



PROCEDIMENTO Nº 1.13.000.001560/2006-71

ASSUNTO: Solicitação de providências do MPF para elucidar razões de ocorrências de suicídios entre jovens e adolescentes da população indígena do município de São Gabriel da Cachoeira

**“Suicídio indígena alto-rionegrino:
circunstâncias e enigmas da morte voluntária no Noroeste da Amazônia”**

(I)

Por meio do Ofício nº 1021/2006-GP/FEPI, a Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI) solicitou ao Ministério Público Federal (MPF) a abertura de procedimento administrativo “para elucidar as razões das ocorrências de suicídios entre as camadas mais jovens da população indígena do Município de São Gabriel da Cachoeira” (fl. 02). Em função desse pedido, a Procuradoria da República no Amazonas (PR/AM) instaurou o procedimento acima identificado e determinou o nosso deslocamento à São Gabriel da Cachoeira com a finalidade de proceder levantamento sobre o tema. A viagem transcorreu entre os dias 15 e 19.12.2006, quando tivemos a oportunidade de entrevistar moradores daquela cidade e representantes da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), do Hospital de Guarnição (HGu/SGC), do Conselho Tutelar e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). O presente relatório expõe as informações obtidas nessas entrevistas e pela observação direta de eventos relacionados à diligência, além de reportar a subsequente ocorrência de suicídios indígenas na vizinha cidade de Santa Isabel do Rio Negro, buscando elucidar alguns aspectos do fenômeno a partir de relatos nativos e trabalhos etnológicos sobre os grupos da região¹.



A população indígena que habita o alto rio Negro, onde se situam as cidades de São Gabriel e Santa Isabel, é formada por um conglomerado de grupos étnicos que integram basicamente três famílias linguísticas. A maior delas, na região, é a família Tukano (Oriental), à qual pertencem, entre outros, os Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapana, Kubeo, Makuna, Miriti-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Taiwano, Tatuyo, Tukano, Tuyuka, Wanano e Yuruti-tapuya. Estes grupos habitam principalmente os rios Negro e Uaupés, incluindo neste último os seus afluentes Tiquié, Papuri, Querari e Cuduiari, além dos rios Pira-Paraná e Apapóris, na bacia do Japurá. Os povos que integram a família Aruak são os Baniwa, Baré, Kuripako, Tariano e Werekena, que ocupam os rios Negro, Xié e Içana, incluindo neste último os rios Aiari, Cuiari e Cubaté. À família Maku pertencem os Bara, Dow, Hupda, Nadöb, Nækak e Yuhup, grupos que são encontrados nas terras entre os rios Guaviare, Inírida, Uaupés, Papuri, Tiquié, Curicuriari, Marié, Tea e Uneiuxi². A intrincada rede de sociabilidade que une os índios do alto rio Negro fornece a essa área geográfica e cultural uma feição etnológica absolutamente singular. Entre as características que contribuem de forma decisiva para a coesão supra-étnica nessa região podem ser mencionadas a presença de uma cosmogonia comum (na qual o surgimento dos ancestrais de cada grupo é retratado ao longo da viagem realizada pela cobra-canoa primordial), o *ethos* veiculado pelos rituais de iniciação e culto às grandes flautas de paxiúba (*jurupari*), a frequente realização de festas associadas à oferta de alimentos (*dabucuris*), a vassalagem temporária para prestação de serviços (por parte dos grupos maku) e as prescrições sociolinguísticas relativas ao parentesco e casamento³.

A partir de 1970, verifica-se no alto rio Negro o incremento da migração de famílias indígenas das comunidades do interior em direção aos núcleos urbanos existentes na região. Esse processo migratório foi impulsionado, entre outros fatores, pela queda no preço dos produtos extrativistas, gerando a busca por trabalho assalariado, e pelo fechamento dos internatos salesianos, ocorrido em meados da década de 1980, com a consequente necessidade das famílias estabelecerem-se nas cidades para viabilizar a continuidade da escolarização dos filhos. Em função disso, a população de origem autóctone assumiu uma nítida preponderância, no período contemporâneo, nas áreas urbanas de São Gabriel e Santa Isabel, as duas maiores “cidades indígenas” no Brasil. O resultado dessa metamorfose sócio-histórica, com direito ao reconhecimento da alteridade linguística e controle do poder político local, foi enunciado como um processo em que “*la sociedad indígena es regionalizada y la región queda etnizada*” (Fígoli, 1985:128)⁴.



De fato, em 1991, os índios perfaziam cerca de três quartos (74,4%) da população do município de São Gabriel da Cachoeira, somando 17.154 pessoas. Depreende-se que a imensa maioria deles continuava a residir no interior, pois os habitantes da área rural representavam 70,7% da população recenseada. Nessa época, a concentração de determinados segmentos indígenas em alguns bairros formava o que se poderia considerar como “enclaves étnicos” na área citadina (Oliveira, 1995:189). No censo do ano 2000, notava-se já uma tendência de equilíbrio entre a população urbana (41,3%) e rural (58,7%) do Município de São Gabriel da Cachoeira, alcançando a população indígena um montante de 22.853 pessoas. De acordo com um levantamento socioeconômico feito em 2003/2004, que se baseou numa amostra de 1.444 domicílios, a maior parte da população citadina de São Gabriel não havia nascido no local, sendo oriunda de outras localidades na região do rio Negro (43,8%) ou situadas fora dessa área (13,6%) (FOIRN & ISA, 2005:25).⁵ Dentre os grupos domésticos visitados, 19,3% mantinham outro domicílio fora da cidade e 16,7% abrigavam moradores temporários classificados majoritariamente como “parentes” (cf. *Ibid.*:27). Efetivamente, a maior parte dos domicílios existentes nos bairros Dabaru e Areal (abertos nas décadas de 1980 e 1990, respectivamente), que congregavam juntos cerca da metade dos moradores da cidade, era chefiada por pessoas procedentes das comunidades indígenas do interior (Azevedo, 2006; Lasmar & Eloy, 2011). Os principais motivos apontados para a mudança para São Gabriel da Cachoeira foram a busca por educação escolar (36,6%) e por trabalho (26,2%) (FOIRN & ISA, *op. cit.*:26). No censo de 2010, enfim, observa-se que a população urbana (50,3%) praticamente igualou-se à da zona rural (49,7). Enquanto esta última permaneceu quase a mesma em relação à população indígena contabilizada em 1991 (com um pequeno acréscimo de 9,8%), a população da cidade de São Gabriel da Cachoeira mais do que triplicou no mesmo período⁶.

A evolução demográfica do município de Santa Isabel do Rio Negro nas últimas duas décadas tem sido um tanto quanto irregular, registrando seu ponto mínimo de inflexão no ano 2000. Dados divulgados pela FUNASA, referentes àquele ano, indicam que os índios representavam aproximadamente um terço da população total do município. Informações mais precisas sobre a população indígena residente na área urbana de Santa Isabel foram obtidas através do levantamento realizado, no final de 2006, pelo Instituto Socioambiental com a colaboração da FOIRN e da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (Dias, 2008). Este levantamento encontrou, ao todo, 5.648 moradores na área urbana de Santa Isabel do Rio Negro. Desse total, 4.573 pessoas (80,9%) declararam-se pertencentes a algum grupo indígena. Além deles, outros 14% afirmaram desconhecer sua etnia ou preferiram não declarar

seu pertencimento étnico⁷. O mencionado levantamento constatou que 30,6% da população fixada na área urbana de Santa Isabel era oriunda de comunidades e sítios localizados no interior do município e regiões circunvizinhas na bacia do alto rio Negro. Cerca de um quarto (24,1%) da população citadina havia fixado residência em Santa Isabel há vinte anos ou menos, e 19,9% do total de moradores mantinha residência alternativa na comunidade de origem. A necessidade dos filhos estudarem (35%), a busca de trabalho (15%) e a fixação junto a algum parente já estabelecido (15%) foram os principais motivos apontados para efetuar a mudança para a cidade. Aproximadamente um quinto da população urbana desenvolvia alguma atividade assalariada (predominando o engajamento no serviço público) ou recebia algum tipo de benefício social/aposentadoria (Dias, *op. cit.*:19-20, 23-29, 31-32 e 40-41). De acordo com o censo de 2010, a maior parte da população de Santa Isabel continua a habitar no interior do município (62,2%), podendo-se observar, em todo caso, uma tendência de crescimento na proporção de moradores da área citadina (que também triplicou, a exemplo de São Gabriel, no período 1991-2010).

Quadro I: *Evolução demográfica do município de São Gabriel da Cachoeira (1991/2010)*

Ano	Total	Pop. Urbana		Pop. Rural		Pop. Indígena	
	Nº	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1991	23.056	6.835	29,6	16.305	70,7	17.154	74,4
1996	26.992	9.563	35,4	17.429	64,6	18.684	69,2
2000	29.947	12.373	41,3	17.574	58,7	22.853	76,3
2001	32.227	-	-	-	-	27.384	85,0
2006	34.828	14.389	41,3	20.439	58,7	-	-
2010	37.896	19.054	50,3	18.842	49,7	(a) 24.316	-

(a) Número de indígenas “aldeados” atendidos pelo DSEI Alto Rio Negro.

Quadro II: *Evolução demográfica do município de Santa Isabel do Rio Negro (1991/2010)*

Ano	Total	Pop. Urbana		Pop. Rural		Pop. Indígena	
	Nº	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1991	15.421	2.104	13,6	13.317	86,4	-	-
1996	12.121	3.111	25,7	9.010	74,3	-	-
2000	10.561	4.220	40,0	6.341	60,0	3.670	34,8
2006	16.622	5.648	33,9	-	-	(b) 4.573	-
2010	18.146	6.856	37,8	11.290	62,2	(c) 3.239	-

(b) Número de indígenas exclusivamente na área urbana.

(c) Número de indígenas “aldeados” atendidos pelo DSEI Alto Rio Negro.



A migração para o ambiente urbano representa quase sempre um desafio em termos de adaptação da bagagem sociocultural indígena (Lasmar, 2005:164-167, 199-203 e 209-210). Mesmo havendo uma grande fluidez na composição residencial, é comum encontrar pessoas unidas por laços de filiação e germanidade residindo na mesma casa, no mesmo terreno ou a pouca distância umas das outras. Aqueles que já residem na cidade costumam receber parentes jovens ou mesmo famílias inteiras vindas do interior. Um aspecto do sistema social que sofre grande transformação na área citadina é a realização do casamento, dada a perda da competência linguística nativa e a preferência das mulheres indígenas por cônjuges não índios. As moças justificam tal predileção dizendo que os rapazes indígenas são retraídos e, quando alcoolizados, irascíveis. Os jovens recém-chegados do interior parecem, no ambiente da escola, “realmente desconfortáveis e retraídos diante dos colegas mais urbanos” (*Ibid.*:154). Em função das atuais preferências de aliança matrimonial, verifica-se o nascimento crescente de índios “sem etnia” ou “misturados” (*morégt*). Como a identidade depende do acesso legítimo a uma “alma indígena”, o reconhecimento da indianidade sujeita-se à eventual decisão do avô materno de fornecer um nome da sua etnia ao neto (*infra*:29-30). A identidade indígena no ambiente citadino ganha, assim, um “toque de imprecisão”: “Eles se percebem índios, por vínculos genealógicos que os conectam espiritualmente ao mundo ancestral por intermédio da posse de uma alma/nome, mas na qualidade de índios que, em certa medida, vivem como se fossem brancos” (*Ibid.*:191).

Um “problema social” ponderável que surge com o processo de urbanização indígena no alto rio Negro diz respeito ao comportamento da juventude, especificamente no que toca ao envolvimento em brigas e uso de bebidas alcoólicas ou drogas no ambiente das festas (Andrello, 2006:41). Já no início dos anos 90 percebiam-se “situações reveladoras de uma certa 'desfiguração étnica' – como parece ser o caso de jovens índios, pertencentes a grupos diversos” que se organizavam “em 'tribos urbanas' marginais e noturnas” (Oliveira, 1995:189). Mesmo no interior do município, como no povoado de Iauaretê, sente-se a dificuldade de “controlar a juventude” que hoje “vaga pelos bairros movida pelo som dos aparelhos eletrônicos que animam as festas e pelo cheiro do caxiri. As brigas entre as turmas de bairros diferentes estão se tornando um tema do cotidiano do povoado, e o problema passou a ser assunto de destaque em reuniões de lideranças e assembléias” (Andrello, *op. cit.*:235-236). Admitindo-se ou não que “a etiqueta de consumir a quantidade máxima possível de caxiri disponível modela a forma como os índios se entregam à ingestão de cachaça” (Lasmar, *op.*



cit.:206)⁸, não há como negar que o consumo desenfreado de bebidas alcoólicas constitui um dos problemas mais graves enfrentados pelas famílias indígenas na cidade. Além de comprometer o orçamento familiar e representar a causa-mor de violência doméstica, a ingestão de cachaça associa-se também à prática de pequenos delitos e à violência juvenil. Em função disso, os moradores de São Gabriel da Cachoeira têm que lidar, há algum tempo, “com o problema da existência de gangues de adolescentes que, alcoolizados, agridem os transeuntes durante a madrugada sem motivo aparente” (*Id.*, 2008:443-444).

(II)

A ocorrência de suicídios entre a população indígena do alto rio Negro começou a adquirir uma proporção inusual, ao que se saiba, há cerca de dez anos. Chegou-se a constatar, em meados desse período, que a maioria dos óbitos na população adulta da região decorria de elementos externos (uso de arma, afogamento, suicídio etc.) ou por motivos indeterminados (Guimarães & Milagros, 2006:271). Com efeito, o quadro de mortalidade no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Alto Rio Negro contém o registro do óbito, ocorrido no dia 23.05.2001, de um homem de 31 anos (R.P.)⁹, pertencente à comunidade São Luiz (rio Negro), que faleceu devido à “intoxicação por timbó”. Tendo em vista o farto conhecimento dos índios sobre as propriedades dessa planta, cuja raiz é normalmente usada como veneno ictiotóxico, a *causa mortis* é sugestiva de uma conduta deliberada. No mesmo ano, uma mulher do povoado de Iauaretê teria se enforcado por conta de uma desilusão amorosa. Ainda em 2001, na cidade de São Gabriel, teriam ocorrido outros casos envolvendo jovens indígenas, sendo que um deles (P., ♂/16 anos)¹⁰, mencionado por Tardivo (2005), faria uso de drogas e teria se suicidado jogando-se nas águas do rio Negro. Em 2002, além da ocorrência envolvendo uma moradora de meia-idade da Vila Cruzeiro, no rio Uaupés, há informações de que um adolescente da área urbana teria tentado, por duas vezes, cometer o suicídio. No ano 2003, registraram-se cinco tentativas e dois suicídios em comunidades do interior, sendo um deles cometido por uma adolescente do rio Papuri (comunidade São Gabriel) e o outro por um homem de meia-idade da comunidade Balaio (BR-307).



Quadro III: *Suicídios indígenas no município de São Gabriel da Cachoeira (2001/2011)*

Nº	Etnia	Sexo	Idade	Local	Rio	Data
01	?	M	31	São Luiz	Negro	23/05/2001
02	?	F	47	Vila Cruzeiro	Uaupés	17/01/2002
03	Tukano	F	15	São Gabriel	Papuri	08/02/2003
04	?	M	38	Balaio	BR 307	30/08/2003
05	Desana	M	21	Monte Cristo	Uaupés	05/03/2004
06	?	F	19	São Gabriel da Cachoeira	Negro	19/07/2004
07	Tariano	M	18	Santa Maria	Uaupés	08/08/2004
08	?	F	15	São Gabriel da Cachoeira	Negro	11/09/2004
09	Hupda	M	29	Santo Atanásio	Ig. Japu	03/10/2004
10	Hupda	M	24	Santa Cruz do Cabari	Ig. Japu	16/12/2004
11	Tukano	M	26	Vila São Pedro	Uaupés	19/12/2004
12	Hupda	M	21	Santa Cruz do Cabari	Ig. Japu	24/05/2005
13	Hupda	F	16	Vila Fátima	Uaupés	06/08/2005
14	Hupda	M	18	Vila Fátima	Uaupés	06/08/2005
15	?	F	13	São Gabriel da Cachoeira	Negro	11/10/2005
16	?	F	12	São Gabriel da Cachoeira	Negro	24/10/2005
17	?	M	14	São Gabriel da Cachoeira	Negro	07/11/2005
18	?	M	39	São Gabriel da Cachoeira	Negro	26/11/2005
19	?	M	25	Cucuí	Negro	28/12/2005
20	Pira-tapuya	M	18	Sítio Caranã	Ig. Japu	01/01/2006
21	?	M	21	São Gabriel da Cachoeira	Negro	08/01/2006
22	Tukano	M	40	Juquirá	Uaupés	17/04/2006
23	Baré	F	22	Sítio Bucuri	Negro	24/05/2006
24	Hupda	M	23	Santo Atanásio	Ig. Japu	24/06/2006
25	Pira-tapuya	F	28	Nova Esperança	Uaupés	13/08/2006
26	?	M	18	São Gabriel da Cachoeira	Negro	11/09/2006
27	?	M	22	São Gabriel da Cachoeira	Negro	16/09/2006
28	?	M	21	São Gabriel da Cachoeira	Negro	02/10/2006
29	?	M	16	São Gabriel da Cachoeira	Negro	15/10/2006
30	?	F	14	São Gabriel da Cachoeira	Negro	19/10/2006
31	?	M	19	São Gabriel da Cachoeira	Negro	02/11/2006
32	?	M	24	São Gabriel da Cachoeira	Negro	10/11/2006
33	Tukano	M	25	São José II	Tiquié	07/12/2006
34	Desana	M	28	São Gabriel da Cachoeira	Negro	15/12/2006
35	Tuyuka	F	18	Vila Nova	Tiquié	01/01/2007
36	Hupda	M	21	Santa Cruz do Cabari	Uaupés	02/03/2007
37	Tukano	M	34	Santa Rosa	Tiquié	23/04/2007



MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL
PROCURADORIA DA REPÚBLICA NO AMAZONAS

Nº	Etnia	Sexo	Idade	Local	Rio	Data
38	Tariano	M	23	Vila São Miguel	Uaupés	15/07/2007
39	Tukano	F	19	Vila Dom Bosco	Uaupés	05/08/2007
40	Tukano	F	17	Vila Aparecida	Tiquié	12/08/2007
41	Desana	M	30	São Sebastião – ig. Umari	Tiquié	13/09/2007
42	Tukano	F	22	Uirapixuna	Papuri	18/10/2007
43	Tukano	F	15	Uirapixuna	Papuri	28/10/2007
44	Pira-tapuya	M	29	Sítio Caranazal	Uaupés	04/01/2008
45	Tuyuka	M	39	São Paulo	Tiquié	18/01/2008
46	Tukano	M	20	São Miguel	Tiquié	19/03/2008
47	Hupda	M	20	Barreira Alta	Tiquié	11/05/2008
48	Tuyuka	F	22	Vila Aparecida	Tiquié	08/06/2008
49	Baniwa	F	47	Tunuí-Cachoeira	Içana	13/06/2008
50	Tukano	M	20	Pirarara-Poço	Tiquié	02/08/2008
51	Karapanã	M	21	Vila São Miguel	Tiquié	31/08/2008
52	Hupda	F	18	Cucura	Tiquié	01/11/2008
53	Yanomami	M	21	São Gabriel da Cachoeira	Negro	14/11/2008
54	Baré	M	56	Tapajós	Negro	26/12/2008
55	Baré	M	19	São Gabriel da Cachoeira	Negro	11/01/2009
56	Wanano	F	19	Caruru Cachoeira	Uaupés	17/01/2009
57	Desana	M	30	Vila São Miguel	Tiquié	25/02/2009
58	Baré	M	19	São Gabriel da Cachoeira	Negro	14/03/2009
59	Hupda	F	39	Boca da Estrada	Tiquié	25/07/2009
60	Tariano	M	33	Dom Pedro Massa	Uaupés	18/08/2009
61	Hupda	M	18	Waguiar	Papuri	13/09/2009
62	Tukano	M	19	Sítio São Luís	Uaupés	30/01/2010
63	?	M	15	São Joaquim Mirim	Negro	26/04/2010
64	Baré	M	21	Vila Cruzeiro	Uaupés	10/05/2010
65	Hupda	M	22	Vila Fátima	Uaupés	22/05/2010
66	Hupda	F	15	Piracema	Uaupés	13/06/2010
67	Hupda	F	19	Pombo Igarapé	Tiquié	18/07/2010
68	Hupda	M	18	Japu	Uaupés	02/08/2010
69	Hupda	M	20	Santa Cruz do Cabari	Ig. Japu	10/08/2010
70	Tukano	M	26	Boca da Estrada	Tiquié	20/10/2010
71	Kubeo	F	20	Ilha Inambu	Uaupés	14/12/2010
72	Tukano	F	14	Vila Dom Bosco	Tiquié	25/12/2010
73	Baré	M	40	Cucuí	Negro	07/02/2011
74	Hupda	F	15	Piracema	Uaupés	28/02/2011
75	Hupda	M	23	Sítio Aparecida	Ig. Japu	02/04/2011



Quadro IV: *Tentativas de suicídio entre os índios da cidade de São Gabriel da Cachoeira (2005/2006)*

Nº	Sexo	Idade	Etnia	Ano	Nº	Sexo	Idade	Etnia	Ano
01	F	16	?	2005	14	F	14	Baré	2005
02	F	15	Baré	2005	15	F	14	?	2005
03	F	16	Baré	2005	16	M	16	?	2005
04	F	13	Baré	2005	17	M	14	Baré	2006
05	M	18	?	2005	18	M	17	?	2006
06	F	12	?	2005	19	F	14	?	2006
07	F	16	Baré	2005	20	F	13	?	2006
08	F	16	Baré	2005	21	M	13	?	2006
09	M	17	?	2005	22	M	21	?	2006
10	F	17	?	2005	23	M	23	?	2006
11	F	17	Tariano	2005	24	M	19	?	2006
12	F	14	Tukano	2005	25	M	19	?	2006
13	F	13	?	2005	26	M	27	?	2006

Entre 2004 e 2006, o número de suicídios e tentativas de suicídio em São Gabriel da Cachoeira teve um crescimento vertiginoso, principalmente na área urbana, onde tomou proporções antes desconhecidas. Em 2004, ocorreram dois suicídios na área urbana e cinco no interior do município, envolvendo moradores das comunidades Santa Maria, Vila São Pedro e Monte Cristo, no rio Uaupés, e Santa Cruz do Cabari e Santo Atanasio, no igarapé Japu. Esse número continuou a crescer em 2005, verificando-se a ocorrência de quatro suicídios na cidade e quatro no interior (um no povoado de Cucuí, um em Santa Cruz do Cabari e dois em Vila Fátima). Além dos casos efetivados, houve ainda, no mesmo ano, dezesseis tentativas de suicídio na cidade de São Gabriel e duas no interior do município que não se consumaram. Praticamente todas as tentativas na área urbana envolviam estudantes da Escola Estadual Irmã Inês Penha e foram efetuadas nos meses de outubro a dezembro de 2005. Devido ao mal estar entre alunos e professores, o diretor do estabelecimento solicitou à Secretaria de Estado da Educação a antecipação do fim do ano letivo, pois no dia anterior outras cinco adolescentes tinham sido encaminhadas ao HGu/SGC por manifestarem vontade de se matar a amigos e familiares. Apesar disso, o número de ocorrências dobrou em 2006, alcançando quinze óbitos, sendo nove na área urbana e seis no interior (estes últimos, ocorridos no sítio Caranã e comunidade Santo Atanásio, ambos no igarapé Japu; nas comunidades Juquirá e Nova Esperança, no rio Uaupés; na comunidade São José II, no rio Tiquié; e no sítio Bacuri, no rio Negro). Além dos casos consumados, outros onze indígenas na cidade de São Gabriel e um no



interior tentaram o suicídio em 2006. Dentre as tentativas perpetradas na área urbana naquele ano, oito passaram-se no mês de outubro. Além das dezenas de casos e tentativas ocorridos em 2005/2006, outros 21 adolescentes e jovens chegaram no mesmo biênio tristes, perturbados ou “atordoados”, inclusive com “perturbações auditivas”, no Hospital de Guarnição da cidade.

A partir de 2007, não conseguimos obter dados sistemáticos a respeito do número de ocorrências na área urbana propriamente dita de São Gabriel da Cachoeira¹¹, observando-se de qualquer forma um sensível crescimento no número de suicídios e tentativas nas comunidades indígenas localizadas no interior do município. Assim, em 2007, foram registrados nove suicídios, sendo três no rio Tiquié (Vila Aparecida, Vila Nova e Santa Rosa), três no rio Uaupés (Santa Cruz do Cabari, Vila São Miguel e Vila Dom Bosco), dois no rio Papuri (ambos em Uirapixuna) e um no rio Umari (São Sebastião). Em 2008, ocorreram onze suicídios ao todo, sendo sete deles em comunidades do rio Tiquié (São Paulo, Barreira Alta, Vila Aparecida, Pirarara-Poço, Cucura e dois em São Miguel), além dos que se passaram no rio Uaupés (sítio Caranazal), no rio Içana (Tunuí-Cachoeira), no rio Negro (Tapajós) e daquele cometido por um Yanomami (r. Brigadeiro E. Gomes). Em 2009, ocorreram sete suicídios, sendo dois no Uaupés (Caruru Cachoeira e D. Pedro Massa), dois no Tiquié (Vila São Miguel e Boca da Estrada), um no Papuri (Waguiar) e dois na área urbana (ambos oriundos de Tapira Ponta, no rio Negro). No ano de 2010, foram registrados novamente onze suicídios, dos quais seis ocorreram no Uaupés (Vila Fátima, Vila Cruzeiro, Sítio São Luís, Piracema, Japu e Ilha Inambu), três no Tiquié (Pombo Igarapé, Boca da Estrada e Vila D. Bosco), um no igarapé Japu (Santa Cruz do Cabari) e um no rio Negro (São Joaquim Mirim). Por fim, até o presente momento do exercício de 2011 foram registrados três suicídios, distribuídos pelo rio Uaupés (Piracema), igarapé Japu (Sítio Aparecida) e rio Negro (Cucuí).

Ao mesmo tempo em que cessam as informações sobre o número de tentativas e suicídios na área urbana de São Gabriel da Cachoeira observa-se, em contrapartida, o início do registro dessas ocorrências no município de Santa Isabel do Rio Negro. De acordo com as informações reunidas pela Secretaria Municipal de Assistência Social desta última localidade, foram registrados, em 2006, dois suicídios na área urbana e um na estrada do Tibahá. Pela série histórica conhecida, outros dois casos foram registrados na cidade de Santa Isabel em 2007, ocorrendo a partir daí um súbito crescimento no número de suicídios no município, com quatro casos no ano de 2008 (dois na cidade, um na comunidade Samaúma e um na comunidade São João) e nove casos em 2009. Dentre estes últimos, cinco foram na área urbana e quatro no interior do município (um no sítio Dará e outros três nas comunidades Monte



Alegre, Iahá e Acarabixi). Por fim, em 2010 ocorreu um único caso na área urbana de Santa Isabel. Ao que tudo indica, no entanto, esses números não abrangem a totalidade das tentativas de suicídio e casos consumados ocorridos no município. Segundo informações de um padre salesiano¹², teriam ocorrido, no mínimo, três suicídios e quatro tentativas em Santa Isabel durante o mês de setembro de 2008. Por sua vez, Gomes & Cuerci (2009:1) estimam que 25 pessoas tenham tentado o suicídio em Santa Isabel nos anos recentes, dentre as quais doze, pelo menos, lograram consumir sua intenção.

Quadro V: *Suicídios indígenas no município de Santa Isabel do Rio Negro (2006/2010)*

<i>Nº</i>	<i>Etnia</i>	<i>Sexo</i>	<i>Idade</i>	<i>Local</i>	<i>Data</i>
01	?	M	33	Santa Isabel do Rio Negro	29/04/2006
02	?	M	41	Estrada do Tibahá	01/09/2006
03	?	M	39	Santa Isabel do Rio Negro	00/00/2006
04	?	M	42	Santa Isabel do Rio Negro	23/06/2007
05	?	M	23	Santa Isabel do Rio Negro	06/07/2007
06	?	M	30	Samaúma – rio Negro	15/08/2008
07	?	M	18	Santa Isabel do Rio Negro	02/09/2008
08	?	M	27	Santa Isabel do Rio Negro	13/09/2008
09	?	M	46	São João	18/09/2008
10	?	M	27	Monte Alegre	01/01/2009
11	?	M	22	Santa Isabel do Rio Negro	15/03/2009
12	Baniwa	M	19	Iahá – rio Negro	29/03/2009
13	Tariano	M	21	Dom Walter – rio Negro	03/04/2009
14	?	M	18	Santa Isabel do Rio Negro	02/05/2009
15	Pira-tapuya	M	17	Acarabixi – rio Negro	23/05/2009
16	?	M	22	Santa Isabel do Rio Negro	15/08/2009
17	?	M	17	Santa Isabel/ Sítio Dará	23/12/2009
18	Tukano	M	20	Perseverança - rio Negro	28/12/2009
19	?	M	21	Santa Isabel do Rio Negro	12/09/2010

Portanto, há notícia sobre a ocorrência de 96 suicídios entre a população indígena de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro nos últimos onze anos, com uma média de nove casos anuais neste período. No mesmo lapso temporal, as mortes por suicídio corresponderam a 4,5% do total de óbitos ocorridos nas comunidades da área rural assistidas pelo DSEI Alto Rio Negro. Em anos específicos, porém, essa proporção foi maior, atingindo 7,5% em 2008 e 7,0% em 2010.¹³ Tomando por base a população indígena atendida



pelo DSEI Alto Rio Negro nos pólos-base de São Gabriel e Santa Isabel, pode-se calcular a taxa de mortalidade por suicídio nas comunidades da área rural de ambos os municípios, em 2010, como de 40/100.000. Considerando a incompletude dos dados-fonte – que poderia talvez ser corrigida por meio de um rastreamento mais eficiente –, esse cálculo (assim como outras quantificações aqui apresentadas) deve ser visto como provisório e sujeito a revisão. Há uma nítida preponderância de homens (64,3%) em relação às mulheres (35,7%) indígenas que se suicidam no alto rio Negro¹⁴, fato que se acentua em Santa Isabel, onde a totalidade dos casos incidiu entre a população masculina. Essa tendência inverte-se, no entanto, em relação às tentativas registradas na área urbana de São Gabriel no biênio 2005/2006, das quais 57,6% foram perpetradas por adolescentes e jovens do sexo feminino.

Quadro VI: *Número de suicídios indígenas em São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro (2001/2011)*

Município	São Gabriel da Cachoeira		Santa Isabel do Rio Negro		Total
	Área Urbana	Área Rural	Área Urbana	Área Rural	
2001	1	2	?	?	3
2002	-	1	?	?	1
2003	-	2	?	?	2
2004	2	5	?	?	7
2005	4	4	?	?	8
2006	9	6	3	-	18
2007	?	9	2	-	11
2008	?	11	2	2	15
2009	2	5	5	4	16
2010	?	11	1	-	12
2011	?	3	-	-	3 (*)
Total	18	59	13	6	96

(*) Até o mês de abril/2011

A faixa etária da ocorrência de suicídios tem como recorte as idades de 12 anos (mínimo) e 56 anos (máximo). A idade média dos suicidas de São Gabriel (23 anos) é ligeiramente inferior à média de idade dos casos de Santa Isabel (26 anos). Essa última, no entanto, foi influenciada pelas ocorrências envolvendo homens de meia-idade em 2006/2007, aproximando-se da média da São Gabriel nos três anos seguintes. Comparativamente, percebe-se uma diferença acentuada em relação à média de idade (16 anos) daqueles que realizaram tentativas de suicídio na área urbana de São Gabriel no biênio 2005/2006. De todo modo, a



distribuição das ocorrências de suicídio por faixas etárias (tendo como base a idade conhecida de 94 casos) revela que a maior parte foi protagonizada por indivíduos com idade de 16-20 anos (31,9%), seguindo-se uma outra grande proporção de casos ocorridos na faixa de 21-25 anos (26,5%) e um percentual também significativo de casos na faixa etária de 12-15 anos (11,7%). Conclui-se, assim, que a grande maioria dos suicídios (70,1%) têm sido cometidos por adolescentes e jovens-adultos, sendo também relevante a proporção entre adultos (28,7%) mas praticamente inexistente o registro de suicídios cometidos por idosos.

