

SOBRE A LOUCURA E OUTROS MODOS E MEIOS DE IR E VIR DAS ALDEIAS XINGUANAS

Amanda Horta¹

Universidade Federal de São Carlos

Submissão: 21.08.2024 | Aceito 20.05.2025

1 Este trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Processo n. 2023/09700-7, e integra o projeto temático Métis: Artes e Semânticas da criação e da memória (Fapesp processo n. 2020/07886-8). As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade da autora, e não necessariamente refletem a visão da Fapesp.

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre algumas narrativas de indígenas do Território Indígena do Xingu (TIX) sobre os eventos que os conduziram de suas aldeias à cidade de Canarana, no estado de Mato Grosso. Afastando-me do intuito de explicar, generalizar ou contextualizar esse fenômeno migratório tão difundido na América indígena, o objetivo é descrever certas agências, influências e afetos mobilizados nesses deslocamentos, explorando o que interessa aos indígenas do TIX quando narram essas histórias. Como veremos, a questão está ligada à asserção da legitimidade do deslocamento e da possibilidade de retornar à aldeia de origem. A etnografia realizada junto aos indígenas na cidade mostra que a possibilidade de os indígenas voltarem para suas aldeias está relacionada a três fatores: o desejo pessoal, a capacidade de se acostumar outra vez à vida entre parentes e o interesse da comunidade em recebê-lo novamente. O terceiro fator inclui a perspectiva da comunidade de parentes na reflexão aqui proposta e convida a pensar o deslocamento a partir da temática da ação e da influência na América indígena. A questão se desestabiliza quando trazemos para a análise o tema da loucura: como veremos, é comum que os indígenas descrevam sua presença na cidade como resultado da ação deletéria de outrem, que se expressa em seus corpos como loucura e dispora, assim, um movimento marcado pela ausência de referência e de intencionalidade. Argumento pela associação entre esses estados alterados do ser e esses movimentos descontrolados, mostrando como os deslocamentos decorrentes da loucura podem disparar transformações espaciais e ontológicas, trazendo paralelos interessantes com as descrições ameríndias sobre os encontros com seres outros que humanos na floresta. A possibilidade do retorno à aldeia, nesses casos, não se ancora na mesma tríade de fatores. Como falar em razões para mudar para a cidade se, nos contextos indígenas, as “causas” são “resultados de ações de pessoas separadas de quem as executa”? Demonstrando os limites de uma abordagem que se satisfaz em enumerar razões, este texto explora a produtividade de outros vieses da pesquisa realizada junto a indígenas em cidades para a expansão do corpo de conhecimentos antropológicos sobre a criatividade xingwana.

Palavras-chave: Etnologia indígena. Xingu. Indígenas na cidade. Urbanização indígena.

ON MADNESS AND OTHER WAYS AND MEANS OF COMING AND GOING TO XINGU INDIGENOUS VILLAGES

SOBRE LA LOCURA Y OTRAS FORMAS Y MEDIOS DE IR Y VENIR A LAS A LDEAS INDÍGENAS DE XINGU

ABSTRACT

This paper proposes a reflection on narratives of people from the Xingu Indigenous Territory (TIX, in portuguese) regarding the events that led them to leave their villages for the city of Canarana, state of Mato Grosso. Instead of explaining, generalizing, or contextualizing this widespread migratory phenomenon in Indigenous America, the goal is to describe agencies, influences, and affects mobilized in these

RESUMEN

Este artículo propone una reflexión sobre algunas narrativas de indígenas de Territorio Indígena de Xingu (TIX) sobre los eventos que los llevaron de sus aldeas a la ciudad de Canarana, estado de Mato Grosso. Alejándome de la intención de explicar, generalizar o contextualizar este fenómeno migratorio tan difundido en América indígena, el objetivo es describir ciertas agencias, influencias y afectos movilizados en estos desplazamientos, explorando lo que

displacements, exploring what matters to TIX's Indigenous people when they tell these stories. As we will see, these issues are linked to asserting the legitimacy of their displacement and the possibility of returning to the original village. The ethnography conducted with Indigenous people in the city shows that the possibility of returning to their villages is related to three factors: personal desire, the ability to *get used* to life among relatives again, and the community's interest in receiving them back. The latter includes the perspective of the relatives' community in the proposed reflection and invites us to think about displacement through the lens of action and influence in Indigenous America. The issue is destabilized further once we bring the theme of madness into the analysis: as I will show, it is common for Indigenous people to describe their presence in the city as a result of deleterious action of others, manifested in their bodies as madness, which trigger a movement marked by the absence of reference and intentionality. I argue for the association of these altered states of being to uncontrolled movements, showing how displacements resulting from madness can trigger spatial and ontological transformations, with interesting parallels to Amerindian descriptions of encounters with other than human beings in the forest. In these cases, the possibility of returning home is not always anchored in the same triad of factors. How can we talk about reasons for moving to the city if, in Indigenous contexts, the "causes" are "results of actions of people separated from those who perform them"? Demonstrating the limits of an approach that enumerates reasons, this text explores the productivity of other biases in the research conducted with Indigenous people in cities, in order to expand the anthropological knowledge about Xinguan creativity.

Keywords: Indigenous Ethnology. Xingu. Indigenous People in the City. Indigenous urbanization

interesa a los indígenas de TIX cuando narran estas historias. Como veremos, la cuestión está ligada a la afirmación de la legitimidad del desplazamiento y la posibilidad de regresar a la aldea de origen. La etnografía realizada junto a los indígenas en la ciudad muestra que la posibilidad de que los indígenas regresen a sus aldeas está relacionada con tres factores: el deseo personal, la capacidad de acostumbrarse nuevamente a la vida entre parientes y el interés de la comunidad en recibirlo otra vez. El tercer factor incluye la perspectiva de la comunidad de parientes en la reflexión aquí propuesta e invita a pensar el desplazamiento desde la temática de la acción y la influencia en América indígena. La cuestión se desestabiliza cuando traemos para el análisis el tema de la locura: como veremos, es común que los indígenas describan su presencia en la ciudad como resultado de la acción deletérea de otros, que se expresa en sus cuerpos como locura y desencadea así un movimiento marcado por la ausencia de referencia e intencionalidad. Argumento por la asociación entre estos estados alterados del ser y movimientos descontrolados, mostrando cómo los desplazamientos derivados de la locura pueden desencadenar transformaciones espaciales y ontológicas, con paralelos interesantes con las descripciones amerindias sobre los encuentros con seres no humanos en el bosque. La posibilidad de regresar a la aldea, en todos estos casos, no se ancla en la misma tríada de factores. ¿Cómo hablar de razones para mudarse a la ciudad si, en los contextos indígenas, las "causas" son "resultados de acciones de personas separadas de quienes las ejecutan"? Demostrando los límites de un enfoque que se contenta con enumerar razones, este texto explora la productividad de otros sesgos de la investigación realizada con indígenas en ciudades para la expansión de los conocimientos antropológicos sobre la creatividad xingwana.

