

DA ‘VERGONHA’ À ‘NÃO-VERGONHA’: PARENTESCO E ESTRUTURA SOCIAL AYOREO (CHACO PARAGUAIO)

LEIF GRÜNEWALD¹

UEPA, BRASIL

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

RESUMO: *Este artigo aborda questões sobre o parentesco e as unidades que compõem a estrutura social do mundo vivido dos Ayoreo. Seu objetivo é, pois, investigar temas que arrebatam as pessoas desse povo: as relações entre diferentes parentes no interior de um grupo doméstico e as relações entre diferentes grupos, as chefias e a guerra humana do passado, para a partir deles expor uma reflexão sobre um pensamento Ayoreo sobre os parentes e as unidades que habitam.*

PALAVRAS-CHAVE: *Parentesco, Estrutura social, Ayoreo, Chaco.*

ABSTRACT: *This paper analyses some questions about kinship and the units that build up the social structure of Ayoreo lived world. It aims to investigate some issues that fascinate the Ayoreo people, such as the relationship between kin living in the same household and the relationship between different domestic groups, leaders and past wars, in order to present an overview of an Ayoreo thought about kinship and the units where Ayoreo kin live in.*

KEY-WORDS: *Kinship, Social structure, Ayoreo, Chaco.*

¹ Doutor em Antropologia Social (área de concentração: Antropologia e Filosofia) e pós-doutor em Filosofia pela Université Toulouse II, junto à Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs (ERRAPHIS). Professor assistente I na cadeira de Filosofias Não-Occidentais da faculdade de filosofia da Universidade do Estado do Pará.

Introdução

Este artigo é uma seção extraída de minha tese de doutorado e construído na forma de uma cartografia sobre o parentesco e as unidades que compõem a estrutura social Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Central, na região fronteira entre o Paraguai e a Bolívia. Minha ambição nas próximas páginas é expor uma reflexão acerca do modo de pensamento Ayoreo sobre o domínio terrestre que nomeiam as pessoas desse povo de *Erami* e que é habitado, segundo eles, tradicionalmente pelos humanos vivos, norteados especialmente por duas questões-chave: (1) que mundo é esse em que habitam os Ayoreo vivos e o que sabem as pessoas desse povo sobre ele?; (2) o que caracteriza, então, do ponto de vista dos Ayoreo, o espaço humano? Para respondê-las, devo fazer justiça, então, aos próprios temas sobre a socialidade humana que arrebatam os Ayoreo: as relações entre diferentes parentes no âmbito de um grupo doméstico e as relações entre as pessoas e diferentes grupos, as chefias e a guerra humana.

Assim, eis a seguir uma mirada sobre um modelo da estrutura social Ayoreo e um conjunto de relações feitas visíveis entre membros de um mesmo grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*); entre uma pessoa e diferentes grupos; e ainda entre diferentes grupos no âmbito de uma aldeia (Ayoreo: *guiday*), um *gagué* (sobre o qual devo escrever abaixo) e um grupo doméstico. Para tanto, tomo como posição inicial dessa cartografia, o trecho de um diálogo que ouvi se repetir muitas vezes durante minha estada na aldeia Tiogai (e nas outras aldeias que a circundam) durante 2012 e 2013.

As unidades

- *Íríque a?* E ele, quem é?

- *Cojñói? Tito. Abujá Brasileiro... Peebidaté jogasui...* Este Branco? É o Tito. É ele o antropólogo vindo do Brasil. É ele quem mora no *jogasui*, no grupo doméstico da mãe de Peebi...

Sorria-se e tudo se aclarava prontamente. Punha-se outra vez a encher com água a cuia lotada de erva-mate – é preciso refrescar o calor que cozinha diariamente o Chaco. Ora, ainda que a presença de um Branco não fosse ocorrência rara em Tiogai (eles vinham aos montes de ambos os lados do rio), carecia-se sempre destacar a cada novo encontro: este *cojñói*, em particular, vive aqui e é com o grupo doméstico da mãe de Peebi que ele come e passa boa parte de seu dia. Para mais, não é certamente de se espantar a ênfase posta no local da residência de um sujeito e no grupo de parentes a que está diretamente ligado, levando-se em consideração o lugar central que uma unidade como o grupo doméstico, *jogasui*, ocupa no pensamento Ayoreo sobre as formas de organização social.

Dado um mínimo de contexto, informo ao leitor e à leitora que meu objetivo inicial nesta seção é apresentar-lhes um tipo de modelo da estrutura social desse domínio terrestre (Ayoreo: *Erami*), creio que a maneira mais simples de fazê-lo é colocar logo a seguinte interrogação sobre o que é um *jogasui* para só então fixar meu olhar tanto em unidades maiores compostas

pelo agenciamento de diferentes *jogasui*, quanto nas unidades menores cujos agenciamentos comporiam um grupo doméstico.

Digo também que é, pois, um *jogasui*: um pequeno grupo/família extensa que entretêm-se em atividades comuns pelos pais, avós, filhos solteiros, filhas casadas e pessoas vinculadas a um mesmo clã, que habitava anteriormente uma só casa, durante a estação chuvosa, e possuía apenas um fogo doméstico durante a estação seca. É este justamente o resumo que nos oferece Fischermann sobre o que crer ser “a única unidade significativa junto ao grupo local” (1988, p. 30). Eu acrescentaria, baseado em alguma etnografia nas aldeias Tiogai e Punta, que as relações que compõem um *jogasui* se fazem visíveis quase sempre no âmbito do pátio doméstico de um parente - costumeiramente aqueles de posse de parentes do sexo feminino localizados em G+1, a quem se é ligado por laços de consanguinidade ou afinidade, como, por exemplo, M², MM, MZ, mas, também, como bem lembrou Bremen (1991, p. 165), dos próprios chefes de aldeia ou grandes xamãs. Logo, caso fosse eu um homem Ayoreo, é possível que o pátio da casa de minha mãe fosse, por exemplo, o espaço em que compartilharia das refeições³ com aqueles ligados a mim por laços de consanguinidade ou afinidade (real ou potencial). É também provavelmente nesse espaço que me entreteria a qualquer hora do dia com essas conversas distraídas (e embebidas em muitos litros de tererê) sobre eventos ocorridos recentemente nas aldeias vizinhas, em Porto Murtinho (BR) ou em Carmelo Peralta (PY), ou sobre os parentes que habitam as aldeias localizadas no Chaco Central, nas imediações das colônias Menonitas, e sobre os eventos ocorridos por ali, enquanto os olhos poderiam talvez alcançar minha mãe (M), minha sogra (MW) ou minha esposa (W), fiando a fibra seca do caraguatá nas coxas polvilhadas com a cinza fria de um fogo doméstico para tecer bolsas ou cobertores, ou meu pai (ou meu cunhado (ZH ou WB)) se pondo a entalhar um cabo de machado, ou a selecionar, cortar e amarrar as fibras vegetais de uma gramínea similar ao sorgo-de-vassoura (*Sorghum scoparium*) com fins de produzir vassouras de fibra natural, que poderão ser vendidos na cidade de Porto Murtinho.

Por outro lado, é no estudo etnográfico que realizou Bremen (1991), durante os anos 1980 por ocasião de sua estadia na mesma região que pude visitar em 2012 e em 2013, que pode-se encontrar outro ponto etnograficamente interessante sobre os *jogasui*: são essas unidades tradicionalmente uxori-locais (coincidentes, portanto, com a própria regra de casamento), que quando articuladas por relações de aliança entre diferentes grupos domésticos, comporiam ainda uma espécie de rede flexível que costuma nomear os Ayoreo de *gagué* - cujos mais estáveis e menos sujeitos as fissões provocadas por novos casamentos ou conflitos entre diferentes

² Utilizo aqui a notação convencional para descrever relações de parentesco. Assim sendo, faço combinações de letras maiúsculas, que são abreviações do termo correspondente em língua inglesa, para descrever oito tipos básicos de relações de parentesco: (1) para relações de ascendência, portanto, utilizo **F** (Father) para designar um pai e **M** (Mother) para designar uma mãe. (2) Já para relações de descendência, utilizo **S** (Son) para um filho e **D** (Daughter) para uma filha. (3) Para relações de casamento, **H** (Husband) designa um marido e **W** (Wife) uma esposa e, por fim, (4) para relações de germanidade convém-se utilizar **B** (Brother) para o irmão e **Z** para irmã. Logo, para indicar sobre o irmão do pai, por exemplo, ponho em combinação **FB** (Father's Brother).

³ Mesmo que com eles deva repartir, como se lerá adiante, tudo, menos a comida, que deveria repartir preferencialmente com minha esposa que deverá, por seu lado, repartir sua porção com os filhos.

sujeitos seriam aqueles organizados, especialmente, durante o verão chaquenho, em torno da figura de um principal de aldeia, *dacasuté*.

