

“Qual a causa e o que fazer?”: reflexões sobre os desafios de uma perícia antropológica para apurar a ocorrência inédita de enforcamentos “autoprovocados” entre os Madiha (Kulina) da TI Alto Purus (Acre)¹

Pedro Moutinho Costa Soneghetti (MPF/AM)

Palavras-chave: Laudo antropológico; Suicídio indígena; Políticas públicas.

Em novembro de 2016, a Procuradoria da República no Acre (PR/AC) solicitou uma perícia antropológica à então Secretaria de Apoio Pericial (SEAP) do Ministério Público Federal (MPF) no âmbito do inquérito civil nº 1.10.000.000241/2016-22, instaurado para apurar as causas da ocorrência inédita de casos de “suicídio”² entre indígenas do povo Madiha (Kulina)³ da Terra Indígena Alto Rio Purus (TI Alto Purus), nos municípios de Santa Rosa do Purus e Manoel Urbano, no estado do Acre.

Em aproximadamente sete meses, de dezembro de 2015 a julho de 2016, foram registradas 10 mortes por enforcamento “autoprovocado” entre indígenas Madiha do Alto Purus, em sua maioria jovens do sexo masculino⁴. A ocorrência em série de “suicídios” por enforcamento em tão pouco tempo despertou a preocupação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que, em abril de 2016, enviou um documento ao MPF solicitando que o órgão disponibilizasse um perito em antropologia para investigar o fenômeno em questão. Diante da ausência de antropólogos do MPF no Acre, a demanda foi distribuída no final de 2016 para o setor de perícia da Procuradoria da República no Amazonas (PR/AM), onde atuo como perito em antropologia há cinco anos.

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

² O conceito biomédico de “suicídio” não corresponde ao modo pelo qual os indígenas de diversos povos concebem e interpretam as mortes assim referidas. Desse modo, o termo “suicídio” será utilizado entre aspas, sinalizando as limitações conceituais desta categoria quando aplicada ao contexto indígena.

³ O termo Madiha (pronuncia-se ‘maddirá’), também grafado Madija ou Madja, é a forma pela qual os Kulina da família linguística Arawá se autodenominam. Vivem no sudoeste amazônico, em território brasileiro e peruano, e falam predominantemente a língua Kulina, com alguns falantes do português, sobretudo os homens mais velhos. De acordo com informações disponibilizadas pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), aproximadamente 6.500 indígenas Kulina (Madiha) habitavam o Brasil em 2013, destacando-se como o povo indígena mais populoso da família linguística Arawá. Já no Peru, a quantidade de indígenas dessa etnia, segundo o Censo populacional de 2007, era em torno de 400 (INEI, 2007).

⁴ Outras quatro mortes como essa ocorreram em 2017, entre o início do trabalho de campo e a conclusão do laudo antropológico.

Quando recebi a demanda pericial, fazia pouco menos de um ano que eu trabalhava no MPF e me surpreendi com o prazo de apenas dois meses para concluir a perícia⁵, que, além de demandar uma análise antropológica sobre um fenômeno tão complexo, instigava o perito a sugerir políticas públicas para evitar novas mortes dessa natureza. A demanda era composta por quatro quesitos: 1) elucidar as “causas que têm ocasionado o elevado índice de suicídios” entre indígenas do povo Madiha da TI Alto Purus; 2) esclarecer se “existem fatores internos ou externos que contribuem para os suicídios ocorridos entre os indígenas da referida etnia” e identificá-los; 3) avaliar “quais são as ações, práticas e/ou políticas públicas a serem executadas pelo poder público para evitar/prevenir novos casos de suicídio”; e 4) apresentar “eventuais esclarecimentos complementares necessários”.

O trabalho de campo pericial, de caráter etnográfico, foi realizado entre janeiro e fevereiro de 2017, no estado do Acre, tanto nas aldeias indígenas da TI Alto Purus quanto nas cidades de Santa Rosa do Purus, Manoel Urbano e Rio Branco. A pesquisa baseou-se em conversas com os Madiha, tanto em contextos formais de reunião, com muitas pessoas, quanto em entrevistas semiestruturadas e diálogos informais, realizados individualmente ou com poucos indígenas. As conversas foram registradas em caderno de campo e algumas foram gravadas em áudio, mediante autorização dos próprios Madiha, durante as quais busquei obter informações sobre cada um dos casos de “suicídio” ocorridos.

Neste trabalho, pretendo apontar as principais reflexões desenvolvidas no referido laudo, que, embora não esteja vinculado a um processo judicial, nem tenha tido sua apresentação vedada, pode ser considerado emblemático pelo ineditismo dos fatos apurados no contexto indígena em foco, pela complexidade do objeto e também pela relevância do assunto no contexto político atual. Também busco refletir sobre os desafios envolvidos em analisar o que os modelos explicativos indígenas sobre o “suicídio” podem indicar sobre a dinâmica mais profunda das relações sociais e das condições de vida entre os Madiha do Alto Purus, e como responder aos quesitos que acionam o perito não apenas como antropólogo, mas também como formulador de políticas públicas.

Estudos epidemiológicos têm apontado para a grande incidência de “suicídios” em povos indígenas no Brasil, sobretudo nos estados do Mato Grosso do Sul, Tocantins e Amazonas (OLIVEIRA; LOTUFO NETO, 2003; SOUZA; ORELLANA, 2013). De

⁵ Felizmente foi possível renegociar o prazo de entrega do laudo, concluído em dezembro de 2017.

acordo com o primeiro Boletim Epidemiológico de Tentativas e Óbitos por Suicídio no Brasil, divulgado pela Secretaria de Vigilância em Saúde do Ministério da Saúde (SVS/MS), em setembro de 2017, a taxa nacional de “suicídio” na população indígena, no período de 2011 a 2015, foi de 15,2 por 100 mil habitantes, cerca de três vezes maior que a taxa nacional geral (5,5/100 mil hab.). Como no caso dos não indígenas, a maior incidência de “suicídios” entre indígenas recai sobre pessoas do sexo masculino (23,1/100 mil hab.), sendo três vezes maior que a taxa entre indígenas do sexo feminino (7,7/100 mil hab.). A diferença mais marcante do perfil da mortalidade por “suicídio” entre indígenas e não indígenas diz respeito à distribuição das mortes por faixa etária. No caso dos indígenas, 44,8% dos óbitos se concentram entre crianças e jovens de 10 a 19 anos, valor oito vezes maior que o registrado entre pessoas brancas ou negras (5,7% em cada) no mesmo grupo de idade (SVS/MS, 2017).

