

AS VIRTUDES DA FLORESTA¹: OUTRAS NOTAS SOBRE ANTROPOLOGIA E “ANTROPOLOGIA”²

LEIF GRÜNEWALD³

UEPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-7399-389X>

RESUMO: *esse texto é dotado de dois objetivos mais ou menos simples. Um deles consiste em recuperar alguns argumentos a respeito da teoria etnográfica do perspectivismo ameríndio, tal como apresentado na etnografia amazônica e aproximá-los da discussão promovida por essa autora a alguns acontecimentos extraídos da etnografia Ayoreo (um povo chaquenho que fala uma língua da família Zamuco), particularmente a história de um homem desse povo que manifestou, certas vezes, o desejo de se tornar um “fazedor-de-antropologia”, sob a qual tenho me debruçado há algum tempo. O outro deles é apresentar, a partir da articulação entre o material Ayoreo e alguns lineamentos dessa discussão mais geral, um experimento de pensamento elaborado a partir do contraste entre uma certa “antropologia” Ayoreo com uma ideia convencional sobre o que é que a antropologia é.*

PALAVRAS-CHAVE: *Antropologia, Ayoreo, perspectivismo, teoria etnográfica.*

ABSTRACT: *this paper is concerned with two simple objectives. One of them consists of recovering some arguments about the ethnographic theory of Amerindian perspectivism, as presented in the Amazonian ethnography, and bringing them closer to the discussion promoted by this author with some events extracted from the Ayoreo ethnography (a Chaquean people who speak a language of the Zamuco family), particularly the story of a man from these people who expressed, at times, the desire to become an “anthropology-maker”, which I have been poring over for some time. The other one is to present, from the articulation between the Ayoreo material and some guidelines of this more general discussion, a thought experiment elaborated from the contrast between a certain Ayoreo “anthropology” with a conventional idea about what anthropology is.*

KEYWORDS: *Anthropology, Ayoreo, perspectivism, ethnographic theory.*

¹ O título de meu texto foi dado em tom de homenagem a Tania Stolze Lima. Ele inspira-se numa intervenção da autora realizada no 25º Encontro Anual da ANPOCS no âmbito do GT “A Antropologia e seus Métodos”. Naquela ocasião, sua intervenção intitulava-se “*Males da Floresta: notas para uma leitura do processo da etnografia*”, cuja ressonância com o título desse texto parece ser autoevidente. Quero registrar que a inspiração não se restringe ao título. Ao longo da discussão proposta pela autora naquele Grupo de Trabalho encontravam-se duas atitudes ético-políticas que, de forma direta, alicerçam a discussão que buscarei empreender nas páginas que seguem. Uma delas é a de que a última palavra pertence, em última instância, às sociedades indígenas. A outra, é a de que toda iniciativa etnográfica é virtualmente capaz de distorcer a teoria antropológica e até mesmo levá-la à explosão.

² Esse mesmo ensaio é uma versão modificada que retoma (na forma de um tipo de “autoplágio”), reescreve e desenvolve suplementarmente um conjunto de questões sobre as quais tenho me dedicado a investigar na forma da distinção entre antropologia e uma “antropologia”, reconhecidamente inspirada no que assinalou Carneiro da Cunha (2009) a respeito de dois empregos de um conceito de cultura.

³ Professor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará. E-mail: leif_grunewald@yahoo.co.uk

I

No começo desse texto reside uma lembrança. Uma que volta e meia retorna à minha memória e que acabou por balizar a forma como eu mesmo passei a pensar, ao longo desses últimos 10 anos. Não só algo a respeito da etnologia de povos habitantes das Terras Baixas da América do Sul, mas também a respeito de algumas questões teóricas da antropologia contemporânea a ela pertinentes. O que volta e meia tenho em mente é, propriamente, a recordação de algo que em 1995, e já na penúltima das mais de 400 páginas de texto de sua tese de doutorado, Lima (1995) elegantemente formulava com as seguintes palavras:

O papel do critério de verdade que a Natureza desempenha entre nós é aproximadamente análogo àquele que os Juruna atribuem aos Outros, exceto que o caráter da verdade do Outro não é o de verdade íntima. Trata-se de uma verdade relativa, em que cada ponto de vista é limitado pelos outros, não por uma referência material ou transcendente. Esta limitação nos põe diante de um outro aspecto, a saber a não-equivalência dos diferentes pontos de vista. O jogo da vida não é regido por uma lei do tipo "ou, ou, ou", mas pela lei do "e, e, e,". Cada valor importa na própria medida da sua variação com outros, e só a sua soma permite dar conta da amplitude do cosmos. A cada uma sua verdade... mas por vezes a verdade está alhures (LIMA 1995, p. 437)

Quero dizer ainda que há algo que sempre me pareceu formidável nessa formulação. Certamente o fato de que esta não-equivalência de pontos de vista implicaria, como Lima cuidou de assinalar, no fato de que na sociocosmologia Yudjá a aplicação de um certo modelo de verdade implicaria essencialmente em pluralidade e a polivocidade, de modo que, para dizer com as mesmas palavras de Tania, "a projeção de verdade sobre planos cósmicos diferenciados, ou sua dispersão entre pontos de vista diversos, estão inscritas em sua própria natureza" (Lima *idem*, p.438). Mas não apenas ele. Igualmente, a percepção de que a própria sabedoria da pessoa humana não excederia o conhecimento da alteridade e das variações.

Nesse sentido, 'saber algo sobre um Outro' corresponderia justamente, segundo a autora da etnografia Yudjá, a capacidade de operar gradações e efetuar distinções entre realidades mais ou menos verdadeiras (verdades que são simultaneamente mais parciais e mais totais). E assim sendo, não há ali uma perspectiva geral dotada de capacidade de efetuar uma gradação que se assemelhe a outra. Aceita-se submeter-se às verdades dos Outros em determinadas circunstâncias, mas cada uma delas encontra-se marcada com um traço comum – para o caso da etnografia Yudjá, a morte, tomada enquanto realidade ou virtualidade. Assim, percebe-se que não haveria aqui divisão estanque entre Sujeito e Objeto (mas isso tampouco corresponderia a afirmar que

Sujeito e Objeto são posições reversíveis), assim como os valores que se encontram em jogo se confrontam menos com a objetividade que com outros valores, cuja eficácia não provém da compatibilidade entre a ação de um sujeito e a natureza última das coisas, mas sim dos próprios valores – que figuram, conseqüentemente como sempre objetivos (cf. Lima *idem*, p. 437).

