

Luto aberto, ex-sujeito e o Real do *inmõxã*: morte, cosmologia e Estado entre os Tikmũ'ũn (Maxakali)¹

Leonardo Leocádio da Silva

Ministério Público Federal, Distrito Federal, Brasil

Resumo

Entre março e maio de 2026, cinco pessoas morreram na Terra Indígena Pradinho, no nordeste de Minas Gerais, onde vivem os *tikmũ'ũn* (Maxakali): quatro mortes sem culpado cosmologicamente reconhecível e um suicídio por enforcamento na noite seguinte ao sepultamento de um pajé. Este artigo analisa a crise que levou a essas mortes como produto de três estruturas que se retroalimentam: a acumulação de mortes sem rito de encerramento, o que designo como *luto aberto*, a suspensão do ciclo de vendetas pelo acordo jurídico do Estado, que fecha o conflito sem fechar o luto, e a exploração econômica predatória que drena os recursos da vida ritual e da autonomia da pessoa. Proponho dois conceitos articulados: o *luto aberto*, condição coletiva em que o sistema ritual colapsa sob o excesso de mortes não simbolizadas, e o *ex-sujeito*, nome para a posição em que cai aquele cuja inscrição simbólica se desfaz. Dessa forma, aprofundo a análise do *inmõxã*, o ser canibal da cosmologia *tikmũ'ũn*, agora lido como a figura, nomeada e cartografada, do Real que retorna quando a simbolização da morte fracassa.

Palavras-chave: luto aberto; suicídio indígena; Tikmũ'ũn

¹Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

I. Cinco mortes e uma estrutura

Entre os dias 19 e 23 de maio de 2026 realizei trabalho de campo na Terra Indígena Pradinho, no nordeste de Minas Gerais, a pedido da Procuradoria da República no estado. A perícia respondia a uma crise que combinava cinco mortes em pouco mais de sessenta dias com a ameaça iminente de guerra entre aldeias. Cheguei acompanhado da Polícia Federal. No primeiro dia participei de uma reunião de emergência convocada pela Justiça Federal, com a presença de juiz, promotora, delegado e lideranças de todas as aldeias do Pradinho. Nos dias seguintes percorri aldeias e entrevistei lideranças, servidores do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e agentes de saúde indígena. Cada conversa começava pelas mortes que haviam me convocado para a perícia.ⁱ

As cinco mortes, Jojô, Tarzan, Oséas, Israel, Mozart, não eram acidentes isolados. Eram elos de uma mesma cadeia: mortes que se acumularam sem o rito que as integraria à ordem cosmológica, produzindo o estado que designo neste artigo como *luto aberto*. Não se trata do luto de uma perda particular que não se conclui, mas de uma condição coletiva em que o próprio aparato ritual de processamento da morte entra em colapso sistêmico, porque as mortes se multiplicam sem intervalo de tempo e excedem a capacidade de elaboração disponível.

Este artigo dá continuidade a uma análise anterior sobre a circulação de objetos não indígenas entre os *tikmũ'ũn* (Leocádio da Silva 2018; no prelo). Naquele percurso sustentei que o álcool, o crédito e o dinheiro funcionam como vetores de transformação ontológica porque instalam relações que o sistema cosmológico *tikmũ'ũn* não consegue processar: objetos que chegam carregando a relação que constitui o *ãyuhũk* (não indígena) e que, ao entrar na aldeia, encurtam o percurso entre a pessoa viva e o ser inumano. Se aquele primeiro argumento descrevia o *mecanismo*, como um objeto produz uma morte, neste artigo descrevo o que acontece quando essas mortes se acumulam a ponto de saturar o sistema: o que se passa quando uma sociedade perde, ao mesmo tempo, os corpos que carregam os cantos de cura e o espaço ritual que os convoca; e o que acontece quando, sobre esse colapso, o Estado chega oferecendo um acordo jurídico no lugar da guerra que ele próprio proibiu.

Para nomear esse processo, proponho dois conceitos articulados. O primeiro, o *luto aberto*, descreve a condição no plano coletivo: o estado em que os *koxuks* (representado parcamente pela noção de alma) permanecem retidos entre os vivos e em que a guerra, o mecanismo que historicamente fecharia o ciclo, está suspensa pelo acordo do Estado por meio da intrusão do sistema jurídico policial, sem que nada o substitua. O segundo, o *ex-sujeito*, descreve a mesma condição no plano da pessoa: a posição em que cai aquele cuja inscrição simbólica se desfaz, o que perdeu o lugar que o sustentava como parente reconhecível e reconhecedor. Os dois conceitos são as duas faces de um mesmo colapso, e o *inmõxã*, o ser canibal da cosmologia *tikmũ'ũn*, é o nome que essa cosmologia dá, com cartografia e endereço precisos, àquilo que Lacan deixou na categoria genérica do Real: o que retorna quando a simbolização da morte fracassa.

A análise mobiliza um diálogo teórico que prolonga o do artigo anterior, e convém problematizá-lo de saída. Esse artigo não recorre à psicanálise para ler uma cosmologia ameríndia, a antropologia já lidou historicamente com esse problema: a crítica que vai de Malinowski a Sahlins mostrou que projetar estruturas como o complexo de Édipo sobre sociedades que não as produzem nem reconhecem é, no mínimo, um equívoco metodológico, quando não uma forma de imperialismo conceitual. Não é isso o que proponho. Não afirmo que os *tikmũ'ũn* tenham um inconsciente edipiano, nem que a teoria do luto de Freud, Lacan e Dunker capture uma verdade psíquica universal subjacente à sua cosmologia. O que sustento é mais modesto: que o luto *tikmũ'ũn* e a teoria psicanalítica do luto descrevem, em linguagens radicalmente distintas, uma mesma estrutura lógica, a necessidade de simbolização da morte para que a vida social continue.

A analogia é estrutural, não substancial, e não prova universalidade alguma; seu estatuto é o de uma equivocação controlada, no sentido de Viveiros de Castro (2004), em que a tradução não supõe um conceito comum sob as duas linguagens, mas trabalha deliberadamente sobre o equívoco entre elas. Nenhuma dessas articulações é, portanto, aplicação de categorias ocidentais sobre práticas indígenas. O que proponho é uma operação de tradução: tornar a crise *tikmũ'ũn* legível para os sistemas que têm o poder de intervir, ou de não intervir, sem dissolver sua especificidade cosmológica naquilo que o

sistema de saúde tende a chamar de “problema de álcool” e o sistema jurídico, de “violência doméstica”.ⁱⁱ

II. Pessoa, corpo e perspectiva: a cosmologia *tikmũ'ũn* da morte

Os *tikmũ'ũn*, denominados pelo Estado como Maxakali, são um povo de língua Macro-Jê que habita o nordeste de Minas Gerais. Com cerca de 2.300 pessoas distribuídas pelas Terras Indígenas Pradinho e Água Boa, que somam menos de 5.200 hectares, constituem um dos povos de maior densidade demográfica por hectare do país. Essa constrição territorial não diminuiu a vitalidade da vida ritual; intensificou sua centralidade política. A *kuxex* (a casa dos homens, a casa de religião) não é um espaço de culto apartado da vida prática: é onde os cantos dos *yãmĩxop*, os povos espíritos, são entoados, onde as decisões coletivas são deliberadas e onde se decide o destino dos mortos. Tratar esse sistema como uma “crença”, um conjunto de representações sobre um mundo cuja realidade última seria outro, é o primeiro equívoco a evitar. Os *yãmĩy* não são objeto de fé: são agências cuja intervenção reconfigura concretamente o parentesco, a saúde e o destino territorial dos vivos. O que está em jogo na *kuxex* não é a representação simbólica de um conflito, mas sua resolução efetiva, por meio de agências que operam tão concretamente quanto a Polícia Federal ou o cartório.ⁱⁱⁱ