Palabras clave: Etnología Indígena. Xingu. Indígenas en la Ciudad. Urbanización Indígena

1 INTRODUÇÃO

A questão sobre as razões pelas quais indígenas que vivem em terras demarcadas deixam seus territórios de origem e rumam em direção às cidades interessa tanto aos povos indígenas quanto ao Estado e à comunidade acadêmica. Quanto aos povos indígenas no Brasil, a questão é sensível e surge com frequência em rodas de conversa, assembleias e outras atividades coletivas promovidas pelas comunidades, associações indígenas e outras organizações. Quanto ao Estado, a questão desafia as agências públicas, que enfrentam dificuldades em garantir o acesso a políticas diferenciadas fora do ordenamento burocrático dos territórios demarcados¹. Por fim, quanto à comunidade acadêmica, a questão está por toda a parte em coletâneas, dossiês e introduções de teses sobre a relação entre indígenas e cidades, que usualmente enumeram razões para esse fenômeno tão difundido entre os povos originários americanos. Responder a essa pergunta era um dos principais motes do projeto de pesquisa que, no ano de 2013, propus realizar na cidade de Canarana (MT) junto aos indígenas vindos do Território Indígena do Xingu (TIX). Não tardou para que eu percebesse que a aparente coincidência entre a pergunta que eu fazia e a

que é debatida pelos indígenas em seus espaços de reflexão coletiva não resistia à crítica de meus interlocutores.

Do ponto de vista não indígena, a pergunta visa, no mais das vezes, explicar, generalizar ou contextualizar por que os indígenas vão para as cidades. Do ponto de vista indígena, por sua vez, a pergunta serve a outros propósitos. Este artigo parte de uma reflexão crítica sobre os equívocos advindos de minhas primeiras perguntas de pesquisa, para então se debruçar sobre uma dimensão recorrente das narrativas que me foram oferecidas em resposta: a ideia de que estados de loucura deram origem a movimentos erráticos e que estes teriam culminado por levar a pessoa até Canarana. Mas não só os deslocamentos para a cidade mobilizam relatos sobre a loucura. Como veremos, os encontros no mato com seres outros que humanos são também muitas vezes traduzidos como estados de enlouquecimento, manifestos como um pulso de movimento marcado pela ausência de referência e de intencionalidade.

A etnografia que dá corpo a este texto foi realizada entre os anos de 2014 e 2020 junto aos indígenas do TIX que ocupam a cidade de Canarana. Sediando as principais instituições de atendimento social, a Funai regional e diversas

¹ Destaco o Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a COVID-19 lançado em 2021, que somente considerava como grupos prioritários indígenas aldeados em territórios demarcados (Athila et al., 2021).

organizações indígenas, Canarana abriga, atualmente, uma grande quantidade de indígenas vindos das diferentes regiões do TIX. O território é habitado por 16 povos, com línguas, culturas e histórias muito distintas. Embora entre eles tenhamos os 11 povos que integram o complexo multiétnico e multilíngue do Alto Xingu, não existe uma comunidade que agregue todos os 16 povos em área indígena, e tampouco o há na cidade de Canarana². Ainda assim, os indígenas na cidade fazem referências uns aos outros, por vezes em meias palavras, em certo tom de desaprovação, por outras, em um tipo de aliança que une indígenas de diferentes etnias em contraste com algo tido contextualmente como negativo. Como veremos, transversais às questões étnicas, essas narrativas e relações emergem da experiência compartilhada da cidade de Canarana.

Em outros trabalhos, sugeri a improdutividade da busca pelas razões pelas quais os indígenas deixam suas aldeias em direção a Canarana (Horta, 2018, 2021). Aprofundando-me no tema, meu intuito, aqui, é relacionar aquilo que é usualmente formulado em termos de razão, investigando o que interessa aos indígenas quando contam essas histórias. Como veremos, a questão está ligada à asserção da legitimidade do deslocamento e da

possibilidade de retornar à aldeia de origem. A etnografia realizada junto aos indígenas na cidade registra as avaliações que fazem sobre si e sobre outros indígenas, de diferentes etnias, quanto à possibilidade de manter abertas as chances de um dia retornar para suas aldeias. Tal possibilidade se ancora em três fatores: o desejo pessoal, a capacidade de se acostumar outra vez à vida entre parentes e o interesse da comunidade em recebê-los de volta. O terceiro fator inclui a perspectiva dos parentes na reflexão aqui proposta e convida a pensar o deslocamento a partir da temática da ação e da influência na América indígena, na esteira das recentes proposições de Kelly e Matos (2019, 2022).

Como pensar os casos em que pessoas relatam seu deslocamento como resultado da loucura, da perda da referência humana de suas ações, de movimentos realizados “sem querer”? Como pensar razões em mundos de influência? Neste artigo, meu objetivo não é justificar nem explicar o que leva os indígenas a deixar suas aldeias em direção às cidades, mas demonstrar os limites de uma abordagem que se satisfaz em enumerar razões, explorando outros vieses da produtividade da pesquisa realizada junto a indígenas em cidades para a expansão do corpo de conhecimentos antropológicos sobre a criatividade xingwana.

2 Integram o complexo altoxinguano os povos Kuikuro, Kalapalo, Matipu, Nahukwá, Naruvütü, Mahinaku, Wauja, Yawalapiti, Kamayura, Aweti e Trumai. Além deles, vivem atualmente no Território indígena do Xingu os povos Kawaiwete, Yudjá, Kinsêdje, Tapayuna e Ikpeng.

2 DA LEGITIMIDADE DOS DESLOCAMENTOS

No ano de 2014, eu chegava a Canarana pela primeira vez com o intuito de realizar uma pesquisa sobre a presença indígena naquela cidade. Desconhecida de tudo e de todos, rumei para o Centro de Cultura e Convivência (CCC), um espaço mantido pela Funai que funciona como uma casa de apoio para os indígenas alto-xinguanos e que se tornaria meu principal destino nos primeiros meses do trabalho de campo. Conversando com os funcionários indígenas dessa e de outras instituições, costumava fazer-lhes a seguinte pergunta: “por que você deixou a aldeia?”. As razões, como disse, enquadravam minhas primeiras abordagens. Os funcionários tinham uma resposta certa: vieram ocupar o “cargo”, palavra que usam para dizer dos postos de trabalho nas instituições voltadas ao atendimento indígena. Vieram “ajudar a comunidade”, que é como se referiam, nesses casos, à sua aldeia. Algumas vezes, ajudar “o povo do Xingu”.

A resposta propunha uma solução para aquilo que eu queria saber: as razões de terem optado por deixar a aldeia para se estabelecer, pelo menos por algum tempo, em Canarana. O interessante era que, se eu ficava satisfeita com a razão que me ofereciam, eles me pareciam um pouco ofendidos com a pergunta, como se os cargos que ocupavam

devessem falar por si só. Estávamos dentro de uma instituição: eles sentados em cadeiras de rodinhas, uma mesa separando nossos corpos, em uma conversa com hora marcada – sendo eu uma mulher branca da cidade, como eu poderia lhes perguntar tal obscenidade? Se eu pedia uma razão, eles me davam uma razão das boas e, ainda por cima, uma razão que deveria ser evidente diante da marca cidadina de nossa interação.

Foi nesse contexto que conheci Karu Kuikuro³, um homem de cerca de 50 anos que trabalhava no CCC, cuja história narrei em um trabalho anterior (Horta, 2017). À época, Karu vivia em Canarana havia quase uma década. Funcionário antigo da Funai, encontrávamo-nos todas as semanas no CCC, e ele me narrava diferentes histórias que o teriam levado a se estabelecer em Canarana. As razões eram muitas e não se organizavam hierarquicamente. Muitas delas atavam o deslocamento para a cidade aos ataques de *feiticeiros* sofridos por Karu e sua família no Alto Xingu. Uma era particularmente dramática: “quando sua mulher foi enfeitiçada na aldeia, adoeceu e perdeu os movimentos das pernas, ele teve de trazê-la para a cidade” (Horta, 2017: 229).

