



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho

Alguns aspectos da “loucura” nas terras baixas da América do Sul

Florianópolis
2022

Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho

Alguns aspectos da “loucura” nas terras baixas da América do Sul

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. José Antônio Kelly Luciani, Dr.

Florianópolis
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Garcia Filho, Pedro Roberto Meinberg
Alguns aspectos da "loucura" nas terras baixas da
América do Sul / Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho ;
orientador, José Antônio Kelly Luciani, 2022.
112 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3.
Loucura. 4. Devir-Outro. 5. Predação. I. Luciani, José
Antônio Kelly . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título. |

Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho

Alguns aspectos da “loucura” nas terras baixas da América do Sul

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Jeremy Paul Jean Loup Deturche, Dr. (Presidente)

Instituição PPGAS/UFSC

Prof. Geraldo Luciano Andrello, Dr.

Instituição PPGAS/UFSCAR

Prof. Oscar Calavia Sáez, Dr.

Instituição PPGAS/UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Profª. Viviane Vedana, Dra.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Prof. José Antônio Kelly Luciani, Dr.

Orientador

Florianópolis, 2022.

Para quem resiste com alegria.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina pelo acolhimento da proposta de pesquisa.

Agradeço ao José Kelly, orientador desta dissertação, que desde a minha entrada até o encerramento do meu vínculo, passando por todos os percalços dos tempos pandêmicos, sempre acolheu minhas escolhas e condições. Estar na presença de José, seja física ou virtualmente, sempre foi um bom encontro, com alegria e inspiração para seguir pensando.

Agradeço aos colegas do grupo de leitura Uhu!, grupo de orientantes criado por José no primeiro ano de pandemia: Bianca Hammerschmidt, Igor Oliveira e Marília Pinheiro – a esta última, um agradecimento especial por trocar comigo as experiências da finalização do texto.

Agradeço ao Jeremy Deturche e à Jean Langdon por participarem da qualificação, quando a intenção de pesquisa ainda era outra. Agradeço aos professores e professoras com quem tive aulas neste curso: Antonella Tassinari, Evelyn Zea, Gabriel Coutinho, Maria Eugênia Dominguez e Márnio Teixeira-Pinto. Todas e todos contribuíram generosamente com a minha formação e amadurecimento enquanto pesquisador.

Agradeço ao Geraldo Andrello, Oscar Sáez e Jeremy Deturche por aceitarem o convite para compor e presidir a banca de defesa. Os comentários de vocês foram animadores para seguir. Agradeço ainda, desde já, a generosidade e acolhimento de Geraldo Andrello na Universidade Federal de São Carlos, onde meus próximos passos de pesquisa e formação continuarão.

Agradeço os/as coordenadores/as e participantes do ST “Etnografias e Saberes Psi: naturezas, culturas, modos de subjetivação” da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT), realizada ao final de 2021, espaço onde pude expor e fortalecer alguns dos argumentos desta dissertação.

E é bom deixar evidente: esta dissertação não contou com bolsa de pesquisa. Durante o período, realizei alguns trabalhos para obter renda. Dos trabalhos, nenhum deles era fixo. Alguns vinculados à universidade, outros não. Alguns eram na área de pesquisa social, outros na educação. Mas nenhum deles tinha alguma proximidade com etnologia, indigenismo, comunidades tradicionais ou tinha como exigência expertise em antropologia. Considero importante pontuar isso não para servir de pretexto para alguma falta de minha parte neste trabalho aqui apresentado, mas para deixar registrado, de alguma maneira, um pouco das condições atuais de formação de pesquisador/a em ciências sociais no Brasil. Vivemos um momento que se pessoa quer iniciar na pesquisa, no mais das vezes ela tem que se virar. Mesmo com vários bons motivos, tal como a falta de incentivos, impelindo-nos a desistir, a gente insiste em fazer pesquisa.

Agradeço todas as pessoas que me acolheram e possibilitaram residir no interior do Pará. Mencionarei Ari Reis, meu amigo e supervisor nos tempos de Projeto Redes, da Fiocruz. Bem como a Jussara Whitaker (*in memoriam*), Sônia Caetano e Wanderson Ueta que me iniciaram

na docência amazônida e me possibilitaram o trabalho junto aos Mundurukus. Dentre eles, agradeço a generosidade e ensinamentos de Sandro Payão, por levar até a Mundurukânia e me apresentar um universo de possibilidades para além da razão. Agradeço ainda Brazemar Dace, Miguel Karo, Lucimar Korap, Valdinaldo Karo, Alcindo Poxo pela confiança e ensinamentos.

Agradeço minha família, Pedro, Luzia, Giovana, Felipe e Luís pelo acolhimento e respeito em todas minhas escolhas e decisões. Agradeço ao Luís, ainda, por ler e comentar capítulos inteiros deste trabalho. Agradeço, também ao Sérgio, pelo apoio durante toda a permanência em Barretos. Agradeço à minha avó, Tereza (*in memoriam*), o carinho e um tanto de sabedoria da roça que levo comigo.

Agradeço meus amigos John e Gabriel pelo acolhimento em São José. Sem vocês não seria possível realizar as disciplinas em Florianópolis com a tranquilidade necessária.

Agradeço ao Marcelo Bruniere, amigo-terapeuta, por me ajudar a ver ponte ruindo e possibilitar deixar a mochila mais leve pra facilitar a travessia. Agradeço também por ler parte do conteúdo desta dissertação.

Agradeço os professores Marquito (Marcos Eduardo Rocha Lima) e Kleber Prado Filho: tem um pouco de vocês neste texto.

Agradeço meus amigos e amigas que de alguma maneira, em algum momento desde o fim da minha estadia na Amazônia contribuíram, direta ou indiretamente com sugestões bibliográficas ou escuta e companhia neste período: Manolos (Gabriel Monteiro Bocchi), Alex Arbarotti, Luciana Landgraff (Lu), Jéssica Godói (bem como o Ivan e Frederico), John Figueiredo, Lara Segamarchi e Luiza Maretto (Lulu).

Por fim, agradeço à Paula, por me arrastar para fora.

“As pessoas que realmente têm *py'a* podem delirar, pirar, chorar, cantar, gritar”.

Sandra Benites. 2020.

RESUMO

Esta dissertação se propõe a fazer um inventário de algumas peripécias, condutas descomedidas, paixões exageradas, experiências traumáticas, maus encontros, má sorte, escolhas equivocadas, confusões visuais, descuidos cotidianos: situações que podem levar à estados de “loucura” nas terras baixas da América do Sul (TBAS). A partir das etnográficas consultadas, argumenta-se que para se aproximar deste problema nesta região há que se passar por aspectos específicos à cosmopolítica ameríndia, como a potencialidade de transformação, predação e produção de diferenças.

Palavras-chave: Etnologia Indígena. Loucura. Devir-Outro. Predação. Diferença.

ABSTRACT

This dissertation proposes to make an inventory of some adventures, excessive behavior, exaggerated passions, traumatic experiences, bad encounters, bad luck, wrong choices, visual confusions, daily carelessness: situations that can lead to states of "madness" in the lowlands of South America (TBAS). Based on the ethnographic studies consulted, it is argued that in order to approach this problem in this region, it is necessary to go through specific aspects of Amerindian cosmopolitics, such as the potential for transformation, predation and the production of differences.

Keywords: Indigenous Ethnology. Madness. Becoming-Other.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Sementes de <i>Couratari sp.</i>	49
Figura 2 – Cobra sucuri, gênero da família <i>Boidae</i>	64
Figura 3 – Encontro de um <i>Yóopinai</i> velho com um humano	71
Figura 4 – Kanuto	78
Figura 5 - <i>Deguelia utilis</i> , timbó	91

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
I) APRESENTAÇÃO.....	13
II) PERCURSO	13
III) O PROBLEMA E O PROBLEMA DO PROBLEMA	17
IV) METODOLOGIAS, MÉTODOS E OBJETIVOS.....	19
1. ETNOLOGIA E LOUCURA	23
1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAS	23
1.2 PARA ALÉM DO NORMAL E DO PATOLÓGICO	23
1.3 LOUCURA, O OUTRO.....	29
1.4 ESQUIZOANÁLISE E RELAÇÕES TRANSESPECÍFICAS	34
1.5. APÊNDICE	39
2. ATAQUES, RAPTO E FEITIÇOS: CASOS ETNOGRÁFICOS I	42
2.1 OS ATAQUES DOS ESPÍRITOS CANTORES	43
2.1.1 A festa e a quebra de tabu	43
2.1.2 A crise	45
2.1.3 Aspectos gerais das crises entre os Matses	47
2.1.4 “Transformações de transformações”	50
2.2 <i>KURITI</i> , LOUCURAS DE AMOR	50
2.2.1 Da potência dos entes de se exteriorizar ao corpo	51
2.2.2 Paixão descomedida	52
2.2.3 Transformando parentes	54
2.3 MAL-ESTAR NUM MUNDO PERIGOSO	55
2.3.1 O rapto de almas	56
2.3.2 O perigo vem do próximo	57
2.3.3 Casos de <i>rabika</i>	58
2.3.4 Predação e devir	62
2.4 A VINGANÇA <i>YÓOPINAI</i>	65
2.4.1 <i>Yóopinai</i> , os loucos.....	66
2.4.2 A crise na escola.....	67
2.4.3 Os sentidos da doença	70
3. COMILANÇAS, BEBEDEIRAS E ENVENENAMENTO: CASOS ETNOGRÁFICOS II	75
3.1. O CRU E O PODRE	75

3.2 COMUNICAÇÃO EMBRIAGADA.....	81
3.3 PRESAS DO TIMBÓ.....	85
3.3.1 Etnotrauma e a sociologia do suicídio	87
3.3.2 Das presas do feitiço às presas do timbó	88
3.4 ALTERAÇÕES E <i>TEKO PORÃ</i>	93
3.4.1 Feitiços e alterações: as explicações nativas	93
3.4.2 Um caso conjugal	94
3.4.3 <i>Teko porã</i> e a grande saúde	96
CONSIDERAÇÕES	99
REFERÊNCIAS	104

INTRODUÇÃO

I) APRESENTAÇÃO

Na Grécia Antiga, especificamente na região da Arcádia, Pã, o deus dos pastores e dos rebanhos, com corpo metade humano, mas com chifres, e a outra metade com patas de cabra, poderia aparecer repentinamente para quem atravessasse florestas e pastos. O transeunte desprecaído que porventura pudesse encontrá-lo na mata, era tomado de temor, um pavor súbito desprovido de qualquer causa aparente. Tal sentimento foi nomeado nas línguas europeias modernas, como na portuguesa, de “pânico” (DEMGOL, 2013:216).

Distante das culturas mediterrâneas, encontram-se na América indígena histórias de atitude semelhante que me seduzem: um sujeito sai para caçar, mas quando pensa que encontrou o seu jantar, na verdade acaba enganado por alguma entidade que, saliente que é, induziu-o às mais estranhas ações para olhares humanos. O mau encontro na floresta pode levar o caçador a virar presa, a trocar de perspectiva, adoecer, ficar “louco” ou até mesmo morrer, isto é, quando se perde definitivamente a perspectiva humana.

Contarei nessa dissertação algumas das histórias de maus encontros pelas florestas e savanas das terras baixas de América do Sul (TBAS), narradas por etnógrafas e etnógrafos que trabalharam ou até mesmo testemunharam alguns desses acontecimentos junto aos povos pesquisados. Haveria alguma forma de “loucura” dentre as populações ameríndias? É a pergunta inicial desta pesquisa. Ao encontrar possíveis analogias e distanciamentos¹ com a polissemia da palavra na cultura ocidental, passo a me interessar em responder as seguintes questões: como populações ameríndias conhecem e experienciam esses acontecimentos? Quais tipos de relações estão em jogo? O que se perde, o que se ganha, o que se transforma durante e depois de uma crise de “loucura”? O mergulho nas etnografias analisadas permitirá reconhecer os aportes ontológicos e sociológicos em comum do problema.

II) PERCURSO

Esta será aquela parte do trabalho que inevitavelmente se cai em “egotrip”, pra usar um termo já usado. Pode ser interessante no trabalho acadêmico dizer de onde partimos: isso tende a tornar mais evidente o modo pelo qual construímos os objetos de pesquisa, ao menos.

¹ Os distanciamentos vão ficando cada vez maiores na medida em que se dá conta dos equívocos existentes nas tentativas de traduções interculturais. Isso será discutido no tópico “III” desta introdução.

Ao mesmo tempo, entendo que o desafio desta reconstituição a posteriori do objeto é moderar o uso do “ego” e deixar vir à tona mais as paisagens da “trip” que, por sua vez, deverá de alguma maneira refazer ou modificar o “ego” – se a viagem foi bem feita. Afinal, diria Bruce Albert: “o acesso ao conhecimento etnográfico é profundamente tributário da singularidade de relações interpessoais e dos imponderáveis de uma experiência de desestabilização interior” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.512).

Desde os primeiros anos de minha formação acadêmica me interessei pelo tema da loucura. Como estudante de graduação em Ciências Sociais fazia aquela pergunta ontológica: o que afinal de contas é a loucura? É aquilo que diz a medicina sobre as disfunções hormonais e fisiológicas do corpo e da mente humana? Aquilo que dizem alguns discursos “psi” sobre determinados problemas na construção da personalidade? Ou aquilo que dizem ou mostram, cada um a seu modo, alguns críticos da cultura ocidental como Nietzsche², Artaud³, Castanheda⁴? Por vários momentos de minha trajetória acadêmica e profissional segui até então buscando recolocar e problematizar a questão.

Após concluir a graduação, fiz mestrado em Psicologia, onde trabalhei com um grupo de teatro chamado Utu Suru Baco Smica formado por estudantes de Psicologia e usuários/as ditos psicóticos de um serviço público de saúde mental em Florianópolis/SC. Num outro momento parti para o interior do Pará onde trabalhei em um projeto de abrangência nacional sobre políticas de redução de danos junto a pessoas que fazem o uso problemático de álcool e outras drogas nas cidades e nas vilas ribeirinhas, além do trabalho direto com população em situação de rua e imigrantes (dentre estas, inúmeras famílias indígenas Warao, do Delta do Orinoco/Venezuela, em processo de interiorização pelo Brasil). Esse projeto, incorporado pela Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), me possibilitou ainda conhecer coletivos de redução de danos no Acre (onde me aproximei de uma família Huni Kui e comunidades ayahuasqueiras na periferia de Rio Branco). Mas foi em Itaituba/PA, médio Tapajós, onde tive as experiências mais longas e derradeiras para chegar ao texto dessa dissertação. Na ocasião também trabalhei

² Diz Nietzsche, indo no caminho de uma loucura enquanto necessária para romper costumes e criar novos valores: “quase em todas as partes é a loucura que aplaina o caminho para a ideia nova, a que rompe barreiras de um costume, de uma superstição venerada. Compreendem por que tem sido necessária a assistência da loucura?” (NIETZSCHE, 2007: 30).

³ O louco como aquele que resiste às doentias normatizações sociais: “Pois o louco é o homem que a sociedade não quer ouvir e que é impelido de enunciar certas verdades intoleráveis” (ARTAUD, 1983: 133).

⁴ Em “Uma estranha realidade” Dom Juan tem um longo diálogo filosófico sobre a “loucura controlada” necessária a toda pessoa de conhecimento (CASTANHEDA, s/d: 76-89). A loucura consistiria em temperar a vontade, os desejos e ações até se tornarem sadias o suficiente para não se importar com seus próprios atos ou de semelhantes no mundo: “Em outras palavras, um homem de conhecimento não tem honra, nem dignidade, nem família, nem nome, nem prática, mas apenas a vida a ser vivida, e, nessas circunstâncias, sua única ligação com seus semelhantes é sua loucura controlada” (Idem: 83)

como professor contratado em cursos de licenciaturas oferecido por instituições públicas (como a UFOPA, Universidade Federal do Oeste do Pará) e privadas e, em um dos cursos, haviam grandes turmas de Mundurukus.

Durante um longo intervalo de aula, do turno da tarde para a noite, encontrei dois jovens mundurukus “merendendo” (como se diz na região) um espeto de carne bovina em uma esquina da cidade, próximo a uma das faculdades. Eles me viram passar do outro lado da rua, me acenaram e fui ao encontro deles – eu também estava retornando para o segundo turno. Em meio a transeuntes e sob um fim de tarde quente (o período das chuvas se esgotava, e o verão amazônico iniciava), um deles expõe uma inquietação enquanto provava seu espetinho de carne, em um português carregado de idioma nativo: “Professor, é verdade que para comer a caça de vocês brancos, depois de matar, vocês tiram o couro primeiro e depois cozinham?” Na minha então ignorância em cosmologia munduruku e amazônica em geral, porém atento ao que ali estava sendo questionado, direcionei com cautela o diálogo. “Como assim? Você pode me explicar, por favor?”. “Professor, é que entre nós, indígenas, os homens caçam e levam depois para as mulheres que cozinham e só depois tiram o couro, já mole. Um branco me disse que vocês tiram o couro primeiro, e só depois cozinham. E saber disso me deixou muito triste, professor... muito triste... É verdade professor?”, pergunta demonstrando certa aflição. “Mas o que acontece em comer a carne que teve o couro tirado quando abatido?”, eu tento investigar... Ele responde: “dá muita coisa ruim na gente, e deixa a gente muito triste”.

Fiquei em silêncio, observando seu olhar fixo à altura do horizonte enquanto mastigava lentamente. Naquele momento, tocado não apenas pelo conteúdo da pergunta, mas pelo tom melancólico em que ela foi feita, não disse sim, mas também não disse que não. Coloquei ao aluno que a caça dos *pariwat* [branco] é de má qualidade, é caça tratada ainda viva com hormônios e cereais transgênicos. Eu não gostei da minha resposta, gostei bem mais da pergunta.

À medida que o trabalho (pedagógico e acadêmico) com os mundurukus continuava, também íamos estabelecendo algumas relações de confiança – ao menos antropólogos e antropólogas acreditam que sim. Assim, certa vez, em outro intervalo de aula, perguntei a outro Munduruku, também do alto Tapajós, um importante articulador de questões relativas a políticas de saúde para seus parentes, o que ele pensava por doença mental. Sua resposta foi categórica: “doença mental é coisa de branco. Nós, indígenas, temos é pajé bravo”. “Pajé bravo” é a designação regional para *ybukaypat*, o feiticeiro entre os Mundurukus: é aquela pessoa que, segundo contam meus interlocutores Mundurukus, desde os primeiros anos de

vida demonstra atitudes diferentes dos demais e pode se transformar em feiticeiro capaz de implantar o espírito *cauxi* nas pessoas e na floresta, trazendo doenças para alguém ou toda aldeia, como também más colheitas, caçadas ruins, alterações nos ciclos climáticos e etc⁵.

Ao dar por finalizada aquela experiência amazônica, estava decidido a retornar para academia – apesar de todos os problemas que ela vinha (e vem ainda) passando. Com poucos dias para escrever um projeto, e inseguro de tentar um doutorado em antropologia, decidi submeter um projeto para outro mestrado. Ingressei neste PPGAS propondo uma etnografia a partir dessas questões levantadas junto aos Mundurukus. Todavia, uma série de circunstâncias que fugiram ao meu controle me impossibilitaram de realiza-la. A saída encontrada foi elaborar um trabalho bibliográfico. A temática deveria ainda girar em torno do problema da doença, especificamente naquilo que se diz acerca da loucura entre povos indígenas.

Em um certo momento da preparação desta dissertação, pensava em fazer um trabalho inspirado naquilo que Camila de Caux fez para o problema do alcoolismo, entretanto, faria eu sobre as “doenças mentais”. Em sua dissertação de mestrado, de Caux (2011) analisa o que convencionalmente é chamado de “alcoolismo indígena”, considerado um importante problema a ser enfrentado por programas e equipes de saúde pública, bem como pelas próprias populações indígenas. Dividido em duas seções, na primeira ela problematiza a maneira pela qual se constituiu o discurso que sustenta o conhecimento e práticas de intervenção no campo da saúde pública para o problema do abuso de álcool entre povos indígenas. Neste trabalho, teria encontrado um entendimento culturalista e histórico, em decorrência da violência colonial, para o abuso das bebidas. Na segunda e última parte, revisita algumas etnografias na tentativa de encontrar sentidos nativos para as motivações da embriaguez entre as populações pesquisadas.

Não segui essa estrutura de trabalho para minha questão de pesquisa por considerar (talvez por preciosismo de minha parte) a importância de encontrar documentos para além dos manuais de saúde digitalizados disponibilizados em sites do governo federal. Pensava que tal trabalho teria que me levar a bibliotecas e arquivos públicos localizados em outras capitais do país, algo então impossível em período pandêmico (que aliás, atravessou toda a escrita deste texto) e sem recursos materiais para as despesas do empreendimento. Nessa “arqueologia da saúde mental indígena”, deveria conter também a segunda parte daquele feito por de Caux, isto é, o discurso nativo encontrado nas etnografias.

⁵ Para ver mais sobre xamanismo e feitiçaria entre os mundurukus, cf. MURPHY (1958) e ALENCAR (2001).

Optei por fazer nesta dissertação algo como a segunda parte daquele trabalho, isto é, realizar uma pesquisa comparativa a partir daquilo que encontrei, em material etnográfico, considerado por indígenas e antropólogos/os como “loucura” em vários povos das terras baixas sul-americanas – sem deixar de tentar controlar, vale ressaltar, os equívocos de tradução de conteúdo que essa homologia traz. E ainda, intentei mostrar um percurso teórico que possibilitasse pesquisar a questão aqui levantada para além da arqueologia do nosso próprio pensamento.

Assim, se parti de um ponto de vista sanitário, posso afirmar que ao conviver com indígenas na Amazônia e, posteriormente, mergulhar nas etnografias, encontrei um universo conceitual e ontológico que em nada tem a ver com aquilo que a razão moderna entende por distúrbio mental; a começar pela inexistência da concepção de pessoa individual, mas que separa corpo e mente, e pela impossibilidade de separar cultura e natureza do modo como sugere a objetividade ocidental. Ir à Amazônia ou em outras florestas do continente, seja fisicamente ou por meio dos estudos, me levou a conhecer paisagens, personagens, seres, histórias outras. É certo que não deixarei de tratar da violência colonial, e por vezes aparecerá algum juízo parte do médico ou pela ação missionária, entretanto, isso não deve ser o foco de análise. Este texto não falará necessariamente de questões de saúde pública ou de problemas do contato (embora possa servir para tal), mas colocará em destaque ações de espíritos salientes e enganadores, caçadores azarados, parentes humanos e animais vingativos, plantas predadoras e outras criaturas atrapalhadas ou confusas.

III) O PROBLEMA E O PROBLEMA DO PROBLEMA

O problema deste trabalho é conhecer o que as etnografias produzidas junto a populações das TBAS dizem sobre “loucura” e como experienciam os eventos assim denominados. Mas, certamente, haverá problemas nesse empreendimento: que tipo de loucura podemos acreditar que se está aqui procurando? Levar ao outro categorias nossas podem nos conduzir a riscos fatais.

Sabe-se que qualquer atividade de tradução entre culturas haverá o risco de subsumir os termos dos outros aos termos do tradutor. Nessa tarefa há ainda várias camadas para a aproximação e tradução deste conceito: por mais que eu tenha uma experiência na Amazônia indígena, minha argumentação se baseia grosso modo em materiais de segunda mão, ou seja, que já empreenderam a primeira tradução do conceito junto aos interlocutores no campo. Ainda, os próprios interlocutores para falarem sobre os acontecimentos também empreendem

suas traduções de outras camadas acessadas a partir de deslocamentos em sonhos, tranSES xamânicos e nos próprios estados de crise – Evelyn Zea chama atenção para a existência de diferentes camadas de tradução (SCHULER & ZEA, 2017; SCHULER ZEA, 2019).

Os riscos do problema de pesquisa são consideráveis. Por vezes cogitava desistir da pesquisa e seguir o caminho em questões clássicas da disciplina ou qualquer outro tema hoje mais em moda na academia. Entretanto, a recorrência de problematizações acerca da “loucura” ou crises encontrada nas etnografias que lia, me convenciam também ser esse um problema para os diversos povos ameríndios aqui citados. Essas constatações me proporcionaram uma sobrevida com o problema.

Uma dessas etnografias é a de Juliana Rosalen (2017). Num trabalho de vários anos entre os Wajãpi do Amapiri (povo de língua Tupi, da fronteira do Oiapoque com a Guiana Francesa), ela explorou a relação entre concepções de saúde mental por parte das equipes médicas e das doenças no discurso nativo. Depois de analisar detalhadamente 9 casos tratados como doença mental pelas equipes de saúde, ela opta por falar em “estados alterados”. Para fugir da patologização, Rosalen procura demonstrar como os estados alterados são compreendidos dentro de um sistema etiológico e nosológico próprio Wajãpi. Chama atenção para o modo nativo de lidar com o problema, no qual se existem “pessoas mais susceptíveis que outras a apresentarem estes estados, isso não é decorrência direta de comportamentos inadequados, mas fundamentalmente de composições inadequadas” (Idem: 26) com os diversos seres outros do cosmos Wajãpi, inclusive com os não-indígenas. Ainda, as agressões, que produzem os estados alterados, “só vão ser especificadas e qualificadas a partir do momento que se busca revertê-las” (Idem), caso contrário não há o que se preocupar.

Roy Wagner (2017) e Viveiros de Castro (2018) sugerem uma ideia de antropologia enquanto área de conhecimento que consiste na comparação de antropologias diferentes. Florencia Tola (2020), em artigo no qual expõe e reflete sobre modos de “loucura” entre os Toba do Chaco argentino, entende que o campo da comparação de antropologias está atravessado por mal entendidos nos quais é necessário nos atentarmos se nos propomos a encontrar sinônimos culturais. Se de um lado teríamos o hábito de encontrar homônimos em línguas diferentes e comprová-los de maneira objetiva, como *house* será sem longas dúvidas uma casa em português, este raciocínio quando levado a tradução de conceitos em culturas distintas pode nos levar a “homônimos enganosos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), uma vez que termos homônimos não necessariamente remetem a realidades homônimas. No trabalho de tradução, haverá a necessidade de “controlar o equívoco” (Idem). Na própria

Amazônia perspectivista, a interação entre diversos seres se dá por meio da “equivocação controlada”, já que estes sabem que as semelhanças aparentes encobrem realidades distintas⁶.

Nesta dissertação, se contorcer desesperadamente no chão, correr nu sem razão aparente para mato, enxergar um bebê humano no lugar de um cesto, estar à beira da morte por se tornar presa de uma planta venenosa ou viver demasiadamente próximo aos parentes ou casar com um irmão por uma descomedida paixão, são experiências que, mesmo guardadas as devidas diferenças entre cada uma, se baseiam em noções de corpo, pessoa e relações sociais distantes do sentido que prega o multiculturalismo de Estado, as ciências médicas ou o missionarismo cristão.

Será na “controvertida zona de traduções cruzadas de situações” (TOLA, 2020: 66) que oscilam entre a vida e a morte, que atravessam fronteiras ontológicas, onde se localiza a leitura dos casos aqui abordados. Daqui em diante, toda vez que me referir à “loucura” para o contexto indígena será com aspas; por sua vez, usarei loucura sem aspas para se referir ao contexto ocidental.

IV) METODOLOGIAS, MÉTODOS E OBJETIVOS

Este é um trabalho comparativo entre materiais etnográficos. Portanto, trata-se de um trabalho a partir de fontes secundárias, bibliográficas, produzidos por outros/as pesquisadores/as. Tal material circunscreve-se às populações ameríndias de uma grande área que ficou conhecida em etnologia por terras baixas da América do Sul. Especificamente, o trabalho levantou materiais pertinentes à Amazônia, ao Cerrado, ao Atlântico Sul e ao Chaco. Compara-se a incidência daquilo que foi denominado por antropólogos/as ou traduzido pelos próprios nativos em português por crises, alterações de estado não controladas, estados de “loucura”. O primeiro caso analisado foi o ataque dos espíritos cantores aos jovens Matses (Vale do Javari), etnografados por Beatriz Matos (2014) e posteriormente foi-se percebendo relações com acontecimentos semelhantes em outros povos, sempre a partir daquilo que diziam as etnografias. É bem verdade que em meio a esses materiais há menções de algum material acerca da “loucura” em outras regiões do mundo e da experiência pessoal do autor deste trabalho no Tapajós. Entretanto, essas menções ocupam posições dispersas no texto e não constituem o grosso da análise.

⁶ Olivier Allard (2003) demonstra preocupação semelhante quando se compara manifestações de emoções entre diferentes culturas: o que é entendido como uma emoção para “nós”, pode ter um entendimento outro em outro contexto. A saída tanto para o relativismo ou o universalismo da questão é estudá-la como um aspecto das ações e relações ao quais elas se inserem.

A comparação é um método clássico em antropologia – e também em outras áreas, como botânica, zoologia, literatura e outras (FOX & GINGRICH, 2002). Para Radcliffe-Brown (1995: 43) o propósito da comparação é “explorar as variedades de formas da vida social como base para o estudo teórico dos fenômenos sociais humanos”. O método comparativo não busca “explicar”, mas compreender um aspecto particular de uma sociedade particular, considerando-o primeiro como um exemplo particular de um tipo ou classe geral de fenômenos sociais, e depois relacionando-o a uma determinada tendência geral” (Idem: 58). Haveria, nessa direção, uma tendência em comparar para se chegar a leis gerais para as dinâmicas entre as diversas sociedades.

Este trabalho de dissertação vale-se parcialmente desta definição: se por um lado há o desejo de encontrar aspectos ou dinâmicas gerais para aquilo que foi dito como “loucura”, por outro não se tem aqui a pretensão de encontrar alguma lei. Suas pretensões são bem mais modestas. O ponto de chegada não será a lei, mas é o próprio caminho de inventariar os movimentos precários de corpos humanos ou não, que aqui constituirão as variadas formas da “loucura” no contexto estudado. Por inventariar entende-se a ação de “estar à procura”, “trazer à tona”, “trazer à luz”, dispor de elementos dispersos, às vezes abandonados, e sintonizá-los a partir de critérios comuns (KLEIN, 2013: 14). Jorge Luis Borges foi o mestre dos inventários de seres estranhos, imaginários e de reais objetos acumulados num sótão velho que insistem em fazer da desordem a ordem das coisas: “¿Qué podemos buscar en el attillo / Sino lo que amontona el desorden?” (BORGES, 1975: 11).

Na leitura de cada material, buscou-se conhecer 4 elementos: o ponto de entrada foi nas (1) ações que se repetem nos corpos das pessoas acometidas pelas crises ou ataques: contorções, corridas para o mato, confusão de sentidos, desmaios e etc. Ou seja, ao se debruçar sobre as etnografias, o início é o corpo, “idioma simbólico focal” (SEEGER, DAMATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1979: 3), corpo *locus* dos afetos e das transformações (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b). Em seguida, passou a se perceber (2) o que e como se provocava as ações nos corpos e como aquele povo explicava o acontecimento. Posteriormente, atenta-se para (3) como eram as curas das crises. Por fim, buscou-se (4) conhecer as consequências das crises no coletivo, isto é, o que socialmente se transformava após os eventos. Para os dois últimos passos (ou objetivos de) da análise dos materiais, nem todos os casos analisados traziam informações substanciais a respeito. Assim, esses passos foram dados com mais cautela, a partir daquilo disponível.

O texto de Matos (op. cit.) foi uma escolha aleatória para o ponto de partida, dentre outras etnografias possíveis. No entanto, não foi aleatório recorrer às etnografias: havia de

saída um interesse em olhar para trabalhos de média ou longa duração com um determinado coletivo, a fim de perceber o que diziam os nativos e como eles experienciam os eventos, e menos para o que diziam a epidemiologia oficial.

O resultado da dissertação é especulativo e provisório. Com provisório, entenda-se, por não ter a possibilidade de valer do álibi (ainda) comum na antropologia “eu estive lá” (em campo), os dados e interpretações estão bem mais suscetíveis de serem questionadas e reinterpretadas de qualquer outro gabinete (pelo gabinete de quem esteve lá, por alguém em qualquer outro gabinete e por quem mora lá). Essa é uma condição da “antropologia de segunda mão” (SÁEZ, 2013: 134) com a qual quem a pratica tem que lidar.