É importante trazer à baila também o fato de que se são as articulações entre diferentes *jogasui* que resultam na formação de um *gagué* e, por outro lado, a articulação entre diferentes chefias seccionais que culminaria na formação de um grupo local, cada um deles dotado de um território mais ou menos bem definido de acordo com a região que ocupam tradicionalmente durante uma porção do ano, e modelado com a fôrma de um pequeno aglomerado fixo de casas que servem de ponto de referência para as famílias extensas que estejam espalhadas pela floresta. É, portanto, muito justo perguntar: o que é que faz identificar, então, um território específico a um grupo local? É, pois, uma espécie curiosa de ‘função-espacial’ expressa pela fórmula ‘x-gosode’, em que ‘x’ é determinado pela região que serviu temporariamente de abrigo para os acampamentos. Observe-se, à guisa de exemplo, o caso dos Ayoreo *Garaygosode* (com quem convivi durante minha estada em Tiogai) e o caso dos Ayoreo *Totobiegosode*, que abandonaram uma situação de isolamento voluntário apenas em 2004. Por *Garaygosode* se deveria entender, então, ‘campos largos-gosode’ = ‘gente que vive nos campos largos’. E já por *Totobiegosode* se deveria entender ‘onde os porcos-do-mato comeram nossas roças-gosode’ (Bessire, 2011) = ‘gente que vive no lugar em que os porcos-do-mato comeram nossas roças. Além disso, como acrescenta ainda Bremen (*idem*), dados os primeiros contatos com os missionários, viu-se substituir o ‘x’ da fórmula ‘x-gosode’, que remetia a um evento ou a certas características da região que habitava um grupo local, pelo lugar em que se estabeleceu a missão. Logo, os Ayoreo que passaram a viver sob a tutela dos missionários da *New Tribes Mission* nas regiões de Faro Moro e Campo Loro⁴ passaram a ser conhecidos como os Ayoreo *Campoloro-gosode*, assim como os Ayoreo *Garaygosode*, que passaram a viver após a experiência de contato sob a tutela dos missionários Salesianos, se transformaram, aos olhos de outrem como Ayoreo *Pa’i-gosode*, a ‘gente do padre’ (visto o papel de criação de unidades/imagens de grupo que atribuem os Ayoreo aos missionários Salesianos).

Fischermann (*idem*) contabilizou o total de 51 grupos locais espalhados pelos territórios Paraguaio e Boliviano nos anos de 1980, e este número já me parece ser, por si só, bastante impressionante por alguns motivos, especialmente, quando se leva em consideração o fato de que a população Ayoreo nunca totalizou (desde a experiência de contato com os Brancos) mais que 5.000 pessoas, e que cada grupo local dificilmente totaliza mais que 120 pessoas (salvo algumas exceções). Um desses motivos consiste numa percepção sobre o número reduzido de famílias que comporiam estes grupos locais e as múltiplas cisões a que estes grupos estariam sujeitos, dada também a existência de uma regra uxorilocal de residência pós-marital e a constância de casamentos entre homens e mulheres de diferentes grupos; assim como sobre as fissões ocasionadas por disputas internas que alterariam a geometria de um grupo local. Outro

⁴ Ambas localizadas no departamento de Boquerón, no norte do Chaco Paraguaio, nas imediações da colônia Menonita de Filadélfia.

motivo que também é digno de nota consiste noutra percepção sobre a variação na geometria desses grupos relacionada às epidemias de doenças que, por muitas vezes, erradicaram a existência de um ou outro grupo, assim como a conformação de diferentes grupos locais miúdos em tempos de guerra, com fins de multiplicar o potencial bélico e fazer frente, em maior número, ao ataque de inimigos.

Dou, pois, um exemplo de uma dessas grandes conformações: a dos *guidaygosode* ‘gente da aldeia’, que teria sido composto pela associação de mais ou menos 200 pessoas de boa parte dos grupos locais que habitam terras localizadas no Paraguai (inclusive uma boa parte dos *garaygosode*) sob a liderança do temível cacique Uejai⁵. Ora, mas se como escreveu certa vez Pierre Clastres (2004), uma aliança não é nenhum tipo de contrato, conta-se usualmente em Tiogai que foi justamente a grande concentração e incorporação de pessoas em assentamentos fixos, somada ao rareamento progressivo de recursos na porção do Chaco ocupada pelos novos *guidaygosode* – incluído aqui também o fato de que o butim das caçadas deveria ser repartido com todo o grupo local (o caçador mais aqueles a quem era ligado via pertencimento clânico, mais aqueles que reclamavam terem também auxiliado de uma forma nas caçadas, pondo-se logo aos berros ‘*yajné!!*’, ‘*yajné!!*’ ‘eu também participei!’). Segundo um conjunto muito específico de regras (Fischermann, *idem*, p. 44), e à insatisfação com os mandos e desmandos de Uejai que teriam logo motivado o desagenciamento deste coletivo.

Há, além do mais, um ponto em especial que eu gostaria de acrescentar baseado em minha própria percepção de alguma etnografia Ayoreo sobre formas de organização social, que consiste numa tese de que independentemente da unidade que se tome como nível de observação, é, em particular, o espaço do pátio doméstico de um sujeito que figura no pensamento Ayoreo como uma espécie de “buraco negro” da estrutura social: um espaço infinitamente compacto – quando comparado com o espaço de uma aldeia ou de todas as seis aldeias que repartem uma porção de 12.000 hectares de terra –, que faz concentrar em si o máximo de relações entre parentes reais, aqueles reputados serem ‘quase parentes’ de uma pessoa, por compartilharem o pertencimento a um mesmo clã, e afins potenciais. E a respeito dessa mesma idéia há, certamente, dois pontos suplementares que merecem destaque. Um deles é que apesar de não haver nenhuma fronteira física que faça distinguir o espaço reservado para um grupo doméstico da área reservada para outro grupo doméstico, eu diria que o que os distingue e lhes dá contornos mais nítidos (dada a geometria confusa da aldeia que mencionei no capítulo anterior) é, claro, além das relações de parentesco que o fazem visível numa determinada seção residencial de uma aldeia, a interação com os próprios grupos vizinhos e as acusações que atribuem-se mutuamente.

Já o segundo remeteria à própria dinâmica de um *jogasui* que, segundo a entendo, poderia ser explicada através da criação de uma ressonância com

⁵ Apesar de seu prestígio, dizem os Ayoreo que habitam Tiogai que se deveria atribuir a fama de Uejai menos a sua bravura que a sua crueldade, o que faz, de certa forma, bastante sentido, considerando-se que estes integravam a porção dos *garaygosode* que não esteve sob o mando de Uejai, mas de Manene e Manendakide, grandes chefes/xamãs que se opunham a Uejai.

a imagem de movimentos de contração e expansão que se dariam em duas ordens temporais distintas. E se dir-se-ia que a temperatura de um buraco negro é inversamente proporcional a sua massa, eu diria, alternativamente, que a ‘temperatura’ de um grupo doméstico é certamente diretamente proporcional ao número de pessoas que ele concentra. É preciso explicar, e ofereço, portanto, um par de pequenos retratos, produzidos em dois momentos, temporalmente distintos, da dinâmica do próprio grupo doméstico com quem vivi por algum tempo e que reunia-se no pátio da casa dos pais do chefe de Tiogai.

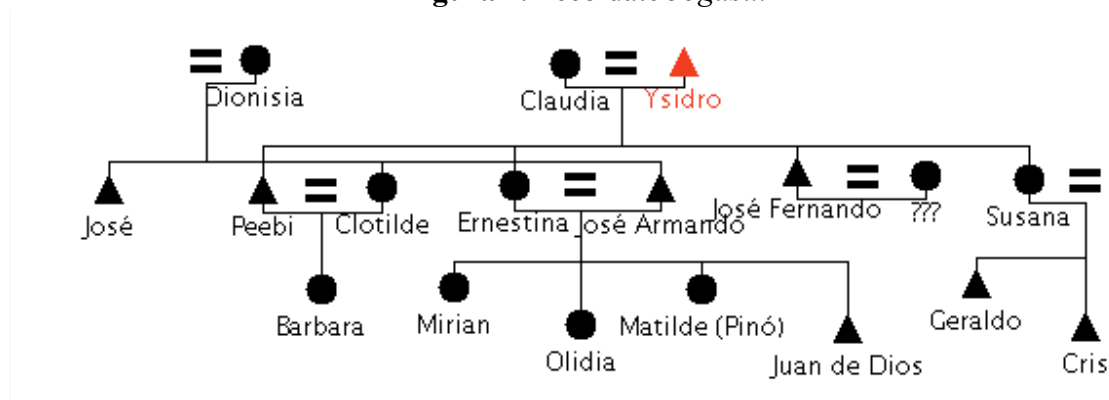
O primeiro deles remonta a minha própria chegada em Tiogai, que coincidiu com a realização de um torneio de futebol que deveria durar alguns dias e colocar em reunião os Ayoreo que habitam aquela região e os Ayoreo que habitam localidades no Chaco central, próximas de Filadélfia. Tendo acordado que eu viveria naquela ocasião com os parentes de Peebi, o que eu observei justamente naqueles primeiros dias era uma concentração que julguei absolutamente anormal de pessoas. Ora, levando-se em conta o tamanho pequeno das casas em que vivem os Ayoreo – que não abrigam, na maior parte das vezes, mais que uma família conjugal –, eu achava inicialmente um pouco perturbadora a proliferação diária de colchões e mosquiteiros que se armou no pátio da casa de Ysidro e de Claudia (os pais de Peebi) bem próximo da minha barraca, assim como a procissão de pessoas indo e vindo a todo instante, e a confusão de vozes e risos daqueles pessoas de Tiogai que acabara de conhecer e diziam ser parentes da mulher de Peebi, que se confundia, dentro dos meus ouvidos, com o som dos sapos, dos rádios e das galinhas madrugada adentro.