Pois bem. Tendo repostos alguns tanto sobre uma diversidade de perspectivas que não acarreta como consequência e nem requer como imprescindível a distinção entre o verdadeiro e o falso⁴, bem como sobre o fato de que esta diversidade não é tomada em termos de arbitrariedade e oposição com uma ordem de causalidade natural, há algo em que eu gostaria de apostar – aposta esta que me serve, reconhecidamente, de andaime para a escritura desse texto. Um palpite que elaborarei assim: essas elaborações ultrapassam as fronteiras do material etnográfico Yudjá e podem sustentar exercícios de pensamento a respeito de certas questões contemporâneas que envolvem uma certa ideia sobre o que é que a antropologia é e pode vir a ser sob outro ponto de vista

À vista disso, o palpite que tenho demanda de mim mesmo que dedique várias palavras aos pedaços de uma experiência sobre à qual tenho me debruçado já há algum tempo (cf. Grünewald 2019) e sobre os quais, ao assumirem a feição de todo, serviram de alicerce para a elaboração desse texto. Ela se encontra expressa nas histórias de um homem Ayoreo (um povo chaquenho falante de uma língua da família Zamuco) que conheci bem durante meu primeiro período de campo que se distribuiu ao longo dos anos de 2012 e 2013 e que com quem pude conviver outra vez por outro período que se distribuiu durante o ano de 2018, que manifestou para mim diversas vezes o desejo de se tornar aquilo que ele próprio nomeava como um ‘fazedor-de-antropologia’.

Da caracterização etnográfica dessa experiência tratarei logo a seguir. Por ora, me parece ser oportuno salientar que na outra oportunidade que tive recentemente de me revolver com as lembranças dessa elaboração (cf. Grünewald, 2019), acabei por fazer recair boa parte da ênfase sobre um certo isomorfismo entre um objeto etnográfico e um método antropológico, buscando delinear etnograficamente um caminho cujas balizas eram constituídas pela hipótese de que conceitos produzidos sob outro regime de pensamento seriam úteis para descrever simultaneamente uma visão relacional de mundo e um método antropológico.

Nesta ocasião, gostaria de convidar a leitora e o leitor a olhar com atenção para dois pontos. O primeiro deles, a especificação da verdade sobre o que se chamava de *antropologia* ao plano de realidade ao qual ela se reportava. Já o outro, a proposição de uma imagem de pensamento sobre *antropologia* conectada à abordagem e à classificação de diferentes classes de formas de alteridade do ponto de vista da possibilidade de um sujeito para si próprio e desdobrada em dois acontecimentos subjetivados de maneira distinta por agentes diferentes.

⁴ Para acompanhar todo o desenvolvimento dessa discussão, minha sugestão é a de que a leitora e o leitor retornem à seguinte seção da tese de doutorado de Tania Stolze Lima: “Conclusão: As verdades e os Outros” (1995, p. 425-438)

Assim, entrevendo outra vez essa lembrança com a qual tenho me revirado nesses últimos tempos, torço realmente, desde já, para que ao nos lançarmos ao encontro da lembrança das histórias de um *fazedor-de-antropologia* Ayoreo, ela possa nos transportar para um exercício especulativo de pensamento realizado menos *sobre* o pensamento Ayoreo que *com* a lógica do pensamento das pessoas desse povo, buscando dar vistas, assim, àquilo de “Ayoreo” que haveria no interior de uma certa imagem sobre uma antropologia e conferindo, assim, a uma pessoa desse povo o status de sujeito de uma atividade de pensamento pautada na articulação da questão da verdade sobre o que a antropologia é ao tema da alteridade tal como mobilizado no mundo Ayoreo.

Passo agora à apresentação da experiência etnográfica sobre a qual esse texto encontra-se sustentado, conforme acabei por reconstruí-la a partir de diversos fragmentos recolhidos em diferentes momentos durante os anos de 2012 e 2013. Como imagino que se perceberá ao final, ainda que seu motivo principal permaneça sendo as histórias desse homem, essa mesma descrição traz à baila, inevitavelmente, outros temas que arrebatam cotidianamente vários homens e mulheres Ayoreo habitantes das aldeias localizadas na margem direita do alto rio Paraguay, como, por exemplo, o conjunto de transformações ocorridas no “mundo vivido” (Gow 2001) das pessoas desse povo nos últimos 50 anos e desde o primeiro contato com os Brancos e a composição de um novo complexo de relações com novas formas de alteridade extra-humanas.

II

Cheguei pela primeira vez na região do alto Paraguay no fim de outubro de 2012, planejando passar alguns dias por ali na casa do chefe da aldeia Tiogai antes de retornar para as aldeias localizadas na região do Chaco Central. Seus pais, um casal de xamãs extremamente gentil e generoso, cuidaram naquele momento de me alimentar, me medicar e limpar, por ocasião de minha chegada, um pequeno pedaço de seu pátio doméstico para que eu pudesse residir inicialmente (por força de um acordo prévio feito com o chefe da aldeia por ocasião de nosso encontro ocorrido meses antes na cidade de Filadelfia) numa pequena barraca.

Minha convicção inicial (que se assemelhava, aos meus olhos, com a de Siskind (1973), registrada por ocasião de sua primeira chegada entre os Sharanahua) era a de que minha presença ali seria completamente desinteressante para os habitantes daquela aldeia, bem como do meu temor de quem ninguém em particular se interessasse, ao final, por querer papear com um estranho desprovido do menor traquejo com a língua Ayoreo. Sorte a minha, porém, estar absolutamente equivocado desde o princípio: não tardou para que o pequeno espaço daquele pátio doméstico, que foi inicialmente reservado para minha barraca, se inundasse (especialmente durante alguns momentos do dia, tais como os inícios de manhãs e os fins de tarde) com a presença de vários homens, mulheres e crianças Ayoreo, curiosos com o que eu fora fazer por ali.

Nesse mesmo contexto de início de trabalho de campo, nos vários momentos do dia em que me encontrava perambulando ansiosamente pelos espaços das outras casas anexas àquele pátio doméstico e pelas outras seções residenciais de Tiogai, não era raro para mim me deparar com um ou outro convite para me sentar por alguns minutos no espaço de algum pátio doméstico para fumar um cigarro e tomar um gole de tereré – o que logo se transformava para os Ayoreo numa ocasião para lançarem uma coleção espinhosa de indagações sobre mim, sobre meus parentes, minha cidade, minha viagem, o que era próprio da atividade de um ‘antropólogo’ (a quem se referiam usualmente, em Ayoreo, como *abujá* ou *satanás utocadie*⁵) etc., e sobre minha presença ali na região do alto Paraguai. Espinhosa para mim porque a todo momento eu parecia me encontrar diante do esforço de sobrepor a aridez tanto de ouvir uma língua que, até então, era completamente estranha e incompreensível para mim (me parecia impossível entender, naquele momento, onde terminava-se, na prosódia Ayoreo, uma palavra e começava-se outra), quanto de reter na memória nomes, palavras e rostos completamente novos por mais de um instante. Naquele momento, então, meu sentimento era realmente similar àquele descrito por Tania em 2001, relativo à sua ‘surdez’ durante o período de setembro de 1984 a janeiro de 1985, quando, entre os Yudjá, dispunha apenas de seus olhos para ouvir o que as pessoas falavam entre si e o que diziam a ela. No meu caso também, tudo de que eu dispunha inicialmente eram apenas meus olhos para ouvir o que os Ayoreo desejavam colocar *para* mim e *sobre* mim.

