

“Antropologia” e antropologia: histórias de um fazedor-de-antropologia Ayoreo

“Anthropology” and anthropology: stories of an Ayoreo anthropology-maker
“Antropología” y antropología: historias de un hacedor-de-antropología Ayoreo

Leif Grunewald ¹

Dossiê: Cosmopolíticas Amazônicas e Reflexividades Indígenas

Artigo de pesquisa. Editores: Gilton Mendes dos Santos; Carlos Machado Dias Jr.

Recebido: 2018-07-16. **Devolvido para revisão:** 2018-09-20. **Aceito:** 2018-11-02.

Como citar este artigo: Grunewald, Leif. (2019). “Antropologia” e antropologia: histórias de um fazedor-de-antropologia Ayoreo. *Mundo Amazónico*, 10(1): 107-123. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.73538>

Resumo

Este ensaio aborda, através da história de um homem Ayoreo – um povo falante de uma língua da família Zamuco que habita a região do Chaco Central -, uma imagem de um encontro e seus pressupostos entre determinados conteúdos provenientes do campo disciplinar da antropologia com determinados modos de codificação mobilizados pelas pessoas desse povo na forma de uma “antropologia”. Por uma via etnográfica, esse texto busca evidenciar a proposição de que toda descrição etnográfica é igualmente uma descrição da antropologia que a produz.

Palavras chave: Antropologia; Ayoreo; Chaco; Transformação.

¹ Universidade Federal da Grande Dourados. Departamento de Antropologia - Professor Visitante. leifgrunewald@gmail.com

Abstract

This essay closes in on, through the history of an Ayoreo man - a Zamucoan speaking that inhabits the Central Chaco region - an image of an encounter between certain contents coming from the disciplinary field of anthropology with certain modes of codification mobilized by the people of this people in the form of an "anthropology." Ethnographically, this text seeks to highlight the proposition that all ethnographic description is also a description of the anthropology that produces it.

Keywords: Anthropology, Ayoreo, Chaco; Transformation.

Resumen

Este ensayo aborda, a través de la historia de un hombre Ayoreo - un pueblo hablante de una lengua de la familia Zamuco que habita la región del Chaco Central -, una imagen de un encuentro y sus presupuestos entre determinados contenidos provenientes del campo disciplinario de la antropología con determinados modos de codificación movilizados por las personas de ese pueblo en la forma de una "antropología". Por una vía etnográfica, ese texto busca evidenciar la proposición de que toda descripción etnográfica es también una descripción de la antropología que la produce.

Palabras clave: Antropología; Ayoreo; Chaco; Transformación.

Introdução

"La vraie politique, c'est l'ontologie !"

- Bruno Karsenti, *Une philosophie politique de la différence anthropologique*.

Há algo que sabemos bem, pelo menos desde os anos de 1980 e por meio das páginas iniciais de *Mille Plateaux* (1980): existem pelo menos dois tipos de livros. De um lado, uma espécie 'pivotante' de livro, cuja lei é a da reflexão e que elabora-se organicamente a partir de uma forte unidade principal à luz de uma lei binária (o um vira dois, que vira quatro, que vira oito...). De outro, um tipo 'radicular' de livro que, abortado de uma 'raiz principal', permite o enxerto imediato de multiplicidades e de outras raízes que acabam por deflagrar um grande desenvolvimento.

Ora, se é fato que existem duas 'espécies' distintas de livros, é igualmente de se supor que talvez haja, de maneira similar, dois 'tipos' diferentes de ensaios.

Parecem haver, de fato, tipos de ensaio que aparentam serem dotados de uma direção unilinear promovido por (mas, simultaneamente, 'reduzido a') leis simples de combinação de citações e formulações alimentadas pela pauta de interesses de um determinado campo disciplinar, a fim de se chegar, ao final e com alguma sorte, a uma dimensão superior e sobredeterminante de sentido – uma certa 'conclusão'.

Outro, mais caótico (melhor dizendo, mais 'caosmótico', com o perdão antecipado do trocadilho) ocupa-se, por seu lado, de romper com as ficções de unidade que caracterizam um ensaio e com as palavras que o compõe, esquivando-se das operações de adição de dimensões superiores. Mais modestamente e com mais força de sobriedade, estes textos ocupam-se então menos de fomentar a criação de dimensões 'supra-sintáticas' e 'supra-

semânticas’ que de amputá-las: de decepar, portanto, de um certo plano conceitual algumas possíveis imagens ficcionais de totalidade.

Pois bem. Devo dizer ao leitor e a leitora que as notas que integram esse ensaio foram elaboradas, por sorte ou por desgracia, sob um princípio que intencionou se assemelhar muito mais ao segundo tipo de ensaio que ao primeiro. E assim sendo, ele não tem nem um ‘eixo’ principal nem uma ‘conclusão’: seu maior propósito é o de colocar em reunião alguns conteúdos semânticos e pragmáticos provenientes do campo disciplinar da antropologia e determinados modos de codificação, regimes de signos e estatutos de estados de coisas mobilizados pelo pensamento Ayoreo - um povo chaquenho falante de uma língua Zamuco com quem trabalho desde Agosto de 2012 e que habita tradicionalmente a fronteira do Paraguai com a Bolívia, mas que habita também, pelo menos desde os anos de 1960, a fronteira do Paraguai com o Brasil, na altura da cidade sul-matogrossense de Porto Murtinho,

Para isso, há um par de lembranças que gostaria de trazer inicialmente à baila aqui.

O que encontra abrigo em minha memória é, pois, a recordação de dois acontecimentos ocorridos no início dos anos 2000 que acredito que poderão dar tanto o tema quanto o tom daquilo que tenciono discutir nas páginas a seguir.

