

“Para nós foi feitiço, para vocês foi diabetes”: a feitiçaria no Guaporé contra a “feitiçaria capitalista”

Breno Duarte Castro¹
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: o presente artigo tem como objetivo pensar a feitiçaria a partir de um trabalho etnográfico realizado no Guaporé com o povo Makurap, de língua Tupi-Tupari. A partir das formas como o tema da feitiçaria aparece nessa região, seja como acusação entre parentes, seja como um modo de predação da jiboia verdadeira, seja como o “roubo de alma” por espíritos invisíveis chamados *xopokot*, pretende-se um exercício comparativo com aquilo que Stengers e Pignarre chamam de “feitiçaria capitalista”, que operaria sem “feiticeiros” e que capturaria as capacidades de ação política das pessoas. Finalmente, é proposto um contraste de como opera a feitiçaria Makurap no Guaporé e o fetichismo da mercadoria tal como exposto por Marx.

Palavras-chave: Feitiçaria; Feitiçaria Capitalista; Fetichismo da Mercadoria.

CASTRO, Bruno Duarte. “ Para nós foi feitiço, para vocês foi diabetes” : a feitiçaria no Guaporé contra a “ feitiçaria capitalista” . *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 431-444, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo e mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela mesma universidade. Faz pesquisa com os Makurap, povo de língua Tupi-Tupari no Guaporé desde 2022 e os principais temas são embriaguez, feitiçaria e parentesco.

“For us, it was a spell, for you, it was diabetes”: the sorcery in Guaporé against the “capitalist sorcery”

Abstract: this article aims to think about “sorcery” from an ethnographic point of view, based on a work carried out in Guaporé with the Makurap people, of Tupi-Tupari language. Based on the ways in which the theme of “sorcery” appears in this region, whether as an accusation between parents or as a form of predation of the jiboia, or even as the “soul theft” by invisible spirits called *xopokot*, it is intended a comparative exercise with what Stengers and Pignarre call “capitalist sorcery”, which operates without “sorcerers” and captures people’s capacities for political action. Finally, a contrast is proposed betwixt how the Makurap sorcery and the commodity fetichism of Marx.

Keywords: capitalist sorcery; commodity fetichism; sorcery.

Para nosotros era un hechizo, para ustedes era diabetes”: la hechicería en Guaporé contra la “brujería del capitalismo”

Resumen: este artículo tiene como objetivo pensar la brujería a partir de un trabajo etnográfico realizado en Guaporé con el pueblo Makurap, de lengua tupi-tupari. A partir de las formas en que se presenta el tema de la brujería en esta región, sea como acusación entre familiares o como forma de de predación de las “jiboias”, o como el “robo del alma” por parte de espíritus invisibles llamados *xopokot*, se pretende realizar un ejercicio comparativo con lo que Stengers y Pignarre denominan “brujería capitalista”, que operaría sin “brujos” y que captaría las capacidades de acción política de las personas. Finalmente se propone un contraste cómo opera la hechicería Makurap em Guaporé y el fetichismo de la mercancía expuesto por Marx.

Palabras clave: brujería; brujería capitalista; fetichismo de las mercancías.

No Ocidente, o termo feitiçaria está envolvido em toda sorte de equívocos e de preconceitos: um certo tipo de discurso que se propõe cientificista e defensor da chamada “realidade objetiva e exterior” o usa de modo que toda uma plethora de práticas radicalmente diferentes são equacionadas para serem igualmente rejeitadas como “falsas ilusões” que impediriam o avanço da ciência sobre o terreno da superstição (FEDERICI, 2017).

É claro que não devemos confundir aqui, como bem lembra Stengers (2015), as pessoas diretamente envolvidas num processo inventivo que pretende habitar o acontecimento científico em toda sua potência, como é o caso do surgimento-descoberta de uma nova partícula por exemplo, e a Ciência enquanto uma instituição que guarda certas prerrogativas em relação a outros saberes e que atua de modo a manter as relações de sujeição à lógica de mercado e ao Capital (uma ciência menor e outra maior, para usarmos termos deleuzianos). O discurso sobre o desenvolvimento técnico-científico é tomado como dado por nossas sociedades, afinal, o “bom-senso” exige que a escolha pelo progresso seja auto evidente, pois “qualquer pessoa” poderia reconhecer a benesse do “desenvolvimento das forças produtivas” em detrimento do imaginário “fetichista medievo” (idem).

Constrói-se assim, uma “alternativa infernal”² que impossibilita qualquer tipo de agência no presente ao capturar os modos alternativos de pensar e sentir: ou é preciso reconhecer de imediato de que, por mais negativo que sejam os efeitos desse avanço exigido pelas relações de produção vigentes, nosso modo de vida é, ainda assim, melhor que qualquer outro; ou se está no reino da utopia que jamais vingou em qualquer lugar que seja; ou, pior, se está diante de um misticismo que faria uma crítica descabida às dádivas fornecidas pelas ciências. Ainda assim, é interessante notar como nossa sociedade é marcada por uma “caça às bruxas” em nome do desenvolvimento técnico-científico ao mesmo tempo que opera como um sistema de “feitiçaria sem feiticeiros”, isto é, capturando nossa potência de ação sobre as condições materiais e concretas (STENGERS e PIGNARRE, 2005), ao produzir sujeitos que são ao mesmo tempo, produtivos e disciplinados para o trabalho e politicamente incapazes de agir (FOUCAULT, 1993).