Organizo a dissertação em três capítulos, antecedidos por uma introdução e sucedido pelas considerações finais. Na Introdução, como deve ter ficado já evidente, apresento o tema pesquisado, um resumo do percurso biográfico para elaborá-lo e há uma reflexão metodológica sobre os passos na pesquisa. Já o Capítulo 1 poderá ser lido como uma tentativa de fazer da “loucura” um objeto minimamente válido e coerente em etnologia. Para isso, opto por fazer uma revisão bibliográfica de textos específicos de Lévi-Strauss (1975; 1986; 2017), Foucault (1992; 2009; 2010b), Deleuze e Guattari (1997; 2010) e Viveiros de Castro (2015). Desta forma, valendo-se do método interpretativo, seu estilo destoa, em certa medida, da análise das etnografias colocadas nos dois capítulos subsequentes. Encontro nesses autores caminhos e possibilidades para se pensar a loucura para além da dualidade normal e patológico, uma história da loucura como história do Outro, e uma “esquizoanálise” a partir de relações transespecíficas. Ao final, como apêndice, trago uma breve revisão de alguns estudos acerca da loucura na África, na América do Sul negra e na América do Norte indígena.

Os Capítulos 2 e 3 é a análise do material etnográfico. Analiso mais detidamente trabalhos realizados junto aos Matses, Jarawara, Baniwa e Coripaco, Aweti, Suruwaha, Mbyá e Kaiowá, além de mencionar eventos semelhantes (ou não) e mitos entre os Araweté, Bororo, povos do Baixo Oiapoque, povos do Baixo Tapajós, comunidades do Baixo Amazonas, Gavião Ikolen, Hupd’äh, Jivaro, Munduruku, Piaroa, Pirahã, Siona, Tikuna, Toba, Tukano, Tubinambás quinhentistas, Tzeltales (Mesoamérica), Wajãpi do Amapiri, Yagua, Yaminawa, Yanomami e Ye’kwana. A escolha dos povos que gastei mais páginas e atenção ocorreram

devido ao volume de informações publicadas que caberiam bem aos propósitos desta pesquisa. Esses capítulos podem ser lidos separados um do outro, o que não quer dizer que eles estejam desconectados.

Nas Considerações Finais intento uma redação especulativa. Se no primeiro capítulo trago teorias reconhecidas e no segundo e terceiro as etnografias, nas Considerações tento extrair das etnografias formulações teóricas para se pensar o problema da pesquisa – afinal, valendo-me aqui de Mariza Peirano (2014: 383), as monografias são formulações teórico-etnográficas. A análise do material junto aos coletivos e o aporte teórico, levam-me a considerar que o problema da “loucura” nas TBAS passa pela predação e roubo de perspectivas, e questiona as identidades e cristalizações internas ao coletivo.

1. ETNOLOGIA E LOUCURA

1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAS

Neste capítulo é feito uma revisão bibliográfica para discutir o problema da “loucura” ou casos semelhantes em contextos não ocidentais, com foco nas especificidades ontológicas ameríndias. Assim, encontra-se em Claude Lévi-Strauss uma problematização do dualismo normal e patológico; em Michel Foucault uma história da loucura enquanto história do Outro; na obra escrita à quatro mãos de Gilles Deleuze e Félix Guattari lida por Eduardo Viveiros de Castro há uma pragmática nada alheia às transformações que atravessam relações multiespécies nas TBAS.

Trata-se, como se sabe, de autores densos e complexos. Suas obras têm a capacidade de oferecer e se desdobrar em inúmeras possibilidades de análises e de pesquisa que extrapolam os limites da escrita desta dissertação e da minha própria maturidade teórica. Portanto, tenho que fazer escolhas e, para cada escolha, existirá sempre o que não foi escolhido. Espero oferecer uma revisão reflexiva de alguns de seus conceitos e proposições que muito interessam aos argumentos deste trabalho, respeitando a complexidade da obra dos autores e sem agredir a inteligência de quem porventura vier a ler o trabalho final.

Ao final do capítulo, como um apêndice, mapeio brevemente alguns estudos acerca da “loucura” na África, na América do Sul negra e na América do Norte indígena que marcaram a história da Antropologia.

1.2 PARA ALÉM DO NORMAL E DO PATOLÓGICO

A loucura foi objeto de reflexão em alguns momentos da obra de Lévi-Strauss. Trata-se de passagens quase pouco citadas de textos bem conhecidos ou mesmo artigos inteiros pouco lembrado – ao menos nas publicações brasileiras. Procurar um tema marginal na obra de um autor fundamental tem lá os seus perigos, como desagradar interpretações já cristalizadas. Mas penso que isso não deverá acontecer aqui, uma vez que o próprio Lévi-Strauss nos textos que me servem de reflexão não pode ser mais explícito: no primeiro texto fala da oposição entre normal e patológico, no segundo estabelece um ponto de comparação entre a histeria e o totemismo e no terceiro compara uma interpretação médica acerca da esquizofrenia a um mito Chinook. Mesmo se tratando de textos escritos em momentos

distintos de sua produção, o que há em comum entre eles é o tensionamento entre as categorias Eu e Outro.

O primeiro texto é “Introdução à obra de Marcel Mauss”. Publicado em 1950, Lévi-Strauss (2017) lança algumas ideias para uma concepção sociológica das psicopatologias, e encontra em Mauss elementos que evidenciam “a subordinação do psicológico ao sociológico” (Idem: 15). Nesta leitura, as condutas individuais normais não são simbólicas por si só, mas são elementos constitutivos de um sistema simbólico mais amplo, sempre coletivo. Mas do mesmo modo que o normal é social, o anormal também é, uma vez que ele só pode ser percebido a partir do que é dado como normal pelo social – afinal, será uma mesma sociedade a partir de seus critérios e classificações que definirão o patológico.

Lévi-Strauss neste ponto dialoga com a conferência “Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia” dirigida por Mauss (2017) a uma plateia de psicólogos. Diz Mauss:

As confusões mentais e as interpretações, os contrastes e as inibições, os delírios e as alucinações que só dificilmente observais [os psicólogos] e em casos patológicos, podemos vos oferecer em milhões de exemplares e - o que é mais importante - em casos *normais*. Por exemplo, a “tanatomania” (...), essa negação violenta do instinto de viver pelo instinto social, ela não é anormal, mas normal entre os australianos e os Maori (MAUSS, 2017: 348-9).

Nesse sentido, fenômenos que em determinadas sociedades são considerados patológicos, em outras podem ser entendidos como normais. Mesmo o que é designado por “fato psicológico”, geralmente relacionado ao patológico (como as confusões mentais, os delírios, as alucinações, etc.), “revela-se em toda a sua nitidez por ser social; ele é comum a todos os que dele participam, e, por ser comum, despoja-se das variantes individuais” (Idem: 351). Pelo fato do anormal ser dependente do normal, Lévi-Strauss à época deste texto sobre Mauss, entende que é um erro da psicopatologia fazer a redução de aspectos sociais ao psicológico. Mesmo dentro do entendimento fisiológico das doenças mentais, Lévi-Strauss dirá que se em algum momento cientistas desvendarem um “substrato bioquímico das neuroses”, uma teoria puramente sociológica não estará inválida, uma vez que a própria ciência é um sistema que faz parte do conjunto simbólico da totalidade cultural – assim como a linguagem, a arte, a religião, regras matrimoniais, regras econômicas e etc.

Neste momento de sua obra, sua leitura estritamente sociológica aponta que nenhuma sociedade “consegue oferecer a todos seus membros, e no mesmo grau, o meio de ser utilizada plenamente para a edificação de uma estrutura simbólica que, para o pensamento normal, só é realizável no plano da vida social” (Idem: 18). Nesse sentido, interpretando os

escritos de Jacques Lacan da época, “é aquele que chamamos são de espírito que se aliena, uma vez que se consente em existir num mundo definível apenas pela relação entre mim e outrem” (Idem). Ou seja, se sanidade implica participação na vida social, a loucura implica na recusa de prestar-se a ela. Haveria uma complementariedade em relação às condutas ditas normais e anormais, uma vez que a própria sociedade entende o desviante como produto de contradições e de lacunas sociais. Ao mesmo tempo, aponta nesta época que as formas de distúrbio mentais e os indivíduos afetados por eles “são um elemento constitutivo do tipo particular de equilíbrio” que é próprio a cada sociedade (Idem: 19).

Se no texto mencionado de 1950 haveria uma oposição (necessária) entre normal e patológico, o mesmo não se pode assegurar em “O totemismo hoje”, texto publicado em 1962. Parece-me que doze anos mais tarde ele intenta dissolver a dualidade. Vejamos.

“O totemismo hoje” começa com uma comparação aos estudos sobre a histeria realizados por Sigmund Freud. Interpretando novamente a seu modo estudos psicanalíticos, Lévi-Strauss (1975) entende que em Freud a relação entre o normal e patológico é desfeita; da mesma forma que ele próprio ao analisar o totemismo busca questionar e desfazer a distância entre o pensamento selvagem e o civilizado. Para Lévi-Strauss, as “modas da histeria e do totemismo são contemporâneas” (Idem: 13), isto é, surgiram no mesmo histórico cultural, no final do século XIX, quando cientistas procuravam tratar seus diferentes como doentes mentais ou então como “pretensos ‘primitivos’”. De saída, o primeiro parágrafo deste livro é assim:

Sucede ao totemismo o que sucede à histeria. Quando começamos a duvidar que podemos isolar arbitrariamente certos fenômenos e agrupá-los entre si para torna-los sinais diagnósticos de uma doença ou de instituição objetiva, os sintomas já não existem, ou se mostram rebeldes a interpretações unificadoras. (Idem: 13).

Separar ou agrupar o “normal” e o “patológico” já seriam estratégias de uma determinada racionalidade. Das análises psicanalíticas sobre a histeria, se tiraria a lição de que inexistente diferença essencial entre sanidade e doença mental: o que acontece de um estado a outro é “uma modificação no desenvolvimento de operações gerais que cada um pode observar por sua própria conta” (Idem). Lévi-Strauss dirá que seria então mais cômodo à racionalidade ocidental isolar o doente mental como um ser de uma espécie rara e singular enquanto produto objetivo de fatalidades externas e internas como a hereditariedade, o alcoolismo ou a debilidade.

Se Lévi-Strauss no texto de 1950 fala em uma complementariedade para as oposições entre normal e patológico, agora parece-me que ele intenta uma continuidade de um estado a

outro e que, com isso, a própria oposição parece não fazer mais sentido. Afirmará que o que se passa na doença e no próprio doente mental é algo comum a “toda existência individual”. Ao transformar o histérico ou o artista incompreendido da época em anormal, coloca Lévi-Strauss lembrando de El Greco, dava-se ao luxo de acreditar que este não dizia respeito a “nós” e que sua existência em nada condiz com a ordem social, moral ou intelectual: os loucos, no ocidente, seriam os Outros dos são de espírito – haveria nesta leitura, contanto, uma descontinuidade entre “nós” e “eles”, “eu” e “outro”; transcendência, pautada no saber médico, extensivo, para tornar a doença e o doente objeto. Dar a esse Outro um aspecto patológico e produto objetivo de “fatalidades externas ou internas” (como a hereditariedade, o alcoolismo ou a debilidade, para usar seus termos) seria uma estratégia do próprio pensamento ocidental.

Entretanto, agora “o doente é nosso irmão”, e se distinguiria de nós apenas “por uma involução – menor na sua natureza, contingente na sua forma, arbitrária na sua definição, e, ao menos de direito, temporária” (Idem). Assim, já haveria uma continuidade entre doente e são. Ambos estariam num plano imanente, no qual o problema é menos a ausência de diferença, mas sim uma diferença em estado contínuo, intensiva. Talvez seja válido uma brevíssima curiosidade: histeria é o nome de outrora para o que hoje é conhecido como Transtorno Dissociativo de Identidade, e um dos sintomas conhecidos pela literatura médica é a manifestação de diferentes estados de personalidade – o delírio religioso pode ser um deles.

Lévi-Strauss assim perceberá que os mesmos motivos que provocaram a divisão entre normal e patológico provocam também o pensamento que construiu a “ilusão totêmica”. Se no primeiro a estratégia é separar e distinguir os normais dos ditos anormais, o segundo é distinguir civilizados dos selvagens. A análise em “O totemismo hoje” seguirá então abrindo o caminho para “o intelecto indígena”: entende-se que as espécies naturais com as quais nativos se relacionam “não são escolhidas por serem ‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’” (Idem: 94). Lévi-Strauss busca colocar o pensamento nativo (totêmico) como tão complexo quanto o científico, pois não há mero utilitarismo ou arbitrariedade nos nomes, símbolos ou escolhas quanto aos animais ou vegetais ou lugares “sagrados”: há na verdade um sentido intelectual para tal (GOLDMAN, 2013). O que a antropologia faz, dirá o autor mais à frente no texto, é “verificar uma homologia de estrutura entre o pensamento humano em exercício e o objeto humano ao qual se aplica”. (LÉVI-STRAUSS, 1975: 96).

Possibilidades de reflexões levistraussianas para a loucura não deverá terminar por aqui. O terceiro e último artigo deste autor ao qual se reportará neste capítulo é “Cosmopolitismo e Esquizofrenia”. Tornado público pela primeira vez em 1976, compõe a

coletânea “O olhar distanciado”, lançada em 1983. Neste artigo, ao comparar a interpretação do psiquiatra sueco Torsten Herner para um caso de esquizofrenia e um mito Chinook, povo habitante do baixo rio Columbia (América Norte), Lévi-Strauss (1986) permitirá avançar na reflexão sobre a loucura⁷. Se por um lado afirma que “a etiologia da esquizofrenia dá aos mitólogos matéria para reflectir” (Idem: 253), por outro adverte que nem por isso aceitará o risco de semelhanças colocadas apressadamente. Sua análise parte da estrutura dualista da esquizofrenia para a filosofia chinook, fato que não quer dizer que estes sejam esquizofrênicos.

Segundo Lévi-Strauss, Herner entende que o esquizofrênico se percebe como “dois indivíduos”: tal clivagem interna ocasiona “confusões externas” que provocam “diversos tipos de conexões entre a pessoa do sujeito e corpos celestes, ‘como se o doente tivesse laços de família com as estrelas, a lua ou o Sol’” (Idem: 254). O doente atormenta-se por um “dualismo intrínseco” não superado no “desenvolvimento psíquico normal”, provocado por um “antagonismo entre os pais ou de antagonismo latente surgido a partir do nascimento entre a mãe e o filho” (Idem: 255).

Lévi-Strauss então reconhecerá uma estranha analogia entre a esquizofrenia e os mitos. Estes, “quando querem, sabem perfeitamente pôr em cena as perturbações mentais” (Idem): mitos “recontam a origem da desordem” e trazem descrições e diagnósticos para perturbações, relatos de incidentes, condutas exageradas ou experiências traumáticas da vida dos protagonistas. Entretanto, entende a importância de se tomar muito cuidado em comparar delírios individuais nas sociedades ocidentais com símbolos que pertencem à cosmologia de outras sociedades. O ponto que entendo ser chave para Lévi-Strauss passa por uma questão de perspectiva, isto é, pelo modo com o qual se opera conhecimento: não devemos assimilar menção explícita da loucura por parte dos mitos com os problemas relacionados aos alienados, uma vez que nos mitos a “loucura” é tratada à maneira do médico, ou seja, como um operador do conhecimento (ou ponto de vista), enquanto na tradição ocidental a loucura ela já aparece enquanto produto de um julgamento por parte do olhar médico, como mais um delírio entre tantos.

⁷ Nas “Mitológicas”, Lévi-Strauss apresentou também alguns elementos da “loucura” como por exemplo nos mitos Tikuna “O caçador louco” (LÉVI-STRAUSS, 2004a: 165-6) e “Desventuras de Cimidyüë” (Idem, 2006: 103-5). Lembrarei desses mitos um pouco mais a frente. Há ainda a figura doido Oxinhede entre os Mandan (Idem: 278-9): Oxinhede é o “bobo do sol”, nomeado também como “diabo” ou “sabotador ritual”, e aparece no ritual anual *okipa*. Lévi-Strauss analisa que Oxinhede, sabotador que é, procurava aproximar o sol da humanidade, “com todo o cortejo de calamidades” que isso implicaria. A manutenção do sol a uma boa distância, afinal ele é fonte de vida se permanecer suficientemente afastado, garante funcionalmente ciclos de chuvas e luz.

Supõe metodologicamente que a analogia não é reduzir uma estrutura social a uma outra estrutura (que no caso estudado se trata de uma estrutura psíquica); a analogia deveria trazer à tona tanto as diferenças como as semelhanças, e situa-se entre as categorias do “mesmo” e do “outro”, não podendo psicologizar elementos que seriam “fatos etnológicos” e nem o contrário. Com as devidas precauções, Lévi-Strauss observa que o conjunto de argumentos que constitui a etiologia do delírio esquizofrênico observado pelo psiquiatra sueco se encontra “praticamente igual” num mito Chinook. Essas semelhanças passariam em torno de fatos que aparecem em ambos os casos, como o desentendimento dos pais e mães e os abandonos familiares.

Na ausência de um mundo familiar, resta aos personagens míticos um mundo social; os processos de formação da pessoa de cada caso, com base em clivagens interiores, criam oposições externas promovendo “diversos tipos de conexões entre a pessoa do sujeito e corpos celestes” (Idem: 254). Era como se, no caso do doente, compusesse laços de parentesco com as estrelas, a lua ou Sol (Idem) e no caso do herói mítico aparecesse os motivos dos laços familiares com os corpos celestes (Idem: 259). Entretanto, enquanto o doente esquizofrênico sofre com suas oposições internas e projetadas no mundo exterior, no mito ameríndio se faz das clivagens (ou fragmentações) da pessoa e do mundo uma filosofia, um modo de conhecimento que é próprio do cogito ameríndio⁸.

Neste momento de sua obra, Lévi-Strauss já está tomado por sua experiência na tetralogia “Mitológicas”, onde se ficou conhecido que a natureza não seria apenas “boa para pensar”, mas seria ela própria condição do pensamento. O espírito (pensamento) e o material empírico (o mundo, a natureza, as coisas) sobre o qual se trabalha são estruturados do mesmo modo. Assim, o que permite ao humano pensar o mundo seria o fato de o mundo ser estruturado da mesma maneira que o humano: “o espírito não pode compreender o mundo senão porque é um produto e uma parte desse mundo” (Idem: 171), afirma no conhecido

⁸ Vou transcrever esta passagem de Lévi-Strauss (1986: 263), pois ela é rica e complexa: “[p]or um movimento inverso daquele que se produz no esquizofrênico, para quem a experiência clivada do corpo engendra uma imagem clivada do Mundo, aqui a experiência clivada do Mundo predispõe a imaginar outros tipos de clivagem, indo do Mundo à família e da família ao corpo. Mas, mesmo tendo em conta esta reviravolta, não nos deixemos levar pela ilusão de um paralelismo entre inconsciente individual e inconsciente colectivo. O mito não é da ordem do delírio e não pressupõe qualquer delírio declarado ou latente naqueles que o contam ou que o escutam. Mesmo com todas as reservas que formulamos, o mito chinook não ilustra um caso de esquizofrenia ou qualquer estado mórbido que se lhe assemelhe. Ele não traduz à sua maneira um gênero de desordem psíquica; estabelece, também à sua maneira, a teoria e coloca-se por isso do lado do médico, não do doente. Seria mais exacto dizer que o cosmopolitismo dos Chinook os toma particularmente aptos a pensar o mundo sob a maneira da clivagem e a desenvolver esta noção em todos os domínios em que ela é susceptível de ser aplicada. Contrariamente ao esquizofrênico que sofre, como vítima, uma clivagem que a sua experiência íntima projecta para fora, a sociedade chinook, devido à maneira concreta como se insere no Mundo, dispõe da clivagem para dela fazer o eixo de uma filosofia”.

ensaio “Estruturalismo e Ecologia”, publicado na mesma coletânea de artigos “O olhar distanciado”. Lévi-Strauss, assim, nessa altura de sua obra, já está impregnado “pela filosofia moral veiculada nos mitos ameríndios” que o permitiu “propor algo como uma nova ontologia em que espírito e mundo, homem e ‘mundo natural’ não mais se destacam” (SZTUTMAN, 2009: 9), mas estão em continuidade, são imanentes.

Retomando o problema da loucura, inicialmente, buscando ir além da primazia da Psicologia na compreensão das patologias de ordem mental, Lévi-Strauss vai a Mauss encontrar explicações sociológicas para o problema, mas ainda ancorado num dualismo indivíduo e sociedade. O problema ganhará uma forma totalmente outra junto aos estudos dos mitos ameríndios, ao problematizar outro dualismo moderno, natureza e cultura. Suponho que a mais atualizada compreensão do problema passaria pela última discussão apresentada, isto é, dissolvendo, borrando tais divisões (indivíduo e sociedade, natureza e cultura) tão marcadas do pensamento ocidental. Assim, uma teoria do conhecimento a partir de uma teoria do conhecimento nativa para as coisas (como a doença e os estados de “loucura”) deverá passar pela continuidade entre natureza e cultura. Separá-las foi o caminho do cogito racionalista. Não as distinguir é o *modus operandi* da filosofia canibal ameríndia.

1.3 LOUCURA, O OUTRO

O debate sobre o dualismo normal e patológico alcança vigor na história da filosofia das ciências. Ao mesmo tempo, entendo que de modo algum se isolou das questões suscitadas pelo *métier* socio-antropológico discutido acima – haja vista os trabalhos recentes de gente como Annemarie Mol ou Bruno Latour.

Nessa discussão, a perspectiva que a epistemologia de Georges Canguilhem adota, busca a racionalidade da vida e da ciência por meio de uma história crítica de conceitos. Canguilhem defendeu uma tese na qual propõe um modo de pensar a relação saúde e doença. Nela, afirma que os conceitos de normal e patológico não são termos antagônicos, uma vez que não é normal não haver patologia: uma vida normal implica adoecer ocasionalmente. Para Canguilhem (2009), normal é aquilo que está de acordo com uma norma, aquilo que deveria ser. Ele também cunha o conceito de “normatividade”, que por sua vez está ligada a possibilidade de um organismo vivo tolerar aquilo que ele chama de “infidelidade do meio”, isto é, a capacidade de se adaptar a novas circunstâncias e reescrever suas próprias normas de funcionamento. Assim, um ser vivo com capacidade de sobrevivência tem que ser capaz de se adaptar a novas circunstâncias, e, portanto, reescrever as suas normas. Nesse sentido, a

doença seria uma restrição da normatividade desse organismo, seria uma redução da capacidade dele de existir em circunstâncias diversas.

Dentro deste debate, especificamente sobre a questão da loucura enquanto patologia ou sintoma de algo, talvez seja Michel Foucault o autor mais conhecido que dedicou parte de sua obra a encarar o debate de modo separado de um domínio puramente sociologista ou existencialista, tentando leva-la a leitura perspectivista. É certo que os anos iniciais de sua carreira são marcados pela fenomenologia. Seu primeiro livro, “Doença Mental e Personalidade”, publicado em 1954, a loucura é produto de contradições históricas ao nível psicológico e existencial do indivíduo a partir das restrições de cada cultura (CASTRO, 2009: 262). As coisas mudam a partir de 1961, ano da publicação de “História da Loucura na Idade Clássica”.

Em “História da Loucura”, Foucault (2009) problematiza a maneira pela qual foi possível à racionalidade europeia conhecer o que seria loucura. Dirá que no Renascimento, a loucura circula e navega. A *stultifera navis*, a nau dos loucos, será uma forma expressiva que elabora o sentido de uma prática social: os loucos eram embarcados e navegavam sem rumo pelos rios e canais europeus. Trata-se de um gesto simbólico: embarcar, partir e navegar à deriva em busca da razão perdida. Foucault insistirá na relevância simbólica entre água e loucura: a água transporta e purifica, e cada embarque pode ser o último, e o louco é, por excelência, passageiro e prisioneiro da passagem. A navegação, assim, ao mesmo tempo é separação e passagem ao absoluto. O louco é

colocado no interior do exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica e que permanecerá sem dúvida a sua até nossos dias, se admitirmos que aquilo que outrora foi fortaleza visível da ordem tornou-se agora castelo de nossa consciência. (FOUCAULT, 2009: 12).

A aparente coerência da experiência renascentista da loucura não será assim refletida nas imagens (artes plásticas) e palavras (literatura) da época. Foucault distinguirá uma “experiência trágica ou cósmica” da loucura, ligada às formas subterrâneas do mundo e à animalidade (monstros e animais impossíveis que surgem ao homem enlouquecido) de uma “experiência crítica”, na qual a loucura adquire a forma da sátira, estando ligada às debilidades, sonhos e às ilusões do homem expressas na literatura e filosofias da época. Esta oposição presente no Renascimento não desaparecerá nas épocas posteriores, mas será deslocada pelo privilégio da experiência crítica, que alcançará na filosofia cartesiana o motivo

para o silenciamento da loucura no mundo ocidental; enquanto a experiência trágica, segundo Foucault, deverá esperar Nietzsche, Van Gogh e Freud para reaparecerem.

O privilégio da reflexão crítica foi motivado pelo fato da loucura e razão entrarem em perpétua relação reversível: a loucura poderá deixar de expressar a violência da animalidade e da natureza pra existir em relação à razão. A loucura, assim, pode se tornar uma das próprias formas de razão. René Descartes (1979) e sua máxima metodológica *cogito ergo sum* farão do racionalismo a filosofia de uma época. Na tradição racionalista, afasta-se a possibilidade de a loucura comprometer o processo da dúvida, necessária para a elaboração de seu método, e a exclui do pensamento: “[s]e alguém pensa, não pode ser louco. Se alguém é louco, não pode pensar” (FOUCAULT, 2009: 55). Assim, a partir da Época Clássica, a loucura é a impossibilidade do pensamento, e o próprio pensamento é a condição de impossibilidade da loucura.

A razão cartesiana foi e ainda é na modernidade ocidental de grande importância para sustentar a percepção social e o modo de conhecer a realidade objetiva dos seres e coisas. O modelo racional de conhecimento começava a perpassar toda a estrutura do pensamento da Época Clássica até a nossa Era Moderna, e quem não se adaptava à razão poderá passar a ser alvo do internamento. Se na Era Renascentista haviam as naus, da Época Clássica até os nossos dias haverá o hospital (e os remédios psicotrópicos). Dentro dessa lógica, ao louco caberá a partir de então a alcunha de doente mental, prescrito por uma série de saberes especializados:

(...) sur ce fond de la vieille exclusion ethnologique du fou, le capitalisme a formé un certain nombre de critères nouveaux, établi un certain nombre d'exigences nouvelles: c'est pourquoi le fou a pris, dans nos sociétés, le visage du malade mental. Le malade mental, ce n'est pas la vérité enfin découverte du phénomène de la folie, c'est son avatar proprement capitaliste dans l'histoire ethnologique du fou (FOUCAULT, 1994: 499)⁹.

No início da Era Moderna, Foucault perceberá uma série de dispositivos disciplinares e de normalização (retomando Canguilhem, seu orientador de tese) que incidirão na organização das escolas, dos hospitais, da produção industrial, do exército. A normalização para Foucault descreve o funcionamento e a finalidade do poder, cujo ponto de aplicação em última instância é o corpo¹⁰. No que se refere à loucura, Foucault entende que a psiquiatria se

⁹ Tradução livre: “(...) sobre o fundo de velha exclusão etnológica do louco, o capitalismo formou certo número de critérios novos, estabeleceu certo número de exigências novas; por isso, em nossas sociedades, o louco tomou o rosto do doente mental. O doente mental não é a verdade finalmente descoberta do fenômeno da loucura, é o seu avatar propriamente capitalista na história etnológica do louco”.

¹⁰ E mesmo que a extensão do poder seja notável, nem por isso é hegemônica, pois há que se enfrentar questionamentos: onde há poder, há resistência. Para Foucault, poder é exercício, não é propriedade nem coisa; é

encontra num duplo jogo da norma: há primeiramente uma norma entendida enquanto regra de conduta, que se opõe à desordem, à excentricidade, aos desvios de comportamento; e uma segunda norma, entendida como regularidade funcional que se opõe ao patológico. Assim, o anormal na ordem das condutas será também anormal na ordem do organismo (FOUCAULT, 2010b: 138-9).

A dualidade normal e patológico aparecerá em Foucault não como um princípio necessário, mas localizado na história recente de um contexto etnográfico específico. Sua história da loucura não se interessa pelas condições históricas nas quais surgem a enfermidade mental como fato patológico, mas sim pela história dos modos pelo quais o sujeito é objetivado como alienado, conhecido como doente mental. Em uma outra passagem de sua obra, diz que “[a] história da loucura seria a história do Outro – daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho” (FOUCAULT, 1992: 14).

Importante notarmos que não há evolução na concepção de história de Foucault, mas sim esta é marcada por continuidades e descontinuidades, e as epistemes características de cada época, possui um ponto de vista que lhe é próprio, marcada por estruturas específicas. Foucault faz da loucura um objeto pensável a partir dos modos de conhecimentos e das relações de poder próprios de cada contexto. Cada episteme ou dispositivo, para usar seus termos, tornará possível um objeto ser pensável, tornará possível determinado conjunto de práticas. Não há história fora dos pontos de vista, que por sua vez são apoios, arranjos, composições de poder-saber.

Foucault chegou certa vez a dizer que seu método arqueológico (ao nível das condições de possibilidade de saber) se aproximaria das análises estruturais de Lévi-Strauss¹¹. Reconhece que Lévi-Strauss explorou um método que permite conhecer a estrutura negativa em toda sociedade, demonstrando que, se o incesto é proibido no interior de uma cultura, isso não está relacionado a afirmação de determinados tipos de valores. Nas palavras de Foucault

relacional. Deleuze (1998) comentando Foucault, reitera a distinção entre o que chama de poder enquanto forma-Estado e poder enquanto relações de força. Para Deleuze, toda relação de forças já é uma relação de poder; força que nunca está no singular, pois “ela tem como característica essencial estar em relação com outras forças, de forma que toda força já é relação, isto é, poder: a força não tem objeto nem sujeito a não ser a força” (1998: 78), força esta que se define por seu poder de afetar e ser afetado por outras forças com as quais se está em relação. A partir de discussões pessoais com José Kelly, passamos a entender que aproximação da noção de poder enquanto relação em Foucault é um debate a se fazer com a filosofia política indígena em Pierre Clastres (2012) e com a política da consideração de José Kelly & Marcos Matos (2019).

¹¹ Embora também não faltou oportunidade para refutar identificações ao estruturalismo: “En tout cas, je n'ai aucun lien avec le structuralisme et je n'ai jamais employé le structuralisme pour des analyses historiques. Pour aller plus loin, je dirai que j'ignore le structuralisme et qu'il ne m'intéresse pas” (FOUCAULT, 1994: 80). Em tradução livre: “Em todo caso, eu não tenho nenhuma ligação com o estruturalismo e eu jamais empreguei o estruturalismo em análises históricas. Para dizer mais, eu diria que ignoro o estruturalismo e que ele não me interessa”.

(2010a: 259) haverá “aí, por assim dizer, um tabuleiro de xadrez de quadrados cinza ou azul-claros, apenas perceptíveis, que definem a modalidade de uma cultura”, e será a trama desses quadrados que ele, Foucault, “quis aplicar à história dos sistemas de pensamento”. Nesse sentido, utilizando “um método de trabalho já conhecido em etnologia” (Idem), reitera, não buscou saber o que é afirmado ou valorizado em um sistema de pensamento, mas de estudar aquilo que é rejeitado e excluído.

O elogio feito por Foucault à etnologia no capítulo final de “As Palavras e As Coisas”, de 1966, em muito se deve ao estruturalismo da época. Ao estudar nas culturas “antes as invariantes de estrutura que a sucessão dos acontecimentos”, coloca em suspensão “o longo discurso ‘cronológico’ pelo qual tentamos refletir nossa própria cultura no interior dela mesma, para fazer surgir correlações sincrônicas em outras formas culturais” (FOUCAULT, 1992: 393-4). Ao mesmo passo, a etnologia nasce no solo do pensamento europeu racional, mas ao ir de encontro à alteridade e suas camadas sincrônicas, ela trai sua historicidade de origem. Por isso, Foucault considera a etnologia uma “contraciência”, que não cessa de desfazer as ciências humanas e a sua positividade.

Este comentário acerca da etnologia é feito algumas poucas páginas antes do encerramento do livro, onde Foucault anuncia a “morte do homem”. Neste século, quando a etnologia (leia-se, antropologia social) se lança a compreender socialidades para além do humano, entendo que não deixa Foucault se equivocar ou se tornar obsoleto. Do desenho do rosto humano na areia a ser desmanchado pelo mar, talvez muito mais do que o rosto já se foi¹².

