

**36º Encontro Anual da Anpocs - 2012**

GT23 - Novos modelos comparativos: investigações sobre coletivos afro-  
indígenas

Título do trabalho: Algumas reflexões sobre feitiçaria entre os Ticuna (Alto  
Solimões-AM)

Autora: Maria Isabel Cardozo da Silva

## Algumas reflexões sobre feitiçaria entre os Ticuna (Alto Solimões-AM)

Maria Isabel Cardozo da Silva<sup>1</sup>

### Introdução

Este trabalho versa sobre as relações implicadas nas formas e nos efeitos que envolvem acusações de feitiçaria numa comunidade indígena Ticuna, grupo de língua isolada que habita o Alto Solimões (AM). É fruto de incursões a campo entre 2010 e 2012 à comunidade Campo Alegre, pertencente ao município de São Paulo de Olivença. Vale salientar que o material aqui exposto busca apresentar alguns direcionamentos iniciais, ainda em “processo de maturação”, que comporão minha tese de doutoramento.

Os Ticuna se dividem entre Brasil, Peru e Colômbia, sendo que no Brasil a população habitante em terras indígenas é de 39.349 pessoas<sup>2</sup>. No Brasil, vivem em quase 100 aldeias que se espalham por oito municípios da região. Organizam-se em grupos clânicos patrilineares, que possuem como nomes elementos da natureza, podendo ser, de um lado, uma ave, ou de outro, um animal ou vegetal. Melhor dizendo, os clãs são ditos, segundo a tradução nativa, *nações* que se dividem entre *nações de pena* e *nações sem pena*. O membro de uma metade somente poderá se casar com uma pessoa da metade oposta, sendo que os filhos herdaram o clã do pai e seus nomes pessoais se relacionam ao clã a que pertencem. A constituição das *nações* é explicada no mito de criação, em que os heróis culturais, os irmãos *Yoi* e *Ipi*, criaram o gênero

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/IFCS/UFRJ), sob orientação da Professora Dra. Els Lagrou.

<sup>2</sup> Dado do último Censo Demográfico do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) de 2010. A população Ticuna que reside fora das terras indígenas é de 9.626, o que resulta numa população geral de 46.045 pessoas pertencentes à etnia no Brasil (Cf. <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>). Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), os Ticuna na Colômbia (dados de 2011) e no Peru (dados de 2007) somam 8.000 e 6.982 pessoas, respectivamente.

humano e atribuíram *nações* para os Ticuna, ensinando-lhes como deveriam se pintar e casar entre si<sup>3</sup>.

Como explica Goulard (1992, p. 12), a história dos primeiros contatos entre os Ticuna e os Brancos remonta ao início do século XVII, quando os Ticuna viviam no interflúvio. Segundo a hipótese do arqueólogo Bolian (1975), eles sofreram no século XI as vicissitudes da penetração Tupi, que os levaram a se refugiar na zona interfluvial onde se mantiveram até a chegada dos primeiros espanhóis. Progressivamente, com o avanço das missões jesuítas, os Ticuna repovoaram as margens do rio Solimões<sup>4</sup> e integraram as aldeias onde coabitaram com a população de língua Tupi (Cocama e Omágua). As migrações para o rio se intensificam sob a pressão das expedições escravagistas conduzidas pelos portugueses. Outro momento de migração intensa se deu nos fins do século XIX, no momento do auge da exploração seringalista.

Comunidades indígenas Ticuna - contendo de dezenas a milhares de habitantes - foram formadas nos três lados da fronteira em virtude de movimentos messiânicos. Campo Alegre é uma das comunidades que possui o maior contingente populacional entre as aldeias Ticuna do lado brasileiro. Os dados da FUNAI (2008)<sup>5</sup> apontam para uma população de 4.389 pessoas e os dados da FUNASA (2010)<sup>6</sup> para 2.196, sendo que o primeiro índice provavelmente compreende também as comunidades do entorno.

Como nos conta Macedo (1996, 1999), foi fundada em 1959 por pastores norte-americanos da *Association of Baptists for World Evangelism*, que chegaram ao Alto Solimões com a intenção de converter a população local, visando inicialmente a população ribeirinha. As primeiras igrejas foram levantadas nos vilarejos de Santo Antônio do Iça e Santa Rita do Weil (este último, distrito de São Paulo de Olivença). Nesse momento, os índios viviam nos igarapés do rio Solimões trabalhando para os proprietários de terra, os *patrões*,

---

<sup>3</sup> Cf. Nimuendaju, 1977, 1983; Oliveira Filho, 1988; Goulard, 2009.

<sup>4</sup> No Peru e na Colômbia, é chamado Rio Amazonas.

<sup>5</sup> Funai: CGETNO/FUNAI (Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento Sustentável da Fundação Nacional do Índio).

<sup>6</sup> Consultado no *site* da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA): [http://sis.funasa.gov.br/transparencia\\_publica/siasiweb/Layout/quantitativo\\_de\\_pessoas\\_2010.asp](http://sis.funasa.gov.br/transparencia_publica/siasiweb/Layout/quantitativo_de_pessoas_2010.asp)

principalmente na extração da seringa<sup>7</sup>. Segundo esse autor, a partir dos anos 1950 aconteceram algumas transformações na ordem religiosa no Alto Solimões, onde se pode destacar o movimento messiânico denominado Irmandade da Santa Cruz e a chegada dos pastores protestantes. E é nesse contexto que Campo Alegre se funda, a partir da chegada de dois pastores da Igreja Batista Regular norte-americana. Dois índios, que dominavam o português e frequentavam Santa Rita, entraram em contato com os pastores, acabando por se converterem.

A notícia da presença dos missionários assim se espalhou e um número cada vez maior de famílias passou a frequentar os cultos. A escola fundada pelos pastores servia a brancos e índios, onde se lecionava a língua portuguesa e os princípios da religião cristã. Tal escola formou a maioria das figuras de prestígio e os primeiros professores indígenas de Campo Alegre e instaurou uma nova forma de relacionamento com os brancos<sup>8</sup>. Forma de relação essa que, ainda que não igualitária, não era calcada na exploração imposta pelos donos de terras.

As terras onde se situa a comunidade de Campo Alegre pertenciam a uma família dona de muitas terras na área de Santa Rita. À medida que o número de fiéis aumentava, surgia a ideia da compra dessas terras pelos missionários para a instalação de uma comunidade sob a organização dos norte-americanos. A compra foi efetuada em 1965 e Campo Alegre cresceu rapidamente com a chegada de famílias vindas de vários lugares, que ficaram sabendo da existência da comunidade por parentes e para lá se mudaram. Segundo Macedo (1996, p. 29), além da oportunidade rara de estudo, a assistência médica básica promovida pelos missionários também foi um fator de atração para o povoamento da comunidade. O fato de não haver o sistema de trabalho de barracão também foi um chamariz.

---

<sup>7</sup> Diferente de outras regiões, o Solimões não se constituiu em um pólo extrativista, não recebendo um grande contingente de trabalhadores imigrantes para servirem de mão-de-obra. Os *patrões* optaram, nesse sentido, pelo aproveitamento e controle dos índios, dentre os quais estavam os Ticuna. (Macedo, 1999, p. 177)

<sup>8</sup> Macedo (1999, p. 179-180) aponta como um dos principais motivos - alegados pelos índios - para a formação da comunidade a melhoria de vida trazida com a pregação dos pastores contra a ingestão da cachaça.

Minha primeira estadia em Campo Alegre já me mostrou uma realidade complexa, deveras distante daquela que, talvez romanticamente, desenhamos na nossa imaginação antes do trabalho de campo etnográfico. Nos primeiros dias, me surpreendeu o tamanho da comunidade e sua organização espacial. Os Ticuna dos quais me aproximei me mostravam, orgulhosos, como a comunidade era mais “desenvolvida” – os principais símbolos desse “desenvolvimento” seriam o pavimento da rua principal e a energia elétrica em tempo integral. Assim como descreveu Goulard (2009) para alguns dos aldeamentos que visitou no rio Loreto Yaco, onde se refere à existência de “bairros clânicos”, Campo Alegre é dividida em bairros, nos quais se concentram um ou mais clãs. Possui quatro escolas e um Pólo Base de Saúde, que atende as comunidades do entorno. Posso afirmar que, logo de início, uma das coisas que mais me chamaram atenção foi a existência da PIASOL (Polícia indígena do Alto Solimões)<sup>9</sup>, que, segundo alguns informantes, fez com que a comunidade se tornasse mais tranquila com a diminuição do consumo de álcool e drogas, que em muito afetava o cotidiano da aldeia. Como fiquei hospedada no Posto da FUNAI<sup>10</sup>, pude acompanhar a atuação dessa polícia, visto que a “casa da polícia”, construída no mesmo estilo da antiga maloca clânica<sup>11</sup>, ficava bem em frente ao Posto e que toda ocorrência de brigas ou festas com bebida chegava por lá.