A antropologia tem se debruçado sobre essa temática buscando compreender de que modo as diferentes coletividades e culturas concebem e explicam as mortes que, segundo a lógica ocidental moderna, são classificadas como “suicídio”. Estudos antropológicos sobre o tema já salientaram a inadequação do conceito de “suicídio” em contextos indígenas diversos (APARÍCIO, 2015; APARÍCIO; ARAÚZ, 2017; SOUZA; FERREIRA, 2014). Se do ponto de vista ocidental moderno estamos diante de “óbitos autoprovocados intencionalmente”, da perspectiva de vários povos indígenas essas mortes nem sempre são vistas como um ato deliberado do próprio sujeito, sendo muitas vezes interpretadas como o resultado de ações externas. Em muitos casos, são evocados elementos xamânicos para explicar essas mortes, como a “feitiçaria” ou a ação de “espíritos”, embora também sejam observados discursos associados a outros sistemas de significados, como as narrativas cristãs sobre a ação do demônio. De acordo com o antropólogo Spensy Pimentel (2017), que pesquisou o “suicídio” entre os Guarani e Kaiowa do Mato Grosso do Sul,

“o xamanismo ameríndio é uma teoria sobre o mundo em que as ações de predação são um forte componente. As doenças, por exemplo, são vistas como uma agressão – seja de um ser sobrenatural ou de um inimigo, por meio de feitiços. Quando um xamã cura uma doença, ele está, muitas vezes, contraindo um inimigo ou negociando com seres poderosos a liberação da pessoa – oscilando entre o campo militar e o diplomático, vamos dizer. O xamanismo, afinal, é um modo guerreiro de pensar o mundo” (p.294)

No caso dos Madiha, o termo “suicídio” não é utilizado por eles e não há um sinônimo em sua língua. Normalmente se referem a essas mortes pelo método utilizado (ex. “colocar corda no pescoço” ou “morrer com corda”) e não pelo seu caráter

“autoprovocado” (ex. “se matar”). Os casos relatados pelos Madiha, tanto das mortes quanto das tentativas, costumam envolver a descrição de brigas e conflitos familiares ou amorosos que provocam o sentimento de raiva ou tristeza, aliados, em grande parte dos casos, ao estado de embriaguez provocado pelo consumo de determinadas substâncias, como cachaça, álcool etílico, perfume ou gasolina.

Tal fenômeno é interpretado pelos Madiha por meio de diferentes modelos explicativos, para os quais o “suicídio” resulta da ação intencional de agentes externos, seja a partir do “ensino” de métodos letais por indígenas Madiha de outras regiões ou de outras etnias e, em última instância, pelos “brancos” (“doença de branco”); seja a partir da ação do “satanás” (“doença do demônio”); ou então, a partir do uso do *dori* (“feitiço”)⁶ pelos *zupinehe* (“pajés”), baseado em uma nova técnica xamânica aprendida com os Madiha do Amazonas (“doença de índio”/ “doença de Madiha”/ “doença de pajé”).

Ao ser interpretada como “doença de índio” / “doença de pajé” / “doença de Madiha”, as mortes por enforcamento e as tentativas por arma de fogo são inseridas em um sistema de ataques xamânicos protagonizados pelos pajés, através da manipulação do *dori* enquanto “feitiço”. Como aponta João dal Poz (2000), a respeito de aspectos culturais comuns entre os povos indígenas da família linguística Arawá, “a violência e as acusações de feitiçaria expressariam, ao mesmo tempo, as desconfianças mútuas, as trocas fracassadas e a atribuição de culpa em situações de doença ou óbito” (p.92). De acordo com o antropólogo Felipe Cerqueira (2015), sobre o contexto Madiha do Alto Purus,

“o *dori* é uma espécie de objeto recalcitrante, que permeia o universo Kulina de um modo muitas vezes não desejado pelos que o vivenciam. Um objeto que reaparece de forma inesperada, obstinado. Foram no passado realizadas reuniões em que se decidiu acabar com os xamãs, pois o povo Kulina estava se acabando. Aldeias inteiras se converteram a um cristianismo radical, que

⁶ O *dori* é considerado a “doença” mais perigosa para os Madiha, mas também pode ser pensado “como um objeto-categoria que constitui uma rede extensa de significações, perpassando o universo mítico, histórico, pessoal, de parentesco, social” (CERQUEIRA, 2015, p.256). Os Kulina com quem conversei durante o trabalho de campo normalmente se referiam ao *dori* como “doença de índio”, “doença de Madiha”, “doença de pajé”, “pedra” ou “feitiço”. Trata-se de uma categoria com múltiplos sentidos e que apresenta grande centralidade no sistema de pensamento Madiha, sendo um dos elementos mais importantes para compreender suas práticas e concepções xamânicas. De acordo com Cerqueira (2015), o *dori* seria a objetificação de seres muito *wadita'i* (“não sociáveis”, “selvagens”) e perigosos: os “espíritos” *tokorime*. A categoria *tokorime*, normalmente traduzida como “espírito” ou “alma”, designa todos os seres que habitam o “mundo dos mortos”, conhecido como *namibudi*, localizado “dentro da terra”. Os *tokorime*, ao mesmo tempo em que constituem uma fonte de perigo, na medida em que podem atrair os vivos para o “mundo dos mortos”, também são importantes fontes de conhecimento. É justamente por isso que os pajés costumam visitar esporadicamente o *namibudi* para ter acesso a cantos e conhecimentos xamânicos, sendo eles e os “espíritos” *tokorime* os únicos capazes de transitar entre o “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos”.

prega o fim dos xamãs e de seu reino de morte e doenças. No universo Arawá, outros povos muito próximos culturalmente dos Kulina levaram às últimas consequências o propósito de dar fim às mortes e doenças por atividades xamânicas: mataram os xamãs e proibiram o aprendizado. E, no entanto, o *dori*, ou seus congêneres, se multiplicam, se replicam obstinadamente – no universo Kulina e no universo de outros povos Arawá e de outras famílias linguísticas” (p.255).