Se o desenvolvimento do capitalismo exige a produção de sujeitos que não sejam capazes de atuar politicamente por meio de uma redução da potência do corpo, a perseguição de práticas que estariam voltadas para a produção de corpos específicos, tais aquelas de pajés que produzem um corpo voltado para o processo de cura e para a construção de relações trans-específicas com entes mais-que-humanos, devem ser postas sob controle ou dissipadas como crenças que não teriam acesso à “realidade”; como aponta Federici (2017), a constituição de um corpo proletário é o correlato também da constituição de um corpo feminino submisso, dominado pelo aparato da sexualidade, acusado e perseguido como “bruxas” quando rebeldes e insubmissas.

² De acordo com Stengers e Pignarre (2005: 45): “Les alternatives infernales ‘ne s’imposent donc pas immédiatement au niveau global, elles sont le fruit de fabrications patientes à toute petite échelle [...]. Elle cheminent et s’imposent, donnant l’impression d’être naturelles et de bon sens”.

Tudo se passa como se o discurso de “desencantamento do mundo” tivesse uma relação íntima com o discurso de que não há nenhuma alternativa viável para o mundo que vivemos e que deveríamos nos resignar ao fato inevitável do progresso técnico, apesar de seus efeitos catastróficos. É claro que tomar o avanço técnico como inerentemente negativo é apenas tomar o “discurso do desenvolvimento” como invertido, o que não alteraria de modo substancial a problemática em questão; seria absurdo dizer que tal ou qual invenção tecnológica é necessariamente “nociva” ou “capitalista”, é preciso pensar como essas máquinas técnicas ligam-se às máquinas sociais e às máquinas desejantes que as sustentam (STENGERS e PIGNARRE, 2005).

O ponto central é que a “feitiçaria capitalista”, como um processo de subjetivação que produz indivíduos de baixa potência política, condena qualquer menção do termo feitiço ao ostracismo político e filosófico. Nesse sentido, para podermos pensar a problemática política evocada pela feitiçaria, creio ser necessário evitar as nossas próprias categorizações, isto é, ocidentais e cientificistas, sobre o tema, em detrimento de outras formas de pensá-la. Buscarei na experiência que tive na margem direita do Guaporé com os povos Makurap, povo de língua Tupi-Tupari habitantes das terras indígenas Rio Guaporé e Rio Branco durante agosto e novembro de 2022, como o conceito de feitiçaria emerge e como sua problemática nos permite pensar problemas alternativos aos nossos modos de pensamento.

A partir disso, faremos um contraste entre como opera a feitiçaria nas paisagens amazônicas e como ela pode contribuir para desestabilizar nossas próprias concepções da relação entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, como uma tarefa política de grande importância para nós.

A feitiçaria no Guaporé

Enquanto estive no posto indígena Ricardo Franco, na T.I. Rio Guaporé era comum o comentário de práticas feiticeiras associadas a plantas específicas: as pessoas me informavam, quando andávamos na mata e elas conheciam tais ervas, que elas serviam para tal ou qual tratamento e que algumas delas eram também associadas a animais específicos. Contudo, eu só presenciei um caso de enfeitiçamento quando a neta de uma senhora Makurap e seu bebê, que moravam em Guajará-Mirim, subiram para a aldeia e se hospedaram em sua casa. O comportamento estranho da mulher com seu filho não passava despercebido dos moradores da aldeia e era um tópico largamente comentado: ela não cuidava bem da criança, acordava ela sem necessidade, batia na avó, ria à toa, conversava sozinha, por vezes, diziam que conversava com *xopokot* (espíritos invisíveis aos humanos com exceção do pajé).

Certo dia, enquanto conversava com uma tia da menina enfeitiçada e sua avó, elas me deram um diagnóstico sobre a condição da menina: “para nós ela está enfeitiçada, para os *ere*³ ela está com depressão pós-parto”. Curiosa análise que longe de dar uma resposta, parecia duplicar o problema. No entanto, ao menos momentaneamente, eu tive uma das minhas questões satisfeitas: elas estavam acusando a sogra da mulher enfeitiçada de ser a agressora. Mais tarde, durante uma festa não muito longe da casa da senhora cuja neta estava embruxada, presenciei uma cena bastante estranha. A sogra da menina chamava vivamente a avó

³ Palavra que designa os brancos em Makurap.

dela para beber: “*auké*⁴, vamos beber!”. A senhora então levantou-se e se juntou a nós na bebedeira, junto à mulher que ela, noutra momento, havia acusado, na privacidade da nossa conversa em sua casa, de feitiçaria.

