



Loucura, transformação, predação e diferença nas terras baixas da América do Sul

Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho¹

Resumo

A loucura só existe em uma sociedade, diria Foucault, não existindo fora das formas de sensibilidade que a isolam, repulsam ou a capturam. Por esse caminho, este trabalho busca investigar a possibilidade de existir ou não um conceito análogo à loucura entre as sociedades indígenas do continente sul-americano. Poderia assim surgir enquanto uma pergunta de pesquisa: como os ameríndios nomeiam e significam, controlam e buscam regular eventos considerados em seus próprios termos atípicos e incomuns para corpos e ações de seus indivíduos? A análise de diversas etnografias realizadas nas TBAS tem me mostrado até então que o que pode ser entendido como loucura no continente passaria por três conjuntos de problemas conhecidos na etnologia regional. No primeiro deles, loucura seria um problema de transformação: uma troca de perspectiva não controlada com outro ente do cosmos pode gerar estados de loucura, do ponto de vista humano. Um mau encontro na floresta (Jarawara), desagradar espíritos-donos em algum lugar (Baniwa) ou quebrar um ritual de iniciação (Matses) pode resultar na troca de perspectivas descontroladas, provocando diversas formas de crises e mal estar. Para surpresa ou não, existem línguas nas quais sua terminologia análoga à loucura tem o mesmo sentido de “transformar”, “virar”. No segundo conjunto de questões levantadas, o problema da loucura passaria pelo tema da predação: durante as caçadas, há casos de inversão da relação, e quem era predador (no caso, um humano) passa a ser presa (de algum espírito-animal). Assim, num infortúnio, o então caçador pode ser caçado e passa a ser sujeito da relação perspectiva e conseqüentemente sofrer com as crises ocasionadas. Há casos também de se ingerir carne proibida ou de maneira inadequada, atitude que provoca alucinações (Pirahã); ou então se pode ser acometido por estados de loucura após ser vítima de feitiços (Aweti). Se um xamã não intervir a tempo, as crises ou alterações de estado podem resultar em morte. Por fim, esses dois pontos levam a um terceiro, colocando o problema da diferença: refiro-me aqui aos efeitos sociológicos das crises, uma vez que em vários contextos esses eventos evidenciam produção de diferenciações internas ao grupo. A alteridade não está apenas para fora do socius, no Outro, mas também é reproduzida internamente, e não é incomum casos de endoviolência. As etnografias analisadas mostram que o que aparece como loucura na América indígena é também máquina de guerra contra totalizações.

Palavras-chave: loucura, transformação, predação, diferença, etnologia indígena

¹ Mestre em Psicologia e Mestrando em Antropologia Social, ambos na Universidade Federal de Santa Catarina.

Introdução

Neste trabalho busco estudar algumas formas de existir (ou não) um conceito análogo à loucura entre as populações ameríndias. Meu ponto de partida para levar adiante essas reflexões ocorre a partir da minha vivência entre os Mundurucus do Alto Tapajós entre os anos de 2016 a 2020: quando ingenuamente perguntava a eles e elas se haviam casos nas aldeias de saúde mental, me diziam sempre que só havia casos relacionados a “pajé bravo” (*ybukaypat*), isto é, feitiçaria.

Metodologicamente, neste texto, recorro a etnografias realizadas no continente em que há descrições de “crises”, “estados de crises”, “alterações de estado” ou simplesmente casos de “loucura”, como alguns grupos denominam em português os eventos ocorridos. Por meio de uma análise comparativa das etnografias, intento mostrar como ocorrem esses “estados de crise” e como os coletivos que os experenciam buscam significá-los, entendem suas causas, realizam os diagnósticos e encontram suas próprias soluções para mediar, remediar ou cessar o que acontece.

Aqui analiso casos entre os grupos Matses (Matos 2014), Jarawara (Maizza 2012), Aweti (Vanzolini 2015) e Baniwa (Vianna 2012; 2013). O material bibliográfico que poderia ser útil para aproximarmos o tema da loucura nas terras baixas da América do Sul não se limita a estes povos podendo ser encontrado casos semelhantes entre os Ye’kuana (Gongora 2017), Pirahã (Gonçalves 2001), Wajãpi (Rosalen 2017), Mbya-Guarani (Huyer 2015), Tobas do Chaco argentino (Tola 2020), entre populações indígenas na fronteira Brasil/Guiana Francesa (Capiberibe 2017), além de bibliografia específica entre diversos outros povos sobre suicídio (Araúz & Aparacio 2017; Erthal 2001) e alcoolismo (Caux 2011), para citar alguns.