Os Madiha avaliavam a atuação dos pajés de maneira ambígua: se, por um lado, os responsabilizavam pelas doenças e mortes causadas pelo *dori*, por outro os viam como aqueles capazes de curá-las e combatê-las. O discurso que defende o fim da atuação “feiticeira” dos pajés ficou claro em alguns momentos do trabalho de campo pericial. Alguns Madiha das aldeias Santa Júlia e Apuí chegaram a sugerir a realização de um “curso” ou “reunião” com a finalidade de dissuadir os pajés de colocar *dori* nas pessoas, evitando a ocorrência das “mortes com corda”. Essa reunião, segundo eles, deveria ser mediada pelo Ministério Público Federal, durante a qual, em suas palavras, o “procurador vai explicar pro pajé como que é, aí fica tranquilo. Aí pajé vai parar, bota mais *dori* não”⁷. Assim, a proposta de reunião com o procurador do MPF revela um desejo de resolução do problema a partir de uma fonte externa de poder, que, na perspectiva Madiha, seria capaz de neutralizar a atuação xamânica.

Nesse sentido, é importante destacar que os Madiha têm demandado cada vez mais a interlocução e o diálogo com as instituições do mundo dos “brancos”, no sentido de auxiliá-los no enfrentamento dos problemas que os afligem, seja a partir da aplicação de políticas públicas adequadas e efetivas que melhorem suas condições de vida, em áreas como saúde, educação e assistência social, seja a partir de uma leitura xamânica do poder que essas agências têm para solucionar problemas de ordem cosmológica, como na situação acima relatada.

Os “suicídios” são vistos pelos Kulina como um fenômeno exógeno. No entanto, a forma de interpretar essas mortes está baseada em lógicas internas. O pensamento xamânico, nesse caso, aparece como um importante código de interpretação da realidade. Mesmo quando o enforcamento é classificado como “doença do demônio”, acionando elementos do cristianismo, a lógica xamânica se faz presente, na medida em que há uma

⁷ Durante o trabalho de campo, expliquei a atuação do MPF aos Madiha a partir de termos e categorias familiares a eles, uma vez que não demonstravam saber quais eram as atribuições dessa instituição. Assim, eu descrevia minha atuação como perito em antropologia enquanto um “mensageiro”, responsável por levar informações para o procurador, que seria o *tamine* (“cacique”; “chefe”) responsável pelas decisões e ações do MPF.

interpretação “guerreira” para a morte, enquanto uma agressão intencionalmente causada por agentes “de fora” (PIMENTEL, 2017).

Os episódios de “suicídio” aparecem aos olhos dos próprios Madiha como um sinal de desequilíbrio; algo que anteriormente não ocorria e, de maneira inesperada, se fez presente. Este desequilíbrio é explicado por eles a partir de discursos que envolvem a atuação de entidades perigosas, sejam os “brancos”, o demônio cristão ou os pajés através do *dori*. Tais narrativas apontam para a existência de problemas que incidem sobre aspectos variados de sua vida, sobretudo às relações de mediação e troca (*manako*) entre os próprios Madiha e entre estes e outros seres. Como bem aponta Cerqueira (2015), “os relatos Kulina evidenciam que vivem hoje a meio caminho entre o mundo dos “brancos” e o mundo dos “espíritos”” (p.43).

Assim, as narrativas Madiha sobre os casos de “suicídio” podem ser interpretadas como leituras baseadas em sua própria cosmologia que sinalizam pontos problemáticos a respeito das condições atuais de vida no Alto Purus. Ao falar sobre condições de vida, me refiro a um contexto relacional, que envolve tanto elementos “internos” quanto “externos”, seguindo as categorias apontadas pela pergunta do segundo quesito proposto para a perícia. Deve-se ressaltar, no entanto, que essas categorias são relativas: o que é referido como “interno” ou “externo” pelos “brancos” não corresponde necessariamente à distinção feita pelos próprios Madiha. Justamente por isso, definir os fatores motivadores dos “suicídios” como “internos” ou “externos” não constitui a melhor maneira de interpretar e classificar este fenômeno. A análise desses fatores será feita de outro modo. Buscar-se-á analisar o que os modelos explicativos de ordem cosmológica podem indicar sobre fatores de ordem sociológica, ou seja, sobre o contexto social mais amplo que envolve a vida dos Madiha no Alto Purus.

Um primeiro ponto a ser destacado é o fato dos “suicídios” entre os Kulina ocorrerem em cadeia, como uma epidemia, o que é amplamente atribuído por eles ao “aprendizado” do método, transmitido em última instância pelos “brancos”. Este processo pode ser descrito como uma imitação estimulada pelo ato de ver a pessoa se matar⁸. A ocorrência de “suicídios” em “clusters” ou “grupos”, caracterizada pela sequência de mortes em um conjunto circunscrito de pessoas, é explicada pela psicologia a partir do

⁸ Embora os Madiha se refiram ao ato de “ver” a pessoa “morrer com corda”, supõe-se, a partir dos relatos, que se referem não ao transcurso do ato em si, mas sim à visão do corpo após a morte, uma vez que, em todos os casos consumados de “suicídio”, as vítimas foram encontradas somente após o óbito.

chamado “efeito de Werther”⁹ e é verificada em vários contextos indígenas, conforme aponta o relatório pericial do MPF elaborado pelo antropólogo Walter Coutinho (2011) sobre o “suicídio” entre indígenas do Alto Rio Negro (Amazonas). Segundo Coutinho (*ibid.*), “um *cluster* ocorre muitas vezes após longos períodos sem casos registrados e então, após uma tentativa ou suicídio consumado, segue-se imediatamente uma onda de suicídios, sucedendo-se a essa fase um período variável sem novas ocorrências” (p.53), o que também é verificado no contexto Kulina. Desse modo, a própria ocorrência da morte por “suicídio” pode ser detonadora de um desequilíbrio ao estimular sua reprodução ou seu “aprendizado”, como afirmam os Madiha.