Diferentemente da feitiçaria Azande, povo habitante do norte da África Central cuja monografia realizada por Evans-Pritchard (2005) foi determinante não apenas para o desenvolvimento da teoria antropológica, mas também para os debates posteriores sobre o tema que nos ocupa, em que a intencionalidade e a materialidade dos atos separam a bruxaria (*witchcraft*) e feitiçaria (*sorcery*) em dois campos distintos da ação mágica, o caso da ação feitiçaria no Guaporé é singularmente complexa.

A intenção de atacar outra pessoa para aquele povo centro-africano não está sempre presente nos atos de bruxaria, pois um bruxo pode agir inconscientemente em função de uma substância inata, *mange*, que fica no corpo das pessoas comumente acusadas de bruxaria e cuja alma sai dele para ir cometer atos maldosos durante a noite, podendo inclusive sair do corpo enquanto o bruxo dorme, ou seja, a alma do *mange* pode agir independente da vontade da pessoa (*idem*). A não-intenção do ato não exclui que ele é sempre provocado por um sentimento negativo em relação à vítima, de modo que sempre que se está enfeitado pergunta-se não quem o embruxou, mas sim com quem se manteve uma relação conflituosa recente (*idem*). A feitiçaria, por outro lado, ela seria sempre intencional, pois implica num substrato material que é o feitiço e num ato deliberado para com a vítima (*idem*).

Essa clássica separação entre bruxaria e feitiçaria, porém, podem ser tomadas como vetores da ação mágica mais que como formas tipológicas que delimitariam o campo de ação de cada uma. Vanzolini (2015) exprime isso de maneira singular ao tratar da feitiçaria Aweti, povo Tupi-Guarani do médio Xingu. Ela aponta que a feitiçaria é sempre um ato intencional do ponto de vista do acusador, pois exige uma ação direta sobre a vítima. Mas, da perspectiva do acusado, esse ato será lido como tendo a marca da intencionalidade de outra pessoa ou até mesmo que o acusador está o acusando injustamente (*idem*). Uma acusação é tomada, no contexto amazônico, como tão grave quanto o próprio ato da feitiçaria, o que advoga contra a separação entre intenção e ação involuntária, pois da perspectiva acusadora não é possível existir um ato inconsciente de feitiçaria. Isso pode ser um efeito da inexistência, como há no caso Azande, de oráculos que tem, se não a palavra final sobre bruxos, pelo menos são fortemente levados em conta nas acusações, não podendo um acusado facilmente evadir sua culpa (EVANS-PRITCHARD, 2005). No caso Aweti e Makurap, não é possível recorrer a instâncias diferentes daquelas entre os termos conflitantes para resolver as acusações.

Difícilmente poderíamos transpor essas noções de bruxaria para o caso dos Makurap, mas acho que o debate acerca da intencionalidade ou não dos atos podem ser produtivos para pensar nosso problema. Qualquer um pode ser, pelo menos potencialmente, um feitiçeiro no Guaporé basta, para isso, ter um vasto conhecimento sobre as plantas, especialmente aquelas que fazem mal às pessoas, como é comum no Guaporé, existe “planta para tudo” como me falava um dos pajés da Baía da Coca. Diferente dos Azande, a ação mágica nociva não implica na ação de alma ou substância que seria inata ao corpo do feitiçeiro.

A forma mais comum de feitiço, o amoroso, é realizado com a folha de galinha e exige um contato direto da planta com o corpo da pessoa. A partir daí, a vítima

⁴ Essa categoria designa a ideia de amizade/companheirismo no Guaporé. Essa é uma relação que exige certas atitudes como o respeito e a cortesia públicos, sendo que conflitos abertos devem ser evitados. Isso não quer dizer que não seja comum certa rivalidade velada.

perde completamente sua capacidade volitiva e, tal como um galináceo, passará a seguir e a pensar naquele que a enfeitiçou. Nesse sentido, parece que o ato feitiçeiro, no geral, é intencional, pois não pode ser realizado à distância das pessoas, precisa haver interação entre o corpo da vítima e o agente mágico. Além disso, era comum as pessoas me falarem que não tinham conhecimento sobre as “plantas ruins”, mas não raramente apontavam para mim, em passeios pela mata ou mesmo durante a embriaguez da chicha⁵, qual era o tipo de tal ou qual planta e enumeravam seus efeitos nas pessoas.