Assim leio Foucault. É também assim que entendo a loucura enquanto outro, possível apenas de ser conhecida a partir de determinada perspectiva. Diria Deleuze (2009: 114): “o mundo expresso não existe fora das mônadas que o exprimem, logo existe nas mônadas como a série dos predicados que lhe são inerentes”. Mas se a trama da história da loucura no Ocidente é a história do Outro, gostaria de propor agora uma virada: o que seria para o nosso Outro a história de seu outro? Penso aqui nos povos nativos sul-americanos. Se Foucault contou essa história nas sociedades com Estado, como ela poderia ser contada nas sociedades contra o Estado? Entendo que Gilles Deleuze, Félix Guattari e Eduardo Viveiros de Castro,

¹² Acho que já a li algo parecido com essa frase em algum lugar. Entretanto, não me recordo onde.

dentro desta linha de pensamento, elaboraram conceitos e argumentos importantes para seguir.

1.4 ESQUIZOANÁLISE E RELAÇÕES TRANSESPECÍFICAS

Deleuze e Guattari escreveram a quatro mãos dois volumes de uma série chamada “Capitalismo e Esquizofrenia”. No primeiro volume, intentam desbancar o triângulo edipiano do inconsciente dos sujeitos nas sociedades modernas. Para isso, dentre outras referências, apoiam-se em etnografias de várias regiões. Suas análises me ajudam aqui a problematizar o que está em jogo quando há a queixa da doença, dos estados de “loucura”, em um contexto não ocidental – ou em seus termos, não edipianos. No segundo volume da série, já não há sombras de transcendentais (como o Complexo de Édipo), e seus conceitos se inserirão num plano filosófico imanente, sem a necessidade de remetê-los a conceitos pré-estabelecidos, constituindo-se a partir de seu próprio devir.

Recorro à Deleuze e Guattari para pegar elementos específicos: o que entendem por esquizo, como se conhece doença ou cura naquilo que chamam de “esquizoanálise”¹³ e como fazem a passagem de uma análise das relações intraespecíficas (humanos-humanos, isto é, humanos com problemas humanos), presente em “O Anti-Édipo”, para relações interespecíficas (humanos-animais, por exemplo; ou seja, quando humanos e humanos-outros possuem problemas não necessariamente humanos, tal como aqueles que veremos nas etnografias), como em “Mil Platôs”. Para fazer esta última, seguirei os argumentos de Eduardo Viveiros de Castro¹⁴ no livro “Metafísicas Canibais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Deleuze e Guattari (2010: 12) começam o primeiro livro da série apresentando a figura do esquizo que não vive a natureza como natureza inerte, mas como processo de produção. O esquizo se coloca aquém da distinção homem-natureza e aquém das marcações que a distinção condiciona, de tal maneira que não haveria nem homem e nem natureza (da forma como o dualismo racionalista entende), “mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas” (Idem). Os seres e as coisas são máquinas produtoras ou

¹³ Os autores colocam como sinônimos: esquizoanálise, rizomática, estrato análise, pragmática e micropolítica (DELEUZE & GUATTARI, 1995:45).

¹⁴ Entendo que vale toda cautela: Viveiros de Castro é um intelectual original, e o uso que faz dos conceitos de Deleuze e Guattari neste livro mencionado vão além do comentário, pois cria um pensamento próprio, com amplas possibilidades de pesquisa. Suas análises neste livro, ainda, são reconhecidas para além da antropologia social – cf. p. ex. Guéron (2020: 188-21), Lapoujade (2015: 162, n.46) entre outros/as. Vou a este livro pontualmente para situar uma (esquizo)análise a partir de relações transespecíficas situadas no universo ameríndio.

desejantes, ou “máquinas esquizofrênicas”, que engendram toda a vida genérica a partir de sínteses conectivas. Homem e natureza não são, portanto, oposições, “mas são uma só e mesma realidade essencial do produtor e do produto” (Idem: 15). Da mesma forma, sujeito e objeto só poderiam estar dentro de uma mesma realidade. Sugerem que não há de se encontrar doença ou cura em outras culturas readequando categorias da nossa. As categorias lá são outras, os problemas são colocados de outra forma, o que deverá requalificar o que já não é mais nem doença ou cura na percepção do analista externo. Nesses termos, mostram um processo de cura na África entre os Ndembu a partir de um trabalho de Victor Turner¹⁵.

O doente K, “insuportável”, é expulso da aldeia. Sua cura acontece ao se mobilizar todo o cosmos ao seu redor, passando pelos casamentos, sua posição na aldeia, pelas relações de chefias vividas pelo grupo ao qual faz parte, invocando seres outros através de poções, tambores, transes: “a análise ndembu nunca foi edipiana: estava diretamente ligada à organização e desorganização sociais” (Idem: 223). Assim, “[e]m vez de se projetar tudo sobre uma grotesca ruptura da castração”, como faria uma analítica moderna, dizem os autores, “dissemina-se tudo pelos mil cortes-fluxos das chefaturas, das linhagens, das relações de colonização. O que se tem é todo o jogo das raças, dos clãs, das alianças e das filiações, toda essa deriva histórica e coletiva...” (Idem: 224).

Para Deleuze e Guattari não se trata de considerar uma natureza única que produz a patogenia e que há diversas culturas que darão diversos nomes e significados à doença (estaríamos aqui no culturalismo), mas sim há diversas naturezas que produzem as formas patógenas¹⁶. É importante dizer que os autores não querem converter nativo de lugar algum no “esquizofrênico artificial”, “farrapo autístico” tal como o vemos nos hospitais psiquiátricos (Idem: 15). Ainda é válido ressaltar que também criticam paralelismos entre a atividade xamânica e a cura psicanalítica (Idem: 221). Ambas as considerações são operações universalizantes ou relativistas¹⁷.

¹⁵ Referem-se ao texto traduzido em português por “Um curandeiro Ndembu e sua prática” e publicado no Brasil em Turner (2005: 449-488).

¹⁶ Se estou lendo bem, como antropólogos/as/ues com formação, atuação ou influenciado pela produção brasileira, há que ficar nítido que isso vai dar no multinaturalismo.

¹⁷ Jean-Pierre Chaumeil (1998: 138) adverte para o problema em comparar o transe o xamânico com o estado de loucura. Haveria para ele uma diferença fundamental: no estado de loucura, o processo de transformação que ocorre não é controlado: “Por otra parte, el trance tiene un estrecho vínculo con la acción de transformarse: es el trance mismo el que expresa los cambios sufridos por el chamán en el curso de su viaje, transformaciones que designa el término *atituyanu*. El outro sentido del término es ‘locura’, es decir, en su definición indígena, el estado patológico provocado por la exteriorización prolongada de los principios vitales. Esto no indica, sin embargo, que los Yagua confundan el trance con un estado patológico sino que, tanto en un caso como en el otro, las apariencias se entremezclan, el chamán ‘parece loco’, reacciona ‘como un loco’. *atituyanu* expresa un sentimiento vivido y compartido en los dos casos, pero involuntariamente en la ‘locura’ y voluntariamente en el trance, La experiencia alucinatoria significa literalmente ‘transformar-se’, provocar y vivir la mutación,

Os autores recorrem à etnologia para criticar a psicanálise: enquanto esta pergunta pelos significados dos símbolos, “o que isso quer dizer?”, aquela pergunta “para que isso serve?”, ou seja, pergunta sobre determinado funcionamento na própria formação que faz uso do símbolo (Idem: 238). Entendem que etnólogos “pensam que um símbolo não se define pelo que ele quer dizer, mas pelo que faz e pelo que se faz dele” (Idem), e mesmo que se persiga algum sentido, pode ser que “o que isso quer dizer não diz para que isso serve” (Idem). Assim, o sentido exegético é mais um elemento entre outros, pois o mais importante é o uso operatório ou de sua função posicional das coisas.

Essa passagem me faz lembrar nos objetos de arte colocados por Alfred Gell ao sugerir a arte mais como um “sistema de ação”, e menos na busca por seu “significado simbólico”. Não há nada a interpretar, dizem Gell (2018: 21) e Deleuze e Guattari (2012: 38). Em vez de enfatizar a comunicação simbólica, Gell concentra-se naquilo que os objetos agenciam. Menos “o que é”, e sim “para que isso serve” no contexto ao qual se insere.

Entendo também que a etnografia de Hanna Limulja (2022) com os sonhos Yanomami não destoa dessas colocações. Limulja não se interessa tanto pelo significado dos sonhos, mas sim naquilo que se fazem deles. Em sua análise, os sonhos são entendidos – entendimento para os Yanomanis – como acontecimentos de algo passado ou presente, e requerem cuidados. Os sonhos podem anunciar perigos iminentes, ataques de animais e de mortos, fato que exigirá do sonhador tomar uma providência (como não sair de casa, por exemplo, para se evitar tornar-se presa); sonhos também podem ajudar a elaborar algo vivido. Jean Lagndon (1999) tem conclusões parecidas para os sonhos entre os Siona, povo tukano ocidental do rio Putumayo.

Os sonhos e também a loucura – ou o Complexo de Édipo, tomando emprestado a questão de Deleuze e Guattari – não representariam algo, mas são como uma coisa em si mesma, uma peça material num aparelho com funções próprias. Não haveria material inconsciente nem alguma interpretação simbólica (psicanalítica), “mas apenas usos, usos analíticos das sínteses do inconsciente que não se deixam definir tanto pela consignação de um significante quanto pela determinação de significados” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 239). O inconsciente deleuzo-guattariniano “não quer dizer nada”, mas em contrapartida “faz máquinas, que são as do desejo, e das quais a esquizoanálise descobre o uso e o funcionamento na imanência da relação delas com as máquinas sociais” (Idem).

mientras que la ‘locura’ significa sufrirla sin tener control. Ligada por un lado al sueño y por el otro a una ‘locura controlada’ y ‘voluntaria’, la experiencia alucinatoria se define entonces como um ‘viaje del alma’ acompañada de la idea de una transformación total de sí mismo”.

Mas talvez eu esteja passando a carroça na frente dos bois. Pontuava anteriormente que há diferenças na abordagem dos dois volumes de “Capitalismo e Esquizofrenia”. Eduardo Viveiros de Castro (2015), sugere que há um deslocamento do olhar de Deleuze e Guattari, indo entre os dois livros de um horizonte intraespecífico para um horizonte interespecífico. Enquanto em “O Anti-Édipo” as atenções estão voltadas para uma economia humana do desejo – mesmo que seja um desejo histórico-mundial, racial e etc, e não familiar edipiano, mas ainda assim humano –, em “Mil Platôs” as atenções voltam para uma “economia de afetos transespecíficos”. Neste livro, ignora-se “a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas, conectando-nos por disjunção inclusiva com o plano de imanência” (Idem: 187). Será do ponto de vista da “economia cósmica do afeto – do desejo como força inumana” que aparece “uma aliança tanto mais real quanto mais contranatural entre seres totalmente heterogêneos” (Idem: 188).

Filiação e aliança, tomadas classicamente “como as coordenadas da sociogênese humana” (Idem: 133), serão objetos de longas reflexões por parte de Viveiros de Castro a partir do díptico de Deleuze e Guattari. Não será possível reproduzir toda sua argumentação, mas sigo interessado no que ele diz sobre a aliança: se no primeiro volume dos autores franceses há uma atenção para o conceito de filiação a partir das sociedades linhageiras africanas, no segundo volume os autores encontram possibilidades de abertura da aliança para o extra-humano. Viveiros de Castro, americanista que é, coloca a aliança no plano virtual ou intensivo, ou seja, construindo um conceito de aliança como síntese disjuntiva, isto é, “o regime relacional característico das multiplicidades” (Idem: 145).

Entenderá que a filiação é da ordem da reprodução, imitação e história. A aliança é da ordem do devir. Devir não é metáfora, nem metamorfose, mas “um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele cria, extraindo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova ‘conexão parcial’” (Idem: 184). Deleuze e Guattari (1997: 18) já avisaram que devir não é imitação, e tampouco é produzir uma filiação ou produzir por filiação (Idem:19). O exemplo da vespa e da orquídea em “Mil Platôs” (Idem, 1997: 19; 91-92) enquanto um agenciamento aparece nesse sentido, “do qual nenhuma vespa-orquídea jamais nascerá”, entretanto, “nenhuma vespa e nenhuma orquídea, tais como as conhecemos, poderia a rigor deixar descendência, porque a filiação natural dentro de cada espécie depende dessa aliança contranatureza entre as espécies” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 188).

A aliança intensiva é imanente ao devir: é contranatural, contrassocial e cosmopolítica. A noção de devir presente na aliança intensiva opera transversalmente à filiação como

semelhança serial e à aliança como diferença opositiva, simbólico-cultural (exogamia). Viveiros de Castro adverte que “[n]ão se trata de opor filiação natural a aliança cultural, como na teoria estruturalista clássica” (Idem: 190), mas sim “[a] contranaturalidade de uma aliança intensiva é igualmente contracultural e contrassocial. Estamos falando de um terceiro incluído, de uma outra relação – de uma ‘nova aliança’” (Idem: 190). Viveiros de Castro fala, portanto, de uma “aliança demoníaca”, de alianças a partir de encontros inesperados na floresta, práticas de feitiçaria e etc: acontecimentos e ações que muito interessam a essa dissertação.

Na aliança demoníaca, a troca é um roubo. E assim chegamos num ponto importante: Viveiros de Castro afirmará que o que se troca são dons, troca que pertence à categoria do roubo e do dom: “a aliança estabelecida pela troca de dons, movimento perpétuo alterado de dupla captura, onde os parceiros comutam (contra-alienam) perspectivas invisíveis mediante a circulação de coisas visíveis: é o ‘roubo’ que realiza a síntese disjuntiva imediata dos ‘três momentos’ do dar, receber, retribuir” (Idem: 193). Coloca, portanto, que a troca pertence a categoria do roubo, como é a troca de perspectivas, o roubo de almas:

não há ação social que não seja uma ‘troca de dons’, pois toda ação só é social enquanto, e apenas enquanto, é ação sobre uma ação, reação a uma reação. Reciprocidade, aqui, quer dizer apenas recursividade. Nenhuma insinuação de sociabilidade; menos ainda de altruísmo. A vida é um roubo (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 194).

Viveiros de Castro diz que “o xamanismo transversal amazônico pertence a esse mundo ‘obscuro e distinto’ da magia, da feitiçaria e do devir” (Idem: 194). Neste ponto das reflexões do antropólogo brasileiro, haverá uma passagem decisiva. A análise de Lévi-Strauss (2006) do mito tikuna “Desventuras de Cimidyüé” presente em “A origem dos modos à mesa”, menciona a existência de narrativas míticas que trazem “a singular atmosfera onírica (...) onde abundam encontros com espíritos enganadores que induzem distorções conceituais e equívocos perceptivos” (VIVEIROS DE CASTRO: 2015: 195). Trata-se de alusões não explícitas “às práticas de feitiçaria, e sua associação com rituais de ingestão de drogas alucinógenas indutoras de processos de ‘identificação’ com animais” (Idem: 195). Este comentário o leva a uma noção de mito menor, isto é, histórias de enganação que correm ao lado dos mitos de origem:

Este comentário permite entrever por um breve instante toda uma outra mitopraxis ameríndia correndo ao lado – mas às vezes na contracorrente (...) – daquela mitologia etiológica tematizada preferencialmente por Lévi-Strauss. Refiro-me às

narrativas de transformação, o gênero dos ‘contos de feitiçaria’, como os chamariam Deleuze e Guattari, onde as variações de perspectiva que afetam os personagens – ‘esses atos rápidos...’ – são o objeto de uma forte topicalização narrativa. O perspectivismo remete a esse devir-feiticeiro da mitologia ameríndia (VIVEIROS DE CASTRO, 2015: 195).

Um “mito menor” correria ao lado (ou foge, para usar a terminologia cara ao vocabulário deleuzo-guattariano) das narrativas de origem ou daquelas que explicam as causas das coisas. Um “mito menor” trata das narrativas de transformação, nas quais há variações de perspectivas que afetam os envolvidos, tal como nos casos de “loucura” ou estados alterados que venho discutindo na dissertação. Tratar-se-ia, portanto

de um devir lateral interno ao mito, que o faz entrar no regime da multiplicidade, estilhaçando-o em fragmentos de uma rapsódia tão infinita quanto esparsa sobre os quase-acontecimento: as anedotas, os boatos, a fofoca, o folclore familiar e aldeão (...), as historietas cômicas, os incidentes de caça, as visitas de espectros, os sonhos maus, os sustos repentinos, os presságios... Esse é o elemento de um mito menor, o mito como registro e instrumento do simulacro, da alucinação, e da mentira”. (Idem: 196).

Retomando: há nessas passagens do livro de Viveiros de Castro a partir de Deleuze e Guattari dois pontos que são fundamentais para a finalidade deste trabalho: 1) toda ação social é troca de dons, e toda troca é roubo. 2) haveria uma “mitopraxis” ameríndia que foge das narrativas de origem das coisas, um “mito menor” que trata de roubo de perspectivas, incidentes, quase-mortes e etc. Bem, os casos de “loucura” trazidos nos capítulos seguintes não falarão de outra coisa. Esses estados se dão a partir de relações transespecíficas, quer dizer, os ataques ou os estados de “loucura” ocorrem na relação (descontrolada, como veremos) entre humanos com outros seres do cosmos, nas quais haverá troca ou roubo de perspectivas.

1.5. APÊNDICE

Na história da antropologia, a aproximação entre etnologia e loucura talvez tenha se tornado mais comum na África e nos estudos diaspóricos. Do lado de cá do Atlântico, em meados do século passado, não era estranho falar de loucura na América do Norte. Talvez seja oportuno passar brevemente por alguns estudos clássicos na tentativa de traçar um rápido panorama sobre o problema colocado nessas regiões.

Franz Fanon, como se sabe, foi um psiquiatra martinicano preocupado com a psicopatologia da colonização. Ao contrário da visão ocidental (no qual o doente mental é em

parte responsável pelos sua patologia e seu atos), Fanon em parceria com François Sanches, percebem que o louco magrebino “é absolutamente alienado”, sem a responsabilidade por seus transtornos; o enfermo seria uma vítima inocente do gênio ou dos gênios que o possuem, e a própria vontade do doente estaria completamente sujeita à vontade e interferências dos gênios (FANON, 2020: 247). Ao mesmo tempo, a coletividade não toma uma postura receosa ou agressiva para com o doente e, em geral, ele não é excluído do grupo. É possível, entretanto, que o coletivo faça determinadas contenções, uma vez que se entende ser prudente em algum momento controlar gênios que pareçam aviltar contra a segurança do enfermo ou do grupo. Somente os gênios praticam os excessos: “[o] grupo concorda em não atribuir ao paciente a intenção de causar danos. O que está em jogo é a perversidade e a duplicidade dos gênios mórbidos” (Idem).

Neste curto texto, ao analisar o problema, percebe-se a atenção por parte dos autores para as formas de composição da pessoa magrebinas no processo saúde-doença, bem como demonstram preocupação para as dinâmicas de grupo da pessoa adoecida. Ao final do texto, reafirma-se a posição crítica (e política, que marcará a obra de Fanon) para uma terapêutica que inclua a cosmovisão do paciente.

Já Jean Rouch lança em 1955 o curta-documentário “Os mestres loucos”. Filmado em Accra, Costa do Ouro Britânica (atual Gana), Rouch mostra um grupo de pessoas vindo de diversas partes do continente para trabalharem no centro urbano. Essas professam a cerimônia dos *Haouka*, os “mestres loucos”. O transe ritual, com entidades que aludem a várias profissões e ocupações da metrópole (o maquinista, as sentinelas com armas de maneira, o general, o tenente, a prostituta) é colocado como um modo próprio de incorporação, por parte dos praticantes, da ordem colonial. Devorar a carne do cachorro, restrição total alimentar, é signo de uma desordem reafirmada nos próprios termos nativos.

Roger Bastide (2016), num texto de 1972, se preocupa com as “predisposições gerais” às doenças mentais da população negra no continente americano. Expõe uma breve revisão bibliográfica, comparativa, acerca de práticas próximas à loucura entre comunidades tradicionais negras em diversas regiões do continente. Por exemplo, entre quilombolas Fânti-Axânti da então Guiana Holandesa (hoje Suriname), a “alienação mental” era provocada pela feitiçaria: o *wisiman*, feitiçeiro, rouba a *akra*, alma, de uma pessoa e esconde-a em algum lugar onde a vítima não poderá recuperá-la (BASTIDE, 2016: 236) ou então a loucura pode ser provocada quando negligencia-se os sacrifícios que toda pessoa deve a sua *akra*. Também pode acontecer “que um *wisiman* enlouqueça alguém enviando um *lau bakru*, espírito louco, ou que o *kumu*, maldição ligada a uma família, faça com que alguns de seus membros percam

a razão” (Idem:237). Enquanto nos candomblés no Brasil, diversos tipos de doença mental são dados por Exu, Ogum ou Oxóssi (divindades iorubás do destino, da guerra e da caça, respectivamente) e curados por meio de sacrifícios feitos a essas divindades, como também pelo retorno dos doentes à religião ancestral que eles teriam abandonado.

Já na América do Norte, Ruth Benedict (2013) com dados fundamentalmente sobre os Kwakiutl e Zuñi, observa a possibilidade de existência de indivíduos “anormais” a partir daquilo que é culturalmente escolhido como tal em cada grupo. Aqueles que “atuam inadequadamente em qualquer sociedade” podem ser aqueles que “não receberam apoio algum nas instituições da sua cultura” (Idem: 183). Em cada cultura, alguém poderá ser considerado anormal a partir do conjunto de virtualidades que tal cultura negligencia ou reprime. Virtual, pois, o conteúdo da doença é definido pelas possibilidades que a vida social manifesta, e não por alguma morbidez em si.

Foi também na América do Norte onde Georges Devereux fez pesquisas de campo e ficou conhecido por inaugurar o campo de estudos da etnopsiquiatria. Devereux tem uma vasta obra ainda pouco conhecida no Brasil. Seus estudos buscam encontrar uma psicopatologia nativa, mas também vai além. Com um trabalho de longa duração entre os indígenas Mohave (no atual estado do Arizona) encontrou, por exemplo, nas formas de sonhar nativa espaços de transmissão de poder e conhecimento, como também um espaço terapêutico para curar doenças (DEVEREUX 1975).

2. ATAQUES, RAPTO E FEITIÇOS: CASOS ETNOGRÁFICOS I

Neste e no próximo capítulo trarei casos etnográficos nos quais há descrições de “crises”, “estados de crises”, “alterações de estado” ou simplesmente casos de “loucura”, tal como narrada por antropólogas, antropólogos ou pelos próprios nativos. Opto por denominar a seção de casos (etnográficos) em virtude dos sentidos que a palavra sugere: “caso” pode ser usado como ato ou acontecimento; apreço ou cuidado; manifestação de doença num indivíduo ou mesmo uma relação amorosa extraconjugal – todos esses sentidos da palavra em português aparecem nos episódios tratados aqui.

Embora me preocupa o rigor das descrições e as análises das etnógrafas e etnógrafos aos quais me reporto, nos casos aqui trazidos não recuperarei totalmente noções cosmológicas ou da organização social de cada povo mencionado, afinal, tal trabalho está contido no material etnográfico original ao qual me reporto. Assim, noções de corpo, pessoa, cosmogonia, parentesco e etc. de cada grupo, fundamentais para a análise, aparecerão já em meio as descrições e análises de suas etnógrafas e etnógrafos as quais considero a necessidade de trazê-las. O que é decisivo neste e no próximo capítulo para meus propósitos não é elaborar um resumo dos principais tópicos abordados nas etnografias, mas sim, por meio das etnografias, mostrar como ocorrem os “estados de crise” e como os coletivos que experenciam os acontecimentos, narram os sintomas, conhecem as suas causas (etiologia), realizam os diagnósticos e encontram suas próprias soluções para mediar, remediar ou interromper o que se passa.

Se é largamente sabido na etnologia americanista, que não há necessariamente uma única explicação para os fatos, e sim uma grande difusão de discursos. Entretanto, no caminho aberto por Lévi-Strauss em seu artigo “Eficácia Simbólica”:

“[...] não se trata aqui, portanto, de ligar estados confusos e desorganizados, emoções ou representações, a uma causa objetiva, mas sim de articulá-los na forma de uma totalidade ou sistema válido precisamente na medida em que permite a precipitação, ou coalescência, destes estados difusos (e também penosos, em razão de sua descontinuidade)” (LÉVI-STRAUSS, 2008: 198).

Há uma inspiração levistraussiana para o trabalho comparativo e analítico nesta dissertação. Todavia, ao final dela, não sei se chegarei a um modelo para a loucura nas terras baixas. Simpatizo-me pela ideia de compor um “mapa” das linhas que traçam o dispositivo-

loucura (no sentido que dá Deleuze-Guattari e Foucault) – dispositivo entendido como feixe de relações estratégicas estabelecidas entre elementos heterogêneos. Luisa Elvira Belaunde (2008), por exemplo, a partir do pressuposto pan-amazônico sobre a potência criadora e destruidora do sangue, faz um “mapa” de um conjunto de práticas relacionadas ao parto e outros momentos da vida. Comparando materiais de diversos coletivos do continente, reconhece que diversas práticas de manejo do fluxo do sangue evidenciam uma coerência na concepção ameríndia de corporalidade.

Embora busco compreender como ameríndios elaboram seus problemas e conceitos acerca do tema a partir daquilo que já foi escrito por outros, isto é, não indígena, será por vezes inevitável as analogias e cruzamentos com contexto ocidental. Daí a importância de controlar os equívocos (VIVEIROS DE CASTRO, 2018). Considero importante ainda colocar que não se trata de buscar soluções para um problema que é nosso no contexto de outrem, mas sim de ser honesto com a formulação do problema de pesquisa.

Se escrevi demasiadamente sobre cada caso, é porque escolhi pecar por excesso do que por falta de informação. Aqui trago e analiso casos entre os grupos Matses, Jarawara, Aweti e Baniwa e Coripaco. A escolha em trabalhar neste capítulo com mais detalhes destes povos mencionados se dá pelo volume de material disponível e oportuno para realizar as análises.

2.1 OS ATAQUES DOS ESPÍRITOS CANTORES

O primeiro caso que trago está na tese de Beatriz Matos (2014) realizada junto aos Matses, povo de língua pano, habitantes do Vale Javari na fronteira Brasil-Peru. Os eventos descritos ocorreram entre 2007-2011. Antes de irmos a eles, indicarei o contexto ao qual as crises se inserem. Matos procurava em seu trabalho analisar o ritual dos espíritos *cuëdênquido*, os espíritos-cantores, um ritual de iniciação, e sua transformação ocorrida a partir de uma quebra de tabu que desde então, os impossibilita de realizá-lo. A não realização do ritual provocou a fúria dos espíritos-cantores, que hoje ataca e desencadeia estados de crises e outros eminentes perigos para jovens homens e mulheres.

2.1.1 A festa e a quebra de tabu

Os jovens homens que passavam por este ritual eram levados pelos espíritos cantores ao seu mundo subterrâneo, algo que propiciava o crescimento, força e coragem. Mesmo não

podendo ver os espíritos cantores, as mulheres contam que esses eram os seus protetores, pois os espíritos açoitavam os maridos abusivos que tratavam mal suas esposas. Os espíritos cantores eram recebidos pelos Matses em sua maloca com bebida de banana e milho. Além de cantar com as mulheres e lhes trazerem carne de caça, os espíritos cantores levavam também os meninos que seriam iniciados para que conhecessem seu mundo, sua floresta e sua maloca subterrânea. Os espíritos faziam com que os meninos passassem por duras provas de força e resistência – como abstinência de comida, davam-lhes grandes quantidades de rapé e os faziam enfrentar perigos na floresta¹⁸. Os jovens, assim, “eram iniciados como futuros guerreiros e caçadores, adquiriam os conhecimentos propiciados pela interação sensorial com os espíritos e tornavam-se mais fortes e corajosos” (MATOS, 2014: 1). Para Matos, o ritual tinha a função de atualizar relações de afinidade com os espíritos, familiarizando-os e, ao mesmo, o ritual diferenciava parentes, complementando a diferenciação social entre homens e mulheres (MATOS, 2014: 246).

Porém, a festa dos espíritos cantores não é mais realizada pelos Matses desde que uma interdição foi descumprida: para receber os espíritos, os homens fabricam uma capa com a entrecasca de árvore *comoc* (*Couratari sp.*), que servia como a vestimenta dos *cuëndênquido*. A vestimenta para os espíritos era feita em uma clareira na mata pelos homens adultos necessariamente longe das mulheres, pois elas não podiam ver os espíritos sem essa capa, que deveria cobrir um homem adulto dos pés à cabeça. A visão dos espíritos podia lhes causar a morte, tanto da criança quanto da mulher que o visse sem a capa. Durante um ritual realizado na aldeia Buenas Lomas no início dos anos 1970, fundada por missionários do SIL (*Summer Institute of Linguistics*), um cacique matses levou sua esposa até o local na mata onde os homens preparavam suas capas *comoc* para receber os espíritos. Os matses garantem que tal mulher viu os *cuëndênquido* sem a vestimenta ritual, algo que os enfureceu por terem sido expostos ao olhar da mulher¹⁹. E assim desde então o ritual não pode mais ser realizado. A mulher que viu o ritual foi incentivada por uma missionária que tentava deslegitimar o ritual em prol da doutrina cristã.

A transgressão do ritual com o olhar de uma mulher dirigido aos espíritos sem suas vestimentas ocasionou duas consequências para os Matses: o rompimento desta restrição os impossibilitou de realizar o ritual a partir de então; ademais, a impossibilidade de realizá-lo

¹⁸ Cf. Matos (2014: 153-167) para uma descrição mais robusta do ritual, outrora realizado pelos Matses, envolvendo desde sua preparação, a chegada dos espíritos para cantar com as mulheres, os cantos e as falas dos espíritos, as relações de parentesco envolvidas e etc.

¹⁹ Um recorte analítico das diferenciações entre gêneros a partir da festa dos espíritos *cuëndênquido* pode ser encontrada em Matos (2019).

desencadeou um estado de perigo para os jovens (sejam homens ou mulheres) que perdura até nos dias de hoje – ou ao menos até a última ida de Beatriz Matos à campo antes de concluir sua tese. Segundo a autora, jovens matses de ambos os gêneros tem sofrido ataques de “espíritos agressores”. A ação por parte dos espíritos provoca visões ameaçadoras e crises de instabilidade e descontrole. “Suas ‘almas’ ou ‘duplos’ (*mayan*) sofrem um deslocamento de seus corpos, e os jovens correm para a floresta alterados, sob o risco de se perderem para sempre de seus parentes” (MATOS, 2014: 2).

2.1.2 A crise

Matos percebeu que adolescentes e jovens adultos, ainda sem filhos/as e com idade entre 15 e 25 anos, seja homem ou mulher, são acometidos por crises que os fazem perder o controle de si e, repentinamente, correm em direção à mata, para longe da aldeia. Diz-se em idioma nativo “*matses cuenosh*” ou “gente correu”, em português (MATOS, 2014: 226). Esses eventos aconteciam em todas as aldeias Matses do lado brasileiro da fronteira em que teve contato. Em seu trabalho descreve 8 episódios de crises que acometeram 7 jovens diferentes. Todos os episódios há elementos que se repetem.

Em seguida reproduzirei um desses episódios integralmente, tal como seu texto original. A escolha deste e não de outro se dá por haver mais detalhes pertinentes para a discussão aqui proposta, além de apostar que a reprodução literal do episódio pode oferecer um tipo de “imagem” para os quadros de crise²⁰. Segue um episódio de crise matses:

No segundo dia após a corrida de P. [trata-se do caso do jovem P., narrado pela autora na tese], enquanto ele ainda estava perdido na floresta, a esposa de seu irmão, uma moça que tinha cerca de 16 anos (S.) também “correu”. Os homens conseguiram trazê-la de volta antes que ela se distanciasse muito da aldeia, e levá-la até a casa de seu pai. Enquanto me dirigia até lá, de longe escutava seu canto, vindo de dentro da casa. Quando entrei na casa vi a moça debatendo-se e sendo mantida deitada no chão à força por dois homens e duas mulheres (cada um segurava um braço ou uma perna). Os dois homens [p.224] não eram matses, mas brancos da região, funcionários da prefeitura de Atalaia do Norte responsáveis pelo controle da malária que estavam de passagem na aldeia para fazer borrifações de veneno contra o mosquito.

²⁰ Farei a mesma coisa com outros casos, quando for conveniente.

A moça mexia violentamente os braços, as pernas e o tronco, tentando se soltar dos que a seguravam. Ela tinha os olhos bem fechados, e cantava. O canto tinha a entonação de um choro, semelhante aos cantos de luto. Mas o sujeito enunciador dos cantos não era ela. Seu canto parecia vir dos espíritos, transmitiam ameaças, tais como “irei levar comigo mulheres que andam sozinhas no mato”, “o rapaz que está perdido não vai voltar, ele vai morrer”. O canto na maior parte do tempo repetia sons como “eeeeeeeee” “ooooooooo” “mmmmmmm”, e entre tais sons algumas frases como essas eram pronunciadas na entonação do canto.

