

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

O FASCISMO DOS HOMENS BONS

Sobre padres e os *Ayoreóde* do alto Paraguay

Leif Ericksson Nunes Grünewald



Niterói, Agosto de 2015

O FASCISMO DOS HOMENS BONS

Sobre padres e os *Ayoreóde* do alto Paraguay

Leif Ericksson Nunes Grünewald

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia

Orientadora: Tânia Stolze Lima

Niterói, Agosto de 2015

- RESUMO [ABSTRACT] -

Esta tese é uma tentativa de examinar algumas implicações de uma equivocação e não-reciprocidade entre uma perspectiva Ocidental sobre o Outro e uma perspectiva Ayoreo (um grupo falante de uma língua Zamuco que habita o Chaco Paraguaio) sobre a alteridade em uma missão salesiana no alto rio Paraguai. Essa tese examina, portanto, tanto um projeto civilizatório salesiano, quanto a maneira como os Ayoreo reinventaram seu mundo convencional para acomodar os padres salesianos.

This thesis is an attempt to examine some of the implications of the equivocation and non-reciprocity created by the intersection of a Western point of view about the Other and an Ayoreo (a Zamucoan-speaking group living in the Paraguayan Chaco) point of view about alterity in a Salesian mission on the upper Paraguay river throughout history. This thesis examines then both a salesian civilizatory project and how Ayoreo people had reinvented their conventional world to accommodate western priests.

- PALAVRAS-CHAVES [KEY-WORDS]-

Salesianos; Ayoreo; Chaco; Transformação; Equivocação

Salesians; Ayoreo; Chaco; Transformation; Equivocation

1. Para Peebi, *ibijoi dacasuté pise enga jnani nerate. Yacaranguipise*

2. Para Mayra, *dequedójnarijna. Yacaranguipise*

3. Para Tucho, *Batigate*. O cumprimento da promessa de 2005.

- AGRADECIMENTOS -

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de uma bolsa integral de estudos que me permitiu tanto dedicar-me exclusivamente às cadeiras quanto realizar minha pesquisa, bem como agradeço à PROAES - UFF pelo financiamento de minhas viagens ao Reino Unido, ao *Royal Anthropological Institute* por ter financiado minha estada em 2014, e ao fundo da Iniciativa Amotocodie por ter financiado os equipamentos, transporte e alimentação durante todo o tempo que estive no Chaco.

A Tania Stolze Lima, por ter me ensinado quase tudo que sei sobre Etnologia e por ter me dado algo que reconheço ter sido um dos melhores presentes que ganhei nesses últimos 6 anos: o prazer de sua amizade e de ser seu aluno. Se no mestrado a agradei pela orientação *à là* Guimarães Rosa, gostaria de fazê-lo dessa vez *à là* Montaigne: Tania, muito obrigado por você ser você e por ter permitido, ao longo desses anos, que eu fosse eu.

Aos professores Ana Cláudia Cruz, Antônio Rafael Barbosa, Ovídio Abreu, Els Lagrou, Luisa Elvira Belaunde e Marcio Goldman, pela amizade e pelas valiosas lições durante os cursos do doutorado.

A Eduardo Viveiros de Castro, Joana Miller, Antonio Rafael Barbosa e Oiara Bonilla, por terem aceitado, em diferentes momentos, integrar as bancas de meus dois exames de qualificação e pelas orientações que espero ter conseguido incorporar no meu trabalho e por outras que temo não ter conseguido incluir.

Ao pessoal da Iniciativa Amotocodie, no Chaco Central: Sonia Castillo, Liz Piris, Sibeli Birck, Benno Glauser, Jien Chang, Malena Chamorro e, especialmente, à Junior Alarcón, por terem me abrigado, cuidado de mim, me emprestado dinheiro, me carregado de Toyota de um lado para o outro, e me apresentado aos Ayoreo. Creio que nunca poderei lhes retribuir tal favor a altura e gostaria de registrar aqui meu sincero pedido de desculpas por não ter podido prolongar a pesquisa conforme prometi inicialmente.

Agradeço ainda, mesmo temendo esquecer alguém, pelo que peço desculpas antecipadamente, a Pedro Alex Rodrigues Viana, Ana Célia Rodrigues, Priscila Santos da Costa, Carolina Duarte Gava, Weksley Gama, Regina Tristão Duarte, Maria Zélia Tristão Duarte, Marcus Freitas, Vanessa Alvarenga, Gustavo Alvarenga, Tiago Cau, Patricia Flavia Cau, Edgar Bolívar, Marco Antonio Iusten, Sandro Silva, Carolina Llanes, Celeste

Ciccarone, Patricia Pavesi, Mariana Meireles, Natalia Sartório, Pedro Otávio, Mauro Pereira Junior, Alessandra Barbosa, Clara Parker, Thor Leif Grūnewald, Norma Astrea Nunes Grūnewald, Thor Lincoln Nunes Grūnewald, Nandressa Nuñez, Nilo Nuñez, Andrea Cavaleiro, Ana Camila, Nilton Franco Nunes, Marja Nunes, Mauricio Viana, Christopher Hewlett, Victor Cova, Juan Pablo Sarmiento Barletti, Jan Grill, Juan Rivera, Justin Shaffner, Casey High, Alberto Corsín-Jímenez, Giovanni Dal Col, Peter Gow, Bernd Fischermann, Volker von Bremen, Salvatore D’Onofrio, Isabelle Combès, Luca Ciucci, Alfonso Otaegui, Paola Canova, Lorena França, Gilton Mendes, Taíssa, Antonio e Clarinha Tavernard, Camila Fernandes, Pedro Pio, Pedro Guilherme Mascarenhas, Rodrigo Villagra, Miguel Aparício, Fabiana Maizza, Marta Amoroso, Tatiana Cipiniuk, Rafael Fernandes, Tiago Rigo Guasti, Anderson Benassi, Neolucio Bragatto, Ducubide Picanerai, Enrique Peebi, José Maria Cutamorajai, José Fernando Jnurumini, Mariano Dosapei, Denis Picanerai, Claudia Kikome, Dionisia Uguijña, Ysidro Kuisi, Clotilde Ajoté, Alana Stein, Samuel Farina, Barbara Jnurumini.

Agradeço a minha família, a quem amo muito, por ter sempre respeitado minhas ausências, escutado atentamente minhas histórias, e terem se feito presentes para mim, sempre na medida do que foi possível. Ao meu pai, minha mãe, e meu irmão em Linhares, pelo amor, apoio e cuidado comigo. A minha mãe e meus irmãos em Belém, pelo sopro de vida que me anima a existir. A Andrea, que é meu anjo da guarda, a quem devo de um tudo.

Agradeço a toda família Duarte, por terem se transformado, pouco a pouco, em minha família também.

A todos os Ayoreo de Tiogai, a quem devo de um tudo e mais um pouco e por quem nutro um enorme carinho. Todos dali são minha maior saudade.

A Mayra, a quem amo muito, apesar de. Por ela ter me deixado ir e por ela ter me permitido voltar. Por ter respeitado, quando preciso, a minha solidão e por ter me resgatado dela quando necessário. Por ter me ajudado a respirar em meio ao caos em que a vida se transformou, em alguns momentos, durante essa tese. Por corporificar a frase: “me ame quando eu menos merecer, porque é quando mais preciso”.

The Other of the Others is always Other

- Eduardo Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation*

- SOBRE A GRAFIA E A PRONÚNCIA –

Busquei ao longo desse trabalho reproduzir, na grafia dos termos na língua Ayoreo que aparecem em itálico, o padrão estabelecido pelos missionários da *New Tribes Mission* nas gramáticas e nos dicionários que produziram, que coincide com a grafia dos próprios Ayoreo de Tiogai. Reconheço, contudo, que a maneira pela qual grafiei um ou outro termo divirja da maneira pela qual outros autores que trabalharam em outras comunidades Ayoreo os grafaram. Por exemplo, a grafia do termo *tu yure*, ‘Eu mesmo’, que também pode ser encontrado em outros trabalhos grafado na forma *i’yui*.

Algumas indicações de pronúncia:

As vogais soam como na língua portuguesa. Assim como as consoantes *b, c, ch, d, g, ng, h, j, m, n, p, s, t, y*.

jm deve ser lido com som de m, nasalizado.

jn deve ser lido com som de n, nasalizado.

ñ deve ser lido como o ñ espanhol, tal como empregado na palavra *niño*.

jñ deve ser lido com som de ñ, nasalizado.

r é uma consoante muda.

Sobre acentos: eles são empregados na língua Ayoreo para indicar que parte da palavra deve ser tonificada. Por exemplo, nas palavras *yirídai*: ‘meu pé’, *daté*: ‘mãe’, *guedé*: ‘sol’, *yipésu*: ‘eu faço’. Regra geral é, no entanto: a não ser que assinalado graficamente, a maior parte das palavras Ayoreo é oxítona. Além disso, acentos e tildes podem sem empregados na mesma vogal.

- *SUMÁRIO* -

1. Introdução	1
1.1. Às margens do alto Paraguai.....	11
1.2. O plano repensado.....	18
1.3. Transformando cenários.....	29
1.4. De uma exigência de método ao plano dos capítulos.....	34
2. Uma didática da criação.....	38
2.1. Sonhando com mistérios remotos.....	38
2.1.1. A criação da Ordem Salesiana.....	46
2.1.2. As Filhas de Maria Auxiliadora.....	53
2.2. A expansão e o trabalho no Chaco.....	57
2.2.1. São estes os homens? São também estes padres?.....	62
2.3. Puerto Casado: um ‘país cristão’ cheio de índios.....	69
2.3.1. Civilizar: bebida, danças e ‘jogos-do-mato’.....	74
2.4. A criação do Vicariato Apostólico do Chaco Paraguai.....	77
3. A guerra, o tanino, o petróleo.....	82
3.1. A guerra no/do Chaco.....	82
3.1.2. ‘Un Moro! Un Moro!’: os “primeiros” contatos com os cojñone no território Ayoreo.....	100
3.2.1. Fornecendo bens e modelos : a fábrica e a igreja.....	116
3.3. Petróleo no Chaco: as Oil Companies.....	119
4. O mundo tartamudeante.....	128
4.1. Padres e ‘Moros’: as capturas, os batismos e o caminho da deportação.....	128
4.2. No rio, há quilômetros do passado: os pa’igosode.....	146
4.2.1. A missão e as unidades.....	153

4.2.2. Reunindo parentes: o encontro com os Campolorogosode	159
4.3. De Iroquimamito à Dupade: a palavra civilizada.....	163
4.4. Os pa'i 'xamanizam'.....	168
4.4.1. Brigas de xamãs.....	175
4.4.2. A invenção da 'brujeria/pujópie noñague'.....	178
4.5. “Agora somos cristãos. Não queremos mais matar”	185
4.5.1. Uma 'bomba atômica na cultura': cessações de infanticídio	194
5. O campo e o fora.....	200
5.1. As bolachas: a missão e a dependência do fora.....	200
5.1.1. Os pa'i 'xamanizam' (2): Dupade e o acesso aos bens dos cojñone.....	206
5.2. As vacas e os “passos para fora da idade da pedra”	219
5.3. ‘Não precisávamos mais de chuva, pois tínhamos o rio’	225
5.3.1. Excessos de civilização	233
6. Um anúncio da liberação	237
6.1. A máquina de desfazer pobres.....	237
6.2. O abandono dos pa'i.....	244
6.2.1. A (re)invenção do xamanismo.....	257
6.3. Experimentos com a política	267
6.4. “Agora somos apenas pobres”	280
7. Conclusão: O Outro de um Outro é sempre Outro.....	285
8. Referências Bibliográficas	291
ANEXO I - MAPAS	302
ANEXO II – FOTOS.....	306

1. Introdução

The tragedy of indian cultures is not their vanishing, it is the misery of the societies they enter, a tragedy we are also trapped. The romance of anthropology is to find somewhere else a culture less trammled than our own.

- Janet Siskind, *To Hunt in the Morning*

“Nos trajeron al mundo de los blancos y nos encerraron en este campo de concentración. Nos sentimos como refugiados.” – era o que dizia Aquino Picanerai por ocasião da elaboração de um informe sobre a situação atual dos povos Ayoreo habitantes da região central do Chaco Paraguai pelo *International Work Group for International Affairs* (IWGIA).

Não quero esconder que a primeira leitura das palavras de Aquino fizeram despertar em mim, paradoxalmente, mas sem que houvesse muito que pudesse fazer, uma variedade de paixões. Do choque à admiração. Do pesar à curiosidade. O que é que eu poderia dizer da fala de um homem de meia idade pertencente a um grupo de índios atraídos e ‘amansados’, em diferentes momentos da História, por padres jesuítas, pelos patrões do tanino, pelo governo Paraguai e pelas missões evangélicas e salesianas senão que haveria nela um pendor de tudo aquilo que já há muito sempre esteve presente em minhas listas de livros mais extraordinários: Pierre Clastres, Lucien Sebag e Primo Levi? Ou ainda, que também existiria toda essa história toda uma força criativa selvagem (ou um poder de ‘invenção’, para falar com a boca de Wagner (1981)) implícita num fundo trágico, uma grande engrenagem dedicada a segregar e a retirar progressivamente dos índios a sua humanidade (cf. Levi, 2004)?

Mas suspeitava eu que não se tratava ali, por certo, de apenas mais uma triste amostra de um infortúnio índio, da “festa trágica de seu fim” (Clastres 1995, p. 189), ou de mais uma frase sobre o “mau encontro” (para me servir de outra grata expressão de Pierre Clastres (2004)) entre as pessoas de um povo indígena e os Brancos - a quem os Ayoreo chamam de *cojñone* -, cuja dureza foi capaz de me surpreender muito. Desde um primeiro momento, ouvir, de certa forma, mais alguma coisa sobre este povo do Chaco também reenviava-me inevitavelmente às reflexões de Lévi-Strauss sobre o mel, a

sedução, o sexo, a lua, a androginia, o cromatismo, os eclipses, a avidez oral, a retenção anal, e a garrafa de Klein apresentadas, em especial, em uma das chamadas *petite Mythologiques* – a saber, *La Potière Jalouse* (1985), paisagem de uma reflexão do autor sobre o mito de Engole-Vento, sobre qual Lévi-Strauss conectaria astutamente a imagem do Engole-Vento, chamado pelos Ayoreo de *Asojna*, tomado enquanto pássaro-da-morte nos mitos de povos indígenas da América do Sul a um ciclo mítico sobre a querela entre as estrelas e à três temas principais: o egoísmo, o ciúme conjugal e a divisão/disjunção do cosmos.

Retrospectivamente, contudo, confesso nunca ter me ocorrido antes viajar até o Chaco Paraguai a fim de visitar os Ayoreo. Motivado pela relação que o pensamento de Pierre Clastres estabeleceu comigo desde que me entendo por estudante de etnologia indígena, meu primeiro interesse foi o de visitar a região oriental do Paraguai para ir viver por algum tempo com os Aché Gatu em Arroyo Moroti. Foi, entretanto, em virtude de um problema ocorrido enquanto cursava meu último semestre de disciplinas na Universidade Federal Fluminense que me vi diante de um impasse que, para mim, sempre foi mais ou menos simétrico àquele que Marcio Goldman (2011) trouxe à baila numa intervenção a respeito da obra de Pierre Clastres. Só que eu, diferentemente de Goldman, ainda sentia naquele tempo ter muito a dizer *sobre* Clastres e *sobre* os Aché, mas não me sentia absolutamente tentado ou confortável até aquele momento em fazer algum trabalho apenas *com* ele ou apenas *com* a etnografia Aché.

Pois bem. Mas se como se exprimiu certa vez François Zourabichvili (2004, p. 40), “toda vida é submergida de “dados” de todo tipo”, caberia a mim, claro, fazer desaparecer a imagem do ‘infortúnio’ provocado por esse primeiro ‘mau encontro’ que acabou por resultar no abandono de meu primeiro projeto de visitar os Aché e substituí-lo (mesmo que bastante alheio, inicialmente, a minha própria vontade) por algo que tivesse a mesma origem: algo que fosse bom para pensar e de que se pudesse, de alguma maneira rir.

Sendo assim, a solução que me ocorreu, ainda que não estivesse muito satisfeito com ela, foi tentar falar um pouco com um amigo paraguaio e antropólogo sobre a minha aparente ‘falta de opção’, desejando que ele próprio pudesse, então, me indicar um povo indígena com quem pudesse realizar algum trabalho.

Ora, mas tudo isso que você nos diz, indagar-se-ia – nos leva inevitavelmente a perguntar: por que realizar algum trabalho de campo no Paraguai mesmo diante do

problema que lhe impossibilitou de ir antes visitar os Aché? Não havendo nem uma grande quantidade de trabalhos produzidos sobre os temas que me interessavam naquela ocasião na região - eu responderia – e nem tendo eu algum financiamento outro que minha bolsa de estudos para realizar um trabalho de campo, a opção pelo Paraguai ainda me parecia ser, em certa medida, a mais viável para mim.

Alguns dias se passaram e meu amigo antropólogo me aconselharia: - ‘é de viajar que você tem vontade? Por que não visitar, então, os Ayoreo, no Chaco Central?’

Ora, se foi antes por pura ‘falta de opção’ que havia lhe procurado antes, sua sugestão revelava-se, naquele momento, duplamente interessante uma vez que uma visita aos Ayoreo me permitiria: (1) satisfazer minha alguma curiosidade etnográfica sobre alguns temas que vinha estudando desde o mestrado, considerando-se que talvez eu não tivesse posteriormente a oportunidade de fazer uma visita a um povo indígena sem que esta implica-se na obrigação de realizar imediatamente um trabalho etnográfico; bem como (2) dedicar-me a revisitar e analisar a obra de um autor que acho há muito tempo brilhante e por quem tenho muita admiração: Lucien Sebag – possibilidade que me deixava, por sinal, muito mais interessado que a possibilidade etnográfica, uma vez que eu considerava que fosse possível, talvez, acrescentar algo à pesquisa que sua morte abreviada deixou interminada e aos temas que para ele eram (assim como também eram para mim) caros, como os sonhos, os mitos, ou os discursos da fabulação humana.

Mas não só isso. Eu me via ainda diante de duas possibilidades verdadeiramente tentadoras: uma delas era a de articular o material Ayoreo com outros estudos de Sebag, como, por exemplo, o publicado postumamente apenas em 1971 (já se passavam 6 anos desde a morte de Sebag..) sobre a mitologia cosmogônica dos índios Pueblo, habitantes da região sudoeste dos Estados Unidos; e a segunda era a de poder redescobrir Lucien Sebag em vista de uma antropologia mais atual que coloca em xeque a oposição entre natureza e cultura, oposição que certamente diria menos sobre os Ayoreo ou aos Pueblo, por exemplo, que sobre ““nós”, ocidentais, modernos, naturalistas, multi-culturalistas, euro-americanos, etc.” (cf. Sztutman 2005, p. 24).

Ademais, minha suspeição era ainda a de que um retorno a tudo que escreveu Sebag talvez me permitisse voltar, de alguma maneira, aos próprios trabalhos de Pierre Clastres (com quem Sebag repartiu alguns períodos de campo entre os Aché) , cujos temas preferenciais e suas abordagens seriam a primeira vista, como bem lembrou

Viveiros de Castro (2011) no posfácio de uma edição recente de um livro de Pierre Clastres, *Arqueologia da Violência*, - difíceis de acessar via antropologia estrutural. Assim sendo, nesse contexto, e em certo sentido, eu me via naquele instante com uma possibilidade bastante interessante de trabalhar *com* e *sobre* Sebag, conciliada ao desejo mais ou menos cindido anteriormente de fazer algum trabalho *com* Clastres.

No entanto, antes de começar me parecia ser realmente imprescindível colocar a seguinte questão: quem eram, de fato, os Ayoreo e o que já se sabia sobre eles?

O que eu descobriria progressivamente a medida em que me familiarizava com a etnografia Ayoreo era que o território Ayoreo corresponde à parte Boreal e seca do Gran Chaco paraguaio, estendendo-se, segundo Bórmida e Calífano (1978), por entre os paralelos 16° e 22° de latitude sul e os meridianos 58° e 63° de longitude oeste, delimitando uma superfície de 332.000¹ km² cujos limites seriam, a oeste, o rio Grande; a leste, o rio Paraguay; ao norte, a missão boliviana de Ascensión de Guarayos; e ao sul, a colônia Menonita de Filadelfia, ocupado por um povo falante de uma língua Zamuco que, segundo destacou Bertinetti (2009) encontravam-se num processo de abandono das palavras do Ayoreo antigo, e que totalizava 2481 pessoas segundo o *III Censo Nacional de Población y Viviendas para Pueblos Indígenas*² realizado 2012.

A maior parte dos trabalhos que encontrava-se disponível sobre os Ayoreo principiava, curiosamente, com um capítulo sobre a etnohistória dos Zamuco, reconhecido serem os antepassados dos Ayoreo, o que me parecia ser digno de ser investigado a fundo, uma vez que segundo a discussão apresentada por Combès (2009) numa obra dedicada a análise das transformações de grupos Zamucos levando em conta uma dimensão temporal, os Ayoreo teriam ganhado alguma publicidade a partir dos anos de 1930 (quando encerrou-se aquilo que ficou conhecido na historiografia da região como “O grande século XIX”, que teria se estendido de 1768 à 1932), quando passou-se a atribuir a eles uma imagem de isolamento³, reforçada, segundo pode-se encontrar na

¹ Segundo Bugos (1985), por outro lado, a extensão do território Ayoreo não totalizaria mais que 250.000km²

² Segundo esse mesmo censo a população de Ayoreo vivendo na região do alto Paraguay totaliza 968 pessoas.

³ Sobre a mesma imagem de *isolamento* que Combès fez menção em seu trabalho sobre os antigos Zamucos, parece ser igualmente notável o que Richard (2008) destacou em sua monografia também a respeito dos Zamucos, pois, se parecia ser verdadeiro que durante muito tempo as pessoas desses povos permaneceram isoladas dos espanhóis, por outro era igualmente verdadeiro

mesma publicação dessa autora (*idem*), tanto pela curta duração da missão jesuítica de *San Ignacio de Zamucos* (que, fundada em 1724⁴, não prolongou-se por mais de 50 anos), criada com fins de facilitar a passagem dos padres pelo caminho que conectava Assunção às reduções Chiquitanas⁵, quanto pelo esquecimento da região ao longo das décadas, provocada pela ausência de lendas que atribuíssem àquele espaço a existência de ouro ou de prata e pela imagem de hostilidade que se atribuía à natureza daquele território.

No que dizia respeito a missão de *San Ignacio de Zamucos*, descrevia-se que a ação dos padres jesuítas entre aqueles a quem chamavam no início do século XVIII de *Morotocos* dividiu-se em duas frentes bem marcadas: a primeira, segundo Combès (*idem*, p. 73) durou até 1745 e afetou principalmente os grupos que formavam o que se calhou chamar naquela região de “bloco ocidental”, composto por aqueles a quem Combès se referiu como “zamuco propriamente ditos”, pelos Zatiénos e pelos Cucutades, que habitavam a região a Leste e a Sudeste das salinas localizadas na fronteira do território paraguaio com o território boliviano, compondo ali, para usar as palavras do padre jesuíta francês Ignace Chomé, que viveu na missão de *San Ignacio de Zamucos* desde 1738, um “bloco tão unido que parecia apenas um grupo”. E uma segunda, que teria se estendido, a partir de 1745, até 1767, e afetado os grupos que formavam um “bloco oriental” que, integrado pelos Caypotorade, pelos Tunacho; pelos Timinahas e pelos Caraos, que habitavam a região mais próxima ao rio Paraguay e unido por redes de aliança, parentesco e interesses comuns, opunha-se e guerreava com o “bloco ocidental”.

Tanto para uma frente quanto para outra, o que Combès destaca (*idem*, p. 82) é que a ação dos jesuítas teria provocado uma “sangria” entre as populações de língua Zamuco que foram reduzidas tanto na missão de *San Ignacio de Zamucos* quanto nas missões entre os Chiquitanos, na Bolívia, onde passou-se progressivamente a reduzir num mesmo espaço

que elas estabeleceram com frequência contatos com outros grupos chaquenhos habitantes das ‘bordas’ daquela região, com quem estabeleciam, segundo Richard, uma espécie de relação hierárquica denominada pelo autor de “dependência socio-periférica”, pela qual os Zamucos serviam ocasionalmente de trabalhadores para esses povos agricultores que habitavam a ‘periferia’ do Chaco.

⁴ É o que registrou-se no extenso trabalho de Combès. Por outro lado, no prefácio que Suzanne Lussagnet (1958) escreveu à publicação do padre jesuíta Ignace Chomé, *Arte de la Lengua Zamuca*, consta que a missão dos jesuítas teria sido criada em 1717.

⁵ No período entre 1691 e 1760 uma série de reduções, inspiradas num modelo de cidade concebido por um grupo de filósofos humanistas no século XVI, foi criada pela companhia de Jesus na região de Chiquitos, a leste da Bolívia. Ver <http://whc.unesco.org/en/list/529> (Acesso em 27/07/2015)

peessoas provindas tanto do bloco ocidental quanto do bloco oriental num espaço em que as epidemias eram, segundo Tomichá (2002), praticamente anuais, a ponto de em 1736 os Terena, que conviviam esporadicamente com os Zamucos e os padres da missão de *San Ignacio*, terem adoecido na missão e quase sido dizimados, restando-lhes não mais que 130 famílias, o que teria acabado por estimular uma dispersão das pessoas desses povos novamente para o mato no período que quase coincidiu com a expulsão dos jesuítas do território Paraguai em 1767.

Mas para onde teriam ido os Zamuco que teriam evadido o espaço das missões e rumado novamente para o bosque Chaquenho? Uma resposta podia-se encontrar no trabalho de D'Orbigny (2002 [1833]), onde dizia-se que aproximadamente 500 pessoas teriam rumado para os territórios localizados a Sul e Sudoeste de *San Ignacio*, em direção ao território tradicional ocupado pelo “bloco ocidental” na região das salinas, e outras 500 pessoas teriam rumado em direção ao território ocupado pelos Otuke, um grupo falante de uma língua da família Bororo (cf. Rodrigues 1999, p.166) habitante, segundo a compilação de Créqui-Montfort e Rivet (1912), das porções de floresta localizadas a noroeste das missões de Chiquitos, que integraria, juntamente com os Umutina, habitantes de um afluente do alto Paraguay, o rio-dos-Barbados, os Bororo-Occidentais.

O que dizia-se especificamente sobre o mundo dos Ayoreo, afastados da missão e isolados no mato, em trabalhos de grande fôlego como os de Fischermann (2001), Bórmida e Calífano (1978), e Bremen (1991), era que as pessoas desse grupo dividiam-se em o sete clãs⁶ patrilineares denominados por elas *cucherane*, cujos nomes eram: *Picanerai*; *Jnurumini*; *Posoraja*; *Cutamorajai*; *Chiquenói*; *Dosape*; e *Etacori*, e que a própria divisão do ano parecia provocar uma espécie de variação sobre a geometria das aldeias Ayoreo. Digo isso porque lia-se que no mundo Ayoreo um ano dividia-se, em duas estações. Uma seca denominada *Esoi* que compreenderia os meses de Maio à Setembro, e outra chuvosa denominada *Sequére*, que compreenderia os meses de Setembro à Abril. *Esoi* era tempo de formação de pequenos grupos compostos, basicamente, de uma família extensa e de dispersão pelo território chaquenho, dedicada à atividades como a caça e a coleta.

Chegado o mês de Setembro, o que marcava a passagem da estação seca à estação chuvosa era a realização da *Chugupe Poringai*, a “festa do pássaro” dedicada a *Asojna*, ao

⁶ Compare-se, por exemplo, com os clãs Tomaráho (Zamuco): *küt'ümerexá*, *dich'kémzëro*, *posherexá*, *taxóro*, *dosépük*, *namoxó*, *tümerexá*, *datz'ümerexá* (cf. Cordeu, 1999).

Engole-Vento (*Caprimulgus Parvulus*) que figura na mitologia Ayoreo como uma mulher-xamã extremamente poderosa que se transformou em pássaro após o fim dos tempos míticos. A estação *Sequere* correspondia, por seu lado, a um tempo de, para empregar a bela expressão de Sebag (1977, p.71), “abertura para o mundo” em que punha-se fim às interdições que caracterizavam a estação seca *Esoi*. Tempo em que podia-se novamente contar uma série de mitos cuja narração era interdita durante *Esoi*; praticar a horticultura e em que reuniam-se as unidades até então dispersadas pelo território Chaquenho em unidades maiores denominadas, segundo os trabalhos de Calífano e Braunstein (1978) e de Fischermann (2001), em aldeias nomeadas *guiday* e unidades ainda maiores, fluídas e politicamente autônomas, denominadas *gagué*, compostas a partir da alianças entre chefes de diferentes *guiday*, que controlavam territórios específicos e eram hostis umas com as outras, cuja eventual associação ainda poderia levar a formação de unidades maiores denominadas *urusade*.

Ademais, também lia-se no material que se encontrava disponível sobre os Ayoreo sobre uma realidade que parecia se assemelhar ao que se podia encontrar nos trabalhos sobre outros povos Chaquenhos (cf. Villagra 2010; Grant 2006; Kidd 1999). Teria sido, conforme podia-se ler, por exemplo, nos trabalhos de Escobar (1989) e Bessire (2011) por razão da pressão provocada pelas epidemias, pelos conflitos internos e pela invasão dos Brancos nos territórios habitados pelas pessoas desse povo, sobretudo durante eventos como a Guerra do Chaco (que teria afetado o espaço e a cultura dos Ayoreo acarretando-lhes tanto um problema material quanto outro de mobilidade dentro de seu próprio território) que os grupos Ayoreo que habitavam o norte do Chaco cederam as tentativas de contato em 1947⁷ dos missionários evangélicos da *New Tribes Mission (NTM)*.

Paralelamente, era num artigo de Nordenskiöld (2002 [1912]) que podia-se encontrar uma informação interessante. Se o avanço dos Brancos no terreno chaquenho para a construção de fortins militares na região do rio Pilcomayo, teria provocado a movimentação de diferentes grupos indígenas que habitavam as margens desse rio para o

⁷ Ainda assim, como pode-se ler no trabalho de Combés (*idem*, p.122) em 1943 um missionário da *NTM* nomeado de Bob Dye registrou ter encontrado na região de San José de Chiquitos, na Bolívia, um fazendeiro de origem alemã que empregava um peão, que comprara de alguém que o capturara. Ao conversar com o jovem peão, Dye lhe perguntaria se ele era um *bárbaro*, para o que o peão lhe respondera, em Espanhol: “mi gente es llamada ayoré”. Pouco tempo depois, o próprio Dye teria sido assassinado pelos Ayoreo.

interior do Chaco, onde encontravam-se tanto os missionários da *NTM* quanto os fazendeiros Menonitas, essas mesmas movimentações teriam estimulado ainda os conflitos territoriais entre os povos do Pilcomayo e os Ayoreo, e entre os Ayoreo e alguns grupos Sirionó, habitantes dos entornos de Santa Cruz de la Sierra, na Bolívia mas não só isso. Essa mesma situação ainda teria feito tanto intensificar os conflitos entre diferentes subgrupos Ayoreo, quanto estimulado a formação de alianças entre diferentes *guiday* para promover guerras contra diferentes subgrupos.

Se o primeiro contato pacífico entre os Ayoreo e os missionários evangélicos da *NTM* se deu em meados dos anos de 1940, que culminou, em 1950, na criação da missão de Tobité⁸, na Bolívia, no Paraguai os padres salesianos e os missionários da *NTM* teriam estabelecido uma competição para a conversão das almas dos Ayoreo. De um lado, os padres salesianos teriam estabelecido contato com um grupo de Ayoreo-Garaygosode em 1962, fundando, no ano seguinte, a missão de Puerto María Auxiliadora numa localidade bastante afastada do território tradicional Ayoreo. De outro o pessoal da *NTM* teria contatado em 1966 um grupo na região de Cerro León e estabelecido com eles uma estação missional em Campo Loro, a 50km da colônia Menonita de Filadelfia.