No caso do enfeitiçamento supracitado em que uma mulher acusava sua *auké* de ter enfeitiçado sua neta, único que consegui acompanhar em campo, não me foi dito se ela tinha ocorrido de fato com alguma planta específica ou se havia outros modos de enfeitiçar alguém. Outros entes, tais como os *xiaret* (donos da caça) ou os *xopokot* (espíritos), também parecem ser capazes de enfeitiçar as pessoas: há uma história famosa de um homem que gostava muito de caçar “na esportiva”, até que um dia ele “sonhou feio”⁶, mas foi caçar mesmo assim. Ele viu a traseira de uma anta e a seguiu, sem nunca conseguir ver sua cabeça. No fim das contas, não era um animal qualquer, era um *xopokot* anta fêmea que pegou seu espírito. Ele passou ainda um tempo na aldeia, conversava sozinho e falava com *xopokot*, mas acabou falecendo. Os Makurap não me contaram essa história como um caso de feitiçaria, mas é interessante notar como o efeito de um “roubo de alma” é bastante similar ao de um enfeitiçamento: as pessoas passam a ver e conversar com os espíritos ou mesmo sozinhas. Se essa história sobre os *xopokot* não era diretamente tomada como uma ação feitiçeira, um outro tipo de feitiço é bastante comum e narrado como tal, aquele realizado pela jiboia verdadeira, Awandá.

Durante uma festa, Rivaldo Makurap contou uma história de que uma vez, quando era bem mais jovem, ele tinha ido caçar com seu primo *Akaia* (era um apelido em Makurap que significa “cuia”) e eles acabaram ouvindo uma vara de queixadas que passou perto deles e decidiram segui-la. Contudo, cada vez que eles achavam ter se aproximado dos porcos-do-mato eles pareciam estar mais distantes, apesar disso, seguiram em sua caçada, até que atravessaram um pequeno igarapé que indicava o limite da aldeia e que era um conhecido lar de uma jiboia. A partir daí, perceberam que estavam perdidos, pois estavam andando em círculos. Então, tiraram as roupas que estavam vestindo e deixaram num lugar próximo ao curso d’água. Na aldeia, os parentes já estavam ficando preocupados e acabaram enviando um grupo de homens atrás dos dois. Por conta das roupas que haviam sido abandonadas foi possível encontrar os meninos que estavam perdidos. Quando foram encontrados eles falaram que tinham sido enfeitiçados pela jiboia verdadeira, Awandá, pois apenas ouviam os sons de suas presas sem nunca conseguir vê-las efetivamente.

A forma como essas duas histórias foram contadas guardam muitas semelhanças entre si, especialmente o fato de terem ocorrido durante situações de caça. Porém, à diferença dos *xopokot* que ninguém nunca me falou que enfeitiçavam as pessoas, a jiboia Awandá caça exclusivamente por meio do feitiço. Era comum me dizerem que os diferentes animais, inclusive os humanos, arremedavam para caçar, isto é, produziam sons para atrair ou localizar suas presas; a co-

⁵ Bebida fermentada de macaxeira largamente consumida no Guaporé

⁶ É muito comum as pessoas falarem que “sonharam feio”, mas isso não quer dizer que elas tiveram um pesadelo necessariamente. Certa vez, durante uma chuva intensa, eu queria ir tomar chicha na aldeia vizinha, mas o cacique Cujubim me dissuadiu da ideia dizendo que havia “sonhado feio”: ele sonhou com uma mulher bonita e, portanto, não poderia sair de perto de casa, senão encontraria uma cobra.

bra, porém, simplesmente enfeitiça suas presas que vão, num movimento espiralar, diretamente à sua boca. A feitiçaria, nesse sentido, não é um ato exclusivamente humano e, no caso de interação com entes não humanos, é necessário saber como não cair em seus feitiços. Seja ao obedecer às prescrições de quando se “sonha feio”, seja ao inverter as roupas quando perceber que se está enfeitiçado (no Guaporé as pessoas sabem que, para sair do feitiço da jiboia precisa inverter as roupas: na história de Rivaldo, há uma transformação desse tema que, ao invés de invertê-las, simplesmente as tiraram).

Voltando ao caso das *auké*, é surpreendente como a ausência de uma descrição da prática usada para enfeitiçar sua neta, mesmo por parte dos pajés, contrasta notavelmente com o vasto conhecimento indígena dessa arte que não se limita à forma como ela é praticada e de como se defender dela. Parece existir uma diferença entre a prática da feitiçaria, que todos tem mais ou menos algum conhecimento, e as acusações de enfeitiçamento que sempre recaem sobre pessoas específicas. As primeiras, ao que parece, nunca podem ser presenciadas, só se percebe os seus efeitos, afinal, um feiticeiro humano jamais admitiria sua culpa, a não ser que o ato mágico tenha sido direcionado a um inimigo como é o caso da feitiçaria de guerra Yanomami ou correlatos, mas, entre parentes, ser acusado de feitiçaria é praticamente uma ofensa (VANZOLINI, 2015). No caso da feitiçaria de Awandá, só é possível percebê-la quando já se está envolto por ela.