A pessoa *tikmũ'ũn* é constituída por seu *koxuk*, termo que traduções apressadas verteriam como “alma”, mas que designa algo mais preciso: a imagem falante e itinerante que se desprende do corpo durante o sono, que mantém comércio direto com os *yãmĩy* ao longo da vida e que, à morte do corpo, precisa empreender uma travessia até a aldeia dos ancestrais. Como nota Álvares (1992:25), o corpo, *yina*, “é apenas carne e, portanto, não fala. Apenas o *koxuk* fala. Na verdade ele é a própria fala.” Essa precisão importa: o que define a pessoa não é o substrato biológico, mas a parte que fala, que circula, que se inscreve numa rede de relações. A travessia do *koxuk* não é metáfora do luto: é deslocamento territorial real, com rota, perigos e prazo. Uma falha em qualquer etapa do rito, o sepultamento antes do pôr do sol, a destruição dos bens do morto, a queima de sua habitação e, sobretudo, os cantos que conduzem o *koxuk*, interrompe a travessia. O morto não passa: permanece em circulação entre os vivos, numa contiguidade espacial que o

rito deveria ter cortado. E morto que permanece em circulação é, antes de tudo, um problema de presença, uma agência que continua a afetar, tocar, falar, arrastar, exatamente como faria um corpo vivo.

No centro dessa economia de circulação entre vivos e mortos está o *inmõxã*: o ser canibal, solitário e triste que nomeia não uma entidade externa e fixa, mas um devir, a direção de transformação que qualquer pessoa *tikmũ'ũn* pode tomar quando o tecido relacional que a sustenta como humana se desfaz. Tornar-se *inmõxã* é deixar de reconhecer os parentes como parentes, passando a vê-los, sob a nova perspectiva, como presa ou como estranho. Nesse sentido, a etnologia *tikmũ'ũn* se encontra com o perspectivismo de Viveiros de Castro (1996, 2002): nas ontologias das Terras Baixas, a humanidade não é atributo de espécie, mas posição relacional sustentada pelo corpo e por seus modos de afecção.

O que separa o humano do *inmõxã* não é uma essência interior, mas a perspectiva que o corpo é capaz de sustentar, quem ele reconhece como parente e quem passa a ver como alimento. Como demonstra Vieira (2009:309), “a quebra do resguardo, o consumo de cachaça ou do verme da taquara e a prática do incesto são vetores de transformação corporal que implicam na perda da condição humana, quando um maxakali desconhece seus parentes e passa a agir como *inmõxã*”. A condição humana não é dada de uma vez: precisa ser continuamente produzida e mantida pela co-habitação, pelo assemelhamento corporal entre parentes, pela observância dos resguardos e pela relação ritual com os *yãmĩy*. O *inmõxã* come cru, prefere a solidão à aldeia, perde o *hiptop*, a alegria, a sociabilidade festiva que é o valor cardinal da pessoa *tikmũ'ũn*. Não é castigo nem patologia: é o ponto de chegada de um deslocamento de perspectiva que qualquer corpo descuidado de seus vínculos rituais pode percorrer.^{iv}

A cosmologia *tikmũ'ũn* mapeia com precisão os estágios desse devir. O estado *aporenõ*, tristeza, letargia, retraimento, é o primeiro sinal de que o corpo está mudando de perspectiva, afastando-se do regime de afecção que o mantém legível como parente. O estado *ugãy*, raiva, agitação, hostilidade indiferenciada, é o segundo. Nenhum dos dois é simples emoção: são estados do corpo que alteram o que ele é capaz de reconhecer como

próximo. E o *kaxmuk*, a cachaça, tem endereço preciso nessa cartografia: figura listada como *yãmĩy*, no mesmo agrupamento cosmológico do *inmõxã* (Popovich 1976; Vieira 2009; Leocádio da Silva 2018:113). Cachaça e *inmõxã* são parentes, não por figura de linguagem, mas porque ambos operam pelo mesmo mecanismo: a reconfiguração do corpo que desloca a perspectiva de quem o habita. Beber não é apenas alterar-se é um fluxo duplo de indas e vindas: é deslocar-se em direção ao ponto de vista do ser canibal, passar a ver os parentes como vítimas em potencial, mas ao mesmo tempo se integrar com Outros distantes e criar novos parentescos pela sociabilidade.

O sistema político *tikmũ'ũn* organiza-se em grupos de família extensa, e a liderança é posição de prestígio acumulado, não cargo. O ciclo de vendetas que articula é o dispositivo pelo qual toda morte recebe uma agência responsável, humana ou espiritual, todo ressentimento encontra endereçamento e toda dívida cosmológica é cobrada dos vivos pelos espíritos. Clastres (1974) demonstrou que a guerra ameríndia não decorre de escassez nem de falha institucional: é o mecanismo ativo que mantém a sociedade segmentada e avessa à centralização, uma máquina política. Entre os *Tikmũ'ũn*, a guerra cumpre simultaneamente essa função política e uma função escatológica: é o que permite ao *koxuk* de um morto completar a travessia, porque a vingança fornece o nome do agente que faltava para que o rito tivesse onde se apoiar. Reter essa dupla função, política e escatológica, é decisivo para o que se segue: quando o Estado proíbe a guerra, ele não suspende apenas um mecanismo de violência; suspende o dispositivo pelo qual os mortos passam.

III. A função paterna sem pai: kuxex, guerra e a fronteira do reconhecimento

Para construir a analogia conceitual que a noção ex-sujeito sugere é preciso um passo que a seção anterior deixou implícito: precisar como, entre os *tikmũ'ũn*, se institui a posição de sujeito que o ex-sujeito perde. E aqui a etnografia impõe uma observação que, à primeira vista, parece desmontar todo o aparato lacaniano. A criança *tikmũ'ũn* não passa por um processo de socialização semelhante ao nosso. Deixa cedo a dependência da mãe, é formada por grupos de idade, e o menino só se torna homem ao passar, por volta dos onze anos, pelo rito da *kuxex*. O pai, como agente empírico, não ocupa o lugar central

que a cena edipiana lhe atribui, ele sempre ausente do espaço da casa, não toma um “lugar”, pois esse parece não existir. Seria tentador concluir daí que não há, ali, inscrição do Nome-do-Pai. Mas a conclusão confunde o agente com a função.

Lacan separa as duas coisas com rigor. O Nome-do-Pai não é o genitor: é o operador simbólico que realiza o corte da díade mãe-criança e institui a lei, a metáfora paterna que substitui o desejo da mãe e instala a significação. Por ser função, e não pessoa, pode ser encarnada por instâncias que não o pai biológico. O que a etnografia *tikmũ'ũn* descreve, portanto, não é a ausência da função paterna, mas a sua encarnação em outro agente. Entre nós, o corte materno e a instituição da lei fazem-se de modo concentrado, num agente familiar, e de modo precoce e privado, na dinâmica inconsciente. Entre os *tikmũ'ũn*, a mesma operação é distribuída e coletiva: a separação da mãe começa cedo, pela absorção nos grupos de idade, e se completa publicamente no rito da *kuxex*. A função paterna não está concentrada num pai, está dissolvida na máquina ritual-guerreira, que faz de modo explícito, coletivo e datável aquilo que a ordem edipiana faz de modo implícito, individual e inconsciente. É a mesma lógica dos *Nomes-do-Pai* no plural a que se chegou acima: a função pode ser sustentada por suplências várias, e a *kuxex* é a sua forma instituída.