Chovia forte e trovejava muito. Todos estavam preocupados e assustados, o clima não podia ser pior. Mesmo em situações corriqueiras os trovões causam tristeza nos Matses, pois os lembram de seus parentes mortos. (Eles dizem, por exemplo abu cuëdë nec, culpa uënësquio, “O céu grita-canta, sinto falta de meu pai”). Então chegaram dois homens e uma mulher na casa, se agacharam para se aproximar de S. e sopraram e cantaram baixinho encima do rosto dela. Esses três que chegaram para soprar e cantar a moça faziam parte das sessões de toma do cipó amargo tashic que estavam sendo realizadas todas as noites na maloca. Depois de um tempo ela se acalmou e pareceu dormir.

No dia seguinte, a moça despertou-se recuperada, e conversei com ela sobre o acontecido. Ela contou o que se lembrava: durante a crise ela via parentes mortos, espíritos que “pareciam pessoas” (matses padquid), mas tinham o corpo todo negro (“como pintado de jenipapo”). Ela via um caminho limpo, uma larga trilha aberta na mata. Ela dizia que se sentia bem, apenas sentia dores nos pulsos (certamente por ter sido segurada pelos pulsos durante quase toda a noite enquanto se debatia). (MATOS, 2014: 224-225).

O episódio com a jovem S., de 16 anos, da aldeia Nova Esperança, aconteceu em 2010. A partir da etnografia Matses, se entendermos que a crise é provocada por ataques espirituais, entendemos também que durante o estado de crise, a jovem S. (assim como os outros e outras jovens acometidos pelos ataques) está em um estado de transformação de perspectiva, passando a ver e a cantar coisas que não são próprias das pessoas humanas, mas sim peculiares a quem pode estar em processo de assumir outro ponto de vista. Há um perspectivismo, portanto, envolvido nas crises: a capacidade de ver os espíritos (*mayan*), na cosmologia nativa,

atesta um estado em que a pessoa já está em processo de transformação. De certa forma, sua visão está agora na referência dos *mayan*, e seu próprio *mayan* não está mais na referência cotidiana da pessoa. [...] os matses usam a imagem do deslocamento: o *mayan* (de aparência humana ou animal) “assusta”, “faz correr” o *mayan* da vítima, que começa a se desprender da pessoa, que foge desesperada, dizem alguns, “atrás” de seu *mayan*. (MATOS, 2014: 229).

Na cosmovisão Matses, segundo Matos, a crise de correr ou fugir, é desencadeada pela visão de algum espírito (*mayan*) assustador. A visão provoca na pessoa um estado de transformação, que pode durar horas ou mesmo dias. Do ponto de vista humano, as crises de corrida para a floresta, podem fazer o jovem se perder no mato, leva-lo a adoecer ou até mesmo a se matar. Do ponto de vista dos espíritos-cantores, são eles que levam os jovens humanos para a floresta, para sua casa subterrânea. (MATOS, 2014: 249).

O caso descrito apresenta-nos uma cena na qual é possível notar algumas relações de força e poder²¹. Há a influência da agência dos *mayan*, no caso, espíritos-cantores, sob o *mayan* da vítima. De acordo com a explicação nativa, os espíritos-cantores, raivosos por não terem mais sua festa, passaram a importunar e provocar malfazejos aos Matses; os ataques aos jovens visam levá-los para sua casa subterrânea, outrora visitada de outra forma durante o ritual realizado. Um segundo conjunto de relação de forças está na ação das pessoas humanas (os parentes da jovem e os agentes brancos, como descreve a cena) tentando contê-la não somente fazendo uso da força física para impedir os movimentos do corpo em crise, como também busca-se impor a percepção humana sobre o corpo da jovem: pessoas humanas percebem que algo está errado com a ações da jovem, de corpo semelhante ao seu (corpo humano), e usam determinadas técnicas²² para “trazer de volta” sua percepção de mundo, seu ponto de vista humano. Uma terceira relação de forças aparece com a tentativas de cura, ou seja, no embate entre as agências envolvidas no canto e na tomada do cipó amargo *tashic* e a influência dos espíritos-cantores.

Elementos desta “morfologia” da cena se repetem em outros povos das terras baixas do continente, como veremos ao longo deste trabalho.

2.1.3 Aspectos gerais das crises entre os Matses

²¹ Foucault é o mestre das análises de cenas. Ao revisitar as loucuras do rei Jorge III, da Grã-Bretanha, ou as manias cotidianas do século XX, entende por cena não um episódio teatral, “mas um ritual, uma estratégia, uma batalha” (FOUCAULT, 2006: 41).

²² No caso analisado há o uso da força física para contenção, como também a soprada de *tashic* no rosto da vítima. Há outros casos narrados por Matos em que há também benzimentos com banhos de ervas, alho e cachaça nos corpos ou mesmo consulta a xamãs Marubo.

Todos os episódios presentes na tese de Beatriz Matos apresentam como “sintoma” comum a “crise de corrida”: as correrias para a floresta podem acontecer quando estão sozinhos/as, realizando algum afazer cotidiano. Além da correria para o mato e após ser encontrada por parentes, na volta para a aldeia aparece outro conjunto de sintomas, como se debater contra o chão e gritar ou entoar cantos.

Entende-se que as causas para o aparecimento do conjunto dos sintomas, no discurso nativo trazido por Matos, é a visão repentina de algum espírito (*mayan*) que os assustam e os provocam a correr para longe. Podem ver espíritos de aparência humana, mas sempre com a pele escura, pintada de jenipapo – embora não seja incomum, aponta Matos, a visão de espíritos na forma de “animais magnificados”, como grandes morcegos ou jaguares. Todavia, para a diversidade dos casos apresentados, não é possível encontrar uma única causa para o que promove o ataque dos espíritos: a interpretação nativa para as crises pode variar de caso a caso, como também podem haver várias interpretações para um mesmo caso (evento), e que não necessariamente se anulam (MATOS, 2014: 231) – algo característico das explicações nativas, afinal, o conhecimento xamânico não forma um conjunto dogmático e ortodoxo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b).

Para o conjunto de casos, Matos encontrou três explicações sobre o que se passa com os jovens matses. Há explicações que giram em torno da responsabilização de uma missionária estadunidense que vive entre os Matses no Peru pelos ataques: ela seria capaz de manipular os espíritos de modo semelhante aos xamãs, e teria como motivação lançar castigos sobre os Matses por não corresponderem aos códigos morais que ela e sua igreja pregam. Matos (Idem) narra que há inclusive um receio em ler ou mesmo tocar numa Bíblia traduzida para o matses pela missionária: dizem que apenas por tocar uma pessoa, podia leva-la a sofrer processos de transformação, por meio dos ataques dos “espíritos da missionária”.

Outra explicação para os ataques pode ser a própria raiva dos espíritos cantores *cuëdênquido*, nos quais raivosos ou sedentos pela realização do ritual não realizado, chamam jovens para sua casa ctônica, como a que vimos para o caso da jovem S. Uma última explicação nativa possível é a agência de outros xamãs: Matses especulam a possibilidade de os ataques serem causados por feitiços de xamãs de outros povos da região (como mestiços peruanos, ou xamãs Marubo). Dizem que esses xamãs agem a serviço de outros matses, que lhes pagam para enfeitiçar algum desafeto (Idem: 232).

Entretanto, mesmo com a diversidade de interpretações, é recorrente o pensamento de que espíritos-cantores, antes benfazejos (protegiam, ensinavam, transmitiam conhecimento) estão raivosos e agora querem provocar o mal aos viventes. Esta nova forma de se relacionar

com os espíritos é sempre associada no discurso nativo à quebra da interdição do olhar da mulher no ritual dos espíritos cantores, fato que, lembrando, ocorreu no contexto pós contato com as missionárias do SIL. (MATOS, 2014: .233). As crises, portanto, na explicação nativa, se desencadearam com a ação dos espíritos dos mortos estar se voltando contra os vivos. (Idem).

Para Matos,

as causas do malefício podem ser atribuídas a todas essas agências, mas sempre está presente a ideia de que a condição dos Matses atual de viverem sob a ameaça de espíritos deriva da degeneração de seus rituais, e do famigerado episódio da transgressão por parte da mulher que viu os espíritos. (MATOS, 2014: 220).

Em síntese, se por um lado, na perspectiva dos *cuendenquido* o que se passa é um ataque raivoso na tentativa de levar os mais jovens para sua casa subterrânea, na perspectiva humana há uma crise que se não cuidada pode levar à morte, ou o afastamento definitivo do *mayan* da vítima.

Figura 1 - Sementes de *Couratari sp.*



Fotografia de CULOS, Roger. Muséum de Toulouse. Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <<https://shre.ink/m7E3>>. Acessado em 20 de jul. 2022.

2.1.4 “Transformações de transformações”

A conclusão de Matos caminha no sentido de que as transformações provocadas pela agência dos espíritos são transformadas após contato com sociedade colonial. A tentação em cair na ideia de que os Matses estão tendo crises devido a interferência de um agente externo colonizador é-se evitada com doses de uma “teoria levistraussiana da história”. Assim, Matos (2014: 256) entende que os ataques de espíritos entre os Matses pode ser caracterizado como “transformação de transformações” (GOW, 2001), uma vez que, da transformação controlada ritualmente com a festa dos espíritos-cantores, que propiciava diferenciações entre jovens homens e mulheres e os fazia crescer, sendo portanto um ritual voltado à constituição de pessoas e do parentesco, os Matses vão à transformação descontrolada desencadeada com a captura dos *mayan* de homens e mulheres pelos espíritos. A chegada do colonizador não significou o surgimento inédito da mudança, mas antes se trata de inovações empreendidas pelos próprios nativos em sua sociedade a partir das relações estabelecidas com os brancos.

Tal assertiva, mostraria o modo como os próprios Matses experenciam a ruptura da relação ritualmente controlada com os espíritos cantores. Os Matses não deixaram de se relacionar com os espíritos: passa-se a mudar a forma como se relacionam com esses. Na direção proposta por Matos, se os Matses sentem que não são capazes de permanecerem na posição de sujeitos na relação com os espíritos, podemos pensar que esta transformação ritual traz nela mesma elementos que deixam de ser consequência da agência humana “e passam a ser contra a constituição do parentesco e sua extensão no tempo” (MATOS, 2014: 256), uma vez que

os espíritos dos mortos, no lugar de participarem da constituição de pessoas adultas e da produção do parentesco como antes (através do ritual), irrompem na vida cotidiana matses como forças disruptivas e que causam a instabilidade das pessoas, a disjunção corpo-alma (MATOS, 2014: 256).

Enfim, algo que pode ocasionar no afastamento definitivo dos parentes ou mesmo na sua morte. Vemos aqui um *socius* em transformação. Na etnografia Aweti, que veremos a seguir, poderá trazer mais elementos para essa discussão.

2.2 KURITI, LOUCURAS DE AMOR

Entre os Aweti, falantes de uma língua tupi do Alto Xingu, existem alguns tipos específicos de feitiço que podem provocar “loucura”: há uma moça que passou a morder seus próprios familiares, “como se fosse bicho”, ou o caso da jovem que começou a andar sem

roupa repentinamente, como veremos a seguir. Me atentarei a este último caso por ser aquele em que sua etnógrafa oferece mais detalhes. Nele, o estado de “loucura” é provocado por um tipo de feitiço amoroso. Para a “loucura” entre os Aweti, minhas fontes são os trabalhos de Marina Vanzolini (VANZOLINI, 2013; 2015; FIGUEIREDO, 2010).

2.2.1 Da potência dos entes de se exteriorizar ao corpo

Feitiços são por excelência uma potência da desordem. No Alto Xingu, diz Vanzolini, “só se morre por feitiço”. Adoecimento e morte, como em outras partes da Amazônia, são compreendidos como resultado da ação intencional de algum agente, humano ou espírito. Portanto, quando alguém adocece, a pergunta por lá é menos “‘o que o faz adoecer?’”, mas antes, ‘quem o faz adoecer?’” (VANZOLINI, 2015: 67). A ação xamânica é voltada boa parte para a identificação deste agente. Ademais, por vezes, nem se considera gente a figura do feiticeiro: rejeita-se a sua própria humanidade, e sua moralidade é considerada distinta dos demais sujeitos que povoam o cosmos.

As armas do feitiço (*tupiat*) xinguano tem como sua principal matéria-prima flechinhas minúsculas que podem ser diretamente atiradas contra a vítima com um arco em miniatura que apenas os feiticeiros possuem, ou amarradas num resto de comida, em alguma parte do corpo ou em algum objeto roubado da vítima. Os feitiços podem matar uma pessoa dentro de poucas horas, ou levar a adoecimentos, como é o estado de “loucura”. O termo *tupiat*, entre os Aweti, pode se referir a modalidades de malefícios distintas, como podem ser bonecos antropomorfos ou zoomorfos de cera e madeira, que são utilizadas para levar a alma (*'ang*) da vítima a viver entre os animais na floresta. De modo geral, o termo *tupiat* designa o ato do malefício e seus meios (Idem: 345). Ainda, no cosmos xinguano, *kat* são seres dotados de potência subjetiva e agentiva, e podem interagir com as pessoas na condição de espíritos ou de outros sujeitos não-humanos; possuem flechas microscópicas que são lançadas contra os humanos num encontro fortuito na mata, e provocam o adoecimento da pessoa atingida.

A introdução das “flechas de *kat*” no corpo de uma pessoa corresponde “à separação entre seu corpo (*'ō*) e seu duplo (*'ang*), que passa a viver na aldeia do *kat* agressor” (Idem: 348). A ação destes seres, introduzir as flechas no corpo de alguém, envolve o desejo de atrair o humano para perto de si, e é algo “tão corriqueiro que remete menos a uma intenção qualquer, boa ou má, e mais ao fato de que a convivência sujeita os humanos ao constante risco de alteração por contaminação desses outros sujeitos com quem compartilham o espaço” (Idem). Vanzolini adverte que *'ang* não é exatamente entendida como uma alma parte do

corpo, mas sim “uma qualidade de exteriorização ou multiplicação do ente”, aquilo que, descolando-se dele, pode viver entre outros animais, espíritos ou mortos. Recuperar a *'ang* que se desprende do corpo por meio de um tratamento xamânico pode ser entendido como controle dessa potência.

As alterações de estado ou os processos de “loucura” de que trato neste capítulo giram em torno desta potência de duplos ou almas se exteriorizarem aos corpos humanos e habitar por um certo intervalo de tempo outra socialidade.

2.2.2 Paixão descomedida

Se os feitiços podem visar a morte, nos casos de enfeitiçamento que envolvem “loucura”, não há essa possibilidade – isto é, da *'ang* se separar definitivamente –, mas sim em deixar sequelas: se por um lado são menos letais, por outro causam imensa dor. A vítima deste tipo de feitiço é no mais das vezes “sacaneada” por um feiticeiro ou por um grupo deles ao longo de anos. O feitiço amoroso que provoca um estado de “loucura”, objeto de análise aqui, é designado na maior parte das vezes pelo termo *kuriti*. Segundo contam os Aweti, ele faz a pessoa perder a “consciência” ou a “inteligência” de si e do mundo (VANZOLINI, 2015: 157). Abaixo reproduzo integralmente o caso, na tentativa de melhor me reportar às situações de campo experienciadas pela etnógrafa.

Na aldeia em que eu vivia encontrava-se certa ocasião uma moça aweti que residia com sua família em outra aldeia, e passava uma temporada trabalhando na roça do irmão de seu pai. [...]. Inesperadamente, chega um dia seu pai perguntando pela outra filha, irmã mais nova da que estava entre nós. A tal moça tinha saído de casa avisando ao irmão que ia para a aldeia Aweti ajudar a irmã. Isso fora há dois dias e ninguém mais tivera notícias suas. Não é preciso dizer o estado de nervos em que ficaram todos; dois dias era tempo demais para alguém estar perdido no mato.

*No dia seguinte foi organizada uma expedição de busca na mata próxima à casa da jovem desaparecida, da qual participaram homens de ambas as aldeias. Nada foi encontrado. Enquanto isso, evidentemente, diversos xamãs estavam fumando para ver a *'ang* da menina, e para tirar feitiços. Não havia outro assunto na aldeia. Falava-se que o pai havia na verdade batido na filha pois ela havia se recusado a ajudar a irmã na roça, e por despeito a moça fugira. Falava-se que devia ter sido comida por uma onça no caminho. E que, se não estivesse morta, só poderia estar com kat, comendo frutas pela mata (“comida de kat”, kat*

emi'ú), sem chance de voltar. A certa altura começou também a circular a versão de que o culpado era seu primo paralelo (MZS), seu amante havia muitos anos, que teria “colocado kuriti para ela”, kuriti wejmo'am nanete. Tratava-se de um caso de amor proibido, por serem primos paralelos de primeiro grau, um irmão (-kywyt) segundo o sistema de classificação de parentes. Mo'am é o termo usado para qualquer feitiço amarrado, o verbo refere-se ao fato de um objeto (feitiço) ter sido depositado em algum lugar. Ou seja, kuriti aparece aqui como um tipo de feitiço definido menos pela técnica que pela motivação amorosa e pelo efeito – fazer a pessoa perder a cabeça: da vítima de kuriti se diz, an oka'akwawawyka, ele perde a “consciência” (o termo é traduzido pelos Aweti como “inteligência”). Um kuriti foi encontrado por um mopat junto à face externa da cobertura de palha da casa, próximo ao local onde ela dormia, um boneco antropomorfo de cera e pau (mo'at a'ang). Falou-se também de um kuriti desse mesmo tipo que fora encontrado em algum ponto do caminho que leva à aldeia Aweti, objeto que teria sido posto para chamar (wejtejoj) a garota fazendo-a sair da trilha e entrar no mato (opiat, “ela fez uma curva”).

A menina apareceu poucos dias depois. Segundo uma versão, surgira no meio da noite, sozinha, no Posto Leonardo, batendo na porta de uma mulher Aweti que morava lá pois seu marido (MB da jovem) era funcionário da Funai. Outra versão era de que fora vista durante o dia no Leonardo por uma mulher Kamayurá, que comentara com alguém, que contara aos familiares da moça. De acordo com a primeira versão, ela se perdera de fato no mato, por isso tinha o corpo cheio de marcas roxas, mas por sorte não chegara a ser alimentada por kat e por isso estava muito magra. Segundo a outra versão, ela nunca se perdera no mato, e havia ficado o tempo todo na casa do amante, que também residia nessa época no Posto Leonardo. Por isso ela não havia emagrecido nada, nem tinha manchas no corpo. As duas versões concordavam, contudo, quanto ao fato da menina ter agora um certo olhar perdido (an oma'eka, “ela não olha”). E mesmo a versão segundo a qual ela estivera o tempo todo escondida na casa do amante a tomava por vítima: fora kuriti que fizera ela perder a cabeça – pois esconder-se para namorar na casa de um irmão significa estar tão perdida quanto efetivamente perambulando no mato. Ainda houve comentários de que havia fugido quando a mãe brigara com ela por causa do amor proibido.

Alguns dias depois de voltar para casa, deu-se um novo episódio: ao sair de noite para fazer xixi, a jovem recém recuperada fugiu correndo para o mato. Na mesma noite, o avô a encontrou e conseguiu agarrá-la pelos cabelos, nua, prestes a entrar na água, dizendo que tinha que “voltar para casa” – falava sobre a casa de kat, naturalmente. Kat ywo omyñe, “ela despertou com kat”, ou “como kat”: a expressão ywo se aplica por exemplo a

uma roupa que se veste, mas também no sentido ameríndio de que vestir-se é transformar-se. Quando tive que ir embora da área, finda minha temporada de campo, uma comitiva de xamãs da aldeia Aweti se dirigia para a aldeia da menina, para cantar (te junkaw) e pedir a kat que a trouxesse de volta. Ela ainda tinha aquele olhar distante. (FIGUEIREDO, 2010: 148-151).

Podemos perceber que neste caso, a loucura é casar com alguém não permitido: espera-se que casamentos se deem entre primos cruzados, e não entre primos paralelos – considerado irmãos em diversos contextos amazônicos. Além disso, o conjunto de sintomas no qual é expresso uma ação fora do esperado, complementa-se com a indicação de “olhar perdido” e o fato de correr pelo mato adentro aparentemente sem rumo – sintomática, aliás, que também aparece entre os Matses, como vimos anteriormente. No conjunto de forças envolvidos na cena, aparecem novamente um ataque de alguma agência não-humana (no caso Aweti, movido por feitiço) a um corpo humano, que lhe provoca um “olhar distante” e “perder a cabeça”. Percebendo que algo não vai bem, seus parentes humanos lhe buscam à força na floresta, e pede a intervenção junto à xamãs para que *kat* a traga de volta, na tentativa retomar a perspectiva humana.

2.2.3 Transformando parentes

Vanzolini entende que essa história resume elementos importantes acerca da feitiçaria no Alto Xingu, dentre eles o fato das acusações de feitiçaria ocorrerem entre pessoas razoavelmente próximas, opostas por interesses, por assim dizer, amorosos conjugais. Para a autora, o caso de *kuriti* entre primos paralelos, isto é, irmãos do ponto de vista xinguanos, “evidencia que nem sempre o feiticeiro é um *outro*, como afirmam de modo genérico os xinguanos”. (VANZOLINI, 2015: 160). Lembra de Viveiros de Castro (2002a) quando sugere que a afinidade e alteridade são aspectos associados no pensamento ameríndio: de um lado o inimigo é pensado e incorporado no ritual como afim potencial, como também, no ritual, por vezes o afim deve ocupar o lugar do inimigo. Dentro dessa lógica, a partir de sua experiência de campo, afirma que o que diz o discurso nativo acerca do feiticeiro ser um Outro sugere associa-lo aos afins – algo que, de fato, como atesta Vanzolini, pode vir a ocorrer. Todavia, o caso de *kuriti* descrito não envolvia propriamente feitiçaria contra um afim, mas aquilo que chama de uma “feitiçaria de *afinização*” (VANZOLINI, 2015: 160), com o propósito de transformar uma irmã em namorada.

A “loucura” – termo empregado pela própria autora (Idem: 161) – produzida por esse feitiço amoroso está no fato de uma mulher ver seu consanguíneo como afim. A autora acredita que “a ação dos feiticeiros no Alto Xingu tem algo a ver com essa inversão de perspectiva, motivo pelo qual é tão absurda, do ponto de vista Aweti: o feiticeiro vê – e trata – o próximo como distante, pervertendo o que se espera de uma vida entre parentes” (Idem). Como também aparece em outros casos, ocorre entre os Aweti um estado de “loucura” atrelado a um processo de transformação em Outro, no qual não apenas uma pessoa humana (a menina) é vítima da agência agressiva de *kat*, que a coage a viver “como *kat*”, como também, por meio do feitiço, transforma-se uma irmã em namorada.

O trabalho de Vanzolini acerca da feitiçaria entre os Aweti, pode oferecer importantes pistas para se pensar as “negatividades” como responsáveis por uma dinâmica política que atualiza a diferença e impede cristalização de coletivos. Isso porque na etnografia Aweti há a constatação de que feiticeiros são os agentes de ação anti-social ou perversa, e assim uma endoviolência “que atravessa os polos da reprodução intracomunitária de identidade e as relações de predação voltadas para o exterior” marca “um movimento de produção interna de alteridade” (VANZOLINI, 2013: 361).

Questionar as lógicas de funcionamento da feitiçaria xinguana, para Vanzolini, abre um caminho para a compreensão de aspectos importantes sobre o que é “viver entre si” ou ser xinguano. Tal reflexão pode levar a uma outra imagem da dinâmica social não apenas xinguana, mas de povos alhures, “que contradiz certas imagens do *socius* amazônico a partir de uma dialética entre construção interna de identidade e apreensão de potência diferenciante externa” (Idem: 342).

2.3 MAL-ESTAR NUM MUNDO PERIGOSO

Os Jarawaras, povo falante de uma língua arawá do Médio Purus, sudoeste amazônico, possuem o conceito *rabika* para tratar dos casos de “loucura”. Traduzem *rabika* para o português literalmente por “loucura”, e podem dizer: “fulano ficou louco, a cabeça dele tava doida”, conforme coloca sua etnógrafa, Fabiana Maizza (2012: 94). A “loucura” de que tratam os Jarawara se refere ao estado em que a pessoa tem sua alma raptada por algum ente durante uma caçada, uma pescaria ou no decorrer de qualquer outro mau encontro na floresta. Como veremos, os estados de “loucura” ou o rapto de suas almas, estão relacionados ao processo de transformação do humano ou da perspectiva humana em um outro tipo de ser que vê o mundo a partir de uma outra perspectiva. O temor das doenças graves provocadas pelo

rapto de suas almas, isto é, “ficar louco”, é “o grande perigo existencial” para o grupo (MAIZZA, 2012: 86). Uma discussão com aquilo que o grupo entende por “loucura” passaria, portanto, por temas já clássicos da etnologia americanista, como o perspectivismo ameríndio, relações de afinidade e predação. As informações acerca deste povo foram encontradas nos trabalhos de Maizza (2009, 2012, 2017).

2.3.1 O rapto de almas

Maizza (2012: 17) começa seu livro com um diálogo existencial entre dois indivíduos que se encontram: “*Afama ti?* – É você mesmo?”, pergunta o primeiro. “*Afama oke* – Sim sou eu mesmo”, o segundo responde. Além de mostrar que os interlocutores afirmam se conhecer, o diálogo tem também como objetivo garantir “que a alma deles está em seus corpos” (Idem). O tipo de diálogo acima é comum no “mundo perigoso” Jarawara, onde o outro é potencialmente um inimigo. Porém, segundo Maizza, o maior perigo parece vir dos próprios Jarawara, “mais precisamente dos Jarawara transformados em outros, ou seja, os mortos” (Idem). Vejamos um pouco alguns aspectos deste perigo.

Entre os Jarawara, as causas mais comuns de doenças (dentre elas os estados de “loucura”) são provocadas por rapto de almas. Os raptos são uma ação especialmente provocada por seres com os quais dividem a superfície terrestre, os bichos *yama*, mas também os espíritos velhos (*inamati bote*) subterrâneos podem provocar raptos. Os ataques que dão origem aos raptos podem se dar de várias maneiras. Destaco três modos possíveis, dentre vários apresentados por Maizza (Idem: 87): ao sair para caçar na floresta, um homem pode se deparar com um bicho *yama* com aparência de animal de abate, mas ao tentar captura-lo, um vento provocará o desmaio do caçador, levando-o a perder a consciência, e pode adoecer ou morrer. Os ataques do *inamati* velhos podem ocorrer quando estes sobem até a floresta para caçar e devorar os Jarawara, ou então quando sobem para se casar com eles. Por último, pode acontecer o engano do pescador tentar pegar aquilo que ele pensa ser uma tartaruga, entretanto, se trata de um *yama maka* disfarçado, e pode ser devorado por este ente – nesta condição ainda, se o humano raptado for um cônjuge em potencial, o *maka* o levará para seu mundo para se casar.

A ação de raptar as almas se inicia com uma agressão a pau ou pedra dos “bichos” *yama* ou dos espíritos *inamati* (os espíritos agressores) ao corpo da pessoa que terá sua alma raptada. Bater é um importante ato que faz desencadear as transformações do ser não apenas nestes casos, mas também em outras situações entre os Jarawara, como a que acontece com os

espíritos dos mortos quando chegam ao céu (que devem ser chicoteados para serem adotados) (Idem: 205), ou para que os espíritos dos mortos e das plantas se tornem queixadas é preciso que recebam pancadas nos corpos (Idem: 221), ou ainda no ritual de menarca, no qual a menina recebe chicoteamentos para tornar-se mulher (Idem: 223-4; 2017²³) – transformações que, portanto, necessariamente passam pelo corpo (Idem, 2012: 223). A reversão da transformação, no caso das doenças causadas por raptos de alma, se descoberta a tempo, pode ser feita apenas por intermédio do xamã, com a intervenção de seus espíritos auxiliares. A reversão da transformação significa a cura do caso.

2.3.2 O perigo vem do próximo

Os Jarawaras entendem que a pessoa ou ente que dá as pancadas transmitirá também suas qualidades ou defeitos; assim, ao bater, transmite-se um pouco daquilo que quem bate possui para a sua vítima. No caso do espírito de um morto, por exemplo, quando ele não recebe pancadas por outros seres do cosmos, “ele tem mais dificuldades para se inserir em grupo de parentes Outro” (Idem: 224). Ou seja, bater é parte de um processo de familiarização. Se algo der errado nesse processo, isto é, não receber as pancadas, será justamente o caso em que os espíritos dos mortos podem se tornar uma ameaça para os vivos: “[é] o que ocorre quando ele se torna um ‘bicho’ *yama* ou um espírito *inamati* que não é levado para o céu: ele fica na Terra atormentando a vida dos Jarawara, tentando casar-se com eles ou devorá-los”. (2012: 224). Nesse sentido, “significa que bater (ou chicotear) é um meio para que um ser se transforme, um meio para que ele se desligue dos ‘seus’ e esteja apto a assumir uma posição de um Outro”. (2012, p. 224)²⁴.

Se o processo de familiarização der certo, os espíritos dos mortos Jarawara serão afins consaguinizados pelos espíritos no céu, os espíritos de plantas e outros. Porém, se não der certo – e este é o pior dos casos –, o espírito do morto “será diretamente inserido no sistema da predação como um meta-afim dos vivos, como presa (animal, queixada) ou como predador (‘bicho’ *yama*, espírito *inamati*) dos humanos” (Idem: 225). Assim, para Maizza, o “morto jarawara é antes de tudo um Outro, mas um Outro que tem a estranha característica de ser um ex-parente, ou um ex-Mesmo” (Idem). A transformação, nesse sentido, nunca é total, pois os espíritos humanos raptados pelos “bichos” *yama* ou pelos *inamati* e se casam com estes,

²³ Em Maizza (2017), há uma atenção especial aos processos envolvendo este ritual.

²⁴ Importante lembrar que a ideia de os espíritos dos mortos serem os Outros dos vivos é uma interpretação bastante aceita nos estudos ameríndios após o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha (1978).

mesmo se foram transformados em Outros, “podem sempre ser reconhecidos como espíritos de gente (...). Ou seja, um espírito de morto é um Outro, ao mesmo tempo que ele ainda é reconhecível como um espírito Jarawara” (Idem: 226). A autora entende que se trata daquilo que Philippe Erikson chamou de “alteridade constituinte” na medida em que “mesmo quando os Jarawara se tornam Outros, eles continuam sendo parcialmente Jarawara” (Idem).

A alteridade constituinte no mundo Jarawara faz com que quando qualquer tipo de ser consoma o seu Outro, ele esteja consumindo também, ao mesmo tempo, o seu Mesmo (Idem). A cadeia hierárquica cósmica da predação jarawara²⁵ se fecha nela mesma, pois ela é endocanibal (Idem). Se o grande perigo do Mundo para os Jarawara é a predação generalizada, este perigo então está relacionado ao endocanibalismo. Assim, para Maizza (Idem), consumir o Mesmo é o grande problema existencial ao qual os jarawaras não conseguem se libertar:

A singular característica dos mortos jarawara é que eles se transformam em todos os Outros dos vivos jarawara – espíritos-de-plantas, espíritos-de-animais, animais, espíritos inamati e ‘bichos’ yama – sem nunca deixarem de ser Jarawara, o que aponta para alteridade constituinte (Erikson) entre mortos e vivos. O Mundo jarawara é perigoso, pois ele é um mundo de predação generalizada (Viveiros de Castro). **O grande mal-estar dos Jarawara, no entanto, não está relacionado à agressão do Outro, e sim à ingestão de Si.** Os Jarawaras vivem, assim, um paradoxo, pois eles e todos os Outros são perigosos predadores, mas eles são também potencialmente todos os Outros. (MAIZZA, 2012: 228, grifos meus).

Portanto, “o grande mal estar” Jarawara não é bem a agressão do Outro (que rapta sua alma), mas sim a ingestão potencial de si mesmo (canibalismo interno). Mas não se trata de nenhum internalismo, não há nenhuma condição patológica com origens voltadas para dentro, pois isso é o que sugere algum psicologismo vulgar de nossa cultura. O mal estar Jarawara perpassa um perigoso processo de se identificar demais com o outro (alteridade constituinte).