“De um modo muito genérico”, registra Vanzolini (2010: 131) a partir de sua experiência junto aos Aweti alto-xinguanos, “o feitiço pode

3 Os nomes próprios foram alterados para resguardar as identidades de meus interlocutores.

ser descrito como uma forma, entre outras, de influência que pessoas (humanas e não humanas) podem exercer sobre a vida alheia”. No Alto Xingu, a feitiçaria ocorre entre pessoas que têm alguma proximidade entre si. Como em outros contextos ameríndios, vemos também uma “assimilação da distância genealógica à distância geográfico-social” (Viveiros de Castro, 2002: 121), de modo que, nas aldeias, a proximidade física é relevante para a classificação das pessoas enquanto parentes reais. Ali, a chance de uma querela pessoal virar um ataque com feitiço é sempre grande. “O feiticeiro é um parente ou, mais precisamente, um ex-parente, alguém com quem o processo de aparentamento, que entendo aqui como um processo de identificação, falhou” (Vanzolini, 2010: 312) – de ambos os lados. A vítima não foi generosa com sua comida, seus bens, seu sexo, não distribuiu o que tinha e, por isso, gerou inveja no feiticeiro. O feiticeiro não teve vergonha, pediu ao invés de ofertar, agiu com egoísmo.

Ouvi atenta a história de Karu. Em outros momentos, indígenas do Alto Xingu me contaram que os remédios dos brancos aliviavam sintomas,

mas dificilmente curavam de vez as vítimas de feitiçaria. Sendo assim, após uma pausa, perguntei a Karu por que ele optara por tratar a esposa na cidade, e não na aldeia, com os pajés:

Karu se sentiu ofendido. Respondeu com braveza que a cadeira de rodas não é feita para o chão de terra da aldeia, e que a doente precisaria de ajuda para tudo, para ir no mato defecar, para levantar-se da rede e comer, para banhar-se. O caso era grave, a mulher fez pajelança e não se curou de pronto e tanto o tratamento dos pajés, quanto o dos médicos seria lento. Ser doente é mais difícil na aldeia. Na cidade – esbravejava Karu – há vaso sanitário e chuveiro dentro de casa, aparelhos para fazer exames, remédios que aliviam a dor. Ele não teve outra opção a não ser mudar-se para Canarana (Horta, 2017: 229).

A resposta não esgotava o motivo da presença de Karu na cidade. É comum que os alto-xinguanos rumem para a cidade fugidos da feitiçaria, apostando nos tratamentos de branco e na distância como formas de apaziguar a doença. Os feitiços mais graves são objetos físicos enterrados próximos à vítima⁴ e atuam sobre um raio de influência, de modo que, idealmente, deixar o alcance desse raio já alivia os sintomas. Mas esse raio é bastante incerto e se firma no terreno da

4 Sinteticamente, no Alto Xingu, o feitiço consiste em um “objeto que contém uma exúvia da vítima colada com cera de abelha a uma flecinha *tupiat* [palavra em Aweti que, genericamente, designa feitiço] é depositado num local próximo à casa da vítima, ou mesmo dentro de sua casa, sem que ninguém tome conhecimento” (Vanzolini, 2010: 133).

especulação. Caso as acusações genéricas no centro da aldeia e as pajelanças não inibam o feiticeiro⁵, o doente pode se afastar até se sentir melhor. Alguns feitiços, dizem os alto-xinguanos, podem chegar a São Paulo ou mesmo a outro país. Outros não logram afetar suas vítimas tão longe, bastando que elas se afastem poucos quilômetros para se sentir melhor. Ainda que a distância segura seja incerta, sua mera possibilidade faz que os alto-xinguanos avaliem o deslocamento como potencialmente benéfico (Horta, 2016). Fosse pelo tratamento e pela infraestrutura, fosse pelo raio de alcance do feitiço, o afastamento de Karu de sua aldeia era questão de vida ou morte.

A primeira análise que fiz desse caso ancorava-se na semiótica wagneriana, tal como apropriada por Kelly (2005), para discutir a narrativa de Karu a partir da dualidade entre virar-branco e virar-indígena que se colocava em nossos encontros. “Basicamente, Karu me dizia que as razões para ele estar ali eram razões propriamente indígenas: a família, a feitiçaria” (Horta, 2017: 230). Refleti, à época, que o contexto convencional da conversa com Karu era a cidade, a moralidade, a estética, a língua e o corpo brancos, cabendo a Karu construir ativa e intencionalmente suas marcas

indígenas. A ideia de que, em alguns contextos, era desejável construir (no corpo e no discurso) afetos indígenas, sob o pano de fundo da cidade e dos afetos dos brancos, ancorava-se em conversas nas quais amigos e interlocutores diziam estar na cidade “para ajudar a comunidade”, mas que me alertavam, em tom de reprovação, haver vários indígenas do TIX que estavam na cidade por desejo próprio, buscando apenas “conseguir alguma coisa para si” (Horta, 2017: 230-231). É essa dimensão etnográfica que, trazida para o primeiro plano, permite avançar com aquilo que me interessa aqui.

A oposição remete a uma distinção importante na interessante dissertação de Eduardo Nunes, produzida junto aos Karajá de Buridina (GO). O autor descreve a existência de uma tensão entre ações indígenas autorreferenciadas, movidas em prol de si mesmo, e ações conduzidas pela “memória do parentesco”. Quando uma pessoa age em prol de si mesma, afirma o autor, “confunde a pessoa com o agente, a ação com sua causa, obliterando, portanto, a reciprocidade da memória entre os parentes” (Nunes, 2012: 165). Segundo os Karajá de Buridina, construir-se como humano requer que a referência da ação, do movimento, da vida, seja o parente. Aqui também, humanidade e parentesco

5 Na melhor das hipóteses, após ouvir declarações públicas sobre o padecimento da vítima, o feiticeiro se compadece e desfaz o feitiço. Há, ainda, a possibilidade de que um pajé, após ingerir fumaça de tabaco, consiga localizar e destruir o feitiço, ou pressionar, por meios mágicos, o feiticeiro a fazê-lo. Nenhuma dessas ações parece ter funcionado no caso da esposa de Karu.

são coextensivos (Coelho de Souza, 2004). Agir em prol de si, portanto, seria uma atitude avessa à produção das relações humanas ao modo da aldeia.

Em Canarana, conversando comigo sobre o deslocamento para a cidade, os indígenas do TIX colocavam em questão não a importância de agir com a memória dos parentes, mas a avaliação que os parentes na aldeia faziam daqueles que se deslocam, razão pela qual formulei a distinção em termos da “legitimidade” (ou não) que os parentes atribuíam à presença dos indígenas em Canarana. Com o termo “legitimidade”, eu agregava ao debate sobre as razões que levavam os indígenas às cidades o ponto de vista da comunidade que fica na aldeia. Assim, segundo me diziam na cidade, as comunidades aldeadas avaliavam o deslocamento de seus membros por um critério simples: quando alguém deixa a aldeia com pouco apoio dos parentes, quando deixa a aldeia “porque quis” – isto é, em busca de coisas, conhecimentos e experiências que o transformam, a despeito do interesse e das expectativas da comunidade –, o deslocamento é visto com maus olhos e tomado como ilegítimo. Mas há também os que se deslocam por indicação da comunidade, ou com o apoio desta, muitas vezes para ocupar um cargo ou estudar, a fim de produzir relações que favoreçam a comunidade de origem. Esses deslocamentos são bem avaliados, celebrados, até.

Chamei-os de deslocamentos legítimos (Horta, 2018 p.77-97).