Passemos, pois, a primeira delas. Esta que remete a notável publicação de Manuela Carneiro da Cunha, *“Culture” and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights* (2009), em que essa autora efetua ali a distinção entre dois modos de operação de um conceito de cultura: um deles, ‘aspeado’, é trazido à guisa de indicação de um tipo de noção reflexiva empregada para designar unidades culturais tomadas como elementos num sistema interétnico. Outro, ‘não-aspeado’, é apresentado (a partir da tomada de empréstimo de uma definição do crítico literário americano Lionel Trilling) como um complexo unitário de suposições, hábitos, modos de pensamento e estilos, que encontram-se tanto abertamente, quanto secretamente, conectados com os arranjos práticos de uma sociedade.

Havia, portanto, algo que encontrava-se implicado nessa divisão relativa a pragmática de um conceito: que determinados traços que tem sua significância derivada de sua posição num esquema cultural são simultaneamente considerados como elementos de contrastes interétnicos. Donde autora pôde elencar o seguinte conjunto de questões, julgando-as serem dignas, portanto, de investigação etnográfica: se cultura e “cultura” opõem-se uma a outra, que processos e transformações estariam em jogo no ajuste e nas transformações advindas da importação da categoria de “cultura” por Outrem? Como pode-se operar simultaneamente sobre a égide da “cultura” e da cultura e quais são as consequências deste predicamento? O que ocorre quando a “cultura” tanto contamina quanto é contaminada por aquela em nome do qual enuncia algo – isto é, cultura?

Aquilo que tenho para apresentar ao longo desse texto supõem, portanto, uma vontade de crença que é a seguinte: um exercício de pensamento como o da autora, alimentado pela distinção entre dois modos de operação de um conceito, pode ser transportado para outras paisagens conceituais. Ora, se é verdadeiro que assim também já supôs Marilyn Strathern numa intervenção realizada em 2012 acerca do conceito antropológico de relação, o que eu gostaria de sustentar aqui, à guisa de hipótese, é que um tratamento similar poderia ser oferecido, convertendo-o, assim, num instrumento eficiente para o trabalho etnográfico, a própria ideia de *antropologia*.

E eis que me encontro, então, diante da outra lembrança – esta que me fez refletir sobre a possibilidade comparativa entre um modo de operação e outro. Ela origina-se na memória muito específica e intensa da história de um homem Ayoreo de meia idade chamado Fernando que conheci nas aldeias do alto Paraguay em novembro de 2012 e que manifestou para mim, por certas vezes ao longo dos anos de 2012 e 2013, o desejo de transformar-se naquilo que ele próprio nomeava de um *fazedor-de-antropologia* (Espanhol: *hacedor de antropologia*).

Da recomposição dessa história me ocuparei apenas adiante. Em todo caso, e, de certa forma, já por meio dela, gostaria de chamar a atenção do leitor e da leitora que se deparará com ela adiante para que espécie de alterações a possível transformação desse homem num *fazedor-de-antropologia*, ao mobilizar uma certa imagem do que é a antropologia é, viria a provocar num certo campo disciplinar convencionalmente ocidental, moderno, Euro-Americano, etc. Pois sobre o que é que poder-se-ia indagar por meio dela que não sob que condições um homem Ayoreo transformado em *fazedor-de-antropologia* pode produzir um saber sobre si, sobre o mundo habitado por ele e sobre a imagem que possui de uma certa disciplina, apresentando-se, nesse movimento, para si próprio e para outrem, como uma espécie de *antropólogo*, que não se reduz, mas se conecta parcialmente, com a imagem convencional do antropólogo?

À vista disso, o que gostaria de sugerir é que encontra-se na história do homem que queria transformar-se num *fazedor-de-antropologia* a aparição de uma figura discursiva desconhecida” (Karsenti 2013, p.27), cuja irrupção é apenas mensurável por meio daquilo de ‘Ayoreo’ que transborda para o interior daquilo que nomeia-se costumeiramente de antropologia. Em outras palavras, trata-se aqui de observar como conhecimentos acumulados sobre algumas dimensões fundamentais da ‘economia sociocósmica’ de um povo – tais como a apreensão relacional, a subjetivação perspectivista e a metamorfose mitopoética (cf. Viveiros de Castro et al. (2003)) -, podem nos levar a uma crítica etnograficamente motivada de determinadas noções que servem de esteio para o campo disciplinar da antropologia” e que aparentam ser tributárias de uma concepção formalista dessa disciplina.

Mas isso não é tudo. Tomando de empréstimo algo de uma formulação de Karsenti (2013, p.29) a respeito de uma alteração sociológica da filosofia,

gostaria igualmente de apontar que a história desse homem Ayoreo, levada com a seriedade que lhe é digna, deverá nos permitir supor igualmente, com alguma esperança, que é possível, ao final e afinal, que se faça antropologia ‘de outra maneira’. Isto é, que se renove a maneira de se conceber o que é a antropologia e o que o antropólogo faz mediante a subversão de determinados conceitos da teoria antropológica convencional (inscritos sob os signos da tutela metafísica típica do pensamento ocidental) por meio da superação crítica de uma certa imagem clássica do pensamento da disciplina, capaz, portanto, de transformá-la.

Assim sendo, mais uma vez diante dessa lembrança que não é inconsciente, dado que já me revirei com ela e sob ela com alguma frequência nos últimos anos, gostaria de salientar que espero, ao final, que ao seguirmos o fio-condutor da história do homem *fazedor-de-antropologia* e mergulharmos na potência dessa memória, que ela possa nos conduzir a um exercício especulativo de pensamento que configura-se como um realizado menos *sobre* o pensamento ameríndio que *com* a lógica do “pensamento selvagem” (Lévi-Strauss 1962), dando assim ao ‘Ayoreo’ de uma certa antropologia o status de sujeito de uma certa atividade de pensamento.