Em todo caso, do ponto de vista de alguns autores como, por exemplo, Bessire (2011b), a vida próxima aos Brancos teria provocado a criação de um cenário aparentemente catastrófico, cuja tônica era um tipo de abandono da maior parte das práticas características da vida pré-contato. enxergados pelas lentes do óculos de Bessire os Ayoreo teriam deixado de lado tanto a atividade noturna de contar mitos (Ayoreo: *adode*) quanto o emprego de técnicas curativas xamânicas com o recurso dos cantos rituais ou da fumaça do tabaco *sidi* ou das raízes *canirojnai*.

Nesse mesmo contexto, esse mesmo autor também insinuava que as raras ocasiões em que presenciou um homem *iriatade*, i.e. um homem adulto que já era avô, decidir contar um mito, ou entoar um canto curativo, foram aquelas catalisadas por promessas de pagamento feitas por etnógrafos (Ayoreo: *abujadie*⁹) que visitam eventualmente alguma das 38 comunidades em que vivem hoje os Ayoreo conhecidos preferencialmente, segundo o autor, como *satanás utocaidie* (aqueles enviados pelo diabo), reputados serem famosos entre

⁸ Localidade onde Lucien Sebag esteve primeiramente por ocasião de sua estada entre os Ayoreo.

⁹ A tradução literal da palavra Ayoreo *abujá* é “barbudo”.

os Ayoreo por seus bem-escondidos depósitos inesgotáveis de dinheiro e seu imenso poder de persuasão maquiado por sua simpatia.

Ora, e se o retrato pintado por Bessire era, de fato, desolador, eu não conseguia, no entanto, desatracar-me de uma certa curiosidade provinda da comparação entre o cenário descrito por esse autor e o material produzido sobre os Ayoreo durante os anos de 1970 e 1980 que imagino que se poderia condensar na seguinte indagação: não seria o cenário descrito por Bessire fruto de um modelo relacional em que um antropólogo estabelece com as pessoas de um povo uma espécie de ‘contrato’ para elaboração de um produto e pelo qual deve, conseqüentemente, desembolsar certa quantidade de dinheiro? Além disso, não seria uma descrição como a desse autor, que parecia trazer implícita em si a anulação de toda potencia criativa do pensamento ameríndio, produto da própria impossibilidade de se pensar um pensamento outro que não um ‘domesticado’ (cf. Lévi Strauss 1976), ou ainda, de olhar para Outrem com outros olhos que não o do Estado (cf. Clastres 2003) e que, ao enxergar o Estado em toda parte, só consegue olhar para a vida ameríndia como uma espécie de *desvio* de um modelo que já se tem pré-concebido em mente?

Era preciso certamente ir até o Chaco ao encontro dos Ayoreo para verificar e responder.

Foi, portanto, tomado pelo desejo de satisfazer minha curiosidade sobre esse povo que deixei num comecinho de tarde de Setembro de 2012 a cidade de Asunción rumo à cidade de Filadelfia, na porção central do Chaco Paraguaio, a fim de me encontrar com os Ayoreo no posto da ONG paraguaia Iniciativa Amotocodie, que se dedicava, naquele tempo, a monitorar os territórios onde ainda vivem alguns subgrupos Ayoreo em situação de isolamento voluntário.

Ali os dias do meu primeiro mês e meio de vida no posto transcorreram pacíficos, embebidos em muitos litros de tererê, tomados com os Ayoreo e os funcionários do posto, e dedicados ou ao aprendizado da língua Ayoreo através dos dicionários e cartilhas produzidos pela NTM e por eventuais conversas com algumas pessoas desse povo que eventualmente passavam por ali para participar das reuniões da UNAP (União dos Ayoreo do Paraguai) (as quais tive a oportunidade de acompanhar por algum tempo) ou apenas a ouvir as narrativas desses homens e mulheres Ayoreo sobre os *cojñone*, os Brancos; os andares do mundo e suas transformações após o contato (ou o *choque*, como

os Ayoreo gostavam de dizer) com os não-índios; os novos modelos de chefia que surgiram depois de que se intensificaram os contatos com os Paraguaiois; os grandes guerreiros do passado; e as contínuas represálias as ações dos missionários Salesianos ou da *NTM*.

Ora, se a vida no posto era, de fato, confortável e agradável (sobretudo quando os Ayoreo também estavam por ali!), mas inegavelmente bastante entediante quando por ali não havia ninguém e tudo que me restava eram as cartilhas, as gravações, os dicionários e o Skype para falar com minha família, eu notava a cada dia que era preciso, tão logo quanto fosse possível, abreviar a temporada no posto e deslocar minha investigação para alguma das aldeias onde vivem os Ayoreo. Dentre vários motivos, o maior deles era que parecia rarear a cada dia a presença dos Ayoreo no posto indígena, e os que por ali ainda apareciam passavam apenas muito rapidamente. Considerando-se que os índios não são, obviamente, nenhuma máquina de informar e que seria tolice sugerir que os Ayoreo estivessem sempre prontos ou interessados em responder as minhas inúmeras e complicadas perguntas (preferindo muitas vezes apenas dormir a conversar comigo, ou fumar silenciosamente um cigarro no pedaço de bosque que circundava o posto) eu constatava que era preciso rumar sem demora em direção a alguma aldeia.

Restava-me ainda saber, contudo, para qual, pois deixar o mundo dos *cojñone*, dos Brancos, e ir viver com os Ayoreo no Gran Chaco era, no mais alto grau, ir viver uma vida numa terra onde as temperaturas beiram quase que diariamente, durante o verão, os 50 graus, reduzindo-se com o cair da noite a 20 e poucos graus; onde o volume de precipitação pluviométrica é baixo; onde a quantidade disponível de comida é reduzida, sendo, quase sempre, insuficiente para alimentar as próprias pessoas de uma família (consistindo, basicamente, em arroz; macarrão; pão francês ou, alternativamente, quando não havia mais nada que se pudesse comer; apenas em farinha de trigo, da qual comiam na forma de *pirecas*, preparadas por meio da adição de sal e água e pela fritura dessa mistura de farinha de trigo, sal e água em grandes quantidades de óleo vegetal); onde a chegada da estação seca simbolizava, quase que inevitavelmente, o esvaziamento dos reservatórios de água nos entornos do espaço das aldeias; e onde as casas habitadas pelos índios são pequenas demais para acomodar mais de 3 ou 4 pessoas.

Boa consciência, então, a de Junior, o chefe do posto. Se eu realmente queria ir para alguma aldeia, que eu fosse então às aldeias a beira do Rio Paraguai, na fronteira com

o estado brasileiro de Mato Grosso do Sul, pois ainda que ali houvesse, basicamente, os mesmos problemas que nas outras aldeias, as pessoas que ali viviam não sofriam, como se pode imaginar, nem com a falta de água nem com a falta de comida.

E eis alguns dias depois eu que 2 meses e meio antes não tinha sequer a idéia de um povo com quem trabalhar me via já na véspera de partir (sem saber estimar direito o valor da chance que me fora dada) para a aldeia Tiogai, localizada na margem direita do Rio Paraguai, de frente a cidade brasileira de Porto Murtinho, sem levar mais que uma mochila com algumas roupas, um caderno, folhas de papel sulfite e alguns lápis de cor, repelente de insetos, um canivete e uma cópia do dicionário de língua Ayoreo editado pela *New Tribes Mission* que me havia sido apresentado no posto logo antes de minha partida; uma pequenina barraca de camping onde cabia com alguma dificuldade uma pessoa com sua bagagem; e um saco de dormir.

Mas isso não era, de fato, tudo. Coincidentemente (mas isso eu fui constatar apenas depois) Tiogai havia sido formada há mais ou menos 8 anos pelos Ayoreo que viviam na região de Fortín Ingavi, antiga localização da aldeia de *Puerto Maria Auxiliadora*, visitada por Lucien Sebag nos idos dos anos de 1960, onde habitavam anteriormente os subgrupos *Guidaygosode* e *Garaigosode*, esses com quem eu iria viver por algum tempo, e que dividiu-se em 6 aldeias ao longo do Rio Paraguai, dentre elas, Tiogai, onde viviam 40 famílias Ayoreo.

Assim, a luz do dia logo desapareceria e a imagem de minha temporada no posto se esvaneceria progressivamente a medida em que eu rumasse em direção ao departamento do *Alto Paraguay*, ao encontro de Enrique Peebi, o chefe da aldeia.

1.1. Às margens do alto Paraguai

Pois bem. 20 horas depois já era dia outra vez e eu, enfim, havia chegado em Tiogai. A primeira vista, o esquema de organização espacial dessa aldeia era um pouco frustrante para um antropólogo desejoso de encontrar alguma forma de organização e divisão do espaço complexas. Muito pelo contrário: as casas eram bastante simples, feitas de troncos de quebracho com telhados feitos de chapas de zinco bastante deterioradas pela ação do tempo e pareciam se encontrar dispostas aleatoriamente pelo espaço da aldeia, disputando espaço com sacos plásticos onde armazenava-se anteriormente

refrigerante, arroz ou açúcar; bitucas de cigarro Kentucky e restos de comida, espalhados por toda parte pelos pátios das casas.

E os Ayoreo? Ninguém na aldeia prestava-me atenção particular, “ele é um *cojñói*, um Branco, como todos os outros,” imagino que deviam pensar. “Mas ele é o *abujá* sobre a chegada do qual comentaram, é o antropólogo Brasileiro” e todos pareciam, claro, saber disso, o que era, de certa forma, ponto pacífico, pois sabiam que eu não era, portanto, nem missionário, nem um dos inúmeros pecuaristas donos de propriedades no entorno da terra Ayoreo. Foi também a própria posição de antropólogo que me colocou por um momento em Tiogai numa posição mais ou menos ambígua. Sobretudo porque se os Ayoreo que ali habitavam esperavam inicialmente de mim, por um lado, o mesmo tipo de *apoio* que obtinham junto dos padres salesianos e dos funcionários de diferentes ONG, por outro essas mesmas pessoas sempre se indagavam sobre o que é que um antropólogo fazia, o que logo se transformava, então, em tema para iniciar uma conversa ou em estímulo para que as pessoas viessem até mim contar o que quer que fosse.

Era eu, então, nem mais nem menos anônimo que outro Branco que já tivesse estado naquela terra. De tudo que eu não compreendia, falado no tom monocórdico e irritante para os ouvidos que eu julgava até então terem se acostumado pelo menos um pouco com a língua Ayoreo, duas palavras realmente faziam algum sentido, muito provavelmente por já tê-las escutado muitas vezes no posto indígena: *cojñói* e *abujá*. Elas pareciam ser espécies de marcadores de diferença repetidos centenas de vezes pelos índios quando referiam-se a mim, bem como pareciam atualizar, verdadeiramente, um conjunto de relações entre eu, Branco-*cojñói*, que sou, e os humanos de verdade, *Ayoróde*.

E coube a mim, desde aquele instante, ocupar o lugar que sempre julguei ser razoavelmente anômalo que as pessoas daquele povo me fixaram por algum tempo a partir de minha chegada: passava, por um lado, boa parte do meu tempo com os velhos, as crianças e com as mulheres. Por outro, a tantas vezes incômoda posição de ‘Branco-antropólogo’ tinha sua compensação, que, por sinal, me deixava muito entusiasmado: passava, eventualmente, muitas horas do dia na companhia de Enrique Peebi, da qual eu gostava muito, e de seus pais, Ysidro e Claudia, um simpático casal de velhos-xamãs de Tiogai, que me ensinou quase tudo que aprendi sobre o xamanismo Ayoreo, sobre os *sarode*, as fórmulas mágicas ditas, em Tiogai, serem ‘raízes’ análogas as ‘raízes’ das doenças

com as quais agem os xamãs e os feiticeiros, e sobre os eventos que sucederam a chegada dos missionários Salesianos na região da margem direita do alto rio Paraguai.

Amáveis e gentis, eles os eram de fato, indiscutivelmente, sobretudo as famílias de José María e Enrique Peebi. Mesmo assim, o transcorrer dos dias em Tiogai trazia à minha memória a lembrança de uma frase atribuída a Alfred Métraux lida certa vez num livro de Pierre Clastres, *Crônica de Índios Guayaki* (1995), onde lia-se que “para poder estudar uma sociedade primitiva é preciso que já esteja um pouco apodrecida”. Ora, o que eu pensava com frequência e com alguma tristeza era justamente ter chegado tarde demais ao encontro dos Ayoreo, como se estivesse ali diante de uma sociedade que ‘apodreceu demais’ devido os acontecimentos que ocorreram, do ponto de vista dos Ayoreo, desde o contato com os Brancos nos idos dos anos de 1950 (como se não tivesse sido possível resistir as investidas do governo paraguaio, as ações dos missionários Salesianos, o assédio dos pecuaristas cujas propriedades estão no entorno do território onde vivem as pessoas daquele subgrupo Ayoreo) levando quase que ao desaparecimento a guerra com os diferentes subgrupos Ayoreo ou com outros índios Chaquenhos, as grandes caçadas de pecaris, as expedições de coleta de mel, palmitos ou troncos de caraguatá (*Bromelia pinguin*), alguns rituais, a feitiçaria, o feitiço original do cosmos, a organização em aldeias circulares, postos em alteração pelos missionários-, que os ‘empurrou’ (a glosa é dos Ayoreo) ao encontro da vida na margem do rio Paraguai, onde não parecia haver (nem muito trabalho, nem muito dinheiro, nem muito o que se fazer ao longo do dia, à qual, dizia-se, encontravam-se, desde a experiência do contato com os Brancos, condenados.

Isso por um lado. Por outro, foi Lima quem descreveu em sua tese de doutorado (1995, p.8) uma situação similar ao que senti na ocasião que estive com os Ayoreo: a sensação de coletar um material rico, mas que transborda em muito qualquer observação empírica que eu pudesse realizar. Sendo assim, a natureza da realidade que eu tinha para observar, descrever e analisar permaneceu (e ainda permanece, de certa maneira) para mim ambígua. Também tenho, a exemplo da autora da etnografia Yudjá, a crença de que a cultura do povo que me pus a estudar não está morta. Em todo caso, realizar essa tese parecia implicar inicialmente numa dupla exigência: me sentia impelido tanto a tentar reconstruir uma coleção de fatos de um passado irreversivelmente passado, quanto a cartografar, na medida do possível, as recriações e as transformações do passado em vista do presente e do futuro.

Mas havia ainda outra coisa que eu gostaria de tomar de empréstimo do trabalho de Lima. A imagem de uma sociedade que talvez estivesse apodrecida demais também fazia evocar, por seu lado, a imagem de algo interessante que li na tese dessa autora pouco antes de viajar para o Chaco, particularmente sobre o fato de ela destacar ter encontrado os Yudjá em uma espécie de “surto mítico” (cuja inspiração fora o que François Lyotard disse em alguma parte a respeito de um “surto lírico”). Digo isso unicamente porque pensei muitas vezes ter realmente encontrado os Ayoreo em uma espécie de “surto histórico”, como se a pobreza que eu percebia de suas práticas e de seu cotidiano (e que não nego se assemelhar, muitas vezes segundo meu próprio julgamento, ao retrato que Bessire pintou dos Ayoreo e que eu mencionei anteriormente), que tantas vezes eu julgava resumir-se a rodadas de tererê e uma atividade intensiva de rememoração e recriação da vida dos antigos Ayoreo, os *abuelos*, e dos parentes em G+1 e G+2, tivesse acabado por provocar “uma hipertrofia do saber sobre o homem, o mundo e a sociedade” (cf. Lima, p. 9) que se produz e se reproduz não apenas no mito, mas nas narrativas sobre a vida de seus pais e avós que viveram isolados no bosque Chaquenho.

Pois bem. Quase um mês e meio se passaria desde a chegada em Tiogai até o fim de minha primeira viagem. E quase todo tempo nessa aldeia eu passei sendo testemunha de uma intensa atividade noturna de narração de mitos e de outra prática quase sempre diurna (e não menos vigorosa) de contagem de fatos sobre a vida humana nos tempos do passado, em que os antigos Ayoreo viviam mais afastados das margens do rio, apartados de uma história que não era, até então, sua. Foi por ali também, durante este tempo, que reencontrei muitas vezes a metáfora sobre o campo de concentração com a qual abri a introdução desse trabalho, acrescida, porém, de uma frase que escutei apenas uma vez da boca de Peebi e que sempre me comoveu muito: “-*Tito*, nós não viemos desse mundo. Mas também não queremos mais problemas nele.”

Quando chegado o último mês do ano de 2012, deixei Tiogai com a promessa de rever os Ayoreo no início do mês de Abril do ano seguinte, logo após meu exame de qualificação. Promessa cumprida: eis que num início de tarde de 09 de Abril, após uma parada bastante breve na cidade de Porto Murtinho para comprar provisões de arroz, feijão, atum, macarrão, farinha, sabão, papel higiênico e cigarros, bem como os remédios que alguns Ayoreo haviam me pedido por ocasião de minha primeira temporada na aldeia,

eu já estava a bordo de uma voadeira novamente rumo a Tiogai, na outra margem do rio, para uma nova estada que deveria durar aproximadamente cinco meses.

No entanto, devo confessar que a duração de minha segunda temporada não demorou, infelizmente, mais que uma semana por razão de um motivo que continuo pensando não desejar esconder nesse trabalho, como se ele também tivesse se transformado também num espaço para um necessário ‘acerto de contas’: numa certa manhã um trio de um tipo muito particular de *cojñone*, de Branco, apelidado pelos Ayoreo de *eduguéjnai*¹⁰ e composto por policiais Paraguaio vestidos de fardas cáqui e munidos de absolutamente poderosas *poca*, armas de fogo, apareceu na porta da casa em que eu deveria viver sozinho nos meses que sucederiam minha chegada na terra Ayoreo e ‘aconselhou-me’, à maneira muito truculenta que é típica da polícia daquele país, a pegar minhas coisas e sair imediatamente da terra dos Ayoreo, sob alegação de que minha presença ali era *suspeita*. Provavelmente, creio eu, em vista da proximidade das eleições presidenciais e governamentais que se realizariam no domingo por vir, mas também, penso agora, por ‘sugestão’ do padre que chefia atualmente a paróquia na vila Paraguaia de Carmelo Peralta¹¹

¹⁰ Penso que a curiosidade (ou a tristeza) do fato de se referirem a um policial como um *eduguéjnai* remeteria ao fato de que um chefe Ayoreo (Ayoreo: *dacasuté pise*) ‘magnificado’ (cf. Sztutman, 2005) tanto por suas ações no contexto guerreiro quanto pelo fato de ser um grande matador, dono de uma fama que extrapolaria o grupo local, passaria a ser chamado justamente por este nome. Ainda que meu conhecimento quase nulo da língua Ayoreo não me permita, em tese, ter alguma hipótese ou alguma interpretação, gostaria de assinalar mesmo assim a similaridade entre os termos *edug-úéjnai*, *-edug-áta* e *edug-ádi*. *-Edugáta* é o verbo regular usado pelos Ayoreo para conjugar as ações tanto de deixar um sujeito fazer algo por si só quanto de depender exclusivamente de outrem para realizar uma ação quanto para indicar uma espécie de estado de responsabilidade delegado a um sujeito. *Edugádi*, por outro lado, é um substantivo masculino utilizado quotidianamente para referir-se ao sujeito destacado para uma atividade específica. Assim sendo, creio que a relação que haveria de existir entre estes três termos no contexto da chefia e da guerra Ayoreo se assemelha, em certa medida, ao que descreveu Viveiros de Castro (1986, p.304) sobre a figura do *tenetãmõ* mobilizada pelos Araweté. Segundo o autor, o *tenetãmõ* “é alguém que decide quando e onde se vai fazer algo; e que sai na frente para fazê-lo” e isso me parece ressoar justamente com a figura do chefe Ayoreo no contexto da guerra. É, pois, a descrição de Fischermann (1982) exemplar sobre este fato. Contudo, uma investigação sobre a relação entre estes três termos no contexto da relação entre os índios e a polícia local, que mencionei na introdução dessa tese, é algo que, infelizmente, foge do escopo dessa tese. Torço, contudo, para que algum outro etnólogo vá viver futuramente com os Ayoreo e tome tal relação como possível objeto de análise.

¹¹A quem tive, por sinal, a ‘oportunidade’ de conhecer por ocasião de uma reunião na câmara de vereadores de Porto Murtinho para tratar da injustíssima prisão de Francisco, um senhor Ayoreo muito simpático que pilota uma voadeira no rio Paraguay transportando pessoas para ambos os

Muito rapidamente, naquela mesma manhã, as pessoas desse povo que moram em Tiogai souberam do ‘conselho’ que me fora dado antes pelos policiais e nenhum dentre eles pôde negar sobre o grave perigo que este fato evocava. Simplesmente, e de comum acordo entre eles (para evitar, talvez, que algo pusesse em risco minha própria segurança), recebi um conselho suplementar por parte dos Ayoreo. Foi-me alertado sobre o costumeiro e perigoso modo de ação da polícia Paraguaia naquela região com os não-paraguaios e sugerido que deixasse por algum tempo a área, pelo menos até que se encerrasse o processo eleitoral no Paraguai.

Resignado, porém um pouco invadido pela sensação triste de que aquela seria uma espécie de partida sem volta, visto que o mesmo fato também evocava em meu coração a lembrança anterior sobre também ter sido detido arbitrariamente em Filadélfia por 6 horas, ameaçado e extorquido por um policial federal Paraguaio que exigia ficar com parte do dinheiro que tinha reservado para viver pelos próximos meses em Filadélfia e todo as notas, fotografias e gravações que havia feito dos Ayoreo no Posto, enquanto me dirigia ao supermercado onde muitas pessoas desse povo que vivem nas aldeias localizadas nas imediações das colônias Menonitas também compram provisões de alimentos, sob a acusação mais ou menos inacreditável de que já era sabido que eu estava em Filadélfia de *miración* (i.e. de espionagem), cruzei novamente em direção a outra margem do rio e nunca mais reveria os Ayoreo em Tiogai até Outubro de 2014 (ainda que tivéssemos nós nos encontrado em outras oportunidades em Asunción e em Filadélfia) quando nos reunimos por pouco menos de 2 semanas em Tiogai por ocasião do III *Ayoréode Yocajnamite Bajade*, o III Festival de Jogos dos *abuelos* Ayoreo.

No fim, dado, então, o infortúnio que me havia ensinado naquela ocasião sobre a temível brutalidade que os Ayoreo atribuiriam aos Brancos Paraguaios, e me confrontado com a impossibilidade de levar adiante tudo aquilo que tinha planejado antes de retornar a Tiogai e discutido durante meu exame de qualificação, acabei preferindo naquele primeiro momento conceder preferência a lembrança da amizade e do que havia aprendido até então com as pessoas desse povo ao invés de ir fazer algum trabalho com outro povo indígena. Não sei. Talvez julgasse eu naquele momento apenas que recomeçar o trabalho

lados do rio, detido por mais de um mês pela polícia Brasileira em tempo das eleições de Outubro de 2012 sob acusação de que estivesse fazendo propaganda para um dos candidatos locais que disputava o cargo de vereador.

‘do zero’ com, por exemplo, um povo amazônico no Brasil acarretaria num atraso grande demais, que eu não desejava, na confecção da tese ou num custo financeiro que eu infelizmente não poderia arcar sozinho. Ou talvez intimamente eu soubesse que ter revisto os Ayoreo em Tiogai e sua aparente resignação tanto diante de sua aparente perda de liberdade quanto diante do destino de suas vidas perto dos Brancos tivesse feito reavivar em meu coração a lembrança da metáfora sobre o bosque Chaquenho transformado em *campo de concentração* e me colocado diante de uma “experiência interior” sobre as quais Blanchot (1983) escreveu, essas situações que se revelam movimentos de contestação dotados de força suficiente para devastar um sujeito juntamente com suas relações com o Outro, inscrevendo-o, juntamente com a comunidade, entre um infinito de alteridade e de uma inexorável finitude.

Em todo caso, imagino que o leitor e a leitora também possam estar agora a se perguntar o seguinte: diante do problema no alto Paraguai, por que não ir fazer pesquisa com outro grupo Ayoreo que residisse, por exemplo, no Chaco Central?

Devo dizer que minhas tentativas de assim fazê-lo não esbarraram apenas no problema de abastecimento de água e de comida, característico das comunidades Ayoreo no Chaco Central, que mencionei no início desse capítulo, que servia de justificativa para que as pessoas dessas comunidades não se empolgassem com minha estada entre eles. A própria ascensão de Horácio Cartes à presidência do Paraguai passou a representar, de maneira geral, um problema para quem trabalha com povos indígenas naquele país. Digo isso porque foi desde o início do governo Cartes que passou-se a promover uma série de expropriações de terras até então habitadas pelos Ayoreo e sua ocupação por pecuaristas Brasileiros. Era o que se passava, exatamente naquele momento, com Cuyabía, uma terra Ayoreo localizada no Chaco Central que foi vendida para uma fazendeira brasileira por Rubén Quesnel, ex-presidente do *Instituto Nacional del Indígena (INDI)*, e Itapotí, que fora titulada em 1997 para os Ayoreo-Totobiegosode e invadida em 2014 por funcionários de uma empresa de criação de gado.

Mas não só isso. Juntamente com o tempo da candidatura e da ascensão de Cartes ao posto de Presidente do Paraguai passou-se progressivamente a noticiar cada vez mais sobre ataques do grupo paramilitar *Ejército del Pueblo Paraguayo (EPP)* nos territórios localizados na região norte do Paraguai, talvez como retaliações à medida promovida por Cartes em 2013 de combater as ações do *EPP*. Se isso talvez pudesse representar, por um

lado, alguma espécie de problema para um antropólogo, o rumor sobre a ação do *EPP* e de sua expansão para outras localidades tornara ainda mais truculenta e violenta a ação da polícia e do exército Paraguaio para com estrangeiros que naquela região estivesse e que não pudessem justificar sua estada como sendo *ganadero*, pecuarista.

1.2. O plano repensado

Que faria eu então? Resolvido que carecia de reformular com certa urgência meu plano inicial, acabei esbarrando imediatamente após meu retorno para o Brasil nos relatos e nos boletins sobre as ações dos missionários Salesianos que trabalharam com os Ayoreo na missão de Puerto María Auxiliadora, localizada até a década de 1990 na mesma região em que pude viver por algum tempo com as pessoas desse povo.

À primeira vista, o que toda esta produção evocava em minha memória era, de certa forma, tanto o que escreveu certa vez Maxime Haubert (1967) sobre as relações entre padres jesuítas e povos ameríndios no Paraguai, especialmente a lembrança do autor que desde 1537, numa bula criada pelo papa Paulo III, a questão fundamental sobre povos indígenas que ali encontraram os jesuítas foi: - ‘teriam eles alma? Se eles a tem, como recuperar essas almas abandonadas ao Diabo?’, quanto a anedota Lévi-Straussiana sobre as Grandes Antilhas, que ilustraria o ‘paradoxo do relativismo cultural’, e a célebre conclusão do autor de que “o bárbaro parecia ser, antes de mais nada, o homem que crê na barbárie”. Só que no caso dos Ayoreo, o ‘bárbaro’ não parecia ser apenas aquele que cria na barbárie, mas também aquele que punha em ação meios de alçar os ‘bárbaros’ à civilização.

No entanto, também enxergar-me diante de uma mudança de planos como essa parecia implicar, de antemão, numa exigência de colocar em prática algo que Joanna Overing destacou num contexto completamente diverso do que eu me encontrava, mas que ainda assim julgo ser também completamente pertinente para o caso desse trabalho: eu carecia imediatamente de fazer, outra vez, o ‘dever de casa’ (a exemplo do que tinha posto anteriormente em ação ao me deparar com a oportunidade de ir conhecer os Ayoreo), e debruçar-me sobre alguma parte da produção disponível sobre as ações dos missionários Salesianos no terreno das terras baixas da América do Sul.

Ainda que eu não tivesse encontrado nenhuma produção dedicada integralmente a tratar das ações dos missionários Salesianos na região do alto rio Paraguai, não foi muito

difícil encontrar, por outro lado, toda uma produção multifacetada e multisitiada sobre as ações dos padres Salesianos entre povos indígenas habitantes das terras baixas da América do Sul.

Numa dessas faces podia-se encontrar toda uma produção antropológica em cujos autores debruçavam-se especificamente sobre a ação dos missionários entre povos ameríndios e deram ênfase a idéia de transformação tal como promovida pelos padres em diferentes mundos indígenas em diferentes localidades na América indígena. Era esse, por exemplo, o caso de um dos trabalhos de Smiljanic (2002), em que a autora oferece uma série de reflexões sobre os efeitos da ação missionária entre os Yanomami do Maturacá, habitantes da região do estado do Amazonas, como a alteração no padrão dos assentamentos, na reelaboração de um sistema Yanomami de acusações de feitiçaria e na mudança no sistema funerário Yanomami tradicional que teria confrontado as pessoas desse povo com uma questão difícil de reconstrução cosmológica.

Era nessa face também que se poderia igualmente enquadrar tanto a monografia de Novaes (1993), em que essa autora dedicou-se, em geral, a investigar como se poderia entender através da idéia de *representação de si* a atuação de um grupo específico nas diferentes relações que estabelecem com outras sociedades (ou segmentos de sociedades) com quem entram em contato e donde sugeriu que os salesianos fizeram reforçar entre os Bororos uma nova auto-imagem e reforça, no mesmo golpe, uma argumentação contra a idéia de aculturação dando-lhe alguma positividade enquanto resultado de um processo adaptativo, quanto um conjunto de publicações que ou a precederam pouco antes (cf. Novaes 1992) ou a sucederam imediatamente (cf. Novaes 1994; 1999).

Bem como nessa mesma face sustentada por uma idéia de *transformação* (mobilizada de diferentes maneiras, frise-se, por diferentes autores) se poderia enquadrar também um conjunto de trabalhos mais ou menos recentes, como, por exemplo, o de Careaga (2010), dedicado o envolvimento dos padres salesianos na catequese dos Bororos e de que forma as pessoas desse povo reagiram a ela; o de Nakata (2008) que punha em conexão um conjunto de sujeitos salesianos que se estabeleceram entre os Bororo durante o século XX com fins de difundir uma mensagem cristã e os Bororos com fins de investigar a criação de novos universos simbólicos a partir do compartilhamento das mesmas condições de vida; ou uma publicação de Lasmar (2009) em que a autora analisa o relacionamento dos índios do rio Uaupés com a educação escolar à luz de um sistema conceitual xamânico e

faz um comentário sobre a missão salesiana na região e a importância que as populações indígenas dessa região confeririam a educação.

Isso apenas numa face. Noutra, havia uma notável produção (que não se assemelhava, infelizmente, a que se produziu no contexto Chaquenho, para onde não houve nenhum trabalho de mesmo fôlego) composta pelos próprios padres Salesianos sobre alguns dos povos entre os quais estabeleceu-se uma espécie de projeto civilizatório Salesianos. Parecia ser esse, portanto, o caso da *Enciclopédia Bororo*, compilada em 3¹² volumes em 1962 pelos padres salesianos Cesar Albisetti e Angelo Jayme Venturelli, em que registrou-se em diferentes volumes sobre o vocabulário e a etnografia Bororo, bem como uma listagem de línguas, nomes, mitos e cantos, acrescida de comentários de informantes salesianos reputados serem ‘grandes conhecedores’ dos Bororo, como os padres Giuseppe Pessina e Antonio Tonelli, bem como o caso de outro trabalho anterior publicado em 1942 em português e em italiano também por Cesar Albisetti em parceria, entretanto, com o padre Antonio Cobachinni, em que oferece-se uma descrição sobre a organização espacial das aldeias dos Bororo Orientais *Orarimudoge* construídas na missão, e uma mirada sobre diferentes eventos como nascimentos, casamentos, enterros, casos de infanticídio acrescida de diversas imagens e ilustrações e uma extensa lista de palavras.