Embora formulada em outros termos, a tensão que Nunes (2012) identifica entre os Karajá é alvo também da avaliação xingwana sobre a legitimidade dos deslocamentos para a cidade, pois assesta a influência da comunidade de origem não só no ato de deixar a aldeia, mas, também, na possibilidade de retorno. Assim, a distinção entre deslocamentos ilegítimos e legítimos, entre uma pessoa que deixa a aldeia “porque quis” e que o faz orientada à comunidade de parentes, tem implicações práticas importantes. Sobre um indígena que está na cidade sem o apoio dos parentes, ou seja, “porque quis”, diz-se que “ele não volta, não acostuma mais com a aldeia”, não se readapta “àquilo que por lá é costume – dormir na rede, comer peixe, banhar no rio, fazer roça” (Nunes, 2012: 83-84) –, uma avaliação tida pelos indígenas do TIX como altamente pejorativa.

Voltar para a aldeia envolve também o desejo de se orientar pelos parentes e o desejo dos parentes de tê-lo outra vez como um membro da comunidade. Daquele que foi “porque quis”, diz-se que não tem a capacidade de se acostumar, não tem desejo de voltar, e pode ser que nem mesmo a comunidade esteja disposta a recebê-lo outra vez. Sendo assim, voltar não é apenas uma questão de decisão pessoal: é preciso querer voltar, ter

o dinheiro para pagar o transporte terrestre, a gasolina para o barco, ou ter conexões sociais para conseguir uma carona, ser capaz de se acostumar outra vez ao modo de vida da aldeia e garantir que as lideranças estejam em concordância com o retorno⁶. São precisos modos e meios, mas, também, quererem em si e nos parentes.

Os recentes trabalhos de Kelly e Matos (2019, 2022) me convidam a pensar aquilo que chamei de “legitimidade” em termos de eficácia. Partindo de seus trabalhos etnográficos junto aos Yanomami do alto Orinoco e aos Manxineru do alto Iaco, e de outras etnografias sobre coletivos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, os autores propõem que as formas de ação e influência nessa região confluem em certos traços gerais. A primeira proposição é que “toda ação significativa (i.e., que tem efeitos e consequências perceptíveis) poderia ser explicada [...] como envolvendo ‘a separação entre uma pessoa que age e uma outra pessoa tomada como a causa da ação’” (Kelly & Matos, 2019: 391). A distinção entre ações significativas, eficazes, e aquelas que não o são, traz para o centro da análise de Kelly e Matos a avaliação quanto à eficácia da influência de uma pessoa ou grupo, ponto que também interessa ao debate sobre a legitimidade dos deslocamentos de indígenas do TIX para a cidade de Canarana.

“A eficácia da causa é registrada na resposta daquele que age, denotando em que medida se exerce influência sobre esse agente” (Kelly & Matos, 2019: 406). Pensando com os autores, as avaliações morais que os parentes fazem sobre aqueles que vão para Canarana seriam também avaliações da eficácia da influência da comunidade sobre aquele que rumo para a cidade. Por um lado, o deslocamento da ideia de legitimidade para a ideia de eficácia mantém a questão de saber quem é a referência da ação de uma pessoa, reconhecendo que a causa da ação diz respeito não apenas ao agente em si; por outro, tem o interessante efeito de contaminar o problema de uma avaliação moral, pelo problema da extensão das relações comunitárias. Dito de outra forma, coloca o problema do alinhamento entre os valores sociais norteadores do grupo e daquele que rumo para a cidade como uma extensão do problema da continuidade entre seus corpos – ecoando questões importantes da etnologia amazônica.

Karu não rumou para a cidade de Canarana para conseguir coisas para si, mas para afastar a esposa do mal que a acometia, para ajudá-la a se tratar, reafirmando, assim, a continuidade do parentesco entre ele, a esposa, seus parentes próximos e, por extensão, a comunidade em geral.

⁶ Na tese, narro momentos em que essas condições foram colocadas em risco e o modo como os indígenas direcionaram suas vidas após o ocorrido (Horta, 2018 :115-167).

Salvar a esposa é, portanto, uma ação orientada ao parentesco: o deslocamento de Karu era legítimo, pois era apoiado pela comunidade, como ele reivindicava. Era também uma ação eficaz, pois lograva salvar a mulher e reafirmava, assim, suas relações com a aldeia. Se ele não foi para Canarana por indicação da comunidade, ele certamente o fez tomando-a como referência. Sobre a esposa recaíam as dores e os sintomas do enfeitiçamento, mas ele e os parentes mais próximos também sofriam imensamente com a situação.

Podemos entender, assim, por que, quando eu perguntava a Karu qual a razão de seu deslocamento, ele se mostrava ofendido pela pergunta. Aquilo que de minha perspectiva era a pergunta de um motivo, de um porquê, da perspectiva indígena era um questionamento da legitimidade mesma de sua presença em Canarana; logo, um questionamento sobre seu desejo e capacidade de voltar, bem como de seus parentes o aceitarem outra vez na aldeia. Era um questionamento de que o motor de sua ação era a “memória do parentesco”, de seu desejo e capacidade de viver como parente. Contar com o apoio da comunidade é sempre uma questão de ponto de vista – uma pessoa pode ter apoio daqui e não de outro grupo de pessoas, e é comum que coaldeões discordem quanto à legitimidade do deslocamento de alguém. De toda forma, a questão é sensível e, conversando comigo, os

indígenas sempre reivindicavam a legitimidade de seus deslocamentos.

3 LOUCURA E MOVIMENTO

Pouco tempo depois, Karu me contou outra história que justificava sua vinda para Canarana. Disse que vivia na aldeia e que lá sua família toda morreu. A família toda eram seus pais – a esposa, os tios, os irmãos e os filhos destes estavam todos vivos. Toda morte no Alto Xingu é fruto da agência de *outrem*, e terem morrido sua mãe e seu pai em tão curto espaço de tempo era, para Karu, uma prova de que eles eram vítimas de um feiticeiro. Com a morte da família “inteira”, Karu ficou *louco* e foi para Canarana. “Fiquei louco. Fiquei triste; os índios falam assim, ‘fiquei louco’”, explicou-me. Narrativas como essa remetem à “loucura” como um gatilho de movimento que se expressa no corpo de modo errático, um impulso que já nasce fora do controle, pois é marcado pela incapacidade de arbitrar. A loucura de Karu implicava que ele não estava na cidade por desejo próprio. Nessa história, também, Karu reivindicava a legitimidade de seu deslocamento.

Na literatura antropológica abundam descrições de “estados do ser” traduzidos por indígenas como “loucura”, em português. São casos de adoecimento, como os ataques *yóopinai* aos jovens baniwa narrados por João Vianna (2013).

Nos casos que relata, as vítimas aflitas desses seres outros que humanos se debatem e se contorcem na rede, precisando ser contidas pelos presentes. Ou como os jovens matses que, assustados pela visão repentina de um espírito, “literalmente correm para a floresta, [...] partem em disparada para fora da aldeia” (Matos, 2014: 229). Como conta Beatriz Matos, os parentes daquele que correu devem trazê-lo de volta o quanto antes e, mesmo quando o jovem é encontrado desacordado na floresta, ele se debate e resiste a ser trazido de volta à aldeia. Tal qual no caso de Karu, o que está em jogo é a capacidade de voltar: há o risco de que os jovens venham se aproximar demais de certos seres outros que humanos, afastando-se demais dos parentes da aldeia. Eles não o fazem “porque quiseram”, mas porque se assustam ou são ludibriados por esses seres. O tema da influência também é caro aqui: as ações dos jovens são reações ao encontro com seres outros que humanos.