Eis, enfim, o relato da história desse homem Ayoreo segundo a registrei, em vários fragmentos, durante os anos de 2012 e 2013, e conforme a reconstruí em 2018 por ocasião da expectativa de um reencontro com as pessoas desse povo, acrescentando a ela alguns detalhes suplementares, ainda que o fio que a conduz permaneça sendo o mesmo. Essa mesma história perpassa, transversalmente, outras: desde algum relato sobre a conversa em si e sobre as tardes em que a escutei, até alguma narrativa sobre como o mundo de alguns homens como este caracterizou-se por um conjunto de transformações nos últimos 50 anos e como essas mudanças ganharam significado no pensamento das pessoas desse povo.

Fazedor-de-antropologia

A tarde que conheci pela primeira vez esse homem em outubro de 2012 é quase coincidente com o tempo de minha chegada na aldeia Tiogai, localizada na região do alto Paraguai, em outubro de 2012. Se por ocasião de minha chegada o espaço que fora me oferecido para viver foi o da casa de seus pais, reputados pelas outras pessoas da aldeia serem um grande casal de xamãs, Fernando não era alguém que se podia encontrar com facilidade por ali. Irmão de um dos chefes de Tiogai, ele, juntamente com sua família, perambulava com frequência e por muitos meses do ano por outras comunidades Ayoreo, localizadas nas zonas mais próximas da colônia menonita de Filadelfia e nos entornos de grandes estabelecimentos rurais brasileiros destinados especialmente à criação de gado bovino, em busca de trabalho como mão-de-obra para a construção de cercas nessas propriedades. Assim, pode-se

dizer que nosso encontro na aldeia se dera mesmo por ‘acidente’: durante sua última estada nessa região, um acidente de trabalho havia ocasionado o decepamento de um dos dedos de sua mão esquerda, levando-o forçosamente então, à bordo de um caminhão-gaiola destinado ao transporte de grandes animais, de volta à Tiogai.

Sobre minha presença ali, ele mesmo depreendera que ela deveria se atribuir ao meu possível desejo de aprender algo sobre aquilo que ele mesmo nomeava de a “cultura” das pessoas desse povo – sobre a qual referenciava-se por meio de uma coleção de narrativas que contemplavam dois conjuntos diferentes de relações. Um deles consistia num grupo de narrativas míticas através das quais recompunha o acontecimento da criação de diferentes plantas, animais, objetos e dos próprios Ayoreo. O outro, remetia às relações que caracterizavam o mundo habitado pelas pessoas desse povo antes dos eventos de sua redução pelos padres salesianos na missão de Porto Maria Auxiliadora, no início dos anos de 1960, e de sua mudança posterior para a região rio abaixo, mais próxima da cidade brasileira de Porto Murtinho.

Ora, mas se é verdade que podia ele deduzir sobre o que é que deveria me interessar por ali, é igualmente verdadeiro que o real porquê de eu ter decidido ir viver entre os Ayoreo nas aldeias do alto Paraguay lhe permanecia uma incógnita. Uma justificativa que se poderia atribuir ao fato de eu ser *antropólogo* (*abujá*, em Ayoreo) não lhe comovia absolutamente. Até mesmo porque, segundo Fernando, era muito pouco crível o fato de que realmente houvesse antropólogos no Brasil. Enquanto era perfeitamente factível para ele que houvesse antropólogos no Paraguai (que era descrito naqueles dias como um local ‘onde não havia nada’), por exemplo, dizia-me que não podia assim conceber porque, conforme ele mesmo repetidamente explicitava: ‘não é possível que haja esse tipo de gente [antropólogos] num país rico como o seu, onde há remédios, dinheiro e aviões’ - donde cuidava ainda de acrescentar que dada a riqueza que vislumbrava nos brasileiros que conhecia, não lhe era possível acreditar que algum habitante desse país pudesse realmente se interessar por sua ‘cultura’.

De outra forma, o que não me parecia ser menos interessante era o fato de que, sob sua perspectiva, o mesmo país que caracterizava-se pela ausência de antropólogos e pela abundância de objetos tidos como absolutamente poderosos também era retratado como o único lugar (além do próprio Chaco Paraguai²) onde ouvira falar que ainda existiam índios isolados. Porém, estes não se distinguiriam dos habitantes de Tiogai, segundo a formulação de Fernando, pelo regime de relações que caracterizava aquilo que nomeara anteriormente de “cultura”. Alternativamente, toda diferença repousava, sob sua perspectiva, numa variação de regimes alimentares, pois enquanto descrevia a si próprio e aos outros habitantes de Tiogai como ‘gente que, como você, já come arroz’, admirava-se com o fato de os isolados brasileiros

figurarem, de acordo com seu próprio detalhamento, como ‘gente que comia macaco e mandioca’.

Pois bem. Disse antes que para esse homem Ayoreo era pouco cabível que fosse eu um antropólogo – o que lhe parecia muito pouco razoável diante do tipo de conjuntos de relações e de objetos que caracterizavam o espaço de onde provinha – bem como lhe era difícil acreditar que eu realmente quisesse aprender o que quer que fosse sobre o “mundo vivido” (Gow 2001) das pessoas desse povo. Em todo caso, não quero esconder que várias tardes depois pouco havia restado de sua incredulidade com o fato de que eu realmente pudesse me tornar um antropólogo: a conclusão a que Fernando chegara, por si próprio, era a de que, ao fim, eu só poderia ser um tipo mais ou menos ambíguo de brasileiro - um que ainda que proviesse de um espaço caracterizado pelo absoluto excesso de coisas e de relações, não tinha dinheiro. Em suma, alguém que era, como ele próprio fazia troça em bom espanhol, *‘un poco como nosotros: no tiene plata’*.

