num lugar baixo, onde um corpo normal reagiria por instinto colocando os pés no chão (Nunes, 2016a: 683).

O autor explica que o suicídio é associado a uma experiência de alteração, de ser tomado por outro desejo e afeto. Quem sobreviveu ao feitiço de enforcamento conta ter experimentado a sensação de ter o corpo ocupado por uma entidade que puxa para baixo, e de não ter sentido dor. Essa sensação de perder a consciência de si também está presente nas experiências de incorporação dos

espíritos nos rituais karajá (mas aí com um sentido positivo), conta Nunes. O tratamento xamânico das pessoas enfeitiçadas consiste em remover as entidades (e eventualmente os objetos patogênicos) que povoam o corpo da pessoa.

Há ainda um ponto curioso, que conecta a questão do feitiço ao problema das transformações vividas pelos Karajá. Diz-se que os feiticeiros que dominam o feitiço de amarrar a garganta são todos jovens e têm “mão ruim”, isto é, ao contrário dos xamãs mais velhos reconhecidos, sabem fazer o feitiço mas não podem curar as pessoas. Esses jovens feiticeiros seriam muitos, e é por isso, dizem os Karajá, que não se consegue mais acabar com esses feitiços. A “juventude” é, assim, duplamente associada aos suicídios por enforcamento.

Mas nem todos os suicídios por enforcamento são interpretados pelos Karajá como efeito do feitiço. Com o aumento e continuidade dos casos, explica Nunes, os xamãs passaram a reconhecer que alguns casos eram ativados por outras causas. O que nos leva ao problema das mudanças recentes no modo de viver karajá.

### Jovens de cabeça fraca

Todos os autores que se debruçaram sobre a questão dos suicídios karajá são unâimes em afirmar que as mortes auto infligidas são uma novidade naquele universo, um fenômeno recente. Vimos que isso é parcialmente interpretado como efeito da inovação tecnológica do feitiço de enforcamento. Mas houve um primeiro enforcamento, antes que a onda recente de feitiços se instalasse – é da corda desse primeiro caso que se retiraram os fios usados nos feitiços. Podemos pensar então que aquela primeira morte por enforcamento já foi uma novidade, que por sua vez deve estar ligada a outras transformações recentes da vida Karajá. Pois se o feitiço existe “desde que o mundo é mundo”, como disse Samuel Kyiriwàna a Eduardo Nunes, isso não parece explicar totalmente para os Karajá a onda de mortes que eles vêm enfrentando nas últimas décadas.

O trabalho da enfermeira indígena Jijuké Karajá (2019) sintetiza bem algumas dessas transformações. Antes de iniciar uma discussão mais diretamente centrada no suicídio, a autora apresenta algumas das concepções cosmológicas mais fundamentais e princípios tradicionais de organização social de seu povo: a divisão do trabalho entre homens e mulheres, as práticas de cuidado das crianças, práticas funerárias, regime de liderança, xamanismo. A partir disso, Jijuké comenta as mudanças que considera significativas no modo de vida local. Cito rapidamente alguns pontos que me chamaram a atenção: antigamente, diz a autora, havia a figura do chefe ritual que atuava como apaziguador de conflitos na aldeia, prática hoje em desuso; atualmente a presença dos indígenas

na cidade é constante; predomina o consumo de alimentos industrializados, e poucas famílias continuam plantando suas roças; a maioria das famílias vive da renda dos parentes aposentados e do salário de indígenas que trabalham na escola, na área de saúde, na FUNAI ou da venda de peixe e artesanato; a tatuagem facial que caracteriza o povo Iny (um círculo abaixo dos olhos realizado com uma mistura da tinta do jenipapo com fuligem do carvão, aplicada sobre a face sangrada com do dente do peixe-cachorra), tradicionalmente aplicado nos meninos por volta dos 11 anos, acabou sendo abandonada, por conta do preconceito da população das cidades ribeirinhas.