Como vimos na sessão anterior, lembrando Viveiros de Castro (2002), na América Indígena a proximidade genealógica pode ser assimilada à proximidade geográfica, ou seja, aproximar-se de seres outros que humanos pode ter consequências irreversíveis desde o ponto de vista da comunidade de parentes. Eis o perigo das crises baniwa, o perigo das correrias matses: “eles [os *Yóopinai*] podem tirar a pessoa do mundo e levá-la para

o seu mundo” (Vianna, 2013); “[c]aso o *mayan* [duplo/espírito] da vítima ceda e se deixe ficar junto aos *mayan* que lhe levaram, ela nunca mais voltará para seus parentes [...]. Ou seja, irá morrer para os matses vivos” (Matos, 2014: 231). Em dissertação recente, Garcia Filho (2022) propõe pensar comparativamente esses e outros casos em que determinadas experiências são traduzidas pelos indígenas como loucura. Em consonância com os etnógrafos citados, o autor conclui que os casos mostram indígenas engajados em um processo perigoso e descontrolado de transformação.

A revisão de Garcia Filho é colorida por uma anedota biográfica, que nos aproxima outra vez da narrativa de Karu sobre a loucura que o levou a Canarana e permite avançar outras conclusões:

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 (Garcia Filho, 2022: 79).

O homem indígena de meia-idade “endoideceu” e “sem querer” tomou um barco a Santarém. Tratem primeiro da loucura expressa no verbo

“endoideceu”. Em sua narrativa, Karu também dizia que ficou louco e foi para a cidade. Nos casos de Beatriz Matos e de João Vianna, a loucura disparava um pulso de movimento que levava as vítimas em crise em direção ao mato ou ao encontro de seres outros que humanos. Em todos os casos, o que está em jogo é uma aproximação da alteridade, descrita em um caso a partir do espaço e, em outro, a partir dos corpos de quem a vítima se aproxima. A associação entre a loucura e o deslocamento para as cidades reforça a ideia de que esses são espaços de alteridade, interessantes justamente pelo potencial de diferenciação que tendem a atualizar, argumento central de minhas publicações (Horta, 2017, 2021, 2023).

Passemos, então, à segunda expressão destacada no trecho extraído de Garcia Filho (2022). O homem indígena tomou um barco para Santarém “sem querer”, uma ênfase marcada também na fala de Karu, que reivindicava não ter vindo para a cidade “porque quis”. A questão atravessa também os casos de loucura aqui mencionados e dialoga frontalmente com os termos nos quais a questão da legitimidade ou eficácia do deslocamento me foi colocada pelos indígenas de diferentes povos do TIX que ocupavam a cidade de Canarana. Diante da oposição entre ir para a cidade “porque quis” e ir

para “ajudar a comunidade”, isto é, a oposição entre comunidades de influência ineficazes e eficazes, ir para a cidade “sem querer”, abre uma lacuna em relação à referência da ação. Poderíamos frasear a questão em termos etnográficos voltando ao caso de Karu: se as ações legítimas, que reforçam a possibilidade de retornar para a aldeia, são aquelas orientadas aos parentes, o que acontece quando a pessoa ruma para a cidade louca, movendo-se “sem querer”? A relevância da questão está no fato de que narrativas como a de Karu se repetiam em meus encontros na cidade.

Quando perguntei a Mogori Ikpeng por que ele deixou sua aldeia no médio TIX e veio para a cidade, ele me contou que a morte de sua jovem esposa o deixou triste, louco, e que este estado lhe criava a necessidade de se mover. Por isso, segundo dizia, ele “começou a rodar”: deixou a aldeia, foi para Brasília, para São Paulo, para diversas cidades do Mato Grosso, até que finalmente conheceu uma mulher wauja (povo aruak do Alto Xingu) com quem decidiu se casar⁷. O casamento marcou o fim das viagens errantes de Mogori e o fez fixar-se um pouquinho mais em Canarana, onde passou a trabalhar na sede citadina da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX). O trabalho lhe demandava muitas viagens, mas eram

⁷ Os casamentos entre alto-xinguanos e indígenas do baixo, médio e leste TIX são incomuns, e não soube de nenhuma dessas uniões que tenha sido o primeiro casamento dos noivos.

agora viagens direcionadas pelo trabalho, e não viagens sem direção: ele não rodava mais.

Assim como no caso de Karu Kuikuro, eu perguntava o porquê de Mogori Ikpeng estar na cidade, e ele me respondia dizendo de acontecimentos que respaldavam sua legitimidade em estar ali. Eram nossos primeiros encontros, e as conversas não tinham tom de confissão, mas de combate: respondiam firmes, como se minha pergunta fosse indecorosa. Mogori dizia que não foi para a cidade “porque quis”: ele ficou louco, e isso o levou a rodar. Um graveto, um tronco ou uma embarcação sem motor, soltos no meio do rio, descem a correnteza rodando, sem que se possa saber de antemão onde vão parar. Rodar é um modo particular de movimento, que não tem a ver com a quantidade de lugares pelos quais alguém passa, mas com o modo errático como segue adiante, marcado pela ausência de referência e de intencionalidade na direção. De todo modo, rodar é antes uma reação que uma ação: aquele que roda o faz “sem querer”.

A ausência de referência e de intencionalidade na direção do movimento descrito como “rodar” remete, também, aos movimentos disparados nos casos de loucura aqui mencionados e se vincula ao tema da ação e da influência na etnologia. Presente em múltiplas etnografias realizadas junto a coletivos das Terras Baixas da América do Sul (cf.

Costa, 2017; Bonilla, 2005) e além (cf. Strathern, 1988), o tema da referência e da intencionalidade foi retomado nos já referidos ensaios de Kelly e Matos (2019, 2022). A proposta ancora-se em duas ideias centrais. A primeira aponta que “toda ação significativa envolve a separação entre uma pessoa que age e uma outra pessoa tomada como a causa da ação” (Kelly & Matos, 2019: 391). A segunda, que “ser reconhecido como pessoa [...] implica estar sob a consideração de uma outra pessoa” (Kelly & Matos, 2019: 391).

Dito de outro modo, nesses mundos indígenas, pessoas alternam posições enquanto “causa dos atos de outrem” e “agente que tem outrem em mente”, engajando-se em uma espécie de “política da consideração” que envolve, sempre, colocar-se como (ou furtar-se de ser) objeto da consideração alheia (Kelly & Matos, 2019: 398). A análise se abre com o tema da influência nas relações de parentesco e aliança descritas nas etnografias de Peter Gow entre os Piro do baixo Urubamba e de Marcos de Almeida Matos entre os Manxineru do alto Iaco. Os parentes Piro devem se lembrar uns dos outros, algo que fazem, por exemplo, ao compartilhar a carne de uma boa caçada. De maneira similar, entre os Manxineru, o homem pesca porque sua esposa quer comer; a mulher produz caiçuma porque seu marido deseja beber. A partir desses casos, os autores ponderam que “as ideias de lembrar-se dos

parentes ou do cônjuge ou de pensar neles refletem uma diferenciação entre o agente e a causa de sua ação” (Kelly & Matos, 2019: 395). É justamente esse o caso dos Karajá descritos por Nunes (2012): lembrar dos parentes vivos é uma forma essencial de construção de parentesco e humanidade. No caso xinguno, embora os atos de “pensar” ou “lembrar” dos parentes não componham suas narrativas, a justificativa mais valorizada para o deslocamento é “ajudar a comunidade”, ação oposta a mudar para a cidade por desejo pessoal: a causa da ação aponta para a comunidade de origem.