O que essa função coletiva institui, porém, não é o reconhecimento universal que a ficção edipiana supõe, a ideia de que o outro como tal é meu semelhante sob a mesma lei. O que a *kuxex* instala é a lógica do guerreiro, e com ela um reconhecimento posicional e delimitado: a fronteira entre quem é parente e quem é inimigo ou presa. A empatia, ali, não se estende indiferenciadamente a todos os humanos, organiza-se pela posição que cada um ocupa em relação à família extensa. Isto não é déficit nem ausência de lei: é uma lei de outra topologia. Toda ordem simbólica traça uma fronteira do semelhante; a edipiana recalca-a e a finge universal, a guerreira inscreve-a como sua lei mesma. E é exatamente esse o conteúdo do perspectivismo *tikmũ'ũn*: a humanidade não é atributo de espécie, é posição relacional, e a *kuxex* é o operador que distribui as posições, que ensina o corpo a reconhecer parente e a ver presa. A predação, nessa estrutura, tem uma direção: é dirigida para fora da família extensa.

Duas observações impõem-se aqui, e ambas ficam, deliberadamente, em aberto, a serem desenvolvidas alhures. A primeira é que essa via de inscrição é a via masculina: a *kuxex* é a casa dos homens, e é o menino que o rito faz homem. A inscrição simbólica das mulheres segue outro caminho, que esta análise não percorre, mas que talvez se enraíze na mesma assimetria de gênero que organiza o luto; registro apenas, como problema a ser elaborado em outro lugar, o fato etnograficamente notável de que o suicídio, entre os *tikmũ'ũn*, é fenômeno dos homens, e não das mulheres, o que sugere que as duas vias de inscrição produzem também dois regimes distintos de relação com a morte. A segunda é que, se a função paterna guerreira instala uma fronteira do reconhecimento, então o sujeito *tikmũ'ũn* opera, desde sempre, com um campo de reconhecimento estruturalmente delimitado e com a predação dirigida para fora. Guardo essa formulação, porque é dela que dependerá a redefinição do ex-sujeito: o *inmõxã* não será a ausência da inscrição, mas o colapso da fronteira que a inscrição instalou.

IV. As cinco mortes e o colapso do sistema ritual

A crise que motivou a perícia não começou de maio de 2026. Construiu-se ao longo de pelo menos quatro meses, pela acumulação de mortes que nenhum dos sistemas de interpretação disponíveis, nem o técnico estatal nem o cosmológico, conseguiu processar de forma satisfatória. Descrevê-las em sequência não é cronologia: é mostrar como cada morte mal resolvida tornava a seguinte mais difícil de resolver, até que o sistema ritual, sobrecarregado, deixou de fechar qualquer luto.

Jojo era pajé respeitado. Morreu em circunstâncias obscuras, seis a oito meses antes do trabalho de campo. Não há laudo técnico acessível à comunidade, não há versão consensual sobre o ocorrido, não há inimigo endereçável. A morte de *Jojo* ficou aberta.

Tarzan foi encontrado morto na estrada. Sem testemunhas, sem versão consolidada: um grupo bêbado, uma moto, uma suspeita de assassinato que ninguém confirmou com autoridade suficiente. Também ficou aberta.

Oséas foi encontrado dentro de um tanque de piscicultura. O laudo apontou afogamento. Mas o que circulou na comunidade foi outra coisa: os dois olhos furados, a

língua cortada. Oséas tinha uma história, descobriu-se que colecionava roupas íntimas e pertences pessoais de membros da comunidade para fazer feitiçaria. Um indígena o confrontou; ele revelou o esconderijo; cada um recuperou seus pertences. Dias depois, apareceu morto. Na cosmologia *tikmũ'ũn*, a sequência é uma causalidade reconhecível: o feiticeiro descoberto que encontrou o destino de quem quebrou as regras de convivência. Para o sistema jurídico estatal, é coincidência sem autoria comprovada. Oséas morreu sem culpado reconhecido em nenhum dos dois sistemas. .

Israel era pajé de grande prestígio, um daqueles homens que carregam no corpo cantos que não existem em nenhum outro lugar. Foi encontrado numa quinta-feira, dentro de uma pequena poça de água próxima à aldeia Nóvela, depois de dois dias desaparecido. As crianças acharam o corpo. Uma indígena da aldeia foi examinar: sentiu o pescoço frouxo demais, viu marcas próximas ao olho. O laudo do Instituto Médico Legal afirmou afogamento, sem traumatismos. Mas essa informação chegou tarde, em português, a uma comunidade que já havia construído, por necessidade cosmológica, a versão do assassinato, pescoço quebrado, pedrada, corpo lançado à água. Vitorino, morador da aldeia Nóvela de Manuel Damázio, com quem Israel tinha desavenças antigas, foi identificado como suspeito principal; dois filhos de Cândido, como cúmplices; um quarto suspeito, Juarez, ausentara-se da aldeia no dia da morte, coincidência que a narrativa interna absorveu como evidência.

Detenho-me nessa “versão”, porque ela é o ponto em que a lógica do luto aberto se torna visível como necessidade cosmológica. Sem culpado identificável, o luto não pode se fechar, porque é a vingança, o nome do agente, que fornece ao rito o ponto de apoio sem o qual o *koxuk* não parte. A comunidade não fabrica um culpado por irracionalidade ou sede de bode expiatório: fabrica-o porque a alternativa é a permanência do morto entre os vivos. A produção do culpado é a primeira tentativa, desesperada, de reabrir uma travessia que o laudo do IML, ao decretar o afogamento, havia fechado pelo lado errado, fechado o caso jurídico e deixado aberto o caso cosmológico. O *koxuk* de Israel ficou preso entre os vivos, ameaçando os que lhe eram próximos.

Israel foi sepultado. Na noite seguinte, Mozart se enforcou. Basicamente, a contiguidade temporal entre as duas mortes é, para eles, a própria explicação. Mozart era sobrinho de Israel, filho, na terminologia *tikmũ'ũn*, pois o filho do irmão é filho. Morava com Israel, cuidava dele. Naquela manhã, foi à feira em Bertópolis com a família. Vendeu bem. Voltou com sacolas cheias, fardos de comida. Os registros da equipe do DSEI não indicavam queixa alguma: quando a equipe chegava, ele estava na sua roça, uma pessoa muito tranquila, que “não precisava de nada”. Então, no fim da tarde, algo mudou de forma abrupta e total. Davina, sua mãe, relatou que havia uma cachaça batizada, uma mistura que descrevem como preparada para produzir transformação. A leitura é precisa em sua lógica: o *inmõxã* entrou pelo veículo do *kaxmuk*. Mozart ficou agressivo, discutiu com a mãe, com Nilson, com João de Mensa, pegou o facão. As mulheres fugiram. Quando voltaram, encontraram o corpo, o fio de televisão amarrado ao teto baixo, o fardo de arroz usado como banquinho. E, mais perturbador ainda, o cachorro de Mozart acuado no posto de saúde, recusando-se a sair daquele canto o dia inteiro: os animais são mais sucintos em transforma-se em *inmoxã*, mesmo antes dos humanos.

Todas as coisas de Mozart foram queimadas. A barraca onde morava com Lenivaldo, pai de Marilton, uma das lideranças mais articuladas do Pradinho, também foi ao fogo. Lenivaldo foi encontrado pela nossa equipe de pesquisadores deitado num colchão no centro da aldeia, em uma casa de palha improvisada, apenas com um teto de palha e um cobertor, completamente isolado, mas observado pela comunidade. Quando os pesquisadores chegaram, desabou a chorar. Dizia que precisava de ritual, da *kuxex*, e que queria o dinheiro do cartão, retido com o filho Marilton, para se curar e realizar os ritos para os *yãmĩxop*. A imagem condensa o argumento inteiro deste artigo: o pai de uma das lideranças mais importantes do Pradinho, no chão, pedindo ritual e pedindo o cartão. O luto aberto e a dependência econômica como uma única cena.