Assim como a questão da tatuagem, diversas mudanças parecem afetar principalmente a juventude karajá. Uma delas (que certamente não se restringe aos Karajá), diz respeito ao desejo de consumo das coisas (e práticas que caracterizam os modos de ser) não indígenas. Se bem a entendo, Jijuké relaciona esse desejo de ser como os não indígenas à mudança das relações inter-geracionais entre os Karajá, contrapondo-se à interpretação, comum entre não indígenas, de que o problema dos jovens Karajá seria a falta de perspectiva. Vale a pena citar o longo trecho abaixo, que a resume a interpretação da autora:

Ouço falar da “falta de perspectiva” dos jovens. Discordo deste termo. No meu ponto de vista certos comportamentos que os jovens apresentam estão relacionadas com o enfraquecimento da estrutura vertical hierárquica constituída pelo/a pajé, pelo chefe do ritual e principalmente pelos pais, no sentido de incentivar incansavelmente seus filhos, a importância da manutenção dos jejuns para rituais, prática da escarificação da pele com dente de macaco ou peixe-cachorra para eliminar o sangue ruim de algum tipo de patologia ou enfermidade espiritual; da participação nas danças, cantos, pescas coletivas, pinturas corporais, confecção de alguns artesanatos e produção de alimentos tradicionais. Ressalto a importância da passagem do menino para a vida adulta por volta dos seus 12 anos. Esse é momento em que os mais velhos transmitem todos os conhecimentos tradicionais, bem como a responsabilidades do homem para com a sua família e aldeia. Com o distanciamento dessas práticas culturais, as consequências são diversas, desde violência interpessoal, conflitos conjugais, transtornos mentais, audição de vozes de comando, doenças fisiológicas e até o suicídio. O feitiço, que tem sido considerado como fator para os suicídios, pode ser qualificado como consequência desse desequilíbrio provocado pelo distanciamento das práticas culturais, provocado por sua vez pelas transformações advindas do contato inarredável com a sociedade dos Tori. (2019: 58)

Lembremos que Jijuké é indígena, enfermeira e acadêmica, e portanto transita continuamente entre conhecimentos médicos (e “ocidentais” de modo geral) e conhecimentos tradicionais karajá. Isso me parece se refletir em sua forte aposta na ideia de que uma deterioração das tradições karajá está na origem da onda de suicídios. Mas é muito interessante que essa perspectiva não implique, para ela, duvidar da existência do feitiço, explicação mobilizada por muitas pessoas karajá quando falam dos suicídios. Ao contrário, *ela formula a hipótese de que a proliferação desse tipo de feitiço está intimamente relacionada à deterioração das relações interpessoais*. Isso pode nos ajudar a pensar porque são sobretudo os jovens que se envolvem com a feitiçaria de enforcamento. Pois aparentemente muitos desse jovens hoje têm a “cabeça fraca”, como dizia de si mesmo um rapaz com ideação suicida, em depoimento dado à enfermeira Karajá:

Então, ela vem para fazer a pergunta relacionado sobre o suicídio e hoje vou relatar um pouco. Eu falo o que penso sobre isso, a pessoa entra na depressão e o pensamento fica na cabeça. *Aos 16 anos entrei na depressão, pensava em me matar, porque a minha família não me dava o que eu desejava. Então, eu mesmo pensei isso, para que eles também sofressem como eu vinha sofrendo.* (...) Minha família me dá conselhos e meus amigos também, assim, agora estou bem. Quando venho para aldeia fico bem e quando vou para lá também fico bem. Agora, quando tem problema na família fico triste e perco a minha cabeça, a minha cabeça ainda está fraca. Quanto estou triste, às vezes, penso em me matar. É difícil sair disso.” (Karajá, 2019: 46-47; grifos meus)

Como vimos, Jijuké Karajá entende que o problema é menos a “falta de perspectiva” do que a ausência de autoridade e modelos para a construção de pessoas fortes, engajadas no grupo. Nesse sentido, o feitiço – mas também o alcoolismo etc. – é lido por ela como um sintoma desse desequilíbrio, e os suicídios como consequência. Desequilíbrio que não envolve apenas, aliás, as relações entre pessoas karajá, mas também aquelas com os espíritos e seres da floresta. Diz a autora:

Acredito que a sociedade Iny está vulnerável, o cosmo parece estar desequilibrado e algumas pessoas vivenciam fortemente esse desequilíbrio e talvez tentam resolvê-lo fazendo uso de bebida alcoólica, se afogando, surtando ou atentando contra sua própria vida. O afogamento [onda de mortes que antecedeu os suicídios por enforcamento] talvez tenha a ver com o mito de origem do nosso povo, que veio do fundo do rio. ((Karajá, 2019: 56)

A tese de Eduardo Nunes (2016b) também investiga a fundo a questão das mudanças na vida das aldeias karajá. O autor explora o sentido que a noção de cultura tem para os Karajá, e a partir daí formula uma interpretação sobre o que estaria de fato “se perdendo” em seu mundo. O primeiro passo dado pelo autor é o reconhecimento de que tanto a palavra cultura (utilizada em português), quanto o termo karajá *bàdèdàkynana*, cujo sentido geral é “conhecimento”, são comumente mobilizados pelos karajá quando falam, preocupados, sobre seu modo de vida atual e sobre como as coisas deveriam estar sendo feitas. O que acontece quando se perde esse conhecimento, que diz respeito a um modo de estar no mundo propriamente karajá – na relação entre parentes, entre homens e mulheres, com os chefes, com os espíritos nos rituais, com os seres da floresta? Se bem entendo, a hipótese de Nunes é que o modo de viver profundamente transformado está falhando em produzir formas reconhecíveis para os karajá – de homens, mulheres, velhos, jovens, chefes – deixando-os sem referência sobre o que é e o que se pode esperar de um pai, avô, tio ou esposa.

Tanto Eduardo Nunes quanto Sofia Scartezini, antropóloga que também vem pensando os suicídios Karajá, sublinham a relação entre as ondas de suicídios e a onipresença dos mortos como memória entre nas comunidades. Como sabemos desde o trabalho pioneiro de Manuela Carneiro da Cunha (1978) sobre os Krahó, entre os povos indígenas da terras baixas sul-americanas os mortos representam uma categoria ontológica inteiramente diferente dos vivos e precisam ser cuidadosamente mantidos à distância. Isso implica, como muitos autores já salientaram, um trabalho ativo de esquecimento, que muitas vezes envolve a proibição de enunciar o nome de um falecido. Nunes (2012) explora essa questão entre os Karajá, mostrando como o esquecimento dos mortos se opõe à necessidade de lembrar dos parentes vivos, ação que motiva o trabalho e o cuidado dispensados a eles. E para que os vivos continuem suas atividades de vida e produção de parentes, é necessário esquecer dos mortos, pois lembrar do morto leva ao risco de re-aparentar-se a ele, de ter sua alma atraída para o mundo em que ele agora vive; isto é, leva ao risco de morrer. A relação entre a lembrança dolorosa dos mortos e a onda de mortes autoinfligidas entre os Karajá aparece implícita nas considerações do autor apresentadas em outro trabalho: “No cotidiano das aldeias, a vida segue sem que se consiga esquecer os enforcamentos, pois mal se vence um luto e outra morte acontece” (Nunes, 2016b). Com tantas mortes seguidas, parece difícil se esquecer dos que foram e voltar a pensar nos vivos, investindo afetivamente a vida.

Essa relação entre memória e suicídio é explicitada por Sofia Scartezini (2017) no artigo em que a autora relata dois casos acompanhados por ela em

campo: um pai que se suicidou um mês depois do suicídio da filha – dizendo não poder esquecer-la, enforca-se na casa central da aldeia; e um jovem que, após ser encontrado no mato com a prima paralela (filha da irmã da mãe, relação considerada incestuosa pelos Karajá, para quem primos paralelos são como irmãos) corre para o mato com uma corda ameaçando matar-se, mas é resgatado por seus parentes. Se o primeiro caso aponta muito claramente para a questão da memória (o pai que não consegue se esquecer da filha morta), no segundo a relação com esse tema é menos óbvia. Mas a interpretação de Scartezini me parece certeira. A irmã desse rapaz dizia que ele tinha “memória fraca” (próximo ao relato do jovem que diz a Jijuké Karajá ter “cabeça fraca”); o que talvez signifique, entre outras coisas, não se lembrar quem é parente ou não é, como se trata os parentes, com quem se pode namorar...Em suma, desrespeitar as normas que orientam a vida coletiva.