Assim, através dessa caracterização aparentemente generalizava-se, sob a perspectiva desse homem Ayoreo, a possibilidade de alguém vir a ocupar a posição de antropólogo, distribuindo-a para sujeitos entretidos em redes de relações distintas – ao ponto, inclusive, do próprio Fernando reconhecer que ele próprio gostaria e poderia prontamente se tornar aquilo que nomeava de um *fazedor-de-antropologia*. Diante dela, toda a questão - que até aquele momento consistia numa sobre a possibilidade de alguém poder ou não ser realmente um *antropólogo* - passara a ganhar outros contornos: o problema apartava-se dessa posição e tornava-se um relativo a uma ideia muito própria sobre o que é que a *antropologia* poderia vir a ser e que não se conectava necessariamente àquilo que ele julgava interessar os outros antropólogos, a cultura.

Digo isso porque, sob sua perspectiva, aquilo que ele nomeava de *antropologia* e que atribuía como atividade possível para si próprio figurava, diferentemente de outra ideia de antropologia diretamente conectada a ‘cultura’, como um tipo de objeto transformacional que possuía outro vocabulário conceitual e outra eficácia instrumental relacionados a diferenciação interna de uma importante categoria social Ayoreo: Branco (*cojñoi*, em Ayoreo).

Toda a força da história desse homem Ayoreo residia, então, na ideia de que uma *antropologia* deveria versar sobre a expectativa de que os jovens da aldeia tinham de superar a natureza apenas parcial de sua compreensão do português, falado na cidade de Porto Murtinho, do outro lado do rio Paraguay. Embora dissesse que alguns homens Ayoreo entendiam melhor o português que outros, dada as relações de trabalho prolongadas em que se entretinham desde o início dos anos de 1990 em alguns pequenos estabelecimentos na cidade - desde o momento em que abandonaram a missão salesiana de Porto Maria Auxiliadora e estabeleceram-se em aldeias na região rio abaixo, mais próxima de Porto Murtinho -, dizia para mim, em espanhol, que logo

chegaria o dia em que nenhum jovem Ayoreo seria mais falante de sua língua. Tal percepção alimentava-se do que julgava ter ocorrido com outro povo chaquenho, os Maskoy, que habitavam um conjunto de aldeias à jusante do rio Paraguay e que, segundo Fernando, optaram por abandonar sua língua e por passar a se comunicar apenas em Guaraní. Assim, sua expectativa pessoal era a de que no momento em que, enfim, se tornasse um homem *iriatade* (um indivíduo sênior sob a figura do qual articula-se um grupo doméstico), os jovens habitantes de Tiogai finalmente teriam ganhado proficiência na língua falada pelos brasileiros em Porto Murtinho.

Pois bem. Nos termos desse homem Ayoreo, a ideia de ‘substituir uma língua por outra’ se exprimia, como talvez se pudesse supor, numa reestruturação interna da própria língua Ayoreo efetuada a partir de um conjunto simples de variações linguísticas: dever-se-ia substituir, por exemplo, a palavra *kese* pelo seu correspondente em português, ‘faca’. Ou ainda, o termo *patata* pelo seu equivalente em português, ‘bola’, etc.

Mas não apenas nisso. Noutro sentido que não poderia ser preterido, essa mesma ideia fazia transparecer noutras dimensões um tipo de processo de ‘reespecificação’, que se encontrava expresso numa mudança corporal mediado pelo engajamento possível desses jovens Ayoreo num outro regime de relações. Dizia-se dos jovens Ayoreo que na medida em que se ocupassem de ‘substituir uma língua por outra’ poderiam finalmente se engajar em relações de trabalho (Espanhol: *trabajo*) que lhes permitiriam adquirir tanto ‘coisas boas’, como, por exemplo, carne bovina, pares de tênis, roupas, créditos para telefone celular e motocicletas, quanto ‘corpos gordos’ – o que contrastava com o tipo de corpos e com o estado de coisas que caracterizava, segundo Fernando, o modo de existência convencional das pessoas Ayoreo: ‘*sin pláta, nos quedamos así, flacos!*’.

Para mais, a mudança corporal e a transformação num estado de coisas também parecia codificar uma transformação da posição de nativo perante os padrões-*cojñone*. Diferindo-se do que teria ocorrido com alguns homens Ayoreo no tempo pré-redução na missão de Porto María Auxiliadora empregados nas fábricas de extração de tanino estabelecidas desde o fim do século XIX no curso do alto Paraguay, a quem remunerava-se, segundo contava-se, ‘com apenas um pouco de aguardente’, e do que ocorria com homens como o próprio Fernando, que, empregados nas fazendas no Chaco Central, recebiam pouco mais de 10 reais por dia de trabalho, a ‘substituição de uma língua por outra’ deveria permitir que os jovens se engajassem em relações de trabalho em outros espaços que lhes remunerassem melhor.