Era nessa mesma face que se poderia enquadrar, ademais, pelo menos um par de trabalhos de Alcionilio Bruzzi Alves da Silva na região do Uaupés, tais como um publicado em 1962 nomeado de *A Civilização Indígena do Uaupés* e outro publicado apenas em 1994 com o nome de *Crenças e Lendas do Uaupés*, encarregado ele que encontrava-se pelo bispo prelado do Rio Negro, Pedro Massa, de realizar pesquisas etnográficas e linguistas na região do alto rio Negro, o que faria seu trabalho se assemelhar àquele produzido na região do Brasil Central entre os Bororo e também entre os Xavante, como se poderia perceber através da leitura das publicações de Bartolomeu Giaccaria e Adalberto Heide, *Xavante (Auwẽ uptabi: o povo autêntico)*, concebida como uma pesquisa histórico etnográfica sobre as pessoas desse povo publicada em 1972 à guisa de homenagem da missão salesiana de Mato Grosso ao centenário dos padres salesianos no Brasil e ao cinquentenário da Canonização de Dom Bosco, e o par *Jerônimo Xavante sonha: mitos e lendas* e *Jerônimo Xavante conta: mitos e lendas*, publicado em 1975 onde reuniu-se, no

¹²Planejou-se inicialmente a realização de 4 volumes, sendo que o último (que não foi escrito) deveria ser dedicado a idéia de *aculturação*.

primeiro, um conjunto de sonhos e contos de um homem Xavante, e no segundo, um conjunto de mitos contados por ele, onde é possível verificar sobre as transformações que teriam ocorrido nos mitos e nos sonhos de Jerônimo a medida em que o contato entre os salesianos e os Xavante intensificou-se.

E se havia essa face constituída pela produção dos missionários Salesianos, havia também uma face anexa a ela que fazia-se visível, como pode-se ler, por exemplo, em pelo menos um par de trabalhos de Paula Montero (2007; 2012), na forma de um grande exame da produção dos padres salesianos entre povos do Brasil Central e na região do alto rio Negro atravessado por fatos da história da criação da missão Salesiana e de seus modelos de ação entre povos indígenas sul-americanos.

Além do mais, julgo ser importante salientar, em particular, sobre essa face que se é inegavelmente verdadeiro o mérito do trabalho de maior fôlego de Montero (2012) ao esboçar os traços de um projeto civilizatório Salesiano, é igualmente importante colocar que especificamente a leitura do trabalho dessa autora trouxe consigo a percepção do foco que norteia seu trabalho e que faz recair toda ênfase de sua investigação (o que talvez se deva a opção da autora de privilegiar uma noção como a de *mediação*, que a autora emprega para sustentar a idéia de que processo articulado de interpretação, significação e representação dos elementos e práticas que configurariam alteridade indígena seria condicionado por projetos, eventos e agentes situados, de modo que no interior desse processo ocorra uma “indexação” (*idem*, p.11) de alguns sentidos nativos a sentidos cristãos) essencialmente nos termos, como, por exemplo, ‘civilizados’; ‘bárbaros’; ‘selvagens’; ‘Estado’, em detrimento de um exame das relações entre diferentes sujeitos das quais se originariam esses termos, bem como a sensação de que nesse trabalho também parecesse um pouco obscura a passagem do que a autora nomeou de *método artístico* dos padres salesianos para descrever o modelo de ação dos padres entre meninos carentes italianos baseado na criação de “oratórios festivos” ao projeto civilizatório promovido pelos missionários nas terras baixas da América do Sul.

Que não se deixe de apontar, entretanto, a existência de mais uma face da produção sobre as relações entre missionários Salesianos e povos indígenas, constituída, particularmente, pelo trabalho, que ainda me parece ser um pouco enigmático, de Filipe Verde (2008), em que o autor dedica-se (num livro que, como pode-se ler já na página 12, “não foi escrito para antropólogos”) a explorar a relação entre os padres Salesianos e os

Bororo através do emprego de uma noção, cujo real significado e rendimento ainda me é um pouco obscuro, a qual o autor cuidou de nomear de ‘naturalismo ético’, sob a marca da qual se poderia enquadrar, como aponta Verde, o conjunto de idéias sobre a natureza, a sociedade e a condição humana que faz com que (e aqui reproduzo mais ou menos literalmente o que desejou fazer notar o autor) cada ato de realização de um prazer seja apreendido por um sujeito como um passo em direção à morte.

Mas que não nos enganemos imaginando que a noção ‘naturalismo ético’ aparece isolada na economia do texto de Verde. Certamente não, e o leitor ou a leitora que tiver algum dia a curiosidade de folhear o livro desse autor constatará certamente que surge ela ao longo do texto sobre um pano de fundo Gadameriano e Freudiano, bem como deverá notar também uma quase completa anulação de qualquer voz que provenha de outra parte que não do pensamento do autor sobre o pensamento dos missionários (e o que há, eventualmente, de ‘voz’ provinda do pensamento Bororo, por exemplo, ganha quase o tom de equívoco), e um emprego um pouco enigmático pelo autor de alguns termos como, por exemplo, “itens culturais”, com os quais cria o autor uma espécie de ressonância com uma certa noção de mito.

E por falar em mito, é através do reexame de um mito Bororo e de uma mirada sobre a relação entre os Bororo vivos, o sangue, *raka*, e a classe de seres não-humanos *bope* e *aroe* que o autor parece acenar para um ponto que, segundo bem o entendo, parece ser exatamente a tônica de seu trabalho: o choque entre duas “filosofias morais” distintas e o potencial ético que o próprio mito Bororo já traria em seu interior e que colidiria com a projeto missionário Salesiano. É daí que o autor poderá rumar em direção a uma conclusão que confesso não me ser muito comovente, ainda que não seja meu objetivo, claro, transformar esse comentário num sobre a qualidade do trabalho desse autor. Nos oferece, ao fim, o autor, através de uma aproximação do pensamento ameríndio com o pensamento grego sobre a moral (e uma crítica a alguns helenistas contemporâneos), a tese de que se é possível aproximar o pensamento indígena do pensamento grego, é apenas porque ambos seriam pensados por homens *livres*, cuja moral seria, portanto, outra coisa que uma coisa em si.

Pois bem. Para um pensamento como, por exemplo, o meu formado pela leitura de alguns autores como Pierre Clastres, imagino que o que logo saltaria aos olhos e prenderia a atenção no material disponível nos *Bollettinos Salesianos* e nos documentos

disponíveis no Arquivo Salesiano em Assunção (mas não só nele), seria, pois, menos uma dimensão moral, ou um problema que remetesse a uma questão hermenêutica, que o fato de que tanto nos enunciados produzidos pelos padres Salesianos sobre os Ayoreo, quanto nas descrições das relações entre estes e os missionários que trabalharam em Puerto María Auxiliadora podia-se perceber, logo a primeira vista, uma dimensão etnocida bastante acentuada e logo articulável a primeira vista, imagino, à no mínimo um dos temas da antropologia de Pierre Clastres, como a dimensão do Estado nas sociedades ameríndias, especialmente um momento da obra desse autor em que coloca a questão do político nas sociedades primitivas (2003, p.193).

A sugestão de Clastres ali é a de que o problema do político nas sociedades indígenas não seria apenas “interessante”, uma vez que a variedade de tipos de organização social, e de desenvolvimentos dissemelhantes de sociedades no tempo e no espaço não impediriam a possibilidade de reduzir uma multiplicidade de diferenças à dois tipos de sociedade irreduzíveis uma à outra, que agrupariam em si coletivos compartilhariam um mesmo ponto fundamental: haveria, por um lado, para empregar as palavras de Clastres (*ibidem*), “sociedades primitivas, ou sociedades sem”, e, por outro, “as sociedades com Estado”. Seria, então, para esse autor, a presença ou a ausência de uma formação estatal susceptível a tomar várias formas que teria traçado uma linha que criou uma descontinuidade irreversível entre as sociedades.

Diria, portanto, esse autor (*ibidem*): “o aparecimento do Estado operou a grande partilha tipológica entre Selvagens e Civilizados, gravou o indelével fosso para lá do qual tudo mudou, porque o Tempo se faz História”. O Tempo feito História não remeteria, no entanto, para esse autor, apenas à uma transformação econômica. Diria respeito, principalmente, à uma ruptura política que conhece-se pelo nome de Estado, cuja “árvore genealógica” não se enraizaria nem num fundamento econômico nem numa transformação da estrutura social. Segundo Clastres, a origem do poder político é, ainda um mistério. Ainda assim, um critério de distinção poderia ser: uma sociedade é *primitiva* se lhe falta um rei, como fonte legítima da lei, isto é, uma máquina estatal. Inversamente, para Clastres, toda sociedade *não-primitiva* (i.e. toda sociedade que tem, portanto, um rei, ou um conjunto deles), é uma sociedade com Estado.

Que fosse a missão salesianos, dedicada a *civilizar* os ameríndios e fazer reduzir a zero sua *primitividade*, uma espécie de Estado Clastreano, isso parecia ser, por um lado,

realmente coerente. Mas isso não era tudo. Minha crença era a de que havia ainda nesse material outra *voz* que somava-se a essa que ganhava progressivamente corpo a medida em que se examinava os registros dos salesianos sobre os Ayoreo e que eu reencontrava em minha lembrança das histórias sobre a vida no mato e sobre os primeiros contatos com os padres salesianos que as pessoas desse povo se esforçaram para me contar ao longo de minha estadia em Filadelfia e em Tiogai.

Essas narrativas aparentavam-se ser, aos meus olhos, a expressão de uma imagem de um pensamento Ayoreo sobre uma espécie de política estrangeira que, quando feitas contrastar com as descrições que podiam ser encontrada no material produzido pelos salesianos sobre alguns procedimentos de poder postos em ação pelos padres com fins tanto de redefinir o limiar que distinguiria o que se acharia ‘dentro’ do que se situaria ‘fora’ de uma imagem de *humano* tal como concebida por eles quanto de desenhar uma espécie de linha ‘moral’ que separaria a vida *selvagem* da vida *civilizada*, pareciam apontar para uma “controvérsia teológica” (para utilizar a mesma expressão que Hélène Clastres empregou numa intervenção em 1991 para designar um fato característico da relação entre os missionários e os viajantes do século XVI e os índios, cuja investigação permitiria analisar as transformações ocorridas no discurso ocidental sobre o que a autora chamou de “religiões indígenas”) feita visível, no contexto da justaposição de uma *voz* provinda do pensamento Ayoreo e de outra provinda do pensamento dos padres salesianos, sob a forma de uma espécie de *equivocação* que seria produto, segundo penso, do encontro de linguagens estranhas entre si postas a todo instante a serviço de enunciar um pensamento sobre um Outro que ainda não se conhece bem.

Imagino que a menção do termo *equivocação* tenha feito rememorar uma proposição de Viveiros de Castro (2004), segundo a qual a noção de equivocação serviria de meio para re-conceitualizar (com o auxílio do que o autor chamou de “antropologia perspectivista ameríndia”) um procedimento característico e constitutivo da disciplina antropológica: a comparação, que diria respeito ao processo envolvido na *tradução* de um conjunto de conceitos discursivos nativos de acordo com o aparato conceitual antropológico, constituindo, então, um tipo de comparação que necessariamente incluiria, o discurso do antropólogo em seus próprios termos antes mesmo do início do trabalho de campo.

Assim sendo, dirá esse autor que a equivocação não se reduziria a apenas uma

patologia dentre todas as possíveis que ameaçariam a comunicação entre o antropólogo e o nativo. Seria, contrastivamente, a noção de *equivocação* uma figura imanente à antropologia ao revelar-se tanto uma categoria propriamente transcendental da disciplina quanto uma dimensão do projeto de tradução cultural dela, de modo que seria ela, ao fim, a condição de possibilidade do discurso antropológico e a justificativa da existência da própria antropologia. Nas palavras do autor, “a equivocação não é o que impede a relação, mas o que a funda e a impele: uma diferença de perspectiva”. Seria, portanto, o conceito de *equivocação* tanto uma ferramenta de objetificação quanto a condição-limite de toda relação social que se tornaria super-objetificada no caso das relações interculturais (e logicamente e nas relações entre o antropólogo e o nativo) em que as linguagens divergiriam drasticamente entre si.

Ao fim, à guisa de conclusão, Viveiros de Castro resumiria: “o Outro dos Outros é sempre outro”. Donde se poderia depreender que o conceito de *equivocação* não remeteria nem a um erro, nem a uma ilusão ou uma inverdade, mas à forma própria de uma positividade relacional da diferença que se contraporía a idéia de que existiria um referente dotado de um significado único e transcendente.

Eis, enfim, o que eu desejava passar a explorar no novo trabalho que me proporia, a partir de então, a escrever: como se poderia estudar sobre o encontro dessas duas *vozes*¹³ estranhas entre si provindas de pensamentos distintos e postas, a todo instante, a serviço de enunciar um pensamento sobre um outro que ainda não se conhecia bem à luz de algo que se poderia chamar de uma *antropologia da equivocação*, ou ainda (tomando de empréstimo a expressão Viveiros de Castro (2004) também trouxe à baila em seu trabalho), de uma *antropologia perspectivista*, com fins tanto de atentar para a homonímia entre os significados Ayoreo e salesianos e ganhar, a partir disso, um tipo de “visão estereoscópica” (Viveiros de Castro *idem*), segundo a qual seria necessário que os ‘olhos’ dos padres e dos índios não vissem a mesma coisa com fins de outra coisa, que presumisse a diferença entre eles, pudesse ser vista, quanto de verificar se a perspectiva

¹³ Gostaria de registrar aqui também que minha intenção inicial também era ressucitar diante do material do Arquivo Salesiano em Assunção, a própria voz dos padres que trabalharam na missão entre os Ayoreo e ainda estão vivos. O primeiro nome que me veio em mente foi, pois, o do padre José Zanardini, que ainda que tenha se mostrado interessado no começo, tenha se manifestado progressivamente mais e mais desinteressado. O mesmo ocorreria, então, para os outros padres (que não trabalharam diretamente na missão).

dos padres salesianos sobre os Ayoreo seria, em qualquer medida, recíproca a perspectiva dos Ayoreo sob os padres com quem passariam a conviver e se uma diferença de perspectiva poderia ter contribuído para a tentativa de instaurar o Estado entre os ameríndios.

No entanto, parecia haver ainda uma dificuldade adicional imposta pela reformulação do plano inicial, pois, num primeiro momento, minha percepção sobre o tratamento já dado por outros autores em outros contextos para eventos como os que eu me propunha a examinar, do encontro entre Brancos e índios, ao longo da História parecia apontar apenas para duas direções, às quais não me agradava absolutamente seguir.

De fato, não me seduzia a possibilidade de empreender ao longo desse trabalho nenhum estudo etnohistórico, ou sobre o que calhou-se chamar de ‘etno-etnohistória’ (Turner, 1988), pois apesar de eu concordar tanto com uma questão epistemológica fundamental destes estudos, que é: como o outro se define como Outro? E como uma sociedade define a si própria?, quanto com o fato de que não haveria base empírica/teórica para presumir que as culturas de povos indígenas da América do Sul não tenham tido alternativas para as representações de suas experiências de contato com a sociedade Ocidental que não formas puramente míticas, realmente não me interessava examinar ao longo dessa tese nenhuma espécie de processo de ‘globalização’ que talvez tivesse ocorrido no mundo indígena, em que, reproduzindo mais ou menos literalmente o que disse Turner (*idem*), se pudesse enxergar a sociedade Ocidental em todo lugar no universo ameríndio, sempre pelo prisma da integração de ações, símbolos, processos, eventos e categorias conceituais numa estrutura sociocultural global.

Além do mais, tampouco me interessava restringir meu trabalho a um estudo sobre um tipo de “mudança cultural” que tivesse como único horizonte o que Joel Robbins (2004) apontou acerca dos Urapmin, um povo habitante do vale do rio Sepik em Papua Nova Guiné, para quem esse autor sugeriu que após o contato com os missionários os Urapmin careceram de reordenar uma coleção heterogênea de materiais culturais compondo, então, um tipo de formação cultural em que duas lógicas diferentes, uma indígena e uma cristã, estariam em jogo simultaneamente e que seria apreendida pelas pessoas desse povo a sua própria maneira, dedicando-me apenas a investigação ou das maneiras como as pessoas de um povo são capazes de capturar a lógica do ‘novo’ sem

sacrificar a coerência do que já havia ali anteriormente. Ou apenas ao exame de uma questão, que imagino que seja realmente muito interessante que se poderia formular assim: por que as pessoas de um povo aceitariam uma nova cultura que as ensinaria a enxergar a si próprias pelas lentes de um óculos que só consegue vê-las como algo negativo e que carece de ser transformado à imagem dum Outro? Ou mesmo de outra questão, que era: o que motivaria a mudança numa cultura tradicional?

Verdade era, ao fim, que não me comovia muito a possibilidade de realizar um estudo sobre como diferentes culturas poderiam ser apreendidas como diferentes maneiras de compor e expor conceitos sobre um único e mesmo mundo material, ou sobre como uma determinada cultura poderia estar sujeita a transformação sem que isto implicasse necessariamente numa ‘mudança de conteúdo’, reduzindo toda a questão, em ambos os casos, a idéia de que há apenas uma realidade objetiva e que toda ela é perfeitamente redutível às representações que as pessoas de um grupo ou de outro constroem e mobilizam sobre ela.

As questões postas especialmente por Robbins (*idem*) eram, sem dúvidas, muito boas e ainda que eu não me comovesse com a possibilidade de fazer um trabalho que se norteasse pelo que esse autor realizou entre os Urapmin, me parecia ser mais ou menos difícil escapar delas. Mas, ao fim, o que eu realmente julgava ser importante se acrescentar a uma perspectiva como essa era como conciliar essas questões formuladas no contexto de um estudo sobre mudança cultural à uma reflexão mais vigorosa norteada pela idéia de uma antropologia da equivocação e sobre a idéia de diferença, que cria eu poder ser encontrada não só, por exemplo, no trabalho de Viveiros de Castro, mas também nos trabalhos de autores como Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Assim sendo, o que me parecia ser realmente interessante ao longo desse trabalho era a possibilidade de fazer notar sobre essa articulação o fato de que a mudança provocada pelo projeto civilizatório salesiano parecia ter, de fato, a motivação de introduzir no *socius* ameríndio uma transcendência (cf. Abreu, 2011, p.28) acerca das idéias de homem e de humanidade que, como forma idêntica a si mesma, permitiria aos padres fazer uma triagem entre o que era e o que não lhe era conforme. Nesse sentido, o homem católico, Ocidental, Euro-Americano (figurado essencialmente na imagem do próprio Dom Bosco, padre fundador da Ordem Salesiana), parecia ser tomado ali como forma transcendente “eternamente idêntica a si mesma” (Abreu, *ibidem*) a partir da qual se faria

uma entre o que se identifica com o Mesmo e o que lhe escapa e deve ser, por esse motivo, excluído, desfigurado e colocado sobre o jugo dos critérios da Identidade.

E sendo assim, o que parecia ser próprio, então, da relação entre uma antropologia da equivocação, a noção de Robbins de “mudança cultural” e o material de que eu dispunha sobre a relação entre os padres e os Ayoreo, era algo como uma vontade-de-univocidade dos salesianos expressa numa espécie de ‘filosofia da indiferença’ promovida pelos padres conduzida pelo imperativo de julgar e depreciar a vida de um Outro que, do ponto de vista de um Mesmo, não merece ser vivida e referida a imperativos do Estado.¹⁴

Teria sido possível às pessoas desse povo, dada a relação que estabeleceram os missionários Salesianos e o trabalho destes de conjuração de um todo, recusar esta unificação, cortar rente esta anulação de uma multiplicidade posta em favor da dissolução de qualquer autonomia dos homens? Seria ali na ação dos missionários Salesianos que se poderia deduzir um aparelho estatal? Se toda sociedade ‘sem Estado’ se encontraria, segundo a percepção de Sibertin-Blanc (2006, p. 413), atravessada tanto por vetores heterogêneos que podem efetuar processos de “estatização” quanto por outros capazes de barrar os primeiros, que contra-tendências de coibição do aparecimento do Estado teriam surgido no *socius* Ayoreo pós-contato com os padres Salesianos? Teriam, enfim, essas imagens tão latentes no tempo que sucedeu o contato com os Brancos na missão salesiana de Puerto María Auxiliadora, uma relação mais profunda com as condições do aparecimento do Estado em uma sociedade indígena?

Isso, no entanto, apenas por um lado. Por outro, eu não desejava realmente colocar de lado a tese dos Ayoreo de que o encontro com os Brancos os levava ao encontro de uma vida num campo de concentração, diante da qual muitas vezes me indaguei: por que as pessoas desse povo aceitaram a repressão e as transformações impostas pelos padres? Minha suspeita era, então, a de que a outra voz, a voz dos ameríndios, deveria emergir da resposta para uma indagação como essa e talvez se pudesse ouvi-la por meio do exame das relações estabelecidas arbitrariamente entre dois conjuntos conscientes e distintos.

¹⁴ E aqui tenho em mente tanto a imagem Clastreana de Estado quanto a que trouxeram à baila Deleuze e Guattari em *Anti Édipo* (2010).

1.3. Transformando cenários

Seria ingênuo de minha parte supor que qualquer brutalidade atribuída às ações dos missionários Salesianos tal como registrada nos boletins emitidos pela Ordem Salesiana sobre a missão no alto Paraguay fosse perturbadora para outra pessoa que não para mim mesmo. Ora, digo isso pois se, para os índios, a vida na missão Salesiana era, de certa maneira, comparável à vida num campo de concentração, a mesma experiência de contato com os Brancos também parecia ter representado para os Ayoreo, a exemplo do que Peter Gow (1991; 2001) soube fazer notar para os Piro que habitam a região do baixo rio Urubamba, na Amazônia Peruana, a possibilidade de escapar da vida difícil no interior do Chaco Paraguai. Onde os Ayoreo contemporâneos ponderam que viver perto dos padres Salesianos corresponderia a viver perto dos parentes num mundo oco da guerra entre diferentes subgrupos, livre da grave falta de água característica da estação seca no Chaco, e próximo dos *cojñói*, esses Brancos que são reputados serem, a um só tempo, bobos e desajeitados e possuir bastante dinheiro e bens muito poderosos.

Além disso, se rememorar o passado era, para os Piro, em último grau para, como constatou Peter Gow (2001, p. 6), incitar a lembrança da produção de relações de parentesco, a memória dos Ayoreo com quem convivi em Tiogai sobre o passado parecia consistir, por seu lado, numa história sobre os constantes deslocamentos dos *abuelos* Ayoreo sobre o território chaquenho por razão da guerra (motivada quase sempre pela busca de sal (Ayoreo: *echói*)) e das expedições de caça e coleta de mel, água e cactos comestíveis.

Ademais, se a distância entre os Piro e seus ancestrais é, de acordo com Gow (*idem*, p.7), sobretudo temporal e expressa em termos da extensão máxima das relações de parentesco entre os Piro contemporâneos e seus antigos parentes, a distância entre os Ayoreo que habitam hoje as terras doadas pela missão Salesiana nos idos dos anos de 1990 às margens do alto Paraguay e seus *abuelos* que viviam no Chaco Central seia, ao contrário, principalmente espacial. Digo isso, pois narrar sobre a vida de seus *abuelos* parecia consistir essencialmente para os Ayoreo em contar histórias sobre um passado de movimentos constantes de diferentes grupos de parentes entre porções do Chaco como, por exemplo, *Cerro León* e *Cerro Chovoreca*¹⁵.

¹⁵ *Cerro León* é uma formação geológica de aproximadamente 40km de diâmetro e 600m de altura composta, basicamente, pela intersecção de outros maciços menos elevados, e consiste, pois, na

Não me era, ainda, menos curioso o fato de que a medida em que eu descobria uma série de narrativas sobre os primeiros contatos com os missionários Salesianos, elas quase sempre vinham acompanhadas, por um lado, de uma espécie de esclarecimento de um equívoco que, de acordo com os Ayoreo, teria ocorrido ao longo da História ao terem atribuído às pessoas desse povo o nome de *Moros*. ‘Ora! *Moros* são as pessoas daquele povo que vive por aí, pelo mato. Grandes canibais! Nós mesmos, de Puerto María Auxiliadora, nunca fomos!’. Quando eu não escutava variantes dessa explicação, como a que escutei certa manhã de Gildo: ‘*Moro* era só meu vovô! Matava branco para comer! - ‘Carne gostosa!’, ele dizia. Eu não sou. Ele que era...As coisas mudaram depois que *chocamos* com os Brancos, né?’.

Não creio, contudo, que tenha sido por um mero acaso que escutei coincidentemente as histórias sobre os primeiros contatos com os padres Salesianos e a elucidação sobre um certo equívoco que teria ocorrido acerca do emprego da denominação *Moro*.

O que motiva minha suspeição é, pois, o pensamento de que se a experiência de terem sido reduzidos pelos missionários Salesianos implicou, como mencionei acima, na criação de uma distância espacial entre os Ayoreo e os *abuelos*, então justaposta a esta distância espacial estaria ainda uma distância ‘quase-ontológica’ (que não nego possuir inúmeras implicações morais na socialidade Ayoreo pós-contato): os *abuelos Moros* pareciam ser, para os Ayoreo contemporâneos olhando para seu passado, quase outro povo.

Mas imagino que seja preciso avançar com calma sobre este ponto. E a razão para esse movimento em ‘câmera lenta’ sobre essa distância que acabei de mencionar consiste numa qualidade seletiva que se poderia atribuir, talvez, ao pensamento indígena expressa na idéia de olhar para algumas regiões do passado com olhos de quem nunca viveu ali e de que aquela era uma vivida que não merecia ser vivida nem por um sujeito nem por seus parentes.

porção mais elevada do Chaco Paraguai. Já o *Cerro Chovoreca* consiste numa pequena elevação de aproximadamente 300m de altura localizada na zona fronteira entre o Paraguai e a Bolívia. Devo registrar aqui também que é especialmente à esta porção do Chaco que dizem querer retornar os Ayoreo que vivem hoje em Tiogai, as margens do Rio Paraguai.

Digo isso pois se os Ayoreo criavam em relação aos grandes guerreiros do passado uma distância grande demais e certamente intransponível (pelo menos para os Ayoreo de Tiogai, que certamente se ofenderiam muito caso eu ousasse sugerir aqui que pudessem um dia voltar a ser grandes matadores ou canibais), a distância que separaria os Ayoreo de certos *abuelos* como, por exemplo, Manendaquide (à quem os Ayoreo de Tiogai se referem como o grande ‘capitão’ dos Ayoreo *Garaigosode* e um dos líderes dos antigos *Guidaygosode*, que apesar de ter sido um chefe memorável nunca foi um grande matador. ‘Ele não queria matar, pois era bom e sentia muita pena!’, era o que me esclarecia Peebi todas as vezes que o nome de Manendaquide era evocado no contexto de alguma conversa), ou outros como Tojidedé, reconhecido nas comunidades do alto Paraguai como um grande guerreiro e impiedoso matador que diz-se ter se arrependido das mortes de suas vítimas após ter tido uma perna decepada durante uma batalha ocorrida durante uma viagem à zona próxima da fronteira com a Bolívia, é expressa facilmente em termos genealógicos por alguém que viva em Tiogai, bem disposto, claro, a reconstituir em sua memória os traços da lembrança de quem seria parente de quem.

Devo confessar, entretanto, que a idéia de olhar para algumas regiões do passado com esses olhos de quem não se imaginaria vivendo naquele mundo e como se as pessoas que nele habitavam se tratassem, de fato, de homens cujo mundo em que viveram seria realmente ‘um outro mundo’ quando visto do ponto de vista dos Ayoreo que vivem hoje em Tiogai, me pareceu às vezes ser o índice de uma “amnésia coletiva” (Gow 2001, p. 9) que parecia tomar as pessoas desse povo e que as levava a sugerir, algumas vezes, que se antes aquelas pessoas eram *índios* e *pobres*, após a experiência do contato com os padres e, posteriormente, após a saída dos padres do terreno da missão, eles passaram a ser *apenas pobres*.

Por outro lado, as mesmas narrativas sobre essa experiência de contato também acompanhava-se da narração de um conjunto de mitos que as pessoas desse povo que moravam em Tiogai traziam à baila à guisa de explicação para o conjunto de transformações que teria ocorrido no mundo Ayoreo após a chegada dos padres. Fora esse o caso da narração do mito de origem de *Sequére*, a estação chuvosa; sobre os feitos de *Chunguperedatei*, o jaburu mítico dono do ferro e associado no pensamento Ayoreo aos Brancos; da narração de um par de histórias sobre um grande caçador de papagaios e outro grande caçador de porcos-do-mato que, punidos pelo seu comportamento

excessivo, tornaram-se cativos dos animais e, posteriormente, foram transformados respectivamente em chefe da aldeia dos papagaios e em chefe da aldeia dos porcos do mato, que aos meus olhos estabelecia uma relação de vizinhança com um evento histórico, a captura de Iquebi, um menino Ayoreo capturado pela marinha Paraguaia e doado aos padres salesianos; e a gesta de Agayéguede, dito ser o primeiro Branco com quem os antigos Ayoreo teriam vivido numa enorme fazenda na zona de Fortín Ingavi¹⁶, repleta de animais de criação e poderosas armas de fogo.

Assim, tanto a imagem de ser *apenas pobre*, que parecia ser vizinha, para os Ayoreo de Tiogai, da idéia de ser *cristão*, quanto esse conjunto mítico também poderiam dar uma pista para uma pergunta que se poderia formular assim: por que, se a experiência de contato com os missionários foi tomada como um evento similar ao aprisionamento num campo de concentração, os Ayoreo não teriam apenas matado e comido da carne dos padres salesianos por ocasião dos primeiros contatos, repetindo, pois, o que fizeram com outros Brancos que eventualmente encontraram em diferentes localidades do Chaco?

Uma boa hipótese era a de que se, por um lado, os padres salesianos julgavam-se superiores e mais *civilizados* que os *Moros* ao auto-atribuir alguma bondade à seus atos, que deveria contrastar com tudo aquilo que os padres (e o Estado) enxergariam como vulgar e *selvagem* nas pessoas desse povo, por outro os Ayoreo olhariam para os padres salesianos, como veremos adiante nos capítulos 4 e 5, tanto como grandes xamãs dotados da capacidade de curar uma classe específica de enfermidades que teria surgido após o tempo dos primeiros contatos, quanto como afins potenciais com quem passou-se a trocar, então, outras coisas que não mulheres, o que parecia ser, por sinal, cosmopoliticamente estratégico, na medida em que a afinidade potencial com os padres passaria a servir tanto de evidência quanto de instrumento de uma relação genérica no contexto da relação com essas categorias em que se enquadrariam diferentes formas de alteridade.

Assim sendo, se parecia ser verdadeiro, tal como descrito nos *Bollettinos Salesianos*, que os salesianos tentaram continuamente *civilizar* os Ayoreo através de um processo de transformação imposto por meio tanto do estabelecimento de regras, organizações e comportamentos por eles esperados, quanto de procedimentos para coletivizar as pessoas

¹⁶ Fortín Ingavi é uma localidade no extremo norte do Chaco Paraguaio, já próxima à fronteira do Paraguai com a Bolívia e à zona em que localiza-se o *Cerro Chovoreca*. É nessa mesma zona que diz-se que teria se localizado a missão jesuítica de *San Ignacio de Zamucos*

desse povo num todo homogêneo do qual se deveria extirpar toda diferença que conflitasse com seu projeto civilizatório, por outra parte também manifestariam os próprios Ayoreo um desejo de auto-recriarem-se (cf. Kelly 2011, p. 21) à fim de enfatizarem seu engajamento com uma forma de ação diferenciante.