O caso do pai que se suicida por não esquecer da filha morta me parece oferecer um ponto de diálogo com a teoria freudiana do luto. Freud (1917) fala do luto como um desligamento do mundo externo, por negação da perda do objeto (que continua sendo investido como objeto interno). No caso Karajá, as noções de interno e externo não funcionam bem – a filha continua existindo “lá fora”, mas entre outros, o coletivo dos mortos; mas a ideia de um investimento que não foi cortado, sim, faz sentido aqui. Ao pensar na filha morta o pai não se desliga do mundo externo, mas sim do mundo dos vivos – ficando ligado à filha que passou para o lado dos mortos. Onde a morte não é o fim da vida, mas uma transformação, ficar ligado ao morto é uma forma de conexão altamente perigosa. Se há “pulsão de morte” aqui, ela é um impulso de ligação...com os mortos – e o que falta é desligar-se. Para povos que concebem a morte como os Karajá, o avesso da existência não é inexistência, mas uma outra existência, da qual é preciso manter distância, sem esquecer totalmente de sua existência (o que seria negar a morte do morto).

No artigo escrito em coautoria com Claudemiro Lescano (Lescano & Scartezini, 2018), Sofia Scartezini traz um dado que não encontrei em outros trabalhos sobre os Karajá: as pessoas acusadas de praticar feitiçaria em geral são homens violentos, bêbados, pessoas com doenças crônicas, velhos sem muitos parentes na comunidade. Isso em parte contradiz a afirmação, avançada tanto por Eduardo Nunes quanto por Jijuké Karajá, de que os feitiços de enforcamento são realizados, sobretudo, por jovens inexperientes nas artes do xamanismo – discordância que talvez se deva ao fato de que Scartezini está realizando sua pesquisa de doutorado numa comunidade distinta daquela em que Jijuké e Nunes trabalharam. Em todo caso, vemos ligados ao feitiço, segundo os três autores: jovens desorientados, isto é, que não receberam orientação dos mais velhos, ou

não sabem mais ouvi-los; e diversos tipos de pessoas antissociais, sempre sob o risco de esquecimento dos parentes, daqueles que deveriam de fato importar.

Talvez possamos entender então que “a perda da cultura” de que falam os Karajá tenha a ver com a dificuldade enfrentada por esse povo, ou por algumas comunidades, hoje, para cuidar de si como parentes. Em lugar de lembrar dos vivos e esquecer dos mortos, como é preciso fazer, alguns andariam lembrando dos mortos e esquecendo dos vivos – e quanto mais mortos há, mais isso se torna verdadeiro. Por sua vez, as incertezas e frustrações vividas nas relações entre parentes, como lembra Eduardo Nunes, deixam as pessoas mais vulneráveis ao feitiço de enforcamento – que nem sempre é facilmente discernível do desejo de morrer por saudade.

### Considerações finais: quem tem direito de nomear um acontecimento?

Vimos como no caso alto-xinguano a relação entre parentesco e feitiçaria passa pelo fato de que as histórias de enfeitiçamento costumam ser associadas a frustrações (talvez incontornáveis) da vida entre parentes. A análise do material karajá sugere também uma relação entre parentesco e feitiçaria, ainda que em outros termos: o enfraquecimento dos vínculos de parentesco tornaria as pessoas mais vulneráveis ao feitiço ou, o que dá mais ou menos no mesmo, ao chamado dos mortos. Sentindo-se menos cuidados e orientados pelos mais velhos, os jovens ficariam com “cabeça fraca”, mais suscetíveis ao “desejo” de morrer. Num caso e outro, ainda que de maneiras diferentes, a feitiçaria permanece intimamente atrelada ao parentesco, isto é, a um código relacional fundamental para a constituição de pessoas sadias. Esse código envolve, é preciso lembrar, não apenas humanos, mas também os mortos e outras entidades não humanas que participam das vidas desses povos de inúmeras maneiras.