Isso, porém, apenas por um lado, pois apesar do ligeiro incômodo que sentia naquela situação (que eu não cria ser, num primeiro momento, passageira), eu também achava, de fato, muito curiosa tanto a repartição momentânea do pequeno pátio da casa de Ysidro e Claudia em ‘mini-seções residenciais’, o que me dava a impressão de ver encapsulada ali diante de mim uma ‘micro-aldeia’ (e considerando-se que já não me era raro escutar em Tiogai que todos ali eram parentes, essa imagem ganhava progressivamente mais força). Quanto à divisão singular das refeições que costumam realizar os Ayoreo ao longo do dia, que restringia-se naquela ocasião quase sempre aos membros de uma família conjugal e não se conformava quase nunca com a divisão, por exemplo, dos colchões, mosquiteiros, esteiras, cigarros, erva-mate, pirulitos, bolachas, melancias, bananas, pães, gelo e garrafas de refrigerante, que eram livremente e amplamente distribuídos para quem quer que ali estivesse habitando temporariamente.

No fim, eu estava enganado. A concentração de pessoas no pátio da casa de Ysidro e de Claudia esvaeceria progressivamente com o passar dos dias, até o momento (que não durou, entretanto, mais que umas duas semanas, até a realização de um novo torneio de futebol) em que minhas principais companhias passaram a ser basicamente: Ysidro, Claudia e as famílias conjugais de seus filhos e filhas. E é justamente este fato que me traz ao encontro do segundo retrato que se poderia compor para explicar a dinâmica de contração e expansão que julgo se poderia atribuir para um *jogasui*. Há, contudo, uma exigência para entendê-la e suspeito que a

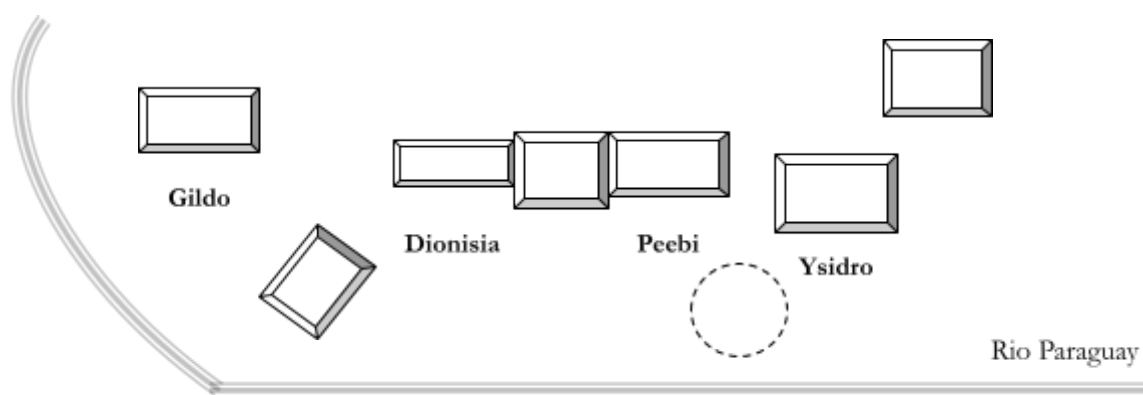
composição de um diagrama e o mapa de uma seção residencial à guisa de ilustração seria bastante providencial aqui. Ofereço, abaixo, um diagrama de parentesco mais amplo, por meio do qual penso possibilitar percepção sobre a variação da concentração de indivíduos num mesmo grupo doméstico em diferentes momentos do dia, seguida da apresentação da figura de um esquema simplificado da seção residencial onde localiza-se o *jogasui* em que vivi temporariamente e de uma narração sobre os eventos ocorridos num dia bastante comum de novembro de 2012.

Figura 1. Peebidade *Jogasui*



Fonte: criação do autor (2012)

Figura 2. Esquema simplificado de uma seção residencial



Fonte: criação do autor (2012)

(1) **A manhã raia:** começa-se a ver o sol matutino dando nas árvores que servem de limite natural entre o pátio doméstico e o barranco que leva até um portinho, já quase dentro das águas do rio Paraguai, e já pode-se ver a beira do fogo Ysidro, empunhando a chaleira, já bastante enegrecida pelo contato direto com as chamas da fogueira, que deverá comportar o chá de erva-mate que costumam beber os Ayoreo a cada manhã, assoprando continuamente sobre a brasa meio fria a fim de fazer ressuscitar o fogo. Já se pode observar também, ao longe, a marcha de Claudia em direção à outra seção residencial onde sabe-se que estão normalmente à venda estes sacos cheios de pães ou de bolachas secas e esféricas, *galletas*, apelidadas jocosamente por Peebi de *cucha curêi* – que é, por sinal, a mesma palavra

utilizada para descrever os ovos das galinhas. Dada a sua volta, é o pequeno festim do chá e das *cucha curëi* que deverá alimentar Claudia, Ysidro, Geraldo, Cris (que apesar de ambos serem DS, vivem na casa de Claudia e Ysidro) e eu até a hora que o sol nascente se fizer vertical no céu.

Todo esse movimento em torno da primeira refeição não tarda, contudo, em cessar: há sempre outras intenções de vida e logo vê-se um rumar até a roça de mandioca, outra pegar numa mão seu saco cheio de cinzas e noutra uma bucha de fibras secas de caraguatá para ir fia-las baixo a sombra escura de alguma árvore, outro ir correndo com uns pães na mão até a seção residencial onde habitam seus primos – cuja companhia parece lhe aprazer muito mais que a daqueles que vivem nesta seção residencial – ou um pequenino catar a bolinha que chama ora de *pelota* ora de *patatá* e colocar-se a chutá-la em direção ao ‘fundo’ da aldeia. E é assim que se passam meias-horas sobre meias-horas. Nem sei dizer quantas. O tédio inquieto de tudo é eventualmente posto, entretanto, em suspensão, pois vê-se multiplicar novamente presenças no espaço do pátio da casa de Ysidro e Claudia pela chegada de Peebi, Clotilde e Barbara – que deverá usualmente preceder a chegada de José Fernando e da esposa, anunciadas pelo ronronar de sua motocicleta, próxima à hora em que o sol já se faz quase vertical, e de Dionisia – para ocupar o dia com notícias e informações, falsas ou certas, entre tragadas na cuia de tererê.

(2) **O sol já se fez vertical no céu:** agir passa a ser momentaneamente repousar até a hora em que a comida provoque, novamente, a dispersão do grupo reunido no pátio e Clotilde, Claudia e Dionisia, cada uma curvada em seu próprio fogo doméstico, ponham-se a cuidar de seus grandes caldeirões de alumínio recheados com o cozido típico e delicioso que come-se normalmente na hora do almoço e que deverão alimentar, salvo raras exceções, suas respectivas famílias conjugais⁶ (vivendo eu, portanto, com as famílias de Peebi e Ysidro, não foram raras as vezes que eu tive a feliz oportunidade de comer duas vezes). Horas depois, a tarde faz encher de novo, como se este fosse mar em maré, o espaço do pátio. E quem se vê agregar agora? Ernestina e sua família (excetuando-se, claro, José Armando, que trabalha durante o dia em Porto Murtinho), bem como Susana, e é assim que se arrastará a tarde até o poente, quando vê-se mais uma vez esvaziar o pátio da casa de Ysidro e de Claudia.