Interessa-me aqui a descrição dos sintomas (sintomatologia) e as explicações para as causas/origens das crises/acessos de “loucura” (etiologia). Se é largamente sabido na etnologia americanista que não há necessariamente uma única explicação nativa para os fatos, e sim uma grande difusão de discursos. Assim, no caminho aberto por Lévi-Strauss em seu artigo “Eficácia Simbólica”, não busco

“[...] 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).

Ou ainda me simpatizo pela ideia de compor um “mapa” dos dispositivos nativos nas crises. Dispositivo entendido como feixe de relações estratégicas estabelecidas entre elementos heterogêneos (Foucault 1988; Deleuze 2003; Deleuze & Guattari 1995).

Assim, a partir da análise do material etnográfico, algo análogo à “loucura” passaria em solo ameríndio por problemas relacionados à) transformação, troca de perspectivas e predação ontológica, b) produção interna de diferenças.

Advertências

No complexo de trabalho de “tradução de mundos”, algumas advertências são necessárias: embora busque compreender como povos indígenas do continente elaboram seus problemas e conceitos acerca do tema, assumo que da forma como busco compreendê-las não evito analogias e cruzamentos com contexto “ocidental”. Entendo que não se trata aqui de buscar soluções para um problema que é “meu” (ou “nosso”) no contexto de outrem, mas sim de ser honesto com a formulação do problema de pesquisa. Este exercício de pensamento está presente em Strathern (2006) em suas reflexões acerca dos problemas de gênero em Melanésia e o feminismo euro-americano. Viveiros de Castro (2018) e seu método da “equivocação controlada”, coloca que no processo de tradução de mundos, pode-se haver equívocos controlados: nisso, a alteridade referencial tem de ser considerada uma “visão de mundos diferentes”, não apenas um outro ponto de vista sobre o mesmo mundo.

Aspectos cosmológicos: Transformação e Predação Ontológica

Matses e os ataques dos espíritos cantores

Entre os Matses (povo de língua pano, do Rio Javari), a não realização de um ritual de iniciação masculina, após a quebra de um tabu, provocou a fúria dos espíritos-cantores, que

hoje ataca e desencadeia estados crises e outros eminentes perigos para jovens homens e mulheres. As informações aqui sobre este grupo retiro da tese de Beatriz Matos (2014).

O ritual era a “festa dos espíritos cantores” *cuëndënquido*, até então realizada ocasionalmente. O ritual tinha por função preparar os jovens homens para a vida adulta, 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). Para receber os espíritos, os homens fabricam uma capa com a entrecasca de árvore *comoc* (*Couratari sp.*), que servia como a vestimenta dos *cuëndënquido*. A vestimenta para os espíritos era feita em uma clareira na mata pelos homens adultos necessariamente longe das mulheres e dos mais jovens, pois elas e eles não podiam ver os espíritos sem essa capa, que deveria cobrir um homem adulto dos pés à cabeça.

Durante um ritual no início dos anos 1970, 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 *cuëndënquido* sem a vestimenta ritual, algo que os enfureceu por terem sido expostos ao olhar da mulher. 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.

Segundo os matses, essa quebra de tabu enfureceu os espíritos, e desde então estes têm provocado crises e outros males aos mais jovens. O trabalho de Beatriz Matos (2014) descreve 8 episódios de crises que acometeram 7 jovens diferentes, todos eles e elas entre 15 e 25 anos, homens e mulheres. A performance das crises consiste em ser acometida por uma abrupta visão, que os assusta e os faz se debaterem no chão ou correr para a floresta, contorcer o corpo, sofrer desmaios, entoar cantos de morte ou ameaçadores a outras pessoas.

Especificamente no episódio com a “jovem S.” (Matos 2014:224-225), de 16 anos, da aldeia Nova Esperança, ocorrido em 2010, durante a crise, seus sintomas consistiam em se debater no chão, sendo mantida deitada à força por dois homens e duas mulheres. A moça se mexia violentamente tentando se soltar, mantinha olhos bem fechados, dizia coisas em tom de ameaça aos demais e cantava numa entonação semelhante aos cantos de luto, sem motivos aparentes para tal. Quando se recuperou, contou que durante a crise via parentes mortos, espíritos que “pareciam pessoas”, mas tinham o corpo todo negro, pintado de jenipapo. Ela ainda via um caminho limpo, uma larga trilha aberta na mata. As pessoas ao seu redor contam

que as coisas ameaçadoras que dizia e seu canto não era propriamente seu, mas era o canto de espíritos, o que dá a entender que o agente causador da crise eram ataques de espíritos. Para curar as crises, dois homens e uma mulher, que realizavam sessões de toma de cipó amargo *tashic* na busca do diagnóstico para um outro caso que ocorria simultaneamente, sopravam e cantavam no rosto da jovem.