Pois bem. Pelo que se disse até aqui, pode parecer que, nessa localidade e na história desse homem Ayoreo, o conhecimento de uma nova língua, figurado como justaposto ao conhecimento de um novo regime de relações com padrões-*cojñone* e com espaços de atividade produzisse efeitos apenas na forma de um conjunto de transformações corporais efetuadas por meio da inserção dum

grupo de pessoas Ayoreo jovens num outro regime de compartilhamento de substâncias, como alimentos, palavras, objetos, etc. Todavia, a situação, ao fim, parecia ser ainda mais interessante. Fernando observava ainda que a ‘substituição de uma língua por outra’ dava acesso a dois outros conjuntos de relações. Um deles referia-se às relações com outros subgrupos Ayoreo em situação de isolamento voluntário localizados na região do Parque Nacional Cerro Chovoreca. O outro conjunto remetia a um grupo específico de fórmulas xamânicas *sarode*, cujo emprego encontrava-se normalmente interdito em Tiogai por razão da imprevisibilidade dos efeitos que sua enunciação poderia provocar no espaço da aldeia. Fernando explicava:

Há muitos *sarode* que os outros antropólogos não aprenderam porque estava proibido. Queriam ir a Chovoreca e impedimos. Estava proibido porque se se conta lá ou aqui em Tiogai, certamente vão morrer. Há muitos *sarode* que afetam a pessoa que conta e outras pessoas. Por isso dizemos sempre que não podemos contar, porque nos contamina. Então quando estiverem no seu país e falarem sua língua, poderemos lhe contar tudo. Eles poderão fazer esses *sarode* no seu país e falar, em português, tudo que quiser saber. Porque aí não estaremos mais em comunidades Ayoreo.

Não creio que haja espaço aqui nem para uma discussão extensa sobre o xamanismo Ayoreo, nem para uma discussão sobre a situação desses subgrupos Ayoreo que vivem de modo voluntário em isolamento. Entretanto, não quero esconder que, à primeira vista, me pareceu haver algo de contraditório nos efeitos produzidos perante a mudança linguística. Afinal, que fio poderia conectar a mudança corporal à transformação num regime de relações com os padrões-*cojnone* e com outros subgrupos Ayoreo, aos limites de efetuação de um modelo Ayoreo de ação xamânica?

Não estava seguro nem que havia uma resposta fácil para isso que excedesse o que era próprio da etnografia desse povo, nem que houvesse um fio condutor que talvez pudesse, talvez, ser encontrado se pensássemos (assumindo todo o risco de assim fazê-lo) a história de Fernando em termos de um tipo de proposição autobiográfica auto-indulgente (cf. Gow 2009, p.22). Em suma, não tinha nada de concreto a dizer sobre esse fio conector, ainda que eu sentisse que ‘havia algo’, mesmo que eu não soubesse bem o que.

Em todo caso, algum tempo depois passei a cogitar (mas ainda sem sequer imaginar que tal cogitação desse conta realmente de toda a potência da narrativa desse homem) que a história de Fernando sobre o tipo de interesse de um *fazedor-de-antropologia* e tudo que a cortava transversalmente talvez colocasse diante de nós a imagem de um grupo de transformações que agregava as variações de três imagens distintas que exprimiam modos de abertura para o Outro sob uma mesma ‘estrutura’: substituir uma língua por outra. Nesse sentido, fosse através da ideia de trabalho, de contato com subgrupos Ayoreo isolados, ou de um modo de ação xamânica, esta forma específica dava vistas,

aparentemente, para a rizomatização de uma cadeia Ayoreo de relações sociais. Apresentada, então, ao modo de um “repertório de diferentes estados de ser” (Taylor 1996, p.211), note-se que tal processo de ‘reespecificação’ é um cuja posição padrão não se restringe a de *cojñoi*. Ao expressar seu desejo, enquanto *fazedor-de-antropologia*, de ver uma língua e um modo de existência nativos substituídos por outro, suponho que Fernando o fizesse em termos da variação e da experimentação dos postulados simbólicos de outros coletivos.

E se levarmos a sério a formulação desse homem e suas implicações, o que se poderá observar? Imagino que algo que já figurou como tema central de muitas descrições etnográficas de coletivos habitantes das Terras Baixas da América do Sul (cf. Viveiros de Castro 2001; 2002): o prioridade lógica do ‘Outro’ sobre o ‘Eu’ e seu papel central na constituição deste.

Mas isso não é tudo. Se há alguma questão suplementar, ela me parece ser uma que se refere menos ao desejo em si de um homem Ayoreo que ao que é que essa formulação poderia representar para aquele que a faz diante das transformações sociais e materiais que caracterizam seu contexto social específico. Menos então que supor que através dele se poderia presumir uma espécie de ‘vontade-de-aculturação’, caso assim se pudesse dizer, a hipótese mais provável é que diante dele esbarramos na constatação de que, tomando de empréstimo aqui uma formulação de Peter Gow (2015) sobre a ideia de aculturação, a ‘similaridade dos significantes’ nem sempre corresponde a ‘similaridade dos significados’.

Antropologia e “Antropologia”

Há algumas páginas cuidei de mencionar que a lembrança da história que me foi narrada por este homem Ayoreo na região do alto rio Paraguay e da distinção promovida por Manuela Carneiro da Cunha acerca de dois modos de operação de um conceito não haviam sido evocadas em minha memória, no momento em que me debruçava sobre o que é que poderia escrever aqui, por puro acidente. Dizia lá, como haverão de recordar, que minha vontade de crença era a de que um exercício de pensamento como o realizado por Carneiro da Cunha, alimentado pela distinção entre dois modos de operação de um conceito de cultura, poderia ser transportado para outras paisagens conceituais.

Agora, talvez o que não tenha faltado lhes dizer é que havia algo que, aparentemente, dava algum sustento para minha suposição. Minha suspeição era - e devo dizer que, em certa medida, ainda é - a de que a história de Fernando abrigava em si a possibilidade poderosa de se elaborar uma teoria etnográfica⁴ sobre a própria ideia de antropologia.