Inicialmente, a PIASOL me trouxe mais receio do que propriamente interesse, em virtude da delicada situação em que ela se encontrava (e, de certo modo, ainda se encontra) frente às polícias da cidade e federal e da opinião pública em geral. Recentemente - mais ou menos um ano antes da minha

---

<sup>9</sup> O nome original da polícia ticuna era SPI (Serviço de Proteção Indígena), mas creio que como esse era também o nome do órgão que, em 1967, veio a se tornar a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), o nome foi mudado para PIASOL.

<sup>10</sup> Nesse Posto, morava a família do então Chefe, Quintino. Com a reestruturação da FUNAI em 2009/2010, o mesmo foi nomeado Coordenador Técnico-Local, passando a atuar mais na cidade de São Paulo de Olivença.

<sup>11</sup> Na época da borracha, os Ticuna foram submetidos à “situação de barracão”, que culminou na destruição desse tipo de maloca, onde cada *nação* antes se agrupava e mantinha o controle de certo território, configurando uma unidade política independente e soberana (Oliveira Filho, 1988). Em sua pesquisa, Goulard (2009) foi em busca de um “quadro etnológico mais clássico”, como ele mesmo afirma, seguindo orientações imprecisas sobre a existência dos “índios do interior” e conseguindo localizar malocas no lado colombiano, na margem direita do rio Cotuhe (afluente do rio Putumayo).

primeira visita - a organização havia sido “divulgada” por alguns veículos de comunicação, que noticiavam que a Polícia Federal investigava “*dois assassinatos e abusos supostamente cometidos por milícias de índios brasileiros na fronteira com a Colômbia e o Peru e o treinamento delas por membros das Farc (Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia)*” (Brasil, 2009). Segundo a reportagem da *Agência Folha*, uma das mortes citada ocorreu em São Paulo de Olivença: em setembro de 2009, “*o corpo de um índio foi achado carbonizado e com as pernas acorrentadas. O motivo seria o envolvimento com feitiçaria*”. A reportagem segue afirmando que a PF e FUNAI apontam que as milícias são ilegais, mas que os Ticuna sustentam que as milícias reduziram a criminalidade.

Nesse sentido, eu tinha chegado num momento ainda tenso. Mas não havia como não me envolver nesse sentido, visto que o “delegado” da polícia indígena vinha várias vezes perguntar minha opinião e pedir para que eu ajudasse na escrita de ofícios que narravam as ocorrências, que iam de bebedeiras e roubos a casos de feitiçaria. Esses documentos seriam entregues ao delegado da Polícia Civil da cidade, pedindo providências – procedimento várias vezes cumprido sem nenhum retorno, segundo me relataram.

As acusações de feitiçaria permearam grande parte do trabalho de campo que se desenrolou a partir dessa primeira viagem. Inicialmente, elas vinham acompanhadas da polêmica em torno da polícia indígena, em seguida se intensificaram em função de suicídios de jovens da aldeia. O presente artigo vem, nesse sentido, abordar esse contexto, buscando algumas direções para reflexão.

## Feitiço de espinhos e feitiço livro

### *O pajé (yuücü)*

O pajé ticuna (*yuücü*) pode curar, adoecer e matar. A terapêutica xamânica visa não só a cura, mas a identificação da causa e/ou causador da doença. Quando fica clara a introdução de um corpo estranho no organismo de um paciente, em que a dor localizada permite determinar o lugar do impacto do mal, o diagnóstico xamânico é *feitiçaria*. Assim, um pajé é acionado para retirar o feitiço e descobrir quem é o responsável, o motivo de ele estar fazendo isso e, por fim, negociar com ele o término do conflito.

Nimuendaju (1952), em sua clássica monografia sobre os Ticuna, descreve com detalhes a atuação do pajé<sup>12</sup>. Segundo o etnólogo, entre o feiticeiro que inflige a doença e o curandeiro que remove a doença, não há uma diferença essencial. O xamã pode matar uma pessoa e curar outra. O fato de ele possuir, entre outros atributos mágicos, o poder dos *espinhos*, como veremos mais para frente, não significa que ele os use; por outro lado, se ele não possui esse poder, ele pode adquiri-lo em qualquer momento. Entre os Ticuna, nenhum xamã é livre de suspeita. Os poderes mágicos do xamã emergem de suas relações com os espíritos das árvores, mas nem todas as árvores têm espíritos – senão, clareiras jamais poderiam ser feitas sob o risco de se ser atingido pelas flechas dos espíritos. Também, espíritos das árvores mortas podem estar presentes em qualquer lugar e ferir aqueles com quem se encontram. Uma pessoa com febre sente a flecha de um espírito como um impulso dado com as pontas dos dedos.

Qualquer pessoa que deseje se tornar um xamã deve ser colocada em contato com os espíritos da árvore por outra pessoa já iniciada. Os dados colhidos por Nimuendaju (1952, p. 101) apontam que alguns xamãs começam a educar seus filhos quando os meninos têm seis anos de idade. Geralmente, no

---

<sup>12</sup> Nimuendaju (1952) utiliza a terminologia “xamã”. Enquanto estiver me referindo à sua obra, reproduzirei essa opção, no entanto quando estiver me referindo à minha experiência de campo, darei preferência ao termo “pajé”, tal qual os próprios Ticuna fazem uso quando traduzem *yuücü* para o português.

entanto, o aspirante se encaminha para um mestre de fama reconhecida, a quem ele paga por instrução. Esse professor começa apenas depois que o sol se põe. Dentro de apenas dois meses, o discípulo adquire o conhecimento necessário para curar através de sucção e de aplicação de ervas. Durante esse período de instrução, ele deve se abster de intercurso sexual e deve seguir uma dieta, comendo apenas certos peixes (cachorra, traíra, sardinha, curimatã, entre outros, mas nenhum peixe de couro liso) e bananas verdes que sejam retas em seu formato. Também não pode comer qualquer ave. Toda essa comida deve conter muito pouco sal; ele deve se abster completamente de pimenta, gorduras, doces e bebidas alcoólicas e deve também evitar exposição ao sol.

Na descrição de Nimuendaju (1952, 101-102), a iniciação se dá em duas partes: na primeira, o mestre apresenta ao discípulo uma porção de substâncias consideradas mágicas alojadas em seu corpo; na segunda, ele o coloca em contato com os espíritos das árvores. O discípulo é especialmente preparado para a iniciação; ele deve beber uma cuia de tabaco infundido para vomitar todas as impurezas adquiridas através do contato sexual, depois ele deve lavar sua boca. A infusão o deixa em estado de letargia. O mestre, massageando seu próprio corpo, direciona para sua boca todas as substâncias mágicas que ele possui, vomitando-as na forma de *takaka* (ou *ataka*<sup>13</sup>; na grafia do autor: *ta:'kaka*), um preparado de mandioca. Segurando o *takaka* na palma de sua mão, ele mostra para seu discípulo, convidando-o a escolher o poder que ele deseja.

No dia seguinte, o mestre ensina ao pupilo os cantos dos espíritos das árvores, e à noite chama um deles para visitá-lo. O espírito vem até ele em sonho na forma de uma criança de quatro anos de idade, dando para o sonhador uma pequena porção de infusão de tabaco, que ele bebe. Então, o espírito pergunta a ele o que ele deseja, e o discípulo indica seu desejo de ter o espírito como assistente. Então o espírito canta seu canto, que o noviço aprende e canta depois da partida do visitante. Quando a iniciação é completada, o mestre aconselha o aprendiz para que ele nunca abuse de seus poderes,

---

<sup>13</sup> Ouvei ambas as pronúncias.



utilizando-os exclusivamente contra “inimigos”, isto é, contra feiticeiros do mal – desse modo, ele nunca morreria antes de sua hora.