A ocorrência de “mortes com corda” entre membros de uma mesma família nuclear aparece em duas narrativas no Alto Purus, envolvendo, em ambos os episódios, a morte de irmãos. Em uma delas é descrita a tristeza do jovem diante do “suicídio” do irmão mais novo. A morte de um parente próximo, portanto, também pode influenciar a ocorrência de novas mortes no grupo de parentes da vítima, o que é explicado nas narrativas Madiha pelo poder atrativo que os “espíritos” dos mortos têm sobre seus parentes vivos, no sentido de levá-los consigo para o “mundo subterrâneo” (*namibudi*).

Assim, tanto o discurso das “mortes com corda” como fruto de um “aprendizado”, quanto aquele que alega a influência do “chamado dos mortos”, indicam uma tendência, muito comum em outros contextos indígenas, de proliferação dos “suicídios” a partir da proximidade física ou afetiva com as vítimas anteriores. Um único caso de “suicídio”, portanto, traz consigo o poder em potencial de estimular novas mortes, devendo ser considerado um aspecto importante na elaboração e aplicação de ações e políticas públicas que busquem reduzir os índices de “suicídio” em povos indígenas.

Outro ponto a ser destacado é o predomínio dos “suicídios” entre os jovens, sobretudo do sexo masculino. Trata-se de uma característica recorrente em várias etnias, que, no entanto, deve ser analisada a partir de cada contexto local. Entre os Kulina, a “adolescência” apresenta uma “natureza liminar” (POLLOCK, 1993), já que os jovens estariam em uma condição de passagem ou transição, durante a qual não possuem ainda compromissos e responsabilidades bem definidas. É comum realizarem muitas viagens

⁹ O “efeito de Werther”, cujo nome faz referência ao romance “Os sofrimentos do jovem Werther”, de Goethe, e à onda de suicídios que a obra teria provocado após sua primeira publicação, designa a ocorrência de uma sequência de mortes autoprovocadas a partir do aprendizado por modelagem (ALMEIDA, 2000).

entre as aldeias Madiha do Purus e de outras regiões, não se fixando necessariamente em um único local. De acordo com Cerqueira (2015),

“os adolescentes (rapazes) saem de suas casas e ficam morando uns juntos com os outros por sua conta e risco. Eles não têm qualquer compromisso com suas famílias e tampouco suas famílias têm compromissos com eles. Buscam seu próprio alimento, mas em qualquer casa que chegarem, podem se servir da refeição” (p.50).

Em um dos relatos de “morte com corda” no Alto Purus, o jovem que se matou havia sido expulso de casa por ter o hábito de cheirar gasolina, passando curtas temporadas na casa de vários parentes. Antes do “suicídio” ele alegava o desejo de morrer, “pois sua mãe havia se casado com outro homem e não cuidava dele, não dava roupas, nem cueca, nem rede”.

A condição dos jovens Kulina também pode ser descrita a partir da dificuldade de mediação com outros seres potencialmente perigosos, como os “espíritos”, estando expostos a agressões xamânicas durante as constantes viagens que realizam. No tempo dos antigos (*madiha bote*), “todos os adolescentes masculinos eram iniciados como *zupinehe* [pajés] e aprendiam a cantar e lidar com a morte e as doenças” (CERQUEIRA, 2015, p.96). Os processos de iniciação ao xamanismo, embora não se constituam necessariamente como rituais de passagem entre classificações etárias (da “infância” para a “fase adulta”), podem ser vistos como contextos em que os jovens adquirem certa maturidade e aprendem a estabelecer relações apropriadas com outros seres, como os “espíritos” *tokorime*, sem causar-lhes danos.

No universo Madiha, embora os “espíritos” sejam potencialmente perigosos, é possível e desejável entrar em contato com eles para adquirir cantos e conhecimentos de cura, desde que esse encontro seja feito de maneira adequada, o que cabe exclusivamente aos pajés em contextos específicos, como no ritual do *Tokorimekha Ahie´e*. Este ritual também seria um “espaço simbólico de aproximação dos grupos em conflito dentro da aldeia. De um determinado ponto de vista, o rito xamânico teria a função de retomar as boas relações dentro de uma aldeia, como parece afirmar Pollock (1992)” (CERQUEIRA, 2015, p.204).

Os rituais xamânicos, portanto, são centrais na vida social Kulina, sendo responsáveis por conferir sentido às relações que estabelecem entre si e com outros seres, além de contribuir ativamente para a resolução de conflitos e tensões internas. No entanto, o processo recente e intensivo de conversão evangélica no Alto Purus impactou diretamente a frequência e a configuração de seus rituais tradicionais, promovendo

transformações significativas. Nesse contexto, a adesão aos cultos evangélicos se intensificou, enquanto determinados rituais xamânicos, como as sessões de cura com *rami* (ayahuasca), se tornaram menos frequentes.

O uso de substâncias que propiciam transformações corporais e sensoriais, como o rapé, o *rami* e o próprio álcool, faz parte de práticas coletivas de cura e de comunicação com outros seres, “espíritos” e “mundos”. No entanto, o processo recente de conversão em massa ao cristianismo evangélico foi acompanhado pela condenação e proibição do consumo de tais substâncias e de rituais coletivos em que eram consumidas. O discurso proibitivo dos missionários evangélicos aparece, portanto, como um mecanismo regulador do uso de álcool, mas sua eficácia é relativa e limitada. Mesmo entre os moradores de comunidades onde o processo de conversão foi mais intenso, havia o consumo problemático de bebidas alcoólicas, sobretudo nas cidades.

Embora não se trate de um apontamento conclusivo, sendo necessário estudos mais aprofundados sobre a temática, penso que as transformações na vida ritual Kulina, geradas pela condenação evangélica das práticas xamânicas e do consumo ritual e coletivo de bebidas alcoólicas e do *rami* (ayahuasca)¹⁰, podem ter potencializado alguns desequilíbrios. Se, por um lado, a conversão evangélica é apontada por alguns Madiha e pelos “brancos” como solução para o consumo abusivo de bebidas alcoólicas, por outro, o discurso proibitivo, difundido pelos missionários e reproduzido por pastores indígenas e caciques, pode ter aprofundado mudanças no seu modo de consumo.