Quadro VII: *Suicídios indígenas alto-rionegrinos, por faixa etária (2001/2011)*

<i>Faixa Etária</i>	12-15 anos	16-20 anos	21-25 anos	26-30 anos	31-50 anos	51 + anos
<i>Nº Ocorrências</i>	11	30	25	11	16	1
<i>%</i>	11,7	31,9	26,5	11,7	17,0	1,0

Ignora-se a identidade étnica de aproximadamente um terço daqueles que consumaram a morte voluntária ou realizaram tentativas de suicídio nesse período. Com base nos dados disponíveis sobre 59 casos consumados (55 em São Gabriel e 4 em Santa Isabel), que abrangem de forma sistemática (mas não exclusivamente) as ocorrências na área rural de ambos os municípios, chega-se à seguinte distribuição étnica de suicidas alto-rionegrinos: 18 Hupda, 15 Tukano, 6 Baré, 4 Desana, 4 Tariano, 4 Pira-tapuya, 3 Tuyuka, 2 Baniwa, 1 Karapana, 1 Wanano e 1 Kubeo. Na realidade, considerando o montante alcançado pela população total dos dois grupos étnicos mais atingidos, percebe-se que a taxa média de incidência do suicídio entre os Hupda corresponde aproximadamente ao dobro da encontrada entre os Tukano. Entre os Nəkak, outro grupo da família Maku que ocupa a região entre os rios Inírida e Guaviare, na Colômbia, a incidência de mortes voluntárias parece ser um pouco menor, mas ainda assim expressiva. Numa recompilação acerca das causas de óbitos entre eles, verificou-se a ocorrência de nove suicídios num total de 285, correspondendo a pouco mais de 3% das mortes arroladas com base na memória oral. Desses casos, 77,8% foram consumados por homens e 22,2% por mulheres (Franky, Cabrera & Mahecha, 1995:11-12). Comparativamente, face o contingente populacional dos Baniwa na região do alto rio Negro, chama atenção a baixa incidência de suicídios nas comunidades deste grupo étnico¹⁵.

O meio preferido pela grande maioria dos suicidas para a consumação do ato tem sido o enforcamento, método empregue por 81% dos indígenas que alcançaram a morte voluntária no alto rio Negro entre 2001 e 2011. Nas tabelas de mortalidade fornecidas pelo DSEI Alto Rio Negro, essa *causa mortis* vem indexada, às vezes, como “hipoxia



cerebral/enforcamento/depressão clínica/ingestão alcoólica/causa externa”. O segundo meio preferido para consumir o suicídio, principalmente no período recente – respondendo por 11,5% de todas as ocorrências – tem sido a ingestão do sumo de timbó, um veneno ictiotóxico que, se bebido diretamente pela pessoa, provoca a intoxicação e morte por asfixia. Verifica-se que 60% das mortes provocadas pela ingestão de timbó sobre as quais se dispõe de dados a respeito da identidade étnica do suicida ocorreram entre os Hupda, sendo este o método escolhido por todos os suicídios ocorridos no biênio 2010/2011 com pessoas deste grupo (somando 33,3% de todos os casos registrados entre eles a partir de 2004). Em seguida, como outros meios mais raramente utilizados no âmbito geral, vêm o envenenamento (4,2%), disparo de arma de fogo (2,1%) e afogamento (1%). Com respeito a essa última causa, é preciso observar que estamos considerando aqui apenas aquela ocorrência a respeito da qual tivemos notícia sobre a provável intencionalidade do ato, registrando-se, porém, sobre outros 31 afogamentos nas comunidades indígenas assistidas pelo DSEI Alto Rio Negro no período 2001/2006 sobre os quais não temos informações acerca do presumido caráter acidental ou involuntário¹⁶.

Quadro VIII: *Suicídios indígenas alto-rionegrinos, por causa (2001/2011)*

<i>Causa Mortis/ Ano</i>	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	Total	%
Enforcamento	-	1	2	5	8	18	9	12	15	5	2	77	81,0
Intoxicação timbó	1	-	-	-	-	-	1	2	-	6	1	11	11,5
Envenenamento	-	-	1	1	-	-	1	1	-	-	-	4	4,2
Arma de fogo	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	2	2,1
Outro	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1,0

De acordo com os dados disponíveis, dois terços dos suicídios ocorreram na área rural (67,7%) e o terço restante na área urbana (32,3%). Essa proporcionalidade é influenciada, porém, pela lacuna de informações sobre a ocorrência de suicídios nas áreas citadinas antes de 2006 (em Santa Isabel) e depois desse ano (em São Gabriel). Tanto na área rural quanto urbana, a habitação familiar ou suas proximidades constitui o local preferido na quase totalidade dos casos para a consumação do suicídio ou tentativa. Considerando apenas a área rural do município de São Gabriel, verifica-se que a maioria dos suicídios têm ocorrido em comunidades indígenas situadas ao longo dos rios Uaupés (35,6%) e Tiquié (27,1%), destacando-se ainda, em separado, os cometidos nas comunidades (Santa Cruz do Cabari, Santo Atanásio, Piracema e Sítio Aparecida) localizadas no igarapé Japu (11,8%), tributário da bacia uaupesina abaixo de Iauaretê. Dentre as comunidades do Uaupés compõem, em primeiro



lugar, aquelas situadas exatamente no entorno de Iauaretê, que são muitas vezes referidas como “bairros” desse povoado (Dom Pedro Massa, Santa Maria, São Pedro, Vila Cruzeiro, Vila Dom Bosco, Vila Fátima e Vila São Miguel). Sozinhas, as comunidades próximas a Iauaretê respondem por 20,3% dos suicídios na área rural de São Gabriel da Cachoeira no período 2001/2011. Atente-se, enfim, para a baixíssima incidência de suicídios nas comunidades indígenas do rio Içana, com apenas um caso (1,3%) registrado até o momento.

Quadro IX: *Suicídios indígenas na área rural do município de São Gabriel da Cachoeira, por região (2001/2011)*

RIO	Nº	COMUNIDADE(S)
Uaupés	21	Caruru Cachoeira, Dom Pedro Massa, Ilha Inambu, Japu, Juquira, Monte Cristo, Nova Esperança, Piracema, Santa Maria, São Pedro, Sítio Caranazal, Sítio São Luís, Vila Cruzeiro, Vila Dom Bosco, Vila Fátima, Vila São Miguel
Tiquié	16	Barreira Alta, Boca da Estrada, Cucura, Pirarara-Poço, Pombo Igarapé, Santa Rosa, São José II, São Paulo, São Sebastião, Vila Aparecida, Vila Nova
Negro	6	Bacuri, Cucuí, São Joaquim Mirim, São Luiz, Tapajós
Ig. Japu	7	Santa Cruz do Cabari, Santo Atanásio, Sítio Aparecida, Sítio Caranã
Papuri	4	São Gabriel, Uirapixuna, Waguiar
Içana	1	Tunuí-Cachoeira
BR-307	1	Balaio

Um dos aspectos que se percebe a partir dos dados sobre o local do fato é, por vezes, a recorrência ou sucessão de suicídios numa mesma comunidade indígena. Constata-se este elo, por exemplo, nos suicídios cometidos em Santa Cruz do Cabari (2004, 2005, 2007 e 2010), Vila São Miguel (2007, 2008 e 2009), Vila Dom Bosco (2007 e 2010), Vila Fátima (2005 e 2010), Boca da Estrada (2009 e 2010), Vila Aparecida (2007 e 2008), Piracema (2010 e 2011), Santo Atanásio (2004 e 2006), Uirapixuna (2007) e Cucuí (2005 e 2011). Por outro lado, também se nota que a ocorrência de suicídio(s) em uma determinada comunidade indígena poderia, em tese, influenciar a eclosão de novos casos e tentativas em comunidades vizinhas. Essa correlação valeria, em particular, para o conjunto de comunidades situadas no entorno de Iauaretê e na bacia do igarapé Japu. Baseando-nos unicamente na coincidência de sobrenomes e pertencimento étnico, podemos supor a existência de algum tipo de vínculo familiar em várias dessas ocorrências encadeadas. É o caso, por exemplo, dos suicídios ocorridos em 2004/2010 e 2005/2007 em Santa Cruz do Cabari, todos envolvendo jovens Hupda do sexo masculino na faixa de 20-24 anos. Este também parece ser o caso do duplo suicídio cometido em Vila Fátima no ano de 2005, cujos protagonistas seriam provavelmente aparentados



do jovem hupda que se suicidou na mesma localidade em 2010. Relações de parentesco entre os envolvidos também podem estar presentes na ocorrência dos suicídios cometidos em 2007 na comunidade Uirapixuna por duas jovens tukano, com um intervalo de apenas dez dias; dos suicídios cometidos por duas adolescentes hupda na comunidade Piracema em 2010 e 2011; dos suicídios ocorridos em Santo Atanásio em 2004 e 2006 por dois jovens-adultos hupda; e dos suicídios cometidos na área urbana de São Gabriel, em janeiro e março de 2009, por dois jovens Baré oriundos da comunidade Tapira-Ponta (rio Negro).

Quadro X: *Número de suicídios indígenas em Mitú, Departamento del Vaupés, Colômbia (2005/2009)*

<i>Ano</i>	2005	2006	2007	2008	2009	Total
<i>Nº Suicídios</i>	2	3	5	5	11	26

É interessante constatar que suicídios indígenas também têm ocorrido no lado colombiano da fronteira, principalmente na cidade de Mitú, capital do Departamento del Vaupés. Em 2005, a população total da municipalidade de Mitú era de 19.943 pessoas, das quais 13.977 habitavam a área urbana e 5.966 a área rural¹⁷. A população indígena total foi calculada, no mesmo ano, como de 11.581 pessoas, predominando as etnias Kubeo, Wanano e Tukano. Notícias jornalísticas dão conta da ocorrência de 26 suicídios nesta localidade no período 2005/2009, que envolveram homens e mulheres de diferentes grupos étnicos com idade entre 14 e 34 anos. O método escolhido em todos os casos foi o enforcamento e pelo menos quatro dos suicídios ocorridos em 2009 passaram-se no mês de junho¹⁸.

(III)

No auge da onda de suicídios e tentativas que se abateu sobre São Gabriel da Cachoeira no final de 2005 começaram a surgir notícias sobre a possível influência, nos acontecimentos, de reuniões realizadas por um grupo de jovens no cemitério da cidade. Uma matéria jornalística mencionava a circulação de uma lista com a adesão de vinte adolescentes, pelo menos, que cometeriam suicídio e, como hipótese de motivação, a polícia investigava a possível existência de uma “seita de jovens que se encontravam em cemitérios à noite e teriam feito um pacto de morte”¹⁹. Outra reportagem afirmava que, de acordo com algumas



testemunhas, os adolescentes que tinham cometido suicídio reuniam-se em cemitérios da cidade “com o objetivo de reverenciar os mortos”²⁰. Colegas dos adolescentes que haviam se enforcado revelaram a possível existência de um grupo de amigos, todos entre 12 e 17 anos, que se encontrava três vezes por semana no cemitério da cidade e “brincavam perto dos túmulos”, sempre depois do término das aulas da banda da escola²¹. Durante uma reunião convocada no dia 09.11.2005 pelo diretor da Escola Estadual Irmã Inês Penha, foi mencionada a existência de um grupo de jovens que fazia reuniões no cemitério e outros lugares desconhecidos cujos componentes teriam feito um “pacto de morte”. Segundo um professor da escola agrotécnica existia um grupo de cinco alunas que teriam participado de uma dessas reuniões, parecendo haver “um pacto de que se uma delas for abordada a respeito do assunto todas irão realizar o enforcamento no mesmo dia” (Carvalho, 2005:1).

De acordo com os relatos que coletamos *in loco*, esse grupo de jovens teria começado a se reunir após a morte de Raimundo Quirino Calixto Filho, ocorrida em 2004. Filho do então Prefeito Municipal de São Gabriel da Cachoeira, 'Quirininho' integrava uma banda de *rock*, andava de *skate* e morreu devido a um acidente de moto durante um “racha” na cidade. Sua morte, após dois dias em coma, provocou uma espécie de comoção popular em São Gabriel, sendo o corpo recebido por grande número de munícipes no porto de Camanaus. Segundo relatou um jovem Baré de 18 anos, após o sepultamento ele teria ido pelo menos duas vezes ao cemitério com outros colegas e, depois de usarem drogas, diziam: “se existe Deus que o Quirino Filho volte para nos levar com ele”. Em resposta, o pessoal dizia que via o falecido aparecer e falar: “vem comigo, estou bem”. Uma matéria jornalística afirma que, “para se juntar ao amigo, como se suspeita, dois membros da banda recorreram ao suicídio”²². Releva observar apenas que, embora o pai de 'Quirininho' fosse cearense, sua mãe era indígena, sendo incerto afirmar se o filho demonstrava, em vida, algum reconhecimento da identidade por via uterina.

Diz-se que este grupo que se reunia no cemitério era liderado por um professor da Escola Estadual Irmã Inês Penha, constatando-se que praticamente todos os suicídios ocorridos em 2005 foram cometidos por jovens que estudavam nesse estabelecimento de ensino ou mantinham relações de amizade com seus alunos. Um bilhete encontrado nas dependências dessa escola, com data de 12.09.2006, estava dirigido de forma aberta a “alguém que pegar este papel”, fazendo menção a uma “proposta” com a seguinte indagação: “Quem será a vítima depois do D.?” Ao final, pedia que fossem feitas e jogadas na escola quatro cópias do mesmo bilhete “porque senão quem pode ser a vítima é você!”. Por outro lado, a carta deixada por M.P.R. (♀/12 anos), que se suicidou em 24.10.2005, dirigida à E.A.Q. (♀/15



anos), que também chegaria perturbada no hospital, além de se despedir das amigas e familiares, agradece expressamente aos “Professores e Professor”²³.

Algumas adolescentes atendidas no HGu/SGC afirmaram que, nessas reuniões no cemitério, as pessoas tomavam um “chá” que era de cor preta ou, para outros, não tinha gosto nem cor de nada. Uma delas relatou a ocasião em que teria ficado “alterada” depois de tomar a bebida, perdendo as noções de tempo e espaço (ela foi à praia e não sabia voltar para casa). Nos encontros, afirma-se, o professor lia coisas em latim e passava frases nessa língua para que eles repetissem. De fato, o médico psiquiatra do HGu/SGC, major Cid Bernardes, teria observado que algumas das jovens atendidas no hospital sabiam ler ou escrever algumas palavras em latim. Embora haja muitas informações vagas ou contraditórias, alguns dizem que o então prefeito e o professor tinham feito um pacto de “entregar” alguns familiares. O primeiro teria entregue a vida da sogra e do filho; o segundo não teve coragem de entregar seus parentes e, por conta disso, teria optado pela realização de um “jogo” com os participantes do grupo que se reunia no cemitério. Conforme relato de uma adolescente de quatorze anos, esse jogo era como se fosse um “sorteio, cada semana ia um morrer. Era algo assim, alguém tinha que se enforcar; se não se enforcasse, morria”. Além de consultarem o livro de São Cipriano²⁴, os integrantes do grupo teriam sido influenciados pelo argumento do filme “*O Jogo dos Espíritos*”²⁵. Conta-se que depois de Raimundo Quirino (pai) ter mandado instalar câmaras de segurança para, em tese, flagrar esses encontros no cemitério, os integrantes do grupo passaram a se reunir subindo o morro da Boa Esperança, onde existem diversas “capelinhas” para a via-sacra²⁶.

Como resultado do inquérito promovido pela Polícia Civil, foi pedido o indiciamento e a prisão preventiva do professor Hélio Delgado, suposto líder do grupo ou seita, por induzir adolescentes indígenas ao suicídio através de rituais ocultistas. De acordo com o delegado responsável pelas investigações, só com a notícia de que seria indiciado, o professor “sumiu da cidade”. Os depoimentos colhidos pela polícia apontaram o professor, que também era instrutor da banda de música e segurança da Câmara Municipal, como o responsável pela ideia do suicídio entre os jovens indígenas. Entre aqueles que tinham tentado suicídio, alguns contaram à polícia sobre os rituais que eram feitos na capela do cemitério ou em grutas num morro da cidade, relatando uma adolescente ter sido ameaçada de morte pelo professor depois do depoimento. Segundo o delegado, o professor usava o filho, de 17 anos, para cooptar os adolescentes a fim de participarem do ritual: “Chegamos até o professor porque todos os mortos estavam ligados à escola Irmã Inês Penha ou à banda de música da cidade e eram amigos do filho do acusado”. Em função disso, o delegado interino de São Gabriel da Cachoeira pediu a



prisão preventiva do professor, porém o juiz da comarca local negou o pedido. Antes do pedido, a Polícia Civil cumpriu um mandado de busca e apreensão na casa do acusado, mas ele saiu antes da cidade “informando que ia buscar tratamento médico fora do município”²⁷.

Devido aos acontecimentos, a família do professor (cuja irmã era técnica do DSEI Alto Rio Negro e trabalhava na CASAI de São Gabriel da Cachoeira) teria se transferido para Manaus em outubro de 2006. Segundo depoimento dos moradores, na véspera dessa mudança ocorreria o último enforcamento e, depois disso, teria havido apenas mais uma tentativa. Entretanto, durante o velório de um jovem suicida desana, no dia 16.12.2006, uma senhora contou que sua filha adolescente teria recebido um “bilhete” e uma “fitinha” de uma outra professora da escola Irmã Inês Penha. Temerosa e sem ler o bilhete, a menina mostrou o papel à mãe, que lhe mandou devolver para a mesma professora. Três dias depois, apareceu um “homem de preto” no quintal da casa, o que fez sua filha assustar-se e dizer que era “um bicho”. Mas quando a mãe se dirigiu ao local, ele fugiu para o mato situado atrás da casa fazendo o barulho característico de botas de borracha.

O desnorreamento frente a sucessão de suicídios e tentativas malogradas em São Gabriel da Cachoeira transparece claramente em uma mensagem eletrônica remetida em 20.12.2005 à gerência de pesquisa da FEPI pela tenente Graciete Andrade de Carvalho, assistente social do HGu/SGC. Um dos aspectos mais notáveis evidenciado por este documento refere-se à percepção, expressa pelos próprios protagonistas, a respeito da inter-relação entre a ocorrência de um suicídio e a eclosão de novas tentativas, fato traduzido como uma intenção do finado de “levar junto” outras pessoas que lhe foram próximas em vida:

“No dia 11 de outubro (terça-feira) chegou no Hospital uma menor de 13 anos (R.B.R.) que foi encontrada, por sua prima (A.L.G.) de 16 anos, enforcada. Foi trazida para o Hospital e todas suas tias, já que não morava com sua mãe, entraram em desespero. Naquele momento os familiares queriam no seu desespero entender o porquê de uma jovem de apenas 13 anos ter feito isso. Todos achavam que estava relacionado com a trajetória de vida dela marcada por maus-tratos e até suspeita de abuso sexual quando morava com a mãe em Manaus, mas essa idéia foi tomando outro rumo, tendo em vista que a sua prima A.L.G. depois do seu enterro entrou em estado de choque e ficou com um comportamento estranho. Por mais de uma semana a A.L.G. ficou na cama e às vezes começava a falar como se estivesse dialogando com a R.B.R.. No dia 24 de outubro (segunda-feira) chegou outra menor de 12 anos (M.P.R.) também vítima de enforcamento. No dia 31 de outubro (segunda-feira) chegou no Hospital uma jovem de 17 anos (B.) em surto psicótico, segundo o Maj. Cid, nosso Psiquiatra. Ela estava completamente transtornada, tinha momentos em que ela prendia a respiração e era preciso sacudi-la para sair daquele estado e pudesse ficar normal. Durante a alucinação ela dizia que a R.B.R. queria levar ela e outros jovens. O Maj. Cid deixou ela por 24 horas no Hospital. No dia 07 de novembro (segunda-feira) chegou no Hospital outro jovem de 14 anos (D.C.B.) que também foi encontrado enforcado. Todos eles estudavam na Escola Estadual Ir. Inês Penha e antes do enforcamento escreveram bilhetes de despedidas. A M.P.R. escreveu três bilhetes e deu para notar a mudança na escrita, acentuação e pontuação



do primeiro para o terceiro. Inclusive no terceiro ao se despedir ela pedia desculpa pela letra porque estava *muito nervosa*. [...] Desde a morte de D.C.B. estão todos os professores e diretores atentos. Nas semanas seguintes à da reunião ocorreram algumas tentativas e inúmeras manifestações, através de bilhetes e cartas, de desejo de também realizar o enforcamento. No dia 10 de novembro atendemos uma menor de 12 anos que tentou o enforcamento. Ela referiu que às vezes escutava vozes que lhe perturbavam muito, não conseguia dormir e vinha uma grande vontade de pegar uma corda. No dia 11 de novembro atendemos a jovem A.L.G., prima da R.B.R., que também referia que não conseguia dormir porque a R.B.R. queria ficar falando com ela, e outra jovem (D.) também deu entrada no Hospital pois, segundo os familiares, estava muito triste e transtornada referindo que os jovens que morreram queriam levar ela. De acordo com a irmã, ela apertava com muita força seu pescoço, da mesma forma que a jovem B. No dia 12 de novembro (sábado) o Conselho Tutelar levou outra jovem (M.B.R.) ao Hospital que foi salva pela irmã de 15 anos, pois estava com a corda no pescoço. Essa jovem tem 17 anos era vizinha do D.C.B., o último que também se enforcou. No dia 13 de novembro o conselheiro Miguel foi até a minha casa com uma carta de outra jovem (J.) de 14 anos, também estudante da escola Ir. Inês Penha, da turma que era da R.B.R., em que ela se despedia e chamava a atenção para o fato de não receber carinho. Segundo o Miguel ela afirmou para ele que havia um plano para enforcamento de três, que seria ela e mais dois colegas, que iriam fazer isso durante um passeio previsto para o dia 15 de novembro na Ilha do Sol. Como precaução foi a assistente social e a psicóloga do Programa Sentinela, que também estão acompanhando as famílias. No passeio não aconteceu nada, porém a psicóloga ficou muito preocupada com essa menor, pois ela só falava em corda [...]. Durante uma semana atendemos 8 casos de manifestação de enforcamento. Teve uma que falava que via um homem de preto que a convidava para ir ao cemitério e que ele colocou o nome dela numa lista. No dia 19 de novembro (sábado) fomos chamados, eu e o Maj. Cid, para atender outra jovem de 16 anos que estava completamente atordoada. Quando cheguei na emergência do Hospital vi o desespero dos familiares segurando a jovem (I.M.) porque ela corria de um lado para o outro e colocava as mãos no ouvido, tremia e com um olhar assustado dizia que estava vendo um homem de preto e os três menores que se enforcaram e que diziam que queriam levá-la. De acordo com o amigo que a socorreu ela estava sozinha em casa, gritando num canto da casa com as mãos na cabeça dizendo que não queria ir. Segundo ele, ela falou que procurou corda e não encontrou na casa e que o homem de preto dizia que estava esperando um momento em que ela estivesse triste e sozinha para buscá-la. Na abordagem com a mãe perguntei se havia acontecido alguma coisa em casa e ela disse apenas que havia 'ralhado muito' com a I.M. No início comentei que a jovem B. quando chegou atordoada no Hospital dizia que a R.B.R. queria levar três meninas e falava o nome delas. Um dos nomes era da I., irmã da I.M. O Maj Cid viu a paciente e teve que prescrever anti-psicótico porque estava em surto. Um detalhe: eu estava com uma pulseira preta e quando me aproximei dela ela olhou para o meu braço e se afastou. Ela veio três finais de semana seguidos no Hospital. Mas o comportamento já estava mais diferente. Estamos acompanhando ela desde o dia 21 de novembro. A mãe, já que o pai estava em Manaus fazendo tratamento de saúde, procurou um benzedor que terminou o trabalho está com uma semana. De fato ela está bem melhor até porque o pai chegou de Manaus, mas às vezes refere dor de cabeça e um certa tristeza. Todos os finais [de semana] tem chegado um caso. Tivemos uma jovem que teve que ser amarrada e falava com uma voz estranha dizendo que outros jovens ainda iam se enforçar. Nesse momento não lembro exatamente quantos tentaram, mas que chegaram ao Hospital foram mais de 10 que tivemos conhecimento, pois sabemos que às vezes acontecem mas os familiares não procuram o Hospital. No último final de semana tivemos duas tentativas. Hoje mesmo, uma das meninas que já estamos acompanhando foi encontrada pela mãe na hora em que ela já tinha preparado o banco e estava jogando a corda. Fui até a casa e realmente confirmei. Segundo a mãe ela começou a ficar estranha novamente depois do final de semana e que ela saiu no sábado dizendo que ia para um aniversário e só retornou na madrugada. Temos outra jovem, a J.B., aquela que quando chegou só falava em corda, essa semana ela estava muito revoltada e dizendo que queria morrer e que o homem de preto estava atormentando ela. São inúmeros os casos” (Carvalho, *op. cit.*:1-3).



A inter-relação entre casos e tentativas, especialmente quando envolvendo parentes, amigos, colegas ou vizinhos, também se evidencia no relato de vários daqueles que “erraram”, isto é, tentaram o suicídio sem conseguir consumá-lo. Assim, A.C.S. (♀/14 anos) justificou a sua tentativa dizendo se lembrar muito de R.B.R. (♀/13 anos), que tinha se suicidado um ano antes. A falecida também teria aparecido em sonho dizendo que iria “levar as primas” dela. A justificativa da “lembrança” foi igualmente utilizada por E.S.S. (♂/17 anos), que afirmou depois se recordar muito de D.C.B. (♂/14 anos), havendo este último se suicidado no ano anterior. Por sua vez, L.A.S. (♂/13 anos), que tentou, e A.P.S. (♂/21 anos), que consumou, eram primos, respectivamente, de R.B.R. e L.M.S. (♀/15 anos), que também tinham se suicidado no ano anterior. No caso de I.M. (♀/17 anos), que já havia protagonizado três ou quatro tentativas, o pai (muito tempo atrás) e a irmãzinha (no período recente) também tinham tentado cometer suicídio. Consta também que A.C.S. (♀/14 anos) seria colega de R. (♀/16 anos), ocorrendo a tentativa desta em 2005 e a daquela em 2006. De sua parte, J.G.N. (♀/13 anos) “viu” os amigos J.P.M.S. (♂/16 anos) e G.P.S. (♂/24 anos), que se enforcaram, “chamando” para que ela também se suicidasse; ao mesmo tempo, a adolescente também teria recebido “cartinhas” dizendo “você será a próxima”. De modo semelhante, M.M. (♀/13 anos), cuja mãe é Baré, dizia que “a maioria das minhas amigas já morreram; falta pouco para eu alcançá-las”. De fato, no dia 17.12.2006 ela estava no cemitério bastante abalada e falando em se matar, tendo fugido ao perceber a aproximação da polícia. Familiares de outros jovens suicidas também comentaram que, antes dos enforcamentos, eles teriam “sonhado com uma jovem que lhes dizia que estava na hora de se juntarem e que haveria uma lista com o nome de outros jovens que ainda iriam se enforçar”²⁸.

Em vários depoimentos, percebe-se que os suicídios e tentativas tiveram como motivação imediata situações envolvendo depressão aguda e/ou significativo estresse emocional, normalmente resultantes de discussões familiares, desilusões amorosas ou vergonha social. Em sua segunda tentativa (a primeira havia ocorrido quase um ano antes), J.H.S. (♂/19 anos) enfrentava um quadro de depressão e abuso do álcool pelo fato da jovem de quem gostava estar namorando outro rapaz. Do mesmo modo, C.S.R. (♂/19 anos) também se encontrava alcoolizado quando tentou o suicídio, não se lembrando do momento em si, tendo brigado pouco antes com o pai e a namorada. Antes de consumir o suicídio, o já citado A.P.S. (♂/21 anos) tinha sido detido em uma batida policial na boate Pop Star, procedida por requerimento do Conselho Tutelar, sob a alegação de induzir menores ao alcoolismo. Quando o pai veio da



comunidade São Luiz, no sábado, disse estar triste por de ter sido preso, afirmando saber, contudo, “como eu vou fazer para viver”. Na noite do acontecido, saiu da festa sem ninguém perceber, sendo encontrado morto pelas primas praticamente deitado, mas com os sinais característicos de enforcamento.

Em um caso relatado pelo pastor Marcos Ribeiro, presidente do Conselho Tutelar de São Gabriel da Cachoeira, por ocasião da segunda tentativa do protagonista a corda não aguentou e arrebentou. Quando o quase-suicida acordou no hospital, indagou o que estava fazendo ali e, ao receber do pastor a resposta (“Você tentou suicídio!”), teria retorquido de imediato: “Tá doido é?” Posteriormente, no entanto, admitiu que, no seu entendimento, o pai dava toda a atenção e privilégios ao irmão mais novo e, estando ambos alcoolizados, tinha sido mais uma vez desmerecido pelo genitor da seguinte forma: “Você é um merda, até para isso [suicidar-se] você não serve!”. Do mesmo modo, antes de cometer suicídio, J.P.M.S. (♂/16 anos) tinha apanhado em brigas travadas com “galeras” dos bairros, sentindo ciúmes e rejeição ao se deparar com a mãe de seu filho conversando com outro homem no clube Alemazonas. Do mesmo modo, G.B.F. (♂/39 anos) enforcou-se depois de ser impedido pelos seguranças da boate Pop Star de agredir sua esposa que, sendo muito nova e bonita, tinha ido ao local sem o marido.

No caso da tentativa realizada por R.P.N. (♂/14 anos), a mãe trabalhava na CASAI e um dos primos já tinha se enforcado, não possuindo, aparentemente, conexão com o “ritual cipriano” realizado no cemitério. Segundo contou depois, teria tentado o suicídio porque “levou um fora” da menina de quem gostava. No dia do acontecido, quando escutava as músicas do grupo Rebeldes²⁹, pintou a sobrancelha de verde e, depois do protesto materno, raspou-a totalmente, sendo proibido pela mãe de ir à aula de judô pois os colegas iriam caçoar dele alegando parecer uma “mulherzinha”. Com os olhos “meio arregalados”, o adolescente disse que iria tomar banho, foi para o quarto e, em poucos minutos, pegou a faixa do quimono de judô, amarrou nos caibros da casa e se dependurou. Encontrado pouco depois, já estava inconsciente com a tez roxa e a língua de fora, tendo urinado e evacuado involuntariamente. Quando acordou de madrugada, no hospital, perguntou ao pai a razão de se encontrar ali e do pescoço estar doendo, dizendo não se lembrar de nada. Resolveram aplicar-lhe um calmante injetável, mas ele ficou rígido, estendendo todos os membros e, a partir daí, começou a ficar alterado, gritando, babando e com o comportamento agressivo. Passou a demonstrar uma força enorme, sendo necessária a ajuda de seis adultos para segurá-lo. Sua mãe rezou “três terços em cima da cabeça dele” e, seja pela oração ou pelo efeito do medicamento, acalmou-se. Passados uns poucos minutos, resolveram colocá-lo numa cadeira de rodas e, feito isso, recomeçou tudo:



tiveram que levá-lo para dentro, onde “uma enfermeira espírita rezou muito para ele”. No dia seguinte, quando a mãe levou-o para tomar banho, pulou para fora do banheiro dizendo haver “uma sombra aqui atrás de mim”. Passado algum tempo, revelou tratar-se do mesmo homem que tinha visto, cerca de vinte dias antes, trajando uma “capa preta com um chapelão que não dava para ver o rosto. Disse que ele não vinha andando, vinha flutuando assim rápido acima do chão”. Depois disso, o seu avô materno sonhou com o adolescente dentro de um círculo de velas portando uma fita branca e uma fita vermelha amarradas no pescoço. Quando perguntavam a ele sobre o ocorrido, dizia que não se lembrava e nem queria falar sobre isso, continuando durante algum tempo a ter medo de tomar banho sozinho (“tinha que ter muita lâmpada na cozinha”) e a desviar o olhar quando alguém o encarava. A mãe levou-o a um benzedor que, precavendo-se contra a possibilidade de novas ocorrências, “fechou o corpo” dele.

Um “homem de preto” aparece igualmente no relato sobre as tentativas levadas à efeito por R.S.M. (♀/16 anos), cuja mãe é Desana e o avô *marabitaneiro* (Baré). Na primeira vez, em 2005, ela tido ido a uma festa no clube Alemazonas e, dirigindo-se ao banheiro, sentiu que “gente mesmo me atrai”, parecendo-lhe que as pessoas “estavam andando acima do solo, flutuando”. No momento em que sua colega quis segurá-la, deu-lhe um tapa que, pela força do golpe, “parecia homem”. Quando sua mãe veio subindo a ladeira do hospital, já escutou os gritos da filha: “Tira de mim esse homem preto, [que eu] não quero morrer”. No dia seguinte, recostou-se no colo da mãe dizendo que queria dormir mas, após um breve cochilo, sonhou o mesmo pesadelo que vinha tendo há quase um ano. Segundo afirmou, “quando estou sozinha, sinto que tem muita gente falando. Aquele que morreu [P.G.A.S.] não escutava essas vozes, mas tinha pesadelos em que alguém engasgava ele”. Na segunda vez, em meados de 2006, tinha ido ao banheiro na casa de uma amiga e, depois de entrar, tentou enrolar o fio da descarga no pescoço. De acordo com ela, “às vezes parece que não é nem eu que pego, parece que alguém faz por mim”. A recorrência do local em que sentiu o impulso poderia ter relação, no seu entender, com o fato de ser o momento em que a pessoa fica sozinha. Mas nem sempre é assim: ela se recorda o dia que estava comendo um fruta de abiu no quintal da tia e, quando foi pedir água, começou a escutar um som: “Quando levantei, senti aquilo de novo. Porcaria!” Pouco depois da segunda tentativa, pareceu à mãe ter escutado (em seu pensamento): “Sua filha errou. Errou de se enforcar! Cuidado com sua filha, tem que mandar benzer, tem que mandar cercar”. A despeito de haver interrompido os estudos, R.S.M. continuava tentando se distrair saindo para festas, pois tinha medo de ficar só e ao anoitecer já ia “ficando triste”, embora sua mãe considerasse que ela “fica assim” na volta .