No entanto, como afirma Nimuendaju (1952, p. 102), para um xamã, a tentação de empregar seus poderes adquiridos contra qualquer objeto de desafeto pessoal é grande e, se o xamã não recebeu ainda qualquer substância mágica de efeito maligno, ele a requisita para um dos espíritos das árvores que possuem espinhos, como a pupunheira. No pé de uma dessas árvores, o feiticeiro faz uma clareira, e, em cima dela, coloca uma pequena cuia com um tabaco enrolado na casca mais interior do tauari. Na manhã seguinte, ele encontra no pote o *takaka*, que contém (num estado alterado) o espinho requerido, que ele engole. Os espinhos - as “flechas” do feiticeiro - são colocados no seu antebraço direito; o arco no esquerdo. Mas ele não atira seus projéteis como um lançamento de um arco, ele concentra a substância mágica em seu polegar direito e, dando uma pancada com a unha, envia os espinhos na direção da vítima. Uma informante me descreveu esse processo como um “sopro” do feiticeiro que faz com que o espinho (ou outro objeto, como um pedaço de pau) siga uma linha invisível (como o rastro que o avião deixa do ar) e vá parar dentro do corpo da vítima.

Ainda segundo Nimuendaju (1952, p. 102), alguns xamãs vomitam o *takaka*, lançando-o com sua mão. Os espinhos, sempre masculinos e femininos, penetram o corpo do enfeitiçado invisivelmente e geralmente de forma que não se sintam; lá eles se reproduzem em grande número, se espalhando por todo o corpo através da corrente sanguínea, causando a morte, a menos que outro pajé consiga intervir a tempo. O pajé também pode provocar a morte fazendo aparecer uma cobra ou ele mesmo se transformando em uma, ou causando a loucura e provocando suicídios.

Os relatos que colhi apontam para um processo de iniciação semelhante aos descritos por Nimuendaju (1952). D. Malvina, senhora sempre apontada como grande conhecedora das “histórias” dos Ticuna, me conta que o primeiro pajé aprendeu, nos tempos primevos, seu conhecimento com o Pai das árvores. No “centro” da floresta, existia uma enorme árvore, que ela chama de *oregüne* (fofoqueira), e o dono dessa árvore era o detentor do saber sobre a pajelança.

Ele apareceu para uma pessoa e disse: “você quer aprender o que eu sei? Eu sou o dono dessa árvore, mas você vai aprender o que eu vou lhe oferecer”. O iniciando, então, confirmou seu desejo e o dono da árvore marcou outro dia para que ele retornasse ao mesmo local. E disse também: “antes de você vir, pegue um cigarro de tabaco e uma garrafa de cachaça, e quando chegar deixe-os no tronco da árvore”. Quando chegou o dia marcado, o futuro pajé levou os pedidos até o local onde estava a árvore e, quando chegou lá, falou: “meu senhor, aqui está a sua cachaça e o cigarro”. E marcaram outro dia para que ele retornasse. Quando novamente voltou, o dono da árvore disse-lhe: “agora você fuma o cigarro e bebe a cachaça”. Assim o fez ao chegar em casa e, desde já, tornou-se pajé, pois na cachaça e no cigarro já estava o conhecimento daquela árvore. A partir de então, o pajé já sabia de antemão quando alguém estava doente ou com dor em alguma parte do corpo. Experimentou chupar o que estava doendo e conseguia tirar o objeto patológico do doente, mostrando para todos.

Desta forma, o pajé primordial foi passando seu saber: tirava da boca o *tataka* e botava na boca das outras pessoas que desejavam esse conhecimento. E estas pessoas inventaram outro tipo de “oração”, apontavam pedaços de pau e outros tipos de madeira para assoprar e para “maldar” outras pessoas. No começo, a árvore ensinava só a curar, mas os homens não souberam levar bem esse conhecimento. Segundo D. Malvina, foi assim que todos aprenderam, inclusive os peruanos, além de outras etnias, como *Yowa* (os Yágua).

Outro senhor de Campo Alegre, esse de 90 anos de idade, chamado Adolfo, corrobora a ideia de que, no início, quando o mundo era sagrado, o único papel do pajé era a cura. Ele conta que a mãe da criança pode decidir se o filho será pajé. Caso ela queira, procura o pajé, que coloca o *tataka* no leite para a criança tomar. Deve-se pegar sardinha comprida (*u'pa*) assada e também uma banana retinha, enfiada bem no meio num pau pequeno, e dar para a criança comer: a sardinha é comida sem perder a escama e sem quebrar nenhum espinho, e a banana sem quebrar com a mão, comida por inteiro. Se sobrar banana ou sardinha, os restos devem ser levados para a casa do pajé. No porto (*turewa*), o pajé coloca tais restos na água e a sardinha se transforma novamente em peixe e a banana se transforma em traíra (pongó). Então,

quando a banana e a sardinha se transformam em peixes, o rapaz já é considerado pajé “formado”. Esse é o considerado pajé verdadeiro, que vai curar as pessoas e que sabe de tudo: é o pajé bom. Segundo afirma o informante, esse pajé não precisava fazer sucção, não precisava de cachaça, mas só precisava de um pequeno *towari* (tabaco pequeno enrolado num pedaço de tauari). O pajé só sabia cantar soprando com o tabaco, mas não soprava o doente, bastava apenas o “medir” com gestos.

Um pajé que queira abandonar esse ofício, deve pedir para seu mestre desfazer, colocar para fora o *takaka*; ou comer muita pimenta para expelir essa substância. Além do *takaka*, o pajé também pode possuir em seu corpo *tchũta*, que é o que “entra na vítima”, provocando dor. Nimuendaju (1952) não cita esse termo, mas essa categoria engloba os “espinhos”, “flechas” e demais objetos patológicos que aqui mencionamos.

O pajé não trabalha sozinho, tem a ajuda dos “banqueiros”, seus ajudantes-alunos. Às vezes o pajé cobra deles pelo conhecimento. Eles ajudam o pajé segurando o tabaco, soprando em algumas partes do seu corpo para o espírito auxiliar vir e ir embora, para que não aconteça do mesmo ficar. Mas tem pajé que nem precisa disso para se comunicar com os espíritos, que consegue naturalmente.

O sentimento primeiro que motiva a feitiçaria é a inveja – inveja por algum bem que a pessoa possa ter adquirido (casa nova, moto, pequena mercearia na aldeia, entre outros) ou por algum cargo remunerado (professor, agente de saúde, etc.). A raiva, que pode se desdobrar em vingança, também motiva vários casos de feitiçaria. Um pajé pode mandar um mal para uma pessoa, uma família ou até mesmo para uma aldeia inteira. Esses sentimentos são, na maioria das vezes, apontados como também causadores de outro tipo de feitiçaria que vem sendo realizada nos últimos tempos: aquela oriunda do livro de magia de São Cipriano.

## O livro

O mal veiculado pelo livro de São Cipriano<sup>14</sup> também pode levar à doença, à loucura e ao suicídio da vítima e à transformação do usuário em “bicho” ou “vampiro”. Em se tratando da técnica de enfeitiçamento, os que provocam o mal através do livro de São Cipriano, o fazem através da leitura do livro e da escrita do nome da vítima nas páginas do livro. Pode-se também recorrer a um curador ou um rezador para identificar o culpado, ainda que alguns tenham afirmado que nem todos os pajés saibam ainda desfazer esse tipo de mal.