Assim sendo, longe de mim querer supor que a “antropologia” desse homem Ayoreo trazida à baila nessa história - à qual passarei a me referir com o devido emprego das aspas duplas - pudesse ser pensada, em qualquer medida, em

termos de uma tradução de um campo disciplinar e de um esforço para criação de relações de equivalência entre dois repertórios conceituais distintos.

Não supunha eu exatamente porque imaginava que só se poderia fazê-lo ao inserirmos e contrastarmos, etnograficamente, essa imagem do pensamento Ayoreo com outras providas do mesmo regime de pensamento e/ou de outro Ocidental, Moderno, Euro-Americano, etc. Longe de se tratar, portanto, de admitir como hipótese que a partir da história de Fernando pudesse-se mobilizar alguma discussão acerca de qual antropologia seria mais verdadeira que outra, nem de se dimensionar até que ponto aquilo que expressava-se na forma da ideia de um ‘fazedor-de-antropologia’ pode ser considerado como ‘antropológico’ ou não, toda potência se encontrava na possibilidade de se elaborar um modelo capaz de oferecer um mínimo de inteligibilidade a um processo real que ocorre nos limites daquilo que as próprias pessoas de um povo consideram ser “antropologia” (cf. Goldman 2001, p. 4) – modelo este que tem, conforme deve-se fazer notar, uma feição muito específica: ele busca possibilitar a articulação de um discurso nativo sobre uma certa “antropologia”, considerado com a devida seriedade que lhe é digna, com nossas próprias observações a respeito de um campo disciplinar de forma a propiciar o diálogo entre duas perspectivas distintas e evidenciar suas implicações para o regime epistemológico da antropologia.

Mas quais seriam as bifurcações abertas a partir do contraste entre uma antropologia e outra “antropologia”? Que efeitos seriam produzidos num certo campo disciplinar a partir desse modelo que alimentava-se da possibilidade de pensar um modo antropológico de conhecer a “antropologia”?

Uma que já se pode reconhecer remete justamente a um dos movimentos intelectuais fundadores do campo disciplinar da antropologia – este que, curiosamente, encontrava-se conectado com uma espécie de transformação na própria ideia de *cultura*.

Creio que a leitora e o leitor provavelmente haverão de recordar que tratava-se naquele momento de um movimento de pluralização de uma ideia ‘cultura’ – num ponto em que, até então, concebia-se a existência de apenas uma ‘Cultura’ – tida como uma espécie de via de mão única que possibilitava a conexão da modernidade industrial europeia à Grécia antiga. (cf. Charbonnier, Salmon & Skafish 2016). Porém, conforme imagino que deverão igualmente reconhecer, não tardou para que, ao longo do curso do século XX, o poder crítico do próprio conceito de ‘cultura’ se tornasse absolutamente difuso.

É bom lembrar que pelo menos desde os anos de 1980 um conjunto de críticas ao emprego de um conceito totalizante de cultura serviu, em diferentes ocasiões e sob diferentes intervenções, de lenha seca para alimentar uma fogueira acesa contra a subordinação da diferença entre diferentes povos a um conceito de cultura, de modo que a variação posta em termos

culturais poderia ser disposta sobre um pano de fundo cujo alicerce era uma ideia uniforme de natureza. Ora, e o que havia de condenável nisso é que esse mesmo procedimento se revelou, segundo uma percepção de Salmon (2013), um propulsor de uma certa ideia de etnocentrismo, na medida em que impunha indistintamente sobre coletivos extramodernos uma espécie de distinção cuja pertinência parecia se encontrar reservada apenas para nós: Ocidentais, Modernos e Euro-Americanos. Ademais, conforme Bruno Latour e Philippe Descola vieram a argumentar durante os anos de 1990, se as diversas ‘culturas’ passaram a ser mais ou menos concebidas como representações mais ou menos corretas de uma natureza tida como completamente uniforme, apenas os ditos “modernos” (Latour 1991) poderiam atestar cientificamente sobre sua ‘veracidade’. Dessa maneira, diante de um ‘manejo da diferença’ haveria um princípio subjacente de que existiria uma maneira “moderna” de compor um mundo, de maneira que outros regimes divergentes de produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo mobilizados por outros coletivos poderiam ser apontados como puramente (e gravemente) equivocados.

Se a escolha do caminho da ‘cultura’ acabou por determinar que espécie de antropologia (sem aspas) era possível de se fazer a partir dele, vimos antes que o problema posto para uma “antropologia” Ayoreo era um menos cultural que corporal e ontológico. Se havia, claro, algo que as pessoas desse povo reconheciam como ‘cultura’ e que julgavam ser de interesse do tipo de Brancos que nomeavam de *abujá*, de antropólogos, o que acabava por despertar o interesse de um homem para a possibilidade de ‘fazer “antropologia”’ parecia ser a transformação dos atributos corporais socialmente produzidos, promovida pela alteração num regime de substâncias e de relações e objetificada sob uma forma: trocar uma língua por outra.

É claro, então, que tais mudanças ontológicas que caracterizavam a “antropologia” faziam completo sentido no contexto simbólico Ayoreo. Em todo caso, é igualmente digno de nota o fato de que esse conjunto de transformações que afetavam o mundo vivido das pessoas desse povo, cuja alguma descrição podia-se encontrar na história de Fernando, não era expresso em termos ‘culturais’, isto é, em termos da grande divisão entre ‘natureza’ e ‘cultura’, tal como mobilizada por nosso regime de pensamento Euro-Americano. Novamente, se toda a questão repousava sobre o que é que uma formulação como essa poderia representar para aquele que a faz perante as transformações sociais e num estado de coisas que qualificam um determinado contexto social, os contrastes mobilizados por esse homem Ayoreo tinham muito pouco a ver nem com nosso conceito de ‘natureza’, nem com nossa ideia sobre ao que a ‘indigeneidade’ poderia se referir. Alternativamente, eles pareciam se revolver em torno da questão sobre transformações num modo de existência noutros que demandam a habilidade de se engajar apropriadamente, com uma classe de sujeitos radicalmente distintos das pessoas de Tiogai, apreendidos como formas de alteridade absolutamente poderosas.