Há, por fim, uma morte dentro das mortes, que não é a de nenhuma pessoa mas a de uma capacidade. Jojô e Israel eram pajés. Com suas mortes, o Pradinho perdeu não apenas dois homens: perdeu parte da linguagem pela qual o cosmos se torna audível. Cada pajé carrega cantos que não existem em nenhum outro corpo; quando morre sem

transmiti-los, eles somem. A *kuxex* de Bela Vista fora queimada dois anos antes do campo, e Guigi (maior liderança de Pradinho) previa outros dois anos sem ritual naquela aldeia. Dois anos sem o instrumento principal de elaboração coletiva do luto, precisamente quando cinco mortes exigiam elaboração simultânea. Essa sobreposição de falhas, mortes sem culpado, pajés mortos, *kuxex* queimada, produz o que se poderia chamar de *aporenõ* coletivo: uma tristeza que se instala sobre a aldeia inteira, não encontra forma ritual de expressão e convoca o *kaxmuk* para anestesiá-la. Mas o álcool produz o *ugãy*, e o *ugãy* produz violência ou morte, e a nova morte sem rito produz mais *aporenõ*. A estrutura se retroalimenta. O colapso, portanto, não foi gradual: foi a sobreposição de perdas que retiraram, ao mesmo tempo, os corpos que cantam e a casa onde se canta.

V. Luto aberto: a economia afetiva da morte

O conceito de *luto aberto* designa, então, uma condição coletiva específica: a acumulação de mortes sem o rito que as integraria à circulação regular entre vivos e *yãmĩyxop*, ao ponto em que o próprio aparato ritual de processamento da morte entra em colapso sistêmico. Não é o luto de uma morte que não se conclui, mas a impossibilidade sistêmica de concluir qualquer luto quando as mortes excedem a capacidade ritual disponível. A condição é, a um só tempo, cosmológica e política: é o estado em que os *koxuks* permanecem retidos entre os vivos e em que a guerra, mecanismo que fecharia o ciclo, está suspensa pelo acordo do Estado.

Para entender a especificidade desse luto, é proveitoso pensá-lo não apenas como processo psíquico, mas como uma economia. Mauss (1925) demonstrou que a dádiva institui o vínculo social porque obriga: o dom dado convoca a contradádiva, e é nessa cadeia de obrigações recíprocas que a aliança se produz e a sociedade se mantém ligada. Entre os *Tikmũ'ũn*, a morte é precisamente uma dádiva nesse sentido forte: ela cria uma dívida que obriga, e a vingança é a contradádiva que a salda.

O ciclo de vendetas é uma economia da morte regida pela lógica do dom, toda morte recebida exige uma morte devolvida, e é essa devolução que mantém os grupos ligados, ainda que pela hostilidade, no mesmo circuito de obrigação. O luto aberto é o

que acontece quando essa economia trava: a dádiva da morte foi dada, mas a contradádiva está bloqueada pelo Estado, que proibiu a vingança; pela ausência de culpado, que retira o endereço da dívida; pela morte dos pajés, que retira o canto que a saldaria por via ritual. A dívida fica em aberto, e dívida que não se salda, na lógica maussiana, é dívida que pode quebrar o vínculo.

É preciso, aqui, recuperar uma ambivalência que Mauss apenas indicou e que Godelier (1996) levou ao centro de sua releitura da dádiva: em diversas línguas germânicas, *Gift* significa ao mesmo tempo dom e veneno, e essa duplicidade não é acidente etimológico, mas a verdade do dom. Dar é também envenenar, porque a dádiva que não pode ser retribuída não liga em reciprocidade: subordina. Quem recebe sem poder devolver fica preso numa dívida que o marca como inferior, e é nessa assimetria que o dom se converte em instrumento de poder.

Godelier mostra que a dádiva guarda sempre esse duplo gume, pode fundar a aliança entre iguais ou instaurar a dominação de um sobre o outro, conforme a contradádiva seja possível ou esteja, de saída, bloqueada. A morte entre os *tikmũ'ũn* pertence, em condições normais, ao primeiro regime: é uma dádiva terrível, mas retribuível, e é a possibilidade da retribuição, a vingança, que a mantém no circuito da aliança, ainda que hostil. O luto aberto é o ponto em que essa dádiva descamba para o segundo regime: a morte foi dada, a contradádiva está bloqueada, e a dívida, sem poder saldar-se, envenena. É o dom que se torna veneno, a dádiva da morte que, impedida de retornar, apodrece o vínculo em vez de refundá-lo. Guardo esta figura do dom-veneno porque ela retornará, na seção sobre o Estado e a economia, sob a forma exata do crédito que não pode ser pago.

Weiner (1992), esclarece que nem tudo circula. Há posses inalienáveis, bens (e, no caso *tikmũ'ũn*, relações com os mortos) que não entram na troca, que são retidos por agentes específicos como fundamento da identidade do grupo, segundo o paradoxo do *keeping-while-giving*. As mulheres *tikmũ'ũn* operam exatamente como guardiãs dessa posse inalienável. São elas que retêm na memória as dívidas de morte ainda não pagas, que tecem as alianças necessárias para que a vingança se execute, que, no dia seguinte às

bebedeiras, “tentam computar as consequências, atribuindo sentido ou buscando um sentido para o episódio” (Leocádio da Silva 2018:112).

Não administram apenas o sentimento: administram a posse inalienável do ressentimento, recusando-lhe a dissolução que o acordo masculino e a oferta jurídica do Estado tentam impor. Na grande guerra de 2004, que resultou em ao menos 40 mortes e no deslocamento forçado do grupo familiar que veio a formar a Aldeia Verde, a morte de um pajé foi um dos gatilhos. Anos depois, as mulheres mais velhas de Aldeia Verde ainda “choram os parentes mortos, tendo grande ressentimento dos assassinos e impedindo qualquer relação mais duradoura” com o grupo que ficou em Água Boa (Leocádio da Silva 2018:177). A vingança ocorrera; a conta não fechara. As mulheres a mantinham em circulação retida, como quem recusa devolver um bem que não pertence à esfera da troca.

Daí uma assimetria de gênero fundamental no regime *tikmũ’ün* de processamento da morte. O acordo político que os homens pactuam, como o que a reunião de 22 de maio de 2026 produziu, com Guigi formulando a paz como escolha de “coração alegre” em vez de “coração raivoso”, não fecha o luto das mulheres. A paz que os homens negociam existe enquanto o cálculo pragmático a sustenta; a posse inalienável que as mulheres mantêm sobre a memória da morte não paga persiste enquanto a memória existir, o que pode ser indefinidamente. O luto aberto não é, assim, uma falha de elaboração: é uma economia afetiva com guardiãs designadas, em que a retenção da dívida é trabalho, função e poder.

É aqui que a teoria psicanalítica ajudar a analisar o cenário, no sentido de nomear analogicamente a operação que está em causa. Freud (1917) estabeleceu a distinção que ainda organiza o campo: o luto é o trabalho de desligamento progressivo da libido do objeto perdido, doloroso mas terminável; a melancolia é o fracasso desse desligamento, em que a perda não elaborada retorna como autoacusação, depressão e, no limite, desejo de morte. O que distingue as duas condições é o acesso à simbolização: o luto elaborado dá à perda um lugar representável; a melancolia é o luto sem representação possível, em que o objeto perdido se instala no interior do eu como um buraco.

Lacan, no *Seminário 6* (1958-1959), relê essa distinção a partir de *Hamlet*: o luto não é simples desligamento da libido, mas operação de simbolização, dar ao morto um signo que o inscreva definitivamente na ordem simbólica, separando-o dos vivos e permitindo que estes continuem a desejar. “O luto elabora-se”, diz Lacan (2013:376), “no sentido em que a realidade inteira é questionada em função do signo do luto”. Quando essa operação falha, o morto retorna no Real: como aparição, como perturbação que não cede à simbolização, como violência sem destinatário fixo.