A partir da etnografia Matses, se entendermos que a crise é provocada por ataques espirituais, entendemos também que durante o estado de crise se experiencia um estado de transformação 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.

Assim, Matos (2014:256) entende que os ataques de espíritos entre os matses pode ser caracterizado como “transformação de transformações” (Gow 1991), 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* (almas) de homens e mulheres pelos espíritos. É importante ressaltar que as alterações de estado ou os processos de loucura que abordo neste trabalho giram em torno desta potência de duplos ou almas se exteriorizar aos corpos humanos e habitar por um certo intervalo de tempo outra socialidade.

Tal assertiva mostraria o modo como os próprios Matses experenciam a ruptura da relação ritualmente controlada com os espíritos cantores. Na direção proposta por Beatriz Matos, se os Matses sentem que não são capazes de permanecerem na posição de sujeitos na relação com os espíritos, podemos pensar 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” (Idem).

Enfim, uma transformação que pode ocasionar o afastamento definitivo dos parentes ou mesmo a sua morte. Vemos assim um *socius* nativo que não para de lutar contra totalizações – quando for discutir a etnografia Aweti, essa questão sociológica poderá ficar mais evidente.

Jarawara e o rapto de almas

Os Jarawara, povo arawá do médio rio Purus, possuem a palavra *rabika* para os casos que entendem por 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, um mau encontro na floresta. Os estados de loucura ou o rapto de suas almas, estão relacionados ao processo de transformação do humano ou da perspectiva humana em 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).

Entre os Jarawara, as causas mais comuns de doenças (dentre elas os estados de loucura) são provocadas por raptos de almas. O rapto é 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.

Maizza (2012:95-96) descreve o caso de um homem adulto que saiu para pescar. Do outro lado de um lago, pensou ter avistado uma de suas esposas. Eles copularam. Porém, não se tratava da amante, e sim de um bicho *yama*. O (mau) encontro com o ente provocou uma série de “desvios”, alterando seus sentidos e comportamento. Enquanto xamãs lutavam contra o *yama* que havia raptado sua alma, o homem também foi encaminhado para instituições e serviços de saúde nas cidades de apoio ao território. Inclusive, Maizza descreve situações em que ele foi amarrado e medicalizado.

Este caso chama atenção para vários elementos importantes, alguns deles recorrentes em outros grupos ameríndios. Podemos perceber neste caso uma espécie de “desregulação de seus órgãos/corpo”, seus olhos giravam, ele gritava ao invés de falar (há outros casos 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, como vimos e também entre os Aweti, como veremos adiante. Pode-

se ainda perceber um comportamento animal, ou ao menos não-humano, como comer peixe cru e dormir demais.

Segundo o relato, as forças agentivas que provocam o estado de loucura são o “bicho” *maka* fêmea (que o induz 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 sua esposa que ao ver e entrar em contato com 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 com suas agências tentam por fim capturar e matar os “bichos” que provocaram o estado de loucura no homem: no processo de cura, podemos perceber que o xamã recorre a seus espíritos auxiliares (como os espíritos-planta que os acompanha, agência/ente que faz o intermédio entre o xamã na terra, e guerreira, mata e devora o “bicho” que provoca o mal) para a volta ao “normal”, isto é, que o indivíduo volte ao estado de pessoa Jarawara.

Por último, há ainda no caso relatado a intervenção de brancos e, ao que tudo indica, o tipo de acompanhamento oferecido pelas instituições foi muito semelhante a 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, antigo mas ainda usado objeto de contenção para casos de transtornos psicóticos graves nas sociedades herdeiras da tradição clínica). Em uma das casas em que ficou, ele rebela-se, grita, quebra parte do imóvel, foge, briga com brancos. Pelos traslados que realizou, sugere-se que ele transitou pela rede de serviços de saúde e foi submetido a terapias medicamentosas. A cura, segundo explicações nativas, ocorreu quando xamãs conseguiram matar e devorar o bicho *yama* que capturara a alma do homem.

Com o caso Jarawara, podemos inferir que ao contrário do que prega a premissa da dúvida no método cartesiano – Descartes duvida da própria existência, mas como ele pensa, ele existe e tem a certeza de não estar louco² –, 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. A tese de Fabiana Maizza e outras etnografias, provoca-nos a pensar que na floresta tropical, existir e se tornar reconhecível pelos demais humanos passaria pela capacidade de assumir um corpo humano. “Ficar louco” não passaria

² Cf. DESCARTES, 1979:86.

pela dúvida se se 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.