Mas se os parentes, nesses casos, motivam a ação, quem a atualiza segue sendo o agente – no caso que discutimos aqui, o indígena do TIX que se desloca para a cidade. Nos mundos ameríndios, as influências são muitas, cabendo ao agente escolher aquela que pretende seguir (Kelly & Matos, 2019: 406-7). Assim, em condições normais⁸, a ação não se faz apenas de influência, mas, também, de atualização da intencionalidade do outro, a partir do desejo daquele que rumo para a cidade. A eficácia da influência se confirma em sua efetivação em ato. Tudo se passa como se, no caso descrito por Nunes (2012), a ênfase etnográfica estivesse na

referência da ação (a memória dos parentes), ao passo que em Canarana o desejo do agente fosse mais enfatizado, tanto na falha em atender às expectativas dos parentes, expressa naqueles que vão por desejo próprio, quanto na influência eficaz, expressa naqueles que vão à cidade “ajudar os parentes”. De todo modo, seguindo Kelly e Matos (2019, 2022), a situação parece requerer boas doses de ambas as análises: é preciso influência (causação) e desejo (agência).

O que parece importar é que a agência não esteja direcionada à alteridade: Karu e Mogori não rumaram para a cidade “porque quiseram” seguir esse rumo, mas como resultado de uma ação deletéria contra a comunidade. Há aqui duas implicações importantes: por um lado, o reconhecimento de que as condições não estavam normais, daí a expressão da loucura; por outro, a certeza de que, diante disso, a comunidade haveria de apoiá-lo caso o infortúnio fosse reversível e ele viesse a retornar para a aldeia. Assim, ainda que a influência do grupo em direcionar as ações de Karu e Mogori não seja, no momento da loucura, do rodar e do deslocamento errático, eficaz em mantê-los voltados à comunidade de parentes, a comunidade reafirma sua relação com eles, assente e estimula o retorno à aldeia.

⁸ Uso a expressão inspirada em Viveiros de Castro (1996: 117): “Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como Humanos”. No TIX, entre as condições especiais de existência, destacam-se a doença, a feitiçaria, as viagens xamânicas e, como vamos construindo, a loucura.

4 ENCONTROS NO MATO

Em narrativas similares, outros indígenas do TIX me diziam da “loucura” gerada pela morte de um parente querido. Passavam, então, a enumerar os lugares por onde passaram quando estavam “loucos”, aldeias e cidades do entorno, até se estabelecer em Canarana. Mas não apenas nessas histórias os indígenas do TIX usavam a palavra “loucura” para descrever estados alterados da pessoa. Em uma manhã de agosto de 2014, na aldeia Nahukwá, deu-se um burburinho em torno do rádio de comunicação, que ficava a poucos metros da minha rede. Logo que alguém se afastou, perguntei o que se passava:

“Sumiu Yari”, ele me disse. [...] Yari Kuikuro tinha sumido ontem à tarde. E agora amanhecera e nada dele voltar. Fiquei apreensiva. Segundo disseram no rádio, ontem à tarde alguém vira Yari pedalando sua bicicleta, dizendo que ia caçar macaco [...].

Yari pegou a bicicleta, a arma de fogo, e rumou para o mato no início da tarde. O dia correu e Yari não voltou, pela manhã a notícia já corria no rádio. Diziam que ele se perdeu, que dentro do mato, sem saber encontrar o caminho de volta, *Yari ficou louco* e seguiu o macaco, que o levou para viver consigo. Yari tinha virado macaco e não voltava mais. [...] No dia seguinte, o rádio já anunciava que acharam Yari – longe, no mato, todo machucado, doido. A especulação dos Nahukwá se confirmava no estado de percepção alterado de Yari. Ele voltou para a aldeia bastante doente, delirante, num estado comum aos encontros diretos com a alteridade. Yari tinha entrado sozinho no mato e se encontrara

com o espírito do macaco. O mato é o espaço dos espíritos, assim como a aldeia é espaço de gente; Yari estava sozinho, vulnerável num espaço onde a perspectiva dominante não era a da sua humanidade: a situação era de fato perigosa (Horta, 2018: 60).

O caso remete às narrativas de João Vianna e Beatriz Matos sobre as crises vividas pelos jovens baniwa e matses, respectivamente. Yari também estava às voltas com uma transformação iminente: ficar louco era ser cooptado pela perspectiva do espírito do macaco, vê-lo como humano, segui-lo e passar a viver com ele, abandonando as relações entre parentes na aldeia. Aqui, também, a loucura de Yari poderia levá-lo à morte desde a perspectiva do grupo de parentes. Parece claro que Yari não seguiu o macaco em uma ação autorreferenciada, mas por ter se aproximado do macaco em um lugar onde a proximidade física pode ser assimilada pela proximidade genealógica: o macaco se aparentava de Yari, e vice-versa. Yari, os jovens matses e baniwa não agiam a partir da referência a si, como fazem os ilegítimos, mas, sim, da referência ao macaco, aos espíritos, aos *yóopinai*, que ludibriaram cada uma das vítimas a segui-los. Rodar, endoidecer e perder-se são descrições daquilo que pode vir a acontecer quando a pessoa se move orientada por *outra* perspectiva que não a da comunidade de parentes. Aflitos, os parentes a veem correr para o mato, perder-se, debater-se na rede, rodar.

Aqui, também, cabe à comunidade de parentes resgatá-la, fazendo o que estiver ao seu alcance para que ela possa voltar.

A tese de Joana Cabral de Oliveira (2012), produzida junto aos Wajãpi, conta sobre a ocasião em que a autora, Jamy e Pasiku se perderam na mata, a caminho de uma expedição de pesca com veneno. Ao notar que cruzavam pela segunda vez o mesmo igarapé, o casal wajãpi explica que aquele era um indício de que estavam “-awryry”, isto é, “andando em círculos”.

O estado -awryry, traduzido correntemente pelos wajãpi como “loucura”, quando enunciado é quase sempre acompanhado do seguinte gesto: a mão do enunciador se aproxima à têmpora e descreve pequenos círculos no ar. Outro modo corrente de tradução é dizer que “*moju* enrolou a cabeça”, nesse caso o gesto evidencia o movimento que a sucuri realiza ao deferir seu ataque. Jamy disse que frequentemente ela se perde, andando em círculos devido ao ataque de *moju* tempos atrás. Ela própria fica enrolada nos caminhos como uma consequência de sua cabeça ter sido enrolada: um desdobramento possível do perigoso e temido estado -awryry (Cabral de Oliveira, 2012: 118-9).

Os perigosos estados que caracterizam o perder-se não têm a ver com um erro do andarilho: perder-se é o resultado da ação de *outrem*. Segundo explica Jamy, a causa de seu estado -awryry remonta ao ataque de uma sucuri (*moju*) que, anos atrás, ficou enrolada em sua cabeça. Em consequência, Jamy ficava

“enrolada nos caminhos”. Como destaca Miller (2023: 11) em sua leitura do caso, “perder-se na floresta, ou ‘andar em círculos’, é ser, de certo modo, envolto pelo espaço, causando o estado de confusão perceptiva descrito como -awryry”. Perder-se, andar em círculos, ficar louco e rodar: há um tecido conjuntivo que une o modo como os indígenas acionam essas palavras, mesmo em português. O caso wajãpi afasta a ação ainda mais além da agência de Jamy. Afinal, não apenas ela age: a sucuri e os caminhos também o fazem.

A ideia de que os caminhos podem tomar parte nas relações ameríndias é importante no argumento de Joana Miller. A autora conta sobre um ritual Nambiquara descrito por Figueroa (1989) como a “festa do dono dos porcos”. Nele, linhas de algodão saem de uma pequena cabana no centro da aldeia, seguem até as casas que rodeiam o pátio central e, depois, até outra pequena cabana localizada na roça. Joana Miller propõe que as linhas materializam no espaço o trânsito entre mundos distintos, operando como condutores ontológicos. É por essa chave que a autora lê a loucura que acomete Jamy quando ela se vê “enrolada nos caminhos”: a confusão das trilhas marca a possível confusão ontológica da moça wajãpi.