Pois bem. O que gostaria de fazer notar aqui é que não se trata de apreender a ideia de uma “antropologia” como um tipo de ‘metáfora’ da antropologia. Isso seria colocar mal a questão. Fernando, segundo o entendia naquele momento, comentava sobre algo muito distinto, do que posso oferecer apenas uma analogia. Uma que, aos meus olhos, conecta-se a um desdobramento daquilo que veio a receber o nome de “perspectivismo ameríndio” e que teve como estímulo maior, conforme se exprimiu Viveiros de Castro (2002: 350), a ideia indígena segundo a qual a maneira como os humanos vêem os animais, os deuses, os espíritos, as plantas, os objetos, as formas de relevo, os fenômenos meteorológicos, etc. diverge profundamente da maneira que os centros de agência não-humanos veem a si próprios e os humanos.

Sobre uma perspectiva, pode-se dizer que não possui nem a rigidez nem a imobilidade de uma afirmação (tal como Latour [1991] sugeria), mas antes que as perspectivas encontram-se no interior de um jogo frouxo de ‘dizer-eu’ que só existe a partir de uma “distribuição diferencial da posição de sujeito” (Lima, 2005: 90) assegurada pela diferença dos corpos dessas subjetividades. Dizer, no entanto, que X e Y *são* perspectivas *não* corresponde a dizer que eles *têm* pontos de vista, pois isto seria equivalente a afirmar que X é uma substância a qual se acrescenta uma capacidade (o ponto de vista) na forma de uma segunda substância. Em suma, essa proposição trata, sobretudo de uma forma de “ser afetado” (cf. Favret-Saada 1990), então pode-se dizer que: há tantas perspectivas, quanto formas de ser afetado possíveis.

O que almejo apontar é, então, que me parece que a própria questão de Fernando sobre a própria antropologia e sobre a atividade de um fazedor de “antropologia” poderia ser vista como uma tipicamente perspectivista, dedicada a assimilar o que ele próprio apreendia como um *cojñoi*; a atividade típica de uma espécie deles nomeada de *abujá*; e as alterações possíveis que presenciava nos corpos e no mundo vivido das pessoas desse povo, sob uma perspectiva Ayoreo de ser ‘humano-de-verdade’, um homem que é parte de um povo *‘flaco’* e que *‘que no tiene pláta’*.

Esta ‘alteridade referencial’ dada entre um conceito homonímico de *antropologia* poderia ser expressa, então, em termos de uma espécie de ‘equívoco’?

Possivelmente, mas diante dessa resposta possível, outra pergunta já aparece diante de nós: que espécie de equívoco é este, então? Conforme veio a se demonstrar numa comunicação importante de Viveiros de Castro (2004) um equívoco não corresponde a um erro ou a uma patologia que comprometa a comunicação, mas antes, a inauguração de uma relação com uma ‘exterioridade’. Não me parece, então, ser de importância menor uma consequência dessa abordagem: a questão que nos diz respeito aqui não parece ser uma que ocupa-se de descobrir um referente comum à duas representações. Ao contrário, toda a questão consiste em explicitar o equívoco que haveria de existir quando imaginamos que quando um homem Ayoreo

diga “antropologia”, ele refira-se ao mesmo que eu, por exemplo. É por tudo isso, portanto, que a ideia de perspectivismo supõe, segundo Viveiros de Castro, uma epistemologia constante e variadas ontologias.

Não imagino, porém, que seja de se duvidar que o fato de uma “antropologia” de um povo indígena tenha implicações para a epistemologia da antropologia – ou, pelo menos, da antropologia que me interessa aqui.

Digo isso porque a história de *fazedor-de-antropologia* Ayoreo me faz ter uma certa convicção de que, ao final, “toda descrição etnográfica é igualmente uma descrição da antropologia que a produz”⁵ – de acordo com o que pode-se ler numa intervenção de 2014 de Tony Crook intitulada *Onto Methodology*. Penso ainda que esta convicção delineia diante de nós um caminho cujas balizas são constituídas pelas hipóteses de que conceitos produzidos sob outro regime de pensamento são úteis para descrever simultaneamente uma visão relacional de mundo e um método antropológico que podem, em larga medida, encompassar e estabelecer relações de diferença com outros, e de estes conceitos lançam luz sobre uma espécie de isomorfismo entre um objeto etnográfico e um método antropológico.

Um tal caminho em que se supõe que o emprego dessa espécie de conceito produzido por coletivos extramodernos acarreta num teste crítico para os regimes etnográficos de produção de conhecimento. Para eles e para a suposta fidedignidade atribuída àquilo que se produz à luz de algum desses regimes por aqueles que convencionalmente são tomados (juntamente com as relações que sustentam seu mundo vivido) apenas como temas de etnografias. Isso num contexto em que, como sabemos, a separação escrupulosa entre a teoria antropológica e os dados produzidos etnograficamente dá sustento à uma posição analítica privilegiada posta no exterior - ou na forma de um princípio não-contraditório⁶ ou de ‘terceiro excluído’ - da relação convencional entre o antropólogo e as relações que compõem os mundos e os sujeitos que toma usualmente como seu objeto.