Mas que forma de auto-recriação e de invenção de um modo de relação com os Brancos teria sido esta da qual os Ayoreo teriam lançado mão? Pois direi que tal auto-recriação deu-se justamente através da idéia de transformar-se em *cristão* no contexto de um sistema em transformação provocada por uma sucessão de eventos históricos.

Compreender, no entanto, a idéia de se tornar *cristão* sob a perspectiva dos Ayoreo parecia implicar em enxerga-la como uma expressão daquilo à que Marilyn Strathern referiu-se como sendo um *relacionismo* que consistiria, para a autora, na idéia de que a fim de assumir um papel particular ou uma posição numa categoria perante os olhos de um Outro, carece de fazer-se objetificar para aquela relação específica a partir do eclipsamento momentâneo (ou a “abstração” para usar as mesmas palavras da autora) de todas as outras identidades de que dispõe. Assim sendo, a idéia tornar-se *cristão* e figurar aos olhos dos padres como mais ou menos *civilizados* com fins de obterem acesso aos bens e ao trabalho de que os salesianos dispunham por meio de uma relação específica estabelecida com os padres da missão, o *batismo*, teria exigido das pessoas desse povo o eclipsamento de um conjunto de relações que os padres julgavam serem índices de ‘imoralidade’ e de ‘selvageria’ dos ameríndios: a guerra humana e a mortalidade à ela associada; o modelo convencional de chefia vinculado a guerra e a magnificação do matador efetuada pelo assassinato dos inimigos, etc.

Nesse sentido, como se poderá ver melhor ao longo desse trabalho, se o mundo dos padres ali entre os Ayoreo parecia ser um mundo *intransitivo* (isto é, um mundo que possui algo que lhe é e que só se constitui enquanto mundo na medida em que o que o compõe repousa em seu exterior), o mundo Ayoreo seria um marcado, por outro lado, por sua absoluta *transitividade*, da qual seria o *relacionismo* uma expressão: um mundo que parecia fazer imanente toda e qualquer parte. Tanto as que já o compunham quanto aquelas que passaram a compô-lo ao emergirem do exterior do *socius* indígena após o contato com os salesianos.

Mas não apenas isso. Se o pensamento dos padres sobre os Ayoreo seria um, então, completamente *analógico*, segundo o qual a relação entre os Ayoreo e os Brancos se

basearia num esquema de divisão e compartimentalização da diferença, de maneira que fosse ele uma espécie de versão de um modelo aristotélico de categorias, o pensamento Ayoreo sobre os Brancos parecia proceder, por outro lado, *univocamente*, distribuindo-se na própria imagem passaram a atribuir a si próprios. Donde se poderia começar a perceber que se para o que era pouco a pouco apreendido naquele tempo pelos padres salesianos como o sucesso de um projeto que almejava extinguir a *selvageria* de Outrem em favor de uma imagem de *civilização*, corresponderia, para os Ayoreo, à maneira como o *socius* ameríndio experimenta a História tendo como ‘para-choque’ a estrutura expressa num conjunto de eventos míticos. De modo que houvesse, talvez, para o caso da relação entre os Ayoreo e os padres salesianos, como poderemos ver mais adiante nesse trabalho, um duplo ponto de vista sobre o que talvez se pudesse chamar de *aculturação*: se de um lado, vista através dos olhos dos padres, a idéia de aculturação parecia corresponder a um processo de “desespecificação” (cf. Taylor 1996), de outro, a idéia de ‘virar outro’ parecia remeter, sob a perspectiva dos Ayoreo, a um processo de “reespecificação” (Gow *Ms.*) em que a posição de Branco não seria o parâmetro de posicionamento preestabelecido nesse processo.

1.4. De uma exigência de método ao plano dos capítulos

Pois bem. Suspeito, então, que tendo o leitor ou a leitora lido até agora sobre uma tentativa de alinhar os dados provenientes tanto de algum trabalho de campo quanto de outras etnografias sobre os Ayoreo com os materiais provindos ou do arquivo Salesiano em Assunção ou sobre o projeto civilizatório salesiano, e tendo ele ou ela também notado que mencionei acima o nome de Peter Gow (2001), particularmente uma questão posta pelo autor ao se indagar sobre como uma sequência de eventos e processos históricos teria sido vivida por sucessivas gerações de Piro, esperar-se-ia que eu dedicasse um parágrafo que fosse à constatação desse autor (*idem*, p. 19) de que o emprego de métodos históricos em Antropologia Social não tem muita serventia quando aplicados unicamente com o intuito de contornar limitações do método etnográfico.

Imagino isso, pois notar-se-á tanto que o material etnográfico de que disponho (pelos motivos que mencionei anteriormente), apesar de não ser ínfimo, não seria suficiente para compor uma tese inteira - limite que me obrigou, conseqüentemente, a preencher as lacunas que existem em minha própria compreensão do mundo em que

vivem os Ayoreo com informações tomadas de empréstimo de etnografias de muito mais fôlego que a que me propus inicialmente a fazer, quanto meu amadorismo no que se refere ao emprego das fontes históricas sobre as ações dos padres salesianos na região em que os Ayoreo habitam hoje.

Apesar de meu amadorismo no trato de fontes históricas, não deixo de reconhecer nem que esses documentos de arquivo são materiais historicamente contingentes produzidos num momento de expansão colonial e da Igreja Católica e dominados pelos interesses de quem os escreveu, nem que seria muito difícil lê-los criticamente e utilizá-los sem aprender previamente sobre o próprio mundo salesiano e o contexto em que estes materiais foram produzidos. Nesse sentido, me encontrei, ao fim, diante de uma tarefa que assumi ao escrever um trabalho como esse de explorar a relação entre missionários e ameríndios através do desafio de conciliar *vozes* provindas de entradas distintas: uma que se poderia tentar recompor através do material de arquivo; outra que ressoava na própria potencia criativa do pensamento dos Ayoreo de Tiogai sobre as recriações postas em ação pelas pessoas desse povo por experiência do contato com os padres; e outra que provinha dos trabalhos dos autores que me precederam e que tiveram a oportunidade de trabalhar por mais tempo com os Ayoreo.

Logo, se era inicialmente difícil para mim compor uma tese sobre a relação entre os padres e os Ayoreo com o material etnográfico de que dispunha, de maneira que eu pudesse dar espaço e conciliar as vozes provindas dos pensamentos dos padres e dos índios lançando luz sobre a equivocação entre elas sem ‘tapar os gritos’ nem do material de arquivo, nem da etnografia Ayoreo, e se fato era que eu não poderia iniciar esse trabalho de outro ponto que não da pesquisa de arquivo que realizei durante os anos de 2013 e 2014, a solução inicial que encontrei apenas para me servir livremente, por algum tempo, como um tipo de ‘andaime’ para escrever esse trabalho não vinha, necessariamente, da Antropologia Social, mas da música.

Foi nela que encontrei uma figura musical interessante. A de um rondó: uma forma da música medieval francesa do séc. XIII que passou à música instrumental de câmara especialmente na Itália e na Alemanha, passando a ser utilizada especialmente no último movimento das sonatas e sinfonias clássicas, em que há duas ou mais repetições de um tema a que se alternam diferentes motivos. Seria, assim, tomando como ‘horizonte’ essa metáfora musical durante o tempo que levei para escrever essa tese, que me pareceu

ser possível iluminar uma certa alteridade referencial que me parecia emergir da equivocação característica da diferença entre a perspectiva dos padres e dos Ayoreo.

Passada, pois, a apresentação sobre o ‘pano de fundo’ dessa tese, os cinco capítulos que a compõem se organizam assim:

No capítulo um, nomeado por mim de *Didática da Criação*, ofereço uma espécie de radiografia da Ordem Salesiana, de seu projeto civilizatório e de seu remodelamento ao longo da história. É desse ponto que passo à descrição sobre a criação do Vicariato Apostólico do Chaco, seguida pela apresentação de um exemplo patente da atividade civilizatória dos padres salesianos na região de Puerto Casado, no alto Paraguay, e pelas considerações sobre o contraste que teriam criado os padres salesianos entre aquilo que chamaram de “Tribos do Interno” que contrapunham-se às chamadas “Tribos dos portos”.

Já no capítulo seguinte, passei da descrição sobre a criação e expansão da Ordem Salesiana à uma mirada sobre alguns eventos particulares que ocorreram no Chaco Paraguai desde o fim do século XIX até meados do século XX e que julguei comporem com o próprio projeto missionário Salesiano uma espécie de zona de indiscernibilidade, além de contribuírem para o próprio encontro dos Ayoreo com os missionários Salesianos

Assim sendo, foram nas páginas desse capítulo que me demorei sobre a Guerra do Chaco, sobre o estabelecimento e expansão do negócio de quebracho para a extração de tanino ao longo da margem direita do alto Paraguay, e sobre um projeto de prospecção de petróleo que visou-se implementar no território Chaquenho durante a primeira metade do século XX.

No entanto, essas foram apenas algumas das vozes que compuseram esse capítulo. Foi também ali que cuidei de ‘dar a palavra’ aos próprios Ayoreo de forma que possa se intercalar os próprios fatos da história com o ponto de vista das pessoas desse povo sobre estes acontecimentos, particularmente sobre uma classe de eventos que ainda que fossem razoavelmente desinteressantes para algumas pessoas desse povo, figurou aos olhos de certos xamãs como uma espécie de catástrofe cosmológica: a queda das estrelas do céu, e sobre um aspecto importante que mereceu ser examinado detalhadamente: a questão de ser ou não ser um *Moro*.

O terceiro capítulo transformou-se no espaço que dediquei para tratar dos acontecimentos que culminaram na criação da missão Salesiana de *Puerto María Auxiliadora*. Foi nele também que lancei alguma luz tanto sobre as relações entre os Ayoreo que habitaram até a década de 1980 a missão Salesiana e seus parentes que habitaram, durante o mesmo período, a aldeia Campo Loro, terreno da *New Tribes Mission*, quanto sobre um modelo de ação posto em prática pelos padres Salesianos que teria posto para os Ayoreo a necessidade de se auto-recriarem através de uma nova imagem para um modo de organização social, o xamanismo e a prática da guerra entre diferentes subgrupos.

Chegando ao capítulo 4, o que o leitor e a leitora encontrará será um comentário sobre a missão de Puerto María Auxiliadora e seu exterior. Logo, foi ali que cuidei de oferecer uma descrição sobre a dependência da missão salesiana de recursos externos, com fins de evitar com as doações de objetos que aqueles a quem os padres salesianos chamavam de *Moros* se resselvageirizassem, e sobre os programas de trabalho e de distribuição de bens criados pelos padres. Foi nele também que eu trouxe à tona uma reflexão tanto sobre uma face suplementar da capacidade de xamanizar que atribuíam os Ayoreo aos padres: sua relação privilegiada com Deus (Ayoreo: *Dupade*) e o acesso que tinham aos bens dos brancos, dos *cojñone*, quanto sobre a relação das pessoas desse povo com a *pláta*, o dinheiro, e com o *trabajádi*, com o trabalho.

Já nas páginas que compõem o último capítulo que devo me ater propriamente a duas temáticas principais. Uma delas diz respeito a algumas torções impostas ao modelo de ação Salesiano a partir dos anos de 1980 e uma apropriação pela ordem salesiana de um conceito de relativismo na forma da idéia de *inculturação*. A outra, por seu lado, remete a fragmentação da missão de *Puerto María Auxiliadora* em 6 aldeias distribuídas ao longo do rio Paraguay, as intensificações dos contatos dos Ayoreo com outro tipo de Branco: os *cojñone* das cidades que localizam-se nas imediações das aldeias e os fazendeiros donos de terras que margeiam o território Ayoreo, e aos experimentos realizados pelas pessoas desse povo com o político, expresso na criação e participação dos Ayoreo em organizações como a *UNAP* (União dos Povos Ayoreo do Paraguai) e a *Associação Garaigosode*, e na tese das pessoas desse povo de desde que foram ‘abandonados’ pelos padres salesianos teriam deixado de ser índios passando a ser, desde então, apenas pobres

2. Uma didática da criação

Le grand défaut des Européens est de philosopher toujours sur les origines des choses d'après ce qui se passe autour d'eux.

- Jean Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*

2.1. Sonhando com mistérios remotos

É num volume composto por diversos fatos da vida de dom Bosco relatados pelo próprio à outrem que recebeu o nome de *Memorie Biografiche*¹⁷ (cf. Lemoyne 1948) que pode-se encontrar um conjunto de narrativas sobre episódios oníricos que teriam ocorrido em diferentes momentos da vida de Giovanni Melchiorre Bosco (aos quais o futuro fundador da Ordem Salesiana referiu-se como ‘visões celestes’) em que enxergou o padre Bosco tanto aquilo que julgou ser sua missão quanto o mote do projeto civilizatório que viria a empreender futuramente na Itália e em diferentes partes do mundo.

O que logo se percebe à medida em que se faz virar as páginas é, sem dúvida, uma tremenda variação do tamanho das descrições, do contexto em que evocou-se uma ou outra narrativa, fazendo com que tudo parecesse se passar ali se houvesse um tipo de tema principal presente nas descrições sobre ‘visões celestes’, e sobre o qual um sem fim de fatos se acrescentaria conferindo a estas narrativas uma armação bastante curiosa que suportaria e permitiria diversas construções. À vista disso e a fim de mostrar ao leitor e a leitora de que modo essas narrativas sobre estas ‘visões celestes’ podem servir como ferramentas conceituais e como caminhos para nos levar adiante ao encontro de uma ‘radiografia’ da Ordem Salesiana e de seu projeto civilizatório, proporei que partamos, então, de uma visão celeste (reputada ter sido sonhada durante a infância de dom Bosco) para trazer à baila, em seguida, descrições abreviadas de outras ‘visões celestes’ que teriam ocorrido em diferentes momentos da vida de dom Bosco.

¹⁷ Pode-se encontrar também todo o conteúdo do *Memoria Biografiche* no seguinte sítio: <http://www.donboscoland.it> (acesso 01/06/2014)

Gira, pois, o enredo da primeira ‘visão celeste’ em torno da ofensa inicial de um grupo de meninos ao juvenzinho dom Bosco e da aparição de um homem vestido com um majestoso manto branco que logo se poria a instruir o menino ofendido: - “você não deverá corrigí-los com golpes, mas com mansidão e caridade! Vá lá e ensine-os que o pecado é uma coisa ruim e que a amizade com o Senhor, por outro lado, é um ativo valioso”.

No entanto, isso não é tudo. O mesmo tema sobre a ofensa inicial replica-se ainda nessa ‘visão celeste’ (mas não sem antes constar ali sobre o espanto do mesmo grupo de meninos ao indagarem-se e descobrirem que haveria sim outra possibilidade de reagir diante da ofensa de outrem que não violentamente) na forma de uma segunda imagem igualmente pomposa: a aparição de uma moça cujo corpo também estaria igualmente vestido, à exemplo da figura anterior, com um manto igualmente majestoso (diz o jovem Giovanni Bosco: - “como se ela [a moça] se assemelhasse, em alguns momentos, a uma estrela brilhante...”). Sucede, ademais, a evocação de tal imagem a transformação do grupo de meninos-ofensores em animais selvagens. E diante de um acontecimento como este, determinaria ainda a moça recém-aparecida: - “eis o campo onde você deverá trabalhar. Cresça humilde, forte e robusto. Agora você verá o que acontecerá com esses animais, mas você deverá reproduzir este mesmo ato para os meus filhos”.

Que não nos enganemos, em todo caso, supondo que a lição da mulher-majestosa encerre-se aí. Teria sucedido ainda, no relato do sonho do jovem Giovanni Bosco, outro ato da mulher-majestosa: a imposição de uma segunda transformação aos jovens que haviam sido transformados anteriormente em animais selvagens, transformando-os agora em animais pacificados/domesticados – cordeiros, coelhos, cachorros, vacas, etc. -, que, de acordo com o relato de dom Bosco enquanto sujeito recordando sua infância, logo puseram-se a perambular e a festejar ao seu redor e ao redor da mulher majestosa.

Note-se também que essa mesma imagem da relação de uma bela moça com animais domesticados aparece em outras ‘visões celestes’, como nesta em que diz dom Bosco ter sonhado com uma bela moça que, conduzindo um rebanho, dele se aproximava e sentenciava: - ‘Jovenzinho! Jovenzinho! Confio a partir de agora todo este rebanho a seus cuidados!’. E diante disso, indagar-se-ia o jovem dom Bosco: - ‘Ora, mas como cuidarei eu de tantas vacas e de tantos carneiros? Onde encontrarei eu pastos tão grandes

para abrigar tantas vacas e tantos carneiros?’, e, de novo, da boca da bela moça ouviria a seguinte resposta: -‘Você não se aflija! Irei sempre ajuda-lo!’.

Curiosamente, se poderia notar também uma espécie de ‘inversão’ entre a aparição do homem vestido com um manto majestoso na primeira ‘visão celeste’ e o homem com o qual disse dom Bosco também ter sonhado certa vez, que punha-se a observar, à beira do Oratório, os juvenzinhos que por ali passavam. Entretido com o que podia-se ver dali nos rostos de cada uma daquelas crianças, o homem logo se poria inquieto ao ver aproximar-se do pátio um homem portando uma pequena caixa. Chegada a hora das confissões, o homem tratou logo de abrir sua caixa e dali tirou uma marmota, com quem pôs-se imediatamente a dançar, em meio aos jovens que ali se encontravam. Mas, a cada vez que dançava com a marmota, os jovens ao seu redor riam, gritavam e faziam troça, forçando o moço-dançarino a retirar-se, envergonhado.

Incomodado, dom Bosco passaria a examinar o ‘estado de consciência’ (é este o termo empregado pelo próprio dom Bosco) de muitos daqueles jovens e a narrar seus esforços ao resistir as tentações do ‘demônio’ (é este também termo empregado pelo próprio dom Bosco) que por ali aparecera, com sua marmota, a fim de impedir os jovens de se confessarem. Concluiria, pois, dom Bosco desse episódio onírico: - ‘que grande lição de alma! Um sonho se alcança dormindo, e por isso que eu o faço.’

Não é, porém, menos interessante o fato de haver ali uma espécie de paralelismo entre esta ‘visão celeste’ – que inverte, em certa medida, o tema do homem do manto majestoso que mencionei acima – e uma outra, que chamarei de ‘Origem da Morte’ em que dom Bosco dizia observar, do beiral de uma janela, um grupo de meninos que brincavam alegremente durante o horário de recreio do Oratório.

Foi do alto desse mesmo lugar que observou ainda a chegada lenta de um homem alto, de olhos fundos, pouquíssimo cabelo e uma longa barba branca, que parecia estar envolto em uma mortalha e que portava, na mão direita, uma tocha com a chama azul. Atravessando o pátio (como se ninguém pudesse vê-lo por ali e como se procurasse algo que perdera há muito tempo) chegou logo o homem à oficina de carpintaria, onde alcançou um juvenzinho e fez menção de lhe queimar o rosto com as chamas azuis da tocha e anunciou: -‘ É exatamente este o homem!’.

Logo após, tiraria das dobras de seu manto um bilhete e deu-o ao juvenzinho, que empalideceu e indagou: - ‘Ora, mas quando é? Mais cedo ou mais tarde?’. E eis a resposta

do velho homem: -‘Venha. A sua hora já chegou!’, o que provocou, por outro lado, uma segunda indagação do menino: - ‘Mas não posso eu continuar a brincar?’ – para o que respondeu o velho homem: - ‘Saiba que até mesmo durante uma brincadeira você poderá ser subitamente surpreendido!’

O jovem, tremendo, emudeceu. De sua boca não se podia ouvir nem o pedido de desculpas que tinha em mente em fazer. Em seguida, o velho homem do sonho apontaria com a mão esquerda em direção a varanda da oficina: - ‘Você não vê? Não vê o caixão colocado no meio da porta que leva até o jardim? Aquele caixão é destinado a você. [Eles]Logo virão!’

– ‘Não! Não! Não!’, teria respondido aos berros o menino. ‘Eu sou criança! Eu ainda sou muito novo para morrer! Não estou preparado!’. E sem proferir uma palavra que fosse, com a mesma velocidade que entrou no Oratório, saiu o homem dali. Dom Bosco, que apenas observava tudo aquilo até então, concluiria que aquele senhor era a Morte e ele estava ali justamente para ouvir, mas que não se contasse a ninguém. Que se esperasse até o dia em que a Morte estivesse morta! Que não se omitisse nada, mas que se fizesse tudo o possível para morrer bem.

Pois bem. Ao mesmo tempo, não posso deixar de mencionar que cada uma das ‘visões celestes’ que trouxe à baila até agora reaparece numa longa descrição de uma ‘visão celeste’, que nomearei aqui de ‘a viagem ao céu’, cujo enredo gira em torno de um grupo de jovens que certo dia, diante de um montanha muito alta, decidiram que desejavam ir até o céu. E aqueles que por ali conseguiram chegar foram recebidos no céu com uma grande festa! Mas este não era, como só puderam notar posteriormente o grupo de jovens, o céu em si. Havia ali outra montanha que julgavam ser ela sim o caminho que os levaria até o céu-de-verdade.

Ao chegarem na base da segunda montanha, viram ali um enorme lago cheio de sangue, cujas margens eram recheadas de pedaços de mãos, pés, braços, pernas, crânios partidos e troncos desmembrados. Paralisados e assaltados por uma profunda melancolia, olhavam todos para o lago, mas não sabiam como atravessá-lo, pois por ali podia-se ler apenas, escrito em grandes letras: *Para Sanguinem*. E ao perguntarem a um jovem sobre o significado da inscrição, ouviriam: - ‘este não é o sangue de tantas pessoas que já tocaram o topo do montanha e chegaram ao céu! Este é o sangue dos mártires! O sangue de Jesus Cristo! Ninguém pode ir ao céu sem passar por este sangue e sem ser com ele aspergido. É

este sangue de defende a montanha sagrada, a figura da Igreja Católica. Qualquer um que tente atacá-la se afogará! Veem todos esses pés e mãos cortados? Todos esses crânios esmagados? São as sobras de todos os inimigos miseráveis que queriam lutar contra a Igreja. Todos eles acabaram assim! Em pedaços! Todos pereceram neste lago!.

Ao olharem à Leste, os meninos puderam ver naquela direção um outro vale, quatro ou cinco vezes maior que o vale do lago de sangue. Aquele, dizia o jovem, estava destinado para o sangue dos justos, para o sangue daqueles que quisessem morrer futuramente pela ‘causa da fé’. Assustados, os meninos correriam de volta para a trilha, em direção oposta ao caminho que os teria levado ao lago de sangue, e rumo a uma terra de carvalhos, loureiros, palmeiras e outras plantas. Ali, curiosamente, também havia um lago. De água, mas suas margens eram igualmente salpicadas de pedaços desmembrados de corpos, espaço onde também podia-se ler escrito em grandes letras: *Para Aquam*.

E ao indagarem novamente que é que significava a inscrição que acabaram de enxergar escutaram: - ‘esta é a água do santo batismo. Nela foram lavados e purificados os que já escalaram a montanha e nela devem ser banhados todos aqueles que desejam ir para o céu, pois ali só se alcança ou através da inocência ou através da penitência. Ninguém pode ser salvo sem ser banhado nesta água. Já os pedaços de corpo que vocês enxergam, são membros daqueles que atacaram recentemente a igreja.’ E, diferentemente do que viu-se anteriormente no lago de sangue, o que via-se ali agora era várias pessoas caminhando sobre as águas com extrema rapidez. Eram eles, dizia-se ali às margens do lago de água, os justos, libertos da prisão do corpo. E ainda que todos os meninos do grupo desejassem caminhar sobre a água, tal como os justos, dom Bosco lhes aconselhava: - ‘não façam! Não façam! Não se atrevam! Ninguém pode supor ser tão justo assim!’.

Mas podia-se ver também, ainda mais longe, um terceiro lago cheio de fogo cujas margens eram igualmente polvilhadas de restos humanos. E a exemplo do que havia para os lagos de sangue e de água, também havia ali uma grande inscrição: *Para Ignem*.

Não demorou muito, então, para que o grupo de meninos se indagasse: - ‘ora, o que é *Para Ignem*?’, e descobrissem, assim, que aquele era o ‘fogo do amor de Deus e dos santos’: as chamas do amor, desejo e por elas deviam passar todos aqueles que não puderam atravessar ou o lago de sangue ou o lago de água. Eram, ao fim, as chamas utilizadas para queimar os corpos de todos os inimigos da Igreja. Por ali podia-se ver igualmente tanto um enorme anfiteatro repleto de lobos, ursos, tigres, leões, panteras e

cães prontos a devorar quem quer que ousasse passar por ali e rasgar seus corpos com os enormes dentes que guardavam em suas bocas (foi nestes em quem dom Bosco reconheceu os demônios e os perigos do mundo, dos quais todos os humanos vivos deveriam manter distância a fim de não se verem destroçados por eles), quanto um enorme pedaço de terra repleto de pessoas vivas sem nariz, sem orelhas, braços, pernas, mãos ou pés. Eram eles, dizia-se, os amigos de Deus que, mortificados, por ali estavam para ser salvos e trabalhar para o amor de Deus e do próximo.

Pois bem. As explicações e conversas seguem como nos casos anteriores, até a chegada do grupo de meninos a um grande jardim carregado de belíssimas rosas e um pomar de pereiras e macieiras. Ao correrem para apanhar as flores e comporem com elas um buquê, os meninos passam a sentir um terrível odor de podre, o que ocorrera igualmente antes ao apanharem e morderem algumas peras do pomar, reputadas terem gosto de terra e fazer quem quer que as comesse vomitar.

Ao indagarem, portanto, o que acontecia ali, receberiam a seguinte lição: - “Tudo é aparência. Tudo é sem graça.”

Resignados, os meninos começaram, então, o caminho de volta e já no seu início encontraram um grupo de sujeitos que corria, cantava e dançava ao som de uma música feita com toques de tambor. ‘Que tumulto!’, queixava-se. Via-se que todos ali estavam bem vestidos e pareciam ser donos de muito boas maneiras, mas podia-se, ao mesmo tempo, perceber que sob seus chapéus haviam pares de chifres. Eis que os meninos haviam se deparado, então, com o mundo perverso e do mal e foi-lhes dada uma lição suplementar: - ‘É esta a forma que os homens vão para o inferno quase sem perceber.’

Aterrorizados, o grupo de meninos decide tentar retornar à base da primeira montanha, mas logo perceberiam que estavam completamente perdidos, ainda que não tivessem demorado muito para descobrirem como podiam sair daquele local. Narra-se ainda que havia um caminho entre dois penhascos altos e eles deveriam, a fim de chegar do outro lado, atravessar uma ponte bastante frágil e bastante longa, sem que houvesse algo em que pudessem se apoiar. Era esse, acreditava-se, o caminho para o céu-de-verdade e dali podia-se ver um grande número de pessoas espalhadas pelos lados da montanha, desejosas de alcançar, tal como o grupo de meninos, o topo do montanha, bem como podia-se ouvir uma música celestial que, segundo o relato de dom Bosco, os encorajava a seguir o caminho.

Ao chegar, finalmente, ao céu, dom Bosco teria percebido que encontrava-se ali quase sozinho: a maior parte de seus companheiros sucumbira a travessia que deveria levá-los até o topo da montanha e por mais que dom Bosco tentasse chamá-los aos gritos, seus gritos pareciam baixos demais para que pudessem ouvir seus companheiros que não conseguiram chegar ao topo da montanha.

Eis, portanto, o que teria concluído dom Bosco ao ver que encontrava-se sozinho no céu : -‘ é preciso que eu vá resgatar aqueles que não conseguiram chegar ao céu.’, e assim o fez, a fim de alertar seus companheiros que não deveriam se render perante os percalços do caminho. Contudo, uma vez fora do ‘céu’, o próprio dom Bosco, vencido pela fadiga de toda caminhada, não teria tido mais forças para rumar novamente da base em direção ao céu, localizado no topo da montanha.

Pois bem. Quem quer que já tenha tido a oportunidade de ler uma monografia que tratasse em algum momento sobre o projeto civilizatório Salesiano deverá ter percebido que não é nenhuma novidade trazer à baila, à guisa de abertura, um fato que seja da vida de Dom Bosco. É o que pode-se ler, por exemplo, nos trabalhos de Montero (2012) e Novaes (1994), nos quais imagino que esta ‘manobra’ tenha servido de ‘artifício’ para iluminar de alguma maneira a base sobre a qual esses autores julgaram em que se assentava a atividade missionária Salesiana, ainda que o fato evocado por um autor quase nunca seja essas ‘visões celestes às quais dom Bosco atribuiu papel fundamental na elaboração de seu projeto missionário.

Longe de mim, entretanto, supor que um fato qualquer da vida de Dom Bosco pudesse cumprir papel de uma certa estrutura objetiva socialmente construída capaz de dirigir (ou coagir) as ações ou as representações de um sujeito. Pelo contrário. O que desejava enfatizar quando optei por descrever acima algumas das ‘visões celestes’ de um jovem dom Bosco era menos a crença de que talvez se pudesse enxergar nelas qualquer traço de um “construtivismo” (para falar, quem sabe, com a boca de Pierre Bourdieu (1989, p.14)), segundo o qual um conjunto de percepções, ações, e pensamentos acabariam por constituir um *habitus*, que uma inquietação que se poderia expressar através da seguinte pergunta: e se oferecêssemos às descrições dessas ‘visões celestes’ um tratamento similar o que ofereceu Lévi-Strauss aos mitos? Seria possível enxergar nas visões de dom Bosco variantes de uma espécie de ‘mito de criação’ da Ordem Salesiana e de seu projeto civilizatório?

É, sem dúvida, preciso observar mais de perto, então, um conjunto de coisas que Lévi-Strauss fez notar para os mitos.

Destaca, pois, esse autor que um mito “se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios” – em todo caso, “há muito tempo””, assim como sugere ele também que o valor intrínseco conferido ao mito “provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro”. Ademais, caso se pudesse proceder mesmo assim, tomando um relato sobre um sonho como uma narrativa cujas características fossem as mesmas de um mito (este que é dotado de inúmeras camadas que diferem ligeiramente entre si e que desenvolve-se, como muito bem nos ensinou Lévi-Strauss (2004), como uma espiral), dever-se-ia igualmente lembrar tanto que o objetivo de um mito é fornecer uma espécie de modelo lógico para a solução de uma contradição, quanto duas outras idéias de Lévi-Strauss (*idem*): (1) a de que um mito é um tipo de máquina de obliteração do tempo, e (2) que as partes de um mito não são compostas de eventos históricos, mas antes por fragmentos de histórias contadas e ouvidas por diferentes sujeitos.

Tudo isso, porém, apenas por um lado. Por outro, Lévi-Strauss não deixou de sugerir que consistiria aquilo que chamou de “originalidade do pensamento mitológico” (1978) em desempenhar o papel do pensamento conceitual. E assim sendo, imagino que seja conveniente lembrar também de um outro par de pontos importantes, que consistiria justamente nas idéias de que (1) os mitos não revelam, necessariamente, muitas soluções teóricas de uma só vez – elas aparecem separadamente, cada uma ilustrada por uma variante, e (2) às vezes os mitos, como escreveu Lévi-Strauss (1985, p. 171), podem determinar um esquema de possibilidades em que grupos empiricamente observáveis podem descobrir fórmulas para a solução de problemas de organização interna. Nesse sentido, afirma ainda Lévi-Strauss (*ibidem*), “as fórmulas elaboradas pelos mitos podem ser aplicadas na prática”, donde se poderia sugerir que a “especulação mítica” (*ibidem*) precede a ação e que ela não precisa saber se os resultados no plano ideológico são, de fato, soluções para um problema empírico, ou se pode-se escolher entre várias soluções com fins de resolver um problema específico.