(3) **O sol se põe:** já se verá reencher um *jogasui* da presença dos parentes que já frequentam ali comumente, somada, por exemplo, da presença dos pais de José María, professor do segundo ciclo da escola de Tiogai e Punta, e da família conjugal de Gildo, cujo pai teria sido vice-chefe, juntamente com o pai de Peebi, da antiga aldeia de Puerto María Auxiliadora, já no âmbito da missão Salesiana. Logo, se no início da manhã um *jogasui* apresentava seu grau mínimo de expansão (e seu grau máximo de contração), é bastante verdadeiro dizer que é no início da noite, após o desaparecimento dos últimos raios do sol forte chaquenho, que o *jogasui* atinge seu grau máximo de expansão (e seu grau mínimo de contração) ao

⁶ Um ponto importante a se considerar: levando-se em conta que Dionisia vive sozinha em Tiogai (José mora em outra aldeia nomeada de Guiday Ichai), ela quase sempre come sozinha ou na companhia de sua filha Clotilde.

fazer concentrar num espaço reduzido e numa hora específica do dia o maior número de parentes e afins.

Mas tudo isso que você sugere acerca de um grau máximo de expansão de um *jogasui* seria apenas efeito – é o que se poderia, sem dúvida, argumentar! – da própria vida que vivem cotidianamente os Ayoreo e que acarreta, conseqüentemente, numa maior concentração de pessoas em qualquer porção da aldeia ao fim do dia, ou ainda esses movimentos são efeitos das relações que um sujeito mobiliza... bem, em minha defesa diria, entretanto, que tudo isso faz certamente muito sentido! Não duvido absolutamente que esta é uma das explicações que se pode atribuir a essa movimentação peculiar. Minha vontade é, contudo, apenas que se acrescente a tudo isso a seguinte tese dos Ayoreo sobre o caráter absolutamente patogênico dos raios solares (Ayoreo: *guedé ojodie*) que realmente os leva a se expor o mínimo possível ao calor e ao sol forte tipicamente chaquenho: é sempre preciso reduzir ao mínimo possível a exposição de uma pessoa. Um raio solar é o mesmo que uma flecha lançada pelo Sol (Ayoreo: *guedé*) e provoca, portanto, nos humanos – juntamente com o calor (Ayoreo: *áre*) – febres, dores de cabeça e hemorragias. Além disso, como igualmente constatou Fischermann (*idem*, p. 152), atribuíam ainda os Ayoreo à exposição excessiva às flechas de *guedé* uma das maiores causas de mortalidade nos espaços que passaram a habitar após o contato com os missionários, sendo preciso, portanto, mobilizar todos os esforços possíveis para atenuar seus efeitos sobre os humanos vivos.

À vista de tudo isso, confesso que talvez fosse possível concluir a respeito dos *jogasui* Ayoreo algo bastante similar ao que descreveu Viveiros de Castro (1986, p. 272) sobre as aldeias Arawaté, em especial sobre a interação efetiva entre diferentes grupos domésticos, pois, a exemplo do que constatou o autor, creio que se poderia igualmente destacar para a etnografia Ayoreo que a interação verdadeira entre diferentes *jogasui* – inclusive entre aqueles que repartem uma mesma seção residencial –, é episódica e restrita a alguns eventos específicos (que também acabam, coincidentemente, por colocar em reunião famílias Ayoreo de algumas das seis aldeias existentes às margens do Paraguai, bem como outras famílias que habitam aldeias localizadas na região do Chaco central, ou ainda não Ayoreo que moram em Porto Murtinho ou em Carmelo Peralta), donde creio provir a primeira impressão rara de se chegar em uma aldeia Ayoreo (conheci três delas) e se ter a impressão de estar diante de uma ‘constelação’ agrupada em torno de alguns pátios domésticos que se encontram apenas geograficamente próximos uns dos outros.

Ocorre, porém, algo que suspeito ser muito próprio à etnografia Ayoreo e que deve certamente ser salientado acerca dessa aparente sensação de ‘frouxidão’ que se sentiria ao se pôr pela primeira vez os pés numa aldeia. Contudo, me indaguei muito durante todo o tempo em que me dediquei a refletir sobre esta aparente ‘ausência de unidade’ qual seria a melhor maneira de fazê-lo e concluí que melhor mesmo fosse, talvez, colocar aqui e tentar responder a questão que me perturbou durante todo este tempo, que era: seria uma imagem totalizante, como é, por exemplo, a de uma aldeia, que faria suprimir a coexistência de heterogêneos em favor da subsunção das unidades sob um princípio de identidade realmente pertinente ao

pensamento Ayoreo sobre as unidades que compõem a estrutura social e sua relação com o espaço? Sim e não. É esta ainda a minha resposta para uma questão particularmente difícil como esta – difícil, inclusive, porque eu mesmo a emprego recorrentemente em meu texto, e porque os próprios Ayoreo ponham em uso uma palavra para referirem-se às aldeias, *guiday* (e eis aqui um exemplo típico do emprego dela, posto em uso em situações extraordinárias: *Cheeh! Ga ore chingo cucha dacadode udore ome ñane iji deday údode!!* Tehh! ‘Eles fizeram espalhar de boca em boca para toda a aldeia sobre aquele episódio [feitiçaria, guerra etc.]!!’).

Mas como se deve reparar a seguir, meu ‘sim’ e meu ‘não’ não configuram nenhum par em oposição, mas se complementam conferindo uma feição curiosa a esta imagem do pensamento Ayoreo sobre as unidades que compõem a estrutura social.

O que se encontra no cerne de minha intuição é uma percepção de Marilyn Strathern (1995, 2006) de que diferentes socialidades empregam dispositivos holísticos distintos para entender e construir seus próprios mundos vividos. Assim sendo, tenho a leve suspeição de que o espaço e as unidades que o ocupam não figuram no pensamento Ayoreo como simples objeto de reflexão, mas expõem antes um esquema de pensamento não representacional que indica uma maneira peculiar das pessoas desse povo de colocar problemas e construir conceitos, haja visto o que mencionei antes sobre a geometria do cosmos. Nesse sentido, imagino que o pensamento sobre o espaço e as unidades que o ocupam se aparenta aqui menos sobre uma paisagem qualquer num campo perceptivo, que com a imagem de um campo energético atravessado por diferenças de potencial, gradientes e quedas de intensidade de relação.

Tendo isso diante de mim, quando respondo que sim, que seria pertinente sim ao pensamento Ayoreo uma imagem totalizante como a de aldeia, por exemplo, o que tenho em mente é um faro de que o pensamento Ayoreo mobilizaria, caso a caso, duas perspectivas holísticas de duas ordens distintas, mas que se atravessam a todo instante: (1) uma delas, que julgo transparecer especialmente em contextos como o da guerra, das acusações de feitiçaria ou de corrupção, ou de eventos como torneios de futebol, festivais de jogos etc., consiste na perspectiva de um grupo sobre um sujeito, assim como a de um sujeito sobre um grupo. (2) Já a outra remeteria, por seu lado, à perspectiva de um sujeito (ego) sobre as relações que mobiliza - própria, creio eu, às imagens de um *jogasui* e de uma família conjugal.

Por outro lado, o que também tenho em mente quando digo que não, que uma imagem totalizante como esta também se mostraria, em certa medida, desnecessária no pensamento Ayoreo, é a intuição de que quando examinadas apenas do ponto de vista das relações – levando-se em conta que uma relação é, como descreveu Strathern (1995, p. 18), uma espécie de figura cujo poder de organização permanece o mesmo independente da mudança de escala –, a diferença que haveria de existir entre um grupo doméstico, uma família conjugal ou uma aldeia é menos uma diferença de natureza que uma diferença de escala e de complexidade. Nesse sentido, minha suposição aqui, em vista do que escrevi logo acima, é a de que se poderia igualmente atribuir às relações interpessoais que fazem concretas

uma aldeia, uma família conjugal ou um grupo doméstico uma certa “propriedade holográfica” (Strathern *idem*, p. 17), segundo a qual penso que se pode afirmar duas coisas: (1) que estas relações interpessoais permanecem inalteradas independente da escala que se tome para observá-las, de modo que qualquer que seja o nível de observação (aldeia/família conjugal/*gagué/jogasui*) é possível enxergar a demonstração de uma mesma relação – sem que isso implicasse, contudo, no esmaecimento da diferença entre estas unidades, e (2) que toda e qualquer parte desses unidades já abriga em si informações sobre um todo, bem como uma certa imagem de ‘todo’ já estaria presente em cada uma das partes da unidade que se tem sob observação.