Por outro lado, a acusação de feitiçaria não parece precisar de um diagnóstico definido de como foi feita a prática, pois a acusação não tem como objetivo uma descrição simples do fato ocorrido. A única vez que um pajé rezou a moça enfeitiçada e seu bebê, seu diagnóstico parecia confirmar implicitamente as acusações da avó da menina (que era também sua irmã), ainda que não nomeasse diretamente a criminosa, não fornecia uma explicação detalhada de como tudo se passou. Desse modo, a forma de explorar a feitiçaria entre humanos só pode ser realizada a partir da modalidade discursiva dessas acusações e não a partir de um estudo direto da prática feiticeira tal como empreendida por Evans-Pritchard com os Azande. Retomando a questão da intencionalidade, tudo se passa como se a feitiçaria fosse sempre intencional no Guaporé de modo que uma ação mágica inconsciente é impossível. Isso não quer dizer que os acusados sejam sempre os causadores da doença, mas que a feitiçaria não pretende dar uma descrição precisa de um estado de coisas, o feiticeiro é a forma como a alteridade irreduzível e autodeterminada pode aparecer num discurso sobre um acontecimento.

Tomemos como exemplo o caso das *auké*. Antes da neta ter sido enfeitiçada, o pai dela também havia sido enfeitiçado pela mesma mulher, mas ele acabou falecendo. A forma como a mãe do homem, que era avó da menina, me contou esse fato é tão insólita quanto a forma que ela me deu o diagnóstico da moça: “para vocês ele morreu de diabetes, para nós ele foi enfeitiçado”. Ou seja, ela simplesmente se recusa, mesmo numa situação de luto dolorosa como aquela que é a perda de um filho, a produzir um fechamento definitivo da sua acusação. Ela ao mesmo tempo me dava um diagnóstico, se posicionava num conflito velado e era impelida à ação de ir ser rezada pelo pajé e de levar sua neta junto. Parece ser menos uma questão de justiça imparcial em que é possível fazer um julgamento neutro baseado nos “fatos” que de um problema de expressão e de sentido.

É evidente que uma narrativa completa dos fatos exigiria que eu soubesse da versão da sogra da menina enfeitiçada para saber qual seria talvez sua explicação para as mortes em questão, contudo, em função da característica mesmo da acusação de feitiçaria como um conflito velado, eu era incapaz de simplesmente perguntar o que ela pensava, pois isso implicaria em ter que cogitar que a acusada

havia realmente cometido alguma maldade, o que poderia ser tomado também como uma insinuação acusatória do ponto de vista dela, até porque já fazia meses que eu trabalhava com os Makurap e com a família dessa senhora. Isso, porém, não me impediu de ouvir uma outra versão dos acontecimentos que me foi narrada por um homem da Baía das Onças: soube que a relação da moça enfeitçada com o pai era bastante conturbada, pois o pai dela era “sangue ruim”, além de não ser a favor do casamento da filha, e por isso a maltratava.

A acusação da avó dela, por outro lado, estava baseada no fato de que a sogra da menina não gostava, nem do co-sogro dela, nem era a favor do casamento de seu filho com garota. Em todo caso, a acusação da mulher Makurap de que sua *auké* seria uma feiticeira não era completamente arbitrária, pois sua *auké* e o pai dela eram conhecidos feiticeiros que realmente faziam mal às pessoas nas aldeias por que passavam.

A questão da intencionalidade proposta por Evans-Pritchard (2005) para diferenciar a bruxaria Azande da feitiçaria e do bruxo consciente do inconsciente, se não é exatamente aplicável ao caso Makurap, certamente nos propõem uma reformulação interessante. Se “da forma como os azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir” (*idem*: 49), pois as acusações se multiplicam frente à escassez das práticas, eu diria que nas paisagens amazônicas, em especial àquelas do Guaporé, o feiticeiro é sempre a forma como outrem aparece numa acusação.

A intencionalidade, aqui, é atribuída a outrem, de modo que o outro sempre irá aparecer como sujeito intencional da ação e nunca como objeto, ainda que possa recusar esse tipo de imputação e afirmar, provavelmente, que de fato foram outras pessoas que agiram mal com o acusador. A intenção não é um atributo estático que pertence a um dos termos da relação, tal como a culpabilidade opera em nossos tribunais, ela é efeito de uma perspectiva sobre o evento: a afirmação de que outrem é sempre o sujeito da ação.

Sobre este ponto, a feitiçaria Makurap encontra a bruxaria Azande. “A bruxaria explica por que os acontecimentos são nocivos e não como eles acontecem” (*idem*: 54). Assim, o autor nos dá o exemplo de um celeiro que desaba sobre uma família. A bruxaria nada tem a ver com a lógica interna dos celeiros sendo roídos pelas térmitas ou de uma família que num dia muito quente escolhe um lugar sombreado para sentar-se, por isso ela não é uma explicação sobre um estado de coisas determinados; cada um dos elementos supracitados opera numa causalidade que lhe é própria (*idem*). A explicação de bruxaria intervém para dar conta do encontro que é: o celeiro particular que estava roído a muito tempo e pronto para cair desmorona em cima de uma família igualmente particular que estava embaixo dele na hora do ocorrido (*idem*).