Não é só em Campo Alegre que se ouve notícias do uso desse livro. Noutras comunidades próximas e em algumas do Peru, também há rumores de sua presença. Uma presença, na verdade, ausente. É um livro oculto, do qual todos falam, mas nunca alguém afirma já tê-lo visto, ainda que de relance na mão de outrem. Todos se referem a ele com receio e também com muita curiosidade. Uma informante relatou que muitos suicídios são causados por esse livro, por pessoas que, atraídas por promessas de dinheiro e bens (moto, loja, etc), fazem “pacto com o diabo” através do livro de São Cipriano. Aí, quando não conseguem o que almejavam, atentam contra a própria vida. Outros usos dizem respeito a magias de amor, que podem levar a vítima à loucura, podendo levá-la a cometer suicídio. Esse livro também é muitas vezes responsabilizado pela ocorrência de homossexualismo na aldeia, como pode ser ilustrado no caso de um rapaz que escrevia os nomes de homens, muitas vezes

---

<sup>14</sup> Nosso intuito é realizar uma análise mais apurada do próprio Livro posteriormente. No entanto, acredito que esse livro tenha um poder que reside no próprio fato de ele ser oculto, de todos afirmarem que ouviram falar dele, mas nunca o terem visto. Vale apresentar, embora brevemente, um pouco do Livro e de seu autor. Existem vários “livros de São Cipriano”, que seriam fragmentos de um único *Grande livro de São Cipriano*. Cipriano viveu no século 3 na cidade de Antíquia, na província romana da Síria (atual Turquia). Segundo conta a história, Cipriano virou santo por ter se convertido ao cristianismo ao ver todo seu conhecimento inútil diante da fé dos cristãos que ele quis enfeitiçar. Até sua morte, como mártir, dedicou sua vida à religião, tendo queimado seus escritos. No entanto, seus discípulos continuaram a seguir seus ensinamentos, preservando suas orações e encantamentos medievais. O autor (oculto) da Introdução do livro afirma que o próprio livro tem poder em si mesmo, protegendo o seu dono de malefícios e de demônios, e credita a isso a popularidade do livro entre camponeses e aldeões analfabetos, “*para os quais o essencial não era ler seu conteúdo (que eles conheciam de ouvir contar), mas tê-lo como protetor. E foram esses camponeses e aldeões, bruxas e curandeiros deportados para o Brasil, que trouxeram o São Cipriano para cá*” (SÃO, 2011, p. 6).

casados, com quem queria se relacionar para que se sentissem atraídos por ele. Neste caso, o problema maior era quando o nome era escrito a caneta, o que dificultaria desfazer o feitiço.

Esse livro teria sido introduzido em Campo Alegre por pessoas que viajam até Letícia, são atraídos pelas promessas nele contidas, e trazem vários exemplares para vender na aldeia. Soube também que um rapaz de Manaus veio vender o livro na comunidade. Dizem que muitos mascates peruanos que entram na comunidade por Santa Rita do Weil, vendendo roupas, panelas, etc, sempre fornecem o tal livro. Pessoas de outras comunidades do Alto Solimões, como Feijoal (pertencente ao município de Benjamin Constant), afirmaram que esse livro chegou pelo Peru.

Em minha primeira viagem, ocorreu a morte do cacique da Vila Independente, comunidade vizinha<sup>15</sup>. A família se recusou a enterrá-lo no cemitério de Campo Alegre por causa da frequente ocorrência de roubos a corpos: desapareciam cabeças e ossos do cemitério. O problema era assim relatado: enterra-se a pessoa num dia e, no outro, o caixão já está sobre a terra, violado. Alguns afirmavam que as pessoas que faziam isso venderiam os cadáveres para os colombianos, que revendiam aos americanos. Um dos homens assassinados, conforme mencionado na reportagem citada no início desse artigo, teria seguido os preceitos desse livro, conseguindo se transformar em vários bichos (tatu, carneiro, cavalo...) para efetuar os roubos. Um dos seus pupilos teria sido preso pela polícia indígena e contado tudo o que acontecia. Através do livro, o pupilo conhecia todas as cidades do mundo, pois se transformava em “bicho” e viajava pelo planeta. Durante seu interrogatório, ele ficava de olhos fechados e, mesmo assim, conseguia reconhecer a todos, mesmo quem ele nunca tinha visto antes.

Já no final de 2011, quando houve uma “onda” de suicídios (3 mortes e várias tentativas somente durante minha estadia), a família dos mortos enterrados no cemitério faziam a vigilância do corpo durante toda a noite para que o túmulo não fosse aberto. Já não ouvi mais a versão da venda dos

---

<sup>15</sup> Vila Independente era antes um bairro que pertencia a Campo Alegre, mas que desde 2008 é considerada comunidade.

cadáveres aos colombianos e americanos, e sim que as pessoas que utilizavam esse livro viravam “bicho” e se alimentavam da carne fresca dos mortos.

Assim como o conhecimento que pode ser adquirido pelos pajés, o conhecimento contido no livro pode fazer o bem ou o mal. Um senhor me explicou: pode-se usar para coisa boa, para ficar rico, comprar casa bonita, mas só pode ler aquela página que possibilita isso, pois se ler o resto, ou fica doido, ou vira bicho.

Alguns dizem que feitiçaria de pajé é mais forte que feitiçaria do livro. Outros (menos frequentes) afirmam o contrário. As opiniões, muitas vezes, dependem do envolvimento do emissor com relação a alguma acusação de feitiçaria – ou se é parente do acusado ou se é de alguma forma relacionado com o assassinato dos feiticeiros.

No tocante às técnicas para desfazer o feitiço do livro, alguns dizem que só a oração da igreja pode resolver. Ouvi o relato da história de um rapaz que estava meio perturbado. Os pais chamaram um pajé, mas este disse que o rapaz estava envolvido com o livro e que era “coisa muito forte”, era coisa do “diabo”, sugerindo que procurasse o pessoal da oração da igreja. Segundo a jovem que me contou o caso, o pajé cuida dos espíritos da floresta, não das coisas do diabo. Perguntei se o pessoal da oração tinha conseguido resolver o problema e ela disse que parecia que sim. No entanto, muitos falam que tem pajés que conhecem a forma de desfazer os males causados pelo livro.

A impressão que se tem é que, por não ser uma técnica conhecida – ao contrário das técnicas usadas pelo pajé, que ainda que seja algo privado e oculto, é algo “de dentro” –, muitas vezes as opiniões sobre o livro de São Cipriano são desencontradas. Por isso mesmo, todas as forças são acionadas para esclarecer uma querela, como veremos a seguir.

## Os “bichos”, as mortes e as profecias

“Bicho” é o termo pelo qual os Ticuna traduzem a categoria que engloba os seres *ngo’o*. Estes são os espíritos da floresta que podem fazer mal aos humanos – são “demônios”, como se referem Nimuendaju (1952, p. 101) e Goulard (2009, p. 67). Segundo este último, os *ngo’o* são entidades, os pais dos animais, os seres pescados que acompanharam os gêmeos *Yo’i* e *Ipi* no momento da separação original. São a esses *ngo’o* que os feiticeiros recorrem para realizar seus feitiços. E são esses *ngo’o* que aparecem para as vítimas de suicídio/homicídio.

Como já foi dito, durante minha última estadia ocorreram três mortes, de duas meninas e de um menino. No entanto, semanas antes da minha chegada, um menino foi encontrado enforcado, e, após minha saída do campo, conforme fiquei sabendo, dois homens e uma mulher. Segundo relatos da gestora de uma das escolas da comunidade, em 2011 foram 7 pessoas, 4 da sua escola – o que gerou a desconfiança de diversos professores e pais de alunos de que alguém estava enviando esse mal para a escola, tendo em vista o ótimo desempenho desses alunos em relação aos alunos das outras escolas.

Os três enforcamentos ocorreram num espaço de tempo de vinte e um dias. No primeiro caso, uma adolescente se matou na Vila independente. Os rumores eram de que seu tio (irmão do pai) acertou o casamento dela com um rapaz com quem ela não queria se casar. Ela recusou com veemência e o tio bateu nela. À noite, ela se enforcou perto de sua casa. Outra versão afirma que escreveram o nome dela no livro de São Cipriano para que ela só pensasse num homem velho. Ela, então, ficou obcecada e se matou.

O segundo caso também foi de uma menina que, segundo os profissionais do Polo Base de Saúde, também tinha brigado com o tio. Depois desse caso, ouvi pela primeira vez a versão do feitiço por inveja dos alunos da referida escola<sup>16</sup>, sendo que muitos diziam que não era só feitiçaria via livro,

---

<sup>16</sup> À época desse segundo caso, ouvi a história de uma menina que estava ficando perturbada e sua mãe a levou para uma comunidade no rio Jandiatuba para ser atendida por membros da irmandade José da Cruz. Lá, disseram para essa mãe que estavam querendo matar todos os alunos dessa escola, pois estes “iriam para frente”.

mas também por feiticeiro. Disseram que a menina já andava dizendo que estava ouvindo a voz de sua mãe a chamando, ordenando que pegasse a corda e efetuasse o enforcamento. Era um *ngo'o* que estava tentando enganá-la. Já tinham chamado o pajé para tentar resolver o problema, mas não adiantou. A terceira vítima foi um rapaz de 14 anos, num domingo, enquanto a família tinha ido ao culto da igreja. Foi encontrado enforcado numa frágil corda feita de trapos de pano. Alguns disseram que ele tinha “trejeitos” de homossexual.