O que Nilson, sobrinho de Israel experienciou, ou seja, Israel puxando seu cabelo dentro do posto de saúde, ameaçando arrastá-lo para o rio, não é sintoma de um homem perturbado: é a fenomenologia exata do fracasso do luto lacaniano. O morto que não recebeu o signo que o separaria dos vivos retorna como presença insuportável. E a cosmologia *tikmũ'ũn* dá a esse mesmo processo um nome próprio e um mapa: é o *koxuk* que ficou preso porque o rito não foi realizado e que, retido no campo dos vivos, segue afetando-os como faria um corpo presente. A convergência entre o fracasso do luto lacaniano e a figura do *immõxã* não é coincidência terminológica, mas estrutural: ambos descrevem o que acontece quando uma morte não recebe a operação simbólica que a separaria dos vivos. Nesse sentido, o *immõxã* é menos um Real sem nome do que um Real com nome próprio e cartografia precisa, uma sociedade que nomeou e mapeou o que Lacan deixou na categoria genérica do Real.

Dunker (2023), relendo Freud e Lacan à luz da clínica contemporânea, distingue lutos finitos, os que se integram a uma cadeia de perdas anteriores, permitindo ao eu reconstituir-se, de lutos infinitos, em que essa integração fracassa e a perturbação é transmitida geracionalmente. O luto aberto *tikmũ'ũn* não se encaixa com precisão em nenhuma das duas categorias, e essa imprecisão é ela mesma produtiva. Não é luto infinito no sentido patológico, porque sua não-conclusão é estruturalmente necessária, é o que mantém o ciclo de vendetas operativo, a economia afetiva da dívida viva e o cosmos em equilíbrio. Mas tampouco é finito, porque não pretende encerrar-se numa integração intrapsíquica. O contraste com Dunker ilumina o paradoxo: o que a teoria psicanalítica descreve como falha do luto é, na perspectiva *tikmũ'ũn*, uma estrutura política

deliberadamente mantida em aberto.^v O que transforma essa abertura funcional em crise não é, portanto, a abertura em si, é a saturação: o momento em que abrir mais um luto significa que nenhum dos anteriores poderá fechar.

VI. O ex-sujeito: o *inmõxã* como queda da posição de sujeito

Se o luto aberto descreve o colapso no plano coletivo, falta nomear o que ele produz no plano da pessoa. Proponho para isso o conceito de *ex-sujeito*. Ele não designa o que vem antes do sujeito, a criança ainda não inscrita na linguagem, mas o que resta quando a inscrição se desfaz: a posição em que cai aquele que *foi* sujeito e dela tombou, aquele para quem a operação simbólica que o sustentava como posição numa estrutura deixou de operar.

A formulação exige precisar o que se entende por sujeito. Na psicanálise lacaniana, o sujeito não é uma substância, uma interioridade ou um eu: é um efeito do significante, uma posição instituída pela entrada na ordem simbólica, na linguagem, na lei da troca, na proibição do incesto que, com Lévi-Strauss, é o gesto fundador da cultura. O sujeito é sustentado de fora, pela estrutura que lhe atribui um lugar entre os parentes e os não parentes, entre aqueles com quem se troca e aqueles que pertencem ao mesmo grupo. Subjetividade, nesse sentido, é um lugar emprestado pela ordem simbólica, não uma propriedade do organismo. Segue-se que há uma fragilidade constitutiva: se a estrutura que sustenta o lugar se perturba, o sujeito pode cair dele. O *ex-sujeito* é o nome dessa queda.

Ora, é exatamente esse o conteúdo cosmológico do *inmõxã*. Tornar-se *inmõxã* é deixar de ocupar a posição de parente reconhecível e reconhecedor, é cair da estrutura de trocas que constitui a condição humana. O *inmõxã* não esqueceu quem são seus parentes: ele perdeu o lugar a partir do qual os parentes apareciam como parentes. Em termos perspectivistas, seu corpo deslocou-se para uma posição da qual os próximos surgem como presa; em termos lacanianos, o significante que o inscrevia entre os seus deixou de operar, e com ele caiu a posição de sujeito. As duas descrições não competem: convergem. O deslocamento de perspectiva (Viveiros de Castro) é a queda da posição de sujeito (Lacan), vista de outro ângulo. O que a cosmologia *tikmũ'ũn* oferece, mais uma

vez, é o nome e o mapa de um processo que as duas teorias descrevem em abstrato: o *inmõxã* é a figura cosmológica do ex-sujeito.

Há uma terceira teoria que essa convergência convoca, e que precisa ser manejada com cuidado: a teoria lacaniana da psicose. Lacan situa a psicose na *foraclusão* (*Verwerfung*) do Nome-do-Pai, o significante mestre que ancora a ordem simbólica e que, no psicótico, não chega a inscrever-se. E a fórmula que daí se extrai descreve com exatidão o que se passa no Pradinho: *o que é foracluído do simbólico retorna no real* (Lacan 1998). O morto de Israel que puxa o cabelo de Nilson, a voz que lhe ordena pôr a corda no pescoço, a presença que o toca e o arrasta, não são metáforas do sofrimento psíquico: são a fenomenologia precisa do retorno no real daquilo que não foi inscrito no simbólico. O *inmõxã* é esse retorno; e quem por ele é assombrado ocupa, naquele momento e de modo transitório, a posição em que o psicótico se encontra de modo permanente: aquela em que o que não foi inscrito no simbólico retorna no real.

Mas a aproximação com a psicose impõe imediatamente uma objeção, e é dela que depende a consistência do argumento: se a foraclusão é, para Lacan, estrutural e originária, se o psicótico não perdeu o Nome-do-Pai, mas nunca o inscreveu, então a psicose seria insuperável, e falar em reversibilidade seria desconhecer a teoria. A objeção é justa, e a resposta não está em negar a foraclusão, mas em seguir o próprio Lacan até o ponto em que ele a reabre. Já não é o Lacan dos anos 1950, com seu Nome-do-Pai único, que aqui interessa, mas o Lacan tardio do Seminário 23 (Lacan 2007), que pluraliza a função paterna em *Nomes-do-Pai* e introduz a noção de *suplência* (*suppléance*): um suplemento que, sem reinscrever o significante foracluído, refaz o nó entre os registros e estabiliza a estrutura. O paradigma é Joyce, psicótico que não delirou porque construiu, na escrita, um *sinthoma* que fez as vezes do Nome-do-Pai ausente. Assim, a função foracluída pode ser suprida de outro modo ao longo da vida, não pela restituição do que faltou desde sempre, mas pela invenção de um suplemento que sustente o sujeito. A psicose, nesse Lacan, não é uma sentença, mas uma estrutura estabilizável.

É essa torção tardia que permite formular com precisão o que a etnografia *tikmũ'ün* acrescenta, e o que ela acrescenta distribui-se segundo as duas faces do ex-

sujeito. Do lado do morto, a *kuxex* opera como uma suplência instituída. Onde o *sinthoma* de Joyce é invenção solitária e idiossincrática, que cada psicótico precisa forjar sozinho, os *tikmũ'ũn* dispõem de um aparato coletivo, codificado e repetível de nomeação, um *sinthoma* social, por assim dizer, que não depende da bricolagem singular de um sujeito, mas está disponível como instituição. A *kuxex* fornece o signo capaz de reinscrever no simbólico aquilo que caíra no real, devolvendo ao morto o lugar que o separa dos vivos. O que a etnografia tem a ensinar à psicanálise não é que a forclusão se desfaz, pois Lacan tem razão ao dizer que o significante originário não retorna, mas que há uma forma social e institucional de suplência ali onde a clínica só conhecia a invenção singular: uma sociedade que faz coletivamente, e de antemão, o trabalho de nó que Joyce teve de fazer sozinho.