Refrear, porém, a redução da experiência de um mundo vivido e de uma concretude existencial, juntamente com o estabelecimento de relações de equivalência entre entidades dotadas de propriedades ontológicas distintas, me parece implicar em dois procedimentos. Um deles, que se trate cada tipo de prática como um trajeto singular - ou, melhor dizendo, como um “modo de existência” (ver Latour 2013) -, de um modo de ser irredutível a outros. Já o outro, que se relacione imaginações conceituais distintas e as operações de pensamento produzidas a partir delas sobre determinados mundos vividos, buscando menos que conformá-las umas às outras, diferenciá-las e desequilibrá-las, tornando claras as desconformidades entre as proposições que alicerçam domínios intelectuais distintos.

Assim, sob a caracterização desse caminho podemos informar, junto com sua enunciação, é que se há nele, ao final, algum tipo de exigência, ela é

apenas uma: é preciso (talvez porque seja possível) *multiplicar* antropologias. A que limite? Ao limite da própria quantidade de descrições etnográficas distintas que possa existir.

Notas

² Naquela ocasião, Fernando recordava-se da denúncia feita por uma ONG contra a realização de uma expedição promovida pelos cientistas britânicos do *Natural History Museum* a fim de realizar um estudo sobre a biodiversidade na região do Chaco Seco. Segundo denunciava-se, a expedição do *NHM* colocava em risco 3 subgrupos isolados de Ayoreo-Totobiegosode localizados nessa região

³ Vale mencionar que há um desenvolvimento que me parece ecoar com o caso da etnografia Ayoreo. Este pode ser encontrado na monografia de Peter Gow (1991) realizada entre os Piro, na região do baixo rio Urubamba, no Peru.

⁴ Frise-se que o emprego do conceito de ‘teoria etnográfica’ aqui não é absolutamente original. Ele inspira-se na formulação original de Malinowski trazida à luz em 1935 no primeiro volume de *Coral Gardens and their Magic* realizada a fim de elaborar um modelo para o entendimento da relação entre linguagem e magia que, ainda que produzido a partir de um contexto específico, seria potencialmente transportável, como matriz para entender este fenômeno, para outros contextos, e em seus desenvolvimentos subsequentes realizados por Marcio Goldman (2001, 2013), sobre um conceito de *política*, e Peter Gow (2015) acerca da noção de *aculturação*.

⁵ No original de Crook (2014): “*Every ethnographic description is equally a description of the anthropology producing it*”.

⁶ À guisa de observação, o que tenho em mente é uma formulação de Aristóteles sobre o princípio lógico da não-contradição. Em particular, a observação do autor de que dadas duas proposições contraditórias, uma delas deve ser verdadeira e a outra falsa. Assim sendo, se para Aristóteles não há nada que esteja *entre* as duas proposições, e em qualquer caso é necessário afirmar ou negar uma delas, o que gostaria de supor é que a mesma relação é transponível para a antropologia convencional na forma de duas *posições* não-contraditórias – uma de sujeito/antropólogo e outra de objeto/nativo, que operam ao modo de duas polaridades entre as quais não haveria, segundo um certo modelo de pensamento, nada.

Referências

- CARNEIRO DA CUNHA, M. (2009). “*Culture*” and *Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights*. Chicago, IL : Prickly Paradigm Press
- CHARBONNIER, P.; SALMON, G.; SKAFISH, P. (2016). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International
- CROOK, T. (2014). *Onto-Methodology. Fieldsights—Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January, 13.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1980). *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- FAVRET-SAADA, J. (1990). "Être affecté" *Gradhiva*. no 8, p. 3-10.
- GOLDMAN, M. (2001). An Ethnographic Theory of Democracy: Politics from the Viewpoint of Ilhéus's Black Movement (Bahia, Brazil). *Ethnos*, 66(2), 157-180. DOI: <https://doi.org/10.1080/00141840120070921>
- GOLDMAN, M. (2013). *How Democracy Works. An Ethnographic Theory of Politics*. Londres: Sean Kingston Publisher.
- GOW, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press
- GOW, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- GOW, P. (2009). "Answering Daimã's Question the Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland". *Social Analysis*, 53(2), 19-39. DOI: <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530202>
- GOW, P. (2015). Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*. 1, 34-39. DOI: <https://doi.org/10.4467/254395379EPT.15.002.6467>
- KARSENTI, B. (2013). *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard.
- LATOUR, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris, La Découverte.
- LATOUR, B. (2013). *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Cambridge and London. Harvard University. Press.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon
- LIMA, T. S. (2005). *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Editora UNESP.
- MALINOWSKI, B. (1935). *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin.
- SALMON, G. (2013). De la délégation ontologique : naissance de l'anthropologie néo-classique. Métaphysiques comparées. La philosophie à l'épreuve de l'anthropologie, P. Charbonnier, G. Salmon et P. Skafish éd., *Actes du colloque de Cerisy*, 26 de Julho.
- SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 2-19.
- TAYLOR, A.-C. (1996). The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human" *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(2), 201 -215. DOI: <https://doi.org/10.2307/3034092>

- VIVEIROS DE Castro, E. (2001). Gut feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality. In: Neil L. Whitehead e Laura M. Rival (eds.), *Beyond the visible and material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 19-43.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2002). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE Castro, E. (2004). *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. Tipiti, 2(1), 3-22.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.; CALAVIA, O.; COELHO DE SOUZA, M.; FAUSTO, C.; FRANCHETTO, B.; GORDON, C.; ... VILAÇA, A. (2003). *Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndia à prova da história*. Projeto PRONEX CNPq-Faperj. Núcleo Transformações Indígenas: Rio de Janeiro, Florianópolis, [mimeo].