A feitiçaria explica a singularidade de um acontecimento, porque ele ocorreu naquele celeiro específico com aquela família particular e não como ele ocorre. Mas aqui Amazônia e África Central novamente se distanciam, pois a intencionalidade na América Indígena é prerrogativa da posição de sujeito, ou seja, numa acusação de feitiçaria, sempre há um sujeito intencional e que será sempre o Outro. Nesse sentido, a possibilidade Azande da não-intenção de um ato feiticeiro pode ser remetida a uma instância diferente daquela das partes litigantes, algo impossível nessa ciência do acontecimento que é a feitiçaria indígena.

Isso não quer dizer, evidentemente, que tudo seja culpa dos outros e que não há uma relação de responsabilidade envolvida em cada caso, pelo contrário. O fato de uma acusação de feitiçaria ser um ato de guerra velado faz com que se tenha sempre muito cuidado com as insinuações que se fazem aos feiticeiros. As

mulheres não deixaram de atender às suas relações públicas como *auké* por conta de uma acusação tão séria a que, inclusive, é atribuída uma morte. A atenção e a responsabilidade são o correlato do fato dos outros serem sempre sujeitos nessas paisagens, sendo inclusive possível que outros não-humanos como os animais ou mesmo os espíritos-donos sejam os sujeitos da ação, algo completamente impensável para nós que vemos a natureza sempre como um objeto a ser apropriado.

Daí que a modalidade discursiva das acusações de feitiçaria é sempre muito próxima aquela da fofoca: esta é uma história cuja versão pode ser alterada em função de outros fatos ou outras narrativas que rearranjam constantemente os atores envolvidos (VANZOLINI, 2015). A fofoca está aberta para uma variação que é própria do acontecimento, tal como a feitiçaria. Além disso, nunca se faz uma fofoca de si próprio, a primeira pessoa só aparece numa fofoca, tal como numa acusação, como objeto da ação de outrem; da mesma forma, é estranho imaginar que alguém se acusaria de feitiçaria. Uma denúncia cujo diagnóstico implica numa dúvida, não pela ausência de fatos, mas pelo seu excesso, não pode nunca se estabilizar, sobre pena de perder seu dinamismo e, portanto, seu caráter explicativo.

Ao usarem a fórmula “para nós é ..., para vocês é ...” as pessoas evidenciam que junto a um julgamento subjetivo, que é, antes de tudo, uma acusação, um acontecimento como uma morte ou um enlouquecimento não podem ser reduzidos a uma explicação inequívoca. Tudo se passa como se o lugar do outro estivesse marcada em aberto na própria formulação de uma perspectiva sobre os fatos (LÉVI-STRAUSS, 1993). Nada nos garante que a mulher acusada concorde com sua *auké* sobre seu co-sogro ou sua nora, mas ao deixar explícito que para os ere, ele morreu de “diabetes” ela inclui, dentro de sua própria perspectiva uma diferença que pode ser ela também mobilizada pela acusadora.

Certa vez ouvi um homem Aruá dizer que hoje em dia todo mundo morre de diabetes, mas que antigamente as pessoas só morriam de câncer⁷. Esse comentário aponta que o saber médico, pelo menos tal como apropriado pelos indígenas, entra em jogo não para tornar a explicação unívoca, mas para ocupar o espaço vazio numa explicação que se recusa a fechar sobre si mesma. Assim, especulo que a mulher acusada poderia simplesmente afirmar que seu co-sogro morreu de diabetes, pois essa é, simplesmente, uma das formas como as pessoas podem morrer.

O que quero dizer é que a feitiçaria permite a conjugação de um discurso contraditório e por vezes paradoxal, em que o ponto de vista de quem enuncia é essencial para um exame apurado da situação de quem é afetado. O ponto central é que esse acontecimento que me foi narrado como feitiçaria é, necessariamente, duplo, pois seu ponto central é afirmar a posição de sujeito de outrem num litígio em que minha própria posição de sujeito é posta em dúvida. E é essa duplicidade que é buscada, pois uma acusação aberta entre parentes pode levar a situações absolutamente catastróficas, daí que não podem existir incriminações públicas, pois, querendo ou não, a feitiçaria é sempre realizada entre pessoas próximas (VANZOLINI, 2015): a necessidade de contato físico entre a vítima e a planta evidenciam que ela é uma hiperconjugação entre pessoas próximas. Ao mesmo tempo evidenciam que a proximidade não reduz nunca o potencial perigoso do

⁷ Soares-Pinto (comunicação pessoal) me disse que no Guaporé, as pessoas sempre falavam com ela que o câncer era “flecha de bicho”. Essa afirmação reforça meu argumento que a feitiçaria seria a forma como os acontecimentos aparecem em termos de intencionalidade e como é uma modalidade discursiva em que o outro aparece como sujeito. Nesse sentido, o “saber médico” é relevante menos em função de seu conteúdo, mas sim porque expõe, de maneira relacional, o lugar do Outro.

outro. A alteridade é sempre autodeterminada, segue suas próprias leis, não pode ser submetida a um Eu.