Uma semana antes de cometer suicídio, F.C.M. (♀/14 anos) bebeu e ficou andando desorientada pela cidade, relatando haver tido um sonho no qual estava “marcada para morrer”. Procurando retornar para sua residência, uma “pessoa de preto, mascarada e com unhas grandes” teria tentado agarrá-la, deixando-a com um arranhão. No dia, o corpo dela tinha escoriações que supunham ser resultado de um arrependimento tardio, embora um menino tenha falado que viu um “homem de preto mexendo com a irmã”. Enquanto a mãe foi até o centro da cidade, a adolescente ficou na casa com um primo de dez anos. Quando ela colocou a corda no pescoço, “o menino jura que nesse momento viu um vulto (fantasma) atrás dela”³⁰. Ele correu para a rua gritando pelos vizinhos mas, quando estes acudiram, ela já estava morta sentada em uma cadeira. Em outro caso, C.E.P. (♂/27 anos) chegou desmaiado ao HGu/SGC; ao acordar no dia seguinte, ainda muito assustado, negou que tivesse tomado qualquer iniciativa (“eu não tentei nada”). Segundo ele, depois de beber e consertar uma moto-serra junto com o pai, foi se banhar com a esposa e o filho pequeno e, quando saiu para urinar, teria visto “duas pessoas encapuzadas de preto” que seguraram-no e colocaram algo no seu nariz (éter?) fazendo-o “bampear”. Passaram um fio elétrico em volta do seu pescoço e suspenderam-no, tentando enforcá-lo, mas sua mulher gritou pelo pai dele, que conseguiu livrá-lo a tempo. De sua parte, L.A.S. (♂/13 anos) afirmou não se lembrar de nada, nem mesmo do porquê de haver tentado o suicídio, mas declarou estar com medo por ter visto um “vulto”. De fato, segundo o testemunho dos profissionais do HGu/SGC, em pelo menos três casos de suicídio, os corpos apresentaram marcas que não poderiam ter sido auto-provocadas pelos protagonistas³¹.

De modo inverso, o corpo de G.P.S. (♂/24 anos) estava suspenso na corda porém sem qualquer sinal de enforcamento (não tinha a língua para fora e nem os olhos esbugalhados). Outro caso que suscitou estranheza envolveu uma adolescente de doze anos que teria dado “aquele nó de forca, com três voltas”, questionando-se como ela poderia saber prepará-lo e ter logrado amarrar a corda no travessão mais alto da casa³². Por sua vez, duas coisas que provocaram estranheza no suicídio de P.G.A.S. (♂/28 anos) foram a posição em que encontraram o corpo (praticamente deitado, apenas com a parte superior do tronco erguida) e o local da marca no pescoço (muito abaixo da “goela”). Anteriormente, a irmã dele já havia feito três tentativas, sendo ambos primos de R.S.M. (♀/16 anos), que tinha tentado em 2005, e de A.P.S. (♂/21 anos), já mencionado, que havia se enforcado. Durante o velório e sepultamento de P.G.A.S., que presenciamos, seus familiares contaram que ele teve um dia normal, jogando vôlei até o meio da tarde, quando combinou de passar em casa para trocar de roupa e ir comer na casa de amigos. Ao chegar em sua residência, pegou a corda da rede e desceu o barranco



atrás da casa até a margem de um igarapé, enforcando-se quase no mesmo local onde o cadáver de A.P.S. tinha sido achado um mês e meio antes. Também se mencionou o caso de uma jovem que, após o marido chegar em casa, mandou ele sair do quarto, trancou a porta, amarrou a corda na cabeceira da cama e se enforcou. Os outros só viram depois que a urina escorreu pelo chão, tendo que arrombar a porta para saber o que ocorrera.

A escuta de vozes foi também relatada por uma colega de classe de dois suicidas de 2005: “Certo dia eu estava em casa e comecei a ouvir essas vozes. Fiquei com medo e fui rezar. As vozes ficaram mais fortes e me diziam que não adiantava rezar”³³. Uma jovem que havia tentado se enforcar pelo menos quatro vezes em 2005 afirmou que um “homem alto e moreno” disse que “se ela morresse a vida seria muito melhor”: “Eu estava muito abatida porque minha irmã tinha sido citada em uma carta de uma menina que se enforcou como a próxima da lista para morrer. E ao conversar com esse homem decidi fazer isso primeiro”. A mesma jovem explicou o impulso da seguinte forma: “Estou bem calma, de repente vem uma voz que me manda me matar e termino tentando cumprir a ordem”³⁴. A mãe de um dos rapazes que havia se enforcado em 2005 temia pela vida de outros filhos, incluindo uma moça de 19 anos que havia escrito em seu diário estar “descontente com a falta de perspectiva e que não tinha vontade de acordar no dia seguinte”. Outra jovem relatou ter escutado vozes quando estava sozinha: “De repente, eu perdi a consciência e quando vi, já estava no colo de uma pessoa. É algo mais forte do que eu”³⁵.

Segundo relato da psicóloga Marília Megale, que então atendia no HGu/SGC, uma das adolescentes dizia desejar a morte porque “não estava aguentando em casa: quando ficava sozinha ouvia vozes, via vultos ou parentes falecidos”. Muito embora não participasse das reuniões supostamente promovidas pelo professor, e nem conhecesse ninguém que tivesse participado, “alguém dizia que o lugar dela era no cemitério, que ela devia ir lá”. Durante o velório de P.G.A.S., os indígenas presentes lembraram a ocasião em que um jovem teve uma espécie de visão ou sonho, no qual lhe apareceu um “vulto” que seria o “homem de roupa preta” com uma “corda prontinha” dizendo “esta é para você, põe a cabeça aí dentro!” As pessoas ao redor escutavam o jovem dizer que não botava, que não era para ele, fazendo o movimento de tirar a cabeça da corda até o momento em que, saindo do transe, voltou a si (“acordou”). Um dirigente da FOIRN também reportou a declaração de uma adolescente que dizia para ele que o tal “vulto” estava presente na própria sede da organização indígena enquanto ambos conversavam.



As cartas ou bilhetes deixados por aqueles que tentaram ou consumaram o suicídio em São Gabriel da Cachoeira confirmam, em linhas gerais, os depoimentos dos familiares em relação às motivações para o ato. O bilhete redigido em 10.11.2005 por E.L.P. (♀/16 anos), que chegou perturbada no HGu/SGC, apresenta o desenho de um anjo que possui o rosto e uma asa bem nítidos, com o centro do corpo esmaecido e os pés a mostra. No texto, a adolescente queixa-se de viver “no meio de pessoas que não pensam que zouniam na nossa cara sem se preocupar por que nós estamos passando”. Depois de se referir a sete colegas, identificados com iniciais e nomes, ela se despede como “aquela que vocês odiavam!”: “Eu lembrarei de vocês aonde quer que eu esteja. Adeus até a próxima [...]. Nós vamos nos encontrar um dia por isso vocês tem que curtir as suas vidas. Amigos eu acho que eu não vou acaba esses anos. Tchau!” Outro desses bilhetes foi escrito em forma de diálogo por um casal de adolescentes, ambos de 13 anos, revelando-se a ambiguidade sentida pela menina em função da simultânea necessidade e aversão em cometer o ato (qualificado como uma “bobagem”):

“Porra! Essa merda de vida não vale nada! *Por quê?* Sei lá! As x [vezes] dá vontade de nem existir! sabe! Entendeu o que eu quiz dizer? *Também não sei!* Hehe! Engraçadinho! Eu queria estar longe agora. Sei lá estar lá com a mamãe! Bem longe daqui e não voltar nunca mais. *O que é isso já tá acabando as aulas e tu vai poder ver ela não precisa falar isso!* Merda faltam uns 15 dias e até ai eu terei me matado Porra. É por isso que eu queria estar longe agora pra não cometer uma bobagem dessas! *Então te [enforca]*³⁶. Eu tenho que fazer! Eu preciso fazer isso! *Por quê?* Tá bem duvida que eu faça isso? *Não tu é doida mesmo mas ã faça isso*”³⁷.

As informações disponíveis sobre os suicídios e as tentativas de suicídio indígena que vêm ocorrendo em Santa Isabel do Rio Negro apresentam vários pontos em comum com as características do mesmo fenômeno em São Gabriel da Cachoeira. Assim, são frequentes as alusões, por um lado, à alcoolização contumaz ou incidental (assim como uso de outras drogas) na consecução do ato e, por outro, à influência de brigas ou discussões com os familiares (cônjuge e pais, principalmente) na tomada da decisão. Deveras, constata-se também, em Santa Isabel, a ocorrência de sucessivas tentativas por parte de uma mesma pessoa e a recorrência de tentativas e/ou suicídios no interior de uma mesma família. Do mesmo modo, também estão presentes as menções à rituais, pactos, cartas e escuta de vozes, chegando alguns a falar em “histerismo e visões”³⁸. Uma descrição sucinta de alguns dos casos ocorridos naquele município pode ser encontrada no relatório elaborado no âmbito da SEAS/AM pela psicóloga Daniela Burlamaqui Gomes e pela assistente social Vera Lúcia Cuerci (Gomes & Cuerci, 2009), que tomamos como base para a síntese apresentada a seguir.



No caso de J.C.M. (♂/18 anos), o relatório das mencionadas psicóloga e assistente social afirma que o jovem estava alcoolizado e tinha problemas de relacionamentos com uma moça que é mãe do seu filho: “Os dois tiveram uma briga e no mesmo dia ocorreu o suicídio”. Do mesmo modo, G.C.S. (♂/22 anos) tinha problemas com o uso de bebidas alcoólicas, tornando-se bastante agressivo, o que gerava problemas de relacionamento com a mulher, tendo perpetrado o suicídio no quintal da casa de sua sogra. O efeito causado pela mistura de bebidas (cachaça e rum) foi relatado como possível causa para as tentativas de E.L.A. (♂/21 anos), que utilizou a corda de rede, e J.S.R. (♂/28 anos), que já estava em sua terceira tentativa, dizendo “ter escutado vozes e que depois tentou suicídio”. Por outro lado, embora C.B. (♂/42 anos) tivesse o hábito de beber, não estava demasiadamente alcoolizado no dia do suicídio: ele dizia que “ouvia vozes” e, na semana de sua morte, “estava bastante agitado”. E.G.B. (♂/27 anos) também fazia uso frequente de bebida alcoólica: chegou de madrugada em casa depois de uma festa, foi até a sala, pegou o cordão do calção e se dirigiu para o quintal, onde consumou o suicídio³⁹. Era a sua quarta tentativa, sendo observado que o irmão do mesmo, de 19 anos, também já tinha tentado se matar. De acordo com o relato da viúva de A.M.S. (♂/44 anos), ele bebia muito e “os dois sempre brigavam por esse motivo, pois quando estava sob efeito do álcool implicava com os filhos. Ele sempre falava que ia 'sumir', que significava morrer”. Também costumava ouvir vozes (dizendo às vezes “que o 'espírito do mato' estava lhe chamando”⁴⁰) e chegou a avisar que iria se matar, mas a mulher não acreditou: estava embriagado no dia do ocorrido e matou-se com um tiro da mesma espingarda que usava para caçar. Outro que se suicidou utilizando arma de fogo foi D.S. (♂/18 anos), jovem que havia tentado se matar anteriormente por enforcamento e com faca. Tinha problemas de relacionamento com o pai (era “revoltado com o mesmo”), demonstrava uma “constante insatisfação”, não gostava de estudar e, além de beber, também usava outras drogas.

De acordo com o relato da irmã, M.B.D. (♂/28 anos) “se sentia muito só”, pois a mãe tinha falecido cedo, o pai era doente mental e ela tinha se mudado para o interior após o casamento: “Ele sempre avisava que ia se matar, pois dizia que ninguém gostava dele”. Segundo relato do pai, C.A.J. (♂/19 anos) já havia tentado se suicidar duas vezes. Era provavelmente dependente de drogas, pois constantemente lhe pedia dinheiro e, quando estava bêbado, dizia que “tinha feito um pacto com o diabo para ficar rico”. O irmão dele, I.J. (♂/22 anos), também havia se suicidado em Manaus ao se desiludir com a namorada que começou uma relação com seu primo e melhor amigo. O falecido relatava que ela “mexia com magia. Ocorria rituais no cemitério onde era tirado sangue e era misturado com cerveja com objetivo de obter



poder”. Por sua vez, no dia de seu suicídio na comunidade Samaúma, B.S.R. (♂/33 anos) estava “muito impaciente”: “Ele vivia muito triste após a separação da mulher. Não queria comer, só ficava deitado, sem conversar, chorava muito. Ele contou para irmã que ouvia vozes, de pessoas querendo pegar ele”. Caracterizado também como um “adolescente triste”, J.B. (♂/17 anos) já havia tentado se matar duas vezes antes de conseguir. No dia do ocorrido, todos os parentes adultos tinham ido à roça e apenas um primo menor estava com ele, tendo deixado “uma carta que mais sete irão morrer”. Da mesma forma, J.B. (♂/19 anos) já havia tentado o suicídio diversas vezes sem conseguir, e relatou “que recebeu por duas vezes uma carta para que fosse feita uma promessa, mas ele não chegou a ler toda e queimou”. D.C. (♂/17 anos), por fim, suicidou-se enquanto participava de uma festa em uma comunidade vizinha. Embora fosse normalmente um jovem que gostava de se divertir e ajudar o pai na roça, teria mudado seu comportamento na semana do ocorrido: “Não tinha ânimo nem para brincar, estava muito calado. Um fato muito importante foi relatado pela irmã, onde o falecido confidenciou chorando que é muito triste ter coragem de fazer algo que você prometeu”. Em função disso, Gomes & Cuerci (*Op. cit.*:12) perguntam-se sobre a possibilidade de haver algum tipo de “pacto” como motivação.

(IV)

Se os motivos determinantes para a ocorrência ou o recrudescimento de suicídios e tentativas de suicídio em meio à população indígena alto-rionegrina são muitas vezes obscuros, tem-se por certo que a compreensão endógena do fenômeno e o seu modo de expressão estão estreitamente relacionados com as concepções culturais sobre a morte e os mortos encontradas entre os grupos étnicos daquela região. Na cosmogonia tukano, a morte foi introduzida no mundo porque os humanos não tiveram coragem de comer o ipadu ofertado pelo demiurgo, já triturado e misturado com cinza, devido ao receio das aranhas e cobras venenosas que bordejavam a cuia da imortalidade (Fulop, 2009:33 e 50-51). Apesar dessa pusilanimidade, apenas o corpo perece e se acaba, pois a alma é, desde sempre, imortal: quando o invólucro corporal se desfaz, a alma volta para *diá-ôhpekô-wi'i*, onde morava antes de encarnar na terra (Gentil, 2000:130; *Id.*, 2005:179).⁴¹ A alma (*üsü*) é o princípio vital que se localiza e emana do



coração e dos pulmões, estando relacionada à respiração e à animação do corpo (cf. Cayón, 2010:160). Chamada literalmente de 'filha da respiração' (*eheripo'rã*), a alma é comparada a uma “pequena roupa” (ou pano) que se agita no momento do nascimento quando a criança entra em contato com o ar, o “vento que dá vida”⁴²

A alma é alocada no corpo por meio da cerimônia de nomeação, ou melhor, os nomes próprios sagrados (ou nomes de benzimento) são atribuídos por encantamentos soprados que envolvem a transformação da alma (*üsü wasoase*). O nome é dado pelo pai, pelo avô paterno ou por um rezador (*kumu*), constituindo um elo direto com os ancestrais, pois cada grupo exogâmico possui um repertório particular de nomes⁴³. Entre os Barasana, quando nasce uma criança, ela recebe um nome que foi previamente portado por uma pessoa da segunda geração ascendente, normalmente pelo avô paterno (real ou classificatório) para os meninos e pela tia-avó paterna (FFZ) para as meninas. A alma-nome representa o suporte da vida (*katische*), e a pessoa nominada passa a contar com uma espécie de capa ou envoltório (*we'tiro*) concebido como um pari invisível de proteção contra doenças e ataques maléficos. Na morte, a parte da alma associada ao nome pessoal volta para sua casa de transformação de origem, geralmente localizada numa das corredeiras ou formações rochosas dispostas ao longo da viagem mítica realizada pela grande cobra-canoa no princípio dos tempos. Embora não haja evitação explícita, as pessoas mostram uma certa relutância em nomear ou mesmo referir-se aos que morreram recentemente, tendo o cuidado de apor o sufixo *-nymabori*, ('finado') ao nome ou respectivo termo de parentesco (Hugh-Jones, 2002:48-54).

Para a alma-nome (*üsü*), a morte é uma espécie de movimento entre diferentes dimensões do cosmos, no qual ela pode renascer com uma forma corpórea semelhante ou diversa daquela que possui neste mundo (Århen, 1993). Quando alguém morre (isto é, perde o seu alento), dois outros aspectos dissociam-se, transformando-se em sombra (*wüho*) e espírito (*wãhti*). A sombra ou espectro representa um tipo de resíduo de um ser ou objeto original mas que não é realmente aquele ser ou objeto em si mesmo (C. Hugh-Jones, 1979:112-113). Os espíritos diferenciam-se entre a corporificação dos ancestrais ou antepassados, que se manifestam normalmente aos vivos durante os ritos de iniciação masculina, e os fantasmas ou visagens, que podem assumir a forma de animais ou seres da floresta aterrorizantes. Quando a parte da pessoa que não corresponde ao nome pessoal é inadequadamente encaminhada à casa das almas (*dia-wapîra wi'i*), o fantasma (*wērîkî-wãti*) permanece ligado ao mundo dos vivos, importunando-os (Andrello, *op. cit.*:266-267).



Tradicionalmente⁴⁴, o corpo do falecido era amarrado na posição fetal com uma cabaça cobrindo o rosto e colocado dentro de um caixão fabricado com a junção das duas partes de uma canoa partida ao meio. Os homens eram sepultados com seus ornamentos de dança ritual e as mulheres com um pequeno cesto contendo alguns objetos pessoais. O restante dos pertences não enterrados com o cadáver (*yaiyü*) devia ser destruído. Depois da lamentação ritual⁴⁵, os homens eram enterrados no centro da casa e as mulheres na entrada do respectivo compartimento familiar. Sobre o túmulo, batiam a terra e faziam fogo para que o finado não sentisse frio: “Se não faziam fogo, o defunto reclamava, chorava, perturbando a paz dos moradores da maloca” (Béksta, 1988:85).⁴⁶ Quando morria um *kumu*, outro benzedor devia fazer uma oração específica para seu descanso, sendo necessário guardar devidamente os pertences do falecido para não prejudicar os outros e nem ficar “aparecendo o fantasma” (Athias, 2007b:98). Em geral, no caso de pessoas hierarquicamente importantes, a casa grande era abandonada. A morte suscitava declarações de raiva dos homens, que prometiam vingança (contra os agentes humanos) lembrando os feitos do falecido e lastimando a contínua redução do seu grupo de descendência. Logo depois do fechamento da sepultura, o pajé “jogava fora” a tristeza da morte limpando a casa com fumaça de tabaco e queimando cera de abelhas, pimenta ou breu. Segundo Tõrãmæ & Guahari (2004:331-332), colocava-se o breu fumegando no meio da casa e defumava-se as pessoas com cigarro “para cortar a tristeza, para ninguém se lembrar do defunto”. Tal preocupação justificava-se plenamente já que, pouco depois da morte, o fantasma (*dekókü*, 'homem-sonho') retornava à casa esperando atrair um companheiro de *sib* para ir consigo (Goldman, 1963:170, 250 e 260; C. Hugh-Jones, *op. cit.*:109-110).

“A morte guarda muitos perigos, pois os bens do morto e os lugares que frequentava ficam cheios de tristeza (*bohori*). A tristeza pode contagiar alguns parentes, que podem chegar a morrer por isso. Então, quando alguém morre é necessário realizar uma cerimônia de cura que reúna os componentes da pessoa e os leve ou devolva aos seus lugares de origem. Na morte, enterra-se *wiro* (pele) e as pessoas liberam *wüho* (sombra) e *rümü* (espectro, fantasma) a partir de seu cadáver e defesa interna. O espectro ou a sombra percorrem os locais onde o falecido andava em vida e podem fazer coisas contra as pessoas que o maltratavam. Acredita-se que, nos meses após a morte, o finado tem a capacidade de levar alguém com ele para a maloca dos mortos, e que pode responder a perguntas quando se fala com ele no túmulo. O pajé faz duas cerimônias de cura chamadas *bohoritare* (lançar fora a tristeza) e *bohori koare* (cura da tristeza) para que a sombra e o espectro desapareçam e não roubem a vida de ninguém [...]. Por vezes, os mortos querem sair para caçar ou para visitar os filhos que deixaram, e aparecem nesta dimensão de realidade transformados em cutias que visitam as plantações de seus familiares vivos e comem mandioca; por essa razão, nunca se mata uma cutia encontrada na roça. Ele também pode sair transformado em uma onça para visitar os lugares que frequentava em vida [...]. O mundo da morte é completamente separado do mundo dos vivos, e praticamente não tem nenhuma interferência na vida humana. Os únicos casos excepcionais ocorrem quando a sombra e o espectro ficam à espreita e, por meio de ações físicas, assustam àqueles que o maltrataram em vida, podendo até mesmo levar alguém



para a maloca dos mortos, ou quando o morto quer comunicar algo (um desejo ou um poder específico) que não conseguiu transmitir em vida a alguns de seus filhos, aparecendo-lhes em sonhos, ou quando avisa sobre a proximidade da morte de outra pessoa. Neste último caso, o defunto aparece em sonhos, oferecendo comida para aqueles que estão correndo risco de morrer, e se este aceita os alimentos, fica doente; em casos extremos, as pessoas deixam de comer nesta vida, porque já se alimentaram com a comida da maloca dos mortos, o que é um sinal claro de sua morte iminente” (Cayón, 2010:324-326).⁴⁷

Entre os Tukano, uma das cerimônias realizadas após o ritual de casamento é feita para que, depois da morte, o casal e seus filhos voltem para a sua origem e suas almas não fiquem perdidas na terra na forma de “animais monstros” e tampouco fiquem na casa escura e fria do rio subterrâneo (Gentil, 2005:141). No momento da morte propriamente falando realiza-se o benzimento para “despachar a alma do falecido” (*héripo'ra-daharó-bahseró*) (Id., 2000:171):

“Como nós fomos ritualmente assoprados ao nascer, assim também precisamos ao morrer. Nós temos um espírito ou força vital. Quando estamos vivos, esta força vital precisa dos assopros rituais do xamã; também precisa deles quando morremos. Na morte de alguém que teve uma boa vida, o espírito dele parte sem penar para o mundo dos mortos. No entanto, o espírito das pessoas más fica neste mundo. Por isso, os xamãs *kumû* fazem assopros rituais e enviam o espírito do defunto para o mundo dos mortos. Senão, o espírito fica vagando e importunando seus parentes. Então, dizem que se transforma em qualquer animal. O espírito se manifesta pelo seu barulho, aparece em sonho ou em visões fugazes, transforma-se em animal e se alimenta de nossa comida. Com assopros rituais, os xamãs reúnem os espíritos que vagam, abrem simbolicamente um caminho e os enviam para o mundo dos mortos. Para que não fiquem vagando, eles os mandam imediatamente depois da morte para o seu destino. Senão, assopram ritualmente nos locais onde os espíritos estão importunando e os mandam embora” (Ramirez & Fontes, 2001:219).

A cerimônia do despacho da alma (*hēripo'ra o'osé*) é feita quando o rezador ou pajé constata que a pessoa já não tem mais condições de viver. Ele conduz a alma do moribundo para a maloca dos antepassados recitando uma ladainha por meio da qual entrega a ela o seu banquinho cerimonial, a sua cuia de ipadu (alimento que simboliza a comida da imortalidade) e a caixa com toda a riquíssima beleza dos adornos cerimoniais (acangatara). No momento em que a alma entretém-se com essas maravilhas, o rezador sai da casa dos antepassados e fecha a porta para que a alma não volte a perturbar os vivos na terra. Depois de terminar a cerimônia, no entender dos Tukano, o moribundo já está falecido pois a sua alma não está mais presente (Béksta, *op. cit.*:84). Essa crença poderia talvez explicar o inusual enterro de pessoas muito velhas ou muito doentes – para nós ainda vivas – cuja morte seja vista como inevitável (Goldman, *op. cit.*:185; C. Hugh-Jones, *op. cit.*:108).⁴⁸ Caso o pajé declare nada restar a fazer por alguém adoentado, seus parentes podem abandoná-lo e o próprio doente, por vezes, acelerará a



própria morte, recusando a alimentação ou medicamentos. Por meio de benzimentos apropriados, o pajé pode facilitar à pessoa desenganada perceber o caminho que deve seguir para alcançar a casa do trovão ou enviar logo a sua alma para lá de sorte que a vida do doente, daí em diante, é vista como apenas aparente, pois na realidade o pajé, com o seu benzimento, fez a alma sair do corpo (Brüzzi Silva, 1977:248).⁴⁹ Na realidade, os índios têm medo até mesmo do espírito dos vivos, “pois admitem que podem sair do corpo para fazer mal a outrem, ou porque o pajé com o seu sopro fê-la sair, antes mesmo da morte” (*Ibid.*:291).⁵⁰ A alma pode, além disso, separar-se do corpo ocasionalmente durante a vida sob o efeito da ayahuasca e do paricá ou em decorrência de um súbito acidente. Quando uma pessoa cai de uma árvore, por exemplo, a alma deixa o corpo logo antes dele chegar ao solo e permanece suspensa no espaço. Tal evento representa um grande perigo “porque a alma tentará reentrar no corpo, qualquer corpo, mesmo o de um transeunte. Locais onde estes acidentes ocorreram são evitados, e lá pode-se escutar as lamentações e gritos de uma alma incapaz de cumprir o seu destino” (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:64-65).

Depois da morte, a alma tem várias possibilidades de continuar sua existência. As almas daqueles que cumpriram as normas morais viajam para o rio de leite existente na parte inferior do cosmos, o qual teria surgido, de acordo com os Siriano, a partir de uma alagação provocada pela boiuna primordial (Ibañez, 1988/91:8). Outras almas têm como destino retornar às grandes malocas subterrâneas ou subaquáticas onde vivem os espíritos da floresta e dos rios. Para repor os animais que são abatidos periodicamente por caçadores e pescadores, os Desana creem que um certo número de almas deve ir para essas malocas, consideradas como largos reservatórios uterinos, onde irão gerar a energia que é convertida em novas criaturas. Quando as criaturas nas matas e nos rios tornam-se escassas, o pajé negocia uma certa quantidade de animais ou uma frutífera temporada de caça em troca da morte de algumas pessoas cujas almas deverão ir para “pagar o débito”⁵¹. A diferença entre as almas que se dirigem para o rio de leite (*ahpikondiá*) e os espíritos que permanecem nos ermos da floresta consiste em que as primeiras não pertencem mais a este mundo e não participam mais dele enquanto os segundos continuam fazendo parte da vida dos homens na forma de animais ou como fantasmas⁵².

Entre os Kubeo, a cerimônia do choro ou lamentação (*óyne*)⁵³ em honra do falecido fornece o contexto para a dramatização e transformação de emoções como o medo, a raiva e a tristeza provocados pela morte, que por esse meio pode ser confrontada e tolerada. Esta festa fúnebre tem como ponto central as danças com máscaras, proporcionando o apaziguamento do espírito que deve ser “reconciliado por meio das danças e das contínuas lamentações, para que ele não volte e não leve consigo algum dos sobreviventes” (Koch-Grünberg, *op. cit.*:161-



162). Visitando a maloca para cantar, dançar e beber caxiri, as criaturas mascaradas acabam sendo naturalizadas, mostrando-se como parte integrante do mundo dos vivos. As máscaras de tururi usadas nas festas eram capuzes sem mangas que possuíam buracos para os braços, os olhos e a boca, e dos quais pendiam longas franjas de fibras de tucum encobrendo as pernas dos dançantes. O capuz era costurado com pelos de macaco nos quais se entrançavam cabelos humanos (cortados das moças na primeira menstruação), sendo sua ponta enfeitada com um friso de penas e um pingente da pele de quatipuru. Cada máscara representava um espírito (*abóxökö*, 'demônio'), ou melhor, cada uma era, em si mesma, a encarnação do espírito representado. Depois da festa, a máscara devia ser cremada para permitir que o espírito encarnado temporariamente nesse invólucro visível pudesse voltar para sua morada. Esse costume estaria baseado na mesma crença que justificava a queima das coisas deixadas pelo morto, ou seja, pelo medo de que, se conservadas, poderiam provocar o retorno do seu dono (Goldman, *op. cit.*:219-221; Koch-Grünberg, *op. cit.*:489-490, 505-507 e 567).⁵⁴

A morte também suscita, nos grupos que integram a família Aruák, intensos cuidados por parte daqueles que permanecem neste mundo. O finado permanece na superfície da terra por um ou dois dias, nos quais seus parentes podem comer somente beiju de mandioca e pimenta. O breu é fumegado nas bordas da aldeia para prevenir o retorno do espírito, recitando-se orações para “desviar o olhar” dos vivos e abrir o caminho da alma em direção às casas dos mortos⁵⁵. Em uma oração, recomenda-se ainda repelir o cheiro do falecido para que não entre na respiração dos sobreviventes. Segundo os Baniwa, os falecidos podem aparecer aos vivos como *inyaime*, isto é, “almas-sem corpos” ou “sombras da morte” (que possuem suas próprias sombras, *danaimé*), geralmente experienciadas como um assobio no ar, uma rajada de vento ou uma luz tocando o ombro em lugares desertos, na mata ou na beira de uma roça⁵⁶. O finado também pode se manifestar como *kamainiri*, uma classe de espíritos especificamente associados com os falecidos que se mostram na forma de animais ou pássaros. O canto (*kamaikana*) desses pássaros e espíritos-animais (como a coruja) é grandemente temido por ser considerado presságio de morte iminente (cf. Wright, 1998:172, 186-187 e 197-198).⁵⁷

Os Baniwa consideram o tabaco uma alimentação para a alma, utilizando-o para trazer de volta as “almas perdidas” e com o objetivo de centralizar a alma de uma pessoa no coração, que é a sua sede. O ato de soprar a fumaça do tabaco sobre as almas dos mortos serve tanto para sustentá-las quanto separá-las da sua existência anterior. Quando o pajé toma paricá e seu corpo fica estendido como se estivesse morto aqui neste mundo, vem um vento e as almas dos mortos aparecem no “outro céu”. Nesse momento, o pajé “pega seu cigarro e sopra



em cima das almas dos seus parentes e diz: 'têm que deixar sua família; as suas almas vão ficar mais contentes'" (Wright, 1996:97 e 101). O *caapi* (ayahuasca) é, igualmente, um veículo de comunicação com aquelas pessoas que morreram antes, especialmente parentes próximos como o pai, a mãe e os irmãos. Quando Uetsu tomava essa bebida e conversava com os mortos, eles mandavam recados ou lembranças para as pessoas vivas (*Id.*, 2004:384). Na década de 1970, um poderoso pajé avisou que, quando morresse, a sua alma sairia do corpo mas ainda assim estaria com aqueles que aqui permanecessem. Os índios explicavam isso dizendo que o corpo tinha sido enterrado mas o pensamento dele continuava vivo: "Sua 'alma' fez a viagem normal dos mortos, mas depois 'voltou e entrou de novo para o corpo dele, para que ele podia explicar para gente'". Em função disso, as pessoas deixavam pagamentos sobre seu túmulo e pediam sua proteção contra doenças, maus presságios etc. (*Ibid.*:389).⁵⁸

Os povos da família Maku, por sua vez, creem que todos os humanos têm uma alma (*hãwäg*) que se manifesta fisicamente no coração, o qual é designado pelo mesmo termo. De acordo com os Hupda, a *hãwäg* foi criada por um ser mítico ligado ao herói *K'èg-Teh* e, com a morte da pessoa, dirige-se para a zona superior do cosmos a fim de juntar-se às almas dos outros mortos, ancestrais e heróis míticos (Marques, 2009:95-96). O ritual de nomeação é um momento fundamental do processo de assentamento da alma no corpo da criança. Cada clã tem uma série de "nomes benzidos" próprios que são dados em cerimônias realizadas pelo homem mais velho do grupo local. Pela nomeação, o recém-nascido é "trocado por um ancestral" (o nome é "revivido" em uma nova pessoa), adquirindo a possibilidade de acesso ao conhecimento específico de cada clã: a criança recebe "o fôlego, o sopro da vida, o sopro do ancestral comum e fundador do clã" (Athias, 2010:282-283). Essa cerimônia marca o início de um processo que se desdobra ao longo de toda a vida visando proteger, nutrir e fortalecer a alma, garantindo um crescimento físico e espiritual apropriado, considerando-se que uma pessoa "bem morreu" quando faleceu de velhice.