Assim sendo, caso realmente se pudesse tratar assim as narrativas sobre as ‘visões celestes’ de Dom Bosco (os relatos de um homem adulto sobre episódios oníricos

ocorrido em diferentes tempos, que teria sido determinante para a criação e expansão de todo um projeto civilizatório), colocando-as em ressonância com o que escreveu Lévi-Strauss sobre os mitos, e enxergar nelas variantes de um tipo de ‘mito de criação’ de um projeto civilizatório/missionário, talvez se pudesse igualmente sugerir que esse ‘mito de criação’ teria se formado de uma estrutura permanente cujas atualizações ‘torceram-se’ de diferentes maneiras em variantes ao longo da história e em diversas partes do mundo onde atuaram os missionários Salesianos.

Ora e se é um mito, de acordo com o que apontou Lévi-Strauss (*idem*, p. 234), o conjunto de suas variantes, não se poderia igualmente sugerir que é também o ‘mito de criação’ do projeto civilizatório Salesiano o conjunto de todas essas narrativas sobre as ‘visões celestes’? Se assim, que fórmulas elaboradas nas diferentes variantes desse ‘mito de criação’ foram postas em prática por ocasião da criação da Ordem Salesiana?

No âmbito desse trabalho deverei tratar apenas da ação dos padres salesianos entre os Ayoreo. Apesar disso, antes de passar à subseção seguinte eu gostaria de evidenciar alguns ‘motivos’ no conjunto de narrativas sobre as ‘visões celestes’ de dom Bosco que imagino que tangenciem ao longo desse trabalho algumas das práticas que os padres salesianos realizaram entre os Ayoreo na missão de Puerto María Auxiliadora, na região do alto Paraguay:

1. O episódio da transformação dos meninos ‘selvagens’ em animais domesticados.
2. O balé do homem [humano/civilizado] e da marmota [não-humana/selvagem] e a evocação do imagem do ‘demônio’, surgida, segundo dom Bosco, para atraparhar a confissão.
3. As imagens do martírio, do batismo e defesa da igreja contra seus inimigos trazidas no sonho sobre a montanha e o céu-de-verdade.

2.1.1. A criação da Ordem Salesiana

“Os congregados agora em uma Sociedade propõem-se, então, a promover a glória de Deus e a salvação das almas, especialmente aquelas mais necessitadas de instrução e de educação.”

Eis o que pode-se ler já no início da ata da conferência de adesão à Pia Sociedade de São Francisco de Sales, promovida por Giovanni Bosco em Turim (naquele tempo padre de formação Franciscana) em meados de Dezembro de 1859, numa Itália recém-exaurida pelos esforços de unificação; excluída, até então, do processo de partilha do

território africano (cujo ápice seria, no entanto, apenas em Fevereiro de 1885, com a realização da conferência de Berlim); e transformada por um processo de restauração que recém-extinguiu, desde 1848, os tribunais eclesiásticos e proibira tanto que corporações religiosas adquirissem propriedades sem a autorização prévia do estado Italiano, quanto seu funcionamento para atividades que não fossem destinadas à pregação, à educação e aos cuidados dos enfermos¹⁸ (cf. Montero, 2012).

Pois teria sido justamente a partir da promoção da Conferência de Berlim e justamente nesse contexto de recém-unificação e de progressiva secularização do estado Italiano que dom Bosco cuidou de dar o primeiro passo, com o auxílio direto de nove membros e com apoio mais ou menos irrestrito do papa Pio IX, para a realização do projeto que teria lhe sido diretamente confiado há algum tempo (para falar com a boca do próprio dom Bosco, como pode-se ler em um dos capítulos do próprio *Memorie Biografiche*) por ‘Maria, a celeste’: o projeto da Ordem Salesiana.

Mas que não nos enganemos, em todo caso, crendo ou que o projeto de organização concebido inicialmente por dom Bosco tenha sempre tido caráter de congregação religiosa, ou que ele não tenha sido considerado controverso e tenha encontrado, por isso, opositores dentro da própria igreja católica.

Digo isso porque, conforme apontou Montero (*idem*, p. 68), a ambição inicial do projeto de dom Bosco, criado num contexto em que a religião perdia progressivamente sua influência sobre variadas esferas da vida social e em que a pobreza dos homens tornara-se objeto de uma política de controle por parte do Estado¹⁹, era o de atuar como uma obra pastoral que pusesse em reunião em “Oratórios Festivos” (estes que, desde a criação em 1840, inspirados na promissora obra de Philippe Neri entre crianças romanas e tinham como objetivo reunir aos domingos e feriados festivos os jovens julgados estarem em situação de “perigo moral” e representarem risco a ordem social, especialmente aqueles saídos das prisões juvenis (cf. Desmaraut, 1996) tanto os jovens operários de origem rural quanto os órfãos que se encontrariam, do ponto de vista dos padres,

¹⁸ É o que consta e pode-se ler, por exemplo, na lei dos Conventos de 1854. Ver Montero (2012).

¹⁹ Segundo o que pode-se ler no trabalho de Montero (2012), na primeira metade do século XIX a ‘perambulação’ de qualquer sujeito encontrava-se condicionado a apresentação de um certificado de boa conduta (prática introduzida pelas autoridades em 1814) e, caso fosse o sujeito um mendigo, deveria este portar sempre uma placa de cobre – segundo lei de 1831 – que indicasse sua condição.

privados de assistência familiar, profissão e instrução formal, que deveriam, então, ser acolhidos nas casas pastorais e instruídos nas escolas profissionais criadas em diferentes partes da Itália pelos padres Salesianos, onde não seriam nem exigidos de nenhuma tarefa que sobrepusesse suas forças, nem repreendidos por meio de agressões físicas e postos a trabalhar privados de férias ou folgas semanais.

Eram, pois, os Oratórios Festivos, tal como descritos por Breckx (1925, p. 13) num livro dedicado a examinar o que o autor chamou de “idéias pedagógicas de Dom Bosco”, espaços em que fazia-se alternar ao longo do dia a confissão, as orações, as brincadeiras e a instrução. E mais ainda: se eram para dom Bosco os domingos e feriados reservados a recreação e a instrução dos jovens nos Oratórios Festivos, eram igualmente para o fundador da Pia Sociedade de São Francisco de Sales os dias da semana dedicados a visitar os patrões desses mesmos jovens reputados pelos padres Salesianos encontrarem-se em situação de ‘perigo moral’ e lhes indagar sobre seus “deveres cristãos” (Montero, *ibidem*), segundo os quais deveriam tratar com humanidade os jovens que empregavam.

E não por acaso, como constataria ainda esse mesmo autor (1925), foi muitas vezes justamente desse grupo de jovens acolhidos pela pastoral e por meio das escolas profissionais que dom Bosco (desejoso, naquele tempo, de fazer aflorar nesses jovens em situação de “perigo moral” alguma vocação e transformá-los em sacerdotes) recrutaria seus auxiliares, que deveriam, por seu lado, reunirem-se com os ditos *Maestrini*, isto é, com aqueles reputados serem ‘pequenos mestres’ (e que poderiam também ser recrutados entre os estudantes das escolas cristãs) a quem caberia a tarefa de ‘conduzir’ (assim mesmo, como se estes fossem os animais de um grande rebanho, ou como se revíssemos aqui a reencenação de uma de suas ‘visões celestes’) seus colegas de Oratório Festivo e transmitir à eles os ensinamentos de dom Bosco.

À vista disso, poder-se-ia apontar desde já para que espécie de efeitos tal modelo de ‘instrução’ e de ‘recrutamento’ teria acarretado na própria expansão da ordem Salesiana.

Para fazê-lo, é preciso, no entanto, que nos debrucemos momentaneamente tanto sobre alguns números e alguns locais que, por si só, nos dão uma visão geral do avolumamento do projeto da ordem Salesiana: se em Dezembro de 1859 o número de pessoas envolvidas nesse projeto não ultrapassava uma dezena e concentrava-se essencialmente em Turim, em 1862 vinte e duas pessoas já haviam sido ‘formadas’ pelo projeto de Bosco, e em 1888 (saiba-se que foi este o ano da morte de dom Bosco), por

outro lado, o número de religiosos vinculados ao projeto Salesiano já totalizava aproximadamente 3000 pessoas (e expandia-se para os Alpes, para a França, para a Bélgica, para a Espanha e para a Inglaterra (cf. Breckx *idem*, p. 17)), quanto sobre o fato de que foi apenas a partir de 1850 que o modelo ‘oratório + abrigo’, que representava naquele momento uma atividade complementar aos colégios, que encontravam-se confiados à Igreja Católica para a formação e acompanhamento moral dos educadores, passou a servir de ‘motor’ para a expansão das atividades de dom Bosco para o ensino médio e para a constituição de suas próprias oficinas (cf. Montero, *idem*, p. 71).

Entretanto, certamente poderiam o leitor e a leitora indagar: - ‘ora, se era naquele tempo tarefa da Igreja formar e acompanhar os educadores e se mesmo assim viu-se , a partir dos anos de 1850, expandir o projeto Salesiano para o ensino médio, por exemplo, qual era realmente o ‘traço distintivo’ do projeto de dom Bosco?’

Pois direi que consistia justamente tal ‘traço distintivo’ na criação de um sistema de educação pautado no que dom Bosco calhou de nomear de “sistema preventivo” (cf. Montero, *idem*; Breckx, 1925) e de aplicar em seus internatos, cujo objetivo era assimilar esses jovens órfãos e/ou de origem rural à polidez e às ditas boas maneiras características da civilidade urbana (que dom Bosco dizia ter aprendido, por sinal, em seus anos de seminário...), que estendiam-se do modo de se comportar às ‘boas maneiras’ antes de dormir (os jovens abrigados por dom Bosco sabiam bem sobre a norma: - ‘Sejam decentes! Ao dormir, mantenham sempre suas mãos cruzadas sobre o peito!’) a um ‘ascetismo’ posto em ação a partir refreamento dos prazeres e dos desejos em virtude do trabalho, em que se reconhecia o melhor caminho para a salvação da alma de um sujeito.

À vista da criação de dom Bosco e de seus efeitos, creio ser Montero (*idem*, p. 73) quem conseguiu encapsular logo na primeira parte de seu livro a grande novidade que teria sido introduzida pelos padres salesianos, que foi:

“(…) produzir para as classes menos favorecidas, que não aspiravam necessariamente ao noviciado e uma carreira eclesial, uma proposta educacional integral que tivesse completo controle do tempo do aluno, submetendo-o a uma vigilância continuada e estrita, fórmula esta até então reservada ao treinamento de clérigos, professores e elites militares. Ao associar instrução e hospedagem, os internatos salesianos eram capazes de organizar as atividades dos pensionistas nas mais variadas áreas da vida cotidiana: relações familiares, relações de trabalho e tempo livre. Com os internatos, os salesianos procuravam suprimir a promiscuidade doméstica de sexos e idades dos mais pobres, fontes, em seu entender, da delinquência, e semente de todos os vícios; com as escolas de artes e ofícios garantia-se uma profissão que tornasse os jovens aptos para toda forma

de ofício urbano (...) e com os oratórios festivos pretendia-se gerenciar de maneira mais completa e sistemática possível o tempo livre do jovem”

Pois bem. Após já ter falado um pouco do contexto da criação e da expansão da Ordem Salesiana, não posso deixar de mencionar que num contexto como esse não tardou para que logo começasse a surgir opositores para o projeto Salesiano. Mas para discutir em separado sobre a controvérsia do projeto de dom Bosco, é preciso salientar diante da exposição sobre o caso da criação do projeto Salesiano, que quase tudo que pode-se ler a respeito dessa controvérsia encontra-se no *Memorie Biografiche*, e foi certamente escrito e compilado, como pode-se supor, de acordo com o que um conjunto de padres salesianos desejou registrar.

Num cenário como este, já se pode prever, então, desde agora um efeito que deverá afetar inevitavelmente esta cartografia tímida da controvérsia da criação do projeto dos salesianos a qual tratarei de dar contornos mais nítidos a seguir. Ele é, como poder-se-á argumentar diante do que se lerá, um viés excessivamente ‘salesiano’ que se poderia ter dessa controvérsia. Ainda que tal fato já represente, por si só, uma dificuldade grande demais para que se pudesse multiplicar os pontos de vista sobre um acontecimento e atingir sobre ele o que Latour (2005, 2007) batizou de “objetividade de segundo grau”, pelo que designou este autor um tipo de objetividade provinda da diversidade, ao invés da uniformidade, e alcançável através da multiplicação de diferentes pontos de observação, gostaria mesmo assim de insistir no esforço de descrever a controvérsia sobre a criação do projeto salesiano sem fazer opaca a complexidade que me parece ser imanente a ele.

Consistiu, pois, uma das faces da controvérsia que a envolveu, e que acarretou num sentimento de hostilidade em boa parte dos clérigos de Turim e dos administradores dos seminários, que já datava, por sinal, desde 1844 (i.e. 15 anos antes da própria criação da Pia Sociedade de São Francisco de Sales), na acusação que se fazia a dom Bosco de conceder irrestritamente aos jovens que frequentavam seu Oratório Festivo a “sagrada comunhão”.

Mas a primeira vista que espécie de problema poderia haver em concedê-la diariamente e irrestritamente aos meninos amparados pelos salesianos? Grande parte da classe eclesiástica de Turim sabia bem: os atos de dom Bosco descumpriam (quando vistos de seu ângulo, obviamente) o que dispunha naquele tempo o Compêndio de Catecismo da Igreja Católica, onde pode-se ler que o que nomeava-se ali de “sagrada

comunhão” seria destinada exclusivamente para aqueles que estivessem, nas palavras da Igreja, plenamente ‘incorporados’ à Igreja Católica e que observassem as atitudes que, segundo os padres, seriam índices de “respeito a Cristo”. Assim sendo, concedê-la irrestritamente aos ‘perigosos’ meninos atendidos por dom Bosco não seria outra coisa, do ponto de vista dos padres Turineses não-salesianos, que um acinte à própria Igreja. Assim sendo, que era dom Bosco, visto pelo ângulo desses outros padres? - ‘Um ‘Jansenista²⁰! Um ‘Jansenista’! Um daqueles que estavam dispostos a reproduzir o mesmo que faziam antes os Jesuítas!’²¹

Tudo isso, no entanto, visto apenas por um lado. O que não é menos interessante é que, do ponto de vista dos Salesianos, inspiravam-se essas mesmas ações, condenáveis do ponto de vista de Outrem, justamente na realização no século XVI do Concílio de Trento²², que teria coincido e dado as bases para a criação por Ignacio de Loyola, em 1540, da Companhia de Jesus. E isso, por si só, não era pouco, pois como veremos adiante nesse capítulo, os missionários Salesianos cuidariam ainda futuramente de tomar de empréstimo tudo aquilo que lhes interessava do modelo ‘reducionário’ posto em ação pelos missionários Jesuítas por ocasião de sua estada entre povos indígenas na América do Sul (que lembremos nós do modelo clássico das reduções guarani) e torceram-lhe de acordo com os novos contextos em que viriam a atuar e com seus propósitos caso a caso e conciliando-o com o próprio ‘sistema preventivo’ e modelo de civilidade urbana criados pela congregação salesiana.

Mas saibamos melhor: há ainda outra face da mesma controvérsia envolvendo a criação e a expansão do projeto salesiano. O que os padres não-salesianos podiam imaginar ao constatarem que o número de pessoas vinculadas ao projeto salesiano crescia exponencialmente e que dom Bosco criara um sistema de ensino que encontrava-se, a sua maneira, desvinculado do controle que tinha a igreja sobre a formação que recebiam os

²⁰ É o Jansenismo um movimento que se inseriu na Igreja Católica especialmente na França e na Bélgica nos séculos XVII e XVIII que, dentre as teses, sugere que a comunhão frequente era fonte dos grandes males, cujos maiores responsáveis eram os jesuítas. Em 16 de Outubro de 1656 o Jansenismo foi considerado pelo papa Alexandre VII herético. Ver o verbete ‘Jansenismo’ disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Jansenismo> (Acesso em 13/06/2014)

²¹ É o que pode-se ler no capítulo 24 do sexto volume do *Memoria Biografiche*.

²² O Concílio de Trento foi convocado pelo papa Paulo III e realizado entre 1545 e 1563 para discutir sobre a disciplina eclesiástica e a unidade da fé num contexto em que a Europa encontrava-se dividida por razão da Reforma Protestante. Ver o verbete disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Conc%C3%ADlio_de_Trento (Acesso em 13/06/2014)

estudantes e encaminhava-os para cursos de filosofia, matemática, ou letras (não sem que se vissem, frise-se, os estudantes desobrigados a prestar também os exames do curso de teologia) ministrados na Universidade Régia de Turim?

Ora, com absoluta desconfiança, indagavam-se esses padres turineses e a própria Cúria:- ‘estaria o padre Bosco desejoso de formar, ao abrigar e instruir esses jovens ‘moralmente perigosos’, novos sacerdotes à seu bel prazer? Independentemente da formação convencional que é dada a todos os outros jovens e aos novos sacerdotes não-salesianos? Queria ele ampliar, assim, sem projeto, desgarrado do que determina a autoridade eclesiástica? Que deveremos esperar caso assim ele pretenda?’

De qualquer modo, creio que seja exagero sugerir à vista dessa desconfiança sobre o projeto salesiano que do ponto de vista dos padres turineses não-salesianos e de parte da classe eclesiástica poder-se-ia equacionar do mesmo lado as políticas liberais e anticlericalistas que assumia progressivamente o estado italiano (expressa pela promulgação de leis como a lei Sifreddi de 1850, que dispunha justamente sobre a separação entre o Estado e a igreja), e o projeto de dom Bosco.

Prova disso são as acusações que fez a dom Bosco o monsenhor Luigi Frasoni, um importante arcebispo italiano que teve papel importante na defesa da prerrogativa eclesiástica contra o anticlericalismo transformado em palavra de ordem pelo Estado italiano. Sendo assim, se haveria, de um ponto de vista não-salesiano, um quê de ‘Estado’ no projeto salesiano, do ponto de vista dos sacerdotes vinculados ao projeto de dom Bosco a criação de um sistema particular de ensino desatrelado do sistema tradicional supervisionado pela igreja católica, posta ao lado do modelo também recém-criado de um ‘sistema preventivo’, seria atribuída a um projeto mais amplo de uma “invenção da moralidade” que seria, para usar as palavras de Jullien (2001, p. 65) empregadas em seu livro *Fundar a Moral*, exterior à natureza humana e o produto de uma transformação e de uma criação técnica, como se esta fosse, para utilizar a mesma metáfora empregada por esse autor (*ibidem*), “a prensa à qual é submetida a madeira para endireita-la ou a pedra de amolar que torna afiado o ferro sem corte”.

Se o projeto de dom Bosco ampliava-se e transformava-se internamente com o passar dos anos - de uma obra pastoral ele alargou progressivamente suas atividades – tal avolumamento logo acarretaria, à exemplo do que pode-se ler numa seção do trabalho de

Breckx (*idem*, p. 16), numa insuficiência de pessoas para tocar adiante as atividades propostas pelos padres salesianos.

Grande impasse, pois, esse o dos ‘filhos’ de dom Bosco: desejava-se²³ avolumar-se e ver ampliado o número de pessoas conectadas as atividades de um projeto principiado no início da segunda metade dos anos de 1850 por um padre de formação franciscana, mas não contavam com um número suficiente de sacerdotes para fazê-lo. Ao mesmo tempo, crescia também a desconfiança dos outros padres, não-salesianos, sobre o dito ‘controverso’ projeto de dom Bosco. A solução encontrada pelos salesianos para o que parecia antes um problema de muito difícil resolução incluiria, pois, a relação com as Filhas de Maria Auxiliadora.

É, então, a tal acontecimento que me parece estar estreitamente ligado a criação e ao alargamento das atividades do projeto salesiano que me debruço agora.

2.1.2. As Filhas de Maria Auxiliadora

Pois bem. Saibamos melhor: se é verdade que o projeto ‘civilizatório’ ganhava visibilidade no fim dos anos de 1850 como uma obra pastoral dedicada a cuidar de meninos pobres reputados estarem em situação de ‘perigo moral’, seria, por outro lado, a partir de Agosto de 1872, data de fundação do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora por Maria Mazzarello, que o projeto salesiano ganharia reforço²⁴, dedicado especialmente, de acordo com o que pode-se ler no regulamento da constituição do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora (este editado e publicado pelos tipógrafos e pela editora salesiana, note-se, apenas em 1878), a fornecer às jovens solteiras italianas uma educação cristã e formá-las, ao mesmo tempo (e para falar com a mesma boca das irmãs trabalhadoras do Instituto, “piedosas, boas cristãs e capazes de ganhar honestamente, ao seu tempo, o pão da vida”).

Notemos, ademais, que para nós que passamos há pouco pela breve descrição do projeto salesiano, o modelo de ação proposto pelas Filhas de Maria Auxiliadora no ato de sua criação não nos soará, à primeira vista, tão estranho, uma vez que se o plano de ação do projeto salesiano sustentava-se no estabelecimento de um ‘sistema preventivo’, o

²³ inspirado também, penso eu, pelas ‘visões celestes’, nas quais quase sempre fazia-se ‘civilizar’ com o auxílio de ‘Maria, a celeste’ um grupos de sujeitos ‘selvagens’

²⁴ Após, saiba-se também, solicitação do padre Bosco ao papa Pio IX

extenso programa do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora apoiava-se igualmente na tese de que poder-se-ia salvar a juventude italiana que estivesse na mesma situação de “perigo moral” através de um modelo cristão de educação que baseasse-se igualmente num ‘sistema preventivo’, condensado no seguinte mote: *Da mihi animas, caetera tolle*, ‘Dê a mim almas, outras erguerei’.

Ademais, determinava-se também no programa do Instituto: - ‘é preciso ser caridosa, paciente e zelosa com as crianças e as jovens solteiras!’ - ‘É preciso zelar pela simplicidade, pela honestidade, pela pureza de espírito e pela modéstia em todos os atos’ – ‘Carece-se de fazer um rigoroso voto de pobreza e de castidade, pois é esta, dentre todas a “virtude angelical”’. – ‘Carece-se de manter aceso um espírito de oração e ser rigidamente obediente ao longo do dia aos horários pré-estabelecidos para a realização das atividades do Instituto, de forma que a vida de um sujeito possa-se ver-se transformada [e aqui cito mais ou menos literalmente o que pode-se ler no próprio documento de criação do Instituto] “num contínuo holocausto, em que as maiores sejam ínfimas diante do voto de obediência oferecido à Divina Majestade”’.

Ora, se o projeto das Filhas de Maria Auxiliadora pretendia figurar ainda, à exemplo do projeto de dom Bosco com meninos italianos no Instituto Salesiano, como uma obra de ‘preservação’ e de ‘assistência social’, e se as irmãs que atuavam no projeto pretendiam multiplicar logo a fecundidade e a eficácia de sua iniciativa, tudo isso só parecia possível mediante tanto a ‘importação’ das mesmas ações já realizadas antes pelo Instituto Salesiano, tais como os Oratórios Festivos; associações religiosas; escolas de canto; equipas de ginástica; bibliotecas itinerantes e a montagem de pequenas bibliotecas itinerantes, e ‘adaptação’ destas para um contexto exclusivamente feminino, quanto a incorporação da mesma estrutura hierárquica que já subjazia ao projeto dos salesianos.

À vista, pois, dessa mirada sobre esta espécie de inventário de formas de moralidade direi que é na proposta de um modelo de ação e de formação do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora que se poderia enxergar na as intersecções que haveriam de existir entre este e o sistema de dom Bosco, posto em ação com aqueles jovens ditos encontrarem-se em situação de “perigo moral”.

Verdade é que tanto um quanto no outro parece existir um pano de fundo que consiste num tipo de pensamento de que sempre ‘falta algo’ na ‘natureza’ de outrem e que deve-se, portanto, cuidar de transformar, através daquilo que chama-se de moral, a

natureza humana daqueles a quem faltaria algo, e criar, a partir deste movimento, uma grande divisão entre todos aqueles ditos serem ‘honestos, civilizados e fiéis’ e os outros que, do ponto de vista dos salesianos, por exemplo, ainda não haviam encontrado os meios de aceder moralmente e deveriam, portanto, ser amparados pelo projeto proposto pelos padres.

Curiosamente, essa parece ser uma imagem muito similar àquela evocada numa das ‘visões celestes’ de dom Bosco, sobre a transformação da condição ‘selvagem’ de um conjunto de sujeitos numa completamente ‘domesticada’ que passariam compor, a partir dessa transformação, um coletivo. Além disso, acredito que poder-se-ia igualmente sugerir, ao levar tudo isso em consideração, que tanto para o caso da ordem Salesiana quanto para o das Filhas de Maria Auxiliadora, ‘civilizar’ consiste numa atividade que se resumiria, basicamente, em ‘moralizar’ e ‘desnaturalizar’ outrem, uma vez que tanto do ponto de vista dos padres salesianos quanto do das Filhas de Maria Auxiliadora só ascende ao ‘bem’ aquele capaz de forçar sua própria ‘natureza’ selvagem ou incivilizada contra seus próprios instintos vitais.

Ora, se havia semelhança, por outro lado havia também uma diferença essencial entre o projeto do Instituto Salesiano e o das Filhas de Maria Auxiliadora que não se pode preterir aqui, que pode-se encapsular, de certa forma, na seguinte questão: quem poderia ingressar no Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora?

Já instrui-se sobre a resposta para uma questão como esta no boletim sobre a criação do Instituto: - ‘aquela que deseje para ele entrar deverá manifestar seu desejo para a superiora geral e submeter-se, a partir daí, a um rígido exame de conduta que deverá ser realizado pela vicária’. Eram, portanto, condições pessoais necessárias para ser nele admitida (que destoavam, por sinal, do propósito inicial que teria tido o projeto salesiano quando posto primeiramente em ação por dom Bosco): ter ótimos costumes; um atestado de boa conduta que deveria ser reportado imediatamente ao pároco; um tipo de comprovante sobre a honestidade da família a que pertencia a candidata à vincular-se ao Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora; um certificado de vacinação; e a percepção de outrem (estes já admitidos ao projeto das filhas de Maria Auxiliadora) de que a candidata possui boa índole, é sincera e bem disposta para trabalhar no que chamava-se, por ocasião da criação do Instituto, de sua “virtude”.

Mas isso não é tudo, pois apenas ‘virtude moral’ não era o bastante para que alguém fosse admitida no Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora. As ‘candidatas’ careciam, ademais, de desembolsar mensalmente uma quantia em dinheiro (ainda que de tal condição pudesse ser eventualmente desobrigada uma candidata ou outra, segundo sua ‘vocação’ para o desenvolvimento das atividades do Instituto) que poderia ser, caso a caso, restituída parcialmente à família da candidata caso esta viesse a falecer durante o tempo de sua pré-admissão.

Tudo isso nos empurra, portanto, ao encontro de um ponto específico sobre o modelo proposto pelas Filhas de Maria Auxiliadora que não encontra eco, note-se, no sistema de dom Bosco: enquanto no caso salesiano poder-se-ia ‘desnaturalizar’ quem quer fosse (especialmente meninos que, vistos do ponto de vista de outrem, destacavam-se como figuras completamente brutas e próximas do que julgava-se ser ‘selvageria’ e ‘natureza’) para o caso específico do modelo posto em ação pelas Filhas de Maria Auxiliadora, a atividade de ‘desbrutalização’ não era absolutamente ‘democrática’. Se poder-se-ia, claro, realizá-la, só se poderia produzi-la nos sujeitos em que previamente se reconhecesse uma pessoa ‘bondosa’ e ‘virtuosa’, isto é, como alguém em quem a própria ‘natureza’ já tivesse sido antecipadamente ‘corrigida’ e ‘transformada’ pela moral. Assim sendo, se era o sistema de dom Bosco um que dedicava-se à ‘transformação’ da natureza humana, era, por outro lado, desde sua criação o projeto do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora um que supunha justamente a prévia ‘transformação’ da ‘natureza humana’ de uma candidata para só então sujeitá-la, caso assim fosse possível a partir da avaliação das afiliadas ao Instituto, a uma segunda transformação.

Eis, ao fim, um pouco do cenário diante do qual nos encontramos até aqui: de um lado teríamos uma espécie de ‘variante masculina’ de um projeto ‘civilizatório’ que ampliava-se progressivamente, desde os idos dos anos de 1850, compondo, a cada ano que passava, um ‘rebanho’ maior de meninos retirados de sua condição ‘selvagem’ de “perigo moral”. De outro, teríamos esta espécie de ‘variante feminina’ de um mesmo projeto de ‘civilização’ e de composição de um ‘rebanho’ de animais selvagens principiado em 1872, segundo o qual é a verdadeira condição de ‘civilizado’ fruto de uma dupla torção: para que se possa ser finalmente ‘civilizado’ era preciso ser, como já sabemos, antecipadamente ‘civilizado’.

Foi, então, de acordo com o que fez notar Breckx (*idem*, p. 18), da combinação dessas duas ‘variantes’ que teria tanto se constituído, em 1873, a Associação de Cooperadores Salesianos, com fins de, como pode-se ler também no mesmo trabalho de Breckx (*ibidem*), “oferecer a um número maior de cristãos a chance de integrar obras de zelo e auxiliar jovens pobres através do sacerdócio”, quanto se iniciado em Turim a publicação massiva, em nove línguas diferentes, dos Boletins Salesianos, que passariam a ser então enviados, com fins de divulgar as atividades promovidas pela Associação, para centenas de milhares leitores.

Ora, e se dever-se-ia entender por agenciamento, como bem cuidaram de destacar Deleuze e Guattari, tanto o crescimento [ou o transbordamento] de várias dimensões numa multiplicidade que acaba por mudar (e reproduzo aqui mais ou menos o que apontaram esses mesmos autores) necessariamente de natureza à medida em que vê-se expandir suas conexões, quanto algo que, em sua multiplicidade, operaria a um só tempo sobre fluxos semióticos, materiais e sociais e põe em conexão multiplicidades tomadas “do real, do mundo e da representação”, me inclino, portanto, a perguntar, a fim de dar o tom da abertura para a seção seguinte desse capítulo: que tipo de transformações teriam ocorrido no projeto concebido inicialmente por dom Bosco, dado seu acoplamento ao projeto posto em ação pelo Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora?

2.2. A expansão e o trabalho no Chaco

- ‘Mas onde estariam os selvagens que vislumbrei em meus sonhos?’, indagar-se-ia o padre Bosco após sonhar que mirava os povos habitantes das terras baixas da América do Sul do alto dos Andes e ao examinar, posteriormente, um mapa-mundi, ao qual sobrepunha outras cartas geográficas e um atlas que servia de abrigo para ilustrações de diferentes populações.

Ora, não custa nada lembrar que era este tempo o fim do século XIX e que proliferavam-se e ganhavam fôlego em diferentes partes da Europa desde os idos dos anos de 1850 os questionamentos e os debates sobre a história natural dos seres vivos (decorrente, como indicou Samain (2001, p.99), de um forte apego a uma tradição bíblica)

e tanto sobre a teoria do transformismo do biólogo francês Jean-Baptiste Lamarck²⁵ quanto sobre a “filosofia zoológica” (cf Samain *idem*, p. 100) formulada pelo naturalista inglês Charles Darwin. Era este também tempo, na Igreja Católica, de progressiva centralização do comando, especialmente nas mãos do papa Leão XIII, em cujo contexto Roma, segundo apontou Montero (*idem*, p.88), passara a controlar a expansão do projeto salesiano através da congregação Propaganda Fide²⁶ e a subordiná-lo aos desígnios dos bispos católicos, responsáveis naquele tempo tanto por solicitar ao ‘centro de comando’ da igreja católica o envio de missionários para terrenos em diferentes partes do mundo quanto por implementar um modelo missionário que fosse incondicionalmente fiel à autoridade Romana.