Foi justamente nesse quadro de abundamento de novos nomes, rostos e histórias que conheci, em Tiogai, Fernando, irmão do chefe da aldeia e filho do casal que me hospedara, numa tarde do mês de outubro de 2012, enquanto se dirigia sozinho para o pátio da casa de seus pais. Diferentemente daqueles com quem eu convivia cotidianamente e de quem eu era objeto de curiosidade e de uma vigorosa experiência de pensamento, Fernando não era um homem, conforme me disseram, que podia se encontrar com facilidade em Tiogai. Há muito tempo residindo por boa parte do ano com sua esposa Ernestina em outras aldeias Ayoreo localizadas no Chaco Central (nas imediações da colônia menonita de Filadeldia) em busca de trabalho como mão-de-obra para a construção de cercas nos diversos empreendimentos brasileiros dedicados à criação de gado que se localizam nos entornos de Filadelfia, o retorno de Fernando à Tiogai era, em larga medida, ‘acidental’: por circunstância de um acidente com um arame mal-estirado que provocara o decepamento de um dedo de uma de suas mãos, Fernando e Ernestina decidiram por retornar à aldeia para ele se submeter, conforme narrava, a um tratamento xamânico que deveria facilitar sua recuperação.

De modo fora do comum para vários homens Ayoreo, Fernando passava boa parte do dia sentado com Ernestina no pátio doméstico da casa de sua mãe, fumando alguns cigarros e na companhia de sua mãe e de alguns cães e gatos que perambulavam por ali. Vestido de modo

⁵ Traduzidos respectivamente pelos Ayoreo jovens com algum domínio do Espanhol como ‘barbudo’ e como ‘enviados por Satanás’.

distinto ao dos outros homens adultos habitantes de Tiogai, que adotam cotidianamente um estilo de vestimenta similar ao dos homens paraguaios (ao invés de vestir-se com calças, camisas de manga comprida, chapéus e botas, encontrava-se sempre de bermuda, chinelos e uma camiseta jogada sobre os ombros), Fernando ocupava-se, naquele tempo, com a venda de iscas vivas para vários turistas pescadores que visitavam a região do alto Paraguai e em acompanhar, juntamente com o chefe da aldeia, alguns visitantes que chegavam eventualmente a Tiogai.

Ademais, ao contrário dos vários outros habitantes da aldeia, que pareciam apresentar recursivamente uma espécie de função-*pergunta*, fundada no questionamento sobre minha presença naquela região e sobre meu próprio modo de existência, Fernando aparentava assumir, por seu lado, uma função-*resposta* que não parecia se efetuar em mais ninguém da aldeia e que se caracterizava pela expressão de uma modalidade de relação da alteridade com aquilo que ele próprio nomeava de *cultura*.

Segundo sua própria elaboração, sendo eu *abujá/satanás utocadie/antropólogo*, meu interesse em permanecer ali deveria se atribuir ao possível desejo de passar a conhecer algo sobre aquilo a que ele se referia como a “cultura” Ayoreo e que aludia, segundo podia se depreender da descrição que oferecia, a uma série de narrativas que versavam sobre dois conjuntos distintos de relações. De um lado, aquilo que Fernando nomeava naquela ocasião de *cultura* remetia a um conjunto de narrativas míticas por meio das quais restauravam-se as condições e o evento de criação de diferentes formas de alteridade (tais como plantas, animais, formações geológicas, objetos, etc.) e dos próprios Ayoreo humanos. De outro, a mesma série de narrativas referenciava-se, igualmente, às relações que definiam as características do mundo vivido das pessoas desse povo no tempo que precedeu a experiência de primeiro contato com os padres salesianos, ocorrida no início dos anos de 1960, e sua redução na missão de Porto Maria Auxiliadora, bem como à mudança espacial para a região rio abaixo, nas imediações da cidade brasileira de Porto Murinho.

Em todo caso, o que eu descobriria com o passar dos dias e principalmente nos momentos que sucediam a refeição da manhã, realizada no espaço do pátio da casa de seus pais, era que nem a justificativa ‘cultural’, nem sua conexão com o fato de que fosse eu um *abujá/satanás utocadie/antropólogo* brasileiro pareciam ser suficientes para Fernando para justificar minha permanência entre os Ayoreo no alto Paraguai. Até mesmo porque, sob sua perspectiva, era muito pouco crível o fato de que realmente existissem *antropólogos* no Brasil.

Se os *antropólogos*, inegavelmente, existiam, sua existência se restringiria a localidades como o Paraguai, descrito por Fernando como uma localidade *ijmátaringuei* (na glosa em Espanhol, um ‘lugar pobre’ e ‘lugar onde não havia nada’), marcado pela ausência de objetos tidos como absolutamente poderosos, tais como grandes veículos, armas de fogo, etc., mas povoado por uma gente agressiva e canibal denominada de *cojñone caticuóde*. Segundo a descrição que obtive dele e de outros homens e mulheres Ayoreo, os *cojñone caticuóde* constituem uma classe

de seres extrahumanos reputada como mesquinha (Ayoreo: *araque*), temerosa das águas do rio Paraguay e dotada de um regime alimentar especial, caracterizado pelo excesso alimentar tanto de carne humana (faz-se troça sobre sua predileção pela carne dos argentinos e pela ingestão de largas quantidades de seu sangue) quanto de determinados alimentos (como pimenta, por exemplo), cuja ingestão para os Ayoreo *garaigosode*⁶, habitantes da região do alto Paraguay, restringe-se a poucas gramas que podem ser ingeridas com parcimônia e apenas como acompanhamento para alguns alimentos específicos, como melancias e aqueles conseguidos junto aos Brancos ao modo de doação, por exemplo. Além disso, os *cojñone caticuóde* são reputados possuírem tanto uma anatomia quanto uma fisiologia corporal particular: são seres que não possuem nem fígado (Ayoreo: *abito*) e nem vesícula – e, portanto, poderiam ingerir esses alimentos em largas quantidades – e donos de um duplo animico *oregaté* – liberado do corpo físico da pessoa humana e de algumas outras formas de alteridade específicas após seu falecimento – completamente agressivo e dotado de grande potencial patogênico.

Ademais, reconhece-se nos *cojñone caticuóde* duas outras características. Uma delas, a de terem sido os primeiros habitantes do domínio subterrestre *Jnaropié* (destino póstumo do duplo *oregaté*) quando ainda eram denominados de *jnuperangone*, “aqueles que vivem embaixo da terra” e possuíram por algum tempo um regime alimentar absolutamente restritivo, sob o qual alimentavam-se apenas de grandes quantidades de argila, até o momento que, ao abandonarem *jnaropié*, passam a empregar o ex-alimento na construção de casas. A outra, de um homem-*cojñone caticuóde* nomeado Agayéuede ter sido, segundo um dos mitos de origem narrados pelos Ayoreo nas aldeias do alto Paraguay⁷, um dos primeiros patrões dos Ayoreo e dono de uma enorme fazenda onde todas as pessoas desse povo ali habitavam, dispunham de animais de criação e armas de fogo, e empregavam um par de varetas como talheres para alimentarem-se predominantemente de feijões.