Do lado do vivo, porém, o que está em jogo não é a forclusão. Mozart e Nilson foram sujeitos plenamente inscritos, e a sua inscrição, como se viu, não se deu pela via de um Nome-do-Pai concentrado num agente, mas pela função paterna coletiva da *kuxex*, que instala a fronteira guerreira do reconhecimento. É essa fronteira, e não o Nome-do-Pai, que neles colapsa. O homem que mata a esposa não perdeu o significante que o constitui como sujeito; nele falhou o limite que a lógica guerreira mantinha, a direção da predação. O ex-sujeito vivo é, nesse sentido preciso, o sujeito da função paterna guerreira com a sua fronteira apagada: aquele em que a predação que a *kuxex* ensinara a dirigir para fora da família extensa se inverte, e o parente passa a aparecer como presa. Por isso o *inmõxã* não é a ausência da inscrição, mas o colapso da fronteira que a inscrição instalou.

Essas duas faces encarnam-se, no Pradinho, em pessoas concretas. Do lado do *vivo que tombou*: aquele cujo corpo, descuidado de seus vínculos rituais ou tomado pelo *kaxmuk*, deslocou-se da posição humana sem ter morrido. Mozart, naquele fim de tarde, é a figura exemplar: a transformação abrupta e total, o homem tranquilo da manhã que à tarde pega o facão e deixa de reconhecer a mãe, é a passagem visível à posição de ex-sujeito. Nilson, em crise psicótica aguda, é outra: um homem que ainda respira mas que já habita o interstício, puxado pelo morto, falando com ele, demonstrando com uma corda no próprio pescoço o que Israel lhe ordena fazer. A segunda face é a do *morto que não*

passou: o *koxuk* que deveria ter recebido o signo que o inscreveria entre os *yãmĩyxop* mas não o recebeu, e que permanece como ex-sujeito, nem sujeito vivo nem ancestral propriamente inscrito, circulando no interstício, afetando os vivos. Israel, cujo *koxuk* ficou, é ex-sujeito nesse segundo sentido; e é precisamente porque ficou que pôde habitar o corpo de Mozart e o de Nilson. O ex-sujeito morto produz ex-sujeitos vivos: é assim que o contágio do *inmõxã* opera.

A vantagem do conceito é articular, numa só figura, a transformação ontológica (do lado da pessoa) e fracasso do luto (do lado do morto). O ex-sujeito é a dobradiça: a perda da condição humana pelo vivo e a impossibilidade de passagem pelo morto são o mesmo evento, a falência da operação simbólica que sustenta uma posição na estrutura, visto de um lado e de outro da fronteira entre vivos e mortos. E é por isso que o luto aberto e o ex-sujeito são conceitos inseparáveis: o luto aberto é a condição coletiva que multiplica os ex-sujeitos, e cada ex-sujeito, ao circular, aprofunda o luto aberto. Lenivaldo, no colchão, é a imagem dessa dobradiça em sua forma mais nua: um homem ainda inscrito, ainda capaz de pedir o rito e nomear o que lhe falta, mas no chão, isolado, à beira da queda, sabendo exatamente qual é o signo de que precisa e por que não o pode obter. O ex-sujeito que ainda fala é o que pede a *kuxex*.

VII. O suicídio que não tem inimigo

Se a morte ocasionada pelo bêbedo que mata em uma bebedeira tem, ao menos formalmente, um agressor e portanto um inimigo vingativamente endereçável, ainda que ambíguo, por ser ao mesmo tempo parente, o suicídio coloca um problema mais radical para a cosmologia *tikmũ'ũn*: a morte cujo responsável é o próprio morto. Do ponto de vista cosmológico, o suicídio produz um morto sem caminho. Quem tira a própria vida não passou por morte natural, por morte em combate nem por morte por feitiço de inimigo identificável, as modalidades para as quais o sistema ritual tem respostas elaboradas. O *koxuk* do suicida não tem rota para a aldeia dos *yãmĩyxop*. Ele fica. E morto que fica nessas condições tende a se tornar *inmõxã*: a presença raivosa e perdida que agride cegamente os vivos, que procura contaminar os mais próximos, que transforma o luto individual em risco coletivo.

O suicídio de Mozart condensa esse problema com precisão. Ele não era uma pessoa em crise documentada; não havia queixas nos registros do DSEI; a transformação foi abrupta, como se algo externo tivesse entrado. A interpretação de Davina, a cachaça batizada como veículo do *inmõxã* de Israel, é a leitura cosmológica mais coerente disponível para um evento que o sistema médico descreveria como “surto psicótico agudo seguido de suicídio impulsivo”. As duas descrições são compatíveis, mas a cosmológica acrescenta o que a clínica não alcança: ela nomeia o suicídio como evento relacional, não individual, resultado de uma cadeia de mortes não processadas que encontrou em Mozart um corpo disponível para o contágio. Em termos do conceito proposto na seção anterior: Mozart não “decidiu” morrer; ele caiu na posição de ex-sujeito, e foi dessa posição, não da posição de sujeito que delibera, que o ato partiu. É essa a diferença que a leitura cosmológica registra e que a uma percepção individualizante apaga.

A literatura etnológica sobre suicídio indígena na América do Sul converge nessa direção. Pechincha (2018), em síntese de etnografias sul-americanistas, demonstra que as racionalizações indígenas sobre suicídio apontam recorrentemente para duas ordens sobrepostas de perturbação: a de fundo espiritual, feitiço, contágio de morto violento, afecção de espíritos, e a de tensões nas relações intergeracionais e entre afins. O suicídio, nessas cosmologias, não é percebido como decisão autônoma do indivíduo, mas como manifestação de uma rede de relações, vivos, mortos e espíritos, que entrou em desequilíbrio. Aparício (2017), entre os Suruwaha, descreve o “suicídio tópico” como forma de morte voluntária que revela uma sociabilidade individualizadora sob tensão; entre os Guarani-Kaiowá, o feitiço é apontado como agência externa que acomete o suicida, retirando do indivíduo a autoria do ato e atribuindo-a a uma força cosmológica adversa.^{vi} Em todos esses casos, o ato suicida não emana de um sujeito que escolhe: emana de uma posição de ex-sujeito em que a escolha já não tem onde se ancorar.

Tugny e Jamal Junior (2015) formularam o problema com precisão para os próprios Tikmũ’ũn. Embora encenem grande violência em situações de conflito, “não se tem conhecimento de mais que um homicídio cometido por um *Tikmũ’ũn* contra um homem branco. Ao contrário, a maior frequência de assassinatos ocorre entre maridos e

esposas e entre filhos e pais”. Para os autores, isso aponta para “certo risco, sempre presente, de suicídio étnico, no qual se repete alguma cena, indizível, não simbolizada, onde a tirania de atos cometidos pelos regionais tenha paralisado um tempo, recorrente, traumático, hipnótico” (Tugny & Jamal Junior 2015:172). A expressão “suicídio étnico” é analiticamente arriscada, mas aponta para algo real: a violência que não pode ser dirigida para fora, contra os não indígenas que historicamente os desterraram, os envenenaram de álcool, os exploram economicamente, encontra como alvo os próprios *tikmũ’ũn*. O Estado que proibiu a guerra externa e não ofereceu nenhuma outra elaboração para o ethos guerreiro não extinguiu a energia da guerra: desviou-a para dentro. O suicídio é o ponto em que essa energia, sem inimigo externo e sem rito que a processe, encontra como único endereço disponível o próprio corpo de quem a carrega.

O caso de Nilson fecha o circuito. Filho de Guigi, a maior liderança do Pradinho, ele experienciava Israel a puxá-lo, a falar-lhe, a ordenar-lhe a morte. Em episódio relatado pela enfermeira do DSEI, entrou no posto de saúde gritando, amarrou uma corda no pescoço para demonstrar o que o morto lhe dizia para fazer e foi contido com sedativo enquanto se aguardava o veículo que o levaria ao Centro de Atenção Psicossocial (CAPS), que estava sem psiquiatra havia meses. Foram três tentativas de atendimento; nas três, Nilson estava alcoolizado, e o CAPS recusou o atendimento. O circuito funciona dessa forma: a crise produzida pelo luto do *inmõxã* convoca o *kaxmuk* como anestesia, e o *kaxmuk* veda o acesso ao único serviço que poderia oferecer cuidado biomédico. O ex-sujeito é, assim, duplamente abandonado, pelo rito que não há e pelo CAPS que o recusa exatamente na forma em que ele chega.