Tanto no caso xinguano quanto entre os Karajá, a proliferação da feitiçaria – e dos suicídios provocados por ela, entre os últimos – é associada às mudanças radicais provocadas pela intensificação das relações com os não indígenas. Isso é reconhecido nos discursos indígenas e não-indígenas, mas há uma diferença crucial entre eles: do ponto de vista não-indígena (ou de certa perspectiva não indígena), enquanto a mudança nos modos de vida e as perdas ligadas a ela fornecem uma explicação razoável e suficiente para o adoecimento indígena, a feitiçaria “evidentemente não existe”<sup>13</sup>; ela pode ser, no máximo, uma linguagem

<sup>13</sup> Como dizia Evans-Pritchard dos bruxos zande: “Bruxos, como os Azande os concebem, evidentemente não existem”. Isso não impedia o antropólogo britânico de ver a substância bruxaria atravessar a aldeia em que residia certa noite, durante seu trabalho de campo.

simbólica através da qual se exprimem questões mais reais, de ordem política, econômica ou social. Do ponto de vista indígena, ao contrário, as explicações podem coexistir, e mais, são perfeitamente coerentes: uma coisa leva à outra. O avanço da “frente de modernização”, para falar como Bruno Latour (2012), não leva à constatação da inexistência do feitiço. Ao contrário, o feitiço continua a existir, ele resiste; aliás, se reinventa continuamente em novas técnicas.

“O Estado brasileiro precisa executar políticas públicas conciliatórias com as culturas indígenas, *o que exige não menosprezar a sua cosmologia e, no caso dos Iny [Karajá], os sentidos da feitiçaria*” (Karajá, 2019). Acredito que devemos retornar a essa afirmação de Jijuke Karajá ainda inúmeras vezes. É preciso não menosprezar os sentidos da feitiçaria, isto é, que ela carrega consigo uma concepção forte da pessoa, do mundo e dos valores que devem ordená-lo segundo esses povos.

Isso pode ser mais simples do que pode parecer, pois há diversos pontos de encontro, ainda que carregados de equívocos, entre as perspectivas indígenas e não indígenas. A percepção do suicídio como efeito de uma perda de agência ou dessubjetivação, como vimos, é um deles. Essa aproximação analítica será capaz de produzir algum efeito pragmático, ou melhor, de antecipar-cultivar possíveis acordos pragmáticos? Será possível imaginar ações ligadas à promoção de “saúde mental” indígena, que trabalhem o risco de um alheamento de si como ideia, que permite um trânsito entre mundos indígenas e não-indígenas? A relação entre a autoagressão e a perda dos meios e contextos de “expressão da agressividade para fora” (se ficamos com o jargão psicanalítico) ou de “ação guerreira” (se falamos como os etnólogos), é outro desses pontos de contato. Como afirma Pierre Clastres (1977), entre esses povos que centravam processos essenciais para a constituição de pessoas e coletivos na captura/predação de potências estrangeiras, “Se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los”. Evidentemente, a saída para o desaparecimento dessas práticas não pode passar pela reativação literal da guerra, mas quem sabe pelo reconhecimento e cultivo daquilo que pode produzir o mesmo tipo de efeito. Em todo caso, parece fundamental saber que tipo de perda está em questão do ponto de vista das pessoas indígenas, evitando projetar sobre elas o entendimento da cultura como um conjunto de conteúdos fixos que deveria permanecer igual. Por fim, parece que a compreensão de que o tratamento de questões de saúde mental em comunidades indígenas deve passar por ações coletivas que fortaleçam as relações familiares, as relações comunitárias, as relações intergeracionais não é nenhuma novidade para muitos atores do sistema de atendimento à saúde indígena.

Ninguém precisa acreditar em feitiço para apostar nisso; mas, no meu entender, é disso que o feitiço trata, e é nisso que ele insiste.