Mas por que não haveria *antropólogos* no Brasil? Segundo a descrição que pude obter de Fernando em mais de uma ocasião, pensava-se sobre o Brasil, diferentemente do que ocorreria para o Paraguai, como uma localidade com o espaço classificado como *iplatarãi*. Espaços *iplatarãi* são, segundo a explicação que pude obter, caracterizados pela abundância de objetos classificados como *iyieque*, isto é, poderosos e distintos por sua potência e eficiência hiperbólicas, tais como aviões, remédios para curar uma classe específica de enfermidades denominada de *dequeyutigui*, tais como pneumonia e tuberculose, e dinheiro (Espanhol: *pláta*), mas não apenas por isso.

Esse mesmo local seria habitado por outra classe específica de seres denominada *cojñone yuquióde*. Donos de corpos gordos e reputados como figuras *catirui*, mentirosas, e constantemente embriagados, são caracterizados pelo mau-funcionamento do princípio

⁶ Segundo a mesma descrição que obtive, o regime alimentar dos Ayoreo habitantes das aldeias no Chaco Central é simétrico ao dos *cojñone caticuóde*. No entanto, seus corpos não são dotados da mesma fisiologia que o dos *cojñone caticuóde*, fato que acaba por acarretar entre eles a proliferação de diversas enfermidades.

⁷ Ver Grünwald (2016).

anímico⁸ *ayipié*, o que se encontra expresso, segundo os Ayoreo, tanto em sua ligeira incapacidade de pensar apropriadamente (expressa na imprevisibilidade de seus comportamentos e no excesso de palavras que enunciam), quanto em sua falta de ‘densidade’, o que ocasiona seu deslocamento involuntário e provoca nos *cojñone yuquióde* determinados estados patogênicos, como o temido estado *payipiaué* (cf. Grünewald, 2016), durante o qual o princípio *ayipié* se evade do corpo físico (conforme a ‘rarefação’ do *ayipié*, a evasão pode ser permanente) e perambula errantemente pelos espaços da cidade.

Ademais, narra-se ainda que mesmo extremamente ricos, há dentre os *cojñone yuquióde* uma classe de sujeitos que escondem grandes facas em seus sapatos, as quais utilizam tanto para roubar seus patrões quanto objetos dos próprios Ayoreo (especialmente uma classe de sementes que os Ayoreo nomeiam de *guariacam*, que não sei identificar, mas que segundo a informação de alguns xamãs Ayoreo são dotadas da capacidade de curar qualquer espécie de enfermidade) para vendê-los aos *cojñone caticuóde* ou aos outros *cojñone yuquióde*. Haveria ainda algo que facilitaria esse modo de atuação dos *cojñone yuquióde*: sua pele excessivamente escura. Porém, a mesma não é dotada da capacidade de protegê-los do sol, o que causa sempre entre eles grande temor, fazendo-os constantemente se esconderem da luz do sol, levando-os a se ocuparem ativamente com a construção de grandes telhados para sua proteção

Por outro lado, o que nunca me pareceu menos interessante era o fato de que, sob a perspectiva de Fernando, o mesmo território habitado pelos *cojñone yuquióde*, classificado como um local *iplatarãi* e caracterizado pela ausência de antropólogos e pela afluência de objetos *iyieque*, também figurava como a única localidade, além do próprio Chaco Paraguai, em que ainda se ouvia falar de índios em situação de isolamento. Porém, sob essa mesma perspectiva, o traço que distinguia os isolados do país-*iplatarãi* (característica que, por sinal, não era extensível aos Ayoreo que se encontram em situação de isolamento voluntário no Chaco Central) das mulheres e homens habitantes de Tiogai não era exatamente algo que se referenciasse ao que se chamava de ‘cultura’. Muito diferente disso, o que fazia os isolados diferentes dos habitantes de Tiogai era justamente o seu regime alimentar, pois enquanto se descrevia o pessoal da aldeia como ‘gente que já come arroz’, relatava-se, com um misto de admiração e estranhamento, que a dieta dos isolados consistia basicamente em ‘macaco e mandioca’.

Se em 2012, no início da estação chuvosa, era incabível para esse homem Ayoreo que eu, vindo do país-*iplatarãi* de que vinha, fosse realmente *antropólogo/abujá/satanás utocadie*, mais ou menos ao final dessa mesma estação sua incredulidade inicial se transformaria em outra coisa. Por conta própria, Fernando concluía que toda questão só poderia dizer respeito a que subespécie de *cojñone yuquióde* eu poderia ser

⁸ Segundo uma certa fisiologia Ayoreo, o corpo físico (Ayoreo: *pibai*) da pessoa humana serve de abrigo para dois princípios anímicos. Um deles, nomeado de *oregaté*, consiste numa espécie de sombra-duplo da pessoa humana. Já o outro, nomeado de *ayipié*, localiza-se na cabeça e encontra-se associado à capacidade de pensamento e à produção de linguagem articulada.

classificado. Como se eu fosse um tipo ambíguo de Brasileiro, Fernando depreendera que eu provinha, estranhamente, do país-*iplatarã*, mas eu mesmo não tinha nenhum dinheiro – que o levava a fazer, por várias vezes, troça comigo, em bom espanhol: ‘*Leif ya é um poco como nosotros: también no tiene pláta*’.

Ao assim me classificar e me caracterizar, Fernando aparentava, igualmente, tanto distribuir a possibilidade de alguém ser ou não ser *antropólogo/abujá/satanás utocadie*, delegando-a para sujeitos que se encontravam entretidos em redes de relações distintas, quanto extrair do que fazia o *antropólogo/abujá/satanás utocadie* algo novo, autoatribuindo-o a si próprio. Isso porque, sob sua perspectiva, se eu podia ser antropólogo, ele próprio externava que gostaria e poderia se tornar aquilo que denominava de um *fazedor-de-antropologia*.

A oposição entre *antropólogo* (e suas variantes) e *fazedor-de-antropologia* era melhor ilustrada, nas ocasiões seguintes, pelo objeto de interesse de cada um desses modos de existência. Enquanto o modelo de ação dos *abujá/satanás utocadie* encontrava-se conectada, sob a perspectiva de Fernando, a uma ideia de cultura, a atividade de um *fazedor-de-antropologia* era apresentada, a cada vez que conversávamos sobre ela, como dotada de outro vocabulário conceitual e outra eficácia instrumental, relacionando-se justamente à diferenciação interna dessa importante categoria social Ayoreo: Branco (Ayoreo: *cojñoi*).

Mas ao que poderia aludir uma *antropologia* Ayoreo?

Em outro nível, as lições de Fernando sobre alguma *antropologia* exprimiam-se principalmente na ideia de que ela deveria versar realmente sobre a expectativa dos meninos e meninas de Tiogai de passar a ler, falar e entender melhor o português, falado do outro lado do rio Paraguay, na cidade de Porto Murtinho.

Não que não houvesse homens Ayoreo que tivessem algum domínio dessa língua. Sugerir algo dessa ordem seria absolutamente desacertado. Especialmente porque não deixava de ser verdade o fato de que por ocasião das relações de trabalho em que se entretinham desde o início dos anos de 1990 com alguns *cojñone yuquióde* em alguns pequenos estabelecimentos da cidade (desde o momento em que abandonaram a missão salesiana de Porto María Auxiliadora e optaram por criar novas aldeias na região rio abaixo), alguns homens de Tiogai haviam aprendido bem (e já há algum tempo) algum vocabulário de português.