Um sentimento de “crise” se instaurou em Campo Alegre. Os pais estavam temerosos que os filhos saíssem à noite e voltassem sozinhos da escola. O medo era de que algum *ngo'o* aparecesse para levá-los ao enforcamento. Os *ngo'o* estão em todos os lugares, alguns conseguem enxergar e o descrevem como seis crianças que atraem a vítima com a corda e depois se transformam em adultos. Dizem que podem aparecer também na forma de uma mulher dos cabelos compridos (*tchatchatü*) ou através do barulho de choro de bebê, que atrairia a vítima até eles. A gestora da escola (que seria alvo de inveja) relatou que um aluno desmaiou, à noite, na volta para casa após a aula. Ele viu dois homens querendo enforcá-lo e gritou pedindo ajuda. Os colegas não viram nada, ele desmaiou e foi levado para casa, onde sua mãe, que é “meio pajé”, rezou sobre ele, que melhorou. Uma menina que sobreviveu ao enforcamento quando tinha 14 anos, em meados de 2010<sup>17</sup>, contou, segundo sua família, que não foi ela que tentou se matar, e sim dois homens que a colocaram na corda.

Alguns diziam que famílias de vítimas já estavam acionando pajés para descobrir quem estava enviando feitiços. E, então, o maior rumor se formou a partir de uma das mortes pelas quais a polícia indígena foi acusada, em 2009, como vimos acima. O filho do feiticeiro de uma comunidade do rio Camatiã, que foi encontrado carbonizado numa ilha do Solimões, estaria querendo vingança. Ele já teria ido a Campo Alegre para tomar satisfações pela morte do pai e, nessa ocasião, teria dito que iria se vingar. Algumas teorias diziam que a

---

<sup>17</sup> Na época, ficou bastante debilitada por ter ficado bastante tempo na situação de enforcamento. A família relutou inicialmente em levá-la aos médicos, buscando o tratamento dos pajés e da oração, mas ela acabou sendo encaminhada para tratamento em Manaus.



“maldição” só terminaria com a morte de dez jovens, outras afirmavam que seria trinta, sendo quinze jovens de cada sexo.

A reação da comunidade para identificar os culpados e combater as mortes começou por uma reunião geral realizada pelo cacique, cuja pauta principal foi se se recorreria a pajé (s) ou a um grupo de oração “forte” para descobrir quem está provocando esses suicídios. Em votação, decidiu-se pela oração da igreja: chamariam “uma profeta”, segundo a designação nativa, da comunidade Vera Cruz e outra profeta da comunidade Belém do Solimões.

Como me contou um membro da igreja, casado com “uma profeta” de outra comunidade, um profeta recebe do Espírito Santo as coordenadas se uma pessoa está em pecado e sofrerá as consequências por meio de doença, por exemplo. Quando busca curar uma doença, o profeta pode utilizar um óleo ou um remédio caseiro para massagear o doente, junto com a oração. Mas o doente tem que ter fé, não pode recorrer também a pajé. No caso de a profecia vir para identificar o culpado de estar mandando algum mal, a técnica se resume em jejum e oração, que fazem com que o Espírito Santo fale por meio da profecia. A oração e o jejum podem também levar os culpados ao arrependimento, fazendo com que eles confessem o que fizeram.

No fim das contas, só foi possível trazer “uma profeta”, a de Belém do Solimões. Ela era conhecida por já ter salvado essa comunidade de uma onda de suicídios. Ela descobriu que o culpado era um rapaz que usava o livro. Perguntaram para ele e o mesmo negou. Então ela prosseguiu com o jejum e o Espírito Santo indicou onde ele havia enterrado uma caixa grande com roupa de quase todos da comunidade, com o objetivo de matar um por um. Após descoberta essa prova, ele confessou e mostrou uma lista onde constava o nome de cada um, sendo que os das vítimas “assassinadas” já estavam riscados. Uns ele não conseguia matar, pois tinham muita fé. “A profeta” explicou que ele já havia se transformado em *ngo’o*, por isso não conseguiam pegá-lo nunca, pois ele era dotado de grande capacidade transformativa. Segundo a informante que me narrou essa história, a alma dele já tinha ido embora com os espíritos malignos, agora ele é só bicho mesmo.

“A profeta” chegou e ocorreram duas reuniões. Na primeira, pela manhã, foi dito que tudo o que estava acontecendo era resultado do não seguimento dos preceitos da Igreja, mas ao mesmo tempo, afirmou que era em virtude de os Ticuna estarem abrindo mão da “cultura” e querendo “virar branco”, usando as “coisas de brancos” (os jovens pintando o cabelo, por exemplo). Os pais não estariam cuidando direito dos seus filhos. Além disso, muitos dos frequentadores da igreja se relacionam com espíritos malignos, são amaldiçoados pelo livro de São Cipriano. À noite, ela fez sua revelação definitiva: os culpados eram tanto o feiticeiro do rio Camatiã, quantos os vários que utilizam o livro na comunidade. Segundo ela, os feitiços com o livro não são tão fortes a ponto de causar tantos suicídios. A profecia indicou que a família do feiticeiro morto pagou cerca de dez mil reais para que um pajé enviasse o mal para toda Campo Alegre, e não apenas à polícia indígena.

### **Algumas direções**

O complexo da cura, nesse contexto específico, abrange os seguintes agentes: curador, pajé e rezador. Eles se encontram no polo oposto ao do pajé/feiticeiro, que é o da agressão. O curador é o pajé que só faz o bem, que não envia feitiços, que se relaciona com os espíritos da floresta somente para obter o conhecimento necessário para elaborar banhos e remédios caseiros. Ele pode descobrir o autor de um feitiço. O rezador é membro da igreja com “reza forte”, utiliza óleos de unção, cantos religiosos e a bíblia em suas orações – ele ora pela melhora das pessoas que, se “realmente tem fé”, são curadas pela “palavra de Deus”. Talvez se possa afirmar que o profeta se encontra sob a rubrica de rezador, sendo que está mais perto de tal “palavra”, falando pela própria divindade.

É interessante a proximidade entre os personagens que fazem o bem e os que fazem o mal. Enquanto tanto o feiticeiro quanto o usuário do livro lidam com os *ngo’o* para fazer o mal, podem fazer coisas consideradas boas a partir de suas técnicas; já o pajé e o rezador/profeta realizam a mediação com o

mundo sobrenatural para realizar a cura e identificar os autores de feitiço. No que tange à relação ente o feiticeiro e quem pratica as magias de São Cipriano, um ponto é interessante: o pajé pode deixar de ser pajé, como vimos acima, mas muitos ressaltam ser difícil que um usuário do livro deixe a prática, pois sua alma já está “condenada”, ele já virou “bicho” (*ngo’o*), pois se alimenta de carne humana. O breve relato de dois casos ilustra essa afirmativa.

Um homem que usava o livro deu seu testemunho à igreja antes de morrer. Ele só pensava em ganhar dinheiro com o livro. Seguindo os preceitos deste, vivia com suas filhas como se fossem suas mulheres. Ele se transformava em bicho e comia carne fresca dos mortos no cemitério. Certa vez, quando estava comendo carne de gente, alguém se aproximou e ele, num descuido, voltou à sua forma de gente. Foi quando ele se viu comendo aquela carne de cheiro horrível. Então ele se deu conta do que estava fazendo e resolver parar de fazê-lo. Mas aí ficou doente, pois aquela carne que ele havia comido se transformou num monte “bolas” no seu estômago, que o estavam matando. Ele, arrependido, se negou a ser tratado por médicos ou pajés, preferindo a morte.

Outro homem, um velho da comunidade de Umariáçu (município de Tabatinga), deu também seu testemunho quando, à beira da morte, depois de tanto ter bebido sangue de gente, se converteu à igreja evangélica. Ele contou que certo dia, dois homens brancos “americanos” bateram de madrugada em sua porta. Eram *ngo’o*, espíritos malignos que trabalhavam com ele nos feitiços que ele fazia. Os homens o convidaram para conhecer o mundo deles, o mundo invisível. Viajaram o mundo inteiro – em poucos minutos, eles chegavam aos destinos. Iam na “barriga” do avião, desciam no aeroporto e a passagem já estava no bolso deles. Dinheiro não era problema, tinham uma mala cheia. Eles iam aos hospitais e chegavam perto daqueles doentes que já estavam prestes a morrer e cortavam o pescoço deles para beber seu sangue numa taça bem bonita. Mas ninguém os via – aos olhos das pessoas presentes, o coração do morto apenas havia parado. A esposa do velho feiticeiro começou a desconfiar do marido, pois ele acordava com hálito de sangue e bebida, o que a intrigava,

pois ele passava a noite toda a seu lado. Só que ele começou a ficar doente, pois o sangue que ele estava bebendo fazia mal para ele.