Porém, onde estariam os ‘selvagens’ que havia avistado dom Bosco em suas ‘visões celestes’?

Ora, eles se encontrariam na América do Sul! Mas por que especificamente ali? Basicamente porque tal terreno figurava no pensamento de dom Bosco como um território em que parecia possível expandir as atividades de seu projeto com relativa independência do controle exercido por Roma e com um custo consideravelmente menor que aquele que teria, por exemplo, na Europa.

É importante, em todo caso, salientar que a esse tempo a imagem da ‘selvageria’ não se resumia, como se poderia imaginar, com a imagem dos povos habitantes das terras baixas da América do Sul, uma vez que, como pode-se ler no trabalho de Montero (*idem*, p.90), “na nomenclatura de então, o trabalho apostólico paroquial e escolar a serviço das dioceses do ultramar e o trabalho autônomo de missionários entre populações indígenas

²⁵ São as hipóteses da teoria de Lamarck as de que há uma tendência dos seres para um melhoramento constante rumo à perfeição expresso num aumento de complexidade da organização dos seres vivos; de que há acrescida à tendência evolutiva uma lei do uso e do desuso; e a de que é o naturalismo tal como pensado por Lamarck estreitamente dependente dos seres vivos para a constituição de uma base científica, ao invés de proceder inversamente enquadrando os seres vivos numa base científica previamente constituída. Ver o verbete referente a Lamarck disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Jean-Baptiste_de_Lamarck (acesso em 28/06/2014)

²⁶ Criada em Junho de 1622 pelo papa Gregório XV, a congregação Propaganda Fide (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*) foi criada voltada exclusivamente para a atividade missionária, com o intuito de impulsionar a formação de missionários e assegurar sua manutenção no terreno da missão. Ver o verbete *Congregação para a Evangelização dos Povos*, disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Congrega%C3%A7%C3%A3o_para_a_Evangeliza%C3%A7%C3%A3o_dos_Povos (acesso em 28/06/2014).

apareciam, aos olhos de Roma e do próprio dom Bosco, como indistintos”. E se era na América do Sul que deveriam estar os selvagens que havia vislumbrado dom Bosco em suas ‘visões celestes’, seria, portanto, San Nicolas de Arroyos, na Argentina, o primeiro porto na América do Sul em que desembarcariam, em novembro de 1875, cinco sacerdotes e três coadjutores salesianos, convidados pelo prefeito e pelo pároco local com fins tanto de “acompanhar espiritualmente” (Montero, *ibidem*) a grande leva de imigrantes italianos que para ali rumavam durante a segunda metade do século XIX, seduzidos pela propaganda do cônsul Battista Gazzolo, quanto para assumir naquelas terras as atividades de um colégio e um terreno com oito mil cabeças de gado.

Isso, porém, apenas de um lado. De outro, o próprio dom Bosco (lembramos: o arquiteto de um projeto que ainda não tinha naquele tempo mais que três décadas e cujo intuito inicial era o de formar sacerdotes e atuar como uma obra social essencialmente urbana) já se auto-proclamara, por ocasião de sua chegada no território Argentino, uma espécie de catequizador em ‘terras de infieis’ e acrescentara, por sua própria conta, aos desígnios do projeto salesiano em território Argentino a intenção de colocar em ação, como pode-se ler tanto nos boletins Salesianos daquela época quanto numa nota do trabalho de Montero (*ibidem*), o projeto de criação de uma missão salesiana na América indígena - esta à qual Lévi-Strauss sugeriu aos historiadores, já na abertura de *Le cru et le cuit* (1964), que olhassem como uma espécie de Idade Média à qual teria faltado uma Roma.

No entanto, o que é a ‘Roma’ à qual Lévi-Strauss faz menção em seu livro de 1964?

Pois direi que consistiria aquilo que Lévi-Strauss chamou de ‘Roma’ uma espécie de acontecimento dotado do poder de barrar tendências centralizadoras e forças de fragmentação naquilo que seria visto pelos olhos de outrem como uma massa confusa dotada de uma textura completamente frouxa. Ora, e à vista de uma percepção como esta de Lévi-Strauss (mas também de outra correlata a ela, que pode ser encontrada num texto de Peter Gow (Ms.) sobre as Mitológicas, no qual sugeriria, então, este autor que seria a Europa uma espécie de América Indígena *com* Roma), creio que se poderia sugerir aqui, então, que o novo tom que o projeto salesiano ganharia uma vez posto em ação no espaço das terras baixas da América do Sul fôra: levar à esses novos territórios repletos de ‘infieis’ Roma.

Pois bem. Mas qual seria, então, o primeiro terreno ao qual teriam desejado os sacerdotes e coadjutores salesianos recém-desembarcados nas terras baixas da América do Sul levar ‘Roma’?

Informo ao leitor e a leitora: para a Patagônia, uma vez que à vista das políticas de imigração bastante bem-sucedidas que estimulavam naquele tempo, como vimos, a ida de italianos para o território Argentino, dom Bosco já passara a olhar para a Patagônia, como cuidou de indicar Montero (*idem*, p.92) (de quem reproduzo mais ou menos literalmente o comentário) com os mesmos olhos com os quais miravam os franceses o interior da África: como se aquele fosse um terreno em que não houvesse “nem habitantes, nem porto, nem governo de direito”.

Foi, pois, com esta marca no olhar, uma de quem vê-se logo diante de um terreno ‘selvagem’ no qual tudo falta e para onde poder-se-ia, de fato, levar ‘Roma’, que os padres salesianos teriam acompanhado em Junho de 1879 uma divisão do exército argentino em expedição ao interior do território Patagônico, durante a qual puderam presenciar o modo de ação típico do exército argentino para com povos indígenas habitantes da região. Tamanha violência e brutalidade não teria deixado restar, ao fim da violenta ação do exército argentino, mais que alguns Mapuche capturados e feitos ‘cativos’ (inclusive o filho de um importante *lonko* Mapuche, Manuel Namuncurá) a quem os padres Salesianos logo cuidaram de oferecer, pela primeira vez, para os Mapuche postos em cárcere pelos oficiais do exército argentino e ‘reorganizados’ descriteriosamente em diferentes colônias na região (cf. Montero, *ibidem*), uma pequena amostra de seu método civilizatório, objetivado na forma de catecismos e batismos.

Ora, e se tudo isso se passava, por um lado, no território Argentino durante último quartel do século XIX, seria, por outro, apenas em Agosto de 1920, como pode-se ver registrado numa nota intitulada ‘*A partida dos missionários para o Chaco Paraguai*’ publicada pelo próprio dom Bosco na edição mensal do Boletim Salesiano, que deu-se o primeiro passo para que os padres salesianos chegassem ao Chaco Paraguai. Foi também naquele ano em que foi confiada aos salesianos pelo bispo do Paraguai, Monsenhor Juan Sinforiano Bogarin, a tarefa de *civilizar* (foi justamente este o verbo que foi empregado por dom Bosco em sua nota comemorativa sobre o pontapé inicial para o trabalho na Chaco) os 50.000 índios que contabilizaram os salesianos, desde uma primeira viagem, realizada

em Março daquele mesmo ano a Fuerte Olimpo²⁷, e que julgaram eles habitar os terrenos localizados nas imediações daqueles onde haviam se instalado desde o fim do século XIX as fábricas de tanino na margem do rio Paraguay.

Isso, porém, do ponto de vista do bispo Bogarin. Do ponto de vista dos padres salesianos à quem fora ‘enviado o chamado’ para *civilizar* os índios que habitavam diferentes porções do território chaquenho, como se pode reconhecer num boletim emitido em Maio de 1934 (i.e. um ano após o início da Guerra do Chaco [como se verá com mais clareza no capítulo seguinte]) por *civilizar* entendia-se: colocar em ação um trabalho de “evangelização e civilização sem precedentes na história” por meio da conquista integral, “à luz do evangelho”, tanto da “terra selvagem” quanto da população dita ser “herege, infiel e selvagem”.

*Ciaccio*²⁸, Chaco. Não tardaria para que os padres salesianos logo descobrissem *in loco* o que realmente se deveria entender por essa palavra. Por um lado, passariam a chamar assim o que enxergavam naquele tempo como um pequeno, plano, e árido ‘país de tanino’ margeado por dezenas de quilômetros de águas do rio Paraguay que dividiam uma zona de densos quebrachais²⁹ e incontáveis florestas de palmeiras de outra que escondia-se sob as águas caídas durante a estação chuvosa. Ambas recheadas, em todo caso, de inúmeros ‘inimigos’: o calor sufocante; a falta d’água (queixava-se que havia apenas essas poças de água salgada espalhadas pelo Chaco) e de comida; as nuvens de mosquitos (donos, segundo registraram os padres salesianos, de um voraz apetite pelo sangue dos Brancos recém-chegados ao Chaco); e os jaguares, reputados serem pelos padres “bestas comedoras de homens”. Por outro, o Chaco era igualmente visto pelo olhos dos padres salesianos território densamente (e selvagemmente) populado, cujos centros principais careciam urgentemente de assistência espiritual e da piedade cristã diante do avanço da ação missionária protestante da *New Tribes Mission* e da *South American Tribes Mission* – o que poderia levar, segundo os salesianos, toda a numerosa população selvagem (e também a que já viam os padres como ‘civilizada’) ao encontro do grande risco de “perder a fé”.

²⁷ Que localiza-se, à guisa de informação, a aproximadamente 680km de Assunção.

²⁸ À guisa de curiosidade, informo ao leitor ou a leitora que é *Ciaccio* também o nome de um dos personagens da Divina Comédia, de Dante Alighieri, que a Dante se apresenta no inferno por sua gula e pelo sua fraqueza a chuva. Entretanto, não posso apontar com segurança nenhuma relação entre a palavra hispânica *Chaco* e essa italiana, *Ciaccio*.

²⁹ É o quebracho matéria prima para a extração de tanino.

2.2.1. *São estes os homens? São também estes padres?*

Trago, então, à baila um exemplo patente da atividade civilizatória dos padres salesianos ocorrido oito anos antes do estabelecimento definitivo dos padres salesianos no território chaquenho, na região de Puerto Casado, que consiste no registro das ações dos padres salesianos na região de Puerto Napegue, onde logo vieram eles a se encontrar com os Enhelt e com os Enxet (conhecidos naquele tempo como Lengua), um par de povos falantes de uma língua Lengua-Maskoy que trabalhavam ali empregados nas fábricas de tanino localizadas no alto Paraguai.

Mas a chegada dos salesianos representava realmente alguma novidade para os Enhelt ou para os Enxet?

Fato era que as pessoas desses povos já conheciam há algum tempo missionários anglicanos/vitorianos como o escocês Wilfred Barbrooke Grubb, sobre quem diz-se também ter chegado ao território chaquenho determinado a ‘cristianizar’ os Lengua e estabelecer entre eles um projeto de criação de gado³⁰, à guisa de oportunidade (de acordo com o que o próprio Barbrooke Grubb (1919) escreveu numa comunicação para a reunião anual da *Royal Geographical Society*) de retirar os ameríndios de sua condição de “incivilizado” ou de “semi-civilizado” e defende-los dos mandos e dos desmandos dos patrões e dos governos paraguaio ou boliviano (responsáveis, segundo Barbrooke Grubb, pela miséria em que viviam esses povos), para, então (e aqui desejo preservar alguma coisa do próprio texto de Barbrooke Grubb) “assegurar um futuro mais feliz e mais próspero para as gerações que estão por vir”.

Pois bem. Julgo ser interessante reproduzir também, à guisa de ilustração, um pequeno trecho retirado de uma seção específica nomeada de *Puerto Napegue*, publicado por uma Filha de Maria Auxiliadora num dos boletins emitidos em 1936, para só então poder dedicar mais algumas palavras a transformação do projeto salesiano de obra pastoral em ação civilizatória entre povos indígenas:

“Até mesmo a caridade mal nos conseguia abrir caminhos entre eles, uma vez que até mesmo os medicamentos que oferecemos aos pobres doentes lhes despertaram a suspeita

³⁰ Não é raro ouvir pelo Chaco quando quer que se fale de Barbrooke Grubb a seguinte história sobre seu projeto missionário, ou quando se busca informações sobre o projeto desse homem: “*consistía en detener la declinación y el deterioro de la raza...; en elevar (a los nativos) al nivel de propietarios...; en inducirlos a adoptar una forma de vida regular, laboriosa y sedentaria*”

de serem, na realidade, venenos perigosos. Aqueles de nós que diariamente frequentaram os “toldos³¹” a fim de tentar ensinar-lhes alguns fundamentos do catecismo foram tratados com hostilidade e completamente rejeitados, sob gestos ameaçadores. Mas é apenas o exemplo constante de sacrifício, paciência e gentileza que deverá lhes ganhar o coração. Parece incrível nossa intuição ao observar estes pobres, homens fechados para todos os sentimentos da vida civilizada (...) e ainda hoje, por vezes, fazer esse exercício leva a paciência ao limite e são as palavras duras de uma freira, por exemplo, suficientes para desviá-los do caminho, sem a possibilidade de que se possa fazer mais nada com eles. Não posso dizer muito ainda sobre gratidão, uma vez que ao invés de ‘obrigado’, eles sempre respondem “já que lhe deixei fazer isto ou aquilo comigo, o que você me dará? (...)”. É a missão frequentada voluntariamente tanto pelos jovens quanto por suas mães, estas que logo aprenderam, como primeiras regras da vida cristã, a fiar e a tecer lã. Além disso, são os Domingos santos dias de obrigação, logo, vão regularmente essas boas mulheres à missa, onde aproximam-se dos santos sacramentos com fé e devoção.”

Estes eram ‘homens’? Ora, creio que uma certa percepção sobre o estranhamento dos padres salesianos com certas ações dos ameríndios (que ressoa também, por sinal, no que escreveu Montero³² (*idem*, p.93) sobre a ação dos missionários Salesianos no Brasil no fim do século XIX e no início do século XX), que acabariam por figurar, quando vistas do ângulo dos padres, como impedimentos para o êxito da catequese e da conversão já deve ter saltado aos olhos do leitor ou da leitora. Que some-se a ela, então, as percepções de que (1) tanto a ‘ingratidão’ quanto uma certa ‘inconstância’ daqueles reputados encontrarem-se “fechados para todos os sentimentos da vida civilizada” relativa a catequese figurava para os padres salesianos como pontos inegociáveis e índices da ‘selvageria’ dessas populações, e a de que (2) eram, ao mesmo tempo, a mesma ‘ingratidão’ e a mesma ‘inconstância’ (vistas eventualmente também como uma espécie de ‘relutância’) atribuída aos ameríndios uma espécie de ‘desafio’ imposto aos padres salesianos que só poderia ser contornado, em todo caso, mediante exemplos constantes de “sacrifício, paciência e gentileza”.

³¹ A palavra ‘toldo’ é empregada no texto em italiano, provavelmente importada do espanhol, para referir-se pejorativamente a uma espécie de acampamento indígena no qual as habitações são feitas de lona, couro e troncos e em cujo interior habitavam diferentes famílias. Vale notar que dado o estabelecimento das fábricas de tanino nas margens do alto Paraguay no fim do século XIX, multiplicou-se também nos terrenos aos seus redores o número de “tolderias” que logo transformaram-se em espaço privilegiado para a ação dos padres desejosos de “conquistar as almas dos infieis”.

³² É preciso, no entanto, conservar a diferença. Enquanto a ação dos padres salesianos no Chaco concentrou-se nas imediações dos portos das fábricas de tanino localizadas no alto Paraguay, a ação civilizatória dos padres salesianos no Brasil, como apontou Montero (2012, p. 95), permaneceu majoritariamente urbana, uma vez que a maior parte dos padres salesianos que no Brasil aportaram conservaram-se nos centros urbanos

Note-se, ademais, que se os índios do Chaco eram vistos naquele tempo, quando mirados através dos olhos dos padres Salesianos, como sujeitos efêmeros, dúbios, e alheios tanto à civilidade quanto à conversão, tal imagem contrasta³³ com a que os mesmos padres tinham dos jovens italianos reputados encontrarem-se em situação de “perigo moral”, apreendidos pelos padres como uma espécie de matéria pronta sobre a qual se poderia imprimir uma forma.

E ainda no tocante à tal ‘inconstância’ que os padres salesianos atribuíam aos índios chaquenhos, creio que o raciocínio de Viveiros de Castro (2002) sobre a relação entre os antigos Tupi da costa e os padres jesuítas que por ali estiveram durante os anos de 1500 e 1600 é mais complexo e igualmente aplicável para o contexto da relação entre os Enhelt e Enxet, por exemplo, e os salesianos recém-chegados a Napegue. Creio, inspirado pela percepção de Viveiros de Castro que subjazeria tanto a esse pensamento inicial dos padres salesianos sobre a diferença quanto a relação entre esses mesmos padres e os ameríndios um tipo de fundamento da sociedade absolutamente distinto de um outro tipo de fundamento da sociedade característico, nesse caso, da socialidade ameríndia.

Para deixar tudo mais cristalino, então: enquanto fundamentar-se-ia a sociedade de um ponto de vista católico, Euro-Americano, ocidental, etc. a partir de um princípio de identidade e de coincidência consigo mesma; assentar-se-ia, por outro lado, a sociedade, vista agora de um ângulo ‘selvagem’ e ‘incivilizado’, através de uma relação indispensável (e irresistível) com o Outro. Assim sendo, o que aos olhos e aos ouvidos dos padres salesianos recém-chegados a Puerto Napegue durante os anos de 1920 pareceu ‘ameaça’ e ‘ingratidão’ talvez tivesse figurado, por outro lado, para os Enhelt e os Enxet na mesma ocasião como uma inconcebível e inaceitável arrogância de um Outro que almeja reduzi-los (ou modela-los...) compulsoriamente de acordo com sua própria imagem.

³³ Mas há aqui uma dobra a mais sobre a qual carece-se de dedicar ao menos uma palavra, pois como também pode-se ler no que acabei de trazer à baila no texto sobre Napegue, as mulheres e as crianças indígenas também ocupavam no pensamento salesiano o mesmo *slot* que ocupavam os jovens italianos atendidos pela obra de dom Bosco e do Instituto das Filhas de Maria Auxiliadora, figurando como sujeitos “civilizáveis”, isto é, como sujeitos em quem se poderia imprimir uma forma ocidental, cristã, e Euro-Americana e introduzir uma espécie de “subjetividade capitalística” (Guattari, 1986) com fins de transformar ‘selvageria’ e ‘ingratidão’ em ‘produção material’ através da junção de uma experiência de realidade ‘selvagem’ e não-ocidental a outra experiência de realidade, ‘Roma’.

Acredito eu, em todo caso, ter algo ainda a acrescentar sobre as primeiras relações entre os padres salesianos e populações indígenas nesse momento de expansão da atividade no Chaco depois de ter trazido à baila algo sobre as percepções e sobre a expansão do projeto civilizatório dos padres salesianos entre uma das populações que cuidaram eles de enquadrar sob a marca de ‘tribos dos portos’. É preciso, então, reajustar o foco e mirar também (com fins de poder marcar bem a diferença) no outro sentido desse processo de expansão, expresso nas tentativas dos padres de civilizar as ditas ‘tribos do interno’, especificamente para referirem-se durante o primeiro quartel do século XX aos Guarani que habitavam, naquele tempo, sob tutela do exército Paraguaio, a aldeia Maicerati, localizada no interior do Chaco Paraguaio e há poucas horas de viagem de Fuerte Olimpo e de Puerto Casado.

A data era Fevereiro de 1937. E talvez não se pudesse celebrar com mais clareza naquela edição do Boletim Salesiano: ‘O Primeiro Encontro com os Índios Guarani!’, estes de quem os padres constantemente ouviam rumores já há algum tempo da boca dos soldados que iam e vinham da região, ainda por ocasião dos efeitos da Guerra do Chaco que se recém-encerrara em 1935, e em quem os padres Salesianos enxergavam uma espécie de protótipo³⁴ (caso assim se pudesse dizer) do povo Paraguaio. Mas não só isso, pois trazia consigo também o encontro com os Guarani a lembrança de um modelo reducionário que lhes fora imposto pelos padres Jesuítas que estiveram nas terras baixas da América do Sul até o século XVIII e que serviria, em certa medida, de protótipo para as próprias ações dos padres salesianos com povos ameríndios.

Agora imagine-se um bando de padres que partiriam, já em Setembro de 1936, após serem previamente autorizados pelo inspetor salesiano em Montevideu, Luigi Vaula, ao encontro desse novo ‘rebanho’, absolutamente convictos (segundo o que registrou um desses padres em missão no Chaco, Lívio Farina) de que o encontro com os Guarani seria enriquecedor para o projeto civilizatório que os padres já punham em ação com essas populações enquadradas por eles mesmo como “tribos dos portos”.

Mas como realmente alcança-los? Sabia-se antecipadamente que esses Guarani encontravam-se próximos a uma zona militar, mas que caminhos deveriam tomar os

³⁴ De quem teriam, no entanto, conservado as pessoas desse povo apenas o idioma, já que qualquer outra marca teriam feito questão os Paraguaios, segundo pode-se ler nessa mesma nota do Boletim Salesiano, de esquecer.

padres Salesianos, recém-conhecendo o Chaco, com fins de encontrar os ‘exemplares’ desses que julgavam ser os protótipos do povo Paraguai^o? O caminho parecia ser, novamente, as águas do alto Paraguay, acrescido, porém, de um novo trecho de trem e outro a bordo de um caminhão militar até Camacho, a localidade que passara a servir desde o início da Guerra do Chaco de centro de controle para as atividades do exército Paraguai^o, para só então rumar dali em direção a aldeia Maciaretí - terreno que abrigava naquele tempo (esta é, saiba-se, a conta de Lívio Farina) mais de dois mil Guaranis.

Mas é ainda digno de nota que esses Guaranis não eram vistos pelos padres com os mesmos olhos que tinham ao olhar para as populações enquadradas sob a marca de “tribos dos portos”. Se estas eram reputadas pelos padres serem selvagens e inconstantes, os Guaranis eram, por outro lado, segundo pode-se ler no mesmo registro de Farina, limpos, bem-educados, absolutamente polidos e assíduos frequentadores das missas rezadas em Maciaretí pelo capelão militar.

À vista de tudo que acabo de escrever acima, julgo não haver retrato melhor dessa qualidade ‘domesticada’ que se atribuiu às “tribos do interno” por ocasião dos primeiros encontros entre os salesianos e os Guaranis que um trecho extraído da carta de Lívio Farina, que transcrevo logo abaixo para o leitor ou a leitora à guisa de ilustração:

“No dia seguinte a nossa chegada, já no alvorecer, todos os índios já derramavam-se pela praça principal e já nos cercavam oferecendo-nos como presentes os cachecóis e lenços que fabricaram. Convidado a testemunhar o divino sacrifício, que visão! Pude contemplar do magnífico altar os bons Guaranis, dispostos sob os grandes arcos do templo franciscano: homens e crianças de um lado, mulheres com a cabeça coberta de joelhos e com bebês em seus colos, de outro; e todos recitando devotamente o santo rosário que o Padre Ayala. Quando chegou-se ao “Sanctus” da missa, fez-se grande silêncio e enquanto me indagava sobre o que o motivava, podia-se ouvir ao fundo da igreja uma orquestra de índios tocar um lento Wagner como acompanhamento para o mistério sagrado. Não poderia eu expressar o que se passou no meu coração. Chorei, comovido. Olhei para Cristo, nosso redentor, e regoziquei com essa civilização indígena confinada em Maciaretí, a última fortaleza conquistada pelo exército Paraguai^o. Dado o fim da missa, dispersaram-se as pessoas pelo pátio e perante aquela multidão não pude deixar de fazê-los escutar minhas palavras de missionário, com as quais também encerrei meu discurso convidando todos a bradar: viva o Cristo Rei! E enquanto isso a orquestrava já me circundara e pude conferir que bons intérpretes de Wagner eram aqueles músicos! Dois clarinetes, um fagote, uma trompete, um trombone que soava apenas nos intervalos musicais e um tambor construído a partir de um enorme recipiente e tocado com um pedaço de lenha coberto de trapos, transformado em baqueta. E me perguntaram: - ‘Padre, você é italiano?’, para o que respondi: - ‘Sim! Estou aqui para lhes trazer as saudações do Papa e de Dom Bosco’. E o nome ‘Itália’ logo se transformaria entre eles em sinal de boa lembrança e logo empunhariam os índios seus instrumentos e se poriam a tocar o hino fascista “Giovinezza”. Que comoção! Impossível descrevê-la! Apesar de tão distante, pude

realmente apreciar e sentir ali a Pátria. Ali, em meio aos índios, onde podia-se ouvir o hino da nova grande Itália e parecia que nos encontrávamos na doce Península, essa terra de santos e de heróis...E mesmo esses pobres Guaranis, que interpretaram o hino da Itália Fascista, eram verdadeiramente os heróis. Perguntei-lhes, pois, diante de inúmeros aplausos da audiência indígena: - ‘Quem lhes ensinou a tocar este hino?’ – para o que apenas escutava: - ‘Viva Itália!!’

Pois bem. O primeiro comentário que se poderia fazer acerca desse trecho que acabo de reproduzir acima é muito mais informativo que meditativo. Já havia ali nos comentários dos padres salesianos e também no livro de Giovanni Sales (2011) sobre a relação entre o fascismo italiano e a Igreja Católica a informação de que se era para a Igreja tal associação uma forma de ver contornada a separação de inspiração liberal entre a Igreja e o Estado e a disputa entre clericalismo e anti-clericalismo, o mesmo acoplamento Igreja-Estado Fascista figurava aos olhos de Mussolini, por exemplo, como possibilidade de colocar em ação numa Itália essencialmente católica um projeto político de ‘regeneração nacional’ que acabasse por colocar em reunião alguma espiritualidade e uma tradição romana (sob a qual sustentava-se justamente a Igreja Católica). Nesse sentido, poder-se-ia sugerir que quando visto do ângulo dos padres católicos, tal acoplamento igreja-Estado apontava para uma oportunidade curiosa da própria igreja ver-se (e fazer-se) Estado. Por outro lado, aos olhos de um Estado italiano que recém-iniciara um processo de ‘fascistização’, tal associação acenava para uma grata oportunidade de incorporar na vida política nacional os numerosos católicos italianos, transformando-os, nesse movimento, em parte significativa do novo Estado fascista italiano.

Mas há, saiba-se, algo mais que me intriga no trecho que optei por reproduzir acima sobre um pensamento salesiano sobre uma das ditas ‘tribos do interno’ (e que contrastaria, por sinal, com outra imagem do pensamento salesiano sobre as ‘tribos dos portos’) que alude mais uma vez à mesma intervenção de Viveiros de Castro (2002) sobre a relação entre os antigos Tupi da Costa quinhentistas e seiscentistas e os padres jesuítas, particularmente à relação de vizinhança que estabelece esse autor entre o pensamento de um autor como Pierre Clastres sobre a possibilidade de se conceber um poder político que não estivesse fundado sobre a coerção e uma questão correlata que é: seria possível conceber uma forma religiosa que não estivesse assentada numa experiência normativa da crença?

Ora, se a solução que enxergou Clastres para o problema da criação de um poder político não-coercitivo, como lembrou Viveiros de Castro (*idem*, p.219-220), foi a própria invenção da sociedade primitiva, a resposta para a indagação sobre a possibilidade de haver uma forma religiosa que não se assentasse numa experiência normativa da crença exigiu que se temperasse todo esse problema com um pouco mais de ‘pimenta’: foi necessária a percepção de que “a religião tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro dependia de um sair de si – o exterior estava em processo de incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora” (Viveiros de Castro *idem*, p.220).

O que desejo apontar aqui é, pois, o fato de que se havia, do ponto de vista dos padres salesianos, um contraste entre as ‘tribos do interno’ (em quem se reconheceria uma imagem da ‘civilização’ e da ‘instrução’) e as ‘tribos dos portos’ (em quem se reconheceria apenas ‘selvageria’, ‘inconstância’ e uma situação constante [e irremovível] de ‘perigo moral’), este parecia se fundar naquele tempo numa certa concepção de religião enquanto um modelo normativo de crenças em que a imagem da civilização (reconhecível, como devem ter percebido o leitor e a leitora, num modelo Euro-Americano de ‘civildade’: orquestras; crença em Deus; e naquilo que os italianos aprendiam a identificar o ‘Estado’) parecia fundar-se justamente na constante exclusão das ordens ‘selvagens’ alheias à ‘civilização’.

Sendo assim, eis o que parecia ter encantado os padres salesianos ao terem encontrado os Guaraní em Maicerati: a convicção de que era sim possível levar para entre os ameríndios ‘Roma’, isto é, a crença de que era possível empreender entre as populações indígenas do Chaco Paraguai, à exemplo do que já se fazia desde os tempos de obra social da ordem salesiana em Turim, uma atividade de ordenação daquilo que parecia ser apenas uma massa caótica e desordenada de selvagens através da supressão daquilo que fazia o outro Outro.

Assim sendo, teríamos:

1. **‘Tribos dos portos’** = inconstância, selvageria, ameaça, ingratidão, pobreza, hostilidade
2. **‘Tribos do interno’** = civilização, Estado, fé, amabilidade

Mais uma vez, no entanto, estamos diante apenas de um ponto de vista sobre essa relação. Se para a realização do projeto salesiano de *civilizar* os ameríndios era preciso supor uma crença que fizesse convergir a ela toda e qualquer linha que dela desviasse, para os ameríndios, suponho eu, projetava-se uma forma de relação com o *socius* e com os Brancos que passavam progressivamente a conhecer que não supunha, para dizer com as mesmas palavras de Viveiros de Castro (*idem*, p. 220), nenhuma “bolha identitária a investir obsessivamente em sus fronteiras e usar o exterior como espelho diacrítico de uma coincidência consigo mesma”.

Nesse sentido, se era a crença sob a qual o projeto civilizatório dos padres salesianos sustentava-se uma que recorria (como se fosse uma espécie de substância) tanto à superioridade dos elementos Europeus quanto à subordinação hierárquica de toda (e qualquer) diferença à identidade, essa imagem de um pensamento ocidental parecia contrapor-se, como numa espécie de equivocação, com uma outra imagem de um pensamento indígena, segundo a qual, diferentemente do que se passaria, note-se, para o caso do pensamento salesiano, o interior e a identidade se encontrariam subordinados à diferença. Para usar então novamente uma constatação de Viveiros de Castro (*ibidem*), “a relação prevalece[ia] sobre o ser e a substância”, de forma que para um tipo de cosmologia como a ameríndia, radicalmente diferente, por sinal, da dos salesianos ou Paraguaiois, “os outros são uma solução antes de serem um problema” (cf. Viveiros de Castro, *ibidem*).

Em todo caso, convém ainda lembrar que apesar do fascínio dos padres salesianos pelas já ‘pré-civilizadas’ tribos do interno, foi na localidade de Puerto Casado (essa espécie de protótipo, como veremos adiante, dos territórios às margens do alto Paraguay onde abundavam as fábricas de tanino e onde reuniam-se pessoas de diferentes povos em busca dos ‘poderosos’ bens dos brancos) que se estabeleceram definitivamente os padres salesianos. É, portanto, rumo à Puerto Casado que devemos seguir agora.

2.3. Puerto Casado: um ‘país cristão’ cheio de índios

Puerto Casado, que não dista absolutamente das águas do alto Paraguay, figurava ainda em 1995 (como pode-se ler num pequenino artigo, publicado nesse mesmo ano e escrito pelas Filhas de Maria Auxiliadora) como o ‘limite do mundo’, o último ponto do Chaco, o ponto num terreno terreno a partir do qual nada mais existiria.