Seria muito ingênuo de minha parte sugerir, no entanto, que a figura de um pai coincida, por exemplo, com a figura de um homem *iriatade* (aqueles que são pais de filhos adultos que já têm, por seu lado, filhos) ou a de um chefe de aldeia, como se um chefe fosse uma espécie de ‘hiperpai’ ou um homem *iriatade* fosse uma espécie de ‘superpai’, dada a complexidade das relações em que estão imersos – ainda que eu reconheça aqui que o idioma do ‘cuidado’ atravesse todas essas imagens e a figura de um ‘bom cuidador’ seja também um dos qualificadores de um bom pai, um bom chefe ou um *iriatade* admirável. Não é certamente esse, ponha-se logo, o caso. O que estou sugerindo é, alternativamente, que as relações que estas figuras mobilizam – que também acarretariam nestes movimentos de contração e expansão característicos de um grupo doméstico, bem como os princípios de organização de que lançam mão – são simétricas.

Logo, poder-se-ia atribuir ainda às relações, como destacou Strathern, uma certa ‘transitividade’ – diz a autora: “uma relação sempre requer outros complementos para completar-se” (*idem*, p.18) – eu diria ainda que a própria ideia de aldeia é transitiva: uma aldeia nunca é só uma aldeia circunscrita num determinado espaço. Uma aldeia consiste sempre numa rede de relações interpessoais que se estende Chaco adentro, atravessando outros *jogasui*, outros *gagué*, outros grupos locais, e replicando as condições pelas quais as pessoas relacionam-se umas com as outras por meio de um sistema bastante complexo de comunicação – através, por exemplo, do emprego dessas varas de madeira que os Ayoreo nomeiam de *ujyuaque*⁷, dispostas no solo, cuja inclinação indicaria, por exemplo, a qual distância ou direção se encontra um sujeito, ou um pequeno grupo, de um ou outro *jogasui*; e os adornos ou pinturas que lhe ornem indicariam a presença vindoura de um chefe, de um xamã, ou mesmo a morte ou o assassinato de um determinado sujeito.

Tendo, então, sobrevoado algumas unidades que comporiam um modelo da estrutura social Ayoreo característica desse domínio terrestre *Erami*, gostaria agora de passar rapidamente adiante ao “modelo aplicado” (C. Hugh-Jones, 1979), tendo em vista as regras de descendência e pertencimento clânico e uma breve introdução, balizada, infelizmente, pelos próprios limites de minha etnografia, aos casamentos e ao parentesco

⁷ É no segundo capítulo da tese de Fischermann que uma lista extensiva desses sinais pode ser encontrada. Ver também um texto curioso de Jean-Pierre Estival (2006) justamente sobre uma variante deste sistema de comunicação nos dias de hoje.

humano, através da oferta ao leitor ou a leitora de uma espécie de cartografia da ‘vergonha’⁸ (Ayoreo: *ajengome*), dado que é este o tema que atravessa as relações pré-nupciais de um casal; as relações entre um homem e a família da esposa; e justifica (juntamente com a ênfase sobre as aberrações que deverão figurar no corpo da criança) as interdições dos casamentos consanguíneos e intraclânicos; bem como é a ‘não-vergonha’ (Ayoreo: *ca (que) – ajengome*), o tema que transversa o sistema de relações entre parceiros acotéode e do ritual *inoninañai* através do qual se faz integrar a uma família ou a um grupo local uma pessoa que não possui nenhum laço familiar/clânico direto.

Uma cartografia da ‘vergonha’ e da ‘não-vergonha’

E, assim sendo, tomarei como posição inicial nessa cartografia de diferentes experimentações do conceito de *ajengome*, a vergonha que dizem os Ayoreo ser própria ao início de qualquer relação entre um homem e uma mulher. Não havendo, como também constataram Fischermann (*idem*) e Sebag (1964), nenhuma regra prescritiva de casamento entre os Ayoreo, caso se pergunte por ali em Tiogai: ‘Com quem pode se casar um homem?’ certamente se ouvirá: ‘Ora, com quem ele quiser! Desde que não seja parente!’ Mas isso, por si só, é pouco, pois há também a necessidade de algo que se ponha além da regra de exogamia. É preciso – e não havia ali quem discordasse – que uma mulher ponha-se a cortejar o homem que deseja: ‘Chehh, eles têm vergonha!!’, acusam elas, aos risos, os homens Ayoreo.

Dizer, contudo, que é a vergonha que transversa as relações pré-maritais de um homem e de uma mulher não corresponde certamente a dizer que está excluído qualquer espécie de encontro sexual entre um homem e uma mulher que anteceda o casamento. Claro que existem! Que quem quer que chegue algum dia para realizar algum trabalho em Tiogai não estranhe escutar, ao se pôr a tagarelar com os Ayoreo sobre como um ou outro casal se conheceu, que já ‘namoravam’ desde os nove ou 11 anos de idade. Beijos, carícias, encontros fortuitos nas trilhas do bosque chaquenho ou nos pequenos portos salpicados pela margem do rio Paraguai: é este o cenário do romance das crianças, cujo enredo é dotado de um princípio norteador, que é: que se esconda sempre de um pai ou de uma mãe o afeto das crianças. Se elas o querem fazer, que o façam! Como é peculiar à uma certa teoria do desejo Ayoreo, longe da vista dos pais, de preferência.

Há, em todo caso, situações mais apropriadas para estes encontros amorosos juvenis: as festas *eday* e as expedições de guerra e de caça (a exemplo do que notou Lévi-Strauss (2009[1955], p.170) sobre as aventuras de algumas adolescentes Kadiwéu) – é o que constata Fischermann (*idem*, p.58). Ainda de acordo com o retrato composto por este mesmo autor, quando é chegada a hora dos jovens Ayoreo se casarem⁹, devem abandonar a residência dos pais e a convivência dos parentes no *jogasui* e passar a viver numa nova morada destinada exclusivamente para eles. E será ali, na nova

⁸ O leitor ou a leitora interessados numa noção Ayoreo de vergonha poderão ler o artigo de Bessire (2010).

⁹ Note-se que os Ayoreo, diferentemente do que se passaria em algumas paisagens amazônicas, não se casam cedo. Não é raro escutar histórias de primeiras bodas aos 18 anos, 20 anos etc.

morada dos solteiros, que estarão sujeitos às cortes e aos desejos das moças solteiras e galanteadoras, aquelas que são chamadas de *gapu* pelos Ayoreo, que por ali perambulam com fins de encontrar um homem com quem possam se casar, quando não apenas um parceiro sexual. Cabe, em todo caso, ao próprio rapazinho decidir se resistirá ou não às falas amorosas, atenções, finezas e lisonjas da mulher que queira lhe agradar e lhe queira como esposo e acompanhá-la, caso os aceite¹⁰ de bom grado, rumo ao seu novo local de residência: a casa dos pais da jovem galanteadora, ainda que apenas a mudança de domicílio de um indivíduo não seja suficiente para atestar sobre a união de um novo casal.

Ora, mas que é que é suficiente então? O que vem logo em minha mente é uma constatação de Alfred Métraux publicada nos anos de 1940 (1946, p. 234) em seu verbete sobre a etnografia de povos Chaquenhos para o *Handbook of South American Indians* (Vol. 1), ao generalizar a partir da etnografia Wichí-Mataco um modelo pan-chaquenho de casamento, de que a decisão final sobre um casamento é dada pela mãe da esposa (WM) e isso não é menos verdadeiro quando posto em ressonância com a etnografia Ayoreo, pois se é preciso a priori que um homem e uma mulher não sejam do mesmo clã, é igualmente necessário que os pais da futura esposa (WF e WM) concordem e se agradem da escolha da filha. Mas isso não é tudo. E para continuar a responder uma indagação como esta, cabe colocar a etnografia Ayoreo em comparação muito abreviada com a etnografia de outro povo que não é chaquenho, mas habitantes das terras às margens do baixo rio Urubamba, no sudoeste Amazônico: os Piro.

Ora, se fez notar Gow (1991, p. 156) que o casamento ali entre os Piro é baseado tanto num “desejo pessoal” quanto em “força física” e que o nascimento de uma criança implica numa “interrupção temporária das atividades maritais dos pais”, devo salientar que no caso específico da etnografia Ayoreo, destacam as pessoas desse povo que a efetivação de um casamento só se dá realmente a partir do nascimento e da aceitação do primeiro filho de um casal¹¹. Ao mesmo tempo, considero importante assinalar que subjaz esta ideia uma certa concepção sobre a qual escutei tanto durante o tempo que convivi com os Ayoreo em Tiogai, quanto durante meu tempo de residência no posto, nos arredores de Filadélfia, que é exatamente o pensamento de que o primogênito de um casal deve ser (isso apenas, frise-se, para o período pré-contato com os missionários) enterrado – sem que se possa tocá-lo, entretanto, na areia quente tipicamente chaquenha. Dado que durante o evento do nascimento de uma criança é sempre necessária a presença de uma *upúrigató*, uma auxiliar, caberia a ela nessas ocasiões empurrar logo após o nascimento, com o auxílio de uma vara de madeira, a criancinha e a placenta para dentro de um buraco aberto previamente por ali, que é, por sinal, destino similar ao das crianças nascidas

¹⁰ Para uma comparação com a etnografia Nivaclé, é no quinto capítulo da tese de Suzanne Grant (2006) em que se pode encontrar um excelente material sobre os casamentos. Ali, como no caso Ayoreo, também se pode encontrar a tese sobre a inexistência de regra prescritiva de casamento.