Através desses e dos demais relatos apresentados, vários pontos a serem explorados saltam aos olhos. Por ora, iremos nos pautar em alguns que podem ser destrinchados a partir de outras abordagens na própria literatura antropológica sobre os Ticuna. Alguns detalhes mencionados nos guiam para isso: “americanos”, avião, sangue, suicídio por enforcamento, dentre outros.

Goulard (1992) e Valdivieso (2005) analisam a história do “corta-cabeça” entre os Ticuna. Não ouvi essa história em Campo Alegre, mas creio que, de algum modo, tendo em vista alguns pontos dos relatos de homens que se transformam em *ngo’o* através do livro de São Cipriano, fui apresentada a versões transformadas do tal “rumor”, como denomina Valdivieso (2005). Esta autora resume:

Este rumor circula desde mediados de la década de los ochenta entre pobladores, mayoritariamente indígenas pero también mestizos, que habitan sobre la ribera del gran río Amazonas, en el espacio de triple frontera Brasil-Colombia-Perú, y que habla de unos “gringos” que atacan a los indígenas para extraerles sus órganos, particularmente la cabeza, para fines, precisamente, del enriquecimiento y rejuvenecimientos de los mismos gringos. En un principio, según me comentó la gente, los cortacabezas andaban por tierra, se desplazaban y seguían a las personas en sus chagras y caminos, pero desde hace algunos años aparecen por el aire, provistos de trajes especiales, dólares, navajas, ganzúas, líquidos y máquinas de alta tecnología que les permiten volar, iluminar, perseguir y paralizar a las personas, para finalmente extraerles su cabeza y algunos otros órganos. (Valdivieso, 2005, p. 1)

Segundo Goulard (1992, p. 13), as pessoas que contavam a história do “corta-cabeças” enfatizavam o papel do pastor evangélico, fundador da principal comunidade ticuna do Peru, chamada Cushillo-Cocha. A chegada do pastor foi vista, inicialmente, como uma reversão da então situação de dominação. A imagem do *Gringo* se delineava: provedor de máquinas para a aldeia, de

educação bilíngue, de livros redigidos na língua nativa, de uma identidade religiosa diferente daquelas outras já conhecidas (mestiças ou indígenas), mas, no entanto, suficientemente próxima. Contudo, a situação entra em um período de degradação em vários aspectos – na educação, na saúde (epidemias), nos “falsos profetas” (reminiscências dos “messias” de movimentos precedentes que prescreviam o isolamento étnico, a fabricação de roças coletivas e a construção de grandes malocas).

Além disso, eventos regionais também repercutiram bastante na vida dos Ticuna de Cushillo-Cocha, como a recessão econômica peruana, em que relações comerciais fundadas sobre a troca não se inscrevia mais num sistema lógico. Ademais, o massacre no Brasil em 1988 e as reuniões entre os representantes dos países vizinhos para elaborar um acordo fronteiriço se espalha como novidade entre os Ticuna dos três países. Contexto que foi assimilado no discurso indígena a partir de uma interpretação própria, em parte em razão da ausência de explicações que poderiam ter sido fornecidas pelas autoridades.

Nesse contexto, surgem os “corta-cabeças”. A categoria de Gringos pertence a uma classe de Estrangeiros. Os mestiços não são incluídos porque, de um lado, eles participam, para alguns, dessa crença e, de outro, eles não entram na classe dos *Kori*<sup>18</sup> imortais, esses últimos sendo aqueles que fabricam as máquinas e, por conseguinte, os que as possuem. Acredito que o conceito de “gringos” no Peru e Colômbia seja equivalente ao de “americanos” entre os Ticuna do Brasil.

Partindo da descrição dos seus informantes, Goulard (1992, p. 14-15) afirma que os Gringos são “grandes” e podem aparecer “mascarados”. São pessoas aparentemente “boas” que procuram se adaptar, que “dão roupas” e oferecem “dinheiro”. Chegam em grupo, ficando numa comunidade com o intuito de espionar a aldeia. Transportam equipamentos que ninguém sabe para que funcionam, partem em alguns dias depois de fazerem algo misterioso e nunca mais voltam. Os Gringos vão para todos os lugares e são acompanhados de um

---

<sup>18</sup> Os Ticuna utilizam o termo *kori* para designar homem branco, incluindo mestiços. É também o termo utilizado pelas religiões para se remeter a Deus (Goulard, p. 23, nota 8).

“guia”, geralmente de origem ticuna, que é seu “cúmplice”. Eles utilizam várias técnicas para capturar as cabeças. Firmam um contrato com uma pessoa que vive só e lhe dá dinheiro. Este vai buscar os *Du’ũgũ*<sup>19</sup> (os Ticuna) para lhes matar e lhes remover a cabeça a fim de entregar para os Gringos. Estes podem operar sozinhos na floresta, podendo esperar a pessoa aparecer, ou se deslocando para procurá-la. Empregam também outra técnica que consiste em atrair para sua “base”, situada em uma ilha do Amazonas, o navegador solitário que sobe ou desce o rio.

Sobre o modo de extração das cabeças, ainda segundo a descrição de Goulard (1992, p. 15), tem-se que os Gringos cortam bem entorno do pescoço e tiram a cabeça juntamente com o coração para que ela permaneça viva. Eles colocariam uma substância desconhecida para conservar a cabeça. Um relato afirma que eles retiram a carne da cabeça para que ela não apodreça; eles cozinham e secam a cabeça para guardá-la, sendo que o resto do corpo é descartado. O uso que é feito das cabeças é pouco conhecido. Um relato afirma que é porque os ticuna tudo sabem fazer<sup>20</sup>. O dinheiro é o meio mais frequentemente invocado para explicar o comportamento dos Gringos que, em contrapartida ao pagamento da dívida externa do Peru, levam as cabeças para casa ou as vendem a outro país por milhares de dólares.

Um ponto importante para nós na história descrita por Goulard (1992) é que, como o autor afirma, o fator religioso tem um papel essencial no desenvolvimento do fenômeno dos “corta-cabeça” e parece se inscrever na tradição messiânica própria aos Ticuna. O pastor foi acusado de vender o Peru e os Ticuna para outros países (argumento que foi corroborado pelo seu sumiço, interpretado como medo de ser morto), e o período seguinte ao do “milagre” da religião foi marcado por uma ruptura. Um informante afirma que essa separação se deu em função da conversão da aldeia ao pentecostalismo, com o qual o pastor americano de culto batista não concordava.

---

<sup>19</sup> Segundo Goulard (1992, p. 22), depois da colonização, o grupo ficou conhecido como Ticuna, mas se auto-identificavam como *Du-ũgũ*, termo pelo qual não é possível propor uma etimologia certa (-*gũ* é a marca de plural).

<sup>20</sup> As vítimas não pode ser qualquer um: não lhes interessam as cabeças dos Bora ou Yagua, só dos Ticuna.

Conforme Goulard (1992, p. 18) descreve, o pastor favoreceu a abertura, introduziu outros Gringos que penetraram o território para cortar cabeças. Ele manteve os *Du'ũgũ* na ignorância e para completar sua obra de exploração, estudou a cabeça dos Ticuna e seu *ma'ũne* (o coração) que, situado dentro do peito de todo indivíduo, contém o *ma'ũ*, o “princípio vital”, aquilo que mantém a vida. Penetrar esse princípio é ter acesso a seu conhecimento específico do mundo, é conhecer a essência do ser Ticuna. O termo *ma'ũ* deriva de *nama*, “o caminho”, aquele seguido na floresta e aquele que guia a vida de cada um. Com as máquinas, metonímia do vitalismo dos Gringos, eles vão penetrar o *ma'ũne* dos *Dũ'ugũ*, e assim se apropriar do *ma'ũ*. Esses instrumentos são parte do ser Gringo, que são “devoradores simbólicos do saber”. A crise de identidade étnica induz os indígenas a retomar nas mãos seu destino, pois a ideologia é aceita, mas não a pessoa do Gringo. Os signos da mobilização existem: os Ticuna buscam se armar, através da luta pela manutenção da integridade de seu território. A sucessão é assegurada pelos próprios *Du'ũgũ*: um deles substituiu o fundador do movimento da Santa Cruz, assim os Ticuna se tornaram pastores do movimento evangélico no lugar do pastor americano<sup>21</sup>.