Baniwa e os Yóopinai, o coletivo de loucos

Entre os Baniwa, povo aruak do alto Rio Negro, tem acontecido crises entre jovens que frequentam uma determinada escola. Na explicação nativa, o local em que foi construída a escola pertence a determinados espíritos, os *yóopinai*, espíritos-donos do local em que a escola foi erguida. Local, portanto, à primeira vista, inadequado para a construção da instituição. Seriam estes espíritos que, insatisfeitos com a presença humana no local, estariam atormentando os jovens.

A pesquisa de campo e bibliográfica de João Vianna (2012:122), autor dos trabalhos etnográficos no qual obtivemos as informações acerca dos Baniwa aqui presentes, sugere 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.” (Vianna 2012:122)

Os *Yóopinai* é uma categoria genérica e relacional 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. Uma de suas malocas está no subterrâneo onde a escola foi construída.

Há no trabalho de Vianna (2012) vários casos de jovens acometidos pelas crises, suas explicações para o ocorrido, como também explicações de mais velhos Baniwa. Durante as crises os jovens gemem de dor, seus corpos ficam contraídos, pulam da rede, há em muitos casos a necessidade de contenção para garantir que não se debatam ao chão ou corram para o mato, coloca uma interlocutora de Vianna (2012:76). Podem ainda gritar e chorar. Há relatos de se sentir dores no estômago, cabeça e no coração (Vianna, 2012:91). Há casos em que a

pessoa pode desmaiar e desfalecer. O quadro inicial da doença (prodrômico) é caracterizado por presságios, febre e dores (2012:92).

Esses elementos performativos se repetem em várias cenas de crises. Especificamente no caso de Simone, por exemplo (Vianna 2012:137-142), se contorcia na rede e debatia seus membros contra quem a segurava; durante a agitação, num determinado momento, passa a pedir socorro pois diz estar vendo um velho homem branco que está tentando matá-la, sem motivos, aparentemente, para tal acusação segundo 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”.

A análise de João Vianna (2013) para as crises entre os Baniwa nos ajuda aqui a pensar que, para estados semelhantes de crise com os quais estou trabalhando neste trabalho, não há confusão em representações de mundo, mas sim há uma troca de perspectivas. Afinal, não há um único mundo para ser representado de diversas maneiras (como anuncia o multiculturalismo ocidental), pois só há “confusão” interpretativa num mundo onde todas representações acerca dele devem desdobrar-se sobre uma natureza única -- movimento para o conhecimento típico da episteme moderna, como bem diagnosticou Foucault (2009): é justamente pelo imperativo de se desdobrar sobre uma única natureza, isto é, das representações de mundo terem de convergir para uma natureza reconhecível da mesma forma (de igual maneira) por todos que aparece 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 (multinaturalismo), não é possível falar para as alterações provocadas por uma crise, como a que estamos vendo, algo como meras “confusões”, uma vez que não estamos tratando de uma noção de conhecimento e corpo cartesiana/ocidental: 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 (devir) que ocorre através de um deslocamento de perspectivas. Tanto no caso Baniwa ou em outros 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 2013; Viveiros De Castro 2011). Ou seja: fica-se doente quem passa a ver descontroladamente o que o seu Outro vê.

Aspectos sociológicos: produção de diferenças

Aweti, feitiçaria e loucura

No alto Xingu, especificamente entre os Aweti (povo tupi) há um tipo de feitiço amoroso chamado *kuriti*. Segundo contam os Aweti, ele faz a pessoa perder a “consciência” ou a “inteligência” de si e do mundo (Vanzolini 2015:157).

Marina Vanzolini (2015:156-161) narra o caso de uma jovem apaixonada por seu primo paralelo (considerado um irmão no sistema de parentesco aweti). A moça além de se apaixonar por seu “irmão”, o conjunto de sintomas no qual é expresso um comportamento fora do esperado, complementa-se com a indicação de passar a ter um “olhar perdido” e o fato de correr pelo mato adentro aparentemente sem rumo e sem motivo para tal.

Percebendo que algo não vai bem com a moça, com a ajuda de xamãs, entende-se que a moça foi vítima de feitiço, e se dá início a uma série de trabalhos para trazê-la de volta à perspectiva humana – isto é, o comportamento esperado pelos parentes humanos. A “loucura” – termo empregado pela própria etnógrafa (Vanzolini 2015:161) – 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 moça, no caso) é vítima

de agências agressivas que a coage a viver como elas, no mundo delas, como também, por meio do feitiço, transforma-se uma irmã em namorada.