Se antes tais substâncias eram mais utilizadas em contextos comunitários com determinadas regras e prescrições, a proibição de seu uso ritual pode ter estimulado o consumo do álcool em contextos mais individualizados, como nas cidades, desprovidos de um quadro simbólico de referência. Como aponta a antropóloga Jean Langdon (2005), a respeito dos processos de alcoolização em contextos indígenas, “o uso de bebidas fermentadas em contextos rituais tem papel construtivo em sociedades indígenas, possibilitando o reforço dos vínculos sociais. Entretanto, atualmente, o ato de beber se distancia das formas tradicionais, trazendo prejuízos individuais e coletivos” (p.103).

O uso do álcool e outras substâncias embriagantes, como a gasolina, aparece de forma recorrente nas narrativas Madiha do Alto Purus para explicar a ocorrência dos

¹⁰ É importante mencionar a existência de estudos antropológicos que apontam para a eficácia do uso da ayahuasca em contextos religiosos e ritualizados no processo de recuperação da dependência de álcool e outras drogas (MERCANTE, 2013). Tais estudos se referem ao consumo dessa substância em contextos religiosos não indígenas, sendo necessário, portanto, um aprofundamento sobre a temática no contexto Kulina.

“suicídios”. Todos os relatos envolvem pelo menos uma versão que descreve o seu consumo antes das “mortes com corda”, embora tal prática seja desmentida em algumas narrativas. Nesse contexto, é difícil atestar a veracidade de uma ou outra versão, ainda mais considerando que o uso de álcool é publicamente condenado e muitas vezes negado pelos Kulina, principalmente pelos caciques, que afirmam o seu poder de controle sobre o consumo de tais substâncias nas aldeias.

Os caciques Madiha enaltecem seu papel enquanto importantes mediadores das relações em suas comunidades, descrevendo a realização de reuniões internas, ou até em aldeias vizinhas, para falar para as pessoas não “beberem” e não “passarem corda”. Muitos alegam que a ocorrência de “mortes com corda” e o consumo excessivo de álcool decorrem da inabilidade de outros caciques em “governar o seu povo”. Os caciques mais velhos, ou então aqueles que já haviam assumido o posto de chefe (*tamine*), afirmam que os caciques novos “não sabem fazer reunião, trabalhar em conjunto” e que não “animam o pessoal deles”. Um antigo cacique da aldeia Santa Júlia chegou a afirmar que havia muitas festas no seu tempo de chefia: “fazia mariri, dançava a noite todinha, bebia caçuma”. Assim, além da realização de reuniões, as atividades festivas e os contextos rituais onde havia o consumo de bebidas alcoólicas aparecem como sinais de um bom “governo”, enaltecendo a importância de sua “cultura”.

Embora o consumo de substâncias embriagantes seja frequentemente apontado pelos próprios Madiha como motivação para as mortes por enforcamento, é necessário ter cautela analítica, evitando caracterizar tal prática como causa direta e exclusiva dos “suicídios”, conforme apontam outros estudos em contextos indígenas (COUTINHO, 2011; SOUZA, 2016). De acordo com Souza (2016), a respeito dos “suicídios” entre indígenas do Alto Rio Negro, o uso de bebidas alcoólicas propiciaria a explicitação de conflitos que são ocultados no cotidiano. Assim, “tomar o álcool como variável explicativa isolada desconsidera a complexa relação que há entre o uso dessa substância e os conflitos prévios” (*ibid.*, p.155). Portanto, também é possível afirmar para o contexto Kulina que o “consumo de álcool, embora seja um elemento importante para compreensão do suicídio, não deveria ser tomado como elemento explicativo central, mas, sobretudo, como um catalisador desses conflitos” (*ibid.*, p.145).

Langdon (2005) propõe que o uso abusivo de álcool não deve ser pensado como uma “doença universal”, resultante de uma “dependência biológica” que acomete todos os seres humanos da mesma forma. Segundo a antropóloga, trata-se de um “fenômeno complexo, resultante de vários fatores, entre os quais o contexto sociocultural, que tem

um papel determinante nas variações de comportamento e propicia a ingestão de etanol, a substância ativa nas bebidas alcoólicas” (LANGDON, 2005, p.104).

Analisar o contexto de uso das bebidas embriagantes é fundamental para pensar sua relação com os casos de “suicídio” entre os Kulina. Nesse sentido, é necessário ressaltar que, além do efeito comportamental provocado pelo álcool e pela gasolina (a pessoa fica “bêba”, “doida” ou “lombrada”, como apontam os Madiha), o uso excessivo de tais substâncias em contextos não ritualizados também tem efeitos significativos sobre a dinâmica das relações sociais. A maior parte dos relatos de “suicídio” no Alto Purus envolvem conflitos gerados pela quebra das relações esperadas de troca (*manako*), muitas vezes provocados por influência do consumo de álcool. Em vários casos, as brigas e o sentimento de raiva, detonadores das “mortes com corda”, foram causadas quando os homens deixavam de trazer alimentos para casa, sendo acusados pelas mulheres de passar o dia “bebendo”, e não caçando e pescando, como esperado. Há também relatos de brigas ocasionadas pela reprovação do consumo de bebidas.

Assim, se assumimos que a condenação dos rituais xamânicos e a proibição do consumo ritual de substâncias embriagantes pode estar relacionada à potencialização de desequilíbrios de ordem mais profunda nas dinâmicas sociais Kulina, contribuindo para a irrupção dos casos de “suicídio”, é necessário refletir sobre o contexto em que esses discursos são produzidos, marcado, sobretudo, pelo processo recente de conversão evangélica.