Isso tem efeitos ontológicos relevantes, pois implica numa certa ética não só com relação aos humanos, mas também para com os animais, espíritos e, em última instância, com o mundo, pois, como vimos, estes entes também são capazes de enfeitiçar as pessoas. Antes de responder uma questão epistemológica sobre as causas de determinado evento, como fazem nossas Ciências maiores, a feitiçaria propõe uma questão política sobre seus efeitos. A feitiçaria é um pensamento que emerge sempre de um acontecimento singular e implica em sempre levar em conta a perspectiva de outrem na própria ação, ela faz jus ao paradoxo e à relação a partir da qual emerge, ainda que essa relação seja de inimizade. Podemos dizer que, longe de estabelecer uma política da amizade, em que as diferenças são remetidas aos iguais, ela implica numa relação com a diferença irreduzível (COUTINHO, 2017). A pessoa, ao se tornar objeto da ação de outrem numa acusação, faz com que o outro, humano ou não, apareça como sujeito, pois, no fim das contas, nas paisagens ameríndias, em que o outro é sempre sujeito, coisas e pessoas tomam sempre a forma de pessoas (FAUSTO, 2008).

A feitiçaria capitalista

Chamamos atenção na introdução deste artigo para pensar o capitalismo como uma “feitiçaria sem feiticeiros”, seguindo o argumento da Stengers e de Pignarre (2005). Mas, como bem pode indagar o leitor, a “feitiçaria capitalista” teria alguma relação com aquela que vimos operar no Guaporé e que é tão comum em outras paisagens ameríndias (Cf. VANZOLINI, 2015)? A resposta para essa pergunta é bastante complexa, mas adiantando algumas conclusões, diria que definitivamente são relações diferentes, ainda que tenham alguns pontos similares. Analisemos o fetichismo da mercadoria tal como apresentado por Marx. Este, ao analisar a “sociedade da mercadoria”, nos mostra que o universo “fetichista” medieval, longe de ter desaparecido com o surgimento do discurso científico e supostamente desencantado no final do século XVII, impulsionado pela necessidade constante de revolução das forças produtivas, foi apenas realocado num outro ponto das relações de produção (MARX, 2011).

Se os Estados nacionais provocaram uma verdadeira caça às bruxas dos dois lados do Atlântico (e, talvez, além), visando eliminar qualquer saber que atentava contra o bom-senso ocidental ou que, simplesmente, era considerado subversivo em função da sua não-adequação à disciplina exigida pelo capitalismo nascente, a Ciência maior produziu um discurso e uma prática que desqualificavam de antemão qualquer tentativa de explicação que não tomasse os entes do mundo como objeto (FEDERICI, 2017). Ambas as ações têm um correlato com o fetichismo da mercadoria, o Estado no seu intuito de produzir corpos trabalhadores e a ciência ao justificar os princípios ontológicos que então surgiam com o florescimento do mercado capitalista (idem).

Voltando ao fetichismo da mercadoria, este opera por meio de duas séries de relações: a primeira delas humana, em que os trabalhadores se veem em relações reais de produção e a segunda uma relação entre mercadorias, entre trabalhos objetivados que aparecem então como relacionando-se nos termos de uma equivalência de seu valor, isto é, são identificados pois teriam a mesma substância, o trabalho abstrato (ALTHUSSER, 1995). Aqui, “real” e “imaginário” não designam “verdadeiro” e “falso”, pois não há uma relação falsa que deva ser superada no sentido de um entendimento da realidade que produziria, então, a libertação do

humano do universo da “ideologia”⁸ (*idem*); o esforço teórico de Marx não visa mostrar como superar o fetichismo, afinal, esse é o projeto da modernidade que ele está criticando, mas nos mostrar como não superamos o pensamento feiticeiro e que devemos saber nos proteger dele.

O fetichismo é uma relação de relações, uma relação imaginária com as relações de produção reais: as mercadorias aparecem como centrais nas relações de produção, quando de fato elas o são em função do trabalho humano objetivado nelas. Há um paradoxo do fetichismo, há duas perspectivas irreduzíveis e que não se confundem, a do trabalhador e a da mercadoria como trabalho objetivado (*idem*). Aqui, tal como vimos no caso da feitiçaria Makurap, a pessoa aparece como objeto ao mesmo tempo que a mercadoria aparece como sujeito, mas a diferença é que, para nós, essa coisa que aparece como agente das relações de produção (as mercadorias) só podem ser agentes imaginários, pois na verdade remetem ao sujeito como trabalho alienado.

Noutras palavras, se o mecanismo do fetichismo é similar ao da feitiçaria, pois ambos são paradoxos que envolvem perspectivas distintas coabitando o espaço de uma problemática, ele é diferente na medida em que temos pressupostos ontológicos⁹ distintos operando em cada caso. As mercadorias são agentes “metafóricos”, só podem agir por serem a objetivação do trabalho abstrato de um sujeito humano; elas continuam sendo objetos, mas o fato de relacionarem-se imaginariamente como sujeitos, fazem os trabalhadores aparecerem reificados. Para nós, coisas podem ser pessoas por extensão, pois as pessoas são, de fato, também coisas (FAUSTO, 2008). Contudo, para os Makurap a jiboia é uma feiticeira “literal” ou, pelo menos, “pragmática” pois seu feitiço sobre suas presas é real, pois ela é sujeito em função desse encontro cinegético em que a intencionalidade passa a ser um componente da subjetividade.