Toda a questão para Fernando remetia à sua constatação, repetida continuamente, em espanhol, de que não tardaria a chegar o dia em que nenhum jovem Ayoreo seria mais falante de sua língua. Essa mesma percepção abastecia-se ainda daquilo que o próprio Fernando reconhecia ter acontecido entre os Maskoy (habitantes de um conjunto de aldeias à jusante do rio Paraguay), que, sob sua perspectiva, optaram por abandonar sua língua e por passar a se comunicar apenas em Guaraní. Assim, sua expectativa, alimentada por esse acontecimento, era a de que no momento em que, enfim, se tornasse um homem, 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, substituindo, ao final, a própria língua Ayoreo.

Ora, e em que termos se poderia localizar e caracterizar etnograficamente a substituição de uma língua por outra? Fernando, a exemplo de vários outros homens e mulheres de Tiogai, não deixava de reconhecer que a língua Ayoreo não correspondia realmente a um sistema linguístico unitário, uma vez que comportava em si vários eixos de diferenciação. Dentre eles, um eixo regional, cuja expressão se encontrava na tese de que a língua Ayoreo falada nas aldeias do alto Paraguai seria dotada tanto de uma prosódia, quanto de uma ortoépia específicas, e um eixo etário, manifestado na percepção de que havia uma versão ‘antiga’ da língua Ayoreo, falada apenas por alguns indivíduos sêniores que residiam em uma aldeia no Chaco Central. No entanto, o fato mesmo sobre o qual uma *antropologia* deveria se debruçar seria, segundo esse homem Ayoreo, a mudança ocorrida especificamente num dos subsistemas constitutivos dessa língua: seu léxico. Nesse sentido, a ideia sobre ‘substituir uma língua por outra’ exprimia uma reestruturação interna da própria língua Ayoreo efetuada por meio da substituição de unidades linguísticas Ayoreo por outras da língua portuguesa, culminando, assim, na comutação, por exemplo, da palavra *kese* pelo termo em português ‘faca’. Ou ainda, a palavra *patata* pelo correspondente em português, ‘bola’, *cuchabei* pelo seu correlato em português, ‘colher’, etc.

Mas não apenas isso. Adicionalmente, essa mesma formulação acerca de uma *antropologia* Ayoreo somava-se à descrição de um tipo de processo de ‘reespecificação’ que se encontrava expresso, na proposição de Fernando, numa mudança corporal mediada pelo engajamento possível desses jovens noutro regime de relações. Dizia-se das meninas e dos meninos Ayoreo que na medida em que se ocupassem de ‘substituir uma língua por outra’ poderiam finalmente abandonar definitivamente o uso e a guarda de determinados objetos tidos pelos *cojñone yuquióde* e pelos *cojñone caticuóde* como ‘culturais’, tais como, por exemplo, bolsas tecidas com a fibra seca de caraguatá (*Bromelia pinguim*), sandálias antigas feitas de couro de anta e chapéus confeccionados com couro de jaguar e ornados com penas de papagaio. Simultaneamente, esse mesmo processo de variação lexical deveria lhes permitir se engajar em relações de trabalho (Espanhol: *trabajo*) que poderiam lhes possibilitar, através do recebimento mensal de um salário, tanto adquirir ‘coisas boas’, como, por exemplo, carne bovina, pares de tênis, calças jeans, créditos para telefone celular, motocicletas, etc., quanto passarem a ser donos de ‘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 residentes em Tiogai: ‘*sin pláta , nos quedamos acá así, flacos!*’

Para mais, a mudança corporal e a transformação num estado de coisas, somadas à substituição da língua Ayoreo pelo idioma falado pelos habitantes de Porto Murtinho, também aparentavam codificar uma

transformação da posição de nativo⁹ perante os padrões-*cojñone yuquióde*. Contrastando tanto com o 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 em Tiogai, ‘com apenas um pouco de aguardente’, quanto 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.

Em todo caso, creio ser importante salientar que o que escrevi até esse momento poderia dar apenas a aparência de que nessa localidade e na história desse homem Ayoreo o aprendizado de uma nova língua, figurado como justaposto ao conhecimento de um novo regime de relações com padrões-*cojñone yuquióde* 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. No entanto, o caso da *antropologia* Ayoreo parecia ainda trazer à baila uma questão suplementar importante. Fernando observava ainda que esse conjunto de transformações também poderia dar 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 denominadas *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 acrescentava:

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 pretendo me ater aqui a alguma discussão sobre a situação desses subgrupos Ayoreo que vivem no Chaco Central em situação de isolamento voluntário. O que me interessa nessa ocasião é colocar em questão dois pontos em particular. O primeiro deles, é que fosse através

⁹ É digno de nota 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.

da ideia de trabalho, de contato com subgrupos Ayoreo isolados, ou dos efeitos produzidos por 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 uma espécie de “repertório de diferentes estados de ser” (Taylor 1996, p.211), é de se notar 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. Nesse sentido, a narrativa de Fernando me parecia dizer respeito 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 dela se poderia presumir uma espécie de ‘vontade-de-aculturação’, caso assim se pudesse dizer, o que me parece mais notável é que diante dela 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’.

É diante dessa não-correspondência entre a similaridade dos significantes e dos significados que encontro o outro ponto que gostaria de salientar. Ele é: a narrativa desse homem Ayoreo sobre o objeto de interesse de um *fazedor-de-antropologia* e os temas que o atravessavam coloca diante de nós a imagem de um objeto completamente folheado em que se reúnem, em diferentes camadas, imagens distintas que exprimem modos de abertura para o Outro em torno de um mesmo tema: substituir uma língua por outra.

Mas é, em todo caso, na música que encontro uma imagem que julgo poder dar contornos mais nítidos para minha formulação. O empréstimo de vocabulário que tenho em mente encontra-se na cedência temporária da caracterização da forma musical instrumental de um *ritornelo*¹⁰, que se refere ao trecho de uma composição cuja execução é repetida várias vezes (sendo ele notado várias vezes com a indicação de *ritornelo*) de formas que nem sempre são exatamente iguais. Assim, se a figura de um *ritornelo* parece abrigar uma relação essencial com um tema ‘nativo’ que se propõe a um reconhecimento e que organiza um agenciamento interno de outros componentes, imagino que a narrativa de Fernando sobre o *fazedor-de-antropologia* nos coloca diante de um código de abertura para a alteridade que, repetido periodicamente, traz à baila outros, apresentados num tipo de estado perpétuo de ‘transcodificação’, evocando outros códigos de modo que um código específico serve de base e se estabelece sobre o outro.

Dessa maneira, creio que a discussão sobre os interesses de um *fazedor-de-antropologia* torna presente um conjunto de matérias de

¹⁰ Para uma discussão de mais fôlego sobre a figura musical do ritornelo, acessar <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ritornelo> (Acesso em 25/01/2019)

expressão que traçam uma imagem descritiva de uma *antropologia* que pode ser vinculada à descrição de potenciais e reconhecimentos que se manifestam numa prática de conhecimento específica. Assim, se esse cromatismo relativo à ideia de antropologia faz comunicar algo, imagino que ele nos envia ao encontro de temas que asseguram o desenvolvimento de um conjunto de deformações sobre uma ideia convencional de antropologia através da captação de outras relações.