2.3.3 Casos de *rabika*

Como havia dito anteriormente, nos casos de rapto de alma, os Jarawara podem utilizar a palavra *rabika* para se referir ao estado da pessoa que teve sua alma raptada. *Rabika* é traduzido em português por “loucura”²⁶. Vejamos dois casos para ver como esses raptos

²⁵ espírito de planta → “bichos” *yama* → jarawara (humanos) → animais → plantas (MAIZZA, 2012: 217)

²⁶ Entre determinadas comunidades do Baixo Tapajós se fala também que a pessoa “endoida” quando tem a sua sombra roubada. Neste contexto, “endoidar” é entendido como um comportamento desviante que consiste na perda da capacidade cognitiva ou perda da capacidade de expressar pensamentos e vontades em linguagem comum. A pessoa “endoida” “quando tem sua ‘sombra roubada’ por um encantado ou quando é enfeitada;

acontecem. O primeiro caso é recontado por Maizza. O segundo caso é uma transcrição do relato de um de seus interlocutores. Ambos os casos estão na sua tese e no seu livro. Vejamos os casos:

Caso 1

(...) um dia um homem saiu para caçar com o seu cunhado e viu um animal escondido dentro do buraco. O cunhado avisou que era um 'bicho' yama tafi, mas o homem não deu ouvidos e atirou. O 'bicho' então raptou a alma do homem e o homem 'ficou louco' (rabika). Ele achava que o cesto era um bebê e o ninava como uma criança. (MAIZZA, 2012: 95).

A autora (Idem: 95) coloca que esta anedota evidencia um problema de perspectiva no homem, pois aquilo que os humanos enxergavam como um cesto ele via como um bebê. E tal “confusão” demonstra o estado grave em que ele se encontrava. O índice do estado de loucura neste caso é a “confusão” de perspectiva, pois o indivíduo se distanciou da perspectiva humana para passar a ver as coisas a partir de um outro ponto de vista. Seu corpo já não vê as coisas da maneira como os outros humanos parentes veem, ou seja, seu corpo está se transformando em Outro.

Aqui aparece a problemática do perspectivismo ameríndio muito discutido a partir de Viveiros de Castro (2002b) e Lima (1996), no qual todos os seres veem o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles veem. A diferença de ponto de vista não é um problema de espírito, uma vez que todos os seres possuem subjetividade (como os humanos), mas sim de corpo: o ponto de vista está no corpo (DELEUZE, 1991). Corpo entendido não como “fisiologia distintiva ou de anatomia característica”, mas sim “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b: 380). Transformação de perspectiva, portanto, é uma transformação corporal. O homem Jarawara vítima da “confusão” provocada pelo ente durante a caçada está em um perigoso processo de mudança corporal entre seu corpo humano e o corpo do ser que raptou sua alma. Este ser quer que a vítima Jarawara se torne um deles, que vá morar com ele em sua casa, que assuma definitivamente o ponto de vista dele. Do ponto de vista humano, assumir em definitivo o ponto de vista de outro ente seria a sua morte.

situações em que a pessoa se distancia da posição de ‘gente’ e passa ao campo dos outros: bichos, encantados, bravos, inimigos”. (MAHALEM DE LIMA, 2019: 70).

No próximo caso, narrado com mais detalhes, é emblemático para meu trabalho, pois com ele conhecemos desde o momento do rapto da alma e alguns outros desdobramentos após o acontecimento, como os acessos de “loucura”, os processos de cura e um modo de intervenção não-indígena na tentativa de solucionar o problema. Nele relata-se o sequestro da alma de um homem da aldeia Saubinha que morava com seu sogro na beira do lago Kerebe – e toda região de várzea, diz Maizza (Idem: 59) é um lugar de risco para os homens, principalmente por aqueles que descem sozinhos, pois é o habitat dos *maka*. O homem era casado e relacionava também com a irmã mais nova de sua esposa. O relato é de um interlocutor de Maizza e transcrito em sua tese:

Caso 2

“Um dia, ele foi cortar seringa do outro lado do lago. Quando ele estava cortando seringa ele viu a irmã da esposa dele: mas não era ela, era um ‘bicho-cobra’ maka fêmea. Eles copularam. Em seguida ele quis voltar, atravessar o lago. A canoa dele tinha sumido, foi o ‘bicho’ maka fêmea [p. 95] que tinha pegado a canoa. Mas ele viu uma canoa e subiu: não era uma canoa, era uma tartaruga, ela colocou ele nas costas e o atravessou. Ele chegou em casa, ele ria muito, tinha muita fome, ficou doido. O sogro dele trouxe peixe para o jantar, ele comeu o peixe cru. Depois ele dormiu, ele estava cheirando mal, tinha muita catinga.

O xamã foi então curar ele, chupou a região do tórax e sentiu a catinga do yama maka fana (‘bicho-cobra’ fêmea). Ele falou: ‘esta é a catinga do bicho fêmea, você copulou com ela, você pensou que fosse a X, mas era alma’. O homem estava muito mal, o olho dele rodava, à noite ele gritava. De manhã, ele falou: ‘eu vi o xamã, ele furou a minha barriga de noite’. A esposa dele foi olhar e a barriga dele, e ela não estava furada. Ele então saiu para cortar madeira, saiu correndo no caminho, foi embora, ficou escondido no mato. Ele foi tomar banho, o xamã foi atrás, ele então viu (de novo) uma mulher, achou que fosse a mulher dele, mas não era, era a ‘bicho cobra’ fêmea, yama maka fana. No dia seguinte um outro xamã, que recebeu a notícia do ocorrido, veio ajudar na cura. Este segundo xamã mandou o seu espírito-do-tingui ir recuperar a alma raptada do homem. O espírito auxiliar do xamã foi e viu que a alma do homem estava sendo segurada por duas ‘bicho-cobra’ fêmeas (yama maka fana), ele voltou sem conseguir a liberação da alma raptada.

O homem continuou a adoecer, e foi levado para Lábrea, no barco de um patrão chamado Manoel Salgado. Chegando lá, ele ficou dentro da casa da Funai, preso, fecharam tudo, todas as janelas, a casa era de cimento. Ele ficou doido, ele não dormia, a noite toda

ele gritou, ele quebrou a janela, pulou, saiu de noite, de manhã eles acharam ele falando, brigando com os Brancos. Ele passou dois dias em Lábrea, depois a Funai mandou ele para Porto Velho, amarraram ele para ele entrar no avião. Ele ficou em Porto Velho, amarrado na Funai de lá. Três xamãs ficaram curando ele (de suas aldeias), e ele tomou remédio em Porto Velho. Um dos xamãs mandou um dos seus espíritos auxiliares ir matar as ‘bicho-cobra’ fêmeas que estavam segurando a alma do homem. O espírito foi, achou, pegou elas, levou elas até a casa dele, matou as duas, tratou elas, assou e comeu. Ele e os parentes dele, espíritos, o pessoal dele, comeram elas. O homem então ficou bom e voltou de Porto Velho para a aldeia”. (Interlocutor in. MAIZZA, 2009: 95-96).

Este caso chama atenção para vários elementos importantes, alguns deles recorrentes em outros povos ameríndios. O que Maizza (Idem: 96), chama em sua análise de “indícios do rapto” que “se encontram na atitude e no corpo da pessoa” é o conjunto de sintomas ou sinais inesperados que se passam no corpo da pessoa. Podemos perceber neste caso uma espécie de “desregulação de seus órgãos/corpo”, seus olhos giravam, ele gritava ao invés de falar (há outros casos mencionados por ela em que a pessoa deixa de falar ou mesmo passam a impressão da pessoa desmaiar); ele ainda em determinada situação, sem motivo aparente para isso, sai correndo para o mato – atitude que aparece entre os Matses (MATOS op. cit.) e os Aweti (VANZOLINI op. cit.), como vimos. Observamos ainda atitudes não esperadas para um corpo humano, como comer peixe cru e dormir demais.

Na cena, as forças agentivas que provocam o estado de loucura são o “bicho” *maka* fêmea (que induz o homem a copular com ele e rouba sua canoa) e o “bicho” cobra fêmea (que também o faz confundir com sua esposa). Agindo na cena também temos a esposa que ao perceber o homem enlouquecido, recobra sobre ele a perspectiva humana (ele acha que sua barriga está furada, mas a esposa “foi olhar” e “ela não estava furada”). Há ainda dois xamãs que, através de suas interferências, tentam por fim capturar e matar os “bichos” que provocaram a “loucura” no homem. No processo de cura, podemos perceber que o xamã recorre a seus espíritos auxiliares (como os espíritos-planta que os acompanha, entidades que fazem o intermédio entre o xamã na terra, e guerreira, mata e devora o “bicho” que provoca o mal) para fazer voltar ao “normal” o homem, isto é, que ele volte ao estado de pessoa Jarawara.

Por último, e não menos interessante, há ainda no caso relatado a intervenção de não-indígenas. Ao que tudo indica, o tipo de acompanhamento oferecido pelas instituições no mínimo lembra aqueles dispensados em precários tratamentos psiquiátricos. Inicialmente o

homem fica praticamente detido na Funai de Lábrea/AM e depois em Porto Velho/RO, precisando inclusive ser amarrado para fazer as viagens (algo que remete à camisa de força, técnica ainda usada de contenção de crises de transtornos psicóticos graves nas sociedades herdeiras da tradição clínica). Em uma das casas em que ficou, ele rebelou-se, grita, quebra parte do imóvel, foge, briga com não-indígenas. Pelos traslados que realizou, sugere-se que ele foi encaminhado para alguma assistência médica especializada e tomou remédios, ou seja, transitou pela rede de serviços de saúde e foi submetido a terapias medicamentosas. Pelo relato e informações que disponho, seja pelo acesso ao texto integral ou mesmo em comunicação pessoal com a autora realizada em dezembro de 2020 via e-mail, não se é possível afirmar que o homem foi submetido a um tratamento psiquiátrico clássico, por outro lado, é muito improvável, pelas características do caso, que ele foi encaminhado para tomar remédio para dor de cabeça ou para realizar algum tratamento oftalmológico para seus “problemas de visão”.

2.3.4 Predação e devir

A partir do que contam os Jarawaras, os casos de rapto de alma como este acima evidenciam dois problemas muito conhecidos na literatura americanista. No primeiro deles, nota-se um problema de perspectiva que evidencia uma transformação corporal: a) no lugar de ver uma canoa ele vê uma tartaruga; b) o xamã cura-o, mas ele não entende que está doente, mas sim que a ação xamânica é uma agressão; c) no início do relato acredita ver e estar diante de sua amante, mas na verdade é uma *yama maka*. Para este fato, sugere Maizza (2012: 97), o homem passa a aceitar a posição do Outro como sujeito da relação. A autora lembra que há outras situações de troca de perspectiva semelhantes a esta quando também uma pessoa aceita comida ou bebida de alguém na floresta ou na beira de um lago: a pessoa aceita e em seguida adoece, pois tratava-se de um ser não humano que lhe ofereceu o alimento.

A ideia de “loucura” como transformação está presente nos mitos Jarawara. Justamente, se nas interações vividas *rabika* é um substantivo (“loucura”), nos mitos a palavra é um verbo usado para se referir aos humanos que se transformam em animais. Assim, no mito das queixadas²⁷, transcrito por sua etnógrafa, a palavra *rabika* aparece traduzida pelas

²⁷ A transcrição do mito na íntegra conforme publicado em Maizza (2012: 98). As palavras sublinhadas destacam as variações dos verbos “virar” e “transformar”: “Antigamente a gente podia virar animal, não tinha animal, todo mundo era gente. Umas pessoas viraram queixada. No nosso começo (no início dos tempos), (as pessoas) viravam animais. Um homem chegou, ele comeu, ele dormiu. De manhã ele levantou, ele saiu levando um pacote de flechas. Ele flechou as pessoas que tinham se transformado em queixada. Ele flechou muitos

conjugações dos verbos “virar” e “transformar”. Por exemplo, a narradora começa “antigamente a gente podia virar animal”, no qual “virar” é traduzido por *rabika*. Nos mitos Jarawara, muitas vezes, atesta Maizza, as transformações estão associadas

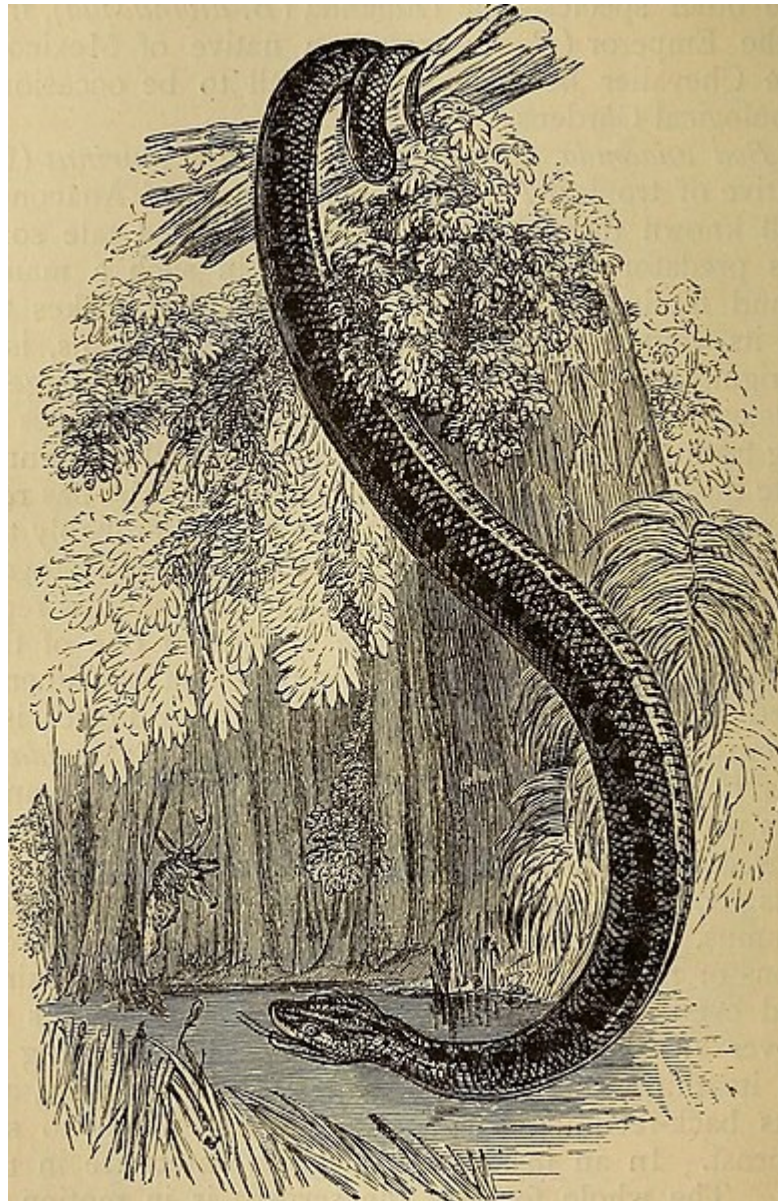
a uma atitude, uma fala ou uma vestimenta adotada pela pessoa que não corresponde às atitudes, falas e indumentárias humanas: é a opção da pessoa (ou do grupo de pessoas) de falar, agir ou se vestir desta forma estranha aos humanos que a faz ‘bascular’ e se tornar animal (MAIZZA: 2012: 98).

Assim, os mitos tratam de transformações utilizando o verbo *rabika*, relatando a mesma coisa (uma transformação em Outro que passa pelo corpo) que as histórias dos casos de rapto de alma, que são utilizadas *rabika* no sentido de “ficar louco”. No caso dos animais, lembra Maizza (Idem: 99) “trata-se de uma passagem definitiva, enquanto que para os raptos de alma um retorno ainda se faz possível, graças aos espíritos auxiliares do xamã”.

O segundo problema que a etnografia Jarawara traz para um estudo da “loucura” nas terras baixas da América do Sul gira em torno do problema da predação, afinidade e familiarização. No caso narrado, sabemos que o homem acometido pelo estado de “loucura” saiu para cortar seringa e em determinado momento pensou ter visto sua amante; ele e ela chegaram a copular, mas não se tratava dela, mas sim de um “bicho” *maka*. Em outro momento do relato achou que tinha visto sua esposa, mas também não era ela, era novamente “bicho-cobra” fêmea. Na explicação nativa, tal confusão de perspectiva acontece quando sua alma é raptada, e neste caso, por se tratar possivelmente de um afim potencial, o espírito *maka* poderia querer levar o homem para sua terra e casar-se com ele.

queixadas. Era o pessoal que tinha virado queixada. O Amomo saiu junto com os parentes dele. Ele se perdeu, ele chamou, “amomomomomo”. Ele pensou, ‘eu acho que eu vou virar pássaro, deixa assim, eu vou me transformar’. Tinha um macaco-parauacu no caminho, ele queria trazer o macaco para assar. Ele foi no mato, (ele se perdeu), ele gritou ‘amomo’. Primeiro ele gritou ‘fuuuuuuu’. ‘Eu vou ficar aqui no mato’ - ele falou. Ele virou pássaro amomo. As pessoas que o amomo flechou ficaram mortas no chão, apodreceram, os ossos delas viraram queixadas. No outro dia, outras pessoas também viraram animais. A irmã de um homem estava dentro do chiqueiro, ela comeu. Ele chamou a irmã dele: ‘nós vamos para o rio, na canoa’. Ele começou a balançar a canoa para tirar a água de dentro, a canoa virou, a irmã dele caiu n’água, ele falou: ‘irmã, virá tambaqui!’. Ele também caiu n’água, ele vai virar pirarucu. ‘Buufff’ - ele disse. Ele virou peixe. A canoa virou jacaré.”

Figura 2 – Cobra sucuri, gênero da família *Boidae*



FIGUIER, Louis. 1873. Reptiles and birds. A popular account of the various orders; with a description of the habits and economy of the most interesting. New York: D. Appleton and Co. Digitalizado por Biodiversity Heritage Library. Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em <<https://shre.ink/m7L4>>. Acessado em 21 de jul. 2022.

Este caso, num primeiro momento, deixa evidente um movimento de identidade com o Outro, na medida em que as transformações ocorridas (descritas pela autora) são na verdade identidade demais com seres não humanos, espíritos animais. Ao mesmo tempo, se fizermos um exercício semelhante ao de Vanzolini (op. cit.) para o contexto da feitiçaria Aweti, podemos entender que sociologicamente as transformações ocorridas entre os Jarawara também produzem diferenças internas, na medida em que para os humanos, a pessoa

acometida por outras visões (transformado, louco), está em processo de deixar de ser humano e ser outra coisa, passando a ser reconhecido como Outro pelos seus parentes.

Há outros casos em que ao se atirar num animal numa caça ou pesca, a pessoa então caçadora tem sua alma raptada. Nestes casos, o indivíduo assume a posição de “segunda pessoa” (Viveiros de Castro) por tentar caçar seu predador. Isso implica que “entre os Jarawara, qualquer tipo de relação – e não apenas o diálogo – estabelecida entre um ser humano e um ser não-humano torna o Outro (o não-humano) o sujeito da relação, ou seja, o humano da relação, e faz com que o Jarawara se torne presa” (MAIZZA, 2012: 97).

Voltando ao diálogo existencial do início de livro de Maizza, entendo que ao contrário do que prega a premissa da dúvida no método cartesiano – Descartes (op. cit.) duvida da própria existência, mas como ele pensa, ele existe e tem a certeza de não estar louco –, pensar para existir não é suficiente para ter um ponto de vista ontologicamente válido, pois há muitos mais entes dotados de subjetividade que um cartesiano poderia imaginar na Amazônia. Na floresta tropical, existir e se tornar reconhecível pelos demais humanos passaria pela capacidade de assumir um corpo humano. “Ficar louco” não passaria pela dúvida se a pessoa pensa ou não (algo que é por demais cognitivista e introspectivo), mas sim pela dúvida de qual perspectiva o corpo ocupa, de qual corpo está se tratando. Toda troca de perspectiva, lembra Kelly (2001:118), “é uma modificação/transação corporal”.

2.4 A VINGANÇA *YÓOPINAI*

Numa escola indígena do povo Baniwa e Coripaco (falantes de língua arawak) do Alto Rio Negro, localizada especificamente no curso médio do rio Içana, estavam ocorrendo formas de adoecimento entre os alunos e alunas. Os eventos da doença preocupam toda a comunidade envolvida. Trata-se de ataque dos seres *yóopinai*, que no idioma nativo, significa algo como “coletivo dos loucos”, como veremos seguir. As informações aqui apresentadas a respeito dos Baniwa e Coripaco estão presentes nos trabalhos de João Vianna (2012; 2013).

Sigo o mesmo método dos casos anteriores, mas com uma diferença: após apresentar o caso, reproduzirei também um relato da própria jovem acometida pela crise publicado em Vianna (2012). Para os episódios entre os Baniwas, será oportuno discutir quem são os agentes provocadores das crises segundo a cosmovisão nativa. Ainda, o trabalho de Vianna tem boas colaborações para se compreender não apenas “os sentidos da doença” entre os Baniwa, como também para se analisar aspectos gerais de problemas semelhantes que ocorrem nas terras baixas da América do Sul, objeto de estudo deste trabalho.

As crises tiveram início em 2005 entre adolescentes em idade escolar que frequentavam a instituição. Esta escola é um empreendimento do povo Baniwa e Coripaco, com o apoio de parceiros institucionais não-indígenas. A escola não foi erguida em uma aldeia, mas sim em uma determinada localidade nas proximidades de aldeias habitadas por Baniwas e Coripacos, fato que implica o deslocamento e o encontro dos estudantes da região para a escola, para cursar o período letivo. Não se havia relatos de crises semelhantes em outras localidades, nem em outra escola. Inicialmente as crises se manifestavam entre as moças, porém com o passar do tempo, as doenças ganharam um caráter epidêmico tanto entre mulheres e homens estudantes.

2.4.1 *Yóopinai*, os loucos

Os seres *Yóopinai* são apontados pelos Baniwas como causadores das crises entre os jovens na escola. Tanto a pesquisa de campo quanto a bibliográfica de Vianna (2012: 122) sugerem que o termo *yóopi* significa “louco”, e quando relacionado com a partícula coletivizadora ‘*nai*’ resulta na palavra ‘*Yóopinai*’, cuja tradução seria algo próximo a “coletivo dos loucos”, ou simplesmente “os Loucos”. Para os Baniwa, a “loucura’, *yóopi*, relaciona-se a uma potencialidade agressiva que deve ser domada, pois alterna intenções inofensivas e inconsequentes, com outras hostis e destrutivas nas interações desses seres com os humanos, gerando uma inconstância que inspira desconfiança e temor”. (Idem).

Os *Yóopinai* é uma categoria genérica que engloba um coletivo desses espíritos. Além de diferenciarem-se entre si, como os humanos, eles vivem como os humanos e podem nomear todos os lugares onde há malocas de *yóopinai*, identificar seus chefes e seus principais liderados (Idem: 124). Podem haver chefes *yóopinai* que são donos de uma maestria sobre determinados animais que acionam seus protegidos para provocar coceiras ou tumores nas pessoas, como é o caso das borboletas e mariposas que provocam problemas desse tipo entre humanos, e por isso são entendidas como *yóopinai*. Um carapanã que atormenta a superfície da pele dos humanos pode ser um *yóopinai* para estes. Da mesma forma que humanos podem ser *yóopinai* para os animais que tentam capturar.

Acontece, todavia, destes próprios seres cruzarem em determinadas circunstâncias com o mundo humano. Nestes cruzamentos tornam-se *yóopinai* para os humanos, tal como os humanos tornam-se *yóopinai* para eles. Nesta lógica se é possível compreender a origem das crises ocorridas entre jovens na escola: debaixo da escola onde acontecem os ataques aos jovens estudantes, por exemplo, um informante de Vianna (Idem: 130) apontou a figura de

Komalhiwheri e seus irmãos como o dono daquele espaço. São os próprios chefes *yoopinai* que atacam as alunas na escola. Por uma lógica relacional, da mesma forma, alunos e professores da escola estão sendo *yóopinai* para *Komalhiwheri* e sua família, “e as doenças que as alunas sentem é a tentativa destes, através de seus pajés e/ou benzedores, de se livrarem dos *yóopinai* deles, os alunos e professores” (Idem). Os humanos, em contrapartida, valem-se de pajés, orações e benzimentos para agredir os *yóopinai* (ou intentar a cura das crises), e possivelmente, nessa lógica, os *yóopinai* também estejam adoecendo em seu mundo (Idem: 129-30).

Para analisarmos os ataques na escola, é importante se atentar a característica relacional dos seres *yóopinai*, que articula e nomeia um conjunto de relações problemáticas entre diferentes entes (pessoas, animais, plantas, espíritos, artefatos) e domínios, designando determinados tipos de relações “entre pessoas de diferentes domínios e que denota, antes de uma categoria ontológica determinada, relações estabelecidas entre mundos distintos, aproximando perspectivas de maneira inadequada e perigosa” (Idem: 129). Ao mesmo tempo, existem vários locais ao longo do curso médio do rio Içana que chefes *yóopinai* locais construíram sua maloca. Um deles está no subterrâneo onde a escola foi construída.

2.4.2 A crise na escola

Na visão de uma pessoa não indígena a doença se parece com “um surto psicótico ou recebendo um espírito num centro de candomblé”. Os jovens gemem de dor, seus corpos ficam contraídos, pulam da rede, há necessidade de contenção para “garantir que não se joguem no chão ou saiam correndo para o mato”, coloca uma interlocutora não indígena de Vianna (2012: 76). As categorias “surto psicótico” ou uma “possessão num centro de candomblé” são, evidentemente, recursos utilizados por não indígenas para tentar traduzir o que se passa entre os Baniwas e os Coripaco²⁸. Durante as crises, a pessoa entra em um estado de grande agitação, grita e chora. Há relatos de se sentir dores no estômago, cabeça e no

²⁸ Para a aproximação entre possessão e performances da alteração de estado não controlada, isto é, as crises provocadas pelo estado de “loucura”, há o texto de Artionka Capiberibe (2017) junto a coletivos do baixo Oiapoque, como Palikur e Karipuna, Ela mostra que para entender uma verdadeira “epidemia” de possessões descontroladas denominadas de “crise” (que por sinal coincidem com o momento em que avançam pelo território igrejas neopentecostais), é necessário abandonar dicotomias como cristianismo/xamanismo, fé/superstição, religião/magia, indivíduo/sociedade para pensarmos as continuidades (permanências) estruturais (cosmológicas) em determinados eventos. Assim, o fato da “crise” alastrar as mesmas performances em suas manifestações em diferentes indivíduos e coletivos, a autora evoca a existência uma gramática comum que estrutura uma “língua franca do suprassensível”.

coração (Idem: 91). Há casos em que a pessoa pode desmaiar e desfalecer. O quadro inicial da doença (prodrômico) é caracterizado por presságios, febre e dores (Idem: 92).

Escolho trazer o caso de Simone. Todavia, diferentemente das situações anteriores com outros grupos, interfiro no texto, subsumindo algumas partes. Faço isso pois seu etnógrafo relata com detalhes as crises presenciadas, e para não me estender demais, selecionei trechos de sua descrição para os eventos com Simone nos quais ficam evidentes boas cenas para os objetivos aqui traçados, como a performance das crises, as técnicas dispensadas para cessá-las e as ações em jogo. O entendimento para o ocorrido, presente na descrição etnográfica, deixarei para a análise subsequente. Vamos ao caso, ocorrido em maio de 2011:

Eram por volta de dez horas da noite quando Paulo, pela janela do meu quarto, chamou-me anunciando que uma das meninas estava sendo atacada pela doença. Seguimos, então, em passos corridos, na direção do alojamento feminino que ficava bem próximo da casa onde eu estava; do caminho já era possível notar uma movimentação intensa de pessoas que entravam e saíam do local. Ao entrar no alojamento, uma casa grande dividida em dois cômodos por uma parede, vejo primeiro uma aglomeração de pessoas em estado de preocupação e, depois, o alvo dos olhares: a aluna deitada em rede.

(...)

A cena era forte, a menina se contorcia, debatendo-se como quem precisasse em um único golpe despejar todo o seu tormento, e expressando, mesmo a um primeiro olhar, evidente sofrimento. Ela fazia movimentos que pareciam pretender o desprendimento daqueles que a seguravam, mas era mais que isso, pois esses movimentos, como definiram para mim os alunos e professores da escola, eram de um “se quebrar”. E esta era literalmente a sensação que a observação do ataque provocava [p.137] pois a aluna contraía pés e cabeça contra a rede, erguendo, por contrapeso, peito e tronco para cima, o que gerava em seus colegas uma necessidade imperativa de dominá-la, abafando tal movimento, principalmente, a partir de seu ponto central: a região peitoral no início do esterno.

(...)

O ataque não era um fluxo contínuo de movimentos abruptos, (...), mas entrecortados, de modo que Simone, em alguns momentos, parecia [p.138] tomada pela calma e, então, movia sutilmente as mãos em círculos, olhando seus pulsos para, em seguida, de olhos fechados, buscar a mão de um dos colegas que a cercava e segurá-la delicadamente. Mas em um estalo, sem explicação aparente, voltava subitamente a contrair todo o seu corpo,

agitando as pernas com força, inclinando seu tronco novamente e lançando o pescoço para a fora da rede, reiniciando o que parecia uma luta. Esses rompantes persistiram ciclicamente durante todo o ataque que durou um total três horas, noite adentro.

Na primeira hora do ataque ouvi Simone chamar, em português, pela mãe como quem pedisse socorro, esta foi a única palavra falada até então, entre os seus choros. Após a primeira hora, passou a expressar-se somente em Baniwa, chamava insistentemente por sua amiga Amanda, de quem pedia água. Os meninos e meninas, cuidadores, aproveitavam o pedido de água para lhe dar medicamentos.

(...)

Inicialmente, o medicamento utilizado foi um antiácido (Mylanta Plus) na forma de um líquido branco que tinha como intuito, segundo os cuidadores, aliviar a dor do estômago referida por ela em vários momentos. Eles utilizavam também gel de cânfora e algodão embebido em álcool que passavam com frequência na região do início do [p.139] esterno, indo da barriga ao peito; complementarmente comprimiam com a mão, suave, mas firmemente, esta mesma região. No decorrer da noite estes medicamentos e técnicas foram sendo articulados com os remédios tradicionais que no início não haviam lançado mão. [p.140].

(...)

No decorrer da noite, Simone passa a falar outras coisas que não somente “mãe” e “água”, segundo o que os alunos me traduziram à beira da rede, ela reclamou da dor e chamava por socorro; isso porque, segundo eles, naquele momento ela estava vendo um velho ialanawi (ou seja, um branco), tentando matá-la, que a amarrou nas pernas e mãos. É por isso, disseram eles, que ela fez aqueles movimentos de se contorcer e tenta sair correndo e era por isso também que em alguns momentos ficava absorta, observando seus pulsos.

Durante o ataque, quando ela caía em choro, seus colegas passavam a chamá-la pelo nome, como se tentassem fazê-la retornar. Uma espécie de temor vinha à tona nesses momentos. Nesse sentido observei, entre um rompante e outro, que a tal trégua podia ser um indicador de que os movimentos de agitação psicomotora ficariam muito mais graves, sugerindo que a ausência momentânea de agitação não era sinônimo de tranquilidade. Isso ficou ainda mais evidente quando os meninos e meninas passaram a monitorar esses momentos de “calma” com a verificação da presença de respiração. Diante da constatação de sua ausência, imediatamente anunciada em voz alta, gerou-se uma tensão persistente, ainda que não tenham ficado atônitos, pois todos pareciam saber o que fazer. [p.141]

Em um desses desmaios um dos meninos alertou: “ela faleceu”; logo alguém indicou a um deles para verificar se ela estava respirando, com a confirmação que não estava, uma das alunas passou a marcar no cronômetro do seu relógio de pulso três minutos, passando a acompanhar, atentamente, os minutos e segundos, enquanto os outros aferiam a respiração, na expectativa de que ela voltasse. Simone, como das outras vezes que se seguiram “voltou” antes do prazo estabelecido e, ao respirar novamente em compasso normal, seus colegas anunciaram que ela tinha voltado e suspenderam a contagem de tempo.

A última hora do ataque é a mais intensa, onde ela falava mais, e parecia estar retornando parcialmente a si e esboçando pela primeira vez na noite uma comunicação mais direta com as pessoas do alojamento; abria, às vezes, os olhos, que na primeira hora estavam sempre fechados. Após quase três horas de ataque, aproximadamente uma hora da manhã, Simone passou a reconhecer as pessoas, chamando seus colegas, um a um, pelo nome, o que significava um teste que ela lançava a si mesma. Ao passo que, os amigos, compreendendo o possível fim do ataque, pedem do mesmo modo para que ela nomeie mais uma vez a todos da sala, fazendo o mesmo teste. Ela, assim, lista os nomes e diz, “já estou melhor”. Soltam-na de imediato, deixando-a na rede sem qualquer contenção que antes era urgente, observam-na um pouco, um minuto talvez, ou nem isso, pegam suas coisas como lanternas, camisas, e outros pertences e deixam, exaustos, o alojamento feminino rumo aos seus próprios. [p.142]. (VIANNA, 2012: 137-142, com trechos subsumidos).