VIII. O Estado sem linguagem: guerra proibida, luto suspenso, crédito predatório

A paz provisória pactuada na reunião de 22 de maio de 2026 não resultou da convicção de que os mortos tiveram morte natural. Resultou de um cálculo político pragmático, feito por lideranças que conhecem o custo da guerra. “Nós fica muito *ungã*y coração não é bom”, resumiu Guigi. “Nós fica trabalhando coração alegre. É bom.” Esse é o equilíbrio precário em que o Pradinho se encontra: uma paz que existe não porque o

luto se fechou, mas porque a guerra destruiria o território antes que o luto pudesse fechar-se.

O que o Estado produziu, ao chegar com sua oferta de resolução jurídica, não foi a substituição da guerra por um equivalente: foi a suspensão do mecanismo de fechamento do luto, sem a criação de outro. O acordo encerra o conflito para o sistema jurídico; não encerra o débito cosmológico. O *koxuk* de Israel continua sem culpado cosmológicamente reconhecível; as mulheres das aldeias inimigas continuam guardando a memória da dívida; o *inmõxã* continua circulando porque não há pajé para cantá-lo de volta ao lugar dos *yãmĩyxop*. Clastres (1974) ilumina o paradoxo central: se a guerra ameríndia é a máquina política que mantém a sociedade contra o Estado, segmentada, dispersa, avessa à centralização, então proibir a guerra não é pacificar: é desmontar o dispositivo pelo qual a sociedade se regula sem Estado. O Estado brasileiro, ao proibir a vendeta, não ocupou o lugar vazio com outra coisa; apenas o esvaziou. E agora descobre-se convocado a ocupar, sem legitimidade cosmológica para tanto, a função que a guerra exercia.

O pedido que as lideranças *tikmũ'ũn* formularam em 2026, patrulhamento ostensivo, controle do álcool, apoio à reconstrução da *kuxex*, é, ao mesmo tempo, um grito de socorro e uma acusação implícita. “A presença de vocês é tão importante”, disse Ismael. “Isso regula muito, gera muito receio para eles.” A presença policial não precisa agir para ser eficaz: precisa existir, ocupar o lugar de uma agência que contém. Mas é uma impossibilidade estrutural. O Estado que chegou e proibiu a guerra pode conter o conflito; não pode fechar o luto. Ele dispõe da força que intimida, não do canto que faz o *koxuk* passar. Pedir-lhe que regule a vida coletiva é pedir-lhe que cumpra uma função para a qual ele não tem linguagem, e é nessa falta de linguagem, mais do que em qualquer má vontade, que reside o impasse.

Sobre esse substrato cosmológico opera uma estrutura econômica que o alimenta, e é aqui que a lógica maussiana do dom revela seu avesso. Comerciantes de Bertópolis, Santa Helena e Ladainha retêm cartões de benefício e documentos de identidade como garantia de dívidas que crescem a juros informais. O devedor compra apenas no estabelecimento do credor, a preços que não pode contestar. Quando chega o dia da feira

e ele já não tem como partilhar bens com o grupo, pois o benefício foi consumido pela dívida, a vergonha aparece. E, na ontologia *tikmũ'ũn*, não partilhar é começar a tornar-se outra coisa: a partilha para com a família é o gesto que produz e mantém a pessoa como humana, e sua impossibilidade é um passo na direção do *inmõxã*. O crédito predatório é, nesse sentido exato, o dom-veneno de que falava Godelier: uma troca que não gera aliança nem convoca contradádiva, que não produz parente, mas apenas dependência, isolamento e a impossibilidade de partilhar. É o *Gift* em sua face de veneno, a dádiva estruturada para que a contradádiva jamais seja possível, de modo que o devedor permaneça preso na assimetria que o subordina. Onde a dádiva maussiana liga, o crédito captura; onde o dom obriga à reciprocidade, a dívida obriga à submissão. O comerciante que retém o cartão é a figura invertida do doador: dá para aprisionar, não para aliar. É por isso que ele é, ontologicamente, um *ãyuhũk* no sentido pleno, o ser que não reconhece parentesco, que trata os outros como presa: o *inmõxã* do mundo não indígena.

Disso resulta em um circuito: dívida gera vergonha; vergonha gera *aporenõ*; *aporenõ* convoca o *kaxmuk* como anestesia; *kaxmuk* produz *ugãy*; *ugãy* produz violência ou morte; morte sem rito produz luto aberto; luto aberto produz mais *aporenõ*. É uma estrutura, não uma série de acidentes individuais. Nas cinco mortes de 2026, todos os envolvidos estavam na situação de vergonha produzida pelo endividamento, ainda que esse não fosse o único fator. E a cena que sela o argumento foi observada em campo: um representante bancário identificado como “Barbosa” ligava para os filhos de Israel, que não falam português, para garantir um empréstimo sobre a pensão do pai morto. A precisão é quase cosmológica: o *inmõxã* do mundo não indígena, o ser que não reconhece parentesco e trata os outros como presa, chega pela forma do crédito ao celular de pessoas em luto agudo, incapazes de processar um contrato em língua que não dominam. A antidádiva alcança o morto: penhora-se a pensão de Israel enquanto seu *koxuk* ainda circula sem rota.

IX. Considerações finais

A crise de maio de 2026 no Pradinho não foi a primeira e tudo indica que não será a última. O ciclo de acumulação de mortes, luto aberto, ameaça de guerra e intervenção

institucional de emergência repete-se como estrutura. O que muda são os nomes dos mortos; o que permanece é a recorrência: mortes sem rito, *koxuks* presos, *inmõxã* circulando, dívidas cosmológicas acumulando, Estado chegando tarde e com a linguagem errada.

As três estruturas que o artigo isolou não são causas paralelas: são uma única máquina vista de três ângulos. O luto aberto é a face cosmológica, o sistema ritual saturado por mortes que não passam. A suspensão da vendeta pelo acordo do Estado é a face política, o mecanismo de fechamento desmontado sem substituto. A exploração econômica predatória é a face material, a antidádiva que drena os recursos da partilha e da vida ritual e que empurra a pessoa, pela vergonha, na direção do *inmõxã*. E os dois conceitos propostos articulam essas faces num só movimento: o *luto aberto* nomeia o colapso no plano do coletivo; o *ex-sujeito*, no plano da pessoa. A morte que não passa (o morto que fica como ex-sujeito) e a pessoa que tomba (o vivo que se torna ex-sujeito) são o mesmo evento, a falência da operação simbólica que sustenta uma posição na estrutura, visto dos dois lados da fronteira entre vivos e mortos. O *inmõxã* é a figura, nomeada e cartografada pela própria cosmologia *tikmũ'ũn*, desse Real que retorna quando a simbolização fracassa: contribuição que a etnografia oferece à teoria do luto, e não o contrário.

O diálogo com a antropologia com a psicanálise proposto nesse artigo se apresenta como tentativa de tradução: tornar a crise *tikmũ'ũn* legível para os sistemas que têm o poder de intervir, ou de se omitir, preservando-lhe a especificidade cosmológica. Essa tradução tem função política além da analítica. Permite afirmar, em linguagem que o Estado reconhece, que a reconstrução da *kuxex* é uma medida de saúde mental coletiva tão concreta quanto a presença de um psiquiatra no CAPS; que o controle do crédito predatório é uma medida de prevenção do suicídio; que o luto aberto não é “problema de álcool” nem “violência doméstica”, mas o colapso do sistema pelo qual uma sociedade processa suas perdas, integra seus mortos e mantém a possibilidade de continuar existindo como grupo.