¹¹ Observe-se, ademais, que não havia nada que impedisse entre os *abuelos* a existência de arranjos poliginicos. A longa e curiosa lição que me foi dada certa vez em Tiogai sobre poliginia poderia se resumir assim: bastava que um homem tivesse prestígio, poder e condições suficientes de sustentar mais de uma esposa. Mas isso, entretanto, apenas para os Ayoreo paraguaios. Já para o caso dos Ayoreo bolivianos, nota Fischermann que os casos de poliginia são extremamente raros.

após a separação ocasional de um casal, os gêmeos, *garajadie*, e das crianças acusadas de debocharem dos adultos.

Não é menos curioso, em todo caso, o reconhecimento de que se pode somar à questão do infanticídio a uma certa fluidez dos casamentos, bem como agrupar a interrupção do infanticídio, o aceite do primeiro filho (que só se contará, por sinal, a partir do segundo filho) e a estabilização dos matrimônios, considerando-se as operações de sobrecodificação realizadas pelos missionários a fim de fazer ruir o costume Ayoreo de assassinar as crianças indesejadas – sobre as quais devo tratar mais demoradamente na segunda parte desse trabalho. Não é absolutamente de se espantar o absoluto fascínio que têm hoje alguns homens desse povo com as cerimônias de casamento ou ainda estes desejos de irem algum dia até Asunción e se casarem na bela Catedral Metropolitana – transformando-se, nesse movimento, num casal ‘consagrado’ ou, como dizem em espanhol, em uma *pareja consagrada* – que por ventura externam alguns casais Ayoreo, como se o excesso de significantes e a falta de significado peculiar à vida humana pós-contato com os Brancos. Tudo parece se passar, então, como se a extrema censura dos missionários Salesianos ao infanticídio tivesse conferido ao próprio casamento a imagem de ‘ponto de convergência’, de um ‘grande móvel’ que circula agilmente numa série constituída de termos simbólicos e relações características da vida humana pré-contato, e noutra série divergente que faz integrar termos e relações de uma nova vida humana pós-contato com os *pa’i*, os padres Salesianos, não sem que ocorra na passagem de uma série à outra uma mudança dos termos simbólicos e das relações diferenciais.

Há, em todo caso, um tipo de ‘dobra’ sobre si própria da relação entre a vergonha de um homem, o matrimônio e a família da esposa. Já sabemos que devido à existência de uma regra de uxorilocalidade, é o rapazinho Ayoreo quem deverá passar a viver no *jogasui* de sua nova esposa até o momento em que possam eles próprios iniciar seu próprio *jogasui*. Mas, enquanto isso não é possível, é preciso que um homem recém-feito marido contra-efetue a vergonha que sente dos seus novos parentes e observe no âmbito do *jogasui* de sua esposa algumas interdições relacionais. Dentre todas elas, há uma que sempre me impressionou muito, desde o instante em que passei a viver eu mesmo num *jogasui* e meus ouvidos passaram a identificar com menos dificuldades algumas palavras perdidas em meio ao tom anasalado peculiar da prosódia Ayoreo, que era justamente a proibição de um homem conversar com aquela que chama de *ejó*, de sogra (WM). Não que não houvesse nenhuma interdição – justificada, talvez, por um excesso de timidez –, na relação entre um homem e aquele a quem chama de *ejoi*, sogro (WF). De certo há, mas certamente nada que se pudesse comparar ao comportamento esperado de um homem diante de sua sogra, caracterizado por nada mais que uma evitação mútua e olhares baixos e fugidios, acostumados a escapar dos olhos daquela ou daquele com quem não se deve conversar mais que algumas palavras curtas. Além disso, se um homem deve sempre evitar falar com sua *ejó* (WM), a mesma interdição é extensível ainda, segundo fez notar Fischermann sobre os Ayoreo que habitam ao norte do território Paraguaio, para todos aqueles parentes do sexo masculino a quem um homem chama de *acotédajnai* (ou de *umajoi*), cunhado (WB) – que é

dotado, note-se, do mesmo status que um sogro, *ejói* – e suas esposas (WBW)¹².

Mas não nos enganemos achando que apenas a um homem está interdita a fala com uma classe específica de parentes da esposa. Há, em todo caso, uma espécie de ‘cruzamento’ simples na interdição, ainda que para todos os efeitos a própria imagem da proibição veja-se enfraquecida, nesse caso, devido ao fato lógico de uma esposa não estar sujeita da mesma maneira que um marido aos efeitos de uma regra de residência uxorilocal. Se fosse eu um homem Ayoreo casado, sabemos que seria incauto (para não dizer um pouco ridículo) de minha parte conversar diretamente com minha *ejó* sem a mediação de um terceiro (em geral, uma esposa ou um filho). Algo simétrico se esperaria, no entanto, da parte de minha esposa, uma vez que crer-se-ia ser igualmente incauto da parte dela conversar diretamente com HF; HB; e HBW sem o intermédio de um terceiro.

Tudo isso, no entanto, para tratar apenas de um tipo de vergonha imanente às relações pré-conjugais e que acompanharia também as tensões provocadas por essa regra uxorilocal de residência. Haveria, no entanto, outras formas de ‘dilatar’ relações familiares e clânicas, e estabelecer relações com indivíduos cuja posição é exterior ao grupo doméstico ou de incorporar parentes a um *jogasui* que não é necessariamente caracterizada pela vergonha, mas por uma ‘não-vergonha’ (Ayoreo: *ca (que) -agutu /-yu ome*), isto é, um tipo de arrojo, de desembaraço que constituiria tanto as relações acotéode entre parceiros de diferentes clãs quanto aquelas feitas visíveis durante a cerimônias de *inoningañai*.

Para deixar, então, mais cristalino tudo que gostaria de trazer à baila aqui, primeiramente sobre as relações *acotéode*, tratarei logo de lançar alguma luz sobre a própria etimologia dessa palavra, uma vez que penso que a questão vocabular aqui não é meramente trivial por abrigar em si, nesse caso, um modelo da relação de afinidade entre diferentes clãs. Para tanto, reproduzo mais ou menos literalmente o que resumiu Fischermann (*idem*, p. 61) sobre estas relações. Por *acotei* deve-se entender a forma masculina da palavra *acoté*, esposa (W), mas estou certo de que dizer apenas isso significa muito pouco. É igualmente preciso sublinhar que se o que caracteriza a relação marital entre um homem e uma mulher é tanto a obediência a uma regra de exogamia clânica, uma espécie de conjunção de habilidades e obrigações que são próprias a cada um, o que qualifica, por outro lado, as relações entre um par de sujeitos *acotéode* é novamente uma regra de exogamia clânica acrescida, no entanto, de um tipo de modelo prescritivo, claramente formulado para determinar a escolha de um parceiro para a realização de certas atividades, sobretudo trocas de excedentes de caçadas, conforme também nota Bremen (1991, p. 179). Dessa forma, um homem que

¹² Gostaria de oferecer um quadro de termos de parentesco para um ego masculino ou um ego feminino, a exemplo do que pôde oferecer em sua monografia Fischermann (*idem*, p. 67). Contudo, além do problema irremediável da duração de minha estada em Tiogai, suspeito que a própria realidade que pude observar na aldeia não me permitiria elaborar um que excedesse muito a descrição dos termos utilizados por uma pessoa para chamar um pai, uma mãe, um avô, uma avó, um sogro ou uma sogra, uma vez que para o caso das outras posições (excetuando-se, às vezes, a posição de cunhado) preferia-se utilizar apenas o nome da pessoa

pertença, por exemplo, ao clã *Chiquenói*¹³ deverá¹⁴ buscar preferencialmente um parceiro para promover uma excursão à mata e realizar uma caçada ou no clã *Jnurumini* ou no clã *Posorajai*, assim como a um homem que seja, por exemplo, do clã *Etacori* caberá recrutar parceiros para a realização de certas atividades no clã *Dosape*, e a um homem que pertença ao clã *Picanerai* recrutar um companheiro no clã *Cutamorajai*.