A demanda pela presença missionária e a adesão às práticas cristãs são verificadas entre os Kulina do Alto Purus de modo geral, sobretudo entre os mais jovens, sendo proeminente em algumas aldeias. Aqueles que se declaravam “crentes” afirmavam categoricamente que não bebiam álcool nem gasolina, em contraposição aos moradores de outras comunidades, “não crentes”, enfatizando a eficácia da conversão religiosa para o controle do consumo de bebidas embriagantes. Muitos também afirmavam o desejo da presença e permanência das igrejas em suas aldeias. Contudo, é necessário ressaltar dois pontos importantes: 1) a adesão ao cristianismo evangélico e às suas práticas rituais não é homogênea nem consensual, podendo ocasionar conflitos e acusações entre “crentes” e “não crentes”; e 2) a própria conversão não pressupõe um apagamento total de concepções e práticas tradicionais, embora promovam transformações socioculturais significativas.

Em 2015, foi realizada uma perícia antropológica a pedido do Ministério Público Federal no Acre para apurar a propagação missionária evangélica em aldeias Kaxinawá e Kulina do Alto Rio Purus e Alto Juruá. O Laudo Pericial N°10/2015-PGR/6ªCCR/Asper,

elaborado pela antropóloga Elaine Amorim (2015), aborda predominantemente o processo de evangelização entre os Kaxinawá, mas também apresenta informações importantes sobre os Kulina do Alto Purus. Embora a conversão aos ritos evangélicos apresente diferentes implicações e contornos em cada um desses povos, é possível identificar pontos em comum.

A respeito do contexto Kaxinawá, o referido laudo aponta que a evangelização trouxe mudanças significativas na dinâmica sociocultural local e com isso “suscitou resistências e antagonismos internos” (AMORIM, 2015, p.43), uma vez que parte dos indígenas defende a ação missionária e a adesão aos ritos cristãos, enquanto outra parte sustenta as práticas tradicionais xamânicas, temendo e combatendo a expansão evangélica. Segundo Amorim (2015), os Kaxinawá convertidos alegam que a adoção dos cultos evangélicos possibilitou o retorno à “vida boa”, definida enquanto o estabelecimento de relações adequadas e equilibradas entre os parentes, o que era anteriormente ameaçado pelo “alcoolismo”. No entanto,

“parte significativa dos xamanistas acreditam que a alternativa surgida por meio da evangelização é, na verdade, uma falsa saída porque, se resolve os problemas mais agudos de desunião e caos advindos do alcoolismo, cria também, no interior das aldeias, ininteligibilidade e modos diversos de perceber e olhar as coisas. E isso, como vimos, é uma das principais fontes de antissocialidade. Dizem que se os cultos promovem convívio e confraternização, fazem-no exclusivamente para os evangelizados. Não incluem os xamanistas. Para esses, o que o fenômeno criou foi uma realidade social cindida entre o “povo do cipó” e o “povo do evangelho”, que partilham cada vez menos o cotidiano” (AMORIM, p.2015, p.41).

Assim como entre os Kaxinawá, o processo de conversão ao cristianismo evangélico entre os Kulina não ocorreu de modo homogêneo, acarretando mudanças socioculturais que são avaliadas diferentemente dentro do próprio grupo. Por um lado, vários Madiha evocam a evangelização como alternativa para o fim do consumo de bebidas alcoólicas, enquanto outros se referem às festas de uso coletivo de caiçuma como sinais de um “bom governo” Kulina. No entanto, essa divisão não é tão rígida assim. Os Madiha, de modo geral, transitam entre o modelo cristão e o sistema de práticas e concepções xamânicas, reinterpretando aquele à luz deste e se apropriando de um ou outro em diferentes contextos.

A respeito da situação entre os Kaxinawá, Amorim (2015) afirma que,

“entre custos e benefícios, para os convertidos o pêndulo pende para o ganho, enquanto para os xamanistas se inclina para a perda. Resta saber o que é mais aconselhável: intervir para interromper o processo de mudança cultural em

curso, ou deixá-los resolver por conta própria. Ainda que à Antropologia caiba a produção de um conhecimento específico e não a emissão de juízos de valor, parece razoável deixar a decisão ao próprio grupo, principal agente da mudança.” (AMORIM, 2015, p.44)

O caminho apontado por Amorim (2015), que reconhece a autonomia dos próprios indígenas para decidirem sobre a adesão a novas práticas religiosas, também é aplicável ao universo Kulina. No entanto, como bem afirma a antropóloga, “não se pode ignorar que na disputa entre xamanistas e evangélicos por espaço e legitimidade, não há equidade. O desequilíbrio de forças em desfavor do xamanismo é evidente” (AMORIM, 2015, p.44), uma vez que a conversão evangélica é constantemente exaltada no contexto regional do Alto Purus, enquanto as práticas xamânicas são publicamente condenadas.

O referido laudo também revela um ponto particular sobre o processo de conversão religiosa dos Madiha, que difere da situação entre os Kaxinawá. De acordo com Amorim (2015), os Kulina da aldeia Tucandeira “manifestaram o desejo de manter a visita periódica de missionários não indígenas para formá-los, não em estudos bíblicos nos quais demonstraram ter muito pouco interesse, mas no que vem junto que é o aprendizado da língua portuguesa” (p.18). A demanda pelo ensino do português, portanto, pode ser interpretada como o desejo de interlocução e mediação adequada com o “mundo dos brancos”. Desse modo, se um dos argumentos que sustenta a presença missionária é o aprendizado do português, é necessário aplicar políticas públicas na área de educação que alcancem tal objetivo, para que esta tarefa não fique a cargo dos missionários e de seu controverso empreendimento de evangelização.

Outro ponto importante na análise dos casos de “suicídio” no Alto Purus é a relação com o “mundo dos brancos” e com as cidades. O modelo explicativo que classifica as “mortes com corda” como “doença de branco” é revelador da natureza potencialmente perigosa da relação com os não indígenas, vistos como seres “selvagens”, “pouco sociáveis” (*wadita'i*). Nesse contexto, os jovens Kulina, como já apontado, se encontram em uma situação particular de exposição a perigos e agressões de naturezas diversas, além de se encontrarem em uma linha tênue entre “diferentes mundos”, que podem gerar conflitos de expectativas e projetos de vida.