III

Noutra ocasião, tratei da relação entre essa não-correspondência entre a similaridade dos significantes e dos significados e duas imagens distintas sobre alguma antropologia por meio do emprego de uma imagem cuja elaboração havia sido amplamente inspirada na discussão promovida por Carneiro da Cunha (2009) acerca da distinção entre dois modos de operação de um conceito de cultura. Um deles, ‘aspeado’, era tornado presente como indicação para um tipo de noção reflexiva usada para assinalar unidades culturais tomadas como elementos num sistema interétnico. Já o outro, empregado sem aspas, relacionava-se a um complexo unitário de suposições, hábitos, modos e estilos de pensamento que se encontravam conectados, explicitamente ou não, a arranjos práticos de uma sociedade. Onde a autora pôde argumentar que se encontrava implicado, nessa divisão relativa a uma pragmática de um conceito de cultura, o fato de que certos traços cuja significância era derivada de sua posição num esquema cultural poderiam ser, simultaneamente, considerados como elementos de contrastes interétnicos.

Mas não apenas isso. Da mesma elaboração, Carneiro da Cunha pôde elencar ainda o seguinte conjunto de questões que poderiam ser investigadas etnograficamente: se cultura e “cultura” se opõem uma à outra, que processos e transformações estariam em jogo no ajuste e nas transformações advindas da importação da categoria de “cultura” por Outrem? Como se pode 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?

Naquela oportunidade (Grünwald, 2019), me ocupei longamente com a cogitação de que esse modo de diferenciação apresentado pelo exercício de pensamento realizado por Carneiro da Cunha poderia ser transportado para outras paisagens conceituais.

Em nome dessa vontade de crença, repus ali o contraste entre um aspecto de um campo disciplinar e uma espécie de teoria etnográfica sobre a antropologia em termos da distinção entre *antropologia* e “*antropologia*”. Minha sugestão era, pois, a de que se a escolha do caminho da ‘cultura’ acabou por determinar que espécie de *antropologia* (sem aspas) era possível de se fazer a partir dele, todo o problema posto por uma “*antropologia*” Ayoreo seria um menos ‘cultural’ que ‘corporal’. Se havia, obviamente, algo que as pessoas desse povo reconheciam como

‘cultura’ e que julgavam ser de interesse do tipo de Brancos que nomeavam, em Ayoreo, de *abujá* e de *satanás utocadie*, o que acabava por despertar o interesse de um homem desse povo para a possibilidade de ‘fazer “*antropologia*” era, aparentemente, a transformação dos atributos corporais socialmente produzidos¹¹, promovida pela alteração num regime de substâncias e de relações e objetificada sob uma forma: trocar uma língua por outra.

Ao assim sugerir, não tinha como hipótese alguma proposição tal qual a de que a partir da história de Fernando se pudesse engajar, por exemplo, em alguma discussão a respeito de qual antropologia seria mais verdadeira que a outra. Ou ainda, a de que a partir dela se poderia dimensionar até que ponto aquilo que se encontrava expresso na forma da ideia de um ‘fazedor-de-antropologia’ poderia ser considerado como antropológico ou não – como se estivéssemos diante de uma tradução mais ou menos fajuta de um campo disciplinar dedicado à criação de relação de equivalência entre dois repertórios conceituais distintos. Pelo contrário, meu empenho era o de dar vistas à abstração de que as noções de conhecimento atreladas à *antropologia* e à “*antropologia*” eram amplamente recursivas: os conhecimentos *antropológico* e “*antropológico*” revelavam-se mediante a elaboração de seus próprios objetos conceituais.

Nesse sentido, meu interesse ali não excedeu dar destaque que a relevância de cada um dos conceitos de antropologia encontrava-se atrelada à sua própria caracterização etnográfica. Tais como membros de uma espécie de instrumentos analíticos atrelados a produção de algum conhecimento sobre o outro, *antropologia* e “*antropologia*” transportavam consigo um “potencial auto-duplicante” (Cadena e Blaser 2018, p.7) mobilizado ao se versar sobre a diferença entre modos de existência distintos a partir de diferentes gramáticas conceituais.

Porém, se sob uma certa perspectiva, no caso de uma *antropologia* a aplicação prática e recursiva de um conceito de cultura articularia a elaboração da imagem de um mundo povoado por coletivos humanos heterogêneos (cf. Cadena e Blaser, *idem*) que o observam sob perspectivas distintas, algo distinto se passaria para o caso de uma “*antropologia*”. Menos então que relacionada a um problema intelectual, a questão que se encontrava posta para alguma “*antropologia*” era relativa à inclusão noutro regime relacional com formas extra-humanas de alteridade conectadas à alteração num estado de coisas. Dessa maneira, o tipo de esquema de produção de conhecimento me aparentava ser simétrico a um modelo Ayoreo convencional de ação xamânica.

Pois bem. Lembro-me que ao afinal de minha outra intervenção encontrava-se a sugestão de uma analogia¹², da qual pude apenas me acercar de maneira insuficiente durante alguns parágrafos. Minha observação era a de que se podia conectar a distinção etnograficamente motivada entre *antropologia* e “*antropologia*” aos desdobramentos do que

¹¹ Sobre uma discussão mais abrangente sobre o tema da fabricação dos corpos entre coletivos habitantes das terras baixas da América do Sul, ver Seeger, Matta e Viveiros de Castro (1979)

¹² Penso ser justo reconhecer aqui que o trabalho de Peter Gow (2009) me serviu de inspiração, naquele momento, para a elaboração dessa analogia.

veio a receber o nome de “perspectivismo ameríndio” (Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). O que se encontrava à disposição era a ideia de que a própria questão de Fernando sobre a *antropologia* e sobre a atividade de um fazedor de “*antropologia*” poderia ser apreendida como tipicamente perspectivista, ao assimilar (1) o que ele próprio apreendia e classificava em termos de diferentes espécies de *cojñone*, (2) o modo de agência de uma subespécie deles nomeada de *abujá/satanás utocadie*, (3) 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*’.

Sendo esse um momento de muita alegria, inteiramente dedicado a celebrar algo da importante contribuição de Tania para o estudo de populações ameríndias sul-americanas, gostaria de aproveitar essa ocasião para retornar à junção da diferença entre *antropologia* e “*antropologia*” ao tema do perspectivismo. No entanto, nessa ocasião de festa gostaria de perseguir outra vez essa formulação (a fim de reencontrar também a questão que mencionei no início desse texto sobre a especificação da verdade a respeito da antropologia a planos de realidade divergentes), dispondo, dessa vez, justamente daquela ‘flecha de caça grossa’ que encontrei bem afiada na tese de Tania e que ‘tirei da uiraçaba’ ainda na abertura desse texto.