Para os Hupda, a alma se coloca em oposição à sombra (*b'atib'*), o componente da pessoa que se liga às doenças e aos infortúnios, bem como à feitiçaria em geral. A sombra está presente desde o nascimento até a morte, possuindo sua sede no antebraço esquerdo e materializando-se em excreções humanas como suor, sangue, urina e fezes. Pela manipulação de sua sombra, o feiticeiro pode infligir diversas doenças e infortúnios às suas vítimas (Marques, *op. cit.*). Quando a pessoa perde a sua alma sobrevém a morte (*na'*), desprendendo-se então do cadáver (*na'-wäg*) o fantasma ou espírito do morto (*b'atib' ním*), que permanece nesta terra durante algum tempo e depois se dirige para o mundo subterrâneo ou



subaquático, embora possa reaparecer às vezes neste nível do cosmos (Athias, 1998). Os espíritos dos mortos (*ním*) estão associados geralmente com forças negativas e malevolentes, possuindo conexão com os espíritos da floresta (*b'atib'd'äh*) de hábitos noturnos que habitam a zona inferior do cosmos e são donos de espécies animais. De fato, os Bara (Kakwa) dizem que “sombrias sem corpo” vêm a este mundo para comer gente e são ouvidas estalando os lábios e rindo na floresta, podendo assumir formas físicas de “monstros” como tamanduá gigante, onça, preguiça, mucura, borboleta azul etc. (Silverwood-Cope, 1990:165).

Quando falece uma pessoa entre os Nùkak, outro grupo Maku, o corpo é acomodado de lado na posição fetal em um buraco circular ou oval aberto nas proximidades de onde faleceu, geralmente debaixo do lugar onde pendurava sua maqueira⁵⁹. Logo, cobrem e pisam a terra enquanto cantam e choram. A morte produz um sentimento de tristeza e raiva entre os parentes, podendo ser pressagiada por um sonho, uma trovoadas ou pelo canto noturno de um pássaro. Do finado liberam-se três tipos de espírito: o primeiro (*nepi*), comparado ao reflexo de uma pessoa no espelho, sobe para o nível superior do universo, tornando-se “semente de gente”; o segundo (*nemep*), o “espírito perigoso” do morto, permanece no lugar da morte ou nos arredores, sendo representado como uma sombra ou um ser peludo e escuro que vive em árvores ocas da mata e sai à noite para se alimentar de frutas ou sangue de gente e animais; o terceiro dirige-se para a casa dos animais no nível inferior do universo, subindo eventualmente à superfície vestido em roupas zoomorfas para buscar alimento. A presença dos espíritos dos mortos é um critério importante no momento de selecionar um sítio para um acampamento ou deixá-lo após a morte de uma pessoa. Quando alguém falece, amarram-se por vezes talos de maniva e cana-de-açúcar como uma espécie de parede de proteção para evitar que o *nemep* do defunto regresse e possa trazer doenças ou a morte para outras pessoas (Cabrera, Franky & Mahecha, 1999:97-99 e 215-216; Mahecha *et al.*, 1998).

O espírito dos recentemente falecidos constitui, na realidade, apenas um dos tipos de fantasmas ou visagens que povoam ou frequentam o plano terrestre, não se distinguindo claramente, muitas vezes, a ação dessas diferentes entidades. A rigor, *wãhtĩ* representa toda uma classe de seres, a qual pertencem, entre outros, os fantasmas de gente (*mahsã-wãhtĩ*), isto é, almas de humanos falecidos que não conseguiram chegar na casa de criação das primeiras humanidades porque foram maus e ficam aqui na terra na forma de animal ou fantasma esperando para encarnar outra vez neste mundo (Gentil, 2000:193).⁶⁰ Outros tipos de *wãhtĩ* mencionados pelos Tukano incluem os fantasmas de onça (*yái-wãhtĩ*), que são espíritos de pajés; os fantasmas dos sonhos (*kê'êrĩ-wãhtĩ*), que vemos ao dormir; os fantasmas-esqueletos



(*õ'ãri-wãhtĩ*) que são completamente feitos de ossos; os fantasmas que aparecem como amigos ou conhecidos (*wearí-wãhtĩ*), que sinalizam morte ou doenças; e o “começo de fantasma” (*wãhtĩ-ně'kõkaro*), “que começa existir, depois que a gente fez cerimônias para ele existir, num local desejado, ou num lugar amaldiçoado” (*Ibid.*)⁶¹. Na realidade, a aparição de qualquer tipo de fantasma é um aviso ou sinal, para aquele que o encontra, da ocorrência próxima de doença ou morte (Gentil, 2000:193).⁶²

O termo *wãhtĩ* é traduzido por Ramirez (1997:216), duplamente, como espírito do morto e duende silvestre⁶³. O maior temor dos índios é, em qualquer hipótese, ser devorado pelos *wãhtĩã*. Os Tukano contam que, em determinadas épocas do ano, os *wãhtĩã* começam a caçar os humanos para depois comê-los, a exemplo dos *ëmëarõ-wãhtĩ* que, pegando pelo pescoço e rompendo a nuca, chupam o cérebro de suas vítimas. Também se diz que os *wearí-mahsã* roubam gente aparecendo-lhe em forma de um parente (Fulop, *op. cit.*:83-84). Os *wãhtĩã* vivem no interior das matas, em lugares sombrios e casas abandonadas. Por receio do *wãhtĩ*, os índios dificilmente penetram à noite na floresta, pois se diz que, mesmo queimado, o seu espírito sobrevive e vaga pela floresta, tomando formas estranhas e assustadoras. Aparece, porém, até nas malocas “sob forma de homem preto, cabeludo, feio, coberto de cinza” (Brüzzi Silva, *op. cit.*:293-294). Diz-se que o *wãhtĩ* parece gente, mas não é como as outras pessoas, apresentando características fantásticas como “orelhas desmesuradamente grandes, traços fisionômicos espantosos, barba” (Ribeiro, 1992:38). O próprio Jurupari assume um características físicas extraordinárias na forma do *wãhtĩ* denominado *bisiu*, o qual é descrito como “um homem preto, alto, unhas compridas, nos olhos dele saía o fogo. Tinha bigodes, barbas, cabelos que chegavam na bunda dele” (Gentil, 2007:228).⁶⁴ De modo geral, reconhece-se que os espíritos não são propriamente visíveis, aparecendo somente na forma de “assombração” (*ingë'hobwa*, coisas pretas) (Moreira, 2002:63). O *wãhtĩ* é considerado um “demônio” atrabiliário que costuma ficar fazendo barulho na floresta como um “fantasma espantador” (Ribeiro, 1995:94; *Id.*, 1992:42). Ele possui uma voz estranha que, embora parecida com a de um vivente, não é propriamente a voz de uma pessoa, interpretando-se alguns assobios na floresta como ecos do som emitido pelo *wãhtĩ* (Bidou, 1994:154-157). Na concepção dos Tukano, o zunido produzido pela lança-chocalho cerimonial (murucu-maracá) ao ser movimentada de cima para baixo reproduz o som emitido por um *wãhtĩ* (Vincent, 1986:166).

Uma outra entidade sobrenatural muito temida pelos índios do alto rio Negro é o *boraro*, que se acredita proteger e multiplicar os animais de caça, sendo muitas vezes identificado com o curupira do lendário popular. Em um mito desana, conta-se como, depois de



miriá porã masu ser morto pelo fogo, a sua alma subiu até a casa do universo e a sua sombra (*yoterõ* ou *masá mepiro*) virou *boraro*: “Essa sombra come gente” (Tõrãmæ & Guahari, *op. cit.*:47). Para evitar os ataques do *boraro*, os caçadores devem oferecer algo pelos animais que abatem e, segundo os Tukano, é preciso ofertar-lhe almas humanas (Pozzobon, 2002:44). Os caçadores e transeuntes desfalecem ou ficam desorientados pelos gritos estranhos emitidos pelo *boraro* no meio da mata. Uma das comidas preferidas pelo *boraro* é a fruta do timbó, um veneno para peixe que, se ingerido diretamente pelo homem, também provoca asfixia (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:88). Para os Tukano, esses seres podem se apresentar sob uma forma humana ou sob a forma de um espírito, podendo roubar a alma das pessoas. Isto ocorre, por exemplo, quando alguém sonha com uma mulher muito bonita e depois, ao sair para a mata, encontra-a e pratica sexo com ela. Quando esta pessoa volta para a maloca, deita-se na rede para dormir e morre, pois a irmã do *boraro*, que lhe apareceu sob a forma daquela mulher bonita, tirou a sua alma (Fulop, *op. cit.*:81-82).

Os Tukano afirmam que o poder do *boraro* de castigar aqueles que abusam da natureza (abatendo mais animais do que o necessário, por exemplo) está no roupão ou na pele com que se veste. Eles o descrevem como um duende do tamanho de um homem corpulento que é calmo sem o roupão enorme, tornando-se muito perigoso, porém, quando se veste com o “roupão enfeitado” (Lagório, 1983:130). Uma das histórias sobre ele diz que alguns rapazes foram explorar as cabeceiras de um rio para ver se havia sorva. De repente, começaram a ouvir uma voz estranha: “- Venham, meus filhos, venham, fiquem à vontade... Não tenham medo, não...”. Um dos rapazes desconfiou que fosse a voz do *boraro* e chamou o outros para ir embora: “- Esse Boraró está querendo nos atrair com essa vozinha mansa e depois vai nos devorar” (*Ibid.*). Um outro mito menciona o fato dessa entidade selvagem possuir um manto preto ao redor de seu corpo que se apresenta como uma sombra: “É com essa sombra que assusta as pessoas”⁶⁵. Para os Tariano, alguém pode se transformar em *boraro* caso venha a vestir a sua roupa. Um dos mitos do *corpus* desse grupo menciona que, antes de mergulhar no rio, o *boraro* deixou a sua “própria roupa” sobre uma árvore. Com o auxílio de um gancho de pau, um homem puxou a roupa e vestiu-a, transformando-se imediatamente em *boraro* (Moreira, 2001:102). Há um sopro (encantamento) que se usa para ser respeitado ou temido pelos outros, por meio do qual o rezador faz uma pessoa “encarnar (*pa'sanëkã'há*, entrar dentro) em Boraro, transformando-a em curupira com os mesmos cabelos, olhos, vestido” (*Id.*, 2002:103).⁶⁶ Além da roupa ou pele com a qual por vezes está recoberto, o *boraro* também usa uma espécie de corda no pescoço como signo da sua agressividade:



“Quando Boraro fica com raiva, o kumu [rezador], com um sopro, começa a tirar toda a sua raiva, tira também a sua roupa (Boraro só fica com raiva quando ele está vestido). Quando ele não tem roupa, ele fica como Wahti ou yuhkëromahsã (Wahti não tem raiva). Com o cigarro, o kumu tira a roupa do Boraro, tira o seu colar këwarida (tipo de corda que ele usa no pescoço como colar), tira a sua roupa, tira esse colar (porque é com a roupa e o colar que ele fica com raiva). Tira tudo isso e começa a fechar o caminho ao Boraro para ele não ir atrás da pessoa” (Moreira, 2002:115).⁶⁷

Em resumo, ainda que hajam notáveis diferenças em vários aspectos da ontologia dos povos indígenas alto-rionegrinos⁶⁸, são bastante comuns e disseminadas as crenças de que a morte implica necessariamente a dissociação de aspectos sutis que podemos traduzir como espíritos, sombras ou fantasmas, e de que o contato com essas entidades completamente insubstanciais (Bidou, 1994:157) carrega de algum modo uma inerente periculosidade para os viventes. Esses pressupostos culturais moldam não apenas o comportamento e a interpretação dos índios face a ocorrência do óbito invitado mas se mostram operantes, talvez até em maior grau, quando envolvem as reações diante da morte que resulta, em alguma medida, do desejo e deliberação pessoal.

(V)

O fenômeno do suicídio e o anseio pessoal pela morte não estão de todo ausentes da história e da cultura indígena no alto rio Negro⁶⁹. Para alguns, a têmpera dos índios da região seria de tal ordem que a pessoa permaneceria impávida até mesmo diante do fim iminente, especialmente se desejado: “não consta que cenas de desespero tenham precedido os suicídios que se conhecem” (Brüzzi Silva, 1977:153). A convicção de que a morte é (quase sempre) um fenômeno induzido magicamente por terceiros, “não é favorável ao suicídio, embora se possa encontrar talvez algum velho que deseje a morte” (*Ibid.*:239). Certa ocasião, um desses velhos justificava a aspiração dizendo: “Quero morrer, porque os meus dentes estão cansados de mastigar” (Giacone, 1949:31). Dada a ansiedade provocada pela negociação sobre o envio de almas humanas para reposição dos animais mortos pelos caçadores, uma velha Maku, serva em uma maloca desana, sentiu pena das crianças famintas num tempo de escassez e, dirigindo-se ao pajé, teria se prontificado a servir como troca: “Eu estou muito velha para viver. Deixe-me ir



aos montes para que vocês tenham comida” (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:130-131). Os Maku, às vezes, abandonam as pessoas muito idosas num tapiri no meio do mato quando ficam demasiado fracos para estarem vagando com os mais jovens entre aldeias e acampamentos de caça. Os próprios velhos pedem isso quando “vão enjoando da vida comunitária e resolvem morrer assim, sozinhos, em silêncio” (Pozzobon, *op. cit.*:139-140). Do mesmo modo, os Nukak abandonam os enfermos muito graves que já não conseguem se movimentar por si mesmos, os quais aceitam sua condição sem protestar, negando-se inclusive a receber alimentos ou se deslocar com o resto do grupo, apesar do lamento de seus parentes próximos (Cabrera, Franky & Mahecha, *op. cit.*:214).

Conta-se que, no início do período de seca anual, os pajés tukano faziam uma reunião secreta, presidida pelo mais forte entre eles, que exigia a morte de uma pessoa na aldeia. Em função disso, apresentavam-se eventualmente “voluntários” que podiam, inclusive, escolher a forma através da qual desejavam encerrar sua vida nesta terra:

“É costume antigo, que existia no tempo de Juruparí. É ordem do *Mi-ĩ*, Juruparí, para fazer assim. A morte significa a troca (pagamento) de curas, de efeitos positivos ('curas', quer dizer: o Pajé fez nascer muitas gentes, fez as doenças acalmar). Diante desta razão, também deve morrer uma pessoa, como troca, se nasceram muitas gentes. É sinal que vieram do outro Mundo. Então temos que enviar alguém em troca, explica o Pajé [...]. Este tipo de realização de morte era costume normal. Uns velhos se entregavam voluntários para morrer. Morriam assim, eram enviados para o lugar do destino. No princípio do Mundo, a morte significava a viagem para chegar na outra Camada. Assim ninguém tinha medo de morrer, diziam: - Eu quero viajar, ou vamos mudar de moradias. Se não existir um voluntário, os Pajés decidem quem vai morrer. Morte não era coisa feia, era o pedido de *Õ'akhë*. O pedido do *Õ'akhë* não era negado, sempre era atendido. Quem faz curas, consegue curar com a ajuda de *Õ'akhë*; quem trabalha, recebe o pagamento. Assim o Mundo funciona em troca de pagamento. Nós comemos os peixes, frutas, tomamos água, respiramos ar, porque estamos ligados no Mundo-do-Vento, *Wiróká*. Morrer é mesmo como se fosse a gente dormir [...]. Depois da reunião, os Pajés já decidem quem, e por que vai morrer, como vai morrer, quando vai morrer, de que maneira vai morrer. As mortes variavam, os voluntários escolhiam, como eles queriam morrer. Enfeitiçados. Envenenados. Comidos pelos animais. Mordidos pela Cobra venenosa. Comidos pela Cobra. Comidos pela Onça. Comidos pelo *Wāhtĩ*. Morrer, sendo matado fisicamente. A morte mais preferida era morrer afogado na água. Juruparí, quando falava de matar, ele queimava no fogo” (Gentil, 2005:199-200).

No mito de origem das trombetas de paxiúba, Jurupari revela a única forma pela qual poderiam eliminá-lo, pois “ele queria mesmo morrer”: “Vou deixar que me matem, e depois eu volto para o céu outra vez...” (Brüzzi Silva, 1994:110 e 253). Depois da morte de Jurupari, quando sua barriga espoca na fogueira, *Inapirikúri* seguiu até o céu a fim de ver como era lá em cima, encontrando-o todo branco e reluzente, como havia predito, o que fez com que voltasse “com o desejo de morrer também, para ficar igual a Jurupari” (Saake,



1976:281). No mito, o homem que mostrasse a uma mulher as trombetas de paxiúba, ou revelasse as leis secretas vigentes, seria obrigado a envenenar-se e, caso ele a isso se recusasse, a ação deveria ser perpetrada pelo primeiro que o encontrasse (*Ibid.*:279). Em outro episódio mítico, menciona-se que quatro velhos companheiros haviam se recolhido dentro da Jurupari-Oca dispostos a se deixarem morrer de fome (*Ibid.*:293). O som emitido pelas trombetas de paxiúba é percebido como um chamamento para a morte feito pelos antepassados aos viventes (C. Hugh-Jones, *op. cit.*:148). Os índios do Uaupés afirmam que o ronco que se ouve às vezes vindo da cachoeira de Ipanoré, semelhante ao som dos instrumentos de Jurupari, é um sinal de que o demônio da cachoeira exige uma vítima (Koch-Grünberg, *op. cit.*:383). Essa demanda, em todo caso, poderia se combinar com outras motivações para morrer voluntariamente atirando-se nas corredeiras do rio Negro. Um mito narra como uma bela índia foi castigada por haver seduzido um pajé para que ele contasse os segredos de Jurupari, levando uma pedrada na cabeça que lhe desfigurou o rosto. Algum tempo depois, ela foi banhar-se no remanso existente abaixo de uma cachoeira, ficando de tal forma espantada com sua própria feiura refletida nas águas que, desesperada, atirou-se no perau e sumiu para sempre (Stradelli, 2002:290).⁷⁰

Os mitos admitem a possibilidade da morte vir a ser provocada por estados emocionais como tristeza, desgosto ou solidão. Uma estória narra como uma moça, cansada de esperar por um marido, “resolveu fugir e procurar a morte na tristeza da floresta” (*Ibid.*:294). Em outro mito, por vergonha do marido, uma mulher esconde-se dentro de grande pote de caxiri, sendo o seu corpo encontrado, já sem a pele, após a quebra deste recipiente. Depois de sua morte, o viúvo tornou-se triste e solitário, confessando enquanto chorava: “'Eu mesmo não sei o que é, mas sinto uma tristeza que me domina ao ponto que você está vendo. Não me falta nada [...] mas uma dor terrível me mata'. E mal acabou de falar, caiu morto” (*Ibid.*:341). Outra estória relata ainda o destino de uma mulher que deixou de comer por conta do ciúme e da raiva que sentia em relação a uma outra esposa do cônjuge. O marido foi procurar maniuaras saborosas mas ela não quis comê-las, continuando assim até que veio a morrer de tristeza e desgosto, transformando-se na pedra que se vê no rio Uaupés em frente à Iauaretê (Brüzzi Silva, 1994:199-200).

Sintomaticamente, os mitos também admitem que o desejo de morrer possa ser suscitado pela dor decorrente do falecimento de parentes próximos. Os Tukano narram que, por ciúmes, o filho mais velho de *mîriá-po'ra-turíkhãro* matou seu irmão menor e, ao invés de sepultá-lo, faz uma espécie de jirau com paus de turi (usados antigamente no enterro) onde colocou o ataúde, cobrindo-o com folhas. O pai encontra o esquife onde estava o corpo e



consegue ressuscitá-lo soprando fumaça de cigarro sobre ele. O filho maior, então, fez aparecer o passarinho *ñamáka-sererõ*, que dá mau agouro porque, quando golpeia com o bico a viga superior da maloca, é sinal de que alguém vai morrer⁷¹. Quando o filho menor vem chegando na maloca de *Ba'sébô*, o passarinho começa a chamá-lo insistentemente de fantasma (*wāhtĩ*), fato que o enche de vergonha e acaba provocando sua morte outra vez (Fulop, *op. cit.*:97-103). Uma versão desana do mesmo mito diz que, ao ver isso, o pai (aí denominado *Baaribo*) entrou sozinho em casa e chorou muito a perda do filho “porque ele queria morrer também e desaparecer junto com o seu filho”. Sabendo da intenção de *Baaribo*, todos os seres existentes no mundo reuniram-se para chorar com ele e tentar consolá-lo, mas ele não aceitou (Pārõkumu & Kěhíri, *op. cit.*:152).

O desejo e o pressentimento sobre a proximidade da morte manifestam-se ainda em outros episódios descritos na literatura etnológica que versa sobre o alto rio Negro. Assim, relata-se que um adolescente de quatorze anos, filho de uma índia Tukano, estava muito enfermo, pois tinha tuberculose. Uma manhã, disse a uma freira que iria morrer naquele mesmo dia. Indagado como poderia ter essa certeza, respondeu que havia visto o menino Jesus colhendo flores em um belo jardim, o qual teria chamado por ele: “Venha você também!” Diz-se que, efetivamente, chegou a morrer naquele mesmo dia (Giacone, 1976:151). Mencionado de forma recorrente nos relatos sobre suicídios alto-rionegrinos contemporâneos, esse mesmo chamado do além, formulado por entidades sobrenaturais ou parentes já falecidos, também é descrito da seguinte forma:

“'Padre, existe remédio para morrer?' Foi a resposta que me deu uma mãe Piratapuaia à minha saudação quando fui visitá-la. 'Sim, existe o remédio: são os sacramentos que desejo te administrar, para que você possa morrer tranquila e seguir com Deus'. Ela recebeu o conforto da nossa religião e depois me demandou com insistência: 'Padre, há portanto o remédio para morrer?' Ao invés de respondê-la, perguntei às filhas: 'Porque sua mãe deseja tomar remédio para morrer?' Responderam-me: 'Há três dias que ela fala em morrer e morrer logo, porque diz que uma noite viu o nosso irmão João e a nossa irmã Inês, falecidos há anos, perto de um anjo, que fez sinal para ir com eles. Ela não estava doente e queria que mandássemos chamar-te para morrer logo. Nós respondemos a ela que dentro de poucos dias Dom Marchesi passaria aqui em retorno de uma missão, mas ela não quis esperar, e insistiu tanto que tivemos que chamá-lo, por causa desse desejo pelo remédio para morrer'. Ela morreu no dia seguinte. Voltando para a missão, pensei comovido na boa velha, que havia batizado 12 anos antes, e nos dois filhos que havia assistido e confortado na hora da morte, que do céu tinham chamado a boa mãe” (Giacone, *id.*:151-152).

É importante notar que estados emocionais como depressão e abatimento vieram desembocar, de fato, na ocorrência de mortes voluntárias ainda presentes na lembrança da geração indígena atual. Diz-se que, contrariados pelas proibições impostas pelos missionários



salesianos no início do século XX, “os velhos mais antigos começaram a ficar tristes, porque estavam perdendo tudo. Deixaram-se então morrer de tristeza e de desgosto” (Moreira, 2002:79). Vendo a perseguição dos padres às manifestações da cultura tradicional, “os velhos sábios caíram doentes e morreram de saudade. Quando viram que não dava mais para manter a nossa cultura, alguns deles foram morar em outros lugares, outros se deixaram morrer de tristeza. Assim eles fizeram” (Tôrãmã & Guahari, *op. cit.*:373).⁷² Quando alguma pessoa doente começa a enfraquecer cada vez mais, apesar de todos os esforços e cerimônias dos pajés, os parentes se convencem de que deve morrer logo e, por isso, o desamparam: “O coitado, vendo-se abandonado, sofre horrivelmente. Alguns me diziam: - Padre, estou muito aborrecido e quero morrer” (Giacone, 1949:29-30). Conta-se que um desses índios enfermos teria dito expressamente, uma manhã, aos seus parentes: “Hoje eu quero morrer”. Como recomeçassem a chorar e implorar-lhe para que esperasse, aguardou ainda cerca de dois dias e então morreu com o beneplácito dos entes queridos (*Id.*, 1976:150).

Presume-se que a vergonha e a tristeza também teriam motivado o suicídio cometido, *circa* 1947, por um índio Tariano do povoado Cigarro, no rio Uaupés. Estando fortemente embriagado pelos efeitos do caxiri, ele teria derrubado sua própria esposa dentro da maloca, a quem espezinhou até matá-la. Enquanto dormia, os parentes enterraram o cadáver e, ao despertar na manhã seguinte, chamou pela mulher a fim de que lhe preparasse o mingau. Comunicado de que ele mesmo a havia matado na noite anterior, tomou sua canoa e internou-se num igarapé vizinho sem falar nada a pessoa alguma. Algumas horas depois a canoa foi encontrada flutuando à mercê da corrente e, dentro, “alguns pedaços de timbó e uma cuia ainda suja do sumo de timbó. O pobre homem espremera e sorvera o suco venenoso daquela planta, e, talvez, nas convulsões da agonia, caíra dentro d’água e morrera afogado” (Brüzzi Silva, 1977:239).⁷³ O recurso ao envenenamento seria igualmente adotado, em 1969, por uma moça arapaso de Iauaretê que, embora solteira, descobriu-se grávida. Vendo “a improficuidade das tentativas de aborto, resolveu suicidar-se e poucos dias antes o anunciou indiretamente às suas companheiras, dizendo-lhes: no próximo domingo você não me verá mais”. No dia aprazado veio a falecer, de fato, devido à ingestão simultânea de vinte comprimidos antimaláricos (*Ibid.*:240). Na mesma localidade, como resultado do pânico provocado pelo grito das colegas anunciando a presença de um fantasma (*wãhtĩ*), uma menina teria, em pleno dia, atirado-se do andar superior do edifício da missão (*Ibid.*:293). Ainda em Iauaretê, uma epidemia de malária era interpretada no bojo de um ciclo de retaliações xamânicas desencadeado pelo suicídio de uma mulher da comunidade (Buchillet, 2004b:60).



A morte voluntária pode ainda vir a ser desejada em razão de uma grande decepção ou revolta. Conta-se que um tuxaua tukano procedente de Pari-Cachoeira teria morrido, em 1989, porque não quis se submeter a uma segunda operação cirúrgica. Comunicado que os pontos da primeira cirurgia haviam rompido em razão de esforço indevido, ele “preferiu morrer e deixar a terra”, não aceitando fazer a segunda operação: “- Assim eu aceito a morte”, teria declarado, exigindo porém que seu sepultamento fosse feito junto ao túmulo de seu pai e não em Manaus, onde se encontrava. Como ele havia cedido o terreno de sua roça para a construção de uma pista de pouso no alto Tiquié, seu filho procurou o comando da Aeronáutica na capital com o intuito de conseguir transporte a fim de levar o pai para Pari-Cachoeira. Contudo, ao ouvir que não seria possível transportá-lo devido à falta de aeronave e gasolina, o tuxaua “ficou revoltado”, pois “sentiu que foi enganado e traído pelo Governo. E chorou tanto, que quis se suicidar” (Gentil, 2005:221-222). As possíveis implicações do desrespeito à seriedade exigida na escuta e consideração de certas narrativas mitológicas são enfatizadas ainda pela menção ao “costume antigo”, caso alguém achasse graça, de ser “obrigado a suicidar-se, ou sofrer a pena de morte” (*Id.*, 2000:198).

O desespero foi apontado como razão para o suicídio de um líder *nəkak* (grupo Maku), noticiado em 2006, que teria buscado a morte bebendo um veneno que seu povo utiliza normalmente para matar peixes. Os *Nəkak* tinham sido obrigados a fugir de suas terras em função da guerra contra as drogas envolvendo o exército, os paramilitares e a guerrilha na Colômbia. O líder *nəkak* estava desesperado porque não conseguia os meios para viabilizar o retorno ao território de origem, sobrevivendo o suicídio depois da morte recente de um menino de nove anos e de uma epidemia de gripe que acometeu quase um quarto do grupo⁷⁴. Os Maku conhecem vários tipos de timbó, além de outras plantas ictiotóxicas como o cunambi, cujas folhas contêm um veneno que, se ingerido diretamente pela pessoa, produz convulsões e efeitos epilépticos. Diz-se que também conhecem o karamá, “veneno proveniente de casca de certa árvore regional, usada no suicídio”⁷⁵. Entre os *Nəkak*, há momentos que uma pessoa sente uma grande nostalgia (motivada às vezes por alguma disputa com os membros do grupo local) e se põe muito triste, expressando este sentimento com um plangente canto solitário por meio do qual lembra algum parente já falecido como o pai, a mãe ou um cônjuge (Cabrera, Franky & Mahecha, *op. cit.*:217). Um dos mitos desse grupo conta a ocasião em que dois heróis culturais estavam brincando e o irmão menor fez um buraco na terra, fingindo-se de morto. Ao ver isso, o irmão maior “atirou-se no rio para se suicidar e ali as piranhas o comeram” (*Ibid.*):



“Este fragmento de mito mostra outra possível consequência da morte de um ser querido: o suicídio. Os homens *nikak* tomam uma bebida preparada com veneno de timbó *ûdî* ou *dûd* e *dûd beru* para suicidar-se, e as mulheres uma outra [bebida] diferente com 'muita água de mandioca brava'; eles comentam que as causas para fazê-lo são por estar muito tristes e aborrecidos ou sentir muita vergonha. Alguns homens se suicidaram porque uma mulher os havia rejeitado, outros durante um acesso de ira contra suas esposas. *kib* suicidou-se porque sua mulher quebrou seu espelho. Sua filha, mulher de uns 18 anos, explicou-nos que isso aconteceu [...] porque sentiu medo de ter perdido seu *depi*, um dos 'espíritos' dos *nikak* que é como a imagem de uma pessoa, mas invertida, como a imagem fornecida por um espelho. Por seu lado, *dei* tentou se suicidar pela raiva e tristeza que sentiu quando morreu *dâpadã*, sua mãe, chegando inclusive a tomar certa quantidade do veneno; não sabemos se isto foi algo simbólico para demonstrar seus sentimentos ou se outros *nikak* impediram efetivamente que ele se suicidasse” (Cabrera, Franky & Mahecha, *ibid*).

(VI)

A ocorrência recente de suicídios e tentativas de suicídio entre os índios do alto rio Negro tem sido explicada até o momento como uma reação de jovens vindos do interior, recém-chegados às cidades da região, face a “sensação de deslocamento” provocada entre outros fatores pela desarticulação familiar, dificuldades de inserção no mercado de trabalho urbano e falta de alternativas construtivas de lazer (Lasmar, Azevedo & Andrade, 2006:243). O fenômeno é interpretado dentro de um “amplo quadro de crise social” (*Ibid.*) vivenciado pelos jovens indígenas, responsável em última análise pelo desequilíbrio emocional traduzido, ou fomentado, pela ingestão abusiva de álcool, consumo de drogas, conflitos familiares e ociosidade. Para uma assistente social do HGu/SGC que acompanhou os casos ocorridos na cidade de São Gabriel da Cachoeira em 2005, a desestruturação familiar seria um dos principais fatores que estaria deixando as jovens indígenas “muito fragilizadas” (Carvalho, 2005).

A deterioração das relações sociais e familiares reflete-se, com certeza, em vários dos depoimentos daqueles que “erraram” a tentativa. Uma das adolescentes indígenas atendidas no HGu/SGC confessou que estava se “sentindo nada”, relatando as brigas com os colegas na escola e os constantes atritos com o pai, que “batia e xingava muito”. Uma outra chegou muito triste, com olhos vermelhos e marcas de agressão no pescoço, resultantes de brigas em casa, onde ninguém tinha comida. Chorava constantemente depois da morte do pai, pois ficou “tocada” e quase sempre pensava muito nele, que a “chamava” em sonhos. Outra



adolescente, que havia tentado se enforcar três vezes, deixou transparecer que o suicídio “acendia algo” dentro dela, quando mais não fosse porque o assunto estava “em alta”. Ficava “animada” ao contar o momento da tentativa, dizendo que antes de “ir para a corda” já estava se “sentindo diferente”. Relatava em seguida ter ouvido vozes de crianças, contando então um pouco menos empolgada como havia “voltado”, mas dando a impressão de ter se sentido, depois do ato, um pouco mais valorizada devido à reação da mãe e pelas visitas que recebeu⁷⁶.

A “mistura de índios e brancos” foi apontada por um Baré como um fator conducente ao suicídio por suscitar nos jovens indígenas o desejo de obter bens e *status* possuídos pelos não índios: “As meninas índias querem ter e não podem. Os pais são pobres e não podem dar. Para não sofrer, acham melhor morrer”⁷⁷. A absorção de novos hábitos, comportamentos e necessidades que resulta da inserção cada vez maior na sociedade regional é caracterizada, às vezes, como um processo de “fazer-se branco” (*pekâsã-ye*). Alguns informantes indígenas sustentam que “os estados de espírito vêm também se alterando com a entrada crescente na civilização”, pois “os jovens de hoje seriam mais tristes e desanimados que os de antigamente”, o que é explicado pela falta de zelo ou conhecimento na atribuição dos nomes pessoais (Andrello, *op. cit.*:61). Sabe-se que o nome-alma é o que possibilita o recebimento de uma série de proteções mágicas ou religiosas ao longo da existência individual: “As pessoas mais alegres e robustas são apontadas como aquelas que 'foram bem benzidas'” (*Ibid.*)⁷⁸.