A semelhança desse fenômeno dos “corta-cabeças” é grande com o caso dos usuários do livro de São Cipriano. Inicialmente, a idéia da venda das cabeças e ossos do cemitério para os colombianos de Letícia era forte. Depois, as teorias nativas sobre o uso do livro vão se apurando e vai se consolidando a noção de que quem é amaldiçoado pelo livro acaba virando “bicho”, *ngo'ó*, que come a carne fresca dos mortos para não morrer. Muitos relatos apontaram para o fato desses “bichos” do livro terem perdido o “jogo”, não terem conseguido suas ambições: dinheiro, moto, loja, etc. Tais bens podem ser relacionados diretamente com o simbolismo das máquinas dos Gringos, tal como descrito acima – o que pode ser notado pela presença dos “americanos” em muitos relatos, caracterizados como brancos, loiros, que aparecem vestidos de sobretudo preto. Gringos, em Goulard (1992), e americanos, aqui, são referidos como *ngo'ó*.

---

<sup>21</sup> Esse processo foi semelhante ao que ocorreu em Campo Alegre, onde não se permite a instalação de outra igreja que não a evangélica, nem a permanência de pastores que não sejam Ticuna.

Na visão de Goulard (1992), o Gringo é integrado numa *ore*, “palavra-história”, que elaborada a propósito do “corta-cabeças”, é de valor idêntico ao do mito. Jamais se coloca em questão a veracidade daquilo que é dito. Esse autor localiza os “corta-cabeças” como parte do mesmo universo dos *awane*<sup>22</sup>, seres canibais, demônios da floresta ou inimigos de guerra, com quem não se pode manter relações de aliança<sup>23</sup>. Os *awane* são identificados por não possuírem clã e por serem associados aos *ngo’o*. Além disso, não se pintavam de jenipapo e eram totalmente nus. A imprecisão sobre seu território reforça a ideia de que são Seres da floresta. A especificidade dos *Awane* se pautava em sua prática canibal. Cada um dos Gringos é, de alguma forma, a expressão de uma “imortalidade” perdida e uma forma de representação do Eu ideal. Tomar posse dos símbolos do Gringo facilitaria o acesso ao estatuto de *Ū’üne*, “imortal”. Podemos afirmar que, aqui, vários relatos de mitos sobre os inimigos canibais (como *Witchicü* e *Tutchuru*) dos Ticuna, derrotados pelo herói cultural *Me’tare*, ajudarão, num próximo momento, a explorar esse tema.

Outro ponto interessante de convergência dos *ngo’o* do livro de São Cipriano e os “corta-cabeças” é a característica da adoção, por parte destes seres, de uma aparência humana na presença dos Ticuna. Esse fato nos remete diretamente para os relatos daqueles que sofreram tentativas de suicídio, ou melhor, de homicídio através do enforcamento. E, aqui, surge mais uma necessidade de análise: por que o enforcamento, tendo em vista o complexo cabeça-*ma’üne*, tal como vimos acima? Esse é um ponto também a ser aprofundado na escrita etnográfica, posteriormente.

O suicídio Ticuna já foi objeto de estudo de Erthal (1998, 1999, 2001), que realiza uma análise do “surto epidêmico”<sup>24</sup> de suicídios entre jovens da etnia, nas comunidades do igarapé Belém, nos aldeamentos de Belém do

---

<sup>22</sup> Goulard (1992, p. 19) ilustra esse ponto com um trecho de um canto que se refere aos combates que livraram os Ticuna dos *awane*.

<sup>23</sup> Valdivieso (2005, p. 10) cita a descrição de López (2000), que equipara os gringos cortacabezas com os índios bravos do Vale do Javari.

<sup>24</sup> Erthal (2001, p. 309-310) ressalta que a inexistência de registros sistemáticos dos casos de suicídio anteriores à década de 1990 impossibilita a afirmação de um aumento ou uma anormalidade quanto ao número de casos de suicídio.



Solimões e de Umariáçu (pertencentes ao município de Tabatinga)<sup>25</sup>. Essa autora percorre uma “teoria etiológica ticuna”, afirmando que as explicações dos Ticuna para os processos de adoecimento e morte se referem, recorrentemente, a um discurso xamânico.

Na busca por uma explicação nativa do suicídio, a autora afirma que o sua experiência de campo e os relatos de seus informantes “*permitem indicar o ato do suicídio como resposta a determinadas situações de conflito informadas por padrões culturais de relacionamento intrafamiliar, que têm sido interpretadas como ‘problemas de nação’*” (Erthal, 2001, p. 307). Segundo ela, a desobediência ao padrão tradicional de casamento e a desqualificação de um indivíduo envolvida na recusa de um pedido de casamento pode estar de modo mais contundente na base do ato de suicídio.

Outro tipo de situação de suicídio se configuraria através da mudança brusca de comportamento dos jovens a partir de uma reprimenda dos pais, o que os deixaria com muita raiva, perdendo a razão (o que pode estar associado também ao abuso de bebidas alcoólicas). O tema da “raiva”<sup>26</sup> surge associado a eventos banais, sendo expressão de longos períodos de tensão entre familiares. “*Os conflitos intergeracionais e intrafamiliares podem ter sua explicação colocada em elemento externo e mágico – feitiço -, retirando do âmbito das relações familiares a responsabilidade pelo ato de um dos seus componentes*” (Erthal, 2001, p. 308). Aqui, evidentemente, o tema da “inveja” também está presente através da ocorrência de doenças, mortes violentas e/ou suicídios.

Erthal (2001, p. 310) atenta para o fato de os casos de suicídio se concentrarem nas faixas etárias de 16-18 anos e 19-25 anos, particularmente entre jovens de sexo masculino, dentro de sociedade marcada por divisões faccionais e pela importância das relações familiares. Entre os homens, ela atenta para a posição de instabilidade do jovem recém-casado dentro da casa do sogro.

---

<sup>25</sup> Sua proposta é “*problematizar a percepção do que possa ser definido como ‘problema de saúde’ para uma determinada população, levando em conta o contexto sócio-cultural, ideológico, e mesmo profissional em que esses ‘problemas’ ocorrem*”. (Erthal, 1999, p. 152).

<sup>26</sup> Nimuendaju (1952, p. 51) descreve alguns casos de suicídio em sua monografia sobre os Ticuna, apontando para a motivação pelo sentimento de raiva associado, muitas vezes, ao consumo de bebida alcoólica.

Durante meu trabalho campo etnográfico, presenciei mais casos de suicídio entre mulheres<sup>27</sup>. Assim como constatou Erthal (1998, 1999, 2001), muitas vezes, paralelo às teorias de que o motivo do ato foi feitiçaria, vem o motivo banal que levou ao enforcamento, como uma desavença com o marido, o pai ou o tio. Uma abordagem aprofundada do suicídio deve considerar também essas relações de parentesco e o estilo de vida da juventude atual, mesmo tendo em mente que se trata de um fenômeno praticado há tempos pelos Ticuna. O fato de as meninas frequentarem a escola, por exemplo, impede que cumpram o tempo de reclusão após primeira menstruação para que se realize o ritual da Moça Nova (*worecū*), que, muitas vezes, quando é realizada, é desaprovada por muitos membros da aldeia por não corresponder a forma como a festa era feita no “tempos dos antigos”. Além disso, os jovens convivem diariamente com outros de *nações* cuja aliança não é permitida pelas regras de casamento tradicionais. Uma juventude, aliás, que assiste novelas e ouve músicas sertanejas ou bregas, que trazem um ideal de amor romântico e de vida em casal. Para nos orientar nesse sentido, Belaunde (2008, p.239-247) traz uma reflexão sobre suicídio entre os Ticuna<sup>28</sup> e os Awajun. Sobre o suicídio entre esses últimos, a autora nos conta:

En los últimos 20 años, el suicidio entre las mujeres awajún se ha agravado, concentrándose en ciertas comunidades em donde adquiere proporciones epidémicas. Conversando recientemente sobre esta situación con un grupo de líderes masculinos awajún, me expresaron sus ideas sobre el papel de la escuela en el aumento del suicidio, subrayando que la educación escolar socavaba la autoridad de los padres, especialmente con respecto a las decisiones matrimoniales de sus hijos. En la escuela, los niños aprenden a distanciarse del estilo de vida y a cuestionar a sus padres, entablando amistades con personas que no son cónyuges apropiados según las pautas de matrimonio tradicional, sea porque no tienen la debida relación de parentesco o no satisfacen los requisitos de un buen yerno o una buena nuera. A su parecer, sin embargo, el suicidio no podía ser explicado solamente por los determinantes externos de cambio social, como la escuela, la ruptura cultural o la presión de los colonos. El suicidio siempre ha

---

<sup>27</sup> No entanto, não tenho um levantamento preciso de uma estatística nesse sentido para a última década.