Essa diferença pode ser elaborada noutro sentido. Imaginamos que os indivíduos são o “dado” da natureza e que a sociedade é construída a partir da ação humana, estamos envolvidos num processo constante de coletivização dos significados: o homem é o dado, então nosso esforço é o de se fazer um bom marido ou um bom pai, de socializar o indivíduo, dada tal matéria-prima, nós a apropriamos como recurso (WAGNER, 2017). Desse ponto de vista, coisas e pessoas são coisas que devem ser socializadas ou apropriadas para que possam entrar em relações (FAUSTO, 2008): uma mesa tornada mercadoria, por exemplo, “não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria” (MARX, 2011: 121).

Para os povos indígenas, por outro lado, as relações sociais são o dado e o esforço é fazer-se homem e não pai ou marido que seriam os dados do parentesco, o parentesco enquanto “dado” cultural: não há socialização possível pois o sentido da ação é sempre produzir um corpo (WAGNER, 2017). Neste caso, como os corpos são compostos a partir das relações, não há lugar para objetos puros, todos são potencialmente sujeitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Aqui reside a diferença entre fetichismo e feitiçaria, o primeiro opera num mundo em que só existem objetos, o segundo num mundo em que ser um objeto é função de uma relação entre sujeitos. É por isso que o capitalismo pode ser lido como uma “feitiçaria

⁸ A ideologia é definida por Althusser (1995) como uma relação imaginária com as relações reais de produção.

⁹ Uso a palavra “ontológico” da perspectiva etnológica do termo, tal como proposto por Viveiros de Castro (2015) para desestabilizar a ideia de que nós teríamos acesso privilegiado à realidade do ser enquanto os indígenas estariam fadados a lidar apenas com representações e ilusões. Nesse sentido não faço alusão ao termo no sentido marxista

sem feiticeiros”, não só porque ele perseguiu as bruxas e os xamãs e produziu um mundo em que a feitiçaria é tida como uma ideia frívola (STENGERS e PIGNARRE, 2005), mas também porque não há lugar para sujeitos no capitalismo e os únicos sujeitos que existem, as mercadorias, são sujeitos imaginários.

Isso tem efeitos não apenas nas relações sociais, mas também nas próprias relações com aquilo que chamamos de “natureza”. Nossa posição epistemológica frente aos entes não-humanos do mundo é sustentada por uma ontologia naturalista (DESCOLA, 2013) em que tudo no mundo aparece como objeto e o próprio mundo aparece apenas como um fundo sobre o qual se desenrolam as ações dos humanos, os sujeitos por excelência; que, na verdade, são os objetos do sujeito imaginário que são as mercadorias. Por outro lado, o pensamento “animista” pode nos ajudar a questionar nossos princípios ontológicos, ainda mais que nossa postura exclusivista (em que apenas os humanos teriam a linguagem, o pensamento, a subjetividade ou o que quer que seja) cada vez mais dá mostras de ser incapaz de lidar com as questões ecológicas cada vez mais urgentes do planeta Terra.

O capitalismo não superou a feitiçaria, diferentemente do que o discurso moderno diz, ele utiliza-se do mesmo mecanismo que ela; de certo modo, como coloca Bruno Latour, “jamais fomos modernos”. O paradoxo é que o feitiço capitalista é, ele próprio, contra a feitiçaria, que a recusa como crença e como falsidade (ideo)lógica. A análise de Marx parece estar muito mais próxima de um contrafeitiço que de uma análise “científica” (em seu sentido majoritário apontado no início deste artigo), ou pelo menos se é uma análise científica, o é enquanto ciência menor: ao “desmontar” a maquinaria do fetichismo da mercadoria, ele permite que nos lancemos num contrafeitiço, que percebamos quais são os feitiços que nos capturam.

Finalmente, são os Makurap que nos ensinam uma importante lição política, cuja conclusão não é a mera transposição da problemática deles para as nossas questões, nem a importação de seus métodos para nossos problemas; mas a relação de uma diferença, que é ela própria feitiçeira: prestar atenção aos feitiços que nos lançam é a nossa tarefa política mais urgente, ainda que feitiço não queira dizer aquilo que imaginamos que ele diria

Recebido em 25 de maio de 2023.

Aprovado em 10 de outubro de 2023.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaire de France, 1995.
- COUTINHO, J. D. S. F. *A cosmopolítica dos animais*. Tese de doutorado, Filosofia, PUC - Rio de Janeiro, 2017.
- DESCOLA, P. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, 14 (2): 329-366, 2008.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Histórias de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MARX, K. *O capital: Crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2011.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, I.; PIGNARRE, P. *La Sorcellerie Capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. Paris: Éditions La Decouvert, 2005.
- VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO.2024)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcabouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26