2.4.3 Os sentidos da doença

Vários elementos de outras cenas se repetem, como se contorcer, ter visões que aparentemente não condizem com a perspectiva dos parentes ao seu entorno e desfalecer. Especificamente, Simone se contorcia na rede e debatia seus membros contra quem a segurava; durante a crise, num determinado momento, passa a pedir socorro pois diz estar vendo um velho homem branco que está tentando matá-la, acusação sem motivos para o ponto de vista das pessoas em volta. A jovem ainda desmaia e, segundo a descrição, por instantes deixa de respirar. A crise se encerra quando ela passa a reconhecer os parentes em sua volta. O ato de reconhecê-los assegura seu “retorno” ao ponto de vista humano – lembra Viveiros de Castro (2011: 902): “[n]ão reconhecer mais os parentes’ significa não mais ocupar a perspectiva humana”.

Com a descrição podemos perceber as relações de forças, os embates entre os parentes e o corpo em transformação da jovem, atormentado por ataque de espíritos, segundo a

explicação nativa para o evento. Mais uma vez, como em casos anteriores com outros povos, essa força não é apenas física (para contenção de seus movimentos abruptos) mas é também sensível, isto é, recobrando ao corpo da jovem o domínio dos sentidos humanos (as faculdades sensoriais humana) para com o mundo ao seu redor. Enquanto, ao mesmo tempo, outros tipos de agentes (no caso, *yóopinai*) buscam por meio de seus ataques transformá-la em um deles.

Ao analisar o caso, Vianna (2012: 143) entende junto com seus interlocutores que quem promove os ataques são os espíritos *yóopinai*: eles são maléficos e donos do local onde a escola foi erguida. Há a possibilidade destes seres se incomodarem com fato dos alunos e alunas da escola estarem transitando, fazendo roça, retirando palha de caranã, pescando e caçando no local. A escola foi construída na foz de um igarapé que é a maloca destes seres. Alguns dias depois, a moça voltou a ter uma nova crise.

Figura 3 – Encontro de um *Yóopinai* velho com um humano



Encontro de um humano com um *yóopinai*, em sua forma de um velho *ialanawi* em seu mundo.

Desenho produzido por alunos da escola Pamaáli em atividade da disciplina ministrada pelo professor Juvêncio Cardozo

Recorte da dissertação de João Vianna mostrando o desenho de um *yóopinai* velho. Fonte: Vianna (2012:120).

O trabalho de Vianna (2012: 196-7) conta com um bom relato da própria Simone. Durante o ataque, ela considera que estava sonhando. No sonho a jovem cortava uma

lagartixa em cima de uma pedra, a morada de um bando de *yóopinai*. E assim narra o que lhe aconteceu:

Na primeira vez que fiquei doente ainda no antigo alojamento [refere-se a mudança do local do alojamento] eu vi no sonho o lagartixa que eu tinha cortado na pedra. Vi que era uma lagartixa verde e bonita. E outra pessoa que eu vi, foi o seu Alberto, me dizendo: “Minha neta, vire e olhe esse aqui!”. No instante, saímos para buscar varas. [Neste momento ela não está mais no sonho/doença] E lá, eu estava cortando uma vara quando outra vara me bateu na minha barriga. Não pensei que isso iria causar doença. Quando voltei já estava com dor. Alias a dor não sumia mais depois do acidente.

*Em cada momento, eu via o lagarto que tinha cortado, a imagem não saia dos meus olhos. [Alternava sonho/doença com vigília, em uma interação flutuante] Logo depois, já não estava mais me sentindo bem e logo apresentei a doença. No sonho, eu vi que tinha um jovem bonito que estava me carregando, ou melhor, estava me levando para sua maloca. Ele parecia tão gentil, mas quando fui ver que ele estava apenas me enganando. Naquele momento já não estava mais no mundo. Mas que eu lembro que ainda fui tomar banho e quando saí do porto, entrei no alojamento e troquei de roupas [Continua, até este ponto, a alterna este mundo com o outro, dos *yóopinai*]. A partir de lá, não sentia mais nada [Aqui neste momento adoeceu de fato, —desmaiou]. Parecia que alguém estava me empurrando na minha bunda para frente. No sonho sentir isso, mas eu vi que estava caindo mesmo de verdade. No instante a minha colega Coralina entrou no alojamento me perguntando o que estava acontecendo. E logo falei que estava com dor no estomago. E voltando ao mundo de sonhos, eu vi que tinha um homem que eu cortei na realidade [Um dos *yóopinai* da maloca de *Komalhiwheri*]. Ele estava pegando o pedaço que eu cortei. E me falou: “Tá vendo como você não está aguentando!” – “Mas agora, já estou bem, mas olhe o que você me fez”. E me mostrou novamente a cena como estava mesmo querendo matá-lo. E me falou mais, “Mas agora é minha vez de te matar, se você for mulher de verdade, conseguirá sobreviver”. E naquele momento começou me bater e me carregou até na presença do mais velho [Komalhiwheri]. E lá brigaram muito comigo. E depois disso me levaram para outro lugar, parecia uma casa de festa. Quando entramos lá, o velho pediu para que parassem de tocar a música. Imediatamente apareceu uma mulher querendo saber quem me autorizou para entrar em naquela festa. Logo o homem respondeu que foi ele quem me levou. Como ela quase me matou, agora é minha vez, vou fazer o que eu quiser com ela – falou.*

Naquele mesmo instante os ouvi pedindo para que me segurassem para me matar mesmo. Pois então me seguraram e tiraram todas as minhas roupas e me deixaram pelada. E amarraram as minhas mãos e as pernas e me colocaram atrás de uma carroça e cavalo, carregando-me. No sonho, eu que vi que estava ferida no corpo todo. E depois me levaram para helicóptero, onde eu vi que estavam me levando para morte. Num instante caímos no rio. Depois disso, me carregaram novamente e me levaram para uma casa cheia de bichos [‘bichos ‘é uma categoria indeterminada e indiferenciada, exemplificavam-me, dizendo que estes não tem nome exatamente, parecem com tapurus, espécie de lagartas, e amebas, cujas representações eles têm nos livros de ciências e biologia]. E lá eu vi que tinha bastante desses bichos subindo em mim. E naquele momento eu ouvi a voz da Norma, dizendo: - “abra a porta que vamos te buscar”. Só que não estava mais aguentando, já estava sem força para me movimentar, e os bichos, por cima não me deixavam sair.

E para acabar com sonho, logo depois de ataque dos yóopinai, eu vi novamente aquele jovem bonito vindo me buscar. Naquele momento, ele me disse que estava vindo me buscar e disse mais que eu tinha apanhado demais, {p.196} que isso não poderia ter acontecido, dizendo que não sabia o que sua mãe vai falar pra mim. E me mandou vestir todas as roupas e voltar ao mundo real. Logo eu vesti as minhas roupas e saímos da casa. Eu vi que saímos perto daquelas pedras que estão ali no caminho do porto [Ela se refere ao porto da escola]. Quando entrei no alojamento, voltei novamente ao mundo real e dormi, só acordei as nove horas. A minha alma tinha saído do meu corpo. Quando a minha alma saiu do meu corpo, falei porque vocês estão me segurando? Mas ninguém me respondia. Vi que estava em dois corpos.

E quando fiquei melhor, estava passeando na área da escola, quando fui ver novamente a lagartixa que tinha cortado. Parece que eu vi de mau jeito, parecia homem deitado. Mas quando olhei direito, eu vi que era apenas um lagarto.

E dessa forma que eu sonhei quando comecei a apresentar essa doença. (VIANNA, 2012: 196-97, comentário entre colchetes é de autoria de Vianna).

Com o relato de Simone podemos nitidamente perceber que o problema das crises entre os Baniwas e Coripacos, entendido como um sonho²⁹, é uma questão de perspectiva. Seu relato é uma complexa perspectiva que envolve entes dotados de agência (a lagartixa, o jovem bonito, o homem velho, a mulher) e domínios (a pedra, a maloca do jovem bonito, a

²⁹ Para mais aproximações entre sonho e doença entre os Baniwa, há o trabalho Garnelo (2003). Já em Shiratori (2013) há um trabalho bibliográfico geral que aborda a relação sonho e doença.

casa cheia de bichos) que se relacionam e interagem numa trama narrativa. Ao afirmar “Quando a minha alma saiu do meu corpo, falei porque vocês estão me segurando? Mas ninguém me respondia. Vi que estava em dois corpos” (Idem: 197), pode exemplificar o perspectivismo da crise: do ponto de vista humano, seu corpo padece, adocece; mas do ponto de vista do corpo que sofre com a crise, se está trocando de corpo, trocando de perspectiva. Neste ponto voltamos à Viveiros de Castro (2002b), afinal, o que difere um ponto de vista do outro é o corpo. Transitar, numa metamorfose, entre dois corpos sem as devidas precauções, isto é, não evitando que a realidade de outro corpo “contamine” o seu próprio, é um grande problema. O trabalho de João Vianna entre os Baniwas e Coripacos e o uso que faz do conceito de perspectivismo ameríndio, nos ajuda aqui a pensar que, para estados semelhantes de crise apresentados neste trabalho, não há confusão em representações de mundo, mas sim há uma troca de perspectivas. Voltarei a falar mais disso nas considerações finais.

Talvez seja válido ainda apontar: tal como mostra Vianna no rio Içana, Danilo Ramos (2013) e Rafael da Silva (2020) apontam problemáticas semelhantes entre grupos do rio Tiqué, também afluente do rio Negro. Silva (op. cit.) mostra entre os Hupd’äh possíveis perigos que podem ocorrer durante passagens por algum local. Entendendo os espaços de memória na paisagem não como uma coisa imóvel à observação do sujeito, os lugares de passagens no Alto Rio Negro são portadores de agências com potencial de proporcionar perigosas transformações que escapam ao controle do sujeito. Ramos (op. cit.), entende que aprender a reconhecer e a lembrar os acontecimentos e seres associados a paisagens é importante para prevenir, interromper malefícios ou curar doenças. Por meio do engano, os Hupd’äh podem ser conduzidos a lugares outros, perdendo-se seja na floresta ou na cidade: eles podem ser enganados por espíritos na mata (ou também por comerciantes em São Gabriel da Cachoeira/AM), podem se equivocar por falta de cuidado diante de quaisquer seres salientes e poderosos (SILVA, 2020: 7). Assim, a paisagem não é estática: lugares de passagens têm o potencial de levar a transformações perigosas, enganos, equívocos e capturas ou predação da perspectiva por seres que habitam espaços e tempos diferentes que os habituais do mundo humano habitado. Sugerem que recordar de acontecimentos e seres que compõem a paisagem, e reconhecê-los nela, é fundamental para prevenir ou curar doenças no Alto Rio Negro.

3. COMILANÇAS, BEBEDEIRAS E ENVENENAMENTO: CASOS ETNOGRÁFICOS II

Neste capítulo continuo apresentando casos etnográficos. Entretanto, ele não precisaria necessariamente vir ou ser lido na sequência do anterior. Tanto faz a ordem. Aqui veremos casos e situações de “loucura” que aconteceram após descuidos alimentares, bebedeiras ou após acessos de fúria que culminaram em auto envenenamento por timbó. Ao final, destoando em certa medida dos casos apresentados até então, discuto um pouco do que se passa quando se fala em “epidemia de suicídio” no Mato Grosso do Sul.

3.1. O CRU E O PODRE

Há que se atentar com o preparo dos alimentos para não enlouquecer. Marco Antônio Gonçalves (2001: 378) em etnografia realizada junto aos Pirahãs, povo mura do rio Marmelos, menciona alguns cuidados desde a caça até o preparo dos alimentos, a fim de se evitar permanecer resíduos da presa no corpo do predador. Mostra a importância de cozinhar ou assar os alimentos para diminuir o cheiro de sangue dos animais abatidos, para diminuir sua “presença” de vivo. Os Pirahãs sugerem alguns cheiros que não podem ser “ingeridos” pois podem produzir o estado de “loucura” *kobabi*. Animais são classificados hierarquicamente de acordo com seu grau de “cheiro forte” (*niuueta*): a onça é considerada o animal com o cheiro mais forte, e por isso não é comestível. A anta e alguns tipos de queixada também são considerados como tendo o cheiro forte, mas para consumi-los, é necessário eliminar o cheiro, passando por um longo processo de cozimento para evitar desencadear o estado de *kobabi* (GONÇALVES apud CAUX, 2011: 150, n.83).

O grau de *niuueta* parece variar proporcionalmente de acordo com a quantidade de sangue que o animal possui. É por isso que o peixe é considerado o alimento ideal, tem pouco sangue e *niuueta* fraco, e incapaz de produzir qualquer efeito prejudicial. Outros animais que também não se ingerem por causa do cheiro forte são algumas aves como o mutum (*hoetoi*). Dizem que sua carne é forte, com muito sangue, e por isso capaz de mudar a percepção que se tem das coisas, produzindo um comportamento inesperado que contradiz a conduta habitual. (Idem: 150, n.82).

Histórias semelhantes de restrições alimentares e com consequências que provocam estado de “loucura”, caso sejam desrespeitadas, aparecem em outros contextos. O caso de Kanuto, um mbya-guarani que morava na aldeia de Tamanduá, região de Misiones na

Argentina, ajuda-nos a conhecer melhor o problema. Sua história publicada por Bruno Huyer (2015), será a que me reportarei integralmente:

Kanuto era um mbyá-guarani que morava na aldeia indígena de Tamanduá, na Argentina. Ele era reconhecido por todos como um ótimo caçador, pois sempre era muito bem sucedido em suas expedições. Foi por volta dos anos 1970 que essas caçadas passaram a aumentar de frequência e a gerar preocupações em seus familiares, principalmente porque sua ausência cada vez mais se prolongava. Quando questionado por essas expedições serem cada vez mais largas e por sempre ir sozinho, Kanuto se enfurecia, fazendo-o abandonar sua família para mais saídas ao mato em busca de sossego.

Sua mulher começou a estranhar suas atitudes ao perceber que sua paixão pelas carnes caçadas estava um pouco descontrolada. Ela percebia que as caças que seu marido trazia estavam muitas vezes já comidas, sem que tivessem sido assadas. Seu prazer pela carne mal-assada também aumentava progressivamente, fazendo com que sua esposa começasse a sentir receio de que Kanuto poderia estar se transformando em outro.

As preocupações de sua companheira viriam por fim a se confirmar. Enquanto compartilhavam a cama em meio à madrugada de uma rigorosa noite de inverno em Tamanduá, Kanuto se levantou e, indo em direção à porta de onde viviam, começou a conversar com alguns seres que rondavam a casa. Sua mulher, ainda meio dormida, não conseguia entender o que Kanuto falava. Nas madrugadas Kanuto passou a conversar com outros animais da floresta, conversava com esses outros como quem conversava com seus parentes.

Passadas algumas semanas de noites agitadas, Kanuto saiu para mais uma expedição de caça, mas dessa vez não voltou da mesma forma. Sua mulher, muito preocupada e com um pressentimento ruim por mais um sumiço repentino de Kanuto, avisa o avô (xeramoi) e grande xamã (karaí) da aldeia sobre os acontecimentos anteriores. Falou tudo: que seu marido ficava cada vez mais sozinho, sobre suas desconfianças quanto às carnes mal-assadas e sobre as conversas nas madrugadas. Depois de ouvir todas as histórias, o karaí vai ao mato com mais alguns companheiros para procurar Kanuto, já temendo por sua possível transformação (ojepotá). Depois de dias de procura, [p.87] intercaladas com consultas às divindades, acharam-no suspenso em uma árvore com uma corda enrolada em seu pescoço. Isso fazia parte de sua estratégia em completar a metamorfose a partir da morte enquanto Guarani. Também notaram que seu braço e peito estavam queimados, uma evidência da ação de Tupã através de um raio lançado em Kanuto.

O corpo de Kanuto já não aparentava o mesmo. Metade de seu corpo era onça, suas pernas já não eram mais eretas e estavam transformadas em patas, seu tronco curvado na posição característica dos felinos. Sua pele também estava diferente, as manchas características das xivy (onças) apareciam, principalmente na parte inferior de seu corpo. O grande xeramoi trouxe Kanuto à aldeia aparentemente morto. Aparentemente, pois apesar de não aparecerem batimentos cardíacos, nem qualquer sinal de vida, Kanuto conservava um “fio de vida”. Esses seres em processo transformacional conservam uma pequena intensidade de vida que possibilita a completa transformação, condição essa que acaba enganando os Mbyá desavisados, que enterram os ojeipotá ainda “vivos”, possibilitando a esses “mutantes” uma espécie de renascimento debaixo da terra. Sabendo do risco do ojeipotá, que ao aparentar estar morto revira-se debaixo da terra para voltar ao mundo totalmente transformado, o xeramoi tentou cravar uma lança no peito de Kanuto. Na primeira tentativa a lança perdeu todo o seu fio, Kanuto já não tinha mais pele humana, possuía o couro grosso de uma onça. Somente na terceira lança que o couro de Kanuto foi perfurado e sua morte, enfim, confirmada, garantindo a segurança da aldeia (Caderno de campo, 17.11.2009). (HUYER, 2015:87-88).

A paixão descontrolada pelas carnes caçadas e seu prazer pela carne crua levou Kanuto a um processo de transformação (*ojeipotá*) em Outro. Como em outros casos aqui analisados, a transformação foi percebida no corpo: seu corpo já era metade onça, sua pele já era couro. Huyer (2015: 89-90) lembra que todos os Mbyas podem tornar-se um *ojeipotá*, um processo que pode ser lento e silencioso, sem que ninguém perceba a transformação. Os sintomas mais comuns são o desenvolvimento de fortes desejos em relação a carne, principalmente se ela estiver crua, ou se pratica exageradamente a caça. Começar a querer ficar sozinho no mato durante muito tempo também pode ser um sinal de *ojeipotá*³⁰.

Huyer (2014: 90) sugere que o fato inicial que desencadeia a transformação de Kanuto em onça é a sua solidão na mata somado ao desejo pelo sangue das carnes cruas. “O contato com o sangue junto com o afastamento dos parentes acaba criando outro espectro de socialidade para Kanuto” (Idem), adverte. Para esses casos, Hélène Clastres (1978) mostra que algumas condutas devem ser proscritas: as carnes de caça precisam passar por certos procedimentos para serem consumidas, uma vez que nas carnes há o *tupichua*, “o espírito da

³⁰ Sob este ponto, é válido apontar que, conforme traz Maria Paula Prates (2009), as mulheres ficam suscetíveis a essas transformações devido ao sangue da menstruação, atraindo seres do cosmos. Ainda, sobre *ojeipotá*, o descontrole da libido, conforme mostra Elizabete Pissolato (2006) também pode elevar o risco de transformações em Outro.

carne crua”, “é alguma coisa que pode encarnar-se na carne e no sangue humanos” (Idem: 93). Martín Tempass (2010: 157) descreve como um espírito maligno que habita os animais pode levar a adoecer o caçador: atraí-lo é um perigo que ameaça todo caçador sozinho na floresta e que se alimenta da carne cozida durante a incursão na mata. Este mal mortal pode levar a transformar em jaguar quem for atingido por ele. *Tupichua* pode agir tomando

a aparência de uma bela mulher, enfeitada com pinturas atraentes; ela faz perder a razão; diz ela: “vamos fazer esta coisa”. Se é feita “esta coisa” (isto é, a copulação), logo ela começa a cobrir-se de manchas e já aparece diferente de uma mulher, põe-se a unhar a terra e a rosnar; e também sua vítima se põe a unhar a terra e a rosnar... (CLASTRES, H. 1978:93).

Tempass (2010: 157) lembra que o *tupichua* “é um agente para a transposição do domínio da sociedade para o da natureza”. H. Clastres (1978: 94) mostra que, *tupichua*, a transformação em jaguar, ocorre como consequência de quem não se comporta segundo as normas culturais (Idem: 94). Isso traduziria a equivalência entre “carne consumida crua/carne consumida cozida, mas na floresta” com o jaguar que come carne crua, assim como assar a caça na floresta é outro modo de consumi-la segunda a natureza, afinal, “querer comê-la sozinho é recusar a divisão que precede a tarefa de cozinhar-la nos fogos da aldeia” (Idem).

Figura 4 – Kanuto



Kanuto por Vhera Poty. Desenho na escola indígena na Tekoá Porã. Fonte: SOARES, 2012: 95.

A existência de uma ética do cuidado com o manejo dos alimentos, principalmente com carnes, também me apareceu em um contexto, mas com o mesmo efeito ensandecedor.

Permitam-me uma breve anedota biográfica deste que aqui escreve. Quando trabalhava no serviço de atenção à população em situação de rua em Santarém, cidade do oeste do Pará, na confluência do rio Tapajós com o Amazonas, li um prontuário escrito por uma colega servidora na qual descrevia o caso de um homem de meia idade, vindo de uma comunidade ribeirinha da região – minha memória não me permite recordar precisamente o nome da localidade – que após cheirar uma carne bovina podre, há dias numa geladeira com defeito, endoideceu e foi parar num barco sem querer rumo a Santarém. Ao chegar na cidade, o homem foi expulso da embarcação, impedido de passar a noite até a ocasião do retorno. Sem espaço para ficar, encontrou o serviço da prefeitura especializado para ajudá-lo a retornar para casa. Quando recuperou a consciência, retornou para sua comunidade alguns dias depois.

Ora, estamos em um domínio que foi analisado por Lévi-Strauss nas “Mitológicas”: o tema do cru e do podre. Interessante notarmos que não lhe escapou à sua atenção possíveis aproximações entre esses estados dos alimentos com os estados de “loucura”. No segundo volume, “Do mel às cinzas”, Lévi-Strauss (2004a: 165) traz um mito tikuna “devido ao interesse do quadro clínico da loucura que ele apresenta”³¹. Trata-se do mito “O caçador louco”.

Narra-se que um caçador³² de aves quando armava suas arapucas pegava apenas um sabiá, enquanto seus companheiros pegavam aves maiores, como mutuns e jacus. O caçador azarado era zombado por seus companheiros, fato que o levavam a uma profunda tristeza. No outro dia, ao voltar a pegar apenas sabiá, ficou enfurecido: abriu à força o bico do pássaro, peidou dentro dele e em seguida soltou o bichinho. Quase que imediatamente o homem enlouqueceu e começou a delirar: não parava de falar coisas que não faziam o menor sentido, como do “pescoço do tamanduá” – uma vez que tamanduás parecem não ter pescoço. Ele também pedia comida a sua mãe, mas quando ela vinha lhe trazer, dizia que tinha acabado de comer e recusava. Cinco dias depois morreu, mas sem parar de falar. Seu cadáver ficou coberto de bolor e de cogumelos esticado numa rede, e continuava a dizer suas insanidades.

³¹ Mas há ainda outros. Para mencionar alguns, lembro daqueles trazidos no primeiro volume (“O cru e o cozido”), como um mito Bororo que fala de um herói que desmaia ao sentir o cheiro podre das lagartixas: após bicadas de urubus em suas nádegas, ele desperta: “o herói volta a si, ‘como se acordasse de um longo sono’” (LÉVI-STRAUSS, 2004b: 58). Já os Jivaros colocam que o cheiro de podre surgiu junto com os demônios (Idem: 185).

³² Não faltam histórias na Amazônia de caçadores que ficaram loucos. Há um mito Gavião Ikolen de um caçador panema, isto é, um caçador azarado, que cansado de sofrer chacota de seus companheiros, resolveu procurar os *borarei*, um povo de homens caçadores. Ao se aproximar, os *borarei* se afastaram devido ao fedor do azarado, mas lhe oferecem um banho de remédio de folhas que retiraram seu cheiro e o transformou em bom caçador. “*Borarei* são gente e são planta”, conta-se. O caçador, para vingar daqueles que então o zombavam, passou a lhes jogar um feitiço, e ficaram doidos. O caçador que antes era panema foi viver com os *borarei* e virou um também. (MINDLIN, 2001: 169-172).

Resistindo ao seu enterro, dizia que quem o enterrasse seria atacado por formigas venenosas. Como ninguém mais aguentava ouvi-lo, foi logo sepultado, mesmo ainda sem parar de falar (LÉVI-STRAUSS, 2004a: 165).

O quadro clínico da “loucura” ao qual Lévi-Strauss se refere se manifesta no plano da conduta verbal, por meio do falatório desmedido e desordenado que antecipam de modo figurado o bolor e os cogumelos que cobrirão o cadáver do alienado. O mito fala de um caçador sem sorte que, enfurecido, adota em relação aos animais uma conduta fisicamente agressiva que um bolor figurado sanciona, isto é, a própria “loucura”, consequência de seu gesto insensato (Idem). Lévi-Strauss em “O cru e o cozido” (LÉVI-STRAUSS, 2004b) chamou atenção para o significado que a sistemática ameríndia atribui ao bolor e aos cogumelos. Seriam “substâncias vegetais que se incluem na categoria do podre e com as quais os homens se alimentavam antes da introdução das artes da civilização” (Idem: 2004a, 165), isto é, a agricultura e a culinária. Enquanto vegetal, portanto, o bolor se opõe à caça, que é alimento animal; ainda, o bolor é podre, enquanto a carne de caça destina-se ao cozimento; por fim, “o vegetal podre diz respeito à natureza e a carne cozida à cultura” (Idem).

A partir do primeiro volume da série “Mitológicas”, percebe-se que o eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, enquanto o que une o fresco e o podre diz respeito à natureza, uma vez que o cozimento realiza a transformação cultural do cru, assim como a putrefação é a sua transformação natural (LÉVI-STRAUSS, 2004a: 172). Com os mitos analisados em “O cru e o cozido” pode-se perceber que os heróis fingem que morreram para atrair urubus, donos do fogo. Estes juntam-se em volta do morto e acendem uma fogueira para assá-lo. O herói, entretanto, espanta os urubus, apossa-se do fogo e compartilha com os humanos. Na análise levistraussiana, o cru aparece como metáfora da natureza e o fogo metáfora da cultura. Animais comem carne crua, humanos, carne cozida: os mitos assim dizem que houve um tempo em que essa relação estava invertida: com o roubo do fogo os humanos transformam-se em caçadores e os animais, em caça (LARAIA, 2006: 168).

Se, nos casos etnográficos analisados aqui, o contato sensorial com o podre ou a ingestão de carne crua enlouquece é porque este provoca uma transformação corporal. Trata-se, enfim, de ontologias específicas nas quais podem haver a qualquer momento situações que provocam e impõem troca de perspectivas entre o ponto de vista humano (cultura) com o ponto de vista de outros entes não humanos que povoam o cosmos (natureza). Nas florestas sul-americanas, é necessário se precaver para não cair em delírios – ou, da mesma forma, parafraseado H. Clastres (1978), se quiser evitar o mal, algumas condutas devem ser proscritas.

3.2 COMUNICAÇÃO EMBRIAGADA

Não faltam histórias de embriaguez no continente³³: desde os relatos e documentos produzidos pelos viajantes do século XVI e XVII ao então Brasil Colonial, retratam-se festas e celebrações guerreiras Tupinambás, habitantes da costa brasileira³⁴.

No contexto rio-negrino, Geraldo Andrello (2006) percebeu algo interessante: o termo *pa'mîri-masa*, uma expressão da língua tukano, é a autodesignação geral nos grupos do rio Uaupés, à exceção dos Tariano. Sua tradução usual para o português é “gente de transformação”; seu conceito chave, *pa'mîri*, significa literalmente “fermentar”. O conceito é usado no processo de produção do caxiri (*peêru*), que assim como em outros coletivos da Amazônia, é a bebida fermentada de mandioca, e no Uaupés é muito consumida nas festas comunitárias e dabucuris. O processo de produção da bebida envolve várias etapas, e é por excelência um trabalho feminino. Numa das etapas, o caxiri é posto para fermentar em grandes coxos de mandeira. “Enquanto ‘descansa’ no coxo, conta-se que o caxiri ‘cresce’, passando paulatinamente de um estado de neutralidade para outro de grande vitalidade” (Idem: 353). Observa que isto é possível porque “o caxiri é algo ‘vivo’, e sua ‘força de vida’ aumenta no coxo. Essa força é a capacidade de embriagar as pessoas” (Idem). Andrello chama atenção para o seguinte fato: o que se fala a respeito do caxiri aplica-se literalmente às pessoas não por mera metáfora, mas sim, o coxo do caxiri é “análogo ao corpo da cobra-canoa que em seu ventre trouxe ao Uaupés os ancestrais de todos os *pa'mîri-masa*” (Idem).

Podemos observar também analogias semelhantes entre fermentação, gestação e transformação em outros contextos. Viveiros de Castro (1986), ao estudar os Araweté, povo tupi-guarani no interior do Pará, se atentou ao potencial transformador da fermentação, relacionando-o com a gestação: o sêmen “fermenta” no ventre das mulheres, produzindo crianças, enquanto o caium, por sua vez, que parte das mulheres, é “fertilizado” com sua saliva e os preparam nas cerâmicas para os homens beberem. A fermentação, neste contexto, é entendida como uma ação capaz de transformar alimentos que produzem/transformam pessoas.

Já Renato Sztutman (2006) num texto sobre as festas de caxiri realizadas pelos Wajãpi, povo tupi-guarani da fronteira do Amapá com a Guiana Francesa, argumenta que por

³³ Como também, é importante pontuar, não faltam discussões sobre o problema ao nível de políticas públicas de saúde. Ver a esse respeito análises como de Jean Langdon (2001), p. ex.

³⁴ João Fernandes (2004) em “Selvagens bebedeiras” faz uma detalhada incursão documental deste período.

meio de uma “comunicação embriagada” (ou uma “comunicação em estado alterado”) as festas de caxiri oferecem contextos de abertura para o Outro (outros povos, outros grupos, outras agências não-humanas, espíritos e mortos), fato que pode acarretar sérios riscos, como a irrupção de “hostilidades e caos”, algo que deve ser contornado. Sztutman dá grande importância ao conceito de “comunicação”, afinal é disso que se trata quando se está embriagado/a na América do sul indígena: abre-se possibilidade de comunicação com o Outro.

Nesse sentido, Pedro Pitarch (1996) tem boas páginas sobre a função da *aguardiente* entre os Tzeltales, da América Central: a cachaça aparece ali como veículo de abertura dos corpos às almas do mundo, ou como objeto de troca e chantagem nas relações cotidianas. Oscar Sáez (2006) nota que as festas Yaminawa³⁵ (povo de língua Pano), regadas a álcool “97 graus para uso doméstico” em torno de bens estrangeiros (como uma caixa de bombons noruegueses), celebram uma alteridade constitutiva. O álcool ali permite a incursão na alteridade do pensamento nativo: no estado de embriaguez permite-se troca de posições e perspectivas, possibilitando, inclusive, uma experiência do ponto de vista do branco.

Aqui explorarei um caso no qual o risco de hostilidades e caos aconteceram, sob a estado da embriaguez. Para tanto, discutirei um caso entre os Mbyá-Guarani do sul do Brasil trazido por Guilherme Heurich (2015). O consumo da cachaça nas festas das comunidades sulistas tem semelhanças com as caiunagens entre populações de outras regiões, uma vez que as bebedeiras produzem um estado de alteração que traz à tona a relação destes com os mortos. Vejamos como isso se dá, a partir de um caso vivido por ele e publicado. As sentenças entre colchetes são intervenções de minha parte:

(...) Cansado de dias seguidos de festa, fui conversar com Moreno, que não gostava muito de bailar e preferia ficar sentado na beira do fogo. No caminho de minha casa até a dele, encontrei algumas pessoas. Adriano tentava ficar em pé enquanto dois meninos acenavam com a mão pedindo ajuda e, ao mesmo tempo, procuravam agarrá-lo pelos braços. Foi um caminho difícil até a casa de Moreno (irmão de Adriano) não somente pelo capim alto que precisamos atravessar, mas também por suas quedas constantes. Trocávamos palavras e piadas, o clima era bom; ríamos juntos e seguíamos. Com esforço, chegamos até sua casa e o colocamos sentado debaixo de uma árvore. Ele estava visivelmente sem [p.532] forças. Sua mãe chegou e, de repente, ele se levantou e vociferou na direção dela: ‘Eu vou te

³⁵ As bebedeiras entre os Yaminawa em Assis Brasil/AC descrito por Sáez (op. cit.) já foram analisadas em Caux (2011: 133-140).

matar’! Quando tentou agarrar o cabelo dela, segurei-o pelos braços e ela pôde escapar, mas não foi muito longe. De dentro da casa, Moreno vinha caminhando em nossa direção, mas não parecia muito preocupado com a situação. Chegou tranquilo e nos convidou para sentar.