<sup>28</sup> Belaunde (2008, p. 243) elabora uma crítica a algumas considerações de Erthal (2001), no que esta conclui que o suicídio indígena deve ser tomado como um modelo culturalmente desenhado para responder a situações de conflitos. “*Sin embargo, este modelo no nos permite apreciar sino la superficie de un fenómeno que tiene raíces históricas anteriores a la integración en la sociedad nacional*” (Belaunde, 2008, p. 243).

estado presente. La decisión de suicidarse es una reacción emocional de «rabia» y de rechazo ante una pérdida o ante los intentos de coerción de los demás. (Belaunde, 2008, p. 140)

É preciso ressaltar que o diagnóstico xamânico de feitiçaria para o caso do suicídio é bastante complexo, no que se refere à proibição do incesto clânico (*womatchi*). Isso porque se relacionar com um membro da mesma metade pode acarretar diversos males para as famílias e a comunidade inteira, conforme me foi relatado em diversos casos. Num deles, a informante me conta que encontrou um “bicho”, *ngo’o*, no caminho de sua casa, do qual conseguiu escapar. Depois de um tempo, descobriu que sua irmã estava se relacionando com um membro da mesma nação que ela, o que explica o aparecimento daqueles seres em torno de sua casa. Muitos me afirmaram que a onda de suicídio no final de 2011 em Campo Alegre se deveu ao fato de vários incestos acontecendo na comunidade.

Goulard (2009, p. 117-119) faz uma interessante análise do incesto. Segundo o autor, a proibição do incesto está arraigada entre os ticuna, sobretudo em quem recorda todos os cataclismos evocados no mito, que já conduziram à destruição do mundo. Os Ticuna sabem que os *ngo’ogü* perseguem aqueles do mesmo clã que vivem juntos, porque vivem com o mesmo “sangue”. A situação de incesto é percebida como “amargo” (*da’ü*), que é a expressão da falta de maturidade, do que ainda está verde (*do’ü*). É como o mito, a terra estava “verde”, era instável: somente o fim das relações incestuosas, com a institucionalização dos clãs, é o que permitiu assegurar sua estabilidade. O sangue é invocado, como similitude de substância, o princípio de unidade de todas as pessoas que pertencem à mesma metade: possuem “o mesmo sangue”. As alianças matrimoniais se realizam, entre dois membros de metades opostas: uma metade fundamenta a outra. Daí se tira por que os laços de sangue como modo de determinação social fortalecem o princípio de associação.

Toda a discussão apresentada nesse trabalho, ainda que incipiente do ponto de vista analítico, aponta para a relevância da cosmologia Ticuna como elucidadora das relações estabelecidas nesse contexto de feitiçaria, messianismo, suicídio, e assim por diante. Acredito que, através dos mitos, seja possível compreender mais sobre as formas com que os Ticuna administram suas relações com os espíritos bons e maus, que habitam o cosmo. Afinal de contas, através das suas “palavras-histórias”, *ore*, eles contam como, desde o início dos tempos, os Ticuna lutam contra seus inimigos e sofrem os efeitos da desobediência das regras de *Yo’i*.

## Referências Bibliográficas

BELAUNDE, Luisa Elvira. **El recuerdo de luna**. Lima: CAAP, 2008.

BOLIAN, C. E. Ethnogénèse et domination coloniale. **Journal de la Société des Américanistes**. LXXVI, 1975. p. 95-104

BRASIL, Kátia. PF investiga elo das Farc com milícias de indígenas no AM.

**Folha Online**. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u652675.shtml>. 15 nov. 2009.

Acesso em: 10 ago. 2010.

\_\_\_\_\_. Milícia indígena quer armas e patentes. **Folha Online**. Disponível em: [http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=75081&id\\_pov=259](http://pib.socioambiental.org/es/noticias?id=75081&id_pov=259). 17 nov. 2009.

Acesso em: 10 ago. 2010.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **O Suicídio Ticuna na região do Alto Solimões**. 279p. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, 1998.

\_\_\_\_\_. Feitiço, doença e morte: o conflito impresso no corpo Ticuna. **Amazônia em Cadernos**, Manaus, v. 5, p. 147-174, 1999.

\_\_\_\_\_. O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 02, p. 299-311, 2001.

GOULARD, Jean-Pierre. Les Tikuna n'ont pas de loi ou le motif de la "Tête Coupée". **Journal de la Société des Américanistes**. v. 78, n. 2, 1992. p. 8-24.

\_\_\_\_\_. Le costume-masque. **Bulletin Société Suisse des Américanistes**, Genève, v. 64-65, p. 75-82, 2001a.

\_\_\_\_\_. La cite de Dieu dans la forêt: une terre immortelle, **Socio-anthropologie**, n. 10, 2001b consultado em 2 de outubro de 2009 URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index161.html>

\_\_\_\_\_. **Entre mortales e Inmortales**: el ser según los Ticuna de la Amazonía. Lima: Caaap-Ifea, 2009. 458 p.

IBGE

ÍNDIOS criam serviço de policiamento próprio em Tabatinga (AM). **Uol Notícias**. 20 abr. 2009. Disponível em: <http://noticias.bol.uol.com.br/brasil/2009/04/20/ult5772u3663.jhtm>. Acesso em: 10 ago. 2010.

LOPEZ, Claudia. **Ticunas Brasileiros, Colombianos y Peruanos**: Etnicidad y Nacionalidad en La Región de Fronteras Del Alto Amazonas/Solimões. Tese (Doutorado em Antropologia) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, 2000.

MACEDO, Guilherme Martins de. **Negociando a identidade com os brancos**: religião e política em um núcleo urbano Tikúna. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

\_\_\_\_\_. A conversão cristã e a identidade Ticuna: a trajetória de Campo Alegre. **Amazônia em Cadernos**, Manaus, v. 5, p. 175-193, 1999.

MOTA, Amanda. Líderes indígenas denunciam altos índices de violência e uso de drogas no Amazonas. **Agência Brasil**. 27 mai. 2009. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/arquivo/node/369236>. Acesso em: 10 de ago. 2010.

NIMUENDAJU, Curt. **The Tukuna**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1952.

\_\_\_\_\_; Emmerich, Charlotte; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. Os índios Tucuna. **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, n. 7, 1977, p. 1-69.

\_\_\_\_\_. Os índios Tukuna (1929). In: **Textos indigenistas**. São Paulo: Loyola, 1983. p. 192-208.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Totemismo Tükúna? In: \_\_\_\_\_ (org.). **Mito e linguagem social: ensaios de antropologia social**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970, p. 52-64.

\_\_\_\_\_. **O índio e o mundo dos brancos: a situação dos tukuna do Alto Solimões**. São Paulo:

OLIVEIRA FILHO, J. P., 1977. **As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna**. Dissertação de Mestrado, Brasília: Faculdade de Antropologia Social, FUnB.

\_\_\_\_\_. **O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988. p. 88-160.

ORO, Ari Pedro. O Messianismo Tukuna. **Comunicações ISER**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 35, p. 35-51, 1990.

SÃO Cipriano, o Bruxo. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

TICUNA. **Instituto Socioambiental**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/ticuna/ticuna.shtm>>. Acesso em: 01 mai. 2008.

VALDIVIESO, Salima Cure. **Cuidado te mochan la cabeza**. 143p. Dissertação (Maestría Estudios Amazonicos) – Universidad Nacional de Colombia, Leticia, 2005.