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 (1993) para o qual 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 associá-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.

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, impede a 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). A feitiçaria xinguanas, que provoca estados de “loucura”, produz diferenças internas no coletivo, produz alteridades. “Loucura”, aqui, portanto, pode ser pensada sociologicamente a partir de uma situação perversa, algo que questiona as identidades e cristalizações internas, e que promove diferenças internas dentro do mesmo coletivo.

Considerações

As análises deste trabalho estão em fase de elaboração e diálogo. Por ora, buscando caminhar na direção que apontam as etnografias analisadas, me mostram 4 pontos. No primeiro deles, no processo de saúde-doença, no intervalo entre a vida saudável e a cura há um mau encontro com algum ente do cosmos que provoca a doença ou o estado de loucura. Como

segundo ponto, mostram-me as etnografias analisadas que a loucura ou a doença nada mais são do que um 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.

No terceiro ponto, podemos perceber que o contato com a sociedade colonizadora não provoca necessariamente um estado de anomia, como poderia sugerir uma análise do tipo durkheimiana, afinal, crises e mal-estares são ao mesmo passo expressões de um social ainda não reconhecido (ou não mais reconhecido) e que insiste como virtualidade, e que no limite, são resultado direto do funcionamento dos padrões sociais já existentes.

Por último, no caminho proposto por Clastres (2011) e ainda Deleuze & Guattari (1997), as etnografias também mostram o contrário de uma imagem de sociedades pacíficas e que buscam a identidade. Percebe-se coletivos compondo máquinas de guerra contra totalizações e identidades, a favor de diferenciações.

Referências

- ARÁUZ, Lorena Campo & APARICIO, Miguel (Orgs.). 2017. *Etnografías del suicídio em América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- CAPIBERIBE, Artionka. 2017. “A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação”. *Mana*. 23(2):311-340.
- CAUX, Camila de. 2011. *Histórias de cachaça e povos indígenas*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CLASTRES, Pierre. 2011. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Tr. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- DELEUZE, Gilles. 2003. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” In: LAPOUJADE, David (Org.). *Deux régimes de fous*. Textes et entretiens. 1975-1995. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1995. “Introdução: Rizoma”. In: *Mil Platôs - Capitalismo e esquizofrenia*, vol.1. Rio de Janeiro: Ed. 34. p.10-36
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997. “1227 – Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia*, vol.5. São Paulo: Ed. 34. p.7-96.

DESCARTES, René. 1979. *Obras incompletas* (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

ERTHAL, Regina. 2001. “O suicídio Tikúna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos”. *Cadernos de Saúde Pública*, 17(2):299-311.

FOUCAULT, Michel. 1988. *História da sexualidade, vol. 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel. 2009. *História da Loucura na época clássica*. São Paulo: Perspectiva.

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 doutorado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. 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.

HUYER, Bruno Nascimento. 2015. “Entre o devir e a transformação: reflexões antropológicas entre os Mbyá-Guarani no cone sul”. *Espaço Ameríndio*, 9(3):86-108.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2008. “A eficácia simbólica”. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. p.201-220.

MAIZZA, Fabiana. 2012. *Cosmografia de um mundo perigoso: espaço e relações de afinidade entre os Jarawara da Amazônia*. São Paulo: Nankin - Edusp.

MATOS, Beatriz de Almeida. 2014. *A visita dos espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ROSALEN, Juliana. 2017. *Tarja preta: um estudo antropológico sobre ‘estados alterados’ diagnosticados pela biomedicina como transtornos mentais nos Wajãpi do Amapari*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

TOLA, Florencia. 2020. “Ejercicios comparativos sobre la «locura» en el Chaco argentino”. *Anthropologica*, 38(45):63-84.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

VIANNA, João. 2012. *De volta ao caos primordial*. Alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Departamento de Sociologia e Antropologia. Universidade Federal do Amazonas.

VIANNA, João. 2013. “De deslocamentos e alter-ações. Os ataques yóopinai e os sentidos da doença entre os Baniwa”. In: AMOROSO, Marta; MENDES, Gilton. (orgs) *Paisagens ameríndias*. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo: Editora Terceiro Nome. p.169-194.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. “O problema da afinidade na Amazônia” In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. p.87-180.

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. p.345-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2011. “O medo dos outros”. *Revista de Antropologia*, 2(54):885-917.

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.