Se isso em 1995, antes do estabelecimento definitivo dos padres salesianos por ali associava-se o nome ‘Puerto Casado’ a um terreno castigado por altíssimas temperaturas e densamente povoado por moscas, leões, jaguares, porcos-do-mato, pumas, jacarés, cobras venenosas e reputadas serem grandes ‘comedoras-de-missionários’, piranhas (as quais, tal como as cobras, os padres acreditavam serem capazes de destroçar e engolir num só golpe um homem inteiro) e sobretudo por mosquitos.

Mas não só a isso. Haveria ainda em Puerto Casado, segundo os padres, outros ‘selvagens’ em meio aos ‘selvagens’, plurais nos particulares que os distinguiam mas quase únicos na ‘substância’ de sua selvageria: um ‘bando’ de sujeitos de rostos similares entre si, mas distintos do rosto europeu, entre os quais, como fizeram questão de salientar os salesianos, ‘reinava o demônio’: homens, mulheres, crianças (que na conta dos padres totalizavam quase 15000 indivíduos) postos em contato já há algum tempo com seis mil Brancos que trabalhavam ali ou como funcionários das fábricas de tanino, ou como soldados da marinha e do exército do Paraguai, ou como caçadores de pele, e entregues ao ‘mal’ e ao ‘vício’, completamente arruinados pela vingança, pela raiva constante, pelas orgias, pela fome crônica (que não parecia, do ponto de vista dos padres, ser saciável apenas com uma parca quantidade de grãos), pela tuberculose, e pela constante pela embriaguez do aguardente que os ameríndios recebiam dos patrões do tanino em que encontravam-se empregados à guisa de pagamento pelo trabalho de embarque de sacos cheios de quebracho. ‘Pobre gente esta’, diziam os Salesianos. ‘Selvagens’ obrigados a viver amontoados uns sobre os outros e cobertos de feridas constantemente infeccionadas em minúsculas choças construídas com chapas e pedaços de sacos plásticos e em meio aos gatos, galinhas, tartarugas, papagaios e macacos. – ‘Uma verdadeira Arca de Noé! Com o diabo!’. Eis a confirmação do que acharam notório os padres salesianos em Puerto Casado.

- ‘Eram estes homens? Eram eles mesmo homens?’ Envolto numa espécie de labirinto de curiosidade e de indignação, os padres salesianos não demorariam a à Puerto Casado e por ali principiar, em 1949, a criação do que nomeavam naquele tempo de um ‘país cristão’, ou melhor, ‘de uma vila de índios, todos cristãos’, composto de inúmeros

*pueblitos*³⁵, isto é, de vilarejos onde deveriam habitar aproximadamente 50 famílias e que eram o terreno predileto dos juvenzinhos de etnias distintas, onde dispunham de fácil acesso as rações de alimentos e dos poderosos objetos dos Brancos que vinham com os padres salesianos e com as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora à bordo do barco a vapor ‘Toro’ (de propriedade da fábrica de tanino), e em quem enxergaram, por seu lado, as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora o dever, para dizer com as próprias palavras das irmãs, de ‘iniciá-los na vida civilizada’ através do batismo, da crisma, e dos matrimônios.

Irresistível, à vista disso, perguntar: em que consistiu essa criação dos padres salesianos? Pois direi que ela se deu em Puerto Casado através de uma transformação infligida pelos padres salesianos (como se fosse ela a ‘primeira volta do parafuso’ de um projeto civilizatório no Chaco) no mundo dos povos que habitavam naquele tempo as ‘tolderias’³⁶ localizadas nos entornos da fábrica de tanino em Puerto Casado.

Mas dizer só isso talvez não seja suficiente, pois imagino que também cumpriria imediatamente indagar: - ‘ora, e que espécie de transformação se poderia impor por ali?’

Cuido, então, de informar ao leitor e a leitora que tal transformação seria, a primeira vista, estética: os padres salesianos logo cuidariam tanto de fazer desmontar as construções típicas das tolderias e promover entre os Lengua, Sanapaná, Tobas e Angaité que por ali habitavam a construção de pequenas casas (às quais os padres referiam-se como ‘construções de Branco’); quanto de incentivar a participação dos ameríndios nos Oratórios Festivos, no colégio, nas atividades de criação de aves e de cultivo de hortas; quanto de criar divisões espaciais tanto no interior desse país cristão (repartia-se o terreno do *pueblito* entre as pequenas casas e um tipo de pátio onde usualmente localizava-se uma pequena igreja posta em pé em homenagem a Maria Auxiliadora), quanto entre um ‘país cristão’ e seu exterior: uma cerca de arame farpado, de acordo com o que pode-se ler no Boletim Salesiano, logo seria instalada ali para repartir a zona das casas e das roças da porção de floresta que se localizava às costas do espaço em que se estabeleceram os salesianos.

³⁵ Cumpre acrescentar que eram esses *pueblitos* que compunham tal ‘país cristão’ eram comumente nomeados em referência aos padres salesianos. Havia, por exemplo, *Pueblito Padre Farina*, onde residiam 47 famílias

³⁶ É *tolderia* a palavra empregada informalmente em espanhol para designar os acampamentos indígenas compostos por casas improvisadas com troncos, folhas, pedaços de couro, etc.

Mas saibamos bem: uma cerca nunca é apenas uma cerca. Se era verdade que ela objetificava, por um lado, a divisão entre duas porções do ‘país cristão’ criado pelos salesianos, ela também marcava, por outro lado, a distinção entre um espaço ‘civilizado’ destinado especialmente àqueles que, empregados nas fábricas de tanino, abandonassem, sobretudo, o consumo de aguardente -, e outro ‘selvagem’, do qual haviam sido apenas recentemente retirados os habitantes desse pequeno ‘país cristão’.

Margeando, então, uma questão como essa sobre a criação de um ‘país cristão’, executada com fins de ‘reduzir’ ali um conjunto de homens e mulheres chaquenhos, o me vem logo em mente é a lembrança de uma intervenção de Agamben (2000, p. 40-42) sobre a noção de *campo* (no caso particular das meditações desse autor, um ‘campo’ de concentração), na qual Agamben constata tanto que um *campo* é “o próprio paradigma no instante em que o ‘político’ transforma-se em ‘biopolítico’ e o *homo sacer* torna-se indistinguível do cidadão”, quanto que é impossível não evocar na memória a imagem de um ‘campo’ toda vez que uma estrutura como essa, de criação de dispositivos de poder e de ‘redução’ de um grupo de pessoas num espaço constituído pela invenção de novas normas e inscrição de suas vidas numa nova ordem, é criada.

Mas não apenas isso. Segundo notaria ainda Agamben, o que seria próprio da idéia de *campo* é o fato de que o que é excluído *no* campo é justamente aquilo que é capturado em seu exterior e nele incluído em virtude de seu próprio caráter ‘desviante’. Nesse sentido, sobre o *campo* seria menos pertinente indagar, segundo esse autor, como foi possível que se cometesse num *campo* atrocidades contra outros seres humanos, que investigar cuidadosamente que dispositivos políticos teriam sido utilizados a ponto de um grupo de homens encontrar-se completamente destituído de todos os seus direitos e prerrogativas, de maneira que qualquer ato que se cometesse contra eles não parecesse mais um crime. (cf. Agamben *idem*, p. 41)

Notável é, então, que a percepção de Agamben sobre o *campo* não parece se distinguir muito daquilo que se poderia concluir a respeito da execução de uma idéia como essa sobre a criação de ‘países cristãos’ no Chaco: tanto num caso quanto no outro a idéia de ‘campo’ parece pressupor uma ruptura irreparável que se daria por meio do deslocamento de toda uma população para um novo espaço e da criação de novas normas e de novas formas de viver. Nesse sentido, seja qual for ‘campo’, ele possui, segundo

Agamben, uma mesma matriz: uma “localização deslocante” (*idem*, p. 44), por razão da qual virtualmente toda e qualquer norma ou forma de vida poderia ser capturada.

À vista de tudo isso, imagino que talvez se pudesse destacar ainda duas outras coisas a respeito da criação desse ‘país cristão’ em Puerto Casado e que deverão ganhar mais clareza ao longo desse trabalho, especialmente assim que alcançarmos mais adiante o terceiro capítulo. Uma delas é que o verbo *civilizar* parecia figurar no pensamento dos padres salesianos como uma espécie de procedimento de ‘purificação’ e de criação de unidades, isto é, de transformação e de uniformização do múltiplo caótico e aberrante que enxergavam os padres salesianos nas tolderias localizadas nas imediações da fábrica de tanino a uma unidade através da reunião num mesmo *pueblito* de homens e mulheres provindos de povos distintos.

Já a outra consiste na percepção de que o mesmo verbo, *civilizar*, também parecia evocar no pensamento dos padres salesianos naquele tempo a necessidade de fabricar um novo *rosto* (cf. Deleuze e Guattari, 1996, p.29) entre os ‘selvagens’ da América do Sul.

Convém lembrar, em todo caso, da lição que nos deram Deleuze e Guattari por ocasião da escritura de *Mil Platôs*: “o rosto é, ele mesmo, redundância”. Formaria, então, o *rosto*, segundo Deleuze e Guattari, um lugar de ressonância em que molda-se o real conforme uma realidade dominante. Mas isso apenas por um lado. Por outro, diz-se ainda que só constitui-se um *rosto* através de um duplo procedimento de descodificação e sobrecodificação das partes descodificadas e a partir de uma relação com a paisagem, que não é, segundo esses autores, um meio, mas antes um mundo igualmente desterritorializado. Tendo em vista esses pontos, Deleuze e Guattari concluiriam (1996, p.34) que:

“a educação cristã exerce ao mesmo tempo o controle espiritual da rostidade e da paisageidade: comonham tanto uns como os outros, coloram-nos, completem-nos, arranjem-nos, em uma complementaridade em que paisagens e corpos se repercutem. Os manuais de rosto e de paisagem formam uma pedagogia, severa disciplina” (grifos meus)

Sendo assim, o que eu gostaria de sugerir levando em conta tudo que acabo de mencionar é que se pautaria todo o modelo civilizatório que os padres e as irmãs vinculados à ordem salesiana desejavam implementar entre os ameríndios menos sobre uma ideologia que sobre uma questão de economia e de organização do poder através da

constituição de um *rosto* entre os selvagens e da disposição, entre eles, de procedimentos de ‘purificação’ e de criação de unidades.

Ofereço, assim, a seguir uma descrição de um desses procedimentos civilizatórios que tinham como intuito impor transformações ao mundo vivido dos ameríndios que assentava-se, naquele tempo, no combate a um trio de vícios: a bebida, as danças e aquilo que chamavam naquele tempo os padres salesianos de ‘jogos-do-mato’ publicada na edição do Boletim Salesiano de Março de 1960 pelo padre salesiano Amedeo Scandiuzzi.

2.3.1. Civilizar: bebida, danças e ‘jogos-do-mato’

29 de Abril de 1949. Apenas poucos dias após a sua chegada em Puerto Casado o padre salesiano Bruno Stella e seu auxiliar Nicola Donno logo se poriam a pregar pelas tolderias cheias de rostos desconhecidos, de quem sentiam desconfiança e uma piedade hostil e que julgavam estar em condição irregular (o que já podia-se ver em seus aspectos), e entre os quais sentiam que o mal crescera excessivamente: - ‘o que via-se são índios convalescendo doentes, privados de tudo e imersos no vício.’

Que mais caberia a ele fazer que não expor aos ameríndios suas considerações sobre um rígido código moral cristão que não admitia nem nuances e nem contaminações e deve ser apenas acatado por quem estivesse sob sua tutela? Essa talvez tenha sido a principal razão que levou Stella ao ‘toldo’ destinado aos Toba, onde logo registrou-se ter encontrado aproximadamente 20 homens e mulheres absolutamente embriagados, jogados ao chão, rindo despudoradamente, enquanto jogavam seus ‘jogos-do-mato’. Consternado diante dessa cena, teria dito Stella aos Toba: - ‘Bom dia!’ – para o que não ouviu resposta alguma. Após alguns minutos de silêncio os próprios Toba decidiram interromper seu jogo, e um velho Toba, absolutamente embriagado, levantou-se e cuidou de dar no padre Stella um abraço e um beijo. E dada a frustração, o padre decidiu pelo retorno ao mundo que havia do lado de fora do ‘toldo’ dos Toba.

Pois bem, caberia, então, a ele retornar no dia seguinte, para tentar novamente estabelecer contatos com os sujeitos que habitavam o que o próprio padre Stella descreveu como “um inferno! Um espetáculo indescritível de homens grosseiros e mal educados com cigarros no canto de suas bocas, empunhando garrafas de aguardente e realizando, aos berros, sua dança selvagem.”. Era preciso, segundo o padre, *catequizar* os

selvagens. De preferencia duas vezes por dia (às manhãs reservadas para homens e meninos e às tardes para as mulheres e meninas).

Mas o futuro engenho de Stella, todo orientado para fins práticos de *civilizar* os selvagens via catequese, não teria sido, à primeira vista, muito eficiente. Ainda que fosse abundante no padre o desejo de ‘amansar’ e catequizar aquelas ‘almas selvagens’, era igualmente abundante aquilo que também o padre Stella enxergou como uma ‘inconstância’ dos ameríndios: a maior parte de seus esforços de conversão parecia cativar apenas momentaneamente os ameríndios, que logo davam-lhe as costas, aos risos.

Mas a quem atribuir a inconstância desses homens? Curiosamente, não a eles próprios. Cria o padre Stella que se os ameríndios não lhes davam nenhuma atenção, era provavelmente porque davam excessiva atenção aos xamãs, a quem descreveu o padre Stella como sujeitos “absolutamente temíveis, a quem ninguém ousaria desrespeitar”, curadores dos homens doentes apenas com sopros e grandes sugadores do sangue dos índios enfermos. Conclusão: se não parecia ser possível combater os xamãs com quem os padres salesianos criam concorrer pela atenção dos ameríndios, parecia ser realmente possível, em todo, concentrar todo o esforço civilizatório no Chaco Paraguai, em combater os vícios aos quais se poderia atribuir, segundo os padres, a selvageria e a condição deplorável em que as pessoas daqueles povos viviam. Assim, parecia ser imprescindível para os padres combater, primeiramente, a ingestão de aguardente (este ao qual os padres atribuíam um pouco da ‘inconstância’ dos índios) bem como sua ‘incapacidade’ de manterem-se limpos, de vestirem-se decentemente, ou de manterem-se em boa saúde.

Mas como fazê-lo se os ameríndios podiam simplesmente conseguir toda bebida que desejassem tanto da administração da fábrica de tanino (que lhes oferecia uma ‘ração semanal’ de garrafas de aguardente), quanto comprando-a com o próprio dinheiro que recebiam pelo trabalho nas fábricas de tanino? Ora, sabia bem o padre Stella: bastaria que tanto os padres salesianos quanto as irmãs filhas de Maria Auxiliadora repetissem entre as crianças que por ali habitavam o mesmo procedimento que havia posto em ação dom Bosco com os meninos na Itália. Também entre as crianças do Chaco, apenas o trabalho incessante nas hortas e nas escolas durante todo o dia as poderia libertar de sua condição selvagem. A vontade de crença dos padres e das irmãs era, pois, a de que se tivessem sucesso entre os meninos e meninas chaquenhos, futuramente os seus parentes também

deveriam acabar desistindo da selvagem e optar, a exemplo das crianças, por viver a vida que, segundo os padres, merecia ser vivida.: uma em que apenas o trabalho liberta da condição selvagem.

Mas apenas o combate ao consumo de aguardente não parecia ser suficiente. Stella, por sua vez, viu-se igualmente impelido a refrear outro vício que enxergou nas ‘tribos dos portos’ que habitavam o território de Puerto Casado: o ‘balé dos índios’ reputado por esse padre ser “orgíaco, sombrio e incrivelmente devasso!” e se estender durante toda a noite até o amanhecer. “Mas por que dançam os índios?” (era a indagação dos padres e das irmãs). “Ora, e por que outra razão que não a de estarem constantemente embriagados?”, concluiriam, então, os padres.

Porém, como disse o próprio padre Stella, “um missionário tem lá o seus truques...”. E que solução os padres e as irmãs trataram de por em prática a fim de suprimir a dança dos índios? Pois informo ao leitor e a leitora: os padres salesianos cuidaram logo de inscrever no *socius* indígena duas idéias mais ou menos aberrantes (aberrantes sobretudo para o próprio pensamento das pessoas que compunham aquelas ‘tribos dos portos’). A primeira delas consiste justamente na criação de uma espécie de imagem de ‘grupo’, visto que o padre Stella teria convencido os sujeitos que por ali viviam que cada grupo possuía a sua própria dança e que, portanto, um índio não poderia dançar uma dança que não fosse a de seu próprio grupo. Primeiro resultado: segundo o padre Stella, não tardou para os próprios ameríndios se pusessem a brigar entre si e logo parassem de dançar.

E se essa foi uma das criações dos padres salesianos entre as ‘tribos dos portos’, a outra consistiu, por seu lado, na criação de uma imagem no pensamento dos ameríndios, segundo a qual era a dança uma atividade essencialmente masculina. Decreto, então, o do padre Stella, com o objetivo de dar fim ao ‘baile’ da embriaguez e da vingança dos índios chaquenhos: - ‘Nenhuma mulher participa da dança!’.

Pois bem. A ‘linha’ que os padres desejavam criar para separar esses homens e mulheres que criam encontrarem-se abandonados ao Diabo e à ‘selvageria’ já parecia estar, então, quase pronta. Em todo caso, faltava ainda dar fim aos ditos ‘jogos-do-mato’, estes com os quais gastavam os índios (segundo os padres salesianos) o pouco dinheiro que recebiam por seu trabalho nas fábricas de tanino. Tarefa que não pareceu, saiba-se, muito fácil, uma vez que qualquer esforço realizado pelo padre Stella ou pelas irmãs

Filhas de Maria Auxiliadora para impedir o jogo dos índios parecia desaguar na debandada desses homens e mulheres ‘selvagens’ para o bosque chaquenho, onde, de acordo com os padres, os índios podiam fazer o que bem quisessem longe dos olhos dos salesianos.

E diante de um fato como esse, que tratariam de fazer os padres salesianos diante da fuga dos índios?

Novamente, e sem demora: - ‘só o trabalho libertal!’, então, que se fizesse ocupar todo o dia dos jovens para que eles pudessem, então, convencer as pessoas de seus grupos domésticos. Mas não só isso. Os padres também foram caçá-los, a cavalo, no meio do mato! Para o que os ameríndios não tiveram, infelizmente, solução, como se estivessem ali esses homens e mulheres num grande panóptico selvagem no qual houvesse lugar em que estivessem a salvo dos olhos do padre Stella.

Ora, mas que não nos enganemos, em todo caso, crendo que apenas práticas como essas que foram postas em ação pelos padres na região de Puerto Casado (mas também na região de Puerto Mihanovic entre os Chamacoco, de Puerto Sastre, de Puerto Max, de Puerto Guarani, de Puerto Caballo...) tenham sido suficientes para dar corpo ao projeto civilizatório dos padres salesianos no Chaco. Como veremos abaixo, foi preciso ainda que a própria Igreja Católica também impusesse sobre o amplo território chaquenho tanto algumas técnicas de individualização quanto alguns procedimentos de totalização com fins de facilitar a atividade dos padres que por ali estavam a fim de *civilizar* os ‘selvagens’ do Chaco.

É, portanto, sobre a criação do Vicariato Apostólico do Chaco que me debruço a seguir.

2.4. A criação do Vicariato Apostólico do Chaco Paraguuaio

(...) “*ac proinde, suppleto, quatenus opus sit, quorum intersit vel eorum qui sua interesse praesumant consensu, atque omnibus mature perpensis ac certa scientia, de Apostolicae Nostrae potestatis plenitudine novum in regione septentrionali Paraguayanae Reipublicae erigimus et constituimus Vicariatum Apostolicum, de Chaco Paraguayana denominandum, et illum apostolicis Patrum Societatis S. Francisci Salesii curis committimus, ad Nostrum tamen et Apostolicae Sedis beneplacitum*”... ‘E, portanto, fazendo o bem necessário na medida de seus interesses e de sua pretensão, e dando consentimento para participar, com pleno conhecimento, de todos os aspectos dessa questão e de uma nova plenitude de nosso poder apostólico na região da república Paraguuaia, erigimos ao norte e o denominamos Vicariato Apostólico do Chaco Paraguuaio, e aos padres apostólicos da Sociedade de São Francisco de Sales [a Ordem Salesiana] o confiamos, com a concordância, no entanto, de nossa Sé Apostólica’.

Eis o que encontrará quem quer que também tenha algum dia curiosidade de folhear a bula papal *Quo in Paraguayana*, em que determinou em 11 de março de 1948 a congregação Propaganda Fide a criação do Vicariato Apostólico do Chaco Paraguuaio.

Que não deixemos de lembrar, ademais, que se desde a chegada dos padres Salesianos no Chaco Paraguuaio não haviam passado mais que algumas décadas, a criação do Vicariato Apostólico do Chaco (confiado à Ordem Salesiana, personificada ali no Chaco naquele tempo na figura do padre Angelo Muzzolón) só se daria a partir da fusão, num novo e enorme terreno de aproximadamente 170.000km² que estendia-se das bordas do território boliviano até o interflúvio dos rios Paraguay e Montelindo, de uma parte do território da Diocese de Concepción e do Chaco, e do território que conhecia-se naquele tempo pelo nome de Vicariato Apostólico do Chaco Boliviano (que encontrava-se naquele tempo, entretanto, vinculado politicamente ao governo Paraguuaio). E como se esse novo Vicariato, agora sob os mandos e desmandos da ordem Salesiana, fosse uma grande ‘constelação’ composta de diferentes paisagens e populações ‘selvagens’ distintas, tinha ele também seu centro gravitacional: Puerto Casado; Puerto Sastre; Fuerte Olimpo; Puerto Pinasco (que seria logo transformada na nova sede do Vicariato Apostólico do Chaco Paraguuaio), diferentes residências missionárias localizadas num raio de 184 km que, de acordo com o julgamento dos padres e das irmãs vinculadas ao projeto salesiano, deveriam impor um tipo de ‘força atracional’ (ou melhor dizendo, uma ‘força civilizatória’...) especialmente sobre as ‘tribos dos portos’.

Pois bem. Se era, como sabemos, o projeto salesiano no Chaco um de cunho civilizatório através do qual se almejava *civilizar* homens, mulheres, e crianças que encontravam-se, aos olhos dos padres e irmãs, abandonados no espaço das tolderias ao diabo, à doença, e ao vício em bebidas fortes, não se pode deixar de salientar que dada a criação do Vicariato Apostólico do Chaco Paraguuaio tanto os padres salesianos quanto as irmãs filhas de Maria Auxiliadora logo se viram numa posição mais ou menos anômala: se passaram a abundar, a partir da criação desse novo Vicariato, recursos materiais (como veremos abaixo, até mesmo um barco a vapor seria disponibilizado para o projeto salesiano para que fosse possível para os padres e irmãs alcançar os povos das ‘tribos dos portos’ localizados em diferentes alturas do alto rio Paraguay), o mesmo aumento tanto na área de ação dos salesianos quanto no número de sujeitos aos quais acreditavam os padres e as irmãs caber *civilizar* também teria empurrado os padres e as irmãs ao encontro de uma

incômoda escassez de pessoal para executar o plano civilizatório de tirar essas ‘tribos dos portos’ de uma vida que, do ponto de vista dos padres, não merecia absolutamente ser vivida.

Ora, à vista dessa constatação sobre um projeto civilizatório no Chaco, o que logo me salta a memória não é, curiosamente, a história de um padre, de uma irmã, ou de um povo. É, curiosamente, a história de uma embarcação: o vapor ‘Santa Maria’.

- “Não há águas mansas no rio Paraguay! Não há águas mansas no rio Paraguay!”. Eis o que ocasionalmente esbravejavam os padres salesianos diante de um motor inundado ou de uma tempestade em que as águas amarelas do alto Paraguay atacassem furiosamente o casco do Santa Maria, disponibilizado pela diocese de Assunção ao recém-criado Vicariato Apostólico do Chaco para que servisse de meio de transporte e de residência temporária para os padres e irmãs em missão civilizatória entre as populações que acreditavam disseminar-se ao longo do curso do rio. As dificuldades, entretanto, não assombravam: todo padre ou irmã parecia saber que ver-se a bordo do Santa Maria implicava dedicar-se justamente à causa para a qual (segundo as palavras do padre Angelo Muzzolón) “a tarefa é muita e os operários são poucos”: a conversão de tantos povos reputados pelos padres e pelas irmãs serem sujeitos absolutamente ‘infiéis’, entre os quais a civilização ainda não tinha chegado.

Mas eu não me expressaria bem caso dissesse apenas que a tarefa que os salesianos se auto-atribuíram naqueles anos de 1950 após a criação do Vicariato Apostólico do Chaco Paraguaio resumia-se à conversão de infiéis, uma vez que sugerir isso também pareceria nos empurrar ao encontro de uma outra questão, que é: quem são esses infiéis à quem deveriam os padres e as irmãs converter? Quem são aqueles à quem, a bordo do Santa Maria, deveriam levar o projeto civilizatório de dom Bosco?

Imagino que a resposta que logo venha a mente seja: - ‘aos ameríndios!’. Mas não só isso, pois se *catequizar* era o verbo que parecia nortear os anseios de todos aqueles a bordo do Santa Maria, essa mesma idéia de *catequese* já parecia abrigar em si naquele tempo pelo menos um par de atividades distintas que deveriam ser postas em ação entre diferentes grupos de sujeitos. Digo isso porque se os padres salesianos afirmavam que a *catequese* representava um tipo de assistência oferecida aos índios das ‘tribos dos portos’, criam eles também que deveria ser a *catequese* deveria ser um meio de assistência tanto à

população civil quanto aos cortadores de quebracho que passariam, de acordo com os padres, mais tempo no mato³⁷ que na região dos entornos da fábrica de tanino.

Assim sendo, se os padres e as irmãs enxergavam a população civil de Puerto Casaco como constituída por sujeitos potencialmente ‘curáveis’ por meio de sua integração tanto num conjunto de atividades classicamente promovidas pelos salesianos (as primeiras-comunhões, os Oratórios Festivos, as escolas de catecismo, os espaços reservados para o atendimento dos doentes...), quanto numa lógica do Estado paraguaio segundo a qual dever-se-ia registrar todos os índios recém-nascidos como cidadãos paraguaios, tudo parecia se passar para o caso dos índios como se fosse preciso coloca-los (pelo tempo que fosse) a parte do *socius* ‘civilizado’, retirando-os do espaço das toldeiras, mas reduzindo-os em pequenos *países cristãos*.

Nesse sentido, se era a ‘doença’ que os padres salesianos enxergavam na população civil uma ‘moral’ que seria facilmente curável através da inclusão desses sujeitos numa rede de atividades promovidas pelos padres, seria, por outro lado, a ‘doença’ indígena fruto não só de sua miséria ‘moral’, mas oriunda também de uma espécie de problema ‘espacial’ e ‘material’, segundo o qual era urgente retirar esses homens do espaço do *monte* - selvagem, incivilizado e infiel. E se assim, parecia, então, ser preciso para os padres salesianos tratar inserir os homens, mulheres e crianças dessas ‘tribos dos portos’ tanto numa rede de atividades promovidas pela igreja, quanto numa rede mais ampla constituída por diferentes sujeitos e objetos, no âmbito da qual os índios pudessem ter acesso com mais facilidade às ‘benesses’ da ‘vida civilizada’³⁸.

Contudo, conforme veremos a partir do capítulo seguinte, não foram apenas esses os procedimentos de poder (de ‘purificação’ e de ‘criação de unidades’) que os padres e irmãs vinculados ao projeto salesianos lançaram mão com fins de *civilizar* os ‘selvagens’

³⁷ Lembremos que o ‘mato’ figurava para os salesianos como um tipo de espaço destacado da vida humana e que deveria, como teria ocorrido em Puerto Casado, ser fisicamente separado do terreno em que julgavam os padres poderem viver os homens uma vida que merecesse ser vivida

³⁸ No entanto, eu não poderia deixar de mencionar que a idéia de ‘vida civilizada’ tal como mobilizada pelos salesianos entre diferentes povos habitantes das terras baixas da América do Sul tinha ainda como inspiração outro modelo civilizatório que desenvolveu-se, até o século XVIII, em outro contexto que envolvia padres-Branco e índios-íniéis: o modelo das reduções jesuíticas, fundamentado, segundo Dasso (2010), na vigilância constante do trabalho dos índios, no comércio dos produtos por eles produzidos, no registro ‘científico’ promovido pelos padres do ambiente, da fauna, da flora, da topografia, e da língua falada pelas pessoas de um determinado povo, bem como de suas relações com as línguas faladas por outros povos.

que habitavam a porção do Chaco localizada nas imediações do alto Paraguay, assim como tampouco se poderia afirmar nem que o desejo de civilizar esses povos do Chaco fora exclusivo dos salesianos nem que ele não tivesse alguma contribuição de um projeto de Estado executado pelo governo Paraguaio. É, assim, à outras faces desse projeto civilizatório executado no Chaco que convido o leitor e a leitora a investigar agora.

3. *A guerra, o tanino, o petróleo*

Where there is bare life, there will have to be a People

- Giorgio Agamben, *Homo Sacer*

3.1. *A guerra no/do Chaco*

Já sabemos desde o capítulo anterior o que é que os padres salesianos bradavam diante do que encontraram no Chaco: - ‘é preciso civilizar esses homens, mulheres e crianças que integram as ‘tribos dos portos’! É preciso afastá-los da selvageria e de todos os seus índices: o consumo de bebida, os jogos, as danças! Há de se salvar essas almas! E só é possível fazê-lo através do trabalho sério e do batismo!’.

Mas também é possível que o leitor e a leitora, tendo passado há algumas páginas por uma espécie de sobrevôo sobre a ação dos padres salesianos na região localizada na margem do alto Paraguay, já tenham se indagado: - ‘Ora, e quem é que sabe mesmo o que há do outro lado, Chaco a dentro? Ali, longe do terreno das fábricas de tanino e das águas barrentas do Paraguay?’. Saber mesmo, apenas esses homens e mulheres integrantes dessas ‘tribos dos portos’, mas mesmo a incerteza não impedia que o interior do território Chaquenho já fizesse desde o fim do século XIX homens de Estado do Paraguai, do Brasil, da Bolívia e da Argentina sonharem. Sabia-se sem a menor dúvida que havia ali os Guarani, vivendo sob tutela do exército Paraguaio, mas que mais poderia haver por ali, nesse território de aproximadamente 300.000 km² confinado entre a fronteira desses países? Apesar de não se saber muito, desconfiava-se de muita coisa: deveria haver ali algum petróleo, bem como deveria ser aquele também um terreno propício para o cultivo massivo de cereais.

E quem poderia sonhar com imagem mais promissora? Ninguém, certamente, mesmo que não houvesse também que não reconhecesse a existência de uma espécie de ‘dobra’ na própria promessa de abundância que haveria no Chaco, pois já desconfiava-se há algum tempo que o interior do Chaco era também um terreno completamente desértico e hostil que servia de abrigo (como se este fosse uma imagem potencializada do que se passaria para o caso das ‘tribos dos portos’) para uma natureza completamente selvagem e perigosa que punha ostensivamente em risco o homem ‘branco, civilizado,

ocidental’, rosto do Estado e de seu projeto de colonização e extração do que quer que houvesse no território chaquenho.