A imagem que resume o artigo é Lenivaldo: deitado num colchão no centro da aldeia, sob um cobertor, chorando, pedindo ritual e pedindo o cartão retido pelo filho para pagar o ritual. O luto aberto e a exploração econômica como uma única cena. A *kuxex* como saúde mental coletiva. O cartão retido como impedimento da cura. O Estado que chegou, proibiu a guerra, introduziu o crédito predatório e o *kaxmuk* e agora recebe o grito de socorro sem ter linguagem para compreender o que se pede. Os mortos do Pradinho não passaram; os vivos seguem em perigo; a paz provisória que Guigi escolheu, coração alegre em vez de coração raivoso, dura enquanto o cálculo político a sustenta.

Referências bibliográficas

ÁLVARES, Myriam Martins. 1992. *Yãmĩy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

APARICIO, Miguel. 2017. “Indivíduo e sociedade na Amazônia: sobre o suicídio tópico nos Suruwahá”. In: M. Aparicio & C. Campo Aráuz (orgs.), *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala. pp. 171-203.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. 2009. *Ritual e cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG.

CLASTRES, Pierre. 1974. *La société contre l'État*. Paris: Éditions de Minuit. [Ed. bras.: *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.]

DUNKER, Christian. 2023. *Lutos finitos e infinitos*. São Paulo: Paidós.

GODELIER, Maurice. 1996. *L'énigme du don*. Paris: Fayard. [Ed. bras.: *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.]

FREUD, Sigmund. 1917. “Luto e melancolia”. In: *Obras completas*, vol. XIV. São Paulo: Cosac Naify.

LACAN, Jacques. 1998. “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. [Orig. 1958.]

LACAN, Jacques. 2007. *O Seminário, livro 23: o sinthoma (1975-1976)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACAN, Jacques. 2013. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação (1958-1959)*. Paris: Éd. de La Martinière. [Seminário proferido em 1958-1959.]

LEOCÁDIO DA SILVA, Leonardo. 2018. *O conflito das coisas: fluxos e tensões no universo tikmũ'ũn*. Tese de Doutorado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, DAN/UnB.

LEOCÁDIO DA SILVA, Leonardo. No prelo. “Objetos que matam: circulação de coisas, guerra de vendetas e a produção do inmõxã entre os Maxakali (Tikmũ'ũn)”.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958. “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. [Orig. 1949.]

MAUSS, Marcel. 1925. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. [Orig. *Essai sur le don*, 1925.]

PECHINCHA, Mônica T. S. 2018. “Aportes da etnografia sul-americana ao entendimento dos suicídios indígenas: uma tentativa de síntese a partir de noções divergentes de ‘psique’/‘alma’”. *Anuário Antropológico*, 43(1): 223-256.

POPOVICH, Harold. 1976. *Maxakali supernatural beings*. Brasília: Summer Institute of Linguistics. Datilografado.

RIBEIRO JÚNIOR, Renato Rodrigues. 2022. “Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ũn (Maxakali)”. *Revista de Antropologia*, 65(3): e195930.

TUGNY, Rosângela Pereira de. 2011. *Escuta e poder na estética Tikmũ'ũn-Maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI.

TUGNY, Rosângela Pereira de; JAMAL JUNIOR, Luiz Ricardo. 2015. “Guerra, predação e alianças no sistema acústico Tikmũ'ũn”. *Revista Vórtex*, 3: 159-177.

VIEIRA, Marina Guimarães. 2009. “Virando inmõxã: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal”. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 1(2): 308-329.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana*, 8(1): 113-148.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti*, 2(1): 3-22.

WEINER, Annette B. 1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.

ZAFIROPOULOS, Markos. 2003. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ⁱ O presente artigo é continuação e aprofundamento de pesquisa anterior do autor (Leocádio da Silva 2018) e do artigo “Objetos que matam: circulação de coisas, guerra de vendetas e a produção do *inmõxã* entre os Maxakali (Tikmũ’ũn)” (Leocádio da Silva, no prelo). Os dados de campo aqui analisados foram produzidos durante perícia antropológica realizada na Terra Indígena Pradinho entre 19 e 23 de maio de 2026 (Laudo Técnico nº 619/2026, MPF). As observações atribuídas a interlocutores ao longo do texto são registros de campo do autor integrados à análise, não transcrições de entrevistas formais.

ⁱⁱ A analogia estrutural entre o luto *tikmũ’ũn* e a teoria psicanalítica do luto não prova universalidade psíquica alguma; seu valor é o de um instrumento de tradução, e tem função política além da analítica. Permite nomear como crise estrutural, colapso do sistema de simbolização da morte, aquilo que o sistema de saúde tende a descrever como “problema de álcool” e o sistema jurídico, como “violência doméstica”, deslocando a responsabilidade do indivíduo para a estrutura que o produz.

ⁱⁱⁱ A recusa em tratar o complexo dos *yãmĩy* como “crença” segue a virada ontológica formulada por autores como Viveiros de Castro e Marilyn Strathern: descrever um sistema cosmológico em termos de crença pressupõe uma distinção entre representação subjetiva e realidade objetiva que é, ela mesma, um artefato da epistemologia ocidental moderna, e não um ponto de partida neutro para a descrição etnográfica. Tratar os *yãmĩy* como agências, e não como objetos de fé, é escolha analítica deliberada, não concessão retórica ao relativismo: permite descrever com precisão por que a reconstrução da *kuxex* é, para o MPF, uma medida de saúde mental coletiva tão concreta quanto a presença de um psiquiatra no CAPS, e não apenas um gesto de respeito cultural

^{iv} A formulação do *inmõxã* como devir, e não como entidade fixa, dialoga com o perspectivismo ameríndio sistematizado por Viveiros de Castro (1996, 2002): nas ontologias das Terras Baixas, humanos, animais e espíritos compartilham uma mesma interioridade, a alma, o ponto de vista que se reconhece como humano, e o que varia entre eles é o corpo, o conjunto de afecções, apetites e modos de relação que determina o que cada um vê como parente e o que vê como presa. A transformação em *inmõxã* segue essa lógica: não é mudança de alma, mas mudança de corpo e, com ela, mudança do que esse corpo é capaz de reconhecer como humano à sua volta.

^v Dunker (2023) distingue lutos finitos, os que se integram a uma cadeia de perdas anteriores, permitindo que o eu se reconstitua após a dissolução que toda perda provoca, de lutos infinitos, em que essa integração fracassa e a perturbação é transmitida geracionalmente. O luto aberto *tikmũ’ũn* não se enquadra com precisão em nenhuma das duas categorias: não é infinito no sentido patológico, porque sua não-conclusão é estruturalmente necessária, é o que mantém o ciclo de vendetas operativo e o cosmos em equilíbrio, mas tampouco é finito, porque não pretende encerrar-se numa integração intrapsíquica. O contraste é produtivo precisamente por isso: o que a teoria descreve como falha do luto é, na perspectiva *tikmũ’ũn*, estrutura política deliberada de regulação cosmológica.

^{vi} A literatura etnológica sobre suicídio indígena na América do Sul é ainda exígua, mas oferece elementos comparativos relevantes. O caso de Mozart encaixa-se com precisão na estrutura dual descrita por Pechincha (2018): a interpretação da cachaca batizada como veículo do *inmõxã* articula a perturbação espiritual (contágio de morto violento) com a dissolução do vínculo de parentesco (o filho que deixa de reconhecer a mãe). Entre os Suruwahá, Aparício (2017) descreve o “suicídio tópico” como forma de morte voluntária reveladora de uma sociabilidade individualizadora sob tensão; entre os Guaraní-Kaiowá, o feitiço é apontado como agência externa que retira do indivíduo a autoria do ato. Em todos esses casos, o suicídio não é interpretado como decisão individual, mas como resultado de um sistema de relações, com vivos, mortos e espíritos, em desequilíbrio.