Entre os adolescentes indígenas de São Gabriel da Cachoeira com os quais trabalhou Tardivo (2007a:138), predominavam “a negação e a desvalia de seu passado e de suas origens, em última instância de si mesmos”. Vítimas do “desenraizamento” e da “sensação de não ser nada”, esses adolescentes sofriam devido à ausência de um vínculo funcional com a cultura de seus ascendentes e pela dificuldade “em desenvolver a identidade, que é tarefa primordial desta etapa da vida” (*Ibid.*:150). A elaboração de desenhos temáticos sobre “o jovem em São Gabriel da Cachoeira nos dias de hoje”, levada a termo por esses adolescentes em meados de 2002, revelou “um sofrimento intenso, difuso, generalizado em todo o grupo”. Impregnados pela dor, os desenhos traduziam a “experiência emocional de toda a coletividade”, representando cenas de violência e figuras humanas grotescas acompanhadas de armas, bebidas e drogas. Muitos aludiam à “escolha de dois caminhos: do bem e do mal”, representando encruzilhadas e uma grande quantidade de “referências à morte: desenhos de caixões e cemitérios” (*Ibid.*:129). Em seus comentários, os jovens queixaram-se da falta de

opções de lazer, da ocorrência de brigas entre “galeras” rivais nas casas noturnas da cidade e de conflitos e problemas familiares como alcoolismo, violência doméstica e abandono (*Ibid.*:130):

“Os desenhos [...] apresentam sérios sinais (transparências internas, desestruturação, figuras abertas sem delimitação com a folha, sinais de bizarrice, figuras que tentam intimidar carregadas de identificação projetiva e evacuativa) [...] e podem ser considerados como sugestivos de severas patologias (Grassano, 1996). De fato, são adolescentes que trazem esta significação de doença e morte. Certamente não no sentido nosológico tradicional, mas a emergência dessas condutas de hostilidade, da adição às drogas, desse sentimento de desvalia do vazio, que muitos transmitem em suas produções gráficas, associações e no que relatam nos encontros [...]. São adolescentes que não encontram em absoluto na sociedade, na comunidade e na família, as condições para viverem seus conflitos e tentarem encontrar as respostas mais importantes da vida do ser humano [...]. Nesse contexto, fenômenos sociais – como a formação de gangues, por eles denominadas 'galeras', a ocorrência de alcoolismo e drogadição, com a decorrente explosão de violência – podem ser vistos como alternativas à constituição de mais sadias modalidades individuais e coletivas de existência” (Tardivo, 2007a:133-136).⁷⁹

Para Adriano, Goulart & Moré (2006:17-18), a perda de referências e a produção de “configurações familiares diversas” decorrente dos processos de migração regional, implicando muitas vezes a separação dos membros da família nuclear, contribui para a eclosão de “processos de transição de desenvolvimento emocional” entre os adolescentes indígenas de São Gabriel da Cachoeira, os quais necessitariam de “guias afetivo-familiares” para enfrentar as crises características desta fase do crescimento psicossocial. Com respeito à sequência de mortes voluntárias e tentativas, entendem que “o suicídio se constituiu num comportamento que eliciou outros adolescentes da cidade, como uma forma de conduta de resolver angústias ou situações vitais difíceis, para as quais não tinham um interlocutor possível de escuta e compreensão que os auxiliasse nesses momentos críticos” (*Ibid.*).

A avaliação psicológica realizada sobre os casos ocorridos em Santa Isabel do Rio Negro concluiu que “não há um perfil único que indicie as causas para este fenômeno” (Gomes & Cuerci, *op. cit.*:13). Reconheceu-se, em princípio, haver uma “necessidade de compreensão psicopatológica”, pois “tendências de personalidade depressiva e ansiogênicas não podem ser descartadas”. Ainda que a adição de substâncias como álcool e drogas pudesse “intensificar uma depressão existente patológica”, o fator mais importante seria, na verdade, a bagagem cultural dos envolvidos, de onde provêm os elementos para lidar com frustrações, dificuldades e insatisfações pessoais. A importância assumida por fatores místicos, mágicos ou religiosos nos depoimentos obtidos pela equipe da SEAS/AM evidenciou, enfim, a influência da cultura indígena “frente ao mecanismo comportamental do ato suicida” (*Ibid.*).



A despeito da importância desses primeiros diagnósticos e estudos para a compreensão sobre as motivações e circunstâncias do suicídio indígena alto-rionegrino, há que se fazer algumas ressalvas importantes quanto a caracterização do fenômeno. Apesar da impressão dominante, não se pode dizer que os suicídios indígenas tenham uma ocorrência restrita ao ambiente urbano (no que toca ao espaço geográfico), ou que estejam diretamente relacionados ao abuso e dependência de bebidas alcoólicas (no que se refere a fatores de risco associados), para citar duas características que são recorrentemente apontadas em notícias jornalísticas e nas abordagens avançadas até o momento. Ainda que se perceba uma concentração da ocorrência de suicídios indígenas nas áreas urbanas de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, assim como nos arredores do povoado de Iauaretê (que poderia ser correlacionada *per si* ao montante populacional encontrado nessas localidades), não se depreende de modo algum, a partir dos dados disponíveis, que o fenômeno esteja circunscrito ao ambiente citadino. Ao contrário, observa-se uma ampla disseminação dos suicídios pelas comunidades indígenas situadas na calha dos rios Negro, Uaupés, Tiquié e Papuri. É preciso, portanto, buscar compreender essas ocorrências dentro de um quadro que contemple também os processos socioculturais operativos atualmente nas comunidades do interior, evitando introduzir uma disjunção radical na passagem da realidade que hoje vigora nesses grupos locais em relação às cidades e lugarejos mais populosos da região⁸⁰.

A eventual associação do suicídio indígena ao alcoolismo (e, hoje, drogadição) precisa, da mesma forma, ser problematizada. Segundo os profissionais do HGu/SGC, ainda que grande parte dos suicídios e tentativas na cidade de São Gabriel da Cachoeira tenham sido cometidos por indivíduos que estavam alcoolizados no momento da ocorrência, vários foram protagonizados por adolescentes que não possuíam qualquer histórico conhecido de uso ou excesso com bebidas alcoólicas. Conquanto o abuso do álcool seja relacionado, por vezes, aos altos índices de suicídio em certos grupos indígenas, é o contexto no qual a bebida é ingerida que determina em grande parte a conduta ligada à alcoolização (Langdon, 2005:104). Sabe-se que a ingestão de bebidas alcoólicas pode atuar de forma pontual como um catalizador do comportamento suicida em função dos seus efeitos no sistema límbico (seja pela euforia e liberação de inibições durante o consumo ou pelos quadros de depressão que se seguem), mas a probabilidade de que isso venha ocorrer depende da interação de múltiplos fatores que atuam na percepção, neutralização e superação do mal-estar vivido por cada pessoa dentro da problemática que permeia o conjunto da população (Coloma, 2001:143-147).⁸¹ O mesmo raciocínio é válido igualmente para outros fatores mencionados com certa frequência



como conducentes ao suicídio (a exemplo do desemprego, marginalidade ou “falta de perspectivas”), cuja visível influência sociológica de modo geral deveria ser contrabalançada por uma reflexão sobre o seu reflexo psicológico em cada caso concreto. No entremeio entre condições econômicas e ocupacionais que afetam a coletividade e o comportamento ou agência do indivíduo existe, no entanto, um fator que precisa ser devidamente considerado: as referências proporcionadas pelo arcabouço cultural.

Destarte, certas concepções autóctones parecem influenciar a modelagem de aspectos importantes dos suicídios alto-rionegrinos. Apesar da ausência de menção ao enforcamento como método para as mortes voluntárias descritas na literatura sobre a região, percebe-se que o meio hoje utilizado de forma predominante para o suicídio pode estar relacionado de alguma forma com as crenças indígenas, pois a forte interpenetração entre as noções de alma e respiração torna congruente a escolha em promover a liberação da primeira mediante a interrupção da segunda. Há também um motivo adicional para optar por um método “limpo” de cessação do alento vital, visto a crença de que os espíritos de pessoas recentemente falecidas que perderam sangue antes de morrer ficam vagando pelo escuro reino dos mortos (Hill, 2002:353). Essa assepsia é observada até mesmo quando se trata de matar, utilizando-se o verbo *wehẽ* praticamente apenas para indicar a morte de peixes e animais: “Para os homens, não havendo quase assassinatos violentos, usam-se as expressões relativas aos vários modos de envenenar” (Brüzzi Silva, 1977:176).⁸²

O suicídio guarda ainda, evidentemente, relação com as noções alto-rionegrinas acerca da feitiçaria e ataques mágicos. A sequência de suicídios ocorridos na cidade de São Gabriel da Cachoeira em 2005/2006 foi interpretada por um informante desana como o resultado de uma “armadilha espiritual” deixada por um indígena das cabeceiras do Uaupés. Revoltado com o fato de seu filho quase ter sido morto após se envolver numa briga na cidade, ele teria feito “coisa ruim” (feitiço) para os alunos da escola Irmã Inês Penha, estabelecimento onde que concentrava um grande número de jovens e adolescentes indígenas⁸³. Considerando que “feitiços são doenças”, um rezador tuyuka teria benzido a escola, em função do que “melhorou um pouco”, voltando a haver novas ocorrências depois de dois meses. De um ponto de vista mais amplo, a explicação xamanística para a sequência de suicídios estava em “um 'grande feitiço sobre a cidade' e a presença de fortes 'espíritos do mal'” (Adriano, Goulart & Moré, *op. cit.*:15). O ambiente soturno que se disseminou em São Gabriel da Cachoeira por conta da sequência de suicídios e tentativas poderia eventualmente evocar a desconfiança sobre a realização daquilo que se denomina “feitiçaria coletiva”, um fenômeno que “opera



aleatoriamente atacando as almas-sonhos das pessoas durante a noite” (Hill, 1993:180-181). A feitiçaria coletiva é uma força aniquiladora que “corta ao meio as almas-sonho andarilhas e destrói o espírito emocional coletivo de uma comunidade inteira”, podendo, como outras enfermidades contagiosas, “espalhar-se com incompreensível velocidade pela comunidade, deixando um rastro de doenças e morte em sua passagem” (*Ibid.*)⁸⁴.

Um dos depoimentos colhidos em São Gabriel da Cachoeira explicava a sequência de suicídios e tentativas afirmando, justamente, que “é tipo uma epidemia, quando dá um caso, fica aquele pensamento”. O mecanismo básico de propagação da ideia do suicídio – atribuído ao fato da alma do suicida “ficar chamando” parentes e conhecidos – é tributário direto das concepções indígenas que descrevem a tentativa corrente do espectro emanado de pessoas recentemente falecidas – qualquer que tenha sido a *causa mortis* – de “levar junto” parentes e conhecidos. Alternativamente, quando essas aparições não são identificadas com qualquer conhecido em particular, assumem características atribuídas de forma genérica aos espíritos ou fantasmas. Assim, a profusão de menções a um homem (de) preto, corpulento, que se apresenta mascarado com um capuz e se locomove flutuando lembra evidentemente a descrição indígena clássica sobre a aparência de visagens e entidades da floresta como *wãhtĩ* e *boraro*. A decorrência da morte, neste caso, é congruente com a crença sobre a índole malévola desses seres e do perigo extremo ao qual a pessoa se expõe pelo simples fato de encontrá-los.

Caberia destacar, nesse sentido, a notável concordância entre os relatos etnológicos e os testemunhos atuais sobre as “causas” diretas para a ocorrência de suicídios indígenas no alto rio Negro. Sustenta-se, em ambos os casos, que a morte voluntária é buscada pela superveniência de estados emocionais como aflição, contrariedade e desalento que são provocados, quase sempre, por atritos ou perdas familiares. Os membros da família (ou que o valha, amigos e conhecidos muito próximos) têm um triplo papel no suicídio indígena: eles exercem uma função ativa, pois as discussões e rugas mais graves envolvem quase sempre algum integrante do núcleo familiar (geralmente o cônjuge ou um dos genitores); uma função passiva, visto que o sentimento de maior consternação é causado via de regra pela perda de familiares; e uma função teleológica, dado que o incentivo decisivo provém muitas vezes da sua intervenção (culturalmente admitida) ao “chamar” os vivos para a morte.

Um aspecto dos suicídios contemporâneos que apresenta, à primeira vista, uma discrepância frente às mortes voluntárias mencionadas na literatura etnológica refere-se ao sujeito do ato. Constituindo no passado um comportamento típico ou predominante entre velhos (ou pessoas muito doentes), o suicídio tem sido praticado no presente, principalmente,



por adolescentes e jovens-adultos (no vigor de seu desenvolvimento). Em todo caso, a recorrente alusão à interveniência ou perseguição de um homem encapuzado nos suicídios atuais não deixa de ter alguma relação com a forma como era vivenciada, anteriormente, a passagem da infância para a juventude nas sociedades indígenas da região. Embora o ritual de iniciação masculina não seja realizado há bastante tempo nas comunidades do Uaupés brasileiro, ainda estão bem vívidas as lembranças de que o grupo de jovens iniciantes era comandado ou “cuidado” por um homem identificado com *gãmoyeri wãtĩ* que trajava um “vestido” sem mangas, tecido com pelos de macacos e onças, que ia do topo da cabeça até a cintura, terminando com um cipó no qual se pendurava uma franja feita com fibras de buriti que descia até os tornozelos (Diakuru & Kisibi, 2006:101). Ao vesti-lo, o chefe dos “vigilantes” pegava uma vara e corria de cá para lá batendo nos esteios do centro da maloca, o que sinalizava a chegada do “homem ruim”. De acordo com o mito, *gãmoyeri wãtĩ* “castigou as crianças que não obedeceram a sua ordem. Por isso, ele é considerado como gente ruim. Mesmo assim, ele é festejado porque ele é o dono das *miriá porã* [trombetas de jurupari]; é ele que cuida da juventude” (*Ibid.*:103-104). Algumas vezes, os “vestidos dos vigilantes dos iniciantes” (*gãma suri*) eram guardados numa casa junto com os “vestidos de lágrimas” (*ko suri*) que se usavam “nas festas de choro após a morte do tuxaua ou do seu filho” (Tõrãmæ & Guahari, *op. cit.*:76).

As ressonâncias simbólicas acionadas pela congregação de jovens eliciados por um ideário ou projeto comum – que certamente presidia o demorado processo de iniciação autóctone – constituiriam, talvez, um dos fatores para explicar a rapidez com que se admitiu a influência, nos suicídios recentes, do “ritual cipriano” que seria praticado no cemitério ou morro da Boa Esperança em São Gabriel da Cachoeira. Independente da discussão sobre a real procedência dessa presunção em alguns casos específicos, parece-nos que, de qualquer maneira, ela é insuficiente para a compreensão da ocorrência de suicídios nas comunidades indígenas situadas na área rural do município de São Gabriel ou na área urbana e comunidades interioranas do município de Santa Isabel do Rio Negro. Uma interpretação abrangente do fenômeno deveria basear-se antes numa perspectiva que contemple tanto os processos históricos que afetam a região como um todo, considerando os efeitos da acelerada sucessão de transformações sociais e/ou urbanização sobre a população indígena, quanto seus reflexos no nível mais íntimo do tecido social, particularmente no que se refere ao núcleo familiar. Dessa forma, valeria indagar se o virtual esfacelamento dos grupos de descendência no ambiente citadino (apesar das preferências pelo assentamento em bairros específicos) não se faz acompanhar, no âmbito aldeão, pelo questionamento da autoridade no interior da família



(extensa e nuclear) e outras perplexidades motivadas ou não pelo influxo das relações interétnicas.

Dissemina-se cada vez na população indígena do alto rio Negro uma preocupação acentuada com relação ao controle do comportamento dos jovens, que mesmo no interior das comunidades indígenas têm se recusado a aceitar “as regras de comportamento impostas pelas gerações mais velhas, demonstrando, por um lado, as dificuldades destas em garantir seu cumprimento, e, por outro, a existência de espaços de contestação, reforçados pelo manejo de saberes e artefatos do mundo do branco” (Garnelo, 2003:92).⁸⁵ No pólo oposto, as situações de violência envolvendo as galeras no ambiente citadino parecem “expressar um novo ritual de passagem”, sendo percebidas como um meio ou condição para adquirir autonomia, pois nelas o grupo etário afirma-se perante a própria família e comunidade como um todo, que a partir daí “já não exercem um poder de coerção” sobre eles (Maximiano, 2010:418). Essa mesma busca por autonomia e independência frente à família também se expressaria em alguns dos suicídios cometidos pelos jovens indígenas, já que eles expressariam, de forma inequívoca, um “poder sobre si mesmo” e a capacidade de “decidir o que fazer da própria vida, para que ninguém interfira nela, mesmo os pais. Uma jovem, 17 anos, Piratapuia, afirmou: ele (o pai) me bateu, ficou me xingando e eu ia me matar (Fev 2010)” (*Ibid.*).

Decerto que as motivações e circunstâncias antes mencionadas somente redundam na ocorrência de suicídios porque encontram um solo propício no *ethos* característico das sociedades indígenas alto-rionegrinas. A etiqueta ou ideal cultural – resumida no mito de jurupari pelo lema recomendando à mulher “que tenha paciência, que saiba guardar um segredo e que não seja curiosa” – define-se por uma série de “disciplinas corporais e espirituais que buscam reafirmar a condição humana por meio do controle dos impulsos, da frugalidade, da renúncia voluntária aos prazeres e da obediência às normas estabelecidas pelos ancestrais no primeiro ritual de iniciação” (Garnelo, *op. cit.*:102). Donos de um “temperamento reservado e calmo” (Salamand, 1998:163), os índios da região encontravam na prática da flagelação com o *adabi* (açoite com extremidade entançada de envira), realizada por ocasião dos rituais de iniciação e cerimônias de dabucuri, um meio de expressão da agressividade e introjeção do estoicismo⁸⁶. Poder-se-ia considerar – de um ponto de vista estrutural ou “abstrato”, se tanto – que a supressão deste costume, entre outros, e a ausência de um enquadramento viável para sentimentos como raiva e hostilidade, hoje mais do que anteriormente, teria deixado um vácuo no qual os impulsos agressivos estariam sendo dirigidos pelo sujeito contra si mesmo através do suicídio.



(VII)

Singular em seus próprios termos, o suicídio indígena alto-rionegrino também pode ser dito completamente típico. De modo geral, o fenômeno apresenta vários pontos em comum com a ocorrência de suicídios na sociedade brasileira no período 1980-2006 (Lovisi *et al.*, 2009), onde também atingiu de forma predominante a população masculina (77,3%) de jovens-adultos (34,2% na faixa de 20-29 anos) por meio do enforcamento (47,2%). Diferença perceptível encontra-se exatamente na taxa de mortalidade, haja vista que o coeficiente na sociedade nacional (5,7/100.000 em 2006) é pelo menos sete vezes inferior ao constatado, em 2010, para a área rural dos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Estes dois municípios integram a lista das nove localidades onde há maior número de suicídios indígenas no Brasil, estimando-se que a taxa geral de suicídios entre povos indígenas no território nacional seja de 20/100.000. O Amazonas (por conta dos suicídios alto-rionegrinos e, principalmente, entre os Tikuna) e o Mato Grosso do Sul (dada a incidência entre os Guarani) são os dois Estados que lideram as estatísticas, concentrando 81% das ocorrências registradas. Em média, o Estado do Amazonas apresenta uma taxa de 32,2 suicídios para cada 100 mil indígenas; no entanto, tomando especificamente a população indígena jovem, encontra-se uma taxa de 101 suicidas para 100 mil jovens, “índices que não têm comparação nem no contexto internacional, entre os países com taxas de suicídio consideradas trágicas” (Waiselfisz, 2011:157). Em análises gerais sobre essa realidade, apontou-se a importância de fatores de risco relacionados à psicopatologia, além de aspectos socioeconômicos e culturais (Oliveira & Lotufo Neto, 2003:8), relacionando-se os altos índices entre jovens indígenas ao declínio dos ritos de passagem para a idade adulta, o que levaria à desestruturação da individualidade (Cassorla & Smeke, 1994:72).

Comparativamente, o suicídio alto-rionegrino também apresenta vários pontos em comum com as características de mortes voluntárias reportadas para outros povos indígenas do Brasil – como os Guarani (Brand & Vietta, 2001; Foti, 2004; Grünberg, 1991; Levcovitz, 1998; Meihy, 1991; *Id.*, 1994; Morgado, 1991; Pereira, 1995; Pimentel, 2006), Kanamari (Costa, 2007), Kaxinawá (Keifenheim, 2002), Suruwahá (Dal Poz, 2000; Kroemer,



1994; Souza & Santos, 2009), Tikuna (Erthal, 1998; *Id.*, 2001) e Yekuana (Andrade, 2007) – e da América do Sul – a exemplo dos Awajun (Aguaruna) (Brown, 1986), Emberá (Sepúlveda, 2008), Whichí (Mataco) (Califano & Dasso, 1999; Rodrigues Mir, 2006) e Yukpa (Halbmayer, 2001; *Id.*, 2008). Embora existam variações significativas de uma sociedade para outra, pode-se identificar certos padrões gerais no suicídio praticado pelos índios sul-americanos, incluindo o sexo (masculino), a idade (adolescentes e jovens-adultos) e o meio utilizado (enforcamento e ingestão de timbó)⁸⁷. Dentre as características comuns entre as mortes voluntárias no alto rio Negro com aquelas reportadas para algumas das sociedades indígenas acima citadas, consideramos necessário destacar uma em particular, qual seja, o fato delas ocorrerem em “clusters”.

A tendência dos suicídios ocorrerem em “grupos” é bem conhecida, sendo explicada pela psicologia como resultado do “efeito modelação”. Também descrita entre índios norte-americanos e canadenses (Shore, 1975; Ward & Fox, 1977), tal característica é atribuída à “imitação” estimulada pela proximidade do evento ou por sua divulgação. 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. Observa-se igualmente a frequente ocorrência de suicídios “em cadeia” dentro do mesmo núcleo familiar, notando-se o incremento das taxas de comportamento suicida no grupo de parentes das vítimas de suicídio. O desdobramento da ocorrência de um suicídio em novas tentativas e/ou casos consumados resulta na constituição de modelos de comportamentos auto-destrutivos no interior de famílias ou entre pares. A reiterada ocorrência de suicídios acaba suscitando certa aceitação e familiaridade com a ideia, que se torna uma espécie de resposta psicológica e culturalmente modelada para alguns dilemas, inclusive com a realização de tentativas por indivíduos muito jovens de forma experimental (Erthal, *op. cit.*:213-214). Ainda que “contágio” ou “epidemia” sejam categorias importadas do sanitarismo (Morgado, *op. cit.*), não deixam de encontrar correspondência na preocupação manifesta pelos próprios índios visando impedir a “contaminação”, quer dizer, “o espalhamento da ideia” (Pimentel, *op. cit.*:60). No caso do alto rio Negro, constata-se a ocorrência de *clusters* de suicídios que possuem seu vórtice no tempo (sucedendo-se em um curto período), no espaço (propagando-se numa mesma comunidade) e no grupo (atingindo membros de uma mesma família ou de uma mesma etnia). Dada sua relevância epidemiológica, a propensão dos suicídios e tentativas ocorrerem em *clusters* é um aspecto a ser considerado na definição de medidas com vistas à redução das taxas de sua incidência em populações indígenas.



Tendo em vista a relevância do quadro de co-morbidade e transtornos associados ao suicídio, especialmente em grupos vulneráveis como as sociedades indígenas, o Ministério da Saúde editou a Portaria nº 1.876, de 14.08.2006, definindo como uma das diretrizes de ação a identificação da “prevalência dos determinantes e condicionantes do suicídio e tentativas, assim como os fatores protetores e o desenvolvimento de ações intersetoriais de responsabilidade pública” (art. 2º, IV). Nesse sentido, tendo em vista as informações expostas neste relatório, pode-se sugerir a adoção de algumas ações e medidas visando a *prevenção* e *pós-venção* de suicídios e tentativas de suicídio indígena no alto rio Negro. A atuação direta nesses dois campos deve ser complementada, além disso, por ações de “*supravivência*” que contemplem um dos principais determinantes do fenômeno, a saber, a sua ocorrência em um meio intercultural.

(a) Prevenção:

As tentativas de suicídio constituem o *fator de risco* mais previsível para a ocorrência de um suicídio, estimando-se que cerca de 30 a 40% dos que tentam o suicídio e não recebem atendimento repetem a tentativa no período de um ano (Quental, 2009). Em sociedades indígenas norte-americanas, 80% dos adolescentes que consumaram o suicídio haviam realizado uma ou mais tentativas nos doze meses que antecederam o ato (Berlin, 1987:220). Portanto, os indígenas que realizam tentativas estão em crise manifesta e necessitam de atenção imediata para tentar interromper este processo. A *intervenção* numa tentativa de suicídio não deve ser entendida exclusivamente como a eventual contenção física durante a crise ou o impedimento de acesso aos meios (cuja eficácia, ao final, costuma ser apenas temporária), mas deve abranger também o mapeamento e a mobilização da rede social de apoio da pessoa (familiares, amigos etc.) e outras ações de suporte e encaminhamento do indivíduo. A partir das informações coletadas no momento da intervenção, deve-se avaliar a necessidade de (i) acionar a intermediação e o acompanhamento de um *conselheiro indígena* que possa, mediante o seguimento próximo da pessoa, através do estímulo e aconselhamento, apaziguar o impulso e direcionar a atenção para a vida; (ii) recomendar a participação em um *grupo de acolhimento*, pois esta prática enseja encontros que podem mitigar a dor psíquica (*psychache*) e são, em si mesmos, terapêuticos; (iii) proporcionar o engajamento em *atividades recreativo-culturais* ou laborais (como ocorreu em 2005/2006, quando parte das jovens que havia tentado o suicídio encontrou amparo na casa das irmãs salesianas em São Gabriel da Cachoeira); e (iv) prescrever o início do *tratamento psicológico* ou psiquiátrico. As três últimas possibilidades apresentam-se cabíveis, em primeira mão, no caso das tentativas de suicídio ocorridas nas áreas citadinas,



sendo necessário definir possíveis adaptações ou alternativas para as tentativas consumadas na circunscrição das comunidades indígenas.

As tentativas de suicídio integram muitas vezes a dinâmica funcional das famílias e as medidas elencadas buscam oportunizar a mudança de padrões destrutivos na vida familiar dos seus protagonistas. Qualquer que seja a linha de ação adotada, o *monitoramento* deverá ser realizado por um período razoável, abrangendo de seis meses a um ano pelo menos, buscando evitar a reincidência. Para viabilizar o acesso às informações necessárias ao pronto atendimento e tomada de decisões, é fundamental construir um *banco de dados* que proporcione o armazenamento dos registros relevantes para o mapeamento da incidência, agilidade no contato com membros da família e da comunidade, e a avaliação periódica sobre o progresso eventualmente alcançado. É estratégico, para tanto, desenvolver atividades de sensibilização e *capacitação* dos profissionais de saúde e gestores para a formulação e desenvolvimento das ações de prevenção ao suicídio e tentativas relacionadas. No estágio atual, o DSEI Alto Rio Negro mantém o registro sistemático dos suicídios, mas pouca atenção tem dado à coleta e sistematização das informações sobre tentativas realizadas nas comunidades indígenas da área rural. A desinformação é bem pior nas áreas citadinas, pois além de nenhuma instância responsabilizar-se pelo registro das tentativas e acompanhamento dos indígenas que tentaram o suicídio, tampouco se efetuam anotações indispensáveis para a identificação dos suicidas, sendo bastante comum, por exemplo, a ignorância a respeito do pertencimento étnico daqueles que consumaram a morte voluntária. Portanto, devem ser tomadas medidas visando normalizar e sistematizar a *notificação* não somente dos casos de suicídios mas também das tentativas de suicídio. Essas providências buscam dar cumprimento ao que dispõe a Portaria nº 1.876/06, antes citada, quando recomenda o desenvolvimento de métodos de coleta e análise de dados, permitindo a qualificação da gestão e a disseminação do conhecimento (art. 2º, VI), e a educação permanente dos profissionais de saúde de acordo com os princípios da integralidade e da *humanização* (art. 2º, VIII).

(b) Pósvenção:

O termo “pósvenção” (*postvention*) foi cunhado por Edwin Shneidman em 1973 (Leenaars, 2010) e refere-se basicamente às ações de apoio e assistência às pessoas afetadas pela ocorrência de um suicídio (familiares, amigos etc.). Dado que o suicídio atua como um fator precipitante de outros eventos do mesmo tipo, as “pessoas afetadas” são consideradas como um *grupo de risco* que deve receber assistência imediata e precisa ser acompanhado. Uma preocupação central dos programas de pósvenção é exatamente evitar o “contágio” do



comportamento suicida, usando-se estratégias para reduzir a identificação com o suicida e, conseqüentemente, a possibilidade de modelagem do comportamento. A consecução de ações nesse campo deve ser precedida por uma avaliação sobre a sua indispensabilidade e metodologia, pois qualquer *publicidade indevida* pode passar a mensagem de que o suicídio é algo notável ou uma maneira de ser notado. Se não forem devidamente implementadas, as ações de pósvenção têm o potencial de causar dano (ou seja, aumentar o risco de contágio), recomendando-se sempre, para minimizar essa possibilidade, evitar o sensacionalismo, a glorificação ou a difamação do suicida, e o fornecimento de detalhes excessivos sobre a morte (para prevenir o comportamento imitativo derivado da identificação com a vítima do suicídio).

Para se tornar produtora, a pósvenção necessita mostrar-se sensível às *diferenças sociais e culturais*, levando em conta as peculiaridades do comportamento suicida no grupo social. A pósvenção dos suicídios indígenas alto-rionegrinos deve diferenciar claramente a localidade de sua ocorrência, especialmente se o suicídio ocorreu no âmbito da comunidade indígena, nos povoados existentes no interior da terra indígena ou nas áreas urbanas de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Dependendo da localidade, haverá uma extensão e uma composição diferenciadas do que se entende como “grupo de pessoas afetadas por um suicídio”, que pode variar entre família extensa/grupo local, nas comunidades, até família nuclear/grupos específicos de relação social (rua, bairro, escola, igreja), nas cidades. Seja no âmbito das comunidades indígenas ou das cidades, uma das ações que poderia ser considerada, de forma indicativa, na pósvenção de suicídios indígenas nessa região é a *realização dos benzimentos* para despacho da alma do falecido e proteção dos familiares e amigos do suicida. A adoção desse alvitre, de modo geral, deve ser discutida reflexivamente com os principais envolvidos, em especial com os sábios e organizações indígenas, de forma a assegurar que essa providência seja desejada ou até mesmo especificamente consentida para evitar o surgimento de “tensões na prática” (White, 2007). De todo modo, vale lembrar que um dos encaminhamentos tomados ao longo da reunião referida por Adriano, Goulart & Moré (*Op. cit.*:14-15) foi o de haver uma aproximação com os pajés e rezadores, “tanto para acolhê-los como para 'defumar as casas' onde havia acontecido enforcamento”, sugerindo-se igualmente solicitar a um padre católico “a 'benção das casas', no sentido de proteger as mesmas, visto que vários pais e seus filhos tinham medo da casa depois do acontecido”. Em outra reunião – promovida durante o *cluster* de suicídios entre os alunos da escola Irmã Inês Penha em São Gabriel da Cachoeira – chegou a ser sugerida “a união de curandeiros, rezadores, pajés, católicos e evangélicos 'para fazer um só serviço espiritual'” (Carvalho, 2005).



Cabe ponderar que o levantamento feito em 2003/2004 constatou que apenas 8% dos domicílios da amostra visitada na cidade de São Gabriel da Cachoeira contava com algum benzedor (*kumu*) no grupo doméstico (FOIRN & ISA, *op. cit.*:35). No caso que acompanhamos pessoalmente, em 2006, impressionou-nos sobremaneira a indigência simbólica ou ritual que cercou o velório e o sepultamento da vítima de suicídio, não se observando nem as “dramatizações reparadoras” (Vidille, 2006:61) dos especialistas indígenas nem a intervenção de qualquer outra manifestação religiosa ou cuidado espiritual específico (de cunho católico, evangélico, espírita etc.). Em função disso, ocorre-nos ser cabível sugerir, como parte das ações de pós-venção ao suicídio no contexto alto-rionegrino, a mobilização de especialistas religiosos e a prestação de *assistência espiritual* aos familiares e outras pessoas significativas na rede de relações sociais das vítimas de suicídio⁸⁸.

(c) “Supravenção”:

O suicídio indígena constitui um *relevante problema de saúde pública* na região do alto rio Negro, sendo necessário desenvolver estratégias de informação, comunicação e sensibilização com a sociedade para que possa ser evitado (Portaria nº 1.876/06, art. 2º, II). Apesar disso, nenhum dos estudos já realizados sobre a implementação dos serviços de atenção à saúde dos povos indígenas na região (Athias, 2007a; Garnelo & Wright, 2001; Silva, 2008; Soares, 2007; Toledo, 2006) contempla qualquer análise em relação ao fenômeno. A particular incidência de suicídios nas áreas citadinas também não ensejou, até o momento, uma proposta para a estruturação dos serviços de saúde e articulação intersetorial com vistas à regularização do fluxo de atendimento aos casos de suicídio e tentativas de suicídio. Na prática, além disso, o “saber ancestral” indígena continua sendo ignorado no contexto das instituições locais, “seja por vergonha, seja por não encontrar um canal de expressão e de compreensão do mesmo” (Adriano, Goulart & Moré, *op. cit.*:14-15). É recomendável, assim, que haja um esforço para efetivar o *diálogo intercultural* com os especialistas indígenas (Athias, 2007b), possibilitando uma real participação de pajés (*yai*) e benzedores (*kumu*) nos itinerários terapêuticos adotados no âmbito do DSEI Alto Rio Negro e serviços municipais de saúde.