Rodar e perder-se são dois movimentos que a pessoa faz “sem querer” e que podem levar a

transformações corporais. Miller (2023) destaca, ainda, que a transformação do corpo nesses contextos é acompanhada de uma transformação do espaço. A sugestão parece particularmente interessante quando colocada lado a lado com as etnografias já referidas, que descrevem a loucura como um pulso de movimento que leva a pessoa em direção a espaços marcados pela alteridade, como o caso de Vianna (2013), em que os jovens seguem os seres *yóopinai*. As descrições indígenas marcam que esses espaços não são espaços da mente, da imaginação, mas espaços tão reais como as trilhas que cruzam a floresta, acessíveis desde outra perspectiva. Já no caso narrado por Beatriz Matos (2014), as correrias levam os jovens até o mato, que é justamente onde se perdem Yari e os protagonistas do caso de Cabral de Oliveira (2012). A partir desses casos, as narrativas de Mogori Ikpeng, Karu Kuikuro e do homem que, louco, vai de barco a Santarém (Garcia Filho, 2022) sugerem que o próprio deslocamento para a cidade seja também, nesses casos, a expressão espacial de uma transformação em curso.

Se os caminhos até a cidade (o movimento espacial) e, por extensão, a transformação em branco (o movimento ontológico) são trilhas que podem vir a ser trilhadas em decorrência de uma série de acontecimentos, interesses e influências, a questão que parece interessar aos indígenas do

TIX é a da reversibilidade: seria possível trilhá-las de volta à comunidade de origem? Segundo os indígenas do TIX em Canarana, aqueles que vão para as cidades com o apoio da comunidade, fortalecidos pelo desejo de seguir a influência dos parentes, isto é, com a “memória dos parentes”, têm mais chances de voltar: por desejo, costume e aceitação do grupo. Aqueles que vão “porque quiseram”, sem o apoio da comunidade, voltados para si, teriam menos chances. A terceira opção é a que discutimos agora: aqueles que vão para as cidades “sem querer”, “loucos”, perdidos sob a influência de seres de humanidade duvidosa, como os feiticeiros, ou de seres outros que humanos.

Nesses casos, não podemos dizer de eficácia da influência da comunidade: de fato, não foram os parentes que enviaram Mogori à cidade, mas a loucura gerada pela morte dos parentes. O mesmo pode ser dito a partir do segundo caso narrado por Karu. Sobre esses que se deslocam “sem querer”, o que está em questão não é se eles se acostuariam novamente com a aldeia; não é, tampouco, se desejam voltar, pois o desejo dos loucos foi cooptado pelo desejo dos *outros*. Nesses casos anormais, que envolvem influências de seres outros que humanos e implicam o risco de morte desde a perspectiva do grupo, a despeito do costume e do desejo, a comunidade de origem se vê diretamente implicada na circunstância do deslocamento e,

mesmo se não se engaja diretamente em regatar a pessoa, segue aberta recebê-la outra vez.

Após perder-se no mato, seguindo o macaco, Yari retorna à sua aldeia doente, delirante. Yari retorna *outro*, exatamente como se passa com os doentes. A loucura é uma doença, e “toda doença é metamorfose”, fraseou Viveiros de Castro (2011: 902). Na América indígena a doença é efeito de um contato não mediado com a alteridade, um encontro que se dá “sem querer”. Nesses casos, cabe à comunidade reivindicar a “memória do parentesco”. Tudo se passa como se Yari, doente, louco, não pudesse fazê-lo e, por isso, a comunidade o acolhe, lembra-se dele e reafirma os vínculos corporais que os unem por meio dos ritos de cura necessários para trazê-lo de volta. Mogori, poucos anos depois, também voltou à aldeia. Filho de cacique, a comunidade o acolheu como chefe, aplicando-se a firmá-lo na comunidade de parentes. Karu não teve a mesma sorte e, anos depois, faleceu na cidade de Canarana. As narrativas da loucura dos indígenas em Canarana não garantem a abertura da comunidade, mas marcam, no discurso daquele que na cidade se demora, a possibilidade de que, caso a comunidade se aplique a resgatá-lo, ele retorne à vida comunitária na aldeia.

5 DAS RAZÕES À INFLUÊNCIA

Voltemos à questão do começo, sobre a pergunta das razões pelas quais os indígenas deixam suas

aldeias de origem em terras demarcadas em direção aos centros urbanos. Nas Terras Baixas da América do Sul, a relação entre os indígenas e as cidades têm larga profundidade histórica, mas à parte o trabalho de Cardoso de Oliveira (1968) e algumas teses defendidas nos anos 1980, é apenas nos anos 2000 que ela volta a ganhar espaço na antropologia dedicada aos povos indígenas (Nunes, 2010). Esses trabalhos se inspiram na centralidade da alteridade e da “abertura ao Outro” (Lévi-Strauss, 1991) nas filosofias ameríndias para, a partir das perspectivas indígenas, pensar contextos ampliados de interação (Albert & Ramos, 2002; Lasmar, 2005; Andrello, 2006; Gordon, 2006). Ainda assim, é interessante como a lista das “principais razões” que movem os indígenas às cidades firmou sua onipresença nesses trabalhos (cf. Santos-Granero & Fabiano, 2023 p. 22-3; Alexiades & Peluso, 2015 p.7; Virtanen, 2012 p.29-30).

Há que se notar que falar de razões implica falar de falta. A ideia de que as comunidades indígenas são “sociedades simples” tende a conceber o mundo urbano, moderno e euro-americano, como excedendo o mundo dos *outros*. É como se os brancos não apenas tivessem mais complexidade, mais burocracia, “redes mais longas”, como prefere Latour (1994), mas como se tivessem de tudo, mais. Em uma concepção fechada das possibilidades criativas humanas, os

indígenas teriam apenas um pedacinho delas, e se estas que eles têm escapam aos brancos, é porque os brancos abdicaram delas em um certo momento de sua história. Daí tudo aquilo que escapa ao mundo indígena é tido pelos não indígenas como coisas que faltam aos primeiros. Se os brancos têm o domínio da língua escrita, e os indígenas, não, ao tomar conhecimento disso, a eles lhes faltaria a escrita. Se têm o asfalto, o dinheiro, as lojas, e os indígenas não, a eles lhes faltaria isso tudo. Um *déjà vu* da “sombria visão tradicional” sobre os povos originários denunciada por Sahllins (1972) 50 anos atrás. Nessa perspectiva, o sentimento de falta é o grande mal do indígena que rumo para o ambiente urbano, e seriam justamente essas faltas que sustentariam aquilo que venho chamando de razão – a escola, o protagonismo político, o consumo – e que identifico como uma limitação de meus objetivos etnográficos ao chegar em Canarana. A etnografia na qual se baseia este trabalho nega que a falta seja a única conexão possível entre os indígenas e o espaço urbano.

O que a imagem da falta cria é uma patologização do deslocamento indígena para a cidade. Sair da aldeia é tido como um problema pelo Estado e pelas ONGs que atuam na região. Essa imagem se pauta muito na situação de vulnerabilidade social na qual muitos indígenas se colocam quando vêm para a cidade. Entretanto, é crucial notar

que a saída das áreas indígenas não é em si o problema, mas, sim, a situação de vulnerabilidade em que se encontram quando na cidade. A ameaça aos direitos territoriais também parece crescer à medida que os indígenas saem mais de suas terras – os ruralistas não perdem a chance de alegar que indígenas na cidade não precisam de terra demarcada. Mais do que prender os indígenas em área indígena, é preciso dialogar com eles, enquanto sujeitos de direito, sobre o que querem, desejam, precisam e lutam por. Dentre essas coisas, a mais evidente é o direito à terra, mesmo que muitos deles vivam na cidade.