A partir da análise dos dados etnográficos, é possível estabelecer um paralelo entre os modos pelos quais os Madiha enxergam os “brancos” (*karia*), de um lado, e os “espíritos” *tokorime*, de outro. Ambos são vistos como seres perigosos, causadores em potencial de doenças e mortes, mas que, por outro lado, possuem conhecimentos e

recursos desejáveis aos olhos dos Kulina. O acesso a estes recursos, no entanto, só pode ser feito de maneira segura se for adequadamente mediado. No caso dos *tokorime*, como já visto, a mediação é feita pelos pajés em contextos rituais específicos, durante os quais visitam o “mundo dos espíritos” (*namibudi*), trazendo cantos e conhecimentos de cura, fundamentais para a vida Kulina. Os pajés só conseguem entrar em contato com os “espíritos” sem causar-lhes mal pois possuem os conhecimentos necessários e o corpo preparado para tal encontro.

Da mesma forma, a cidade, enquanto local por excelência dos “brancos”, aparece como uma fonte de recursos desejáveis, dentre os quais se destacam as mercadorias e o dinheiro, possibilitado pelo recebimento dos salários dos professores e agentes indígenas de saúde (AIS) e, sobretudo, pelo recente acesso às políticas de benefícios sociais (assistenciais e previdenciários). Assim, tanto o *namibudi* (“mundo dos espíritos”) quanto as cidades (“mundo dos brancos”) são lugares perigosos, diante dos quais os Madiha sempre procuraram manter a “boa distância”, mas que oferecem recursos cujo acesso seguro só é possível através de relações adequadamente mediadas.

A possibilidade de acesso ao dinheiro e às mercadorias estimula uma aproximação intensa com a cidade, anteriormente evitada. O principal problema, contudo, reside na inadequação dos modos de relação com esse espaço e, de modo mais amplo, com o “mundo dos brancos”. Neste contexto, marcado pelo preconceito, pela falta de adaptação das políticas públicas e pelo perigo em potencial representado pelos “brancos”, o álcool surge como um “mediador na relação com a cidade e enfrentamento dos problemas” (COASA, 2017, p.19). Quando sóbrios, os Madiha se mostram retraídos e pouco comunicativos diante dos não indígenas, como pude perceber durante o trabalho de campo pericial. No entanto, quando bebem, perdem a inibição e interagem mais facilmente, embora, por outro lado, possam manifestar comportamentos agressivos. A esse respeito, Rodrigo Domingues, integrante do CIMI, sugeriu, em comunicação pessoal (2017), que o álcool na cidade seria um modo de superar a “timidez” e o “medo de branco” (*karia opinatani*).

A dificuldade de mediação (ou a mediação mal sucedida) no contexto urbano é evidente e se reflete em uma série de fatores, entre os quais podemos citar: as agressões físicas, os estupros e assassinatos; o sofrimento e desgaste causados pela dificuldade em acessar os benefícios sociais e a demora em obter a documentação necessária; e o consumo excessivo de álcool. Vários desses pontos, como o “preconceito por serem

Madiha”, a “documentação” e a “bebida”, foram listados pelos próprios indígenas enquanto possíveis motivações para as “mortes com corda”.

A cidade, portanto, é um espaço onde as situações de vulnerabilidade social do povo Madiha são potencializadas, mas isso não implica dizer que “lugar de índio é na aldeia, não na cidade”, conforme ressaltam representantes do poder público de Manoel Urbano a partir de um viés preconceituoso. Ações impositivas e restritivas, que impeçam a livre circulação de indígenas no contexto urbano, como aquela empreendida pelo juiz da Comarca de Eirunepé¹¹, não podem ser vistas como medidas adequadas para a resolução do problema.

Os Madiha devem ter total autonomia e liberdade para decidir sobre seu deslocamento e sobre os locais onde querem permanecer. No entanto, a falta de adaptação das políticas públicas à realidade indígena tem forçado os Kulina a passar mais tempo nas cidades do que gostariam. Do ponto de vista cosmológico, a longa permanência no contexto urbano é problemática, tanto por prolongar o tempo de contato com os “brancos”, seres “pouco sociáveis” e perigosos, quanto por estarem mais expostos aos “feitiços”, já que esse espaço é frequentado por pajés de diferentes aldeias.

Em um contexto marcado por longos e constantes deslocamentos até as sedes municipais para acesso à documentação, aos salários, benefícios sociais e às mercadorias, os Madiha se inserem em um quadro alarmante de vulnerabilidade social, marcado por preconceito, agressões e por uma série de dificuldades para obter os recursos que almejam. Desse modo, destaca-se a urgência na adaptação das políticas públicas de benefícios sociais à realidade indígena do Alto Purus, no sentido de buscar a adequada mediação com o “mundo dos brancos”.

Além da inadequação das políticas públicas no contexto urbano, também há deficiências nas políticas públicas de educação e saúde nas aldeias. Durante a perícia, estes assuntos eram sempre mencionados e discutidos com grande interesse pelos Madiha, ao contrário do que acontecia quando o tópico eram as “mortes com corda”. No entanto, estas temáticas não estão desconectadas.

De acordo com o relatório da FUNAI, a mãe de uma jovem que estaria “aprendendo” a beber gasolina afirmou que “o estudo é a forma pela qual seus filhos

¹¹ Em 2014, o juiz “titular da Segunda Vara da Fazenda Pública e responsável pela Comarca de Eirunepé expediu para cumprimento a Portaria 02/2014, em relação aos Kulina e Kanamari. Tal portaria possuía como determinações: proibir o uso de bebidas alcoólicas, estipulando o prazo de 48 horas para que a Fundação Nacional do Índio (Funai), sob pena de multa, providenciasse a remoção dos indígenas de volta às suas aldeias após recebimento dos seus benefícios” (COASA, 2017, p.4).

poderão ocupar seu tempo sem focar na bebida e nas mortes, “porque os Kulina não estão sabidos”” (SANTOS, 2016, p.13). Durante o trabalho de campo pericial, um *karia* (“branco”) casado com uma indígena Madiha da aldeia Boaçu, no município de Manoel Urbano, fez um apontamento no mesmo sentido:

“Nessa parte tem a escola, né? Tem que colocar na escola. Tem que tá mais próximo a escola dos jovens. Aqui tá sem escola. Nessa parte eu coloco que a Secretaria de Educação de Manoel Urbano não se preocupa com educação indígena. Fica abandonada. Não se preocupa com as coisas. Lá em Santa Rosa eles se preocupam com educação. Aqui não vem merenda. Professor não faz relatório. Essa parte tá atrasada. (...). Daqui pra baixo não tem escola do estado, só do município. Professor dá aula, mas é aquela coisa. É um problema sério geral” (Aldeia Boaçu, 29/01/2017)

A escola é muitas vezes apontada como uma alternativa importante para os problemas diversos que acometem os jovens Madiha, como o consumo problemático de álcool e gasolina e os episódios de “suicídio” (SANTOS, 2016). No entanto, a educação escolar indígena no Alto Purus, sobretudo no município de Manoel Urbano, está desestruturada: os professores Kaxinawá são criticados por não ensinarem direito a língua portuguesa; há problemas na distribuição da merenda e material escolar; e a estrutura física das escolas nas aldeias de Manoel Urbano está total ou parcialmente deteriorada, não apresentando condições adequadas para a realização das aulas.

No que diz respeito ao atendimento de saúde, há também problemas graves. Estes giram em torno da inconstância do atendimento da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI), da falta de medicamentos disponíveis nas aldeias e da inadequação e pouca sensibilidade no atendimento, que, muitas vezes, desconsidera os modos tradicionais de diagnóstico e cura. Como exemplo, estão os casos em que a equipe insiste em levar as pessoas doentes para a cidade, sem diálogo adequado, antes mesmo de serem avaliados e tratados pelos pajés. A partir dos relatos obtidos, pode-se dizer que o tratamento nas cidades e o afastamento do contexto das aldeias são vistos normalmente com desconfiança e preocupação pelos indígenas, considerando o perigo representado pelo “mundo dos brancos” e a importância do contexto comunitário nos processos de cura.

Para concluir, é fundamental sinalizar a importância da participação ativa dos Madiha no processo de discussão e elaboração de medidas visando a prevenção de novos casos de “suicídio” entre os Kulina do Alto Purus, ao longo do qual devem ser considerados e respeitados os modos pelos quais os próprios indígenas interpretam esse fenômeno, bem como as diferentes iniciativas de enfrentamento já adotadas por eles. As

ações e políticas públicas propostas, portanto, não devem ser pensadas como soluções verticais, impositivas ou conclusivas, mas sim como caminhos possíveis, condicionados à própria avaliação e intervenção dos Madiha, respeitando sua autonomia e soberania nas decisões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ana Filipa. “Efeito de Werther”. *Análise Psicológica* (2000), 1 (XVIII): 37-51.

AMORIM, Elaine. Laudo Pericial Antropológico do MPF nº 10/2015 – PGR/6ª CCR/ASPER. 2015.

APARÍCIO, Miguel. “As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento”. *In: Revista de Antropologia, USP*, v. 58, n.2, 2015.

APARÍCIO, Miguel & ARAÚZ, Lorena Campo (orgs.) *Etnografías del suicídio em America del Sur*. Quito: Abya-Yala, 2017.

CERQUEIRA, Felipe Agostini. *Os Mundos, os Corpos e os Objetos: o xamanismo como troca entre madihas e outros seres*. Tese de Doutorado (Sociologia e Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

COASA/CGPDS/DPDS – FUNAI. Informação Técnica nº12/2017

DOMINGUES, Rodrigo. “O suicídio entre os Kulina do alto Purus”. CIMI, 2016.
INEI – Instituto Nacional de Estadística e Informática (Peru). Censos Nacionales, 2007.

LANGDON, E. Jean. “O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa”. *Tellus*, ano 5, nº 8/9, pp. 103-124. CampoGrande/MS, 2005.

COUTINHO, Walter. Laudo Pericial Antropológico do MPF. “Suicídio indígena alto-rioneegrino: circunstâncias e enigmas da morte voluntária no Noroeste da Amazônia”, 2011.

MERCANTE, Marcelos S. “A ayahuasca e o tratamento da dependência”. *In Mana*, vol.19, no. 3. Rio de Janeiro, Dec. 2013.

OLIVEIRA, Cleane S. de; LOTUFO NETO, Francisco. “Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro”. *Rev. psiquiatr. clín.*, vol.30, no.1, p.4-10, 2003.

PIMENTEL, Spensy K. “Contra o que protesta o kaiowa que vai à forca? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas”. In: APARÍCIO, Miguel & ARAÚZ, Lorena Campo (orgs.) *Etnografías del suicídio em America del Sur*. Quito: Abya-Yala, 2017.

POLLOCK, Donald. “Death and the afterdeath among the Kulina”. In: *The Latin American Anthropology Review*, v. 5, nº 2, p. 61-64, 1993.

SANTOS, Ivanise Rodrigues dos. “Relatório de viagem à Terra Indígena Alto Purus para levantamento de informações sobre os casos de suicídio entre os Madjá”. CR ARP/FUNAI. Rio Branco, 2016.

SOUZA, Maximiliano L. P. de. Narrativas indígenas sobre suicídio no Alto Rio Negro, Brasil: tecendo sentidos. *Saude soc.*, vol.25, no.1, p.145-159, 2016.

SOUZA, Maximiliano L.P de.; FERREIRA, Luciana O. “*Jurupari* se suicidou?: notas para investigação do suicídio no contexto indígena”. In: *Saúde e Sociedade, USP*, v.23, n.3, p.1064-1076, 2014.

SOUZA, Maximiliano L. P. de; ORELLANA, Jesem D. Y. “Desigualdades na mortalidade por suicídio entre indígenas e não indígenas no estado do Amazonas, Brasil”. *J. bras. psiquiatr.*, vol.62, no.4, p.245-252, 2013.

SVS/MS. “Suicídio. Saber, agir e prevenir”. *Boletim Epidemiológico*. Ministério da Saúde, Brasília, Vol. 48. nº 30, 2017.