Mas a prescrição e a exogamia clânica não é tudo aqui. É igualmente importante assinalar que há uma espécie de rebatimento das relações de parentesco humanas na realidade das relações de amizade formal entre sujeitos pertencentes a clãs diferentes. Dou, claro, um exemplo disso, importado, de novo, da etnografia de Fischermann (*idem*, p. 61), para aclarar o que acabei de sugerir. Segundo o autor descreve, dada a prescrição *Chiquenói/Jnurumini*, o *acotei* do clã *Chiquenói* chamará seu *acotei-jnurumini* (um *acotei* que pertence ao clã *jnurumini*) de ‘*dase*’, filho do irmão da mãe, enquanto ao homem *jnurumini* caberá chamar seu parceiro-*acotei* de atividades de *yiramai*, meu irmão de mãe.

Suspeito, porém, que o que o leitor ou a leitora familiarizados com o que escreveu Lévi-Strauss (1982), a respeito das estruturas elementares de parentesco, deve ter reavivado na memória uma tese já bastante célebre desse autor de que a realidade empírica de um sistema prescritivo só tem realmente algum sentido quando relacionada a um modelo teórico elaborado antecipadamente pelos próprios índios, e não por um antropólogo. Ainda que eu reconheça não estar tratando aqui de nenhum desses sistemas prescritivos de parentesco, creio ser lícito, dada a realidade prescritiva que se observaria para essas relações entre *acotéode*, acrescentar a tudo isso algo que não é exatamente um ‘modelo teórico’, mas antes um tipo de ‘realidade mítica’ que, segundo apontou Fischermann (*idem*, p. 61-63), seria, por exemplo, o cimento dessa relação entre amigos *acotéode* dos clãs *Chiquenói-Jnurumini* que acabei de descrever acima. Conta-se sobre um pequeno evento mítico que há muito tempo uma moça pertencente ao clã *Jnurumini* pediu emprestado a um rapaz *Chiquenói* sua pedra *curude*, com que se produzia o ‘vermelho’ utilizado para tingir as fibras filadas do caraguatá e que é tida até hoje como um objeto pertencente exclusivamente ao clã *Chiquenói* (‘É importante para aprender, Tito!’ – é o que certamente me diriam os Ayoreo – ‘esta pedra era [portanto] um *edopasade* desse clã *Chiquenói*’) – para tingir as franjas (que são, por sinal, *edopasade* do clã *Jnurumini*) do cobertor que se dedicava há algum tempo a tecer.

A conclusão que tiraria Fischermann (*ibidem*) desse evento e do emprego de termos de parentesco para a relação *acotéode* é de que as denominações familiares devem enfatizar as ações praticadas pelos antigos Ayoreo, pelas quais as pessoas desse povo punham em intercâmbio seus objetos e equacionavam as relações intraclânicas ao nível da irmandade. Creio eu, entretanto, que é possível dilatar a tese desse autor ressaltando

¹³ É importante assinalar que a dupla preferência atribuída ao clã *Chiquenói* deva-se, talvez, ao fato deste ser, de longe, um dos clãs Ayoreo mais numerosos, e o número de pessoas pertencentes ao clã *Jnurumini* ser consideravelmente pequeno. Em Tiogai, por exemplo, as únicas pessoas que conheci pertencentes a este clã foram Ysidro e seus filhos (dado que o pertencimento clânico é um vínculo transmitido patrilinearmente).

¹⁴ Esta foi a realidade descrita por Fischermann apenas para os Ayoreo bolivianos. Infelizmente, meus materiais não me permitem fornecer nenhuma variante paraguaia desse sistema.

ainda – amplamente inspirado (é meu dever confessar) pela descrição que ofereceu Viveiros de Castro (1986) em sua monografia sobre os Araweté para as relações *apihi-pihã*, que a relação *acotéode* não envolve nem quartetos, nem mudanças matrimoniais, nem nenhuma mutualidade sexual –, que mais que uma relação de troca, a relação *acotéode* revela-se – tal qual a relação *apihi-pihã*, e para utilizar as próprias palavras que utilizou o autor da etnografia Araweté (*idem*, p. 426) – “uma conquista sobre o territórios dos não parentes e o estabelecimento de uma identidade ali onde só havia diferença ou não relação”.

E, sendo assim, diferentemente do que passaria no caso dos irmãos – para quem a equivalência perante a um clã, que compartilham igualmente de seu pai (de quem herdam o pertencimento) e a acessibilidade aos objetos que lhe são de posse exclusiva, são simultâneos ao seu próprio nascimento – no caso dos amigos formais *acotéode*, há, claro, a prescrição amparada pela realidade mítica, mas a acessibilidade aos bens do clã de seu *acotei* é construída simetricamente e por ocasião de um evento específico, exatamente como a estabilização da união entre um homem e uma mulher por ocasião do nascimento (e da aceitação) do primeiro filho, e o acesso aos parentes da nova esposa – dada a realidade da situação uxorilocal. Logo, se um casamento não parece ser suficiente para desfazer a condição de Outro de um marido perante a família da esposa, a relação *acotéode* prescrita para dois sujeitos tampouco pode desfazer essa “estrangeiridade” (Le Clézio, 2004) atribuída a outrem. Tanto num caso quanto no outro é, portanto, a existência da própria diferença que é condição para a relação entre um par de sujeitos.

Assim, em suma, creio que se pudesse sugerir, ao final, que estamos dado o emprego do termo *acotei* para caracterizar a relação de amizade formal entre duas pessoas de diferentes clãs, diante de um exemplo típico daquelas “relações de não parentesco” sobre as quais escreveu Viveiros de Castro (1995, p. 153), isto é, uma manifestação de uma ideia de afinidade potencial que se articularia ao campo do parentesco humano através de uma metaforização da relação entre parceiros conjugais, com fins de abrir o campo social e mediar a relação entre o Mesmo e o Outro. Mas, uma vez dito isso, talvez fosse preciso colocar imediatamente uma questão aparentemente tola a fim de avançar em direção à última posição dessa cartografia da ‘vergonha’ e da ‘não-vergonha’ tomada enquanto ‘modelo aplicado’ da estrutura social Ayoreo, que é: o que distingue o Mesmo do Outro?

Mal a responderei, dizendo que é o vínculo do parentesco acrescido à convivência num *jogasui* e um “comer junto” cotidiano, e terei que acrescentar: não é só isso! Não é só isso! Há também o caso daqueles incorporados a um clã por meio da realização da cerimônia *inoninañai*, que calhou-se chamar na etnografia Ayoreo de “cerimônia da lavagem” e que tangencia tudo aquilo que já sabemos sobre os sete clãs Ayoreo (novamente: *Chiquenói*, *Picanerai*, *Cutamorajai*, *Posorajai*, *Jnurumini*, *Etacori* e *Dosape*): que o pertencimento clânico é transmitido patrilinearmente e que cada clã possui objetos que lhes são de posse exclusiva, obtidos após o fim dos tempos míticos e da transformação dos seres originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie*, nomeados de *edopasade*.

Fazendo novos parentes

Devo confessar também que, desde os meses em que vivi em Filadélfia e que antecederam a minha chegada em Tiogai, eu já escutava, assaltado por um misto de curiosidade e incredulidade, variantes de uma mesma história que todos os Ayoreo com quem papeava pareciam conhecer, e com a qual pareciam ter predileção (vista apenas do meu ângulo, claro) por fazer troça: – ‘Fulano, *cojñói* e *abujá* igual a você, se apegou tanto a minha mãe (tia, avó etc.) que acabou sendo batizado por ela! *Cojñói*, você sabia?’ Quando não: – ‘Você sabia que pode ser batizado aqui? Só que tem que dar algo de muito valor para o padrinho ou a madrinha. Tipo um caminhão, uma moto para ir buscar caraguatá no mato, essas coisas’, ou seu inverso: – ‘Depois que batiza, é o padrinho ou a madrinha que tem que dar de presente algo que custou muito. É assim que faziam nossos *abuelos*. Algo que deu trabalho para fazer, tipo um cobertor! É! E daí o batizado é lavado com água e vira consagrado (dizia-se assim mesmo, em espanhol). Passa a ser mais filho que os próprios filhos. Ele quem ganha primeiro, come primeiro etc.’

‘Pura balela!!’, julgava eu apenas em pensamento. ‘Estão mesmo é de zombaria comigo!!’ Não creio carecer de dizer que eu não sabia mesmo nada sobre este tema com o qual cria eu que galhofavam os Ayoreo. Mas eu não pensava apenas isso. Cri também, durante certo tempo, que esta ideia de batismo fosse talvez uma espécie curiosa de experimento indígena sobre o modo de ação usualmente ministrado pelos *pa’i*, pelos missionários Salesianos, que aportaram na região do alto rio Paraguai no início da década de 1960, nas pessoas desse povo com fins de que, reconhecida sua ‘natureza pecaminosa’, passassem a viver uma vida ‘de arrependimentos e remissão de pecados’.