Servindo-me daquela mesma ‘taboca’ – após persistir na apresentação de uma espécie de teoria etnográfica sobre a antropologia que engendra, na imagem de pensamento que a sustenta, realidades que são, simultaneamente, subjetivas e objetivas – há um aspecto em particular que gostaria de ressaltar. A ideia que tenho em mente há algum tempo é uma segundo a qual a discussão sobre o que Lima formulou em 1995 em termos de um ‘relativismo¹³ Juruna’ e as operações de pensamento que as sustentavam, postas ao lado do material etnográfico de que dispus ao longo dessa minha intervenção sobre um ‘fazedor-de-antropologia’ ayoreo, nos permitiriam negritar os contornos de uma certa qualidade “cosmomórfica¹⁴” (cf. Montebello 2015) que se poderia vislumbrar nessa imagem do pensamento ayoreo sobre a diferença, que se encontraria expressa na forma de uma epistemologia relacional atrelada às elaborações acerca da *antropologia* e da “*antropologia*”.

O que me parece interessante é que a verdade sobre elas não parece levá-las a pender em direção a um relativismo, mas, antes, a se inclinarem à instauração de um plano no qual diferentes centros de

¹³ Ainda que a própria autora reconhecesse naquela mesma oportunidade a possível inadequação da ideia de um relativismo para descrever a realidade sociocósmica que tinha diante de si.

¹⁴ Penso ainda que essa mesma qualidade expressa como conectada ao tema etnográfico do perspectivismo ameríndio acabe por habilitar um certo conceito Ayoreo de mundo que que escapa de todo campo de pensabilidade geral e abstrata próprio a nossa metafísica. Uma espécie de mundo-máquina irreduzível ao reducionismo abstrato e unificante que se conecta ao nosso próprio conceito Euro-Americano de Natureza – incapaz de formalizar tanto os modos de existências (juntamente com suas projeções e transformações) singulares de algumas classes de seres, as redes de relações complexas que estabelecem entre si. O que nele aparenta, então, se encontrar pluriversalmente distribuída é a capacidade de ocupar pontos de vista irreduzíveis uns aos outros, dando vistas, assim, a uma plasticidade que é menos antropomorfa que “cosmomorfa” e que se encontra aqui conectada a um fluxo intensivo que percorre diferentes mundos.

agência são determinados pelo regime de relações em que se engajam. Assim sendo, ao pensar-se, por exemplo, em termos de uma “*antropologia*” ayoreo, nem as pessoas desse povo, nem os membros das diferentes subespécies de *cojñone* figuravam como seres imutáveis dotados de forma e essência fixa. Menos que figuras substancialmente estáveis, o campo de uma “*antropologia*” possibilitava pensa-los como modos de existência constituídos a partir de relações entre conjuntos de relações diferenciais. Justamente nesse sentido, ainda que nomeadas hominicamente, a elaboração desse homem acerca de uma “*antropologia*” distinguia-se da outra variante antropológica ao pressupor um contexto de relações distinto, envolvendo conexões com formas de alteridade que simultaneamente ofereciam uma certa imagem de um todo e davam acesso a capacidades agentivas e estados de coisas distintos.

Para acrescentar algo a mais ao que acabei de sugerir, direi ainda que se podia conjecturar que o caso de uma *antropologia* supunha um conjunto de operações de classificação esteado numa matriz que, ao supor o distanciamento do sujeito, opunha um princípio unitário de natureza a outro multiplicável de cultura (dando vistas, assim, a uma ‘democracia epistemológica’ proferida sob a marca de um relativismo e de uma diversidade de significados e de uma unidade de significantes), podia-se igualmente imaginar que a “*antropologia*” também pressupusesse operações de classificação. Entretanto, menos que alicerçada sobre um dualismo relativista e sobre a ausência de interação entre o sujeito e os elementos classificáveis¹⁵, componentes de um mundo pré-constituído, a ideia de uma “*antropologia*” fundamentava-se tanto na interação sempre instável e cambiante entre um sujeito e o que se punha diante de si, exigindo alguma classificação, quanto em fluxos heterogêneos e metamorfoseantes de conceitos e objetos que corriam em diferentes regiões do cosmos.

De modo efetivo, podia-se especular suplementarmente que a noção de “*antropologia*” fosse utilizada para duas coisas. Quanto ao primeiro uso, para evidenciar um modo de conhecimento no qual a forma última de relação com a alteridade apontava uma ontologia na qual as próprias relações eram conceitualizadas como inerentemente vinculadas à diferença. Sobre o outro, para a ausência de um ponto de vista de Sírius que fosse capaz (tomando de empréstimo as mesmas palavras que Tania empregou ao concluir em 1999 algo a respeito da não-correspondência dos conceitos de natureza e cultura com a cosmologia yudjá) de “paralisar o nomadismo do pensamento, gerando, com isso, a ilusão da objetividade ou a ilusão do absoluto” (Lima 1999, p. 50).

Revela-se aqui um aspecto de uma teoria etnográfica da antropologia, mostrando que no escopo de uma “*antropologia*” os termos “Ayoreo” e “*Cojñone*”, por exemplo, não determinavam, sob a perspectiva de Fernando, um ponto de vista fixo, mas sim uma posição específica numa rede de relações, objetificável num estado de coisas. Isso talvez autorize a sustentar que se haveria algum limite posto

¹⁵ O texto de Tania Stolze Lima de 1999 sobre uma teoria etnográfica da distinção Natureza e Cultura na cosmologia yudjá também é reconhecidamente fonte de inspiração para essa discussão.

à vida social Ayoreo, ele se encontraria principalmente na metamorfose e na alteração, resultantes da passagem de um ponto de vista a outro e do reposicionamento numa rede de relações

IV

Por algum tempo estive mais ou menos convencido de que, ao final, uma boa maneira de tirar alguma conclusão a respeito de toda essa discussão acerca do objeto desse estudo e da questão que busquei desenvolver a partir da caracterização etnográfica da ideia de “*antropologia*” e sua apresentação como tributária de uma noção de diferença na sociocosmologia Ayoreo, seria inseri-los na problemática sobre uma certa ideia de ‘recursividade’ em antropologia (cf. Candea 2019 e 2010a, Holbraad 2012, Miyazaki 2004, Strathern 1988). Tratava-se da discussão construída em torno do exame das possibilidades de se ver distorcidos nossos próprios dispositivos analíticos e estruturas ontológicas até o ponto em que passassem a acomodar elaborações de outrem que até então pareciam ser apenas absurdas e completamente desprovidas de sentido.

Em outras palavras, o problema principal da reflexão sobre recursividade era desenvolvido em termos do contraste entre operações de redução das quais a elaboração de explicações *sobre* o mundo vivido de outrem eram completamente dependentes, e de mecanismos de criação de multiplicidades em nosso próprio regime conceitual. A redução de um mundo ao nosso próprio repertório conceitual corresponderia um lado dessa oposição; a impossibilidade de se incluir um universo conceitual não-moderno numa lista pré-concebida de conceitos euro-americanos corresponderia ao outro lado. Como se a noção de recursividade criasse recursivamente um tipo de perturbação conceitual que fizesse irromper uma multiplicidade em nosso próprio universo conceitual a partir da elaboração de outros dispositivos conceituais. (cf. Candea 2019, p. 265).