Seu irmão parecia estar novamente sem forças, mas retomou-as logo que chegou perto do fogo e, agarrando uma tora em chamas, partiu novamente para cima de sua mãe, chamando-a de feiticeira. Moreno agarrou firme o seu braço, fazendo-o derrubar a tora e logo segurou ambos os pulsos de Adriano em direção ao chão: com calma, voltaram os dois em direção ao fogo e sentaram. Enquanto enrolávamos um primeiro cigarro, Adriano levantou-se e correu para dentro de casa, seguido por seu irmão. Fiquei sentado, perto o suficiente para saber que bastante coisa estava sendo destruída. Logo saíram, aproximaram-se do fogo e Adriano sentou-se novamente. Chorou um pouco mais, falando mal de sua mãe, mas Moreno não parecia dar muita bola. Adriano tentou se apoiar atrás, mas o banco virou e ele caiu estatelado de costas na terra, mas somente o tempo suficiente para se recompor, entrar novamente na casa e quebrar algumas outras coisas. Moreno entrou com ele, mas Adriano despistou-o lá dentro e, na saída, tendo seu irmão ficado um pouco para trás, consegui agarrar outra tora em chamas e, na hora em que tentou jogá-la na direção de sua mãe, Moreno agarrou-o por trás fazendo o corpo de Adriano girar e desviando o trajeto da tora, que terminou por espatifar-se no chão.

O pai de Adriano, sua nova esposa e sua filha pequena passaram pelo pátio em que estávamos sentados, pois estavam saindo da opy [casa cerimonial ou casa de reza]. Olharam de soslaio para a cena, mas seguiram em frente, sem dizer uma palavra. ‘É difícil. Às vezes me dá vontade de bater nele, mas acho que é pior. Ele quebrou a TV ao meio’ — disse Moreno. (HEURICH, 2015: 532-3).

A análise de Heurich passa por alguns pontos importantes de destacar: primeiramente, as ações de Adriano no auge da embriaguez intercalam picos de raiva, com expressões de alegria e fases de choro intenso, ou seja, “a capacidade de alternar em pouquíssimo espaço de tempo o conversar-tranquilo ao redor do fogo e o virar-intenso com as chamas” (Idem: 533). Outro ponto seria a atenção para aqueles que não estavam embriagados, se portando de modo distanciado e silencioso – como Moreno, o irmão sóbrio, não queria escutar o que dizia o irmão embriagado, Adriano. Ainda, a mãe mesmo atacada não buscava explicações para as acusações e violência do filho. Por último, chama atenção para fato da necessidade,

entretanto, de contenção dos movimentos do embriagado no momento de fúria: nessas situações “diz-se que a pessoa está ‘dona-da-raiva’ (*ivai já*)” (Idem).

Esses pontos se expandem em algumas questões já trazidas aqui a partir de casos com outras populações. Heurich (2015:534) ouvia de seus interlocutores que a “cachaça não tem parente”, nem amigo e quer trazer a pessoa para junto dela. Os Mbyá apontam que a cachaça busca se aproximar e seduzir quem vive a solidão da embriaguez, forma de agir que não é característica apenas da cachaça, uma vez que os espectros dos mortos, os *ãngue*, se comportam desta mesma maneira. Assim, a cachaça é um vetor de antiparentesco, não tem parente. A cachaça procura um parceiro e o seduz pela embriaguez, agindo da mesma maneira que os *ãngue*, isto é, “sempre em busca de uma proximidade com os vivos, pois não conseguem esquecê-los” (Idem: 535). Entretanto, a cachaça não age somente como os mortos, pois atrai os mortos para perto dos vivos bêbados, e os faz “virar-mortos”. Os mortos querem aumentar o grupo deles e por meio da cachaça tentam seduzir os vivos a virem com eles e se tornar como eles. É por isso que “o bêbado passa a proceder como eles e, assim, quer também trazer os outros vivos para o seu coletivo” (Idem).

E quando a pessoa morre, o *mbogúá* (espírito do morto) fica vagando, assobiando e chorando para tentar atrair as pessoas para junto. Quem escuta seus chamados é sinal de que está sendo escolhido. Heurich entende que talvez seja por isso que Moreno não tenha dado ouvidos ao que dizia Adriano embriagado. Dizem os Mbyá que o *ãngue* precisa ser afastado dos vivos porque traz a ameaçada do *tupichua*, “o princípio vital da carne crua”, que também está no sangue humano³⁶, como mostra H. Clastres (op. cit) e Tempass (op. cit.), discutido anteriormente no caso de Kanuto. Aponta o etnógrafo que haveria aqui uma conexão, com referências na mitologia Mbyá, a se considerar: tal como o jaguar que se transforma em mulher para seduzir um caçador na tentativa de fazer com que este vire onça, a cachaça vira *ãngue* para fazer com que os vivos virem mortos (HEURICH, 2015: 538).

Por fim, na tentativa de oferecer um desfecho analítico para o caso, Heurich coloca que o “estar embriagado” (*ka'u reko*) Mbyá-Guarani é um comportamento antissocial, isto é, “anti-*teko*” (Idem: 542) – *teko* é traduzido por “modo de ser”. As alegrias expressadas nos bailes e bebedeiras nas comunidades, alimentada pela embriaguez de muitos, opõe-se, na análise do etnógrafo, à alegria proporcionada pela casa cerimonial *opy*. Por outro lado, como

³⁶ A ideia de contaminação através do sangue humano ou por outros excrementos poderia dar num outro capítulo. Entre os Piaroa, excrementos corporais como o sangramento da vagina ou da língua, o suor das axilas ou gases expelidos pelos ânus são percebidos como “forte agente de transformação”. São resíduos de forças criativas que a pessoa não conseguiu domesticar. Expulsar tais substâncias do corpo é um modo de evitar doenças ou mesmo a “loucura” (OVERING, 2006: 44).

mostra o caso transcrito é possível que momentos de raiva aconteçam, nesses casos, “a alegria contém a raiva como seu duplo semântico e sensível: a raiva é o outro da alegria. Nesse sentido, as outras alegrias são sempre alegrias-outras, nas quais os mortos aparecem como o sujeito primordial dessa alteração que boas festas sabem proporcionar” (Idem: 542).

Durante os bailes e festas há momentos intensos de alegria, e a comunicação que se estabelece com os *ãngue* pode dar em raiva e agressividade contra os próprios parentes:

Esquecendo os parentes, a pessoa acha que é sozinha e, assim, seus parentes deixam de escutá-la, ignorando suas ações até onde é possível, mas evitando que algo pior aconteça. A raiva e a agressividade enquanto comportamentos antissociais são, nesse sentido, comportamentos anti-humanos. Por um lado, distanciam-se da atitude apropriada para com os parentes e são uma forma de ausência de respeito. Por outro lado, aproximam-se dessa forma de agir que é particular dos mortos, tal como os vivos os concebem: os *ãngue* querem aumentar o grupo deles e esforçam-se para tal (HEURICH, 2015: 543).

Em seu auge, a embriaguez “é uma forma de alteração na qual a pessoa aproxima-se dos espíritos dos mortos e toma os seus parentes por contrários. Desde o ponto de vista dos inimigos, vê os seus próprios parentes como inimigos e, assim, busca predá-los” (Idem). Através da cachaça, os espíritos dos mortos se insinuam durante os bailes. Os inimigos não seriam apenas uma alteridade, um espelho do social, mas sim coletivos com os quais há também troca de posições, proporcionada pela embriaguez. Os mortos e a raiva, afirma Heurich, são constitutivos da experiência da embriaguez, e isso não necessariamente implica em combatê-la ou erradicá-la (para usar uma palavra do vocabulário da saúde pública), mas sim em “mantê-la reservada a alguns momentos especiais, evitar que ela se torne cotidiana” (Idem).

3.3 PRESAS DO TIMBÓ

A aproximação entre loucura e suicídio são possíveis na agenda de saúde mental no ocidente, ou ao menos é entre as políticas públicas promovidas pelo estado brasileiro. Tal aproximação entre o ato suicida e um estado de loucura pode aparecer não apenas nas elaborações de saberes ocidentais, como também em termos totalmente outros pode ser notada em contexto ameríndio. Entre os Tikuna, no Alto Solimões, um estado de loucura pode anteceder o suicídio. Segundo Regina Erthal (2001: 14) há casos de suicídios provocado por enfeitiçamento, nos quais a pessoa sob a influência do espírito maligno enviado pelo

feiticeiro, muda de atitude passando a ter um comportamento anti-social, “enlouquece e perde a consciência do que faz” podendo suicidar-se.

Majoi Gongora (2017) mostra entre os Ye’kwana (família linguística Karib) uma série de suicídios que ocorrem entre os mais jovens. Segundo o entendimento nativo, há uma contaminação dos corpos cada vez mais frequentes que ocorrem a partir do contato com as coisas feitas pelos brancos, mas também por uma série de descuidos generalizados “com os resguardos e outras práticas profiláticas associadas ao cuidado com o corpo”, como a pintura corporal, uso de plantas e etc. (Idem: 440). Aponta que o enfraquecimento dos corpos dos jovens e os casos de suicídios estão diretamente ligados “ao contato com *fāshi* (‘veneno perfumado’, ‘cheiro forte/ruim’), substância presente nas coisas não-indígenas como as células de dinheiro, objetos escolares, produtos cosméticos (desodorante, perfume, batom e outros), combustível, fumaça, comida industrializada e etc. Mostra que quando os mais velhos dizem “os jovens estão loucos por causa da escola e do papel”, referem-se “a este envenenamento provocado pela lida cotidiana com os papéis (*fajeeda*) e o veneno perfumado (*fāshi*) que existe nas coisas da cidade trazidas para a aldeia (Idem: 441). Um de seus interlocutores observa: “O papel, *fajeeda*, surgiu aqui antes de *fāshi*. Estas coisas dos brancos são ruins, porque deixam a pessoa *tōje’ta* [‘tonta’/‘louca’]” (Idem: 431).

Nesta seção, abordarei mais detidamente o caso dos suicídios trazido por Miguel Aparicio (2015) entre os Suruwahas (povo falante de uma língua arawá, habitantes do médio rio Purus). Diz Aparicio (Idem: 315) que este povo vive “com a expectativa do suicídio como horizonte do seu destino pessoal e coletivo”. A morte ideal considerada como forma de suicídio é a por ingestão de timbó³⁷ (*kunaba hawan*), alcançando 86% das causas de morte, excluídos os óbitos ligados à mortalidade infantil, à época de sua pesquisa. Com frequência, a pessoa que busca o timbó para causar a sua própria morte também provoca a mesma reação em pessoas próximas, algo que abre a possibilidade de “suicídios coletivos” no decorrer de poucas horas após o primeiro evento.

Mas Aparicio adverte que tentar compreender a prática de ingestão de timbó por meio da categoria “suicídio”, uma forma ocidental da pessoa praticar a própria morte, seria inadequada sob a ótica da cosmovisão nativa – até porque, a própria noção de pessoa não é a mesma entre as sociedades ditas ocidentais e as ameríndias, como se sabe. Será transitando entre os níveis sociológicos e cosmológicos, com atenção especial ao xamanismo Suruwaha, que o etnógrafo encontrará a chave explicativa para o fenômeno: a morte por envenenamento

³⁷ Não seria demais colocar que o timbó (*deguelia utilis* A.C.Sm.; entre os Suruwaha, *kunaha*) é uma planta leguminosa com várias espécies. Diversos grupos ameríndios fazem seu uso como piscicida.

aparece como uma possibilidade de atualização da rede sociocósmica (APARICIO, 2015: 315-6).

A seguir veremos como o autor elabora seu argumento e como este pode se aproximar do modo de análise adotado aqui para analisar os casos crises. Seu argumento aponta para outra direção ao modelo do “etnotrauma”, bem como distancia-se da leitura sociológica de base durkheimiana, sugerida por outro trabalho para o mesmo problema. Passarei brevemente sobre estes modelos, bem como a posição de Aparicio, para posteriormente analisá-los.

3.3.1 Etnotrauma e a sociologia do suicídio

Aquilo que Aparicio (2015: 316) chama de “uma leitura convencional da gênese do suicídio” entre os Suruwaha, parte da história do contato: neste entendimento, os Suruwahas sofreram com o impacto da frente extrativista sobre a região do Purus ocorrida na segunda década do século passado. A economia seringalista produziu uma profunda desorganização e abalo nos circuitos de trocas do conjunto de coletivos *dawa*, os “coletivos locais que compunham a rede a partir da qual se formou o atual grupo suruwaha” (Idem: 335, n.5). Seria a experiência da violência, com a morte de familiares, líderes e xamãs, além da perda de territórios e a sensação de incerteza em relação ao seu futuro, forçaram os sobreviventes dos *dawa* à unificação territorial, mais afastados das rotas comerciais, tal como hoje estão os Suruwahas.

O suicídio, assim, aparece como central em uma nova configuração social que emergiu com o impacto das frentes expansionistas sobre o território, atuando como fator de autodestruição do indivíduo e também da sociedade. Fragilizados com a morte de xamãs e insatisfeitos diante da insuportabilidade da existência, os Suruwahas então “recriam sua escatologia ao encontrar no suicídio um ato heroico que abre as portas a um mundo viável no além. Adquirindo uma imortalidade ideal, as vítimas do envenenamento constituem o *kunaha madi*, ‘o povo do timbó’, em um novo destino existencial” (Idem: 316). Dentro desta lógica, aceita-se o fato de emergir conflitos internos decorrentes do contato entre sociedade colonizadora e nativa, provocando um estado social de anomia ou um “etnotrauma”, como sugeriu Gunter Kroemer (apud APARICIO, 2015: 316).

João Dal Poz (2000) também escreveu sobre o problema. Este faz uma releitura durkheimiana para o suicídio a partir da experiência do grupo: para este autor, o suicídio suruwaha seria como um gesto individualizado alternativo ao modelo de unidade e coesão social, evidenciado pela perspectiva histórica do contato. Como uma variação da feitiçaria e

resposta ao excessivo adensamento da vida em sociedade, o suicídio neste grupo colocaria um novo tipo individualismo. Tal leitura estaria particularmente vinculada ao dualismo indivíduo/sociedade.

A leitura do autor busca complementar a tipologia de Durkheim (2005) exposta em sua clássica monografia sobre o suicídio. Além dos três tipos principais de suicídio (egoísta, altruísta e anômico), Dal Poz propõe o tipo de “suicídio tópico” para o caso suruwaha, que combina o estatuto da prática nativa como “fato social total e como afirmação radical de individualidade” (APARICIO, 2015, p. 335, n.6). Nesta visão, seria preciso considerar “a contingência de diferentes e específicas modalidades de individualismo, inclusive dentre as configurações sociais tradicionais” (DAL POZ, 2000: 130), ou seja, sustentando a existência de novas concepções de indivíduos, para além daquelas reiteradas pela sociologia no Ocidente.

Entretanto, Aparicio a partir de sua pesquisa, percebe que os Suruwahas não definem a sua presente condição a partir do impacto colonial como fator determinante e nem como sugere Dal Poz (2000), condicionada a exacerbação típica de um individualismo, mas sim, entende as mortes por envenenamento como uma nova possibilidade de atualização da rede sociocósmica do grupo (APARICIO, 2015: 315-6). O suicídio seria lido, portanto, a partir dos pressupostos que a própria cosmopolítica suruwaha construiu.

3.3.2 Das presas do feitiço às presas do timbó

Com a impossibilidade de realizar inimizadas e feitiçarias como outrora, a condição ou estado de “presas do timbó” é a possibilidade encontrada pelos Suruwahas para atualizar suas relações. Assim, as transformações em curso no *socius* suruwaha passaria pelo fato de deixar de serem presas dos feitiços para tornarem-se do timbó. Como eles entendem essas transformações?

Para Aparicio, o entendimento nativo para a transformação em jogo passa pelas seguintes questões: os Suruwahas saem de uma “economia horizontal e vindicativa (o xamanismo produz os novos mortos)” para uma “economia mortuária vertical, em que os mortos por timbó produzem novos mortos por timbó” (Idem: 319). A produção de mortos permanece, os meios dela modificam-se: dos ataques xamânicos no interior (humanos) para ataques extra-humanos (morre-se para atacar/vingar os vivos). Há, portanto, uma lógica xamânica que sustenta a produção da prática de envenenamento. Tal lógica na transformação da socialidade suruwaha possui conexões “com as concepções nativas de pessoa, morte,

predação e transformação”, mobilizando “a possibilidade efetiva da morte na nova condição de ‘presas do timbó’” (Idem).

Na cosmologia nativa, a predação xamânica do feitiço (como também a predação venatória do caçador) contrasta com a ação (que também é predatória), das plantas venenosas, que operam produzindo novas presas, numa lógica reversa. Na narrativa contada por um interlocutor de Aparicio (Idem: 320) sobre a rivalidade entre os Jakimiadi e os Amaxidawa (dois subgrupos antes da formação dos Suruwaha tal como hoje se encontram) o último xamã Amaxidawa opera por meio das plantas venenosas uma contrapredação em resposta ao ataque canibal dos inimigos, que matara todo seu grupo. Dessa maneira, a ação xamânica desenvolve “uma lógica reversa mediada pelas plantas”, nas quais o xamã age, agressivamente. Para vingar a dizimação de seu grupo, o xamã Amaxidawa fez o uso de diversas plantas venenosas pra contaminar sua carne, na tentativa de quando os Jakimiadi voltassem para capturá-lo e devorar sua carne, estes morreriam envenenados. E assim aconteceu: devorado, o xamã dançava e cantava no ventre de seus inimigos, provocando-lhes um estado de agitação: “enlouquecidos”, corriam de um lugar para o outro. Em seguida, aqueles que devoraram sua carne envenenada (e enfeitiçada), morreram.

Com a narrativa, percebe-se que o envenenamento por timbó compõe um modo de guerrear. Através da ação xamânica,

os venenos possibilitam a metamorfose do predador em presa, e da presa em predador. O ritual do xamã amaxidawa se converte em atividade de guerra, de caça. A ação xamânica, através das plantas venenosas, efetiva uma alteração ontológica, segundo a qual os humanos-presas tornam-se predadores dos inimigos. As substâncias que dão suporte a essa transformação agem como uma espécie de “antialimentos”, que produzem a morte dos canibais. É, portanto, notória a existência de pressupostos ideológicos consistentes que conferem “coerência” à inovação suicida. (APARICIO, 2015: 321).

Nos últimos anos, a maneira pela qual os Suruwaha se envenenam, isto é, passam ao estado de “presas do timbó” se dá a partir de algum conflito. De acordo com Aparicio, a performance da crise segue um procedimento “homogêneo” e “previsível”. Semelhantemente a outros grupos aqui reportados, trarei uma descrição da cena. Entretanto, diferentemente dos outros casos, não se trata de uma narrativa de um caso específico, mas sim de aspectos gerais de uma cena de envenenamento, aquilo que Aparicio chama de “expediente ‘suicida’”:

A pessoa, na sua explosão de raiva [após um conflito], empreende a destruição enérgica dos seus pertences pessoais: a rede, as flechas, zarabatanas e ferramentas, as

vasilhas de cerâmica. Seu gesto é ausente, com o olhar excêntrico, os movimentos do corpo enrijecidos: a pessoa parece, literalmente, estar fora de si – a alteração no corpo evidencia a alteração de perspectiva. Em certas ocasiões alguém se aproxima com o propósito de acalmar a pessoa, tentando assoprar com força uma dose alta de tabaco; mais comumente, as pessoas que estão ao redor aparentam indiferença e deixam que a pessoa extravase a sua raiva. Esta poderá ainda encenar gestos de violência contra os outros, mas nunca chega a executar agressões físicas de fato. Subitamente, empreende uma corrida firme em direção às roças onde está plantado o timbó. Momentos depois, algumas pessoas a perseguem, tentando impedir a ingestão do veneno.

Depois de arrancar as raízes, a pessoa busca um igarapé, espreme o timbó, ingere o sumo junto com água e caminha de volta a casa. Ao chegar, os parentes e outros tentam urgentemente reanimar a pessoa queimando as costas com abanos quentes, e provocam o vômito introduzindo na garganta talos de folha de abacaxi. Nos procedimentos de resgate da pessoa que tomou kunaha, é muito importante evitar o seu adormecimento: batem nos braços e pernas do corpo entorpecido, sentam-no no chão da casa e chamam-no com gritos para reanimá-lo. Quando a tentativa de salvamento fracassa e os Suruwaha reconhecem a morte iminente da pessoa, explode um clima de drama generalizado, com diferentes reações: uns criticam, irritados, o comportamento da pessoa que tomou timbó; alguns continuam suas tarefas e mostram indiferença e passividade perante as circunstâncias; outros ainda permanecem em um estado inquieto de vigilância, atentos à possibilidade de novas tentativas de envenenamento. Em muitas ocasiões, há uma cadeia comovente de pessoas que reagem com ímpeto, buscando a morte com timbó. No centro da casa, a pessoa falecida é colocada na rede, seu corpo é preparado para o sepultamento, enquanto os gritos de raiva dos que correm à procura do veneno se misturam com o alarme dos que tentam os resgates, e com o choro dos parentes que cantam o uhi pelos seus mortos. (APARICIO, 2015: 322-1, suprimida as indicações de notas de rodapé. Grifo meu)

Com a descrição desta cena de envenenamento, pode-se perceber um elemento frequente em casos de crises presentes em outros contextos etnográficos trazidos até aqui neste trabalho: a alteração ou troca de perspectiva, evidenciada pela transformação do corpo (gestos, olhares e etc.). Assim, nos casos de morte por envenenamento com timbó, Aparicio sugere que para além de observar a metamorfose que envolve o “coletivo plural” (sugerida pelas análises históricas e sociológicas expostas anteriormente), sugere um olhar também para

o “coletivo singular”, isto é, “a pessoa e sua rede relacional com sujeitos heterogêneos do universo” (Idem: 322).

Figura 5 - *Deguelia utilis*, timbó



Desenho por Aublet, F. 1775. Histoire des plantes de la Guiane Française, vol. 4: t. 308. Fonte: Useful Tropical Plants Database. Disponível em < <https://shre.ink/m669> >. Consultado em 22 de jul. 2022.

A análise de Aparicio segue a ideia de fractalidade proposta em artigo por José Kelly (2001). Neste texto, Kelly articula a noção de pessoa fractal e “divíduo” de Marilyn Strathern e o perspectivismo ameríndio, conceitos sustentados na ideia relacional da pessoa e de sua rede. Ao considerar as oposições identidade/diferença, consanguinidade/afinidade, nós/inimigos, vivos/mortos, predador/presa, a ideia de pessoa fractal e “divíduo” fazem emergir a instância da diferença como matriz da reprodução social e simbólica. Tal diferença abrange também a constituição da pessoa e dos relacionamentos duais eu/outro, trazendo a precária integridade do *self*, que pode ser rompida a qualquer momento a partir de um universo de relações (Kelly, 2001: 98). Assim o corpo surge como uma instância de

diferenciação e sede da perspectiva na sua qualidade de “feixe de afecções”, como coloca o perspectivismo ameríndio.

Nessa direção, o trabalho de Aparicio irá destrinchar a estrutura fractal em que a pessoa se constitui a partir da rede de múltiplas relações (de inimizade, de predação, de reprodução e etc), e identificar as potencialidades da troca de perspectivas operante no campo de ação da pessoa e da sua socialidade. Aparicio (2015) mostra que há uma transformação em curso nas estruturas da pessoa Suruwaha: daquilo que se passava na ação xamânica “clássica”, que produz as “presas do feitiço” (*mazaru bahini*) e o que se passa ou opera nas ações das “presas do timbó” (*kunaha bahi*), com profundo desdobramentos na constituição relacional eu/outro, humano/não humano (*jadawa/jadawasu*) e predador/presa (*agy/bahi*):

O timbó opera uma transformação de perspectivas na pessoa, desdobrada na sua qualidade-de-sujeito predador e na sua qualidade-de-objeto presa do timbó: por um lado, realiza-se uma metamorfose em inimigo; por outro lado, uma metamorfose em peixe – o que implica uma posição exemplar: (...) a posição de peixe aponta para uma condição paradigmática de hiperpresa. Esta transformação na pessoa gera uma alteração radical nas socialidades, em diversas operações de contraefetuação: a supersocialidade dos humanos-vivos, que tentam energicamente resgatar a pessoa que optou pelo envenenamento, para impedir a sua morte e a cadeia trágica de produção de novos mortos, e insistem assim na manutenção da convivialidade; a antissocialidade do morto pela ação do timbó, que instiga a produção de novos mortos por envenenamento (*dudy*); e a associalidade das vítimas do veneno, agregadas ao *kunaha madi*, “o povo do timbó”, num estado alternativo de indistinção e “confusão” (*danuzyri*). (APARICIO, 2015: 324).

A ação do timbó provoca uma “socialidade fraturada”: de pessoa humana a metamorfose em peixe. Um interlocutor de Aparicio alerta que a condição dos mortos é desconfortável, pois consiste em um estado de confusão (*danuzyri*) semelhante ao que pessoas sentem quando mergulham na água. A troca de perspectivas que ocorre na ação fica evidente na medida que os humanos que tomam timbó passam a ver o espírito do timbó como jaguares predadores que os perseguem e tentam devorá-los. O espírito do timbó, por sua vez, vê os humanos que ingerem timbó como peixes que sobem às águas do céu. Através do envenenamento, “a pessoa suruwaha maximiza seu caráter dividido, num movimento de alteração do ponto de vista pela posição de outrem” (Idem: 332).

Aparicio chega a uma importante consideração final: os mortos capturados pelo espírito do timbó vivem uma alteração (uma atualização da alteridade) que os transforma em presas; a prática do envenenamento atualiza o contraste entre humanos e mortos não humanos. A transformação dos humanos em peixes é um dilema próprio do pensamento Suruwaha contemporâneo.

3.4 ALTERAÇÕES E *TEKO PORÃ*

Gostaria de mudar um pouco o tom. Gostaria de discorrer sobre uma das mais conhecidas “epidemias de suicídio” entre povos indígenas dos últimos anos: as mortes por enforcamentos (*jejuy*) entre os Guaranis e Kaiowas do Mato Grosso do Sul, na região do município de Dourados. O trabalho de Spensy Pimentel (2017: 290) aponta inúmeras explicações para o suicídio entre os Guaranis e Kaiowás contidas em relatórios da década de 1990, como a relação problemática com alcoolismo, a “aculturação” e a demasiada proximidade das cidades e igrejas evangélicas, além da “situação econômica precária” nas aldeias, a pouca assistência da Funai e até mesmo a “adoção das danças paraguaias”. Na contramão das linhas da anomia social, Pimentel aponta discursos que sugerem a vinculação dos suicídios com “costumes tradicionais”. A busca pela “Terra sem Males”, o “paraíso guarani”, gerou equívocos na região que só serviram para o debate político ruralista local se omitir diante dos acontecimentos.

As análises de Pimentel, todavia, se por um lado sugerem ser impossível desvincular essas mortes dos conflitos agrários e do confinamento forçado ao qual foram submetidos a partir dos anos 1970 e 1980, por outro busca no discurso xamânico nativo a chave para compreensão dos fenômenos da multiplicação de mortes por enforcamento a partir da década de 1980. Entretanto, não deixa de “percebê-las inseridas em um contexto histórico crítico” (Idem: 293). Entendendo o xamanismo ameríndio de modo próximo à teoria da “predação ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), isto é, como “uma teoria sobre o mundo em que as ações de predação são um forte componente” (PIMENTEL, 2017: 294), o trabalho deste autor entende as doenças entre os Guaranis e Kaiowás como uma agressão de algum ser maligno; o xamanismo, assim, é uma forma guerreira de pensar o mundo.

Discutirei o problema do suicídio entre os kaiowás junto ao trabalho de Pimentel (op. cit.) presente uma coletânea lançada por etnólogos e etnólogas intitulada “Etnografías del Suicidio en América del Sur” (ARÁUZ & APARACIO, 2017) na qual se pode encontrar problemas parecidos entre diversos outros povos do continente sulamericano. Em seguida esboçarei seus principais argumentos analíticos, trarei um exemplo de caso de suicídio para ilustrar o problema e em seguida analiso as questões suscitadas.

3.4.1 Feitiços e alterações: as explicações nativas

Guaranis e Kaiowás comumente negam a possibilidade de que a morte seja obra do próprio morto: o feitiço (*paje vai*) ou seres donos da corda (*mohã vai*) e o espectro dos mortos perambulantes na terra (*angue*) potencialmente perigosos em mortes por enforcamento, são em geral os primeiros suspeitos. Cônjuges envolvidos em conflitos também são passíveis de acusação, principalmente se a causa da morte for envenenamento. Quando se reconhece a opção do morto em se suicidar, ela pode coexistir com a suspeita de feitiço ou assassinato. Em reservas superlotadas, os conflitos e as agressões xamânicas são recorrentes na vida cotidiana Guarani e Kaiowá (PIMENTEL, 2017: 295).

Outra explicação para as mortes por enforcamento pode ser explicada em decorrência de uma espécie de “enfermidade mental”, “as quais podem ser associadas ao feitiço ou a outras faltas da própria pessoa, de sua família ou mesmo dos xamãs com os quais a pessoa possa ter tido contato direto ou indireto” (PIMENTEL, 2017: 297). Pessoas mais jovens que vivem a transição entre a infância e a fase adulta são mais suscetíveis a esse tipo de doença, pois se fica vulnerável ao *ojepota* – espécie de “encanto” por parte de entes. Esses jovens podem sofrer sua influência quando se desrespeitam resguardos.

É comum, portanto, o entendimento do enforcamento como resultado de uma doença, provocada sob a suspeita de feitiço. Tal doença seria como “um artifício sobrenatural para confundir mentalmente” (Idem: 298) a pessoa que se enforcará. A pessoa “suicida” pode ter sido apanhada “pela assombração que o ‘altera’ e o leva a provocar sua própria morte” (Idem). Neste ponto nos deparamos novamente com a noção de pessoa enquanto devir, e a doença entendida como um estado de transformação, alteração, possibilidade de troca de perspectiva. Para esse problema Guarani e Kaiowá e em outros povos aqui discutidos, trata-se de um modo peculiar de entender o mundo: mundo como um lugar de disputa e predação entre humanos e outros entes.

Vale lembrar que todas as explicações nativas para as doenças ou enforcamentos podem estar intrincadas e várias delas podem atuar ao mesmo tempo no discurso nativo para explicar os eventos. Pimentel (Idem: 297) adverte isso também para o contexto Guarani e Kaiowá.

3.4.2 Um caso conjugal

Vejamos um pouco como as explicações nativas aparecem em um caso concreto de suicídio. No caso trazido aqui (Idem: 301-302) há de perceber também como os conflitos

familiares ficam acirrados em um contexto de aglomeração e demasiada proximidade entre seus membros em pouco espaço.

São três jovens: uma menina, Ana, de 13 anos, e dois meninos, Bento, de 17, e Caio, de 16. Ana e Caio mantinham um relacionamento sem consentimento da família dela. A mãe descobre e, imediatamente, “para não ter dor de cabeça”, como se diz nas aldeias, exige que os dois se casem. A mãe de Ana vai falar com a mãe de Caio para acertar o casamento, mas esta não aceita, reage violentamente à ideia. A mãe de Ana volta para casa e repreende fortemente a menina, proibindo qualquer relação futura entre os dois. [p. 301].

Às escondidas, o relacionamento prossegue, até que a mãe de Ana descobre o fato, e cria uma cena pública em que repreende verbal e fisicamente a menina. O tempo passa, e Ana começa a namorar Bento, cuja família aprovava a relação, de modo que tudo evolui para um pedido de casamento. Só que Bento descobre, então, que Ana já havia tido relações sexuais com Caio e, decepcionado com isso, a relação deles se rompe. Passa um tempo, eles acabam voltando, se casam – o que, entre os kaiowa, é feito sem maiores cerimônias – envolve somente uma “conversa com os mais velhos”.

Logo após o casamento, que se dera em um dia de festa da colheita na comunidade, Ana e Bento vão para a casa deste para iniciar sua vida conjugal – mas Caio vai junto, leva cervejas. Ocorre que, pouco tempo antes, Ana havia voltado a ter contato com Caio, às escondidas. Os três se embriagam juntos, sendo que Bento acaba exagerando na bebida. Caio e Ana saem juntos, sem que Bento perceba. O resultado foi o rompimento entre Bento e Ana, sem que tivessem nem mesmo tido sua noite de núpcias.

A mãe de Ana fica sabendo de tudo e a leva até Caio e sua família. Novamente, a mãe de Caio rechaça a união do casal. A menina fica extremamente abatida com os acontecimentos, e uma semana se passa, até que o primo dela, que a havia apresentado a Bento, a leva até sua casa, para que se reconciassem. Escondida consigo, ela leva uma pequena garrafa de veneno.