Mas eis que eu entenderia, algum tempo depois, que estava completamente equivocado – foi o que pude constatar certa tarde já em Tiogai, sentado no pátio da casa de Ysidro e Claudia, enquanto Peebi me contava que a mãe de José María (que também frequentava cotidianamente aquele *jogasui*) havia lhe confidenciado na noite anterior que desejava me ‘batizar’.

Notícia tranquilizadora, estando eu em Tiogai. Realmente, pois se já há alguns dias ecoava constantemente em minha memória a lembrança de uma constatação de Clotilde – “só consegue viver aqui, Tito, quem tem família...”. “Só consegue viver aqui, Tito, quem tem família...”. “Só consegue viver aqui, Tito, quem tem família...” –, a possibilidade de ver-me definitivamente integrado a um grupo familiar já me parecia ser a solução tanto do empecilho residencial de não ter realmente um local definitivo para morar quanto o inconveniente ‘alimentar’ de depender quase sempre da boa vontade de Outrem (ainda que esta nunca, nunca mesmo, tenha faltado da parte dos Ayoreo!) para poder me alimentar, quanto de um revés que já se pré-configurava naquela ocasião sobre meus futuros retornos à aldeia, pois realmente cria eu que, uma vez absorvido por um grupo familiar, teria sempre para onde voltar, sem que isso implicasse, no entanto, abusar demais da generosidade da família de Peebi.

Ora, e por ocasião do recado que me fora transmitido, eu viria a descobrir ainda que este ‘batismo’ sobre o qual eu já escutara de tantas

bocas distintas tinha, sim, um nome próprio em Ayoreo que aludia, inclusive, a uma prática dita ter sido posta em ação pelos *abuelos*: *inonigañai*, utilizada para referir-se a uma cerimônia realizada preferencialmente pelas mulheres, na qual fazia-se incorporar uma pessoa (fosse ela Ayoreo ou não) a um clã mediante a aspersão de água, fazendo-a ocupar a partir daí uma posição análoga a que ocupariam os filhos do casal. Boa solução – é o que concluiriam ainda alguns Ayoreo – para aqueles que desejavam casar com um homem ou uma mulher que pertença ao mesmo clã: que fizessem-no ser incorporado por outro clã para cumprir com a regra de exogamia clânica peculiar a todos os casamentos.

Ora, se era difícil para mim não lembrar num primeiro momento das descrições que se fazem cotidianamente das motivações de uma versão Euro-Americana de ‘batismo’, especialmente de sua variante cristã ministrada durante tanto tempo pelos missionários Salesianos nos Ayoreo reputada representar ‘vida nova’ à pessoa batizada, eu entenderia que a aspersão de água sobre um sujeito durante a ritual *inonigañai* não denotava nenhum tipo de ‘vida nova’ em que se peca por excesso. Ao contrário! Assinalava, justamente, um tipo de ‘excesso’ clânico amplamente desejado: um novo vínculo, sem que implicasse no abandono da ligação prévia a um clã que teria previamente um sujeito desde o seu nascimento (e isso, como se poderia imaginar, apenas para o caso da ‘lavagem’ de um homem ou de uma mulher Ayoreo). E eis outra dobra desse ‘excesso’ sobre o qual acabei de mencionar: tornar-se membro do clã de outrem implica, além do mais, passar a compartilhar de novos *edopasade* e dispor de todo um novo conjunto de marcas clânicas, que deverão ser dispostas pela floresta durante as andanças pelo bosque chaquenho.

Contudo, quem não recordará que ainda há pouco dizia que as relações *acotéode* também dão acesso aos *edopasade* do clã de Outrem? Carece-se de rigor aqui, claro! Por reconhecer a exigência, reconheço também que seria extremamente descuidado de minha parte deixar de assinalar que tanto esta quanto aquela, ao vincular e dar acesso aos *edopasade* de um clã, denotam uma conquista importante sobre o terreno da afinidade sociopolítica ao avançar sobre o território da não cognação. Pois, tendo como inspiração o que escreveu Viveiros de Castro sobre o problema da afinidade na etnografia amazônica, em especial sobre o que o autor tornou conhecido pelo nome de “terceiros incluídos” (*idem*, p. 152), tratarei de dizer para a etnografia Ayoreo (que não são, claro, amazônicos, mas creio que poderiam ser igualmente vistos através das ‘lentes desse mesmo óculos’) que tanto estas relações institucionalizadas de amizade formal quanto aquelas que tornam-se visíveis na cerimônia *inonigañai* são, para dizer mais ou menos como Viveiros de Castro (*ibidem*) “efetuações complexas da afinidade potencial”.

Até aí, ponto pacífico. Admito, entretanto, ter sugerido anteriormente que as relações estabelecidas entre amigos formais se articulariam ao campo do parentesco humano por meio de uma metaforização da relação entre parceiros conjugais, e, assim, já me vejo impelido a apontar que no caso particular das relações feitas visíveis por ocasião da realização de um ritual *inonigañai*, o encadeamento no campo de parentesco se daria, alternativamente, através da generalização dos parentes em G0. Mas toda

diferença não se resume, percebe-se, a esta constatação: há mais aqui, especialmente quando se tem em mente diferentes versões de afinidade (Viveiros de Castro, *idem*, p. 157) e a idéia do autor de que o verdadeiro afim é justamente aquele com quem se troca o que for, exceto mulheres, sendo então o atual apenas sua versão enfraquecida e “contaminada pela consanguinidade” (Viveiros de Castro, *ibidem*). Tudo parece se passar para o caso dos Ayoreo e da diferença entre relações *acotéode* e aquelas que ganham visibilidade durante a cerimônia de lavagem como se a incorporação de uma pessoa a um clã através do ritual *inonigañai* acabasse justamente por provocar um enfraquecimento da afinidade pela consanguinidade ao ‘atualizá-la’ através do parentesco, fazendo, nesse movimento, com que a afinidade qualifique menos as relações entre categorias genéricas (clã x e clã y; Brancos e Ayoreo etc.) que as relações entre os conteúdos concretos da consanguinidade e da afinidade atual.

Porém, tudo isso apenas para a mirada sob um ângulo específico. Sob outro, dever-se-á atinar, ao fim, também para o fato de que se a incorporação permanente de uma pessoa a um clã promovida durante a realização de uma cerimônia *inonigañai* implica, de certa forma, numa ‘atenuação’ da afinidade sociopolítica, ela envolve também a inserção de um sujeito numa ampla rede de relações, de troca e de distribuição de bens que se estende – diferentemente do que se passaria para as relações *acotéode*, pelas quais de fato não se trocam mulheres, mas apenas (e estritamente) alguns objetos específicos de pertencimento clânico ou o excedente de uma caçada – por diferentes famílias, *jogasui* e clãs.

Referências bibliográfica

BESSIRE, Lucas. **A Fieldnote on Shame**. *Anthropology Now*, Vol. 2, No. 2, 1-8, 2010.

_____. **Apocalyptic futures: The violent transformation of moral human life among Ayoreo-speaking people of the Paraguayan Gran Chaco**. *American Ethnologist*. Vol. 38, No. 4, 743-757, 2011.

BREMEN, Volker Von. **Zwischen Anpassung und Aneignung: Zur Problematik von Wildbeuter-Gesellschaften im modernen Weltsystem am Beispiel der Ayoréode**. München: Anacon-Verl, 1991.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência — pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

ESTIVAL, Jean-Pierre. **Memória, emoção, cognição nos cantos irade dos Ayoré do Chaco Boreal**. *Mana*, Vol. 12, No. 2, 315–332, 2006.

FISCHERMANN, Bernd. **Zur Weltsicht des Ayoréode Ostboliviens**. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität : Bonn, 1988.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GRANT, Suzanne. **Becoming Similar: Knowledge, Sociality and the Aesthetics of Relatedness Amongst The Nivacle Of The Paraguayan Chaco**. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia. University of St. Andrews, 2006.

HUGH-JONES, Christine. **From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

LE-CLÉZIO, Jean-Marie Gustave. **L'africain**. Paris: Mercure de France, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **La Pensée Sauvage**. Paris: Plon, 1962.

_____. **Tristes Tropiques**. Paris: Plon, (2009[1955]).

MÉTRAUX, Alfred. **Ethnography of the Chaco**. In: Julian H. Steward (ed.) *Handbook of South American Indians* (Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology - Bulletin 143). Washington: United States Government Printing Office, 1946.

SEBAG, Lucien. **Compte rendu de mission chez les Indiens ayorés du Paraguay et de Bolivie**. *L'Homme*. Vol. 4, No.2, maio-agosto, 126-129, 1964.

STRATHERN, Marilyn. **The Relation: Issues on Complexity and Scale**. Cambridge: Prickly Pear Press, 1995.

_____. **O Gênero da Dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios**. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

Recebido em: 11/06/2024* Aprovado em: 01/05/2025* Publicado em: 31/08/2025