Como falar em razões da mudança para a cidade se, nos contextos indígenas, como argumentam Kelly e Matos (2019, 2022), as “causas” são “resultados de ações de pessoas separadas de quem as executa”? Mais que um contorcionismo teórico, o giro das razões à questão da ação e da influência – o giro da relação de falta à relação produtiva (criativa) com a cidade – que este trabalho explora tem implicações políticas de grande relevância. Ancoradas nas ideias de indivíduo e escolha racional, as razões instauram um alicerce homogeneizante para as políticas públicas voltadas aos indígenas no espaço urbano. Afinal, postulando razões, seria sobre elas que as políticas deveriam atuar. “Os indígenas saem para estudar: façamos mais escolas no TIX.

Os indígenas saem para trabalhar: criemos alternativas econômicas dentro das aldeias”. Tudo isso deveria “segurar os indígenas em sua terra”. Doce ilusão: existem cada vez mais projetos voltados às razões e cada vez mais indígenas no espaço urbano, fazendo coisas que escapam em muito àquilo que os não indígenas pensam poder oferecer-lhes.

O que leva o indígena à cidade não é uma falta, que, se suprida dentro dos territórios demarcados, sanará o patológico deslocamento projetado pelos brancos e manterá os indígenas no lugar que lhes foi conferido pelo Estado. A feitiçaria, a loucura causada pela morte dos parentes, a ingestão de carne podre como causas do deslocamento indígena para a cidade demonstram a improdutividade do jogo da projeção de faltas. O que faltaria aos indígenas nesses casos, quais faltas o branco lhes poderiam suprir? Nada falta. Todos esses elementos excedem a ontologia dos brancos, escapando às formas de sensibilidade, de conhecimento e de relacionalidade não indígenas. O ponto não é, obviamente, subsumir todas as outras coisas que conectam os indígenas às cidades e aos elementos abordados aqui, atribuindo à feitiçaria e à loucura o privilégio de razões maiores. Ao contrário, lidar com esses temas evidencia haver algo mais do que *falta* nos mundos indígenas,

e esse princípio deveria se impor também às análises sobre os indígenas que vão para as cidades em busca de emprego, escolaridade, luta por direitos e acesso aos bens e serviços que lhes interessam, atraem e fascinam.

Perder-se como resultado da ação do macaco; perder-se como resultado do enrolar dos caminhos; comer carne podre, ficar louco e ir “sem querer” para Santarém; o luto, a tristeza-loucura e o ato de rodar. Diferente das razões, pensar cada um desses casos em termos de influência sugere investigar a presença indígena em cidades sem que a situação domiciliar sirva a solapar diferenças. Indígenas em cidades não se definem por aquilo que lhes falta: sua marca é o excesso – de mobilidade, de movimento, de agências, de mundos e de experiências. Do ponto de vista acadêmico, abdicar da falta enquanto chave analítica nos aproxima de mundos abertos a outros modos e meios de causação: mundos onde corpos se estendem, se transformam e se influenciam reciprocamente. Onde o que está em questão não é suprir carências, mas modular relações. Quanto aos indígenas do Território Indígena do Xingu, no asfalto e na floresta, essas modulações envolvem ontologias, corpos, lugares, modos e meios de existência distintos, cujo encontro, muitas vezes, pode traçar os limites entre a vida e a morte.

REFERÊNCIAS

Alexiades, Miguel; e Peluso, Daniela. 2015. Introduction: indigenous urbanization in lowland South America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1):12.

Albert, Bruce; e Ramos, Alcida. 2002. Introdução, in *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Organizado por B. Albert e A. Ramos. São Paulo: Editora Unesp, 9-20.

Andrello, Geraldo. 2006. *Cidade do índio*. São Paulo: Editora Unesp; ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Athila, Adriana; Klein, Tatiane; Moraes, Odilon; Pimentel, Spensy; Horta, Amanda; Marques, Bruno; ... Prates, Maria Paula. 2021. Análise situacional da pesquisa Respostas Indígenas à COVID-19 no Brasil: arranjos sociais e saúde global. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*. <https://api.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/api/core/bitstreams/db2ea1e-9d28-4578-b4a6-aa5dd8500bd4/content>

Bonilla, Oiara. 2005. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari. *Mana*, 11(1): 41-66. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100002>

Cabral de Oliveira, Joana. 2012. Entre plantas e palavras: modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP). Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo.

Cardoso de Oliveria, Roberto. 1968. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Coelho de Souza, Marcela Stockler. 2004. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira. *Mana*, (10)1: 25-60. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000100002>

Costa, Luiz. 2017. *The owners of kinship: asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.

Figueroa, Alba. 1989. Comunicação intercultural em saúde: subsídios para uma ação social em educação indígena. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo.

Garcia Filho, Pedro Roberto Meinberg. 2022. Alguns aspectos da “loucura” nas terras baixas da América do Sul. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis.

Gordon, César. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin*. São Paulo: Editora Unesp; ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

Horta, Amanda. 2023. Aqui não é igual aldeia: encontros entre indígenas do Território Indígena do Xingu, na cidade de Canarana, Mato Grosso, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 18(1): e20220017. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0017>

Horta, Amanda. 2021. The other’s tongue: place, perspective, and the desire to speak Portuguese among the people of the Xingu Indigenous Territory. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 26(2): 256-275. <https://doi.org/10.1111/jlca.12544>

Horta, Amanda. 2018. Relações indígenas na cidade de Canarana (MT). Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.

Horta, Amanda. 2017. Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguanas. *Revista de Antropologia*, 60(1): 216-241. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.132074>

Horta, Amanda. 2016. Guerra no horizonte: feitiçaria entre os parque-xinguanos na cidade de Canarana. *Anais do 40º Encontro Anual da Anpocs*.

Kelly, José Antonio. 2005. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1): 201-234. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>

Kelly, José Antonio; e Matos, Marcos Almeida. 2022. *Acción e influencia en las tierras bajas sudamericanas*. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur.

Kelly, José Antonio; e Matos, Marcos de Almeida. 2019. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *Mana*, 25(2): 391-426. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>

Lasmar, Christiane. 2005. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora Unesp.

Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

Lévi-Strauss, Claude. 1991. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

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

Matos, Marcos de Almeida. 2018. Organização e história dos Manxineru do alto rio Iaco. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Miller, Joana. 2023. Na linha: os Nambiquara e as linhas telegráficas. *Mana*, 29(1): e2023008. <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n1e2023008.pt>

Nunes, Eduardo. 2012. No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura, e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO). Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, Brasília.

Nunes, Eduardo. 2010. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, 4(1): 9-30. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.8289>

Sahlins, Marshall. 1972. The original affluent society, in *Stone Age economics*. Chicago: Aldine-Atherton, 1-39.

Santos-Granero, Fernando; e Fabiano, Emanuele. 2023. *Urban imaginaries in native Amazonia: tales of alterity, power and defiance*. Tucson: University of Arizona Press.

Strathern, Marilyn. 1988. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Vanzolini, Marina. 2010. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.

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*. Organizado por M. Amoroso e G. M. Santos. São Paulo: Terceiro Nome.

Virtanen, Prijo Kristiina. 2012. *Indigenous youth in Brazilian Amazonia: changing lived worlds*. London: Palgrave Macmillan.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54(2): 885-917. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39650>

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>