Não sejamos ingênuos de afirmar que o feitiço é bom – nada mais distante do pensamento dos Aweti, ou dos Karajá. O que está em jogo aqui é o reconhecimento de sua existência, sua dignidade ontológica (novamente com Latour). Não podemos imaginar que estamos apenas diante de um problema de tradução: “o que eles chamam de feitiço nós reconhecemos como depressão”. Com impressionante lucidez, Antonio Bispo dos Santos (2023) nos lembra como descobre, trabalhando com o adestramento de animais, que nomear está longe de se ser um ato banal e livre de efeitos: “Percebi que no adestramento uma das primeiras coisas que se faz é nominar, é colocar nome. Fui percebendo que quem coloca o nome manda, e que nominar é um jeito de colonizar.” Essa é a questão essencial: quem tem o direito de nomear o que está acontecendo com os povos indígenas?

## Referências

- ACHATZ, Rafaela W. 2022. *Cuidando e tomando cuidado. Avizinhando-se de situações de “suicídio” em comunidades hupdäh*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo.
- ACHATZ, Rafaela; Vanzolini, Marina. 2023. “Equivocos produtivos. O papel da antropologia no campo da saúde mental indígena”. Manuscrito. Trabalho apresentado na XIV Reunião de Antropologia do Mercosul, Niterói.
- ALMEIDA, Mauro. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos”. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28.
- ARÁOZ, Lorena Campos e Aparício, Miguel (coord.) 2017. *Etnografías del subsídio en América del Sur*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- BISPO, Antonio Bispo dos Santos. 2023. “Somos da terra”. In *Terra. Antologia Afro-Indígena*. São Paulo: UBU.
- CLASTRES, Pierre. 2004 [1977] *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.
- COELHO de Souza, Marcela. 2002. “Nos, os vivos: ‘construção da pessoa’ e ‘construção do parentesco’ entre alguns grupos je”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16 No 46, pp 69-96.
- CARNEIRO da Cunha, Manuela. 1978. *Os mortos e os Outros. Uma análise do sistema FUNERÁRIO e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. Hucitec: São Paulo. 152 pp.
- DESCOLA. 2003 [1993]. “As afinidades seletivas: aliança, guerra e predação no complexo jívaro”. *Sexta-Feira*, n.7, pp A74-A86.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. 2005 [1937]. Rio de Janeiro: Zahar (Versão condensada por Eva Gillies, traduzida por Eduardo Viveiros de Castro).

- FAVRET-SAADA, J. 1980 [1977]. *Deadly words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge Universitu Press.
- FLAKSMAN, Clara. 2018. “Culpa e cuidado no candomblé baiano”. *Revista do Instituto de Estudos*
- BRASILEIROS, São Paulo, n. 69, p. 307-323.
- FREUD, Sigmund.
- \_\_\_\_\_ 2012 [1913]. *Totem e Tabu. Obras Completas, vol 11*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2016 [1914]. “Introdução ao Narcisismo”. *Obras Completas, vol 12*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2016 [1915]. “Os instintos e seus destinos”. *Obras Completas, vol 12*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2016 [1915]. “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”. *Obras Completas, vol 12*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2016 [1917]. “Luto e Melancolia”. *Obras Completas, vol 12*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2010 [1920]. “Além do princípio do prazer”. *Obras Completas, vol 14*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2011[1924]. “O problema econômico do masoquismo”. *Obras Completas, vol 16*. São Paulo: Cia das Letras.
- \_\_\_\_\_ 2010 [1933] “Novas conferências introdutórias à psicanálise”. *Obras Completas, vol 18*. São Paulo: Cia das Letras.
- KAPFERER, Bruce. 1997. *The Feast of the Sorcerer. Practices of Consciousness and Power*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- KARAJÁ, Jijuke Hukanaru de Farias. 2019. *Suicídio entre os Iny (Povo Karajá): Percepções da comunidade de Hawaló*. Dissertação de mestrado. Brasilia: UnB.
- LATOUR, Bruno. 2019 (2012). *Investigaçāo sobre os modos de existēncia. Uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Editora Vozes.
- LESCANO, Claudemiro P; Scartezini, Sofia S. 2018. “A morte por *jejuvy e batotaa*: uma reflexão sobre os casos de suicídio entre os Guarani Kaiowá e Karajá no Centro Oeste brasileiro”. Trabalho apresentado na 31<sup>a</sup> Reunião Brasileira de Antropologia, <https://www.academia.edu/40017524/>
- MATOS, Beatriz de Almeida. 2017. “O ataque dos espíritos e a desconstituição da pessoa entre os Matses”In. *Etnografías del subsídio en America del Sur*. Aráoz, Lorena Campos e Aparício, Miguel (coord.). Quito: Universidad Politécnica Salesiana. pp 149-170.
- MAUSS, Marcel. 2003[1938] “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa. a de ‘eu’ in: *Socio- logia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify pp.367-400.