Hoje, poucos indígenas detêm o saber espiritual que constitui uma ferramenta inigualável para a hermenêutica do ato suicida e interação com seus efeitos. Uma pesquisa realizada entre as famílias baniwa convertidas ao protestantismo demonstrou a escassa motivação dos mais jovens em se apropriar desse tipo de conhecimento e apontou a escolarização como um elemento inibidor da reprodução dos saberes tradicionais. A interrupção dos rituais de iniciação masculina, que propiciavam um espaço sistemático de ensino-aprendizado no mundo



indígena, comprometeu ainda mais a reprodução da cultura tradicional, que passou a se restringir quase exclusivamente ao espaço doméstico (Garnelo *et al.*, 2006:161-162). Em função disso, os próprios Baniwa anunciaram a criação, em 2010, de uma “escola de pajés” denominada *malikai dapana* (“maloca dos conhecimentos dos pajés”) na comunidade de Uapuí-Cachoeira, no rio Aiari, com vistas a resgatar e preservar os conhecimentos xamanísticos detidos pelo único “pajé-onça” ainda em atividade entre eles⁸⁹. Considerando que transformações culturais aceleradas também vêm se passando entre os povos das famílias Tukano e Maku da bacia do rio Uaupés, caberia avaliar a viabilidade de extensão dessa experiência de apoio e incentivo à *formação de especialistas religiosos* para outras regiões e localidades da terra indígena Alto Rio Negro.

De modo geral, as iniciativas que contribuem para a *valorização da identidade étnica e da cultura indígena*, proporcionando o *reforço da organização interna das comunidades* e a *reafirmção dos laços sociais e familiares*, tendem a exercer um efeito positivo para debelar ou diminuir a ocorrência de suicídios no panorama alto-rionegrino contemporâneo. Por meio delas, os indígenas (especialmente os mais jovens) têm a oportunidade de se reconectar com a sua história e vislumbrar um devir coletivo significativo, regando o solo onde medra o *enraizamento* decantado por Simone Weil (1949:10) e que permite, tanto quanto possível, a reconciliação entre a vida e a morte.

Manaus, 26 de julho de 2011

Walter Coutinho Jr.
Analista Pericial em Antropologia
PR/AM - MPF

1
NOTAS

- 1 Durante os levantamentos em São Gabriel da Cachoeira fomos acompanhados por Maria Auxiliadora Cordeiro da Silva, gerente de pesquisa da FEPI, que facilitou diligentemente a inserção nas redes locais devido a sua condição de índia Baré, natural daquela cidade, e antiga militante no movimento indígena local. Grande colaboração foi prestada igualmente pela psicóloga Marília Megale, que procurava acompanhar, à época, os casos e as tentativas de suicídio que chegavam ao HGU/SGC. Sou grato ainda pela colaboração de Regina Célia Chaves do Carmo, Secretária Municipal de Assistência Social de Santa Isabel do Rio Negro, pela composição e envio da relação de suicídios indígenas ocorridos naquele município; à Jane Mara Oliveira, da Secretaria de Estado de Assistência Social e Cidadania do Amazonas, pela obtenção de cópia do relatório sobre as mesmas ocorrências elaborado no âmbito da SEAS/AM; e à enfermeira Yesica Milagros Mundo Guerrero, do DSEI Alto Rio Negro, pelo fornecimento dos quadros de mortalidade e morbidade no âmbito do Distrito Sanitário. Agradeço igualmente à Dra. Leila Tardivo, da Universidade de São Paulo, por proporcionar o acesso ao livro resultante da sua tese de livre-docência; à Alejandro Parellada, do *International Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA), pelo encaminhamento de uma versão preliminar do informe sobre suicídios indígenas apresentado ao Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) em maio de 2011; e à Marcilio de Souza Cavalcante, Carla de Jesus Dias e Camila Sobral Barra, pelo “ajuri-express” no envio das publicações do Instituto Socioambiental (ISA) que resultaram dos levantamentos demográficos e socioeconômicos realizados em Santa Isabel e São Gabriel.
- 2 Cf. Cabalzar & Ricardo (1998:29-53). Embora ocupem geograficamente a bacia setentrional do alto rio Negro, os Yanomami possuem características históricas, sociais e culturais que os diferenciam significativamente de todos os demais povos indígenas dessa região, motivo pelo qual não serão considerados neste relatório. A literatura sobre a região refere-se ainda a outros grupos da família Tukano encontrados em território colombiano, a exemplo dos Tanimuka/Letuama, Yukuna, Pisamira/Papiwa e Yauna, além de registrar denominações alternativas como Yepa-Mahsã (Tukano), Kotiria (Wanano), Eduria (Taiwano), Koneá (Arapaso), Waikhana (Pira-tapuya), Wakuénai (Baniwa) e Kakwa (Bara). Dentre os grupos pertencentes à família Tukano, os Barasana, Makuna, Taiwano, Tatuyo e Yuruti-tapuya habitam exclusivamente a região do rio Pira-Paraná e o trecho do Uaupés colombiano; dentre os grupos de fala Maku, os Bara e Nəkak são encontrados apenas entre o rio Guaviare e as cabeceiras do Inírida, na Colômbia, enquanto os Nadöb habitam o rio Urubaxi, na bacia do médio Japurá; por fim, grupos Aruak como os Kuripako e Wakuénai são encontrados igualmente na Colômbia (rios Guainía e Inírida) e na Venezuela (canal Cassiquiare). A população indígena da bacia brasileira do alto rio Negro foi estimada por Nimuendaju (1982:168), em 1927, como de 3.226 pessoas, consignando-se no ano seguinte, contudo, que a população dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Cuiari e Xié alcançava, na verdade, 7.581 pessoas (Souza, 1959:200). Informações divulgadas no sítio do Ministério da Saúde, colhidas pela FUNASA provavelmente em 2007 (cf. http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinias_dsei_alto_rio_negro_sesai_2011.pdf, acessado em 16.05.2011), indicam o total da população encontrada no Distrito Sanitário Especial Indígena Alto Rio Negro como de 28.074 pessoas. Essa população apresentava a seguinte distribuição étnica: 6.066 Baré, 5.521 Baniwa, 3.959 Tukano, 2.683 Hupda, 2.065 Tariano, 1.544 Desana, 1.380 Kuripako, 1.044 Pira-tapuya, 887 Werekena, 742 Tuyuka, 519 Wanano, 407 Kubeo, 348 Arapaso, 90 Yepa-Masã, 89 Makunambé, 62 Miriti-tapuya, 62 Siriano, 49 Karapana, 39 Maku, 38 Barasana, 21 Yuruti-tapuya, 14 Siuci-tapuya, 13 Makuna, 9 Dow e 3 Bará, além de 69 pessoas de outros grupos indígenas e 351 não índios. Portanto, da população total reportada no DSEI Alto Rio Negro, 56,7% pertenciam à família Aruak, 32% à família Tukano e 9,7% à família Maku. Dados da FUNASA indicam que, no ano de 2010, a população aldeada nas comunidades indígenas abrangidas pelo DSEI Alto Rio Negro era de 29.820 pessoas. Desse total, 24.316 indígenas (81,5%) residiam no município de São Gabriel da Cachoeira, 3.239 indígenas (10,8%) no município de Santa Isabel do Rio Negro e 2.265 indígenas (7,6%) no município de Barcelos.
- 3 A organização social ameríndia na região do alto rio Negro é marcada pela existência de grupos segmentados que se apresentam idealmente como patrilineares, nomeados, exogâmicos e hierarquizados. Entre os povos da família Tukano, o grupo de descendência exogâmica coincide, em geral, com o conjunto de parentes agnáticos que partilham uma mesma língua, promovendo-se o intercâmbio matrimonial normalmente fora deste agregado linguístico. A estrutura interna dos grupos que praticam essa espécie de exogamia linguística é baseada em clãs (ou sibs) nominados cujos membros, em tese, residem numa mesma maloca ou grupo local e possuem funções particulares relativas à chefia, ritual, guerra, xamanismo e trabalho. No âmbito externo, dois ou mais desses grupos linguísticos formam uma fratria, isto é, um conjunto de etnias aparentadas entre as quais são vedadas as alianças matrimoniais. Entre os grupos da família Tukano, os Kubeo e os Makuna são os exemplos mais notórios de discrepância frente ao modelo geral, visto que o casamento, entre eles, é realizado entre pessoas pertencentes a fratias não nomeadas existentes no interior dos respectivos grupos linguísticos. Outra situação que também diverge aparentemente do modelo tukano predominante envolve os Barasana e os Taiwano, que apesar de falarem quase a mesma língua, com pequenas diferenças, mantêm alianças matrimoniais entre si. Os Tariano afastam-se igualmente

desse modelo geral pois, embora tenham adotado a língua dos Tukano, operam como um grupo linguístico que troca mulheres com estes últimos. Diversamente do que vigora na família Tukano, os grupos da família Aruak possuem fratrias nominadas, integrantes de um mesmo grupo linguístico, que são associadas a um território específico e entre as quais ocorre a troca matrimonial. Por fim, entre os integrantes da família Maku as alianças matrimoniais ocorrem geralmente no interior de agrupamentos regionais que compõem cada grupo linguístico. Sobre a estrutura social dos povos indígenas do Noroeste da Amazônia, consultar especialmente Árhem (1981), Azevedo (2005), Cabalzar (2000; 2009), Chernela (1983; 1993), Correa (1996), Goldman (1963), Hugh-Jones (1993), Jackson (1974; 1983), Journet (1995) e Silverwood-Cope (1990); para discussões sobre o papel das diferenças linguísticas na definição de fronteiras étnicas, ver Pozzobon (1997) e Stenzel (2005).

- 4 O sistema de relações interétnicas no alto rio Negro, o processo de migração regional e a inserção da população indígena no ambiente citadino já foram objeto de uma série de estudos, entre os quais podem ser citados Andreollo (2006), Assis (2006), Azevedo (2006), Barros & Santos (2007), Brandhuber (1999), Cayón (2009b), Faria (2003), Fígoli (1985), Fígoli & Fazito (2009), Galvão (1979), Lasmar (2005), Lasmar & Eloy (2011), Meira (1996), Nimuendaju (*Op. Cit.*), Oliveira (1975), Oliveira (1995) e Peña Márquez (2008). Sobre o reconhecimento da diversidade linguística na região, ver Almeida (2007). Atualmente, a maior parte dos Baré estabelecidos no Brasil fala o português e *nheengatu* ('língua geral'). Os Tariano, por sua vez, migraram em tempos idos para o rio Uaupés, onde adotaram, em sua maioria, a língua tukano. Os Arapaso, Miriti-tapuya e muitos Pira-tapuya também já não falam o seu idioma original, tendo assumido igualmente o uso do Tukano, que vem se tornando uma espécie de língua franca entre os povos da calha do Uaupés (Aikhenvald, 2003).
- 5 De acordo com este levantamento, a maior parte dos entrevistados na área citadina de São Gabriel da Cachoeira declarou-se Baré (39,1%), Tukano (15,0%), Desana (5,7%), Baniwa (5,5%), Tariano (4,9%), Pira-tapuya (2,6%), Arapaso (1,5%), Wanano (1,4%) e Tuyuka (1,0%), registrando-se também uma proporção de 4,9% de outras etnias do rio Negro (Kubeo, Siriano, Kuripako, Werekena, Barasana, Karapana, Nadöb e Taiwano), além de 4,7% pertencentes a outros grupos ou sem resposta e 16,6% não-índios (FOIRN & ISA, *op. cit.*:20).
- 6 O processo de crescimento e concentração populacional indígena também se evidencia ao se considerar a evolução demográfica do distrito de Iauaretê (maior núcleo na área rural do município), onde residiam 542 pessoas em 1982, 1.147 em 1992, 2.659 em 2002, e 2.706 em 2004, existindo “bairros” inteiros ocupados há dez ou vinte anos por famílias vindas dos rios Papuri e alto Uaupés (Giatti *et al.*, 2007).
- 7 A maioria absoluta dos moradores da cidade identificou-se como índio/a Baré, grupo que congregava 59,3% das pessoas recenseadas. Outras etnias declaradas, por ordem de importância, foram Tukano, Baniwa, Pira-tapuya, Tariano, Desana, Arapaso, Tuyuka, Kubeo e Kuripako. Alguns grupos ocupavam preferencialmente determinadas áreas na sede municipal, a exemplo dos Arapaso e Pira-Tapuya no bairro Santa Inês, dos Tuyuka no bairro São José Operário, dos Baniwa no bairro São Judas e dos Kuripako no bairro Aparecida (Dias, *op. cit.*).
- 8 Esta é também a opinião de Souza (2004:98 e 114-115). À toda evidência, a situação atual distancia-se bastante da descrição de Goldman (*Op. cit.*:247) sobre a embriaguez como um “estado sagrado”: “A atitude kubeo tradicional em relação à bebida e à embriaguez é religiosa, não secular. Eles não bebem por mero prazer ou para superar a ansiedade. A bebedeira profana é desagradável para eles e, exceto numa cerimônia, é raro ver um índio bêbado”.
- 9 Por força do estigma e em respeito à privacidade, todos os nomes pessoais de suicidas, pessoas que tentaram o suicídio ou manifestaram propensão para o ato foram substituídos pelas respectivas iniciais, inclusive quando os mesmos constavam por extenso nos documentos originais de onde extraímos algumas das citações que aparecem ao longo deste relatório.
- 10 Na identificação de gênero, utilizamos a notação comum em trabalhos antropológicos: (♀) para sexo feminino e (♂) para sexo masculino.
- 11 Os quadros de mortalidade fornecidos pelo DSEI Alto Rio Negro registram tão somente os suicídios cometidos na área urbana por indígenas que, no momento da ocorrência, aí se encontravam temporariamente, possuindo residência permanente, contudo, em comunidades do interior.
- 12 “Padre alerta para suicídio de indígenas” (*Diário do Amazonas*, 24.09.2008).
- 13 O número total de óbitos no DSEI Alto Rio Negro foi de 86 em 2001, 110 em 2002, 116 em 2003, 145 em 2004, 159 em 2005, 148 em 2006, 193 em 2007, 172 em 2008, 173 em 2009 e 156 em 2010, totalizando 1.458 óbitos no período.
- 14 A preponderância dos homens em relação às mulheres também é encontrada na mortalidade de modo geral no DSEI Alto Rio Negro, assinalando-se uma proporção de óbitos masculinos, por exemplo, de 62% no biênio 2003/2004, 57% nos anos 2001 e 2005, e 55% em 2006.

- 15 Uma hipótese que mereceria ser investigada para explicar a raridade de suicídios entre os Baniwa seria a eventual influência de missões evangélicas nas comunidades deste grupo e o desenvolvimento do que se poderia entender genericamente como uma maior integração social propiciada pela adoção dessa vertente religiosa. Se essa possibilidade tem algum fundamento, ocorreria na contramão do estímulo dado pela missionária norte-americana Sophie Muller, que trouxe pioneiramente o evangelismo ao Içana, sobre a qual se diz que ralhava com as crianças indígenas alegando que os meninos não prestavam porque “não pensavam santo como os velhos” e, por isso, “era melhor amarrar uma corda em volta de seu pescoço e jogá-los no rio” (Wright, 2005:254).
- 16 Entre os Dow, um grupo da família Maku, observou-se a vinculação entre mortes por meios externos e o uso de bebidas alcoólicas. De fato, apurou-se que a maioria dos óbitos de adultos ocorridos nos últimos dez anos entre estes índios, que se localizam atualmente na margem direita do rio Negro, defronte à cidade de São Gabriel da Cachoeira, está ligada direta ou indiretamente ao consumo do álcool, refletindo-se por exemplo nos casos de morte por afogamento em estado de embriaguez na travessia do rio no sentido cidade-sítio (Assis, 2007:104).
- 17 “Situación de los Derechos Económicos Sociales y Culturales en la Amazonía Colombiana” (2007), Bogotá, ILSA (<http://ilsa.org.co:81/biblioteca/dwnlds/otras/otpb28/otpb28-04.pdf>; acessado em 14.07.2011).
- 18 “Suicídios indígenas espantam a Vaupés; en cuatro años, 24 jóvenes se han ahorcado” (*El Tiempo*, 05.08.2009); “22 jóvenes se han ahorcado en el Vaupés en solo tres años”/“Choque cultural y costumbres urbanas afectan a la población indígena” (*El Tiempo*, 31.07.2009); e “26 suicídios indígenas se han presentado en Mitú a lo largo de cuatro años” (*El Tiempo*, 17.08.2009). Um documento de diagnóstico elaborado em 2010 afirma que tinham sido registrados, “nos últimos meses”, cinco suicídios por enforcamento na população de Mitú, afirmando-se que o suicida mais jovem teria apenas sete anos de idade, ocorrência inusitada que deveria ser melhor investigada (<http://www.derechoshumanos.gov.co/PNA/documents/2010/vaupes/vaupes.pdf>).
- 19 “Três jovens se enforcam e quatro tentam suicídio” (*Folha de São Paulo*, 13.11.2005).
- 20 “Suicídio de indígenas pode ter religião como ingrediente” (*Em Tempo*, 20.11.2005).
- 21 “Cinco jovens manifestam intenção de cometer suicídio” (*A Crítica*, 17.11.2005).
- 22 “O anúncio de uma tragédia” (*Correio Amazonense*, 18.12.2005).
- 23 O referido bilhete deixado por M.P.R. possui o seguinte conteúdo: “E. você foi uma amiga muito legal eu sei que quando eu precisava desabafa você era a primeira pessoa que falava, eu quero me desculpar por tudo que falei, eu sei que as vezes nós discutíamos. Eu nunca vou te esquecer você foi a minha melhor amiga. Mil beijos e muitos abraços. Pai, mãe, tios, tias e irmãos vocês foram muito legais comigo. Mãe peço desculpas por palavras que um dia eu falei. Pai muito obrigada por tudo que me ensinou, irmãos eu sei que vocês são muito pequenos para entender e F. eu sei que você no fundo seu coração gostava muito de mim. Eu amo muito vocês beijos e abraços. Professores e Professora muito obrigada por tudo que me ensinaram eu sei que as vezes eu bagunçava muito eu escrever algumas letras erradas mais e por que eu estou nervosa. Beijos e Abraços para todos”.
- 24 Em algumas edições apócrifas do livro atribuído a São Cipriano, personagem ocultista conhecido como “o Feiticeiro”, constam orações em latim, mencionando-se ainda um “gênio” que “provoca o desespero, o suicídio, é maldoso e indiferente ao sofrimento alheio” (Cipriano, 2007:230).
- 25 O filme “O Jogo dos Espíritos” (*Long Time Dead*) entrou em cartaz nos cinemas brasileiros em 2002. Dirigido por Marcus Adams e com produção do estúdio *Working Title*, o *thriller* conta a estória de uma brincadeira envolvendo a evocação de espíritos que se transformou numa tragédia mortal para um grupo de colegas. No final de uma festa, ao se reunirem com essa intenção, os jovens acabam despertando a ira de um espírito maligno que estava adormecido aguardando a oportunidade de retornar para sua vingança. O gênio ou demônio apossa-se do corpo de um dos jovens, passando a perseguir e eliminar todos os outros do grupo que foram os responsáveis por importuná-lo. Os jovens tentam esconjurá-lo em outro ritual ocultista, mas não têm sucesso e vão, um por um, sendo mortos em circunstâncias não explicadas. Uma das cenas próximas ao final traz uma corda com o típico laço usado em execuções por enforcamento e a própria estudante de ocultismo que havia dado a ideia de realizar o ritual acaba morrendo enforcada pelo demônio.
- 26 O “morro da via sacra” (serra Cancã) é referido na mitologia desana como o local onde *Oãku* foi esperar a boiuna que fugia após haver engolido o seu filho (cf. Nãhuri & Kãmarõ, 2003:171).
- 27 Cf. “Polícia pede prisão de acusado de induzir índios a se matar” (*O Estado de São Paulo*, 12.12.2006); e “São Gabriel da Cachoeira: Professor é indiciado pelo suicídio de adolescentes” (*Diário do Amazonas*, 03.05.2007). O Código Penal inclui entre os crimes contra a pessoa “induzir ou instigar alguém a suicidar-se ou prestar-lhe auxílio para que o faça” (art. 122), sendo a pena duplicada “se a vítima é menor ou tem diminuída, por qualquer causa, a

capacidade de resistência” (art. 122, II).

- 28 “São Gabriel da Cachoeira – Oitava vítima por enforcamento” (*A Crítica*, 16.11.2006).
- 29 A letra de algumas músicas cantadas pelo grupo Rebeldes (RBD) – que fez grande sucesso entre os jovens e adolescentes indígenas de São Gabriel da Cachoeira – contém alusões a estados de ânimo que são congruentes com a solução extrema representada pelo suicídio. Assim, em *Sálvame* diz-se: “Vivo en la desesperanza.... Sobrevivo por pura ansiedad / Con el nudo en la garganta.... Sálvame del vacío”. Na música *Trás de Mi* menciona-se “un ticket sin regreso.... Tengo un nudo en la garganta.... El intento de una carta.... Para encontrar libertad / Lejos de aquí”. Por fim, em *Me Voy* diz-se: “Y tu sombra me persigue / Me asfixia y me rompe / El fantasma que ahora eres / Tú.... ¡Yo me voy! Lo que ves es lo que soy? / Lo que ves ya se acabó ¡Oh!”.
- 30 “São Gabriel da Cachoeira – Jovens fazem passeata de alerta contra suicídios” (*A Crítica*, 31.10.2006).
- 31 Algumas vezes, a presença dessas marcas corporais inexplicáveis ou a posição na qual o corpo veio a ser encontrado foram entendidas como indícios sobre o possível ocultamento de homicídios qualificados (na hipótese contemplada pelo Código Penal no art. 121, § 2º, III) travestidos como suicídios. Tal sugestão apresentava-se como plausível aos habitantes de São Gabriel da Cachoeira por conta do envolvimento da juventude da cidade, inclusive indígena, no uso e, às vezes, tráfico de drogas, com tudo o que isso implica em termos de criminalidade e violência. Ao relatar o suicídio da filha, uma mãe comentou que, ao juntar os pertences da falecida, encontrou aquele pacote “bem amarradinho com pó”. Um índio Desana comentou que, nos finais de semana, um grupo de adolescentes costumava reunir-se atrás de sua casa no bairro Areal para tomar cachaça, consumir drogas e, quando ficavam “doidos com aquilo”, começavam a brigar entre si. Na última ocasião em que isso havia ocorrido, ele chamou a polícia mas ninguém tomou nenhuma atitude, encontrando-se na mesma noite um índio morto. No entanto, segundo ele, “muitos podem brigar e depois colocar o cara ali só pra dizer que se enforcou”. Suspeita semelhante envolvendo a tentativa de descaracterizar as reais circunstâncias da morte recaiu sobre uma mulher tariano que, em princípios de 1974, encontrava-se presa no povoado de Mitu, capital do Uaupés colombiano. Em um dos frequentes arrufos que vinha tendo com o marido wanano, queixou-se que ele não lhe proporcionava peixe suficiente, fato que o motivou a sair para pescar. Antes, porém, pediu à mulher que lhe emprestasse a espingarda do seu cunhado, o que lhe teria sido negado. Pouco depois, “ouviu-se um tiro no rio, donde a mulher voltava transfigurada, dizendo à própria mãe que seu marido (do qual já estava esperando um filho) se havia suicidado. Efetivamente lá estava o cadáver do marido e bem próxima a espingarda. Foi detida pela polícia colombiana e acabou confessando haver assassinado o próprio marido” (Brüzzi Silva, 1977:145).
- 32 A estranheza decorre mais da precocidade que do ato em si mesmo: em outro dos casos ocorridos na cidade, um jovem de dezoito anos, que já havia efetuado uma tentativa anterior, malograda em função da quebra do galho da árvore escolhida, enforcou-se subindo em um banco e atando a corda aos caibros da casa em construção (“Novo caso de suicídio entre jovens indígenas”, *A Crítica*, 04.11.2006).
- 33 “Cinco jovens manifestam intenção de cometer suicídio” (*A Crítica*, 17.11.2005).
- 34 “Índio se enforca em São Gabriel” (*Em Tempo*, 12.01.2006).
- 35 “Indígenas – São Gabriel registra novo caso de suicídio de jovem” (*A Crítica*, 17.10.2006).
- 36 Nesse ponto, o bilhete traz um pequeno desenho de alguém pendurado pelo pescoço numa corda.
- 37 “O anúncio de uma tragédia” (*Correio Amazonense*, 18.12.2005).
- 38 <http://www.jusbrasil.com.br/noticias/412824/lobo-apoia-concurso-de-redacao-entre-indigenas>.
- 39 É possível que seja o mesmo suicídio descrito da seguinte forma: “O rapaz estava na festa e disse que precisava ir para casa tomar banho por volta das 3h. Os amigos deram falta dele e quando foram ver, estava deitado no cajueiro do quintal” (“Padre alerta para suicídio de indígenas”, *Diário do Amazonas*, 24.09.2008).
- 40 <http://www.jusbrasil.com.br/noticias/268462/indigenas-de-santa-isabel-entregues-ao-alcoolismo>.
- 41 Segundo os Desana, existe uma casa dos mortos, cuidada por *Bitiri Wãñi*, onde o defunto fica guardado dentro de uma grande bacia de tuiuca, tampada com um balaio, até mojar; quando isso ocorre, é levado para o fogo de transformação, transmutando-se em pássaros como japu, arara ou garça. A alma do falecido, porém, “fica aguardando no Universo para nascer de novo, isto é, para formar uma nova geração” (Diakuru & Kisibi, 2006:119-120). Para os Barasana, quando o corpo se acaba, a alma (*üsü*) escapa e toma a forma de uma mamangaba cujo zumbido expressa seu desagrado por estar “desaparecendo” enquanto os outros estão vivos. Quando se dá o nome da pessoa morta a um bebê, “o falecido não fica mais zangado, mas feliz porque voltou a viver” (C. Hugh-Jones,

1979:110).

- 42 A relação da alma com a respiração é tamanha que a morte é denominada *siriri*, significando um estado no qual a alma “perdeu sua comunicação vital com o ar e está agora isolada dentro de um cercado mágico” (Reichel-Dolmatoff, 1971:147). Cada alma é acompanhada, esotericamente, pelo banco da vida, o bastão, o cigarro, a forquilha, o suporte de cuia, a cuia de ipadu e a cuia de caxiri (cf. Pena *et al.*, 2010:233). Além da alma, os Makuna dizem que cada pessoa é composta por *tiõmarise* (inteligência), *künigaye* (defesa externa), *joatuti* (defesa interna), *gãmowitõ* (camisa de algodão branco que permite “gravar” o conhecimento), *ketioka* (conhecimento-saber-poder-fazer), *rì* (carne), *rí* (sangue), *kajea makü* (visão), *goa* (ossos) e *goa bede* (tutano de osso) (Cayón, 2009a:293). Na metafísica desana, o complemento da alma é a mente (*ka’í*), que se concebe como residindo no cérebro (*dihpú ka’í*) desde o momento do nascimento, mas que não morre com o corpo, continuando a existir como “sombra” ou “espírito” (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:65).
- 43 Certa ocasião, quando acreditava que não iria escapar de um acesso de febre, vômito e calafrios em meio a seu trabalho de campo, Pozzobon (2002:53) tomou o rifle que tinha embaixo da rede e ameaçou matar-se com um tiro, sendo dissuadido por um índio Tukano do rio Mariê. Quando o etnólogo contou-lhe o sonho que tivera, em que vira várias sepulturas abertas no chão, cheias de água e com um boto dentro, o indígena congratulou-se com ele dizendo que, como estava morrendo, tinha ido até a casa do avô “procurar uma alma, procurar uma vida. Vocês, brancos, não têm alma. Quando morrem, vocês vão pro nada, enquanto a gente vai pra casa do nosso avô, do nosso clã”.
- 44 A antropofagia funerária constituía um antigo costume entre os grupos indígenas dessa região (Koch-Grünberg, 2005:491), sendo a sua realização entre os grupos do Uaupés descrita, em meados do século XIX, da seguinte forma: “Os seus mortos são quase sempre sepultados nas próprias casas, com braceletes, bolsas de fumo e outras bugiangas mais. Os enterramentos fazem-se no mesmo dia do falecimento. Os pais e os parentes do morto ficam em contínuo pranto, lamentando-se sobre o cadáver, desde a hora do desenlace até ao momento do enterro. Poucos dias depois, prepara-se uma grande quantidade de caxiri, e convidam-se, então, todos os parentes e amigos do morto a comparecer, para lamentar-lhe o falecimento e clamar pela sua memória, dançando-se e cantando-se nessa ocasião. Em algumas das maiores casas, há, às vezes, mais de cem sepulturas; e, quando as casas se tornam pequenas e já estão muito cheias, fazem-se, então, as sepulturas fora. Os tarianas e tucanos, bem como algumas outras tribos, cerca de um mês após o funeral desenterram o cadáver, que já está em adiantadíssimo estado de decomposição, e põem-no em uma grande panela ou forno, sobre o fogo, até que se lhe extingam as partes moles, o que se faz com o fétido mais horrível, ficando, por fim, apenas os ossos carbonizados, que são imediatamente triturados e reduzidos a pó. Este pó, em seguida, é colocado em vários cochos (cubas ou tinas, feitas de madeira) enormes, cheios de caxiri. O grupo presente, então, bebe o caxiri, até acabar-se a última gota. Eles crêem, assim procedendo, que as virtudes do morto se transmitem a todos os que ingeriram esta bebida” (Wallace, 2004:598-599). Stradelli (2009:250-252) confessa sua surpresa ao encontrar o cadáver de um velho pira-tapuya, que na véspera tinha sido sepultado no cemitério por ordem do missionário, estendido numa ubá no dia seguinte, coberto com folhas de bananeira, pronto para ser transportado para a *cupixáua* (maloca) do outro lado do rio. Por desencargo de consciência, ele foi até o cemitério, onde encontrou realmente a sepultura vazia. Cerca de três meses depois, os habitantes da casa voltaram para fazer a festa de caxiri em honra ao morto, quando tomaram ayahuasca (*caapi*) sobre a qual haviam pulverizado os ossos do falecido. Segundo Gentil (2007:240), “quando os Tukano mudavam de moradia, eles desenterravam os ossos humanos, faziam escavações, colocavam ossos, guardavam nas urnas cerâmicas. E levavam com eles, para onde eles construíam novas malocas. Aí enterravam novamente no meio da maloca”. De fato, sob as lapas de pedra e cavernas existentes à margem dos rios Uaupés e Içana, Nimuendaju (*Op. cit.*:126 e 163) encontrou cemitérios de urnas funerárias que eram utilizadas para o enterramento secundário de ossos humanos sem vestígios de cremação. Eventualmente, a antropofagia funerária podia ser conjugada com o enterramento secundário, pois se diz que, cerca de cinco anos após a morte de um rezador (*kumu*), o corpo era exumado e os ossos dos dedos e das mãos queimados e pulverizados sobre a chicha, que os homens tomavam “para incorporar em si mesmos a sabedoria do kumú falecido. O crânio e o resto dos ossos são colocados junto com seus ornamentos pessoais e figuras de madeira numa grande panela de barro e então enterrados em um lugar secreto” (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:139).
- 45 Brüzzi Silva (1977:328-329) reproduz uma dessas elegias fúnebres na qual uma mãe lamenta-se pelo filho recém-falecido: “Meu filho! Ó meu filho! Meu filho! Porque não morri eu antes de ti? Tu era muito bom (belo), forte. Tu (era) minha esperança, minha alegria, meu amor também. Teu rosto, eu não verei, teu sorriso, tua voz [não] ouvirei! Como (também) viverei) sem ti nestas matas, nestes rios? Poderei viver nesta casa tão triste? Carinhoso, tu água [trazias], fogo aprontavas para mim. Tornaste-me não pesada a morte de teu pai. Tu trazias peixe do rio para mim. Tu trazia os frutos da mata, que cousa farei eu (agora) sem ti? Os dias todos chorar, contigo no sepulcro descansar. Ó meu filho! Meu filho! Meu filho!”
- 46 Na maloca, “os vivos e os falecidos, junto com os Seres Superiores e os Primeiros Antepassados viviam numa comunidade de intercâmbio, de defesa recíproca”. Porém, nos cemitérios dos povoados e das cidades, “separam-se os vivos dos finados, e o cemitério torna-se lugar de fantasmas: 'Os finados estão com frio, reclamando', dizem os

indígenas. Durante um ano inteiro crescem ervas sobre os túmulos e os caminhos, e somente na véspera do Dia dos Finados limpa-se o cemitério e se acendem velas sobre os túmulos. Nem as famílias permanecem reunidas, no cemitério” (Béksta, *op. cit.*:87-88). Por conta disso, um velho justificava o viver solitário em uma grande maloca e sua recusa a partir para outras partes dizendo: “Aqui está enterrado meu avô. Estão aqui todos os meus parentes que já se foram. Vou morrer aqui, para ficar sempre com eles” (*Ibid.*).