No entanto, não tardou muito para que eu percebesse que concluir assim seria impossível. Não que eu me comovesse, por exemplo, com a parte dessa linha de argumentação que se ocupou obsessivamente em dar vistas a um tipo de contradição lógica expressa no fato de que o emprego de esforços de simetriação de heterologias radicais como método para a antropologia implicaria a abdicação da diferença ontológica entre dois repertórios conceituais (cf. Heywood 2018b).

Creio que tal sensação de impossibilidade provinha da compreensão de que o trabalho de Tania nos permitia reconsiderar a questão sobre a especificação da verdade sobre o que a antropologia podia ser ao plano de realidade à qual ela se reportava. Deixava então de lado a ideia inicialmente tentadora, mas imprópria, de opor *antropologia* e “*antropologia*” com base em uma diferença de regimes e subordinando-a à oposição entre nossa sociocosmologia e a sociocosmologia Ayoreo (supondo para elas alguma unidade ficcional), para passar a me referir menos à aplicação a duas espécies de cosmologias que a dois usos de um

mesmo regime semiocsmológico. Um uso ‘maior’ e outro ‘menor’ (cf. Lima 1999, p.51) da antropologia

A comparação com a análise que Deleuze escreveu sobre o teatro de Carmelo Bene em *Um Manifesto de Menos* (2010) em relação às línguas facilita a apreensão do que desejo formular aqui – reconhecidamente inspirado na percepção de Tania, que antecedeu, de fato, a minha própria. Assim escreveu Deleuze (2010, p. 40):

Mas talvez essa condição de constância e de homogeneidade já suponha um certo uso da língua em questão: uso maior que trata a língua como um estado de poder, um marcador de poder. Um pequeno número de linguistas (em especial William Labov) depreendeu em toda língua a existência de linhas de variação, incidindo sobre todos os seus componentes e constituindo regras imanentes de um novo tipo. Não se atingirá um sistema homogêneo que ainda não tenha sido trabalhado por uma variação imanente, contínua e regulada: eis o que define toda língua por seu uso menor, um cromatismo ampliado, um *black-english* para cada língua. A variabilidade contínua não se explica por um bilinguismo nem por uma mistura de dialetos, mas pela propriedade criadora mais inerente à língua enquanto ela é considerada num uso menor. O que, de certo modo, é o "teatro" da língua.

Da parte do problema elaborado a partir da etnografia Ayoreo, toda essa questão relativa à distinção entre “*antropologia*” e *antropologia* poderia ser concebida por intermédio da seguinte elaboração. Enquanto a *antropologia*, em modo maior¹⁶, remetia a um conjunto normativo e mais ou menos hegemônico que instaura a inscrição das multiplicidades humanas (bem como dos regimes de enunciados e posições subjetivas nas quais essas pessoas e grupos se individualizam e articulam seus modos de existência) num próprio comum e sua conformação a um regime de significações normativo e dominante que compõe, sob a classificação em conceitos como ‘cultura’, ‘identidade’, ‘sociedade’, etc., um padrão de identificação vazio (cf. Sibertin Blanc 2010, p. 45-6 *apud* Barbosa 2014, p. 135), uma “*antropologia*”, em modo menor, tratava de uma experiência de prática e experimentação com uma multiplicidade de mundos pensados em variação contínua à vista de um conjunto de práticas.

Assim, ao final, que a *antropologia* procedesse, então, por repartições culturais e identitárias, indicava o funcionamento de uma máquina de produção de cortes no possível operando no *socius*, afastando as pessoas de um coletivo de suas potências para lhes dar um rosto inequívoco para que não se confundissem com outras. Agora, que sob a perspectiva da “*antropologia*” o objeto de interesse se revelasse a

¹⁶ Sobre um desenvolvimento absolutamente interessante das ideias de maior e menor na obra de Gilles Deleuze que serviu de inspiração para essa elaboração, ver Barbosa (2014).

capacidade de variação contínua, tomada enquanto potência de uma vida que merecia ser vivida, fornecia uma chave de uso da sociocosmologia Ayoreo por meio da qual se observa um plano de composição em que é menos importante a conformação de sujeitos e modos de existência, impondo-lhes uma representação e um muro ‘cultural’ onde pudessem ricochetear, que as transformações que operam, no mundo vivido Ayoreo, aberturas a novas relações.

Quanto ao mais, se há em uma *antropologia* algo de um plano de operação por unidades transcendentais que neutralizam os dados do mundo de outrem, tudo que me pareceu existir para uma “*antropologia*” foi um plano que cresce por contágio com a alteridade. Que ao ansiar pelo futuro, faz vir à tona apenas os meios e as singularidades que levam até ele.

Referências bibliográficas

- Barbosa, J. C. *Involução Criadora: O Maior E O Menor Na Obra De Gilles Deleuze. Dissertação de Mestrado*. Departamento de Filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.
- Cadena, M. & Blaser, M. *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.
- Carneiro Da Cunha, M. **“Culture” and Culture: Traditional Knowledge and Intellectual Rights**. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.
- Candea, M. *Corsican fragments: difference, knowledge and fieldwork*. Bloomington: Indiana University Press, 2010a.
- Candea, M. *Comparison in anthropology: the impossible method*. Cambridge; New York, NY: Cambridge University Press, 2019.
- Deleuze, G. *Sobre o Teatro: Um manifesto de menos; O esgotado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- Gow, P. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Gow, P. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gow, P. Answering Daimã’s Question The Ontogeny of an Anthropological Epistemology in Eighteenth-Century Scotland. *Social Analysis*, Volume 53, Issue 2. p. 19–39, 2009.
- Gow, P. Steps towards an ethnographic theory of acculturation. *Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia*. 1: 34–39, 2015.
- Grünewald, L. *O padre e a diferença*. Curitiba: CRV, 2016.
- Grünewald, L. “antropologia” e antropologia: histórias de um *fazedor-de-antropologia* Ayoreo. *Mundo Amazônico*. v.10 n.1, 2019.
- Heywood, P. Making difference: queer activism and anthropological theory. *Current Anthropology* 59, 2018b.
- Holbraad, M. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. University of Chicago Press, 2012.
- Lima, T. S. A Parte do Cauim. *Etnografia Juruna. Tese de Doutorado*. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1995.
- Lima, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996.

Lima, T. S. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **RBCS**. v.14, n.40, pp.43-52, 1999.

Miyazaki, H. **The method of hope: anthropology, philosophy, and Fijian knowledge**. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Montebello. P. **Metaphysiques Cosmomorphes – La Fin du Monde Humain**. Paris: Presses Universitaires du Réel, 2016.

Seeger, A.; Da Matta, R.; Viveiros De Castro, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, p. 2-19, 1979.

Siskind, J. **To hunt in the morning**. New York : Oxford University Press, 1973.

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

Taylor, A-C. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 2, No. 2. pp. 201 -215, 1996.

Viveiros De Castro, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2): 115-44, 1996.

Recebido em: 12/07/2022 * Aprovado em: 10/08/2022 * Publicado em: 31/08/2022