- NATHAN, Tobie; Stengers, Isabelle. 2004 [1995]. *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- NUNES, Eduardo. 2012. “Lembrar dos vivos, esquecer dos mortos. Parentesco e memória entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO)”. In *Etnologia Indígena e Indigenismo*. pp 185-207.
- \_\_\_\_\_. 2016A. “Nó na garganta”. In *Povos Indígenas no Brasil 2011/2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental. pp 682-685.
- \_\_\_\_\_. 2016b. Transformações karajá. Os ‘antigos’ e o ‘pessoal de hoje’ no mundo dos brancos. Tese de doutorado. Brasília: UNB.
- NUÑEZ, Geni. 2022. Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC.
- PECHINCHA, Monica. 2018. “Aportes Da Etnografia Sul-Americanista Ao Entendimento Dos suicídios indígenas: Uma Tentativa De síntese a Partir De noções Divergentes De “psique” ‘alma’”. *Anuário Antropológico* 43 (1):223. <https://doi.org/10.4000/aa.2965>.
- PEREZ Gil. 2007. “Políticas da saúde, pluralidade terapêutica e identidade na amazônia”. Saú- de Soc. São Paulo, v.16, n.2, p.48-60.
- SCARTEZINI, Sofia S. 2017. “Suicídio, memória e feitiçaria: Medos, obrigações e perigos, entre os Karajás de Ibutuna”. <https://www.academia.edu/40017525/>
- SANTOS Jr, Raimundo; Soares, Tassio. 2016. “A atuação do poder público frente ao comportamento suicida entre os indígenas da ilha do Bananal”. In *Cadernos de Ciência Política*. Teresina: UFPI.
- STENGERS, Isabelle. 2005. “Introductory Notes to an Ecology of Practices”. *Cultural Studies Review*, vol 11 n.1.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- \_\_\_\_\_. 2018. “O feitiço e a feitiçaria capitalista”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 324-337.
- \_\_\_\_\_. 2022. *Pensar o impensável. Três ensaios em torno da questão dos suicídios indígenas*. Monografia de conclusão do Curso de Especialização em Teoria Psicanalítica. São Paulo: PUC.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. 2002. “Imanência do inimigo”. In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 267-294.
- \_\_\_\_\_. 2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipití*, 2(1): 3-22.

- WAGNER, Roy. 1967. *The curse of Souw: principles of daribi clan definition and alliance*. Chicago: University of Chicago Press.
- PEREIRA, Pedro Paulo. 2012. “Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas”. *MANA* 18(3): 511-538.
- MACEDO, Valeria. 2021. “O cuidado e suas redes. Doença e diferença em instituições de saúde indígena de São Paulo”. *RBCS* VOL. 36 Nº 106.

DATA de recebimento: 13 de setembro de 2024

DATA de aceite: 12 de agosto de 2025

**Como citar este artigo:**

VANZOLINI, Marina. Direito ao feitiço. Encontros e desencontros entre psicanálise e pensamento ameríndio em torno dos suicídios indígenas. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v.15, p. 1-29, e151365, 2025, Doi: <https://doi.org/10.14244/contemp.v15.1365>