- 47 A crença de que se pode de alguma forma contatar os mortos a partir do seu local de sepultamento está presente na narrativa desana sobre a forma de criação de símbolos numéricos conhecidos pelo grupo: “Alguns foram tirados dos desenhos vistos em embriaguez do caapi, outros foram criados pelos pajés-onça, outros, ainda, originaram das sepulturas de kumua muito sábios. Alguém ia perguntar ao defunto, numa noite de eclipse de lua, quais seriam os melhores símbolos numéricos para indicar o número de inimigos. No dia seguinte, ele voltava perto da sepultura e o símbolo (ou símbolos) estava(m) desenhado(s) no chão, em cima do túmulo” (Diakuru & Kisibi, 2006:136-137). Os perigos da visitação à “maloca dos fantasmas” são aludidos em um mito desana no qual *Boreka* e seus companheiros participam de uma festa que ali se promovia e, após várias peripécias, conseguem finalmente chegar novamente à superfície, onde seus corpos são lavados e os rezadores fazem cerimônias para que eles não morressem nem voltassem mais à maloca dos fantasmas: “No meio desse mito, tira-se uma cerimônia que é recitada para se livrar da morte. Esta cerimônia é feita quando a morte se mostra nos sonhos” (Pärökumu & Kēhíri, 1995:257-260). Diz-se que sonhar com a lua é um aviso de que a pessoa irá ver um defunto e, se a pessoa sonhar mergulhando em um cacuri (curral de peixes), terá que cavar a cova de um defunto (Brüzzi Silva, 1994:43). Para proteção desses encontros perigosos com espíritos nos sonhos, o pajé pode assoprar tabaco, coca, carajuru, caxiri e caapi que são depois consumidos ou aplicados sobre a pessoa (S. Hugh-Jones, 1979:65). Em determinadas circunstâncias, contudo, o contato com os mortos pode vir a ser benéfico. Os Tuyuka afirmam que o canto do japu foi transmitido por um *baya* (cantor) que, depois de falecido, “apareceu para um servo do clã dos *baya* quando estava colhendo folhas de ipadu na roça. Ele mandou avisar seu neto que ele deveria ir a uma festa na maloca dos mortos para aprender um canto que ele, quando vivo, não tivera tempo de ensinar-lhe” (Tuyuka, 2003:38-39). A relação das cutias com o mundo subterrâneo é ressaltada em um mito barasana que narra a história de uma mulher e seu filho que são conduzidos à “casa dos mortos” pelo espírito do marido falecido. Ao catar piolhos na cabeça do defunto, ela percebe seus olhos fixos e o cabelo cheio de terra da sepultura, chorando ao reconhecer que ele estava morto. O espírito fica furioso com uma lágrima que cai em seu joelho e, embora ela proteste que estava apenas suando, ele se esconde sob uma pilha de fibra de mandioca. Seguindo pelo rio subterrâneo, a mulher chega à casa da cutia, que concorda em levá-la até a roça de mandioca na superfície, onde sua mãe a lamentava (C. Hugh-Jones, *op. cit.*:111). Diz-se que “o” Lua engorda no mundo subterrâneo comendo cutias ou, alternativamente, satisfazendo sua fome comendo os ossos dos recentemente falecidos (*Ibid.*:157). Em sua necrofagia, o astro noturno tem o cuidado de tirar sua coroa de penas brancas e seus longos brincos de cobre brilhante antes de abrir uma sepultura para devorar o corpo e os ossos do morto: “Depois de satisfazer o seu apetite, ele põe o seu cocar novamente e ascende ao céu. Em muitos cemitérios, dizem os Desana, os corpos das pessoas que acabaram de morrer desapareceram, devorados pelo Lua” (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:72).
- 48 Às vezes, quando o doente já não se move ou não responde aos chamados, seus parentes declaram que já morreu e começam logo a chorar e a gritar: “Os homens, depois de um desabafo ruidoso, e rápido, tratam logo do enterro, enquanto o infeliz chorado por morto, ainda está vivo, ouvindo e compreendendo o porque daquelas lamúrias” (Giacone, 1949:30).
- 49 Os tuxauas wanano pressentiam a iminência da morte através do estrondo inusual de um trovão, que era um sinal claro da saída de sua alma do corpo. Conta-se que, daí em diante, ele entregava os adornos e relíquias próprias de sua condição e nada mais comia. Se, por acaso, fosse suficientemente forte para resistir, já sem a alma, à falta de alimentação, competia aos velhos matar-lhe o corpo. Após a morte, enquanto sua alma do coração dirigia-se para o Criador, seu espírito ficava junto à sepultura velando pelo corpo sob o mando do pajé “guardião das sombras” (Amorim, 1987:52-53).
- 50 Os índios temem o espírito (*wāhtī*) “não apenas dos realmente mortos, mas até daqueles vivos, dos quais o pajé assegurou haver enviado a alma para a casa ‘das nuvens’” (Brüzzi Silva, 1977:316).
- 51 Essas trocas também podiam se dar visando a obtenção do “alimento” de poderes xamânicos. Os Desana contam que havia um período certo para cheirar o “paricá de virar onça”, geralmente entre o meio do mês de agosto e o final do mês de outubro, quando os *Īhāmūrā Masá* e os *Yukuduka Masá* passavam espiritualmente nas malocas para “pegar a vida” das pessoas que não possuíam proteção xamânica contra as doenças. Nessas ocasiões, os pajés-onça negociavam o paricá com esses seres, que “pediam, em troca, a vida de algumas pessoas de sua maloca. Após a sua morte, as almas dessas pessoas iam para as casas deles onde se transformavam em *Īhāmūrā Masá* ou *Yukuduka Masá*” (Diakuru & Kisibi, 2006:131-132).

- 52 As almas dos assassinos são convertidas em espíritos cabeludos e aterrorizantes que se mostram ocasionalmente nos lugares onde foram enterrados e onde, à noite, cantos e flautas são ouvidos. Esses espíritos aparecem às vezes em lugares solitários na floresta ou nos rios, manifestando-se como massas negras ou brancas onde estranhos barulhos, choros e risos são escutados. Embora causem terror, as aparições dessa “gente da noite”, que habita a região negra do oeste, é interpretada como uma exortação para manter o código moral (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:65-67). Brüzzi Silva (1977:291) relata que, em 1949, ninguém ousava passar pelas proximidades de um sítio abandonado onde haviam enterrado o corpo de um velho porque ouviam-se ali gritos à noite. Em geral, os índios do Uaupés receavam dormir nas proximidades do local onde tivesse sido enterrado qualquer não-índio (*pexka-sã*) pois tinham medo do seu espírito, considerando a ave notívaga *uruká-tutu* (cujo nome é a onomatopéia do seu pio) como “a alma do Pexka-sã que se separou do corpo. Afirmam que ela atirárá pedra contra os que arremedarem o pio” (*Id.*, 1994:46). Os Desana dizem que o “povo da noite” é formado pelos espíritos daqueles que, durante a vida nesta terra, não obedeceram às normas morais e cujas almas, então, tiveram que entrar nos montes negros do “dono dos animais”: “Como espíritos maus eles algumas vezes vagueiam pela floresta fazendo barulhos estranhos e desconhecidos, jogando pedras ou galhos, e mesmo assustando as pessoas que viajam à noite” (Reichel-Dolmatoff, *op. cit.*:79).
- 53 O mito de origem da cerimônia de lamentação (*óyne*) narra que, no tempo que ainda não havia morte, um menino foi castigado e expulso pelos habitantes de sua maloca por ter cometido incesto com sua irmã. Ele vaga pela floresta sentindo-se envergonhado mas, não encontrando nada para comer, retorna à casa muito magro, onde entra sem falar com ninguém, deita-se na sua rede e morre. Ninguém o lamenta ou chora, declarando ao invés disso que “o fantasma (*dekókü*) puniu você”. Então algumas pessoas vieram e, envolvendo-o na sua rede, colocaram-no numa grande urna e enterraram-no. Depois de três dias um velho começou a pensar no que eles fariam sobre a morte e decidiu fazer um *óyne* (cf. Goldman, 1963:230-231).
- 54 Na verdade, todos os mortos deveriam, em tese, retornar para junto de seus parentes vivos, só não o fazendo por conta da intervenção mítica de um pequeno pássaro por ocasião da primeira morte. Na narrativa tukano, quando ocorreu pela primeira vez uma pessoa morreu, seus parentes ficaram confusos, pois não sabiam o que aconteceria com o finado. Certo dia, enquanto ainda estavam tristes, o pássaro *yamá-kaa-sê'rero* cantou desde a cumeeira da casa: “O finado vem vindo: S'ŏ! S'ŏ! S'ŏ!” Ouvindo isso, os parentes do morto saíram da casa para ver e, olhando para o fim do pátio, “lá estava de pé o finado, querendo vir”. Vendo-o, os pais e os parentes chamaram-no: “Nosso parente, venha depressa! Estamos esperando-o! A sua ausência nos deixa muito triste!” Ao vê-los, o defunto respondeu: “Eu também estou triste, não estou mais como quando estava com vocês. Por isso, eu voltei para ficar com vocês”. Quando ele vinha caminhando para se juntar aos vivos, o pássaro cantou novamente: “O finado vem vindo: S'ŏ! S'ŏ! S'ŏ!” Então o morto escondeu o rosto nos braços e, envergonhado, disse: “A situação é ruim para mim! Este, que é pássaro, diz que sou um defunto. Depois, vocês também iriam me chamar de defunto! Eu vou embora para o lugar onde estava indo, é o mais certo!”. O mito conclui dizendo que, “se o pássaro *yamá-kaa-sê'rero* não tivesse feito isso, depois de morto, nós voltaríamos com nossos parentes” (Ramirez & Fontes, *op. cit.*:233-234).
- 55 Em sua última viagem, os mortos devem passar por um buraco de breu fumegante e fogo na Porta do Céu, onde se despem de sua identificação social (*newikikan*, 'fratria') e emergem como almas (*ikaale*) totalmente alvas que passam a viver nas casas dos mortos. Quando falam desse outro mundo, os xamãs “costumam opor sua eterna juventude (*waliapi*) e beleza aos males deste mundo (*maatchikwe*, 'lugar ruim'), cheio de dor e doença, onde as pessoas sofrem (*kaiwikwe*, 'lugar de dor'), um 'lugar podre' (*ekúkwe*) em razão da decomposição dos corpos dos mortos. Existe um cântico que é declamado após a morte de alguém, para abrir caminho para o morto e virar seu rosto, de modo que não olhe mais para os vivos. Quando o caminho é aberto, o morto entra em sua casa (*tauli*, 'a casa dos mortos'), o cantador fecha a entrada, cercado-a com árvores e capim robustos e espinhentos. Coloca o cadáver em posição sentada e põe-lhe na mão papel (*papera*) para ler e escrever [...]. Desse modo, o morto estará sempre ocupado e não se lembrará dos vivos, nem os olhará” (Wright, 2000:446). Ao contrário da crença aruak, entre os Kubeo (família Tukano), “a visão mais comum é que os espíritos dos mortos da mesma fratria vivem juntos, todos numa grande casa de fratria sob um chefe [...]. Os espíritos dos mortos permanecem ligados ao sistema fraterno. Todos os mortos dos sibs de um rio são encontrados juntos” (Goldman, *op. cit.*:261).
- 56 Em um episódio mítico, Kuwai é identificado com *Inyaimé* ('espírito do morto'), dizendo-se que esse “espírito canibal de um olho só” vive perto da porta do céu e leva as almas dos que acabam de morrer e cometeram erros enquanto viviam neste mundo (não respeitando a sabedoria e o autocontrole que constituem os pré-requisitos da vida social) para sua “aldeia de dor eterna” (Wright, *op. cit.*:454).
- 57 O canto de um *kamainiri* estaria invariavelmente associado aos mortos, seja como presságio ou testemunho. Relata-se que, após o falecimento de um índio Siusi-tapuya, o pajé teria repentinamente apontado para a cumeeira da casa, “como se lá voasse alguma coisa. Ele movimentou a mão, como para enxotá-la, e soprou atrás dela. A alma do finado tinha escapado”. De noite, “ouveu-se repetidas vezes o horripilante grito *duma coruja*. Gregório, o grande pajé, saiu da casa com um facho iluminando até ao porto. Estava andando o fantasma do espírito do finado” (Koch-Grünberg, *op. cit.*:187-191).

- 58 A intensidade do contato com as almas e beleza do mundo que habitam são lembradas pelos Baniwa em um mito que narra como um homem foi pescar rio abaixo e, ao ouvir um barulho, virou-se e percebeu que era sua irmã falecida: “Quanto mais ela se aproximava, mais ele sentia aquela morta até que ele desmaiou na canoa. A irmã dele veio chegando, passava o perfume dela nele. Outros mortos deram remédios para ele, e aí o mundo abriu mais. Os mortos levaram ele até no mundo dos mortos. 'Nós moramos aqui, aquela outra família mora aqui. Aí é a casa do Senhor. Essa aqui é a casa de Deus' – que brilhava – 'Dio, a casa de Dio' – bem bonita, brilhante, resplandecente, como sai o sol, como ouro. Aí, depois que mostraram, voltaram e falaram, 'aqui é onde nós vamos morar quando a gente morrer’” (Wright, 1996:384).
- 59 Os antepassados dos Nɛkak eram cremados e tempos depois seus ossos triturados e tomados junto com chicha de milho para, no caso dos homens, adquirir as habilidades do defunto como guerreiro, caçador e pai de família, e “ser forte como ele” (Cabrera, Franky & Mahecha, 1999:217).
- 60 Em tese, todos os *wāhtĩ* seriam considerados “almas castigadas” (Gentil, 2005:238), de cujas intenções é preciso se precaver pois, desde o princípio da criação da Terra, alguns *Ō'amarã* “transformavam-se em almas más que atualmente são conhecidas como *Wāhtĩ*” (*Id.*, 2000:204). As “tribos de Gente-Fantasmas” apareceram sem ter sido criadas, sendo formadas por “uma espécie de fantasmas humanos. Eles tinham vergonha de ser *Wāhtĩ-mahsã*, assim, para disfarçar-se, trocaram os mitos de sua origem” (*Ibid.*).
- 61 A paráfrase utilizada por Barreto (2007:265-266) menciona que os *wāhtĩ-në'kōkaro* “são os fantasmas que começam a existir através de Cerimônias que evocam as almas dos mortos. Essas Cerimônias são feitas quando se deseja amaldiçoar um local”. A tentativa de atração dos viventes por um desses “fantasmas criados” é descrita na história sobre uma mulher muito bonita, mas tímida, que é dada em casamento a um rapaz. Ela adocece em seguida, sendo conduzida pelo marido novamente para a casa do sogro, a fim de que este não o acusasse de crime se ela morresse. Porém, a mulher vem a falecer poucos dias depois, sendo enterrada no chão da maloca pelo pai, que espalha cinza sobre a sepultura para ninguém ver ali sinal de morte. Depois mandou dizer ao genro que viesse buscá-la, porque ela já estava melhor, fazendo uma “arte mágica” junto à sepultura da filha antes de se mudar dali. Recebendo a notícia, o genro dirigiu-se para o sítio do sogro e, ainda longe, avistou sua mulher, que se levantou e desapareceu quando ele foi se aproximando. Ao chegar à entrada da casa, o rapaz ouviu o barulho de cuias batidas e palha sendo sacudida, mas não encontrou ninguém no interior da maloca. Voltando-se, deu de cara com a mulher que vinha entrando pela porta da frente, muito pálida e de cabeça baixa, que o foi abraçando dizendo estar esperando para se deitar com ele. Ela o arrasta para uma rede no canto da casa, onde o velho a enterrara, e começa a puxar e morder-lhe a pele dos braços e do rosto e depois os pelos pubianos e o escroto. Estranhando o comportamento da mulher, o homem entrega-lhe dois macacos que havia caçado para que ela os cozinhasse, mas vê furtivamente quando ela os devora ainda crus: “Assombrado e desesperado, andando de um lado para outro, o rapaz acabou descobrindo sinais da cova no chão. E compreendeu que sua mulher estava morta. E que estava lá dentro, perto do fogo, era uma *huenique haripona*, era a alma de sua mulher” (Pereira, 1980:294-296).
- 62 À influência do *wāhtĩ* atribuem-se defeitos como a gagueice ou mesmo a loucura (o louco foi, presumivelmente, “estragado” por um *wāhtĩ*) (Brüzzi Silva, 1977:129). Para os Tariano, “quando a pessoa vê um animal morto, uma cobra morta, um espírito do mato, um bicho que geralmente nunca aparece na (ou perto da) casa, uma coisa ruim está para acontecer, é mau agouro (*yohkose*)” (Moreira, 2002:106). A manifestação de maus espíritos, como outros presságios ruins, é recoberta pelo mesmo verbo (*yoke-*) que os Barasana utilizam para ações de pessoas insanas ou que vivem relações incestuosas, considerando-as como pessoas que “perderam seu caminho” ou “confundiram sua trilha” (C. Hugh-Jones, *op. cit.*:83-84).
- 63 Caso necessário, pode-se precisar o significado 'espírito do morto' por meio da expressão *wērĩ'kĩ wāti*. O termo comparece ainda na expressão verbal usada para 'fazer sombra' (*wāti kehe ke'a*) e está relacionado etimologicamente com o verbo usado para 'estar tonto' (*wātiá*) (Ramirez, *op. cit.*:216). Transformar-se em fantasmas da floresta é, na verdade, o destino reservado a determinados espíritos de falecidos: “Quando as pessoas não servem bem ao povo, se matam gentes, enganam, atraçoam, se fazem feitiços contra humanidades, provocam doenças – estes tipos de gentes humanos também tornam-se Duendes, espíritos maus” (Gentil, 2000:216). Para os Kubeo, o espírito de pessoas que foram adúlteras ou marcadamente não sociáveis assume uma forma animal. Aqueles que cometeram incesto ou comeram um peixe proibido chamado *namúri* têm suas almas transformadas depois da morte em *bauvéko*, um pássaro que é grandemente temido (Goldman, 1963:259-260). No mito desana de surgimento da humanidade, a última criatura a sair pelo buraco das pedras da cachoeira Ipanoré foi o espírito da floresta (*wāhtĩ*) (Pārökumu & Kēhíri, *op. cit.*:161). Para uma comparação com a entidade correspondente ao *wāhtĩ* entre os Achuar, e uma discussão inteligente sobre a sua peculiar (ir)realidade, consultar Taylor (1993).
- 64 Desenhos indígenas representando o *wāhtĩ* são encontrados em Pārökumu & Kēhíri (1995:161) e Ribeiro (1992:42). Um Tukano descreveu o *wāhtĩ* como tendo o nariz grande vermelho, olho ao contrário (na vertical), orelha grande, buraco no topo da cabeça e pé virado: “Diz que ele canta tōn-tōn-tōn que nem aquela flauta grande [japurutu]”

(Oliveira, 1995:85). Koch-Grünberg (*Op. cit.*:335) narra que os Tuyuka brincavam com ele chamando-o de *wāhtĩ*, isto é, “demônio, espírito mau, por causa da minha barba descuidada”. Segundo Reichel-Dolmatoff (*Op. cit.*:89), os *wāhtĩ* são geralmente descritos como seres pequenos na forma humana, cabeludos, às vezes tendo uma grande barriga ou tendo pés sem dedos. Os morcegos (*oyó*) são seus companheiros constantes e avisam sobre o aparecimento de um desses espíritos; um deles tem a costa coberta com enormes borboletas azuis (*Morpho sp.*) e, por esta razão, esses insetos são grandemente temidos. Outro tipo de *wāhtĩ* é alto, forte e tem uma barriga muito grande: “Ele usualmente persegue os coletores de borracha. Suas pernas não terminam em pés mas em peças cilíndricas de madeira, distinguindo seus rastros na floresta”. Uma história tatuyo fala que o *wāhtĩ* atravessa o rio com a mesma desenvoltura como se caminhasse por um caminho (Bidou, 1999:75). A “analiade excepcional” do *wāhtĩ* é comprovada por sua identificação, no pensamento indígena, com um “homem surpreendido defecando - um homem que tem o ânus aberto - e que tem vergonha” (*Ibid.*:78-79). Para os Desana, o seu protótipo é *miñapōrā mahsū*, que passa a se chamar *gāmoyeri wāhtĩ* desde o momento em que devora, pelo ânus, os meninos que o acompanhavam (Diakuru & Kisibi, 1996:148-149). A função evacuativa desses fantasmas é ressaltada ainda nos mitos sobre *wāhtĩ gurabemani*, o 'Espírito sem Cu', e sobre a morte de *Boreka*, relatando-se neste último uma visita à maloca no mundo subterrâneo onde cada alma “tinha o seu próprio fogo. E todas elas iluminavam, como brasas, nos seus cus” (Pārōkumu & Kēhíri, *op. cit.*:222-227 e 261ss).

- 65 Essa observação consta na estória sobre “como surgiu o primeiro curupira”, redigida por Sales Gonçalves, que integra uma série de narrativas indígenas compiladas por Maria Auxiliadora Cordeiro da Silva, em 1992, entre os indígenas de São Gabriel da Cachoeira. Para uma comparação com o curupira presente no imaginário dos índios da cidade de Barcelos, no baixo rio Negro, ver Peres (2003).
- 66 O rezador também pode, através do mesmo sopro, se assim o desejar, colocar a pessoa na “pele” do *wāhtĩ* da mata (Moreira, *ibid.*). Os Tukano dizem que a fisionomia do *boraro* é como a de um homem, porém ele tem o nariz torto, dentes azuis e do seu olho sai fogo de várias cores (azul, vermelho, verde). Sua costa é peluda, o pés são virados para trás e ele fede muito. Sua esposa é baixa, gorda, e tem os seios caídos; eles vivem nus em cavernas e produzem fogo com pedras de quartzo. Como possui as “máscaras da transformação”, o *boraro* costuma aparecer na forma de animais como macaco, anta, queixada e cobra (Gentil, 2000:207-208).
- 67 Se a corda no pescoço do *boraro* constitui um indício visível do risco de uma agressão sobrenatural, quando utilizada por viventes poderia traduzir a tristeza ou consternação pela morte de alguém. Os Tuyuka contam que, na casa de transformação denominada Serra de Máscara, há uma porta “onde os espíritos da mata aparecem chamando antes das mortes (*siokare*). Quando a pessoa vê isso, é sinal de morte”. Ela é considerada um casa de tristeza, tendo servido de morada aos *Waiyara*, gente que, quando seus parentes morriam, “enrolavam corda de pêlo de macaco na cabeça, em sinal de luto” (AEITÛ, 2005:141-142). Na cosmogonia tariano, descreve-se que a *avó dos dias* “tomou uma corda e enrolou-a em volta da (própria) cabeça. Depôs a corda e dividiu-a ao meio e espremeu o próprio seio. O seu leite caiu naquele círculo e formou a Terra” (Brüzzi Silva, 1994:100).
- 68 Os sistemas cosmológicos dos “índios do rio” (pertencentes às famílias Tukano e Aruak), por um lado, e dos grupos da família Maku, por outro, apresentam inversões em relação às respectivas concepções sobre a vida depois da morte. Para os Maku, ingressar no paraíso é uma prerrogativa incondicional pois qualquer pessoa o alcança sem que o destino do indivíduo seja determinado pela avaliação de uma moralidade grupal. Para os grupos Aruak e Tukano, a destinação da alma está condicionada a uma avaliação sobre o cumprimento das normas morais e, quem não as observa, deve pagar por isso transformando-se em alimento na forma de animais de caça (Silverwood-Cope, Ramos & Oliveira, 1980:181-182).
- 69 Em fins de 1858, o jornal *Estrella do Amazonas* publicou uma notícia informando que, após ter sido capturado pelos Wanano e entregue ao subdelegado de São Gabriel da Cachoeira, o indígena conhecido como Caetano, discípulo do profeta de Marabitanas chamado Alexandre Cristo, teria se lançado no rio, preso de pés e mãos, na altura da freguesia de Santa Isabel. Seu suicídio reforçou a crença messiânica no famoso chefe dos Manau chamado Ajuricaba que, depois de sua derrota frente aos portugueses, em 1727, atirou-se acorrentado ao rio Negro para não enfrentar a execução que o esperava no Pará (Wright, 2005:152-153). Poder-se-ia elucubrar, não fosse uma discussão que foge aos propósitos deste relatório, sobre o papel do suicídio como “detonador” ou “solução final” para o messianismo atávico, conjectura sugerida no caso relatado por Ribeiro (1980) e que poderia ser explorada, por exemplo, em relação aos Guarani e Tikuna. No casos destes últimos, cita-se a ocorrência de três suicídios por ingestão de timbó, em 1940, no igarapé São Jerônimo: “Os suicídios teriam ocorrido alguns meses antes do início do movimento de cunho salvacionista desencadeado pelas visões de Ngorane, um índio do igarapé de São Jerônimo, que anunciou a destruição dos civilizados por uma grande inundação, ajudando a caracterizar o momento como de 'desencantamento do mundo e crise dos costumes', justificando a intervenção dos imortais (*üüne*)” (Erthal, 1998:181). Sobre a série de movimentos proféticos e messiânicos que eclodiram na segunda metade do século XIX no seio da população indígena alto-rionegrina, consultar Chernela & Leed (2000), Hill & Wright (1988), Hugh-Jones (1981) e Wright (2000; 2005).

- 70 A pletora simbólica associada ao complexo mitológico de jurupari foi explorada de forma extensa do ponto de vista histórico e folclórico, entre outros, por Carvalho (1979) e Monteiro (2001).
- 71 Esse pássaro é identificado pelos Tuyuka como um “curiozinho” (AEITÛ, 2005:128). Em uma versão desana, é o primogênito que se transforma no pássaro *ñamakāseneno* e voa até a cumeeira da casa gritando: “Lá vem o morto vivo siō siō siō!” (Diakuru & Kisibi, 1996:82). Ver também a nota 55 (*supra*:66).
- 72 Os descendentes do tuxaua Leopoldino contam que, apesar de haver recepcionado pioneiramente os missionários salesianos em Iauaretê, “morreu, no entanto, de tristeza”: “Despojado de suas riquezas' [i.e., adornos cerimoniais], e já doente, derrubou sua maloca e foi viver no Baixo Rio Negro, onde morreu” (IPHAN, 2008:48).
- 73 No mito de *Ñamakuru*, o timbó é usado para, por assim dizer, “matar o morto”. Conta-se que um homem que morava com sua esposa e três filhos nas cabeceiras do Tiquié pegou uma doença grave e morreu, sendo enterrado pela mulher. Depois de algum tempo, chegou à noite naquela casa um homem desconhecido, alto, que não sabia falar perfeitamente a língua dela: “Era a alma do seu finado marido. Ele queria voltar à vida, mas não era mais como antes, porque já morrera”. A mulher o recebe e passa a manter relações sexuais com ele, mas as crianças começam a desconfiar e resolvem matá-lo colocando timbó na cuia de manicuera. O espírito sente o cheiro do timbó, porém toma assim mesmo o preparado: “Ñamakuru não acordou mais. Ele morreu na rede mesmo. Quando chegou a hora do galo cantar, a mulher tentou despertá-lo, mas ele nem se mexer. Aí ela se deu conta que ele estava morto. Vendo-o morto, ela o carregou e foi deixá-lo na capoeira ao lado da casa. Na manhã seguinte, ela pegou a sua cavadeira e foi enterrar o homem. O sepulcro dele é que, às vezes, nós vemos no céu: um quadrado branco que aparece nas noites de verão” (Pārökumu & Kēhíri, *op. cit.*:249-256).
- 74 “Se suicida un líder indígena, desesperado por la inminente extinción de su pueblo en Colombia” (*El Mundo*, 27/10/2006). Sobre os impactos do contato para os Nukak, ver Cabrera (1999).
- 75 Cf. www.geocities.ws/indiosbr_nicolai/macul.html.
- 76 Neste depoimento percebe-se que o suicídio é envolvido por uma certa aura de heroísmo, representando ao mesmo tempo um protesto e um pedido de socorro à família. Afirma-se que, para provar sua resistência durante a realização dos dabucuris, alguns indígenas “ingeriam bebericagens até entrarem em estado físico exaustivo, chegando ao desmaio. Esse ato era visto como de grande heroísmo entre eles” (Jurema, 2001:116).
- 77 “Causas ainda são um mistério” (*Correio Amazonense*, 18.12.2005).
- 78 De modo inverso, o nome-alma também é visado quando se quer fazer o mal a uma pessoa. Segundo Buchillet (1990:340), “o conjuro é personalizado, quer dizer, referido a uma pessoa em particular (a vítima) através da pronúncia de seu 'nome cerimonial' (*bayira wai*) e de sua tribo”.
- 79 Segundo Tardivo (2005), as associações presentes na interpretação de alguns dos referidos desenhos temáticos foram formuladas da seguinte forma: (i) “O garoto de 15 anos, mais de 4 horas da madrugada matando sono bebendo quase caindo no chão, e querendo arrumar encrenca na rua, se matando nas drogas” (♂/15 anos); (ii) “O homem que está no desenho, ele só pensa em droga bebidas alcoólica etc. e o estudo está 100% longe de sua memória. Ele não pensando no estudo só pensam mulheres, mulheres, mulheres” (♂/14 anos); (iii) “Eu nasci na pura nudez da floresta dos rios das cachoeiras. Eu nasci na pureza da cultura dos costumes do meu povo. A vida era um mito. Hoje o mundo dos brancos é realidade de todos os dias. O desenvolvimento trouxe vícios e vícios. Nossas famílias estão desestruturando. Nossos pais já não conseguem nos educar. Eles são vítimas do sistema. Consequentemente nós crianças adolescentes e jovens somos vitimizados pela perda de identidade pela violência do dia a dia. Busca de vida para nós” (♂/18 anos); (iv) “Um adolescente que anda na rua. Todos os dias um adolescente podia fazer isso. O adolescente está vagunhando seu município. Um adolescente vive fumando e bebendo” (♂/12 anos); (v) “O jovem em São Gabriel anda perdido ultimamente. Eu ando muito presa em casa e quando saio eu aproveito sei que estou errada. Esse desenho que fiz mostra a perdição de uma adolescente fumando. Quando saio não bebo nem fumo, mais adoro bagunçar até altas horas da noite e minha mãe odeia isso. Já experimentei cigarro uma vez e achei ruim. Já fugi de casa pois não gosto de festas, mais adoro a praia e nem pra praia posso” (♀/14 anos); (vi) “O jovem apesar da cidade ser pequena no caso se houve desajuste familiar ele tem dois caminhos a sua escolha, muitas vezes o caminho da tristeza é muito mais facio de se escolher a televisão influencia e a busca do prazer começa a aperta. Pensa em si matar enforcado” (♂/15 anos); (vii) “Este desenho está representando a palhoça da praia. Garotos e Garotas que ficam bebendo, a praia fica suja. Sou assim mal porque o mundo quis assim ou quem sabe a minha família. Não sou nada. E claro nós queremos a nossa praia limpa. Obs. Não sei o que faço eu acho que preciso de ajuda. Justiça” (♀/16 anos); (viii) “Bem, o meu desenho significa vários jovens se drogando, bebendo, fumando, estragando a vida com acool. Adolescentes sendo grávidas com 12, 13, 14 anos de idades. Homens engravidando sem assumir os filhos, etc.” (♀/14 anos). Ver também Tardivo (2007b:118-121).