Caio já estava fora da história, em função da recusa de sua família. Ana e Bento bebem aguardente juntos, ficam sozinhos em casa. Discutem e, diante do desacerto entre eles, ela repentinamente ingere parte do veneno que trouxera consigo, sem que Bento pudesse impedi-la. Ana é levada ao hospital. No caminho, arrependido, Bento acaba tomando o restante do veneno que ela havia trazido. Os dois terminam morrendo.

No dia seguinte, a comunidade toda está chocada com o ocorrido, e Caio é o alvo dos comentários públicos: ele não podia ter desrespeitado a esposa de Bento daquela forma! Saiu

da comunidade, foi a uma aldeia vizinha. Passou um dia. Quando voltou, dizem que já veio preparado para morrer. Enterravam o casal quando, naquela mesma manhã, Caio foi encontrado na forca. (PIMENTEL, 2017: 301-302).

O caso narrado acima mostra jovens em transição para a fase adulta em uma circunstância de relações que escapam ao controle das famílias, segundo Pimentel (2017: 303) “graças ao ambiente apinhado de uma aldeia com restrições territoriais”. Os jovens são envolvidos por certo tipo de paixão que lhes provocam sentimentos violentos e, as famílias, por sua vez, lidam com severidade determinadas situações complexas surgidas no contexto do confinamento. O autor aponta transformações ocorrendo no modo de educar as crianças, repreendendo-as cotidianamente de forma ríspida, algo que não é adequado, pois pode gerar nelas e nos futuros adultos o estado de raiva *nhemyrõ*.

Nhemyrõ é um sentimento, um estado emocional. O termo é polissêmico, e teria como tradução para o português algo entre “o desespero, a raiva/ira, a contrariedade e a tristeza, podendo até mesmo ser traduzido como ‘pirraça’” (Idem: 300). Este sentimento é percebido por familiares e outras pessoas próximas dos jovens que vão à forca:

No momento de seu ato, grande parte dos indígenas que se vão à forca estão *nhemyrõ*, por conta de alguma contrariedade – em geral, relacionada a conflitos familiares, muitos deles envolvendo relações amorosas. Frequentemente, esse jovem oscila entre a explosão e a prostração – aludindo a uma ausência de alegria (*vyae'y*) que também costuma ser percebida nesses casos. (PIMENTEL, 2017: 301).

No caso dos jovens Ana, Bento e Caio, não se entende que se mataram por amor ou algo do tipo. Essa hipótese não faz sentido para o ponto de vista nativo. Entende-se que se os jovens estão tornando-se *nhemyrõ*, ou seja, ficam profundamente irados de modo que acabam indo alterados à forca. Ela e eles só podem ter sido vítimas de feitiço ou algum tipo de influência maligna. Pimentel (2017: 303) conclui sua análise do caso na direção da luta pela terra e espaço, uma vez que as situações complexas de conflitos e as reações internas à condição, evidenciam a obrigação de viver confinados em reservas, algo que torna os jovens vulneráveis a sentimentos demasiadamente raivosos e a soluções violentas.

3.4.3 *Teko porã* e a grande saúde

A partir da narrativa anterior e da análise se deu etnógrafo, não posso aqui deixar observar uma cadeia de ações envolvendo espíritos, indígenas e não-indígenas: os jovens são

levados à força por ação e influência de entes malignos, muitos por intermédio de feitiços. Há neste ponto o que venho discutindo como “loucura” (aqui, doenças ou suicídio) enquanto alteração, troca de perspectiva, transformação em outro, dentro da lógica indígena de “predação ontológica”: a pessoa “suicida” está alterada por ação de alguma entidade, que o leva a provocar sua própria morte, como já foi dito acima. Porém, esse tipo de ação por parte dos espíritos ou feitiços (que no limite, acionam espíritos agressivos) aumentou exponencialmente após o confinamento de inúmeras famílias em pequenas reservas, a partir dos anos 1970 – evento que provocou inúmeras mortes e aparece nas estatísticas como suicídio. Ou seja, a partir da análise de Pimentel, um evento externo (o confinamento forçado em poucas terras por parte da expansão colonial) provoca determinadas ações internas (das brigas aos feitiços que acionam espíritos e, por sua vez, alteram pessoas que vão à força ou ao envenenamento).

Compreender as mortes dentro dos próprios termos nativos não deve excluir a grave situação ambiental que enfrentam Guaranis e Kaiowás da região. Considerar, todavia, as mortes como um problema exclusivamente nativo, também é algo que poderia interessar a elite ruralista local. Há um grande esforço por parte desta elite em colocar o suicídio indígena na região de Dourados enquanto fruto da própria cultura nativa, na tentativa de produzir um discurso no qual eles e elas mesmas são responsáveis por sua desgraça. Levar a sério o ponto de vista nativo, como diz a vulgata antropológica, em nada tem a ver em produzir discursos coerentes com pensamento como este.

Esse e outros casos apresentados por Pimentel e analisados em “clave xamânica” sugerem que atualmente boa parte das aldeias Guaranis e Kaiowas passaram a ser “um ambiente onde, do ponto de vista dos *nhanderu* e *nhandesy* (“nosso pai” e “nossa mãe”, epítetos aplicados aos e às xamãs kaiowas, também chamados de “rezadores”) é quase impossível viver de modo são e seguro” (Idem: 299).

O autor, todavia, conclui buscando uma aproximação do entendimento nativo para “suicídio” enquanto genocídio. E assim, questiona até onde podemos seguir no “levar à sério” as formulações dos Guaranis e Kaiowá sobre as mortes por enforcamento. Tenta sair da questão ao entender que as terras oferecidas estão superlotadas e são incapazes de dar sustentação ao “bom modo de ser” (*teko porã*). (Idem: 306). *Teko-há* é o “lugar do *teko*, lugar onde se pode viver do nosso próprio jeito: grosso modo, é a denominação usual para as terras de ocupação tradicional que o movimento guarani e kaiowa de luta pela terra pleiteia”. (Idem: 306, n.28). Ou seja, reaparece aqui o problema das adequadas formações da pessoa e do corpo nativo arranjadas em um espaço (território) adequado para tal.

Quando o autor analisa o problema do suicídio entre Guaranis e Kaiowás, podemos sugerir que a luta pela terra ou as retomadas podem ser um exemplo de “clínica” se considerarmos que a demarcação de terras é necessária (embora não somente isso) para combater “o mal-estar que impera nas aldeias” (Idem: 300). Pensando nas torções para o termo “clínica” promovidas por Félix Guattari, há aqui uma crítica da clínica, uma vez que a “cura” nesta “clínica” não aponta para a moral transcendente do analista (como na psicanálise tradicional), mas sim aos próprios termos nativos. Na ecosofia política de Guattari (1990) não há crítica ao capitalismo que esteja desvinculada “de uma atenção aos modos hetero-genéticos de criação de valor, de regeneração da vida e retomada dos possíveis” (LIMA, 2021: 18). Com o movimento de retomada de terras, Guaranis e Kaiowás poderiam nos ensinar uma clínica crítica: nela substituiríamos o divã pela rede em prol da “grande saúde”, para trazer Nietzsche (1999: 66), isto é, não aquela saúde que nos arrasta pela vida, mas aquela necessária para experimentar diferentes modos de pensar e viver³⁸ – e para experimentar, precisamos ter um corpo, lembra-nos os povos indígenas.

³⁸ Para essa saúde, é necessária a manutenção dos “seres-terra”, poderia também nos lembrar Marisol de la Cadena (2020).

CONSIDERAÇÕES

“Podemos dizer sem dúvida nenhuma que a loucura 'não existe', mas isso não quer dizer que ela não é nada”.

Michel Foucault. [1978] 2008.

Tentarei recapitular os principais pontos trazidos nessa dissertação e atar alguns possíveis fios soltos. Entendo, a partir das etnografias consultadas e dos autores e autoras trazidos com as discussões epistemológicas e metodológicas, que para se aproximar do problema da “loucura” (ou alterações de estado ou crise) nas terras baixas da América do Sul há que se passar por aspectos caros à cosmopolítica ameríndia, como a potencialidade de se transformar em outro, predação e produção de diferenças. Aspectos que não estão separados, e sim se entrecruzam. Tampouco há busca por algum sentido total para os estados de “loucura”. O problema, aqui, passa por conhecer as relações e uma “microfísica da influência” (KELLY & MATOS, 2019: 407), as “ações sobre ações” (FOUCAULT, 2010c) ou o conjunto de forças que estão envolvidas em cada caso.

(I) *Devir-outro*: as etnografias analisadas mostram que a “loucura” situa-se num perigoso processo de tornar-se Outro. A constituição da pessoa não é um processo estável, ao contrário, é contínua e está em constante possibilidade de devir. Uma transformação não controlada pode provocar metamorfoses, perda dos sentidos, da capacidade agir reconhecida por seus semelhantes, ou até mesmo beirar a morte³⁹. Assim, para analisar o problema nas terras baixas sulamericanas, é necessário conhecer o contexto relacional que cada ente compõe com seus afins e seus Outros (humanos, espíritos, duplos, animais, plantas).

O problema da “loucura” neste contexto etnográfico passaria por um problema de transformação. Mas de que transformação estamos falando? Estamos falando de transformações corporais. Nas concepções nativas, o corpo opera transformações: diferentemente da concepção de corpo na metafísica ocidental, na Amazônia indígena o corpo se transforma: existem agentes (e forças, substâncias) que promovem ações e criações para construir a vida social. Para o problema da “loucura”, assim, não se trata de estados de

³⁹ Nesses termos, Marcos Valentim (2018: 204) lembra que se a ação dos espíritos se caracteriza pela capacidade e o “perigo” de metamorfosear humanos em não-humanos, “a cultura, isto é, o processo geral da humanização”, corresponde “a uma contra-metamorfose”.

alterações mentais, mas sim em “alter-ações”, como diz Vianna (op. cit), ou seja, uma ação que tende à alteridade.

As etnografias analisadas aqui e o uso que estas fazem do conceito de perspectivismo ameríndio, nos ajuda a considerar que nos estados de “loucura” ou crise, não há confusão em representações de mundo, mas sim há uma troca ou roubo de perspectivas. Afinal, não há um único mundo para ser representado de diversas maneiras (como supõe o multiculturalismo ocidental), pois só há “confusão” interpretativa num mundo onde todas representações acerca dele devem desdobrar-se ontologicamente sobre uma natureza única, movimento para o conhecimento típico da episteme moderna, como bem diagnosticou Foucault: é justamente pelo imperativo de se desdobrar sobre uma única natureza, das representações de mundo terem de convergir para uma natureza reconhecível da mesma forma (de igual maneira) por todos é que aparecerá a separação entre razão e loucura. No mundo ameríndio, de outro modo, pelo fato de haver a existência de diferentes mundos mas não mais reduzidos às suas representações, mas sim, cada representação de realidade cria um mundo para si (o multinaturalismo das filosofias ameríndias), não é possível falar para as alterações provocadas pelas crises, como a que vimos neste trabalho, algo como meras confusões, uma vez que não estamos tratando de uma noção de conhecimento e corpo cartesiana: não há simplesmente um “dentro” ou um “fora”, um “incluído” ou “excluído” dos direitos da razão (como mostra Foucault para o problema na modernidade), mas sim o que se passa, na verdade, são variações e relações que constituem a pessoa e nela produzem efeitos. Trata-se “de estados que se diferenciam entre si e que estão todos ligados do mesmo modo a uma realidade que é perspectiva” (VIANNA, 2013: 8).

Está implicado aqui um deslocamento de mundos, no qual o que se vê em nada se refere a alguma falsificação do sensível ou degeneração (algo que está implicado nas definições de doenças mentais a partir da tradição cartesiana), mas sim que a pessoa deixa de ser em uma tal forma para ser em outra. Trata-se assim, portanto, de uma transformação que ocorre através de um deslocamento de perspectivas (MAIZZA, op. cit.). “Não se altera o ser/pessoa, mas desloca-se esse ser/pessoa para outro locus de existência, o que pode implicar em transformação” (VIANNA, op. cit.). Nos casos aqui abordados, trata-se menos de diagnosticar a capacidade de reconhecer alguma verdadeira realidade, afinal, rigorosamente, o que os acometidos pelas crises veem são verdadeiros. Uma diagnóstica ameríndia, aqui, trataria de evitar que a realidade do Outro passe a ser também a sua própria (VIANNA, op. cit.; VIVEIROS DE CASTRO, 2011).

No processo de saúde-doença, no intervalo entre a vida saudável e a cura há um mau encontro que provoca a doença ou o estado de “loucura”. E a “loucura” ou a doença, me mostram as etnografias analisadas nesta dissertação, nada mais é do que um processo (indesejável, não-controlado) de se tornar Outro; a constituição da pessoa não é um processo estável, ao contrário, é contínua e está em constante possibilidade de devir: “[i]ntervalo tenso, ela [a pessoa] não existe fora do movimento”, afirma Viveiros de Castro (1986: 22) em sua tese acerca da noção pessoa Araweté.

(II) *Predação*: os casos lembram da capacidade do pensamento indígena de incorporar o Outro. A partir de Lévi-Strauss (1993), a labilidade dos mitos ameríndios à história teria um equivalente sociológico: se faz da relação com o Outro, nessas sociedades, “o cerne de sua própria existência” (MATOS, 2014: 253).

Viveiros de Castro (2015), em torno de uma noção de afinidade potencial demonstra como, para os povos ameríndios, a afinidade é o princípio relacional com o Outro, ou seja, o Outro é necessário para a constituição de Si. E isso passa pela relação com seres não-humanos, como também pelas relações com humanos não-indígenas, isto é, a sociedade colonizadora. De modo geral, a necessidade da alteridade para a composição de suas próprias sociedades “faz com que os ameríndios tenham no encontro com estrangeiros matéria para sua constante transformação” (MATOS, 2014: 253). É diante de um “sistema intrinsecamente transformacional” que a chegada do colonizador nos contextos aqui analisados não significou a “irrupção inédita da mudança” (Idem), mas antes se trata de inovações empreendidas pelos próprios nativos em sua sociedade a partir das relações estabelecidas com os brancos.

Nestes termos, as crises, estados de embriaguez e até mesmo atos suicidas não são analisadas como consequências direta do contato cultural que alterariam valores nativos ou tradicionais, afinal, os valores persistem (como os espíritos-cantores, não deixaram de existir e de se relacionar com os Matses; na embriaguez entre os Mbyá há uma alterada forma de comunicar com os *ãngue*; entre os Suruwahas atualizam as diferenças na rede sociocósmica passando de presas do timbó a presas do feitiço, por exemplo) mas antes há mudanças em seus corpos-*habitus* (corpos-conhecimento) (Idem: 255). Foram essas mudanças em seus corpos que transformaram os rituais dos espíritos-cantores. Especificamente no caso Matses, a transformação do ritual dos espíritos-cantores é parte de outras transformações no modo de vida nativo empreendidas a partir do estabelecimento de relações com os brancos.

Entre os Wajãpi, Rosalen (2017) entende que as relações com os brancos não determinam problemas/doenças. Os não-indígenas não estão fora do modo Wajãpi de realizar

composições com as mais variadas substâncias do cosmos. O que acontece, todavia, é que ao realizar composições com não-indígenas, não se escapa aos riscos e perigos de composições inadequadas. Da mesma forma que a procura por múltiplos agentes para solucionar/sanar o que se passa, não reforça uma suposta fragilidade dos Wajãpi, mas sim “um fortalecimento do próprio modo de existência que passa por manter constante o movimento de experimentação, composição e diferenciação” (Idem: 26).

Portanto, não se trata de estado de anomia, como poderia sugerir uma análise sociológica clássica, afinal, os casos etnográficos aqui reportados, crises e mal-estares são ao mesmo passo expressões de um social ainda não reconhecido (ou não mais reconhecido) e que insiste como virtualidade, mas, no limite, resultado direto do funcionamento das normas sociais já existentes. Não há crise produzida pelo *socius* que ele seja incapaz de incorporar a partir de seus próprios termos.

(III) *Diferença*: o contrário de uma imagem de sociedades pacíficas e que buscam a identidade, percebe-se coletivos (humanos ou não) agindo num “mundo perigoso” (MAIZZA, op. cit) a partir de roubos de perspectivas, transformações forçadas, predações, compondo diferenciações. A abertura ao Outro, entretanto, tem seus riscos, e os casos de “loucura” é um deles. Os contextos, casos, situações e cenas trazidas perturbam a ordem ou sistema estabelecido. Este, por sua vez, encontra suas próprias possibilidades para se reordenar. Em outras palavras, as alterações de estado e processos de cura dos casos aqui trazidos vieram de desarranjos e rearranjos de mundos.

A feitiçaria xinguana, por exemplo, trazida por Vanzolini (op. cit.), ao provocar doenças e estados de “loucura”, produz diferenças internas no coletivo, produz alteridades. “Loucura”, portanto, pode ser pensada sociologicamente a partir de uma situação perversa, algo que questiona as identidades e cristalizações internas, e que promove diferenças indesejadas internas dentro do mesmo coletivo. Analogamente, no contexto das sociedades ocidentais estudadas por Foucault, esta ideia me remete ao movimento que há da loucura enquanto “experiência- limite” nas bordas da razão. Experiências-limite são

ces formes d’expériences qui au lieu d’être considérées comme centrales, d’être valorisées positivement dans une société, sont considérées comme des expériences fronteires à partir desquelles est remis en question cela même qui est considéré d’ordinaire comme acceptable. Alors, em um sens, de l’histoire de la folie à une interrogation sur notre système de raison (FOUCAULT; BERTEN, 1988: 12⁴⁰).

⁴⁰ Tradução livre: experiências-limite são “aquelas formas de experiência que, em vez de serem consideradas centrais, de serem valorizadas positivamente em uma sociedade, são consideradas como experiências de fronteira

A loucura, objeto de análise de Foucault nas sociedades ocidentais, quanto a “loucura”, objeto de análise das etnografias aqui trazidas, desestabilizam a ordem das coisas. Ambas, aqui podem ser entendidas enquanto experiências-limites de um *socius* em transformação.

Uma descrição dos fluxos e das forças, bem como da consideração da pessoa em outras pessoas, tal qual as etnografias analisadas trazem, colocam em evidência as “negatividades” ou o “avesso” da solidariedade ontológica entre parentes (VANZOLINI, op. cit.) no qual malefícios, feitiços, ataques, raptos entre afins é uma forma pervertida de guerra, como apontou a filosofia ameríndia contra-o-Estado, em Clastres (2012).

Os estados de “loucura” aqui discutidos são instâncias da incorporação descontrolada da alteridade – e não uma incorporação sob controle. Assim, a abertura necessária para incorporar a alteridade e produzir a diferença tem seus riscos: esse jogo da alteridade pode escapar das mãos e produzir esse tipo de coisa que aqui foi apresentada. A diferença tem que ser incorporada, e há mecanismos nos quais isso se faz de modo menos sofrível. A “loucura” no contexto das terras baixas da América do Sul pode ser percebida mais como um risco, um custo, e talvez menos um produto desejado. Por outro lado, a “loucura” produz, inevitavelmente, corpos e grupos.

a partir das quais se questiona o que normalmente é considerado aceitável. Então, em certo sentido, da história da loucura à um questionamento do nosso sistema de razão”.

REFERÊNCIAS

a) Textos

ALENCAR, Ana Luisa Gonçalves de. 2001. Feitiçaria entre os Munduruku: uma forma de resistência cultural (Monografia de Graduação). Brasília: UnB/DAN.

ALLARD, Olivier. 2003. Emotions and relations: a point of view on amazonian kinship. MPhil SAR Department of Social Anthropology. University of Cambridge.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. Cidade do Índio: Transformações sociais e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2006.

APARICIO, Miguel. 2015. As metamorfoses dos humanos em presas do timbó. Os Suruwaha e a morte por envenenamento. Revista de Antropologia, 58(2), 314-343, 2015. São Paulo: Universidade de São Paulo.

ARTAUD, Antonin. 1983. Escritos de Antonin Artaud. Seleção e notas de Cláudio Willer. Porto Alegre: L&PM Editores.

BASTIDE, Roger. 2016. O sonho, o transe e a loucura. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Três Estrelas.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2008. El recuerdo de Luna: Género, sangre y memoria entre os pueblos amazónicos. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP).

BENEDICT, Ruth. 2013. Padrões de cultura. Trad. Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis: Vozes.

BENITES, Sandra. 2020. “Piração”. In. *Corpos que Falam: um lugar para as vozes de estudantes de pós-graduação em quarentena*. Disponível em <<https://corposquefalam.weebly.com/escritas/piracao-sandra-benites-ppgasmnufrj>>. Acessado em 21 de jul. 2022.

BORGES, Jorge Luis. 1975. La rosa profunda. Edição digital.

CANGUILHEM, Georges. 2009. O normal e o patológico. Trad. Maria Thereza R. de C. Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CAPIBERIBE, Artionka. 2017. “A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação”. *Mana* 23 (2): 311-340.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Kraho. São Paulo, Hucitec.

CASTANHEDA, Carlos. s/d. Uma estranha realidade. Trad. Luzia Machado da Costa. São Paulo: Círculo do livro.

CASTRO, Edgardo. 2009. Vocabulário Foucault. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica.

CAUX, Camila Becattini Pereira de. 2011. Histórias de cachaça e povos indígenas. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CLASTRES, Hélène. 1978. Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.

CLASTRES, Pierre. 2014. Sociedade contra o Estado - pesquisas de antropologia política. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. Ver, Saber, Poder. El chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana. Lima: IFEA, CAAAP, CAEA-CONICET.

DAL POZ, João. 2000. “Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha”. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 43(1): 89-144, 2000.

DE LA CADENA, Marisol. “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la ‘política’”. Trad. Cristóbal Gnecco. Tabula Rasa, 33, 273-311.

DELEUZE, Gilles. 1988. Foucault. Trad. Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense.

DELEUZE, Gilles. 1991. A dobra: Leibniz e o barroco. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus.

DELEUZE, Gilles. 2009. Lógica do sentido. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1995. Mil Platôs vol.1. Trad. Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1997. Mil Platôs vol. 4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2010. O Anti-Édipo. Trad. Luiz Benedito Orlandi. São Paulo: Ed. 34.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2012. Mil Platôs. vol. 3. Trad. Aurélio Guerra Neto et al. São Paulo: Ed. 34.

DEMGOL. Dicionário Etimológico da Mitologia Grega (multilíngue, online). Direção: Ezio Pellizer e Gennaro. Tedeschi. Trieste: Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia (GRIMM), Università di Trieste. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/409973/mod_resource/content/2/demgol_pt.pdf. Acessado em 13 de mai. 2022.

DESCARTES, René. 1979. Obras incompletas (Col. Os Pensadores). Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural.

DEVEREUX, Georges. 1975. Etnopsicoanálisis complementarista. Trad. Flora Setaro. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

DURKHEIM, Émile. 2005. O Suicídio. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret.

ERTHAL, Regina. 2001. “O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos”. Cadernos de Saúde Pública vol. 17 no. 2 Rio de Janeiro, Mar./Apr. 2001.

FANON, Franz. 2020. Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora.

FERNANDES, João Azevedo. 2004. Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil Colonial. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. 2010. A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso Segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese submetida ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel. 1992. As palavras e as coisas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 1994. Dits et Écrits, III. Paris: Éditions Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 2006. “O poder psiquiátrico”. Curso no Collège de France (1973-1974). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2008. “Segurança, Território, População”. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2009. História da Loucura na época clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva.

FOUCAULT, Michel. 2010a. Ditos e Escritos I. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel. 2010b. Os anormais. Curso dado no Collège de France (1974-1975). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Wmf Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel. 2010c. Sujeito e poder. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Carneiro. In: DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FOUCAULT, Michel; BERTEN, André. 1988. “Entretien avec Michel Foucault”. In: Les Cahiers du GRIF, n°37-38, 1988. Le genre de l'histoire. pp. 8-20.

FOX, Richard G. & GINGRICH, Andre. 2002. “Introduction”. In. GINGRICH, Andre & FOX, Richard G. (Edit.). Anthropology, by Comparison. London and New York: Routledge.

GARNELO, Luiza. 2003. Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.

GELL, Alfred. Arte e agência. 2018. Trad. Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora.

GOLDMAN, Márcio. 2013. “Lévi-Strauss, a ciência e as outras coisas”. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freie (Orgs.). Lévi-Strauss: leituras brasileiras, 2ª ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. O Mundo Inacabado: Ação e Criação em uma Cosmologia Amazônica. Etnografia Pirahã. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

GONGORA, Majoi Favero. 2017. Ääma ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

GOW, Peter. 1991. Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

GUATTARI, Félix. 1990. As três ecologias. Trad. Maria C. F. Bittencourt. Campinas: Papirus.

GUÉRON, Rodrigo. 2020. Capitalismo, desejo e política: Deleuze e Guattari leem Marx. Rio de Janeiro: NAU Editora.

HEURICH, Guilherme Orlandini. 2015. “Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez mbyá-guarani”. MANA 21(3): 527-552.

HUYER, Bruno Nascimento. 2015. “Entre o devir e a transformação: reflexões antropológicas entre os Mbyá-Guarani no Cone Sul”. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 86-108, jul./dez.

KELLY, José Antônio Luciani. 2001. “Fractalidade e troca de perspectivas”. Mana, 7(2): 95-132.

KELLY, José Antonio & MATOS, Marcos de Almeida. 2019. “Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul”. Mana 25 (2): 391-426.

KLEIN, Kelvin dos Santos Falcão. 2013. A literatura do inventário: arquivo, anacronismo e além. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

KOPENAWA, Davi. & ALBERT, Bruce. 2015. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras.

LANGDON, Esther Jean. 1999. Representações do poder xamanístico nas narrativas dos sonhos Siona. Trad. Ricardo Fernandes. Revista Ilha, Florianópolis, n. 0, out. 1999, p.35-56.

- LANGDON, Esther Jean M. 2001. "O que beber, como beber e quando beber: O contexto sociocultural no alcoolismo entre as populações indígenas". In Anais do Seminário sobre Alcoolismo e DST/AIDS entre os Povos Indígenas. Brasília: Ministério da Saúde, p. 83-97.
- LAPOUJADE, David. 2015. Deleuze, os movimentos aberrantes. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n - 1 edições.
- LARAIA, Roque de Barros. 2006. Resenha de "O cru e o cozido. Mitológicas" de Claude Lévi-Strauss. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 21, núm. 60, fevereiro, pp. 167-169.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1975. O totemismo hoje. Trad. Malcolm Bruce Corrie. Petrópolis: Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. O olhar distanciado. Trad. Carmen de Carvalho. Lisboa: Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. História de Lince. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cia das Letras.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004a. Do mel às cinzas (Mitológicas v. 2). Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004b. O cru e o cozido (Mitológicas v. 1). Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2006. A origem dos modos à mesa (Mitológicas v.3). Trad. Beatriz-Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. A eficácia simbólica. In.: Antropologia Estrutural. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2017. Introdução à obra de Marcel Mauss. In. MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana 2 (2), Out.
- LIMA, Vladimir Moreira. 2021. "A catástrofe e os possíveis ecosófos". In. AGOSTINHO, Larissa Drigo (Org.). Dossiê Félix Guattari. Revista Cult, ano 24, set. 2021, ed. 273. São Paulo: Editora Bregantini.
- LIMULJA, Hanna. 2022. O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami. São Paulo: Ubu Editora.
- MAHALEM DE LIMA, Leandro. 2019. Pajelança nas adjacências do Rio Amazonas: dimensões sociopolíticas e cosmológicas. Revista Ciências da Sociedade (RCS), Vol. 3, n. 5, p.61-91, Jan/Jun.
- MAIZZA, Fabiana. 2012. Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia. São Paulo: Nankin: Edusp.

MAIZZA, Fabiana. 2017. As sete meninas: reflexões sobre mulheres, experiência e efeitos jarawara. *cadernos pagu* (49), 2017:e174913.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2014. A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2019. O perigo do olhar da mulher: reflexões sobre gênero e perspectiva a partir de um ritual de iniciação masculina matses. *Amazônica: Revista de Antropologia*, vol. 11 (2), p. 637-656.

MAUSS, Marcel. 2017. "Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia". In. MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora.

MINDLIM, Betty. 2001. Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia. São Paulo: Editora Senac São Paulo; Editora Terceiro Nome.

MURPHY, Robert F. 1958. *Munduruku Religion*. University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 49 (1). Berkeley and Los Angeles: University Californian Press.

NIETZSCHE, Friedrich. 1999. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.

NIETZSCHE, Friedrich. 2008. *Aurora*. Trad. Antonio Carlos Braga. São Paulo: Ed. Escala.

OVERING, Joanna. 2006. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006, v. 49 n° 1.

PEIRANO, Mariza. 2014. "Etnografia não é método". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez.

PIMENTEL, Spensy K. 2017. "Contra o que protesta o kaiowá que vai à força? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a intenções e sentimentos indígenas". In: ARAÚZ, Lorena Campo & APARICIO, Miguel (Orgs.s). *Etnografias del suicídio em América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala, p. 285-308.

PISSOLATO, Elizabeth. 2006. *A Duração da Pessoa: mobilidade parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. 2006. 366 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

PITARCH, Pedro. 1996. *Ch'uel: una etnografía de las almas tzeltales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

PRATES, Maria Paula. 2009. *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocsmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS*. 2009. 102 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.

- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1995. O método comparativo em Antropologia Social [1951]. Trad. Marcos A. L. de S. Coimbra; Orlando Pilati. In. MELATTI, Julio Cezar (Org). Coleção Grandes Cientistas Sociais: Radcliffe-Brown. São Paulo: Editora Ática.
- RAMOS, Danilo Paiva. 2013. Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku). Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- ROSALEN, Juliana. 2017. Tarja preta: um estudo antropológico sobre “estados alterados” diagnosticados pela biomedicina como transtornos mentais nos Wajãpi do Amapari. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.
- SÁEZ, Oscar Calavia. 2006. O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- SÁEZ, Oscar Calavia. 2013. Esse obscuro objeto da pesquisa: um manual de método, técnicas e teses em Antropologia. Ilha de Santa Catarina, Edição do Autor.
- SILVA, Rafael Moreira Serra da. 2020. Paisagem, memória e transformação a partir dos Hupd'äh do alto rio Negro. 32ª Reunião Brasileira de Antropologia. Saberes insubmissos: diferenças e direitos, Rio de Janeiro.
- SHIRATORI, Karen. 2013. O Acontecimento Onírico Ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis. Dissertação apresentada ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- SOARES, Mariana. 2012. Caminhos para viver o mbya reko. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SCHULER, Evelyn; ZEA, Alfredo. 2017. El inicio de la iniciación y el movimiento de las partes. CLIMACOM CULTURA CIENTÍFICA - PESQUISA, JORNALISMO E ARTE, v. 10, p. 14, 2017.
- SCHULER ZEA, Evelyn. 2019. As potências políticas do deslocamento na etnografia, na tradução e na linguística. Revista da Abralín, v. 17, p. 332-349.
- SZTUTMAN, Renato. 2009. Natureza & Cultura, versão americanista – Um sobrevoo. Ponto Urbe [Online], 4.
- SZTUTMAN, Renato. 2006. De outros caxiris: festa, embriaguez e comunicação na Amazônia indígena. Versão para publicação de Dissertação de Mestrado defendida em 2001 no PPGAS da USP.
- TEMPASS, Martín. 2010. "Quanto mais doce, melhor": um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 2010. 395 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS, UFRGS, Porto Alegre.

- TOLA, Florencia. 2020. “Ejercicios comparativos sobre la «locura» en el Chaco argentino”. *Anthropologica*, 38(45):63-84.
- TURNER, Victor. 2005. “Um curandeiro Ndembu e sua prática”. Trad. Pedro Gabriel Hilu da Rocha Pinto. In. TURNER, Victor. *A Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EdUFF.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- VANZOLINI, Marina. 2013. Ser e não ser gente: dinâmicas da feitiçaria no Alto Xingu. *Mana* 19(2): 341-370.
- VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VIANNA, João Jackson Bezerra. 2012. *De volta ao caos primordial. Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus.
- VIANNA, João Jackson Bezerra. 2013. “De deslocamentos e alter-ações. Os ataques yóopinai e os sentidos da doença entre os Baniwa”. In.: *Paisagens ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. Org.: Marta Amoroso e Gilton Mendes. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. O problema da afinidade na Amazônia In.: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002b. *Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena* In.: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, v. 2 n. 54.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac & Naify; N-1 Edições.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2018. “A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada”. *Aceno –Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 247-264.
- WAGNER, Roy. 2017. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora.

b) Filmes

Les maîtres fous [Os mestres loucos]. Dir. Jean Rouch. Paris, Films de la Pléiade, 1955. 36'. Disponível em <<https://shre.ink/m7jm>> Acessado em 17 jul. 2022.

c) Sites

<https://commons.wikimedia.org/>
<http://tropical.theferns.info/>