- 80 Uma informante baré aventou a possibilidade de que os indígenas que vêm se suicidando nas comunidades do interior pudessem estar sendo influenciados por seus parentes citadinos que eventualmente tivessem retornado de forma definitiva ou temporária (em férias escolares, por exemplo) para o local de residência dos seus parentes. Os poucos dados conhecidos, entretanto, sugerem que o inverso possa vir de fato a ocorrer, isto é, pessoas oriundas de comunidades do interior que se suicidam durante uma permanência temporária na cidade (hipótese que supomos aplicar-se aos Baré oriundos de Tapira Ponta que se suicidaram na área urbana de São Gabriel no início de 2009).
- 81 Ver também Guimarães & Grubits (2007). A vinculação entre consumo de bebidas alcoólicas e o ato suicida deveria ser reformulada, constatando-se em muitos casos que os suicidas bebem para morrer, ao invés de se matarem porque bebem (Erthal, 1998:212). Por estar convencido de que os jovens indígenas da cidade matavam-se depois de estarem embriagados, o delegado de polícia de São Gabriel da Cachoeira anunciou a coleta de assinaturas em apoio a um anteprojeto de lei que seria encaminhado à Câmara de Vereadores para proibir a venda de aguardente e cerveja a partir de determinados horários (“Lei Seca entre índios para evitar mortes”, *A Crítica*, 24.10.2006). Uma discussão interessante a respeito da noção de alcoolização e dos cuidados na aplicação do questionário conhecido como CAGE no contexto do alto rio Negro é apresentada em Souza & Garnelo (2006) e Souza, Schweickardt & Garnelo (2007).
- 82 Diakuru & Kisibi (2006:127) afirmam que “a palavra *upi* é denominação genérica para tudo o que serve para matar alguém: venenos, armas, curare, cigarro soprado, raios, sopros venenosos etc.”.
- 83 Do mesmo modo, os suicídios que se passaram em Mitú, no Uaupés colombiano, foram atribuídos pela crença popular à maldição de um pajé que, após ser embebedado por um grupo de rapazes, teve sua filha estuprada e morta por eles. Alguns jovens que sobreviveram à tentativa de suicídio disseram que não estavam conscientes do que faziam e forneceram esse tipo de explicação sobrenatural relacionada à feitiçaria. Embora as autoridades resistissem a acreditar nessa possibilidade, tiveram que se socorrer com três pajés indígenas que fizeram um ritual de cinco dias para interromper a onda de enforcamentos entre os jovens. Um plano de desenvolvimento elaborado em 2008 menciona como fatores de risco associados à conduta suicida no Departamento del Vaupés a violência intrafamiliar, o consumo de substâncias psicoativas, a exploração sexual de jovens e a atuação de possíveis seitas ou cultos que proliferam quando existe um alto nível de ansiedade social trazido por mudanças sociais rápidas e profundas (além das reportagens mencionadas na Nota 14, ver o “Plan de Desarrollo 'Un Vaupés Productivo 2008 – 2011’”; www.vaupes.gov.co/apc-aa.../proyecto_plan_de_desarrollo.pdf; acessado em 14.07.2011).
- 84 A feitiçaria coletiva é denominada *dohátohapa* pelos Tukano (cf. Giacone, 1949:39) e *birari* pelos Desana (Buchillet, 2004a:115). Entre estes últimos, diz-se que “depois da tristeza (*dihari*) vem a doença”, e por isso tal sentimento evoca a morte (*Id.*, 1993:133-135). Além das doenças comuns (que “pegam de um para outro”) e das “doenças dos espíritos” (que têm sintomas como tonteira, pesadelos e sonhos recorrentes), os Desana reconhecem a existência de doenças de feitiçaria, que se concretizam por meio de venenos e sopros (*Id.*, 1992:216-217). Os Baniwa também distinguem os feitiços concretizados por venenos e sopros, além das doenças causadas pelos seres-espíritos (*yoópinaí*) da mata, afirmando que o contato imprevisível com estes últimos “deixa as pessoas em choque, com desmaios, pânico e transtorno subsequente do sono e do comportamento” (Garnelo & Buchillet, 2006:239-240).
- 85 Entre as medidas tomadas pelos Baniwa para implementar este controle sobre a juventude estaria a conversão ao evangelismo por representar “uma forma de retorno às exigências morais e à rigorosas condutas que outrora se concretizavam nos rituais de iniciação masculina” (Garnelo, *id.*:83).
- 86 Nos dabucuris, a prática da flagelação com o *adabi* era feita em pares de homens e de mulheres que se chicoteavam mutuamente na altura do peito (Galvão, *op. cit.*:180). Um mito conta que “a Lua começou a fazer dabucuri, esta Lua era mesmo *Wāxtĩ*. Ele fez soar o jurupari. Ele tinha açoite para o Curupira. Tinha também açoites para o *Wāxtĩ* que trepa na árvore denominado *Ö'möaro Wāxtĩ*. E ele surrava também o *Wāxtĩákã*, 'Diabo pequeno', que se chama ainda *Borarõ*” (Brüzi Silva, 1994:234-235).
- 87 Há, contudo, inúmeras exceções a essa simplória caracterização, como o suicídio praticado predominantemente por mulheres (Awajún), ou genericamente por pessoas de todas as idades (Suruwahá e Yukpa), ou ainda como resultado de envenenamento pelo fruto de um arbusto silvestre (Whichí) (cf. Brown, *op. cit.*; Dal Poz, *op. cit.*; Halbmayer, *op. cit.*; Rodrigues Mir, *op. cit.*).
- 88 Sob qualquer hipótese, deve-se respeitar a escolha da opção religiosa (ou eventualmente mais de uma) e definir clara e antecipadamente a forma de engajamento do especialista religioso (ou mais de um) a ser convocado em cada caso concreto.
- 89 “Malikai Dapana: a escola de pajés” (*A Crítica*, 23.05.2010).

BIBLIOGRAFIA

- ADRIANO, Juliana, GOULART, Rafael & MORÉ, Carmen O. 2006. “Ações da UFSC no Projeto Rondon 2006: Tecendo redes de 'cuidadores' para prevenção do suicídio”. *Extensio – Revista Eletrônica de Extensão/UFSC*, Florianópolis, nº 4, pp. 1-21.
- AEITÛ. 2005. *Wiseri Makañe Niromakañe. Casa de Transformação: Origem da vida ritual Ûtapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira, AM: Associação Escola Indígena Ûtapinozona Tuyuka; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- AIKHENVALD, Alexandra. 2003. “Multilingualism and ethnic stereotypes: The Tariana of Northwest Amazonia”. *Language in Society*, vol. 32, pp. 1–21.
- ALMEIDA, Alfredo B. (Org.). 2007. *Terra das Línguas: Lei Municipal de Oficialização de Línguas Indígenas*. São Gabriel da Cachoeira, Amazonas. Manaus, PPGSCA-UFAM/Fundação Ford.
- AMORIM, Antonio Brandão de. 1987. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus, Fundo Editorial ACA – Associação Comercial do Amazonas.
- ANDRADE, Karenina V. 2007. *A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento*. Brasília, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia (tese de doutorado em antropologia).
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NUTI.
- ÂRHEM, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-Western Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International (Uppsala Studies in Cultural Anthropology 4).
- _____. 1993. “Ecosofia Makuna” in F. CORREA (Ed.). *La Selva Humanizada: ecologia alternativa em el trópico húmedo colombiano*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, pp. 109-126.
- ASSIS, Lenita S. 2006. “O povo Dâw do Alto Rio Negro – Am”. *Somanlu*, Manaus, ano 6, n. 1, pp. 49-65.
- _____. 2007. “Da Cachaça a Libertação. Mudanças nos Hábitos de Beber do Povo Dâw no Alto Rio Negro”. *Revista Antropos*, vol. 1, pp. 101-173.
- ATHIAS, Renato. 1998. “Doença e cura: sistema médico e representação entre os Hupdê-Maku da região do Rio Negro, Amazonas”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 4, n. 9, pp. 237-261.
- _____. 2007a. “Medicina Indígena no Rio Negro. Experiência de um Projeto” in L. OURIQUES & P. OSÓRIO (Orgs.), *Medicina Tradicional Indígena em Contextos*. Brasília, Fundação Nacional de Saúde, Projeto Vigisus II, Anais da I Reunião de Monitoramento, pp. 101-109.
- _____. 2007b. “Kumuá, baiároá e yaís. Os especialistas da cura entre os índios do rio Uaupés-Am”. *Somanlu*, Manaus, ano 7, n. 1, pp. 87-105.
- _____. 2010. “Mobilidade, Clãs e Alianças entre os Hupdah do Alto Rio Negro” in A. ALMEIDA & E. FARIAS JÚNIOR (Orgs.), *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus, UEA Edições, pp. 274-298.
- AZEVEDO, Marta. 2005. “Povos Indígenas no Alto Rio Negro: um estudo de caso de nupcialidade” in H. PAGLIARO, M. AZEVEDO & R. SANTOS (Orgs.), *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz/Abep, pp. 33-57.
- _____. 2006. “Urbanização e migração na cidade de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas”. Comunicação apresentada no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais/ABEP.

- BARRETO, Graça. 2007. *Na encruzilhada do pecado*. Manaus, EDUA/FAPEAM.
- BARROS, Líliam S. & SANTOS, Antônio M. 2007. “Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das ‘festas de santo’ em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, AM)”. *Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, Ciências Humanas*, Belém, vol. 2 (1), pp. 23-53.
- BÉKSTA, Kazys J. 1988. *A maloca tukano-dessana e seu simbolismo*. Manaus, Secretaria de Estado da Educação e Cultura.
- BERLIN, Irving N. 1987. “Suicide among American Indian Adolescents: An Overview”. *Suicide and Life-Threatening Behavior*, vol. 17 (3), pp. 218-232.
- BIDOU, Patrice. 1994. “L'étreinte du fourmilier. De petites histoires 'comme ça' chez les Tatuyo du Pira-Parana, Amazonie colombienne”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 80, pp. 145-167.
- _____. 1999. “Des fantômes et des hommes. Une topologie amazonienne de l'inconscient”. *L'Homme*, Tomo 39, n° 149, pp. 73-82.
- BRAND, Antônio & VIETTA, Katya. 2001. “Análise gráfica das ocorrências de suicídios entre os Kaiowá/Guarani, no Mato Grosso do Sul, entre 1981 e 2000”. *Tellus*, Campo Grande, vol. 1 (1), pp. 119-132.
- BRANDHUBER, Gabriele. 1999. “Why Tukanoans migrate? Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)”. *Journal de la Société des Américanistes*, Tomo 85, pp. 261-280.
- BROWN, Michael. 1986. “Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide”. *Man* (N.S.), vol. 21 (2), pp. 311-328.
- BRÜZZI SILVA, Alcionílio. 1977. *A Civilização Indígena do Uaupés. Observações antropológicas, etnográficas e sociológicas*. Roma, LAS-Libreria Ateneo Salesiano, 2ª edição.
- _____. 1994. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Cayambe (Ecuador), Ediciones Abya-Yala/Inspectoria Salesiana Missionaria da Amazonia-CEDEM.
- BUCHILLET, Dominique. 1990. “Los poderes del hablar. Terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro” in E. BASSO & J. SHERZER (Eds.). *Las culturas nativas a traves de su discurso*. Quito, Abya-Yala/MCAL, pp. 319-354.
- _____. 1992. “Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations” in J. LANGDON & G. BAHER (Eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 211-230.
- _____. 1993. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil)*. Université de Paris X-Nanterre (tese de doutorado em etnologia).
- _____. 2004a. “Sorcery Beliefs, Transmission of Shamanic Knowledge, and Therapeutic Practice among the Desana of the Upper Río Negro Region, Brazil” in N. WHITEHEAD & R. WRIGHT (Eds.), *In Darkness and Secrecy. The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham, NC, Duke University Press, pp. 109-131.
- _____. 2004b. “Cultura e saúde pública: reflexões sobre o Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro” in E. J. LANGDON & L. GARNELO (Orgs.), *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, pp. 53-67.
- CABALZAR, Aloisio. 2000. “Descendência e aliança no espaço tuyuka. A noção de nexos regional no noroeste amazônico”. *Revista de Antropologia*, vol. 43, n° 1, pp. 61-88.
- _____. 2009. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NuTI.
- _____ & RICARDO, Carlos Alberto (Eds.). 1998. *Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro. Uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira* (mapa-livro). São Gabriel da Cachoeira, FOIRN; São Paulo, ISA.
- CABRERA, Gabriel. 1999. “Gentes con cerbatana, canastro y sin canoa”. *Nómadas*, Bogotá, n° 10, pp. 144-155.

- _____, FRANKY, Carlos & MAHECHA, Dany. 1999. *Los n̄kak: n̄madas de la Amazonía colombiana*. Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Gaia-Amazonas.
- CALIFANO, Mario & DASSO, María Cristina. 1999. “Le suicide chez les Wichí-Mataco”. (disponível em http://www.wpanet.org/detail.php?section_id=11&content_id=502; acessado em 14.07.2011).
- CARVALHO, Graciete A. 2005. “Casos de enforcamento em SGC”. Mensagem eletrônica do dia 20.12.2005 encaminhada pela tenente..., assistente social do HGu/SGC, à gerência de pesquisa da Fundação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI).
- CARVALHO, Silvia M. 1979. *Jurupari: Estudos de Mitologia Brasileira*. São Paulo, Editora Ática.
- CASSORLA, Roosevelt & SMEKE, Elizabeth. 1994. “Autodestruição Humana”. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 10 (suplemento 1), pp. 61-73.
- CAYÓN, Luis. 2009a. “La persona makuna. Más allá del interior y el exterior”. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 23, n. 40, pp. 279-300.
- _____. 2009b. “Mercadorias, guerras, comedores de gente e seringueiros: história do contato interétnico no baixo Apapóris (Séculos XVIII-XX)” in M. I. SMILJANIC, J. PIMENTA & S. BAINES (Orgs.), *Faces da Indianidade*. Curitiba, Nexo Design, pp. 39-66.
- _____. 2010. *Penso, Logo Crio. A teoria makuna do mundo*. Brasília, Universidade de Brasília (tese de doutorado em antropologia).
- CHERNELA, Janet M. 1983. “Estrutura Social do Uaupés”. *Anuário Antropológico*, vol. 81, pp. 59-69.
- _____. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon. A Sense of Space*. Austin, University of Texas Press.
- _____ & LEED, Eric, . 2000. “As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro” in B. ALBERT & A. RAMOS (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, pp. 469-486.
- CIPRIANO, São. 2007. *São Cipriano, o Bruxo*. Capa Preta. Rio de Janeiro, Pallas.
- COLOMA, Carlos. 2001. “O Processo de Alcoolização no contexto das Nações Indígenas” in *Anais do Seminário sobre Alcoolismo e Vulnerabilidade às DST/AIDS entre os Povos Indígenas...* Brasília, Ministério da Saúde, Secretaria de Políticas de Saúde (Série Seminários e Congressos n.º 4), pp. 127-148.
- CORREA, Francois. 1996. *Por el camino de la anaconda remedio. Dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Tercer Mundo Editores.
- COSTA, Luiz A. 2007. *As Faces do Jaguar. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro (tese de doutorado em antropologia).
- DAL POZ, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, vol. 43 (1), pp. 89-144.
- DIAKURU (Américo C. FERNANDES) & KISIBI (Durvalino M. FERNANDES). 1996. *A Mitologia Sagrada dos Antigos Desana do Grupo Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN; Santo Antônio do Rio Tiquié, UNIRT (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 2).
- _____. 2006. *Bueri Kãdiri Marĩriye. Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN; Cucura do Igarapé Cucura, UNIRT (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 8).
- DIAS, Carla J. (Org.). 2008. *Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação socioambiental de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo, Instituto Socioambiental; Santa Isabel do Rio Negro, ACIMRN; São Gabriel da Cachoeira, FOIRN.
- ERTHAL, Regina C. 1998. *O Suicídio Ticuna na Região do Alto Solimões – AM*. Rio de Janeiro, Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz (tese de doutorado em saúde pública).

- _____. 2001. “O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos”. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, Vol. 17 (2), pp. 299-311.
- FARIA, Ivani F. 2003. *Território e Territorialidades Indígenas do Alto Rio Negro*. Manaus, Editora Universidade Federal do Amazonas.
- FÍGOLI, Leonardo G. 1985. “Identidad Regional y 'Caboclisto': Indios del Alto Río Negro em Manaus”. *Anuário Antropológico* 83, Rio de Janeiro/Fortaleza: 119-154.
- _____ & FAZITO, Dimitri. 2009. “Redes sociales en una investigación de migración indígena: el caso de Manaus”. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, vol. 26 (1), pp. 77-95.
- FOIRN & ISA. 2005. *Levantamento socioeconômico, demográfico e sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira*. São Gabriel da Cachoeira, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; São Paulo, Instituto Socioambiental.
- FOTI, Miguel V. 2004. “A morte por *jejuvy* entre os Guarani do sudoeste brasileiro”. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, vol. 1 (2), pp. 45-72.
- FRANKY, Carlos, CABRERA, Gabriel & MAHECHA, Dany. 1995. *Demografía y Movilidad Socio-Espacial de los Nukak*. Bogotá, Fundación Gaia Amazónica (Documento de Trabajo nº 2).
- FULOP, Marc. 2009. *Aspectos da Cultura Tukano. Cosmogonia e Mitologia*. Manaus, EDUA/Faculdade Salesiana Dom Bosco.
- GALVÃO, Eduardo. 1979. “Aculturação indígena no rio Negro” in _____. *Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 135-192.
- GARNELO, Luiza. 2003. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.
- _____ et al. 2006. “Medicina tradicional Baniwa: doença, poder, conflito e cura”. *Somanlu*, Manaus, ano 6, n. 1, pp. 151-169.
- _____ & BUCHILLET, Dominique. 2006. “Taxonomias das doenças entre os índios Baniwa (Arawak) e Desana (Tukano Oriental) do alto rio Negro”. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 12, pp. 231-260.
- _____ & WRIGHT, Robin. 2001. “Doença, cura e serviços de saúde. Representações, práticas e demandas Baniwa”. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 17 (2), pp. 273-284.
- GENTIL, Gabriel dos Santos. 2000. *Mito Tukano. Quatro Tempos de Antiguidades. Histórias Proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres*. Tomo I. Zurich e Bassel, Waldgut (Regula Rüegg e Dorothee Ninch, eds.).
- _____. 2005. *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus, Editora Universidade Federal do Amazonas (EDUA).
- _____. 2007. “Bahsariwii – A Casa de Danças”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, vol. 14, suplemento, pp. 213-255.
- GIACONE, Antonio. 1949. *Os Tucanos e outras tribus do rio Uaupés, afluente do Negro – Amazonas*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Associação Brasileira de Amerindianistas.
- _____. 1976. *Trentacinque anni tra le tribù del rio Uaupés (Amazzonia – Brasile)*. Roma, LAS.
- GIATTI, Leandro et al. 2007. “Condições sanitárias e socioambientais em Iauaretê, área indígena em São Gabriel da Cachoeira, AM”. *Ciência & Saúde Coletiva*, vol.12 (6), pp. 1711-1723.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, The University of Illinois Press.
- GOMES, Daniela B. & CUERCI, Vera L. 2009. “Relatório” (ms.). Manaus, Secretaria de Estado de Assistência Social e Cidadania, Governo do Estado do Amazonas.

- GRÜNBERG, Georg. 1991. "Por que os Guarani Kaiowá estão se matando?". *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, nº 258, pp. 32-37.
- GUIMARÃES, Hernani & MILAGROS, Yéssica. 2006. "Crise no DSEI do Rio Negro" in B. RICARDO & F. RICARDO (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 269-274.
- GUIMARÃES, Liliana & GRUBITS, Sonia. 2007. "Alcoolismo e Violência em Etnias Indígenas: uma visão crítica da situação brasileira". *Psicologia & Sociedade*, vol. 19 (1): 45-51.
- HALBMAYER, Ernst. 2001. "Socio-cosmological contexts and forms of violence. War, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of north-western Venezuela" in B. SCHMIDT & I. SCHRÖDER (Eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*. London, Routledge.
- _____. 2008. "Meanings of Suicide and Conceptions of Death among the Yukpa and other Amerindians of Lowland South America". *Curare, Zeitschrift für Medizinethnologie*, Berlin, vol. 31 (1), pp. 72-86.
- HILL, Jonathan D. 1993. *Keepers of the Sacred Chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson, The University of Arizona Press.
- _____. 2002. "Musicalizando' o Outro. Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)" in B. ALBERT & A. RAMOS (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, pp. 347-374.
- _____. & WRIGHT, Robin. 1988. "Time, Narrative, and Ritual. Historical Interpretations from an Amazonian Society" in J. HILL (Ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp. 78- 105.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- _____. 1981. "Historia del Vaupés". *Maguare*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, n. 1, pp.29-51.
- _____. 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization". *L'Homme* 126-128, XXXIII, pp. 95-120.
- _____. 2002. "Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominacão no Noroeste Amazônico". *Mana*, vol. 8 (2), pp. 45-68.
- IBAÑEZ, Rodrigo. 1988/91. "Tuatore: Invocación a la creación". *Maguaré, Revista del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, vol. 6 (6-7), pp. 7-10.
- IPHAN. 2008. *Cachoeira de Iauaretê: Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM)*. Brasília, Ministério da Cultura, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Dossiê Iphan 7).
- JACKSON, Jean. 1974. "Language Identity of the Colombian Vaupés Indians" in R. BAUMAN & J. SHERZER (Eds.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. London/New York, Cambridge University Press, pp. 50-64.
- _____. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- JOURNET, Nicolas. 1995. *La Paix des Jardins. Structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- JUREMA, Jefferson. 2001. *O Universo Mítico-Ritual do Povo Tukano*. Manaus, Editora Valer.
- KEIFENHEIM, Barbara. 2002. "Suicide 'à la kashinawa'. Le désir de l'au-delà ou la séduction olfactive et auditive par les esprits des morts". *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 88, pp. 91-110.

- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005. *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus, EDUA/FSDB.
- KROEMER, Gunter. 1994. *Kunahã Made. O Povo do Veneno. Sociedade e Cultura do Povo Zuruahá*. Belém, Edições Mensageiro.
- LAGÓRIO, Eduardo (Coord.). 1983. *100 Kixti (estórias) Tukano*. Brasília, Fundação Nacional do Índio.
- LANGDON, E. Jean. 2005. “O abuso de álcool entre os povos indígenas no Brasil: uma avaliação comparativa”. *Tellus*, CampoGrande/MS, ano 5, nº 8/9, pp. 103-124.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo, Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro, NuTI.
- _____. 2008. “Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro”. *Mana*, vol. 14 (2), pp. 429-454.
- _____, AZEVEDO, Marta & ANDRADE, Andreza. 2006. “Exclusão sócio-cultural pode ter levado jovens ao suicídio em São Gabriel” in B. RICARDO & F. RICARDO (Eds.), *Povos Indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo, Instituto Socioambiental, p. 243.
- _____ & ELOY, Ludivine E. 2011. “Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil)”. *Acta Amazonica*, Manaus, vol. 41 (1), pp. 91-102.
- LEENAARS, Antoon A. 2010. “Edwin S. Shneidman on Suicide”. *Suicidolgy Online*, nº 1, pp. 5-18.
- LEVCOVITZ, Sergio. 1998. *Kandire: O Paraíso Terreal. O suicídio entre índios guaranis do Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Espaço e Tempo; Belo Horizonte, Te Corá Editora.
- LOVISI, Giovanni *et al.* 2009. “Análise epidemiológica do suicídio no Brasil entre 1980 e 2006”. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, vol. 31(Supl. II), pp. S86-S93.
- MAHECHA, Dany *et al.* 1998. *Los Nukak: un mundo nomada que se extingue*. Bogotá, Fundación Gaia Amazónica (Documento de Trabajo nº 6).
- MARQUES, Bruno R. 2009. *Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (dissertação de mestrado em antropologia).
- MAXIMIANO, Claudina A. 2010. “Juventude indígena: Violência e conflitos em São Gabriel da Cachoeira – AM” in A. ALMEIDA & E. FARIAS JÚNIOR (Orgs.), *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus, UEA Edições, pp. 408-425.
- MEIHY, José Carlos B. 1991. *Canto de Morte Kaiowá: História oral de vida*. São Paulo, Loyola.
- _____. 1994. “A Morte como Apelo para a Vida: o Suicídio Kaiowá” in R. SANTOS & C. COIMBRA JR. (Orgs.), *Saúde e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz, pp. 243-51.
- MEIRA, Márcio. 1996. “O Tempo dos Patrões. Extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia”. *Revue Lusotopie* (1996), pp. 173-187.
- MONTEIRO, Mário Y. 2001. *Jurupari e seus princípios. Ciclo de lendas e mitos iuruparienses*. Manaus, EDUA.
- MOREIRA, Ismael P. 2001. *Contos e Lendas Mitológicas do Povo Tariano*. Manaus, Governo do Estado do Amazonas/Valer Editora.
- _____. [TARIANO]. 2002. *Mitologia Tariana*. Manaus, Editora Valer/IPHAN, 2ª edição.
- MORGADO, Anastácio F. 1991. “Epidemia de Suicídio entre os Guarani-Kaiwá: Indagando suas Causas e Avançando a Hipótese do Recuo Impossível”. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, vol. 7 (4), pp. 585-598.
- ÑAHURI (Miguel AZEVEDO) & KUMARÕ (Antenor N. AZEVEDO). 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukÿshe wiophesase merã bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN; São

- José I, rio Tiquié, UNIRT (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 5).
- NIMUENDAJU, Curt. 1982. “Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés (1927)” in _____. *Textos Indigenistas*. São Paulo, Ed. Loyola, pp. 123-191.
- OLIVEIRA, Adélia E. 1975. “São João – Povoado do Rio Negro”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, Belém, Nova Série, nº 58, pp. 1-56.
- OLIVEIRA, Ana Gita. 1995. *O Mundo Transformado. Um Estudo da 'Cultura de Fronteira' no Alto Rio Negro*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- OLIVEIRA, Cleane S. & LOTUFO NETO, Francisco. 2003. “Suicídio entre povos indígenas: um panorama estatístico brasileiro”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, Vol. 30 (1), pp. 4-10.
- PÃRÕKUMU, Umusĩ (Firmiano A. LANA) & KĒHÍRI, Tõrãmã (Luiz G. LANA). 1995. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kêhripõrã*. São João Batista do Rio Tiquié, UNIRT; São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2ª edição.
- PENA, Doé Otávio et al. 2010. “Yepa Pirõ Porã Bahsese. Registro de benzimentos entre os Tukano do alto Tiquié” in A. CABALZAR (Org.), *Manejo do Mundo: Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo, ISA; São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, pp. 226-237.
- PEÑA MÁRQUEZ, Juan C. 2008. *Mitú Vaupés: A participação dos índios na construção do urbano na Amazônia*. Campinas, S.P., Universidade Estadual de Campinas (tese de doutorado em antropologia).
- PEREIRA, Maria Aparecida C. 1995. *Uma Rebelião Cultural Silenciosa. Investigação sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul*. Brasília, Fundação Nacional do Índio, Ministério da Justiça.
- PEREIRA, Nunes. 1980. *Moronguetá. Um Decameron Indígena*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, Vol. 1, 2ª edição.
- PERES, Sidnei. 2003. “Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro”. *Revista Antropológicas*, Recife, UFPE, vol. 14 (1/2), pp. 121-144.
- PIMENTEL, Spensy K. 2006. *Sansões e Guaxos: Suicídio Guarani e Kaiowá – Uma Proposta de Síntese*. São Paulo, Universidade de São Paulo (dissertação de mestrado em antropologia).
- POZZOBON, Jorge. 1997. “Langue, société et numération chez les Indiens Maku (Haut Rio Negro, Brésil)”. *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 83, pp. 159-172.
- _____. 2002. “Vocês, brancos, não têm alma”. *Histórias de fronteiras*. Belém, EDUFPA/MPEG Editoração.
- QUENTAL, Isabel. 2009. “Tentativas de suicídio: construindo dispositivos de prevenção”. *Pediatria Moderna*, vol. 45 (6), pp. 236-240.
- RAMIREZ, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus, Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia-CEDEM, Tomo II.
- _____. & FONTES, Alfredo M. 2001. *Ye'pâ-Masa Yee Niisehétisehe. A vida dos Ye'pâ-Masa. Textos de Leitura Bilíngüe*. Manaus, EDUA.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, The University of Chicago Press.
- RIBEIRO, Berta G. 1992. “A mitologia pictórica dos Desana” in L. VIDAL (Org.), *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Studio Nobel/Edusp/Fapesp, pp. 35-52.
- _____. 1995. *Os Índios das Águas Pretas. Modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo, Companhia das Letras/EDUSP.
- RIBEIRO, Darcy. 1980. “Uirá vai ao encontro de Maíra: As experiências de um índio que saiu à procura de Deus” in _____. *Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 13-29.

- RODRÍGUES MIR, Javier. 2006. *Los Whichí en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y shamanismo em el Chaco Argentino*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- SAAKE, Guilherme. 1976. “O mito de Jurupari entre os Baníwa do rio Içana” in E. SCHADEN (Org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 277-285.
- SALAMAND, Catherine. 1998. “À propos des indiens Makú – Compte-rendu de mission dans le Vaupés colombien (1994-1996)”. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, vol. 27 (1), pp. 159-171.
- SEPÚLVEDA, Rodrigo. 2008. “‘Vivir las ideas, idear la vida’: adversidad, suicidio y flexibilidad em el ethos de los Emberá y Wounaan de Riosucio, Chocó”. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, nº 6, pp. 245-269.
- SHORE, James H. 1975. “American Indian Suicide: Fact and Fantasy”. *Psychiatry*, vol. 38, pp. 86-91.
- SILVA, Renata O. 2008. *Saúde Indígena na Amazônia Brasileira. Estudo de caso sobre a experiência de gestão conveniada da assistência à saúde da população indígena do alto rio Negro-AM*. São Paulo, Fundação Getúlio Vargas (dissertação de mestrado).
- SILVERWOOD-COPE, Peter. 1990. *Os Makú. Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- _____, RAMOS, Alcida & OLIVEIRA, Ana Gita. 1980. “Patrões e clientes: relações intertribais no alto rio Negro”. In A. RAMOS (Org.), *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo, Hucitec; Brasília, Instituto Nacional do Livro, pp.135-182.
- SOARES, Oscar E. (Org.). 2007. *Ações em Saúde Indígena Amazônica. O Modelo do Alto Rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN.
- SOUSA, Boanerges L. 1959. *Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – O Homem)*. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- SOUZA, Kariny & SANTOS, Márcio. 2009. “Morte Ritual: reflexões sobre o 'suicídio' suruwaha”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, vol. 3 (1), pp. 10-24.
- SOUZA, Maximiliano P. 2004. *Alcoolização e Violência no Alto Rio Negro*. Manaus, Universidade Federal do Amazonas (dissertação de mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia).
- _____, & GARNELO, Luíza. 2006. “Desconstruindo o alcoolismo: notas a partir da construção do objeto de pesquisa no contexto indígena”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, São Paulo, vol. IX, nº 2, pp. 279-292.
- _____, SCHWEICKARDT, Júlio C. & GARNELO, Luíza. 2007. “O processo de alcoolização em populações indígenas do Alto Rio Negro e as limitações do CAGE como instrumento de screening para dependência ao álcool”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, Vol. 34 (2), pp. 90-97.
- STENZEL, Kristine. 2005. “Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited” in *Proceedings of the Conference on Indigenous Languages of Latin America-II*, Austin, pp. 1-28.
- STRADELLI, Ermanno. 2002. “A Lenda de Jurupari” in S. MEDEIROS (Org.), *Makunaíma e Jurupari. Cosmogonias Ameríndias*. São Paulo, Perspectiva, pp. 271-343.
- _____. 2009. *Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo, Martins Fontes.
- TARDIVO, Leila C. 2005. “O encontro com o jovem em São Gabriel da Cachoeira – em busca de uma clínica diferenciada”. Anais do 1º Simpósio Internacional do Adolescente (disponível em <http://www.proceedings.scielo.br>, acessado em 25.04.2011).
- _____. 2007a. *O Adolescente e o Sofrimento Emocional nos Dias de Hoje*. São Paulo, Vetor.

- _____. 2007b. “Sofrimento, desenraizamento e exclusão: relato de uma experiência com indígenas aculturados do Amazonas”. *Psicólogo InFormação*, São Paulo, nº 11, pp. 113-126.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1993. “Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar”. *L'Homme*, Tomo 33 nº 126-128, pp. 429-447.
- TOLEDO, Renata F. 2006. *Educação, saúde e meio ambiente: uma pesquisa-ação no Distrito de Iauaretê no Município de São Gabriel da Cachoeira/AM*. São Paulo, Universidade de São Paulo (tese de doutorado em saúde pública).
- TÔRĂMŨ Bayaru (Wenceslau S. GALVĂO) & GUAHARI Ye Ñi (Raimundo C. GALVĂO). 2004. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN; Comunidade do Pato do rio Papuri, ONIMRP (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 7).
- TUYUKA. 2003. *Ũtăpinoponaye Basamorĭ* (encarte do CD com músicas tradicionais gravado na aldeia Cachoeira Comprida e São Gabriel da Cachoeira). Comunidade São Pedro, Rio Tiquié, AEITŨ - Associação Escola Indígena Ũtăpinopona Tuyuka.
- VIDILLE, Wagner. 2006. “Xamãs e os espíritos ancestrais”. *Psychê*, São Paulo, nº 19, pp. 47-64.
- VINCENT, William M. 1986. "Máscaras. Objetos rituais do alto rio Negro". In B. RIBEIRO (Org.), *Suma Etnológica Brasileira 3 (Arte Índia)*. Petrópolis, Vozes; Rio de Janeiro, FINEP/FAPERJ; Pará, FADESP, pp. 150-171.
- WAISELFISZ, Julio J. 2011. *Mapa da Violência 2011. Os Jovens no Brasil*. São Paulo, Instituto Sangari/Ministério da Justiça.
- WALLACE, Alfred R. 2004. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Brasília, Senado Federal (Edições do Senado Federal, Vol. 17).
- WARD, J. A. & FOX, Joseph. 1977. “A Suicide Epidemic on an Indian Reserve”. *Canadian Psychiatric Association Journal*, vol. 22, pp. 423-426.
- WEIL, Simone. 1949. *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Les Éditions Gallimard.
- WHITE, Jennifer. 2007. “Working in the Midst of Ideological and Cultural Differences: Critically Reflecting on Youth Suicide Prevention in Indigenous Communities”. *Canadian Journal of Counselling*, vol. 41 (4), pp. 213-227.
- WRIGHT, Robin M. 1996. “Os Guardiões do Cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa” in E. J. LANGDON (Org.), *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, pp. 75-115.
- _____. 1998. *Cosmos, self, and history in Baniwa religion: for those unborn*. Austin, University of Texas Press.
- _____. 2000. “Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa” in B. ALBERT & A. RAMOS (Orgs.), *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, pp. 431-468.
- _____. 2004. “As tradições proféticas e cosmologias 'cristãs' entre os Baniwa” in _____ (Org.), *Transformando os Deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Volume II. Campinas, Editora da Unicamp, pp. 377-402.
- _____. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas, Mercado de Letras; São Paulo, Instituto Socioambiental.