Mas por detrás de um pensamento de Estado sobre um território mais ou menos desconhecido havia também um pensamento (que imagino não se poder ignorar) sobre uma palavra: deserto. Digo isso porque segundo pode-se ler numa intervenção de Capdevila (2010), o emprego da metáfora de um ‘deserto’ no contexto do discurso do Estado sobre o território chaquenho ecoava num tipo de imaginário medieval cristão em que a imagem de um ‘deserto’ corresponderia, simultaneamente, tanto a um espaço completamente destituído de *civilização* (ou de ‘espírito’, como também calhou-se de sugerir), quanto a um tipo de mundo característico da alteridade não-humana que revelava-se, aos olhos do Estado, uma espécie de vazio existencial que devia ser necessariamente conquistado por meio de uma ‘marcha civilizatória’. Era esse, segundo esse autor, o caso desde 1870 quando passou-se a usar a imagem de um *deserto* como uma espécie ‘etiqueta’ utilizada para caracterizar territórios com características geográficas distintas localizados em diferentes partes do mundo, como, por exemplo, a costa noroeste do Pacífico; as porções septentrional e meridional do território mexicano; o território que se estendia pela Patagônia e pela Terra-do-Fogo; a região da bacia amazônica estendida pelos territórios Brasileiro, Peruano e Equatoriano, o Chaco Argentino e a porção de floresta habitadas, por exemplo, pelos Aché (cf. Clastres, 1995), localizadas na região oriental do território Paraguai.

Todavia, a etiqueta que aplicava-se naquele tempo sobre o território Chaquenho que classificava-o como *deserto* não era uma que criava apenas distinções espaciais, destacando esse espaço no resto da região. Haveria ainda, justaposta à criação dessa diferença espacial entre terrenos dissimilares, uma diferença ontológica, constituída a partir da diferenciação entre o tipo de sujeito que habitava cada tipo de território. De um lado um tipo de sujeito ‘humano e civilizado’. De outro, os habitantes do *deserto*, de cuja humanidade se deveria desconfiar por razão de sua ‘selvageria’, ‘barbárie’ e ‘insubmissão’ e que possuiriam, segundo os padres ou o Estado paraguaio, o mesmo estatuto ontológico que as aranhas, as cobras, os mosquitos ou os jaguares que julgava-se abundar no Chaco.

É este, portanto, um pouco do enredo desse segundo capítulo. Já agora em sua primeira seção, gostaria de oferecer então ao leitor a leitora uma espécie de experiência de

pensamento que consiste justamente em evidenciar uma *equivocação* ao justapor um pensamento ocidental sobre a guerra *no/do* Chaco e um pensamento Ayoreo sobre uma classe de eventos que figurou aos olhos de certos xamãs como uma espécie de catástrofe cosmológica: a queda das estrelas do céu.

Mais ainda, se é esse o meu objetivo específico para a primeira seção desse capítulo, creio que é por meio dele também que já se poderá começar a ver com mais nitidez (e que espero fazer totalmente nítido ao fim do capítulo) os traços do desenho de um conceito de *política*³⁹ que, aos meus olhos, parece subjazer a um pensamento característico do Estado, dos padres e dos patrões das fábricas de tanino sobre o Outro e sobre o território chaquenho,

Já não é novidade, portanto, meu objetivo para o que inaugura a primeira parte desse segundo capítulo. Cumpre agora indagar, então: como alcança-lo? Minha intuição é que isso que nomeei na introdução desse trabalho de *equivocação* é composta, nesse caso particular, por dois eixos. Em que corresponderia a um pensamento de Estado sobre o Outro e sobre a guerra *no/do* Chaco e outro que remeteria, por outro lado, a uma imagem do pensamento Ayoreo sobre os Brancos, os *cojñone*, sua guerra e seus bens poderosos.

Portanto, se é assim convidado, então, o leitor e a leitora a examinar (com atenção especial para, inclusive, os próprios *no* e *do*, trazidos à tona quando escreve-se ‘guerra no Chaco’ e ‘guerra do Chaco’) primeiramente dois dos termos relacionados no interior desse evento: o *Chaco* e a *guerra*.

Pois sabemos bem: era o Chaco, visto com as lentes do óculos do Estado paraguaio, como uma espécie de deserto no qual os homens de Estado viam-se incumbidos de executar, de acordo com o que constatou Capdevila (2010), uma missão específica: (1) ocupar e colonizar uma seção espacial confinada entre diferentes países e (2) cuidar de civilizar essas dezenas de milhares de homens e mulheres reputados serem absolutamente selvagens e insubmissos e que, de acordo com os Estados paraguaio e boliviano, por ali habitavam. No entanto, deve-se notar também que ainda que se visse o Chaco como uma espécie de ‘deserto selvagem’, não havia também quem desejasse abrir mão de executar tal missão no ‘deserto’ chaquenho e de exercer sobre ele algum controle, à vista das promessas de petróleo em abundância e de ser este um terreno fértil

³⁹Que tomo aqui de empréstimo, por sinal, de uma reflexão de Agamben (1998) sobre uma imagem do político constituída a partir do pensamento sobre o mundo concentracionário.

para o cultivo de cereais. Solução, então a encontrada pelo Estado: que houvesse guerra! Ou como pode-se ouvir da boca do monsenhor Bogarín (aquele que solicitou, como vimos no capítulo anterior a presença dos padres salesianos no Chaco): “saiba-se: é mesmo a guerra um tipo de mal necessário...”.

Mas até mesmo a idéia de ‘haver guerra’ talvez seja mais complexa do que possa parecer à primeira vista. Primeiramente porque é, por exemplo, a partir de uma percepção de Richard (2008, p. 348-350), que pode-se detectar para a guerra no Chaco haveria uma espécie de ‘geometria variável’, visualizável em pelo menos dois momentos justapostos, mas temporalmente distintos.

O primeiro deles remeteria ao momento de fundação de diversos fortins militares pelos governos Paraguai e Boliviano no território chaquenho e ao início da investida militar contra os povos indígenas que viviam no espaço do Chaco Boreal, cujo pontapé inicial teria sido a chegada na região, em Julho de 1932, de ‘apenas⁴⁰’ 6000 soldados (paraguaios e bolivianos) mal equipados e mal organizados.

Ora, mas que também não nos espantemos com a proporção numérica entre o número de soldados e o número de índios, pois fato é que apenas 6 meses depois, já em Janeiro de 1933, ver-se-ia essa proporção de 1:8 reduzir-se para uma razão de 1:1 por razão de dois acontecimentos distintos: (1) o aumento do número de militares no território chaquenho e (2) o aumento da mortalidade indígena provocada tanto pelas doenças dos Brancos que invadiam e avançavam progressivamente sobre o território dos povos do Chaco, quanto dos Brancos habitantes dos entornos das fábricas de extração de tanino, das colônias Menonitas ou das estâncias de criação de gado, nos entornos das quais esses homens e mulheres chaquenhos deportados de seus territórios pela pressão do avanço dos militares sobre o Chaco logo começariam a se aglutinar.

Podemos nós nos interrogar, então: onde se encontraria, nesse primeiro momento, o ‘núcleo duro’ de toda a investida militar (visível nesse tempo, sobretudo, na forma da proliferação desses fortins militares na zona do Chaco Boreal) sobre esses homens e mulheres reputados serem tão ‘inconstantes’ e tão ‘insubmissos’?

⁴⁰ Que note-se, em todo caso, que meu ‘apenas’ não esconde nada atrás de si que não a constatação que esse número era pelo menos oito vezes menor que o número de índios que julgavam os governos paraguai e boliviano haver no território chaquenho.

A primeira resposta que logo vem a mente para se dar é: tanto na coação exercida pelos estados Paraguaio e Boliviano durante a guerra *no/do* Chaco e posta em ação através do emprego de técnicas como a captura de índios para força-los a abrir caminho para os militares Chaco a dentro, e leva-los ao encontro das outras pessoas de um grupo, quanto na reorganização dos coletivos formados por homens e mulheres *selvagens* através da imposição novos modelos de organização espacial e social (à exemplo do que vimos antes para o caso da construção dos *países cristãos* pelos padres salesianos), da construção de alianças com chefes de aldeia ou grandes guerreiros, com fins tanto de incorporar os ameríndios nas frentes de combate, quanto de permitir que logo emergissem no *socius* indígena algumas figuras de autoridade, a quem os militares passariam a delegar o direito de exercer poder coercitivo sobre as pessoas de um povo.

Nenhuma guerra é, no entanto, original. Seja ela qual for, ela sempre parece figurar, de uma maneira muito própria, como uma transformação de um modelo de ação proposto para um conflito anterior. Minha percepção provém exatamente do fato de que o programa posto em prática pelo Estado e pelo Exército Paraguaio durante a Guerra no Chaco reeditava, a sua maneira, um outro modelo de relação entre o Estado, um território e esses homens e mulheres *selvagens* e *insumissos* que o habitavam, executado apenas algumas décadas antes por ocasião do acontecimento de outro evento militar: a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), durante a qual o governo Paraguaio teria cuidado, de acordo com Caballero (2012), de iniciar um plano de loteamento de todo o Chaco Boreal e de formar ali grandes latifúndios⁴¹ à guisa de plano de ocupação do *deserto*.

Ora, ocorre também que, de acordo com uma discussão de Capdevila (2010., p. 47-48), a segunda metade do século XIX (tempo, como acabamos de ver rapidamente acima, de avanço sobre os povos habitantes da porção oriental do Paraguai) também foi caracterizada por pelo menos dois grandes modelos de relação entre povos indígenas e o governo Paraguaio.

Um deles teria sido aquele posto em prática com grupos reputados encontrarem-se em vias de assimilação pelo Estado, por efeito de um plano de loteamento e de criação de latifúndios no território chaquenho empreendido especialmente durante o governo de

⁴¹ É no livro que escreveu Caballero (2012) sobre a fábrica de tanino de Carlos Casado que poder-se-ia encontrar uma informação sobre esses loteamentos que é no mínimo curiosa (e por que não dizer até mesmo chocante?): de todos os lotes em que se dividiu o território chaquenho, quase nenhum possuía menos que 100.000ha.

Carlos Antonio López, durante o qual tratou-se tanto de suprimir a existência de comunidades indígenas e transformar os territórios que ocupavam em bens públicos e estatais, quanto de transformar os homens e mulheres que habitavam até então essas comunidades em ‘cidadãos paraguaios’ não-votantes, uma vez que apenas os cidadãos paraguaios proprietários de terra possuíam, nesse tempo de meados do século XIX, o direito de votar.

Mas não só isso: se era este um dos modelos de ação postos em prática com povos indígenas no Paraguai durante o século XIX, havia ainda outro direcionado especialmente para aqueles quem Capdevila (*idem*) identificou como “índios associados ao Estado” para se referir, por exemplo, ao caso dos ‘piratas’ Payaguás⁴², que, contratados pelo governo do Paraguai, eram responsáveis desde 1812 por assegurar a vigilância do rio Paraguay. Dadas, porém, as transformações provocadas por Carlos Antônio López à guisa de ‘modernizar’ o Estado paraguaio através da promoção do loteamento do Chaco, o próprio Estado assumiu a responsabilidade pela vigilância das águas do Paraguay e cuidou da ‘deportação’ dos Payaguás às recém-constituídas ‘terras públicas’ a partir de ex-territórios de comunidades indígenas para ali trabalharem como peões, que ainda seriam incorporados por ‘Solano’ Lopez ao exército paraguaio e transformados, durante a Guerra da Tríplice Aliança, numa espécie de regimento militar-ameríndio.

Pois passemos agora à um novo aspecto: uma espécie de fio que interligaria, segundo imagino, esses dois modelos e que os conectaria com o que o Estado paraguaio colocou em ação entre povos indígenas chaquenos tanto durante a Guerra no Chaco, quanto durante a Guerra da Tríplice Aliança: um pensamento sobre os índios compartilhado por padres e militares fundamentado na necessidade de *disciplinar* esses povos por meio da separação entre a humanidade e a bestialidade (esse o lado onde se encontrariam, por sinal, os índios). Se aos militares encontrava-se, então, a tarefa designada pelo Estado paraguaio de *disciplinar* os ameríndios, aos padres salesianos seria igualmente atribuída (conforme já antecipamos no capítulo anterior e veremos com mais atenção no próximo capítulo) a tarefa de conquistar as almas dos índios chaquenos, ao separá-los da ‘bestialidade’ por meio de práticas como o batismo e a catequese.

⁴² São os Payaguá um povo falante de uma língua Mataco-Guaicuru habitante do norte do Chaco.

Acredito que para o leitor ou a leitora familiarizados com o trabalho de Michel Foucault o verbo *disciplinar* tenha feito evocar na memória a discussão promovida por esse autor em sua monografia de 1975 a respeito da evolução de técnicas de punição e do nascimento da disciplina como mecanismo de normalização dos indivíduos, particularmente a percepção do autor (2010 [1975], p. 134 itálicos meus) que “a *disciplina* é uma anatomia política do *detalhe*”. Seria, então, para o autor, a *disciplina* uma multiplicidade de processos que se imitam uns aos outros que define, para empregar suas próprias palavras (*idem*, p.133), “como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. Nesse sentido, a ação de *disciplinar* pressuporia, segundo Foucault, tanto o aumento das forças do corpo (fazendo dele, por um lado, uma “capacidade” e uma “utilidade”), quanto a diminuição (fazendo resultar da *disciplina* uma relação de sujeição estrita).

Foi também, em todo caso, uma percepção de Foucault o fato de que viriam a se localizar naquilo que nomeou de “tradição da eminência do detalhe” todas as meticulosidades da educação cristã, de modo que para o “verdadeiro crente” (Foucault *idem*, p.135), nenhum detalhe é indiferente ou passa imperceptível a um dispositivo de poder do Estado que governa. Assim sendo, se poderia dizer que seria a *disciplina*, tanto quando posta em ação pelo Estado, quanto quando posta em prática pela igreja, uma técnica de transformação de arranjos que individualiza corpos e os faz circular numa rede de relações, cuja uma das grandes operações seria, de acordo com Foucault (*idem*, p.143) a constituição de “quadros vivos” que transformariam multidões inúteis e perigosas em multiplicidades organizadas.

Pois bem. Imagino que para o caso de uma vontade-de-transformação do Estado paraguaio e dos padres salesianos de uma multidão de selvagens numa multiplicidade organizada e ‘civilizada’, a questão sobre a necessidade de *disciplinar* um conjunto de homens e mulheres também incluía-se num pensamento sobre o que é um *povo*. O que tenho em mente (e que gostaria de conectar ao que acabei de trazer à baila sobre uma noção de *disciplina*) é uma questão colocada por Agamben (2000) 25 anos depois da discussão de Foucault no contexto de uma intervenção acerca de outro regime *disciplinar* – o nazismo -, que era: que é que distingue, na política Ocidental, um *povo* de um *Povo*?

Eis, portanto, a constatação de Agamben: é um *povo* uma espécie de conceito polar que indica tanto um duplo movimento quanto uma relação complexa entre dois pólos opostos: se haveria de um lado, segundo o autor, o *Povo* (tomado como uma espécie de *todo* e como um corpo político), de outro haveria o *povo*, que corresponderia a um tipo de multiplicidade fragmentada e composta por corpos necessitados e excluídos de um *todo*. Onde sugeriria o autor: se é *povo* um conceito absolutamente *inclusivo* e dotado da capacidade de abrigar em seu interior variadas espécies soberanas de sujeitos, é *Povo* um conceito *exclusivo* conhecido por, e aqui reproduzo as próprias palavras desse autor (2000, p.31), “não comportar nenhuma esperança” e promover o banimento daqueles não encontram-se incluídos num *todo*, ainda que a ele, inevitavelmente, pertençam (cf. Agamben *idem*, p.32).

Há de se agregar (tendo a partir de agora em vista o que já sabemos há algumas páginas sobre o projeto civilizatório salesiano e sobre a ação dos militares no Chaco) que uma questão como essa de Agamben a respeito do que distinguiria um *povo* de um *Povo* quando feita ressoar com o tema da relação entre os Brancos e a parte da população chaquenha reputada ser ‘selvagem’ e ‘insubmissa’ faz, então, vir a tona um duplo pensamento do Estado paraguaio sobre a noção de povo, segundo o qual se figuravam, aos olhos do Estado paraguaio, os homens, mulheres e crianças chaquenhos como um tipo de *povo* selvagem composto por partes que, desencaixadas, careciam de ser *civilizadas* com fins de podem ser enquadradas num *todo*, parecia ser igualmente necessário naquele tempo fabricar, através dos esforços dos padres e dos militares, uma imagem de um *Povo* paraguaio (justamente através da supressão de qualquer resquício de *povo* que se identificasse na população do Chaco, promovida através de um processo *disciplinar* de ‘purificação’⁴³ estruturado na transformação dos índios do Chaco em cidadãos Paraguaio “úteis e civilizados”).

Ponderando também como acabei de fazê-lo, imagino que o leitor e a leitora já puderam concluir que (1) coincidiu tanto o plano de desenvolvimento/modernização promovido pelo governo Paraguai quanto o projeto civilizatório posto em ação pelos padres salesianos com o plano *disciplinar* imposto pelo Estado sobre os índios do Chaco e

⁴³ Processo que desdobrar-se-ia, por sinal, noutros processos de transformações na linguagem e no território que habitavam previamente as pessoas desses povos com fins de produzir um só povo único e individualizado.

(2) se havia antes um quê de militar no projeto civilizatório posto em ação no Chaco pelos padres salesianos, pode-se igualmente reconhecer aqui um quê de ‘religioso’ no projeto militar posto em ação entre os ameríndios que também justificava suas ações ao conferir alguma animalidade aos ameríndios por sua condição de não-cristãos.

Mas é preciso que não nos enganemos, em todo caso, supondo que se poderia reduzir o caso da relação entre o Estado paraguaio e os padres salesianos a um caso de imitação, como se a ação dos militares apenas se reduzisse à imitação do projeto civilizatório salesiano, ou que fosse o modelo disciplinar imposto aos ameríndios pelos salesianos um que fosse simplesmente uma reprodução do modo de ação dos militares. Não imagino realmente que seja esse o caso aqui. Minha suposição é, alternativamente, a de que tudo se passaria aqui como se estivéssemos diante de um caso da captura de um código específico, segundo a qual uma espécie de ‘devir-militar’ dos padres se encadearia num ‘devir-cristão’ dos militares e revezaria com ele segundo uma circulação de intensidades, de maneira que cada um desses devires assegurasse, para empregar as palavras de Deleuze e Guattari (1995, p.18), “a desterritorialização de um dos termos e a reterritorialização do outro” e empurrando, nesse movimento de circulação, a desterritorialização para cada vez mais longe.

Nesse sentido, o projeto salesiano não seria, portanto, uma imagem de um modo de ação militar alimentado pelo Estado paraguaio, assim como os militares não atualizariam para o Estado uma imagem do projeto civilizatório salesiano. Ao contrário: o projeto salesiano faria “rizoma” (Deleuze e Guattari *idem*) com o Estado (distribuído no exército paraguaio), constituindo com ele um projeto civilizatório que se distribuiria, conforme veremos a seguir, para outras dimensões, recebendo, em diferentes momentos e contextos, uma série de modificações.

Pois bem. A relação entre militares e índios durante a guerra *no/do* Chaco ainda coloca para nós um problema suplementar de outra ordem: o da disputa efetiva entre os estados paraguaio e boliviano, uma vez que ocorre que em relação a guerra entre o Paraguai e a Bolívia no território Chaquenho, cada Estado manteve com relação aos ameríndios e a idéia de *indígena* uma postura distinta e mobilizou, portanto, sobre os índios habitantes do *deserto* um discurso distinto, ainda que ambos estivessem baseados na percepção que constatou Capdevila (*idem*) de que eram os povos do Chaco parte essencial da constituição do Estado e, portanto, uma justificativa para a própria realização da

guerra. De um lado, reclamava, então, o Estado paraguaio: - ‘são os índios os primeiros habitantes do nosso país e os primeiros habitantes do Chaco! Eles, os Guarani, os Guarayos! Não foram nenhum daqueles índios da montanha!’. Do outro, o governo Boliviano: - ‘É o Chaco, por direito, posse da raça indígena⁴⁴’.

Fosse o território chaquenho de posse dos ‘primeiros habitantes do Paraguai’ ou da ‘raça indígena’, verdade é que esses discursos nunca foram suficientes para encobrir uma diferença fundamental no modo de ação peculiar a cada Estado, pois conforme Capdevila igualmente constatou, se o projeto do Estado Paraguai teria consistido na construção de alianças pontuais com os ameríndios através de esforços pontuais dos militares no Chaco. O modelo de nação desenvolvido pelo governo Boliviano a partir da guerra *no/do* Chaco teria se fundamentado, por outro lado, tanto na construção de alianças com os ameríndios (e em sua incorporação na hierarquia militar do exército boliviano) quanto na proliferação entre os ameríndios de uma certa imagem de ‘cidadão boliviano’, que a eles deveria passaria a ser atribuída pelo Estado.

Pois é aqui, ao fim, que reencontro tanto o *no* quanto o *do*, sobre o emprego dos quais gostaria de dedicar pelo menos algumas linhas.

Se reconhecer-se-ia, como vimos acima, dois momentos distintos para a guerra *no/do* Chaco e duas formas para a idéia de povo (*povo* e *Povo*), creio que dever-se-ia igualmente destacar que a eles também se encontraria justaposta essa passagem de um modelo de relação entre o Estado paraguaio (objetificado em seu exército) e um conjunto de homens e mulheres *selvagens*, para quem o que viria a se transformar após a guerra em ‘Chaco Paraguai’ não era mais que uma circunstância (um *povo* ‘no’ Chaco...), à outro modelo, em que transformou-se o discurso sobre os ameríndios em outro, segundo o qual seriam os índios partes ‘do’ Estado e ao qual deveriam, portanto, ser incorporados. Sendo assim, o que eu gostaria de sugerir, então, é que a passagem do *no* ao *do* seria simétrica à mudança de um discurso sobre os povos chaquenhos como *selvagens* que figuravam antes como um empecilho para a colonização de um território, à outro em que esses homens e mulheres transformavam-se em condição para um projeto de nação.

Ora, se nenhuma guerra é original, toda guerra tem um desfecho: não tardaria para que 1935 chegasse e junto com ele viesse tanto a vitória do Paraguai sobre a Bolívia

⁴⁴ E por ‘raça indígena’ deve-se entender aqui exclusivamente, de acordo com o que notou Capdevilla (*idem*), os povos Aymara e Quechua, habitantes do altiplano andino.

quanto o controle Paraguai sobre o território chaquenho e a transformação do que antes era visto como *deserto* num ‘Chaco Paraguai’ repleto de estrangeiros e completamente loteado e privatizado (cf. Paredes 2007, Villagra 2010), retirando dali, então, os militares e delegando a responsabilidade por mobilizar relações com os *selvagens* que deveriam ser transformados a partir daquele momento em *cidadãos paraguaios* à atores individuais, tais como criadores de gado, fazendeiros Menonitas (que habitavam desde o início do século XX a região do Chaco Central nas proximidades do que são hoje as comunidades de Filadelfia/Fernheim, Loma Plata e Neuland) e aos padres anglicanos, protestantes e salesianos.

Dito isso, é irresistível, por outro lado, perguntar: qual seria o ponto de vista dos Ayoreo (que nesse tempo de guerra no Chaco habitavam justamente a região da fronteira entre Paraguai e Bolívia) sobre esses eventos ocorridos durante a guerra?

3.1.1. *‘Estrelas caindo do céu!’: o desejo pelas ‘poca’, pelas armas poderosas*

Foi num dos primeiros fins de tarde que passei em Tiogai, no pátio da casa de Ysidro e Claudia, que conheci José Fernando, que é filho de Claudia e de Ysidro e é o irmão mais novo do chefe (Ayoreo: *dacasuté*) de Tiogai, Enrique Peebi.

Foi nesse mesmo tempo que, entre um trago e outro de um maço de cigarros Kentucky que havíamos recém-comprado, cuidaria José Fernando de ensinar-me sobre uma extensa lista de palavras que tinha eu anotado previamente em minhas cadernetas desde o tempo em que convivia com os Ayoreo apenas em Filadélfia. Dizia ele: - ‘*cojñoi*, É bem curioso que você queira aprender sobre isso. Porque vai chegar um dia que ninguém mais vai querer falar Ayoreo, porque jovem não quer saber mais dessa língua. Um dia vai ter tanta palavra em português e em espanhol aqui que uma língua vai acabar virando outra’ – para o meu completo espanto, uma vez o que sempre me impressionou muito desde que cheguei em Tiogai foi justamente a dificuldade de conversar com quem quer que fosse, inclusive com as crianças que conhecia a cada manhã na aldeia (que estudavam numa escola municipal localizada na outra margem do rio Paraguay, na cidade brasileira de Porto Murtinho e que eu julgava, por esse motivo, não terem dificuldade alguma com o português ou com o espanhol) e o fato de a população ali em Tiogai ser quase toda monolíngue (excetuando-se, muitas vezes, os homens Ayoreo que trabalhavam para os criadores de gado ou como funcionários em Porto Murtinho ou em Carmelo Peralta).

Ora, se minha prosa com José Fernando evocava um trio de línguas (Português, Espanhol e Ayoreo) e uma idéia de transformação, foi ao ouvir minha pronúncia (risível, por sinal) da palavra *parode* (empregada pelos antigos Ayoreo para referirem-se a um modelo de sandália cujo solado era de couro de anta e as tiras de fibras trançadas de caraguatá) que José Fernando destacaria: - ‘*cojñói*, acho que papai ainda deve ter uma em casa! Você quer ver?’ – para o que eu logo acenaria afirmativamente com a cabeça.

Não demoraria muito, então, para que José Fernando aponta-se, de dentro da casa de seus pais, para um par de sandálias cujo solado parecia ter sido feito com um corte de borracha velha do pneu de algum caminhão ao qual prendia-se um entrelaçado de fibras puídas de caraguatá à guisa de tira. Diria, então, José: - ‘*cojñói*, às vezes fazia de borracha também. De caminhão que andava pelo Chaco, perto da gente, há muito tempo. Mas esse também é *parode*, só que chama de outro nome, *tã'i*. Igual o seu [eu que calçava naquela tarde um par de Havaianas] não é *parode*. Mas esse aqui é. É *parode* também.’

Se eu imaginava encontrar-me naquele momento, então, diante de um exemplo daquilo que Lévi-Strauss escreveu a respeito da atividade de um *bricoleur* e sobre as possibilidades de permutação entre elementos diante de uma posição vacante, não tardaria para que meu próprio devaneio se visse interrompido por uma informação e um convite de José Fernando: - ‘*cojñói*, acho que papai ainda tem um *kese* (uma pequena faca cujo cabo é feito de madeira de aroeira e a lâmina de algum metal encontrado pelo território chaquenho) e tem *gajnongarai* (que o nome que dão os Ayoreo para um modelo grande de lança) que trouxe quando veio embora do mato, morar aqui rio abaixo. Vou mostrar para você!?’.

E eis que ele logo viria ao meu encontro munido de uma lança de mais ou menos 1,20m, composta por um cabo feito de madeira de aroeira (*Astronium urundeuva*) ao qual atou-se com um arame enegrecido uma ponta de metal enferrujado (que me parecia ser naquele instante tão longa quanto meu braço e cuja espessura me parecia ser a mesma, por outro lado, da que julgava eu ter uma mola de um caminhão) e acrescentaria: - ‘*cojñói*, tá vendo a ponta? É de um tipo de metal que os *abuelos* encontravam quando andavam pelo Chaco. Disso, da Guerra do Chaco, sabe?’

Em consequência de meu grato encontro com José Fernando, o enredo principal da maior parte das novas conversas que ocorreriam nos dias seguintes seria quase sempre: a ‘Guerra do Chaco’. Foi por isso que escutei de José durante alguns fins de tarde um

conjunto de histórias, como a de quando seu pai encontrou certa vez, quando ainda juvenzinho, uma lima na região de Bahía Negra⁴⁵ com a qual tratou de fazer uma *gajnimei* (que é, diferentemente das grandes *gajnongarai*, uma lancinha pequena), ou como a de quando alguns *abuelos* Ayoreo viviam na zona de Chovoreca, na fronteira com a Bolívia, e um homem teria encontrado uma granada e bradado, com ela em punho, para suas duas esposas e todos aqueles que habitavam seu grupo doméstico: - ‘caçarei muitos porcos-domato com isso! Vocês já vão ver!’, antes que ela explodisse e matasse todas as pessoas que habitavam seu grupo doméstico.

Mas não era isso, em todo caso, o que havia de mais interessante nessas histórias. Havia ainda um tema suplementar que me intrigava muito. Ao comentar sobre qualquer uma dessas narrativas sobre a Guerra do Chaco, José Fernando (ou Ysidro, ou Peebi) não parecia evocar o mesmo idioma que empregava ao contar (ou ao comparar com a Guerra do Chaco) sobre as guerras do passado, em que guerreavam entre si *abuelos*-guerreiros de diferentes subgrupos Ayoreo e que pareciam servir como uma espécie de ‘palco’ para a glória dos grandes matadores do passado.

Sobre a guerra humana dos *abuelos*, Fischermann (2001, p. 33) destacou que ela ocorria predominantemente durante os meses de Julho e Agosto, quando diferentes grupos locais punham-se a caminho da região de Salinas com fins de abastecerem-se de sal e acabavam por atravessar, nesse movimento, os territórios uns dos outros. Em caso de ataque, o fazia-se preferencialmente de surpresa, no momento em que a maior parte das pessoas dormia ou encontrava-se trabalhando nas roças, para só então aterrorizar os Ayoreo inimigos com gritos de guerra e flechas disparadas contra eles. Destaca, ainda, esse mesmo autor que se são as flechas e os gritos um ‘anúncio’ da guerra, a disputa corporal no contexto guerreiro ocorria, predominantemente, a curta distância, durante a qual os Ayoreo empregavam lanças e bordunas, empregadas com fim de perfurar e fazer romper o crânio dos inimigos. Quem quer, então, que fosse mulher ou criança e que fosse

⁴⁵ A zona de Bahía Negra é um distrito paraguaio localizado no extremo noroeste do departamento do Alto Paraguay, há aproximadamente 137km de Fuerte Olimpo.

capturado e mantido vivo no contexto guerreiro, transformava-se num cativo (Ayoreo: *chisa*) do grupo vencedor.

Foi Sebag (1965b) quem destacou, por outro lado, que é no contexto guerreiro que um chefe deve dar amostras para as pessoas de seu povo de sua coragem e de sua capacidade de liderar e tomar decisões apropriadamente, de maneira que a partir do momento em que o chefe não revela-se (ou não tem mais motivo para revelar-se) o mais valente de todos os guerreiros, seu poder começa a ruir juntamente com a confiança das pessoas de um grupo, o que apontaria, segundo o autor, para uma espécie de natureza transitória que se poderia atribuir às chefias Ayoreo.

Dizia, então, isso sobre uma alteridade referencial da *guerra* porque se tanto para um caso quanto para o outro o referente empregado pelos Ayoreo para fazerem menção a esses eventos era sempre o mesmo: *guerra* (que diz-se em Ayoreo *jocaningai*), o tema que se evocava todas as vezes que contava-se sobre a guerra humana⁴⁶ (posta em ação por sujeitos pertencentes a diferentes subgrupos) era um que se referia, quase sempre, à inimizade mítica, narrada na gesta do jaburu (*Jabiru mycteria* (Lich.) mítico *Chunguperedatei*⁴⁷, que goza da fama entre os Ayoreo de ter sido durante o tempo mítico tanto um dos grandes capitães dos seres originários *Jnanibajade* (♂) e *Chequebajedie* (♀) (que teriam sido transformados, conforme me explicou uma vez Peebi, após o fim dos tempos míticos em aves aquáticas), quanto um grande matador que transformou-se tanto no novo dono⁴⁸ do ferro (Ayoreo: *guebei*) e dos melhores facões, quanto no marido da aranha *Quenegate*, uma habilidosa tecelã famosa, segundo narram os Ayoreo, pelas redes e cobertores que tecia.

Mas não apenas à inimizade posta num plano mítico: o tema da guerra humana também fazia menção à transformações sociopolíticas e ao rearranjo das unidades sociais que compunham a estrutura da socialidade dos *abuelos* Ayoreo em tempos de guerra,

⁴⁶ Nos primeiros dias que sucederam minha chegada a Tiogai aprendi que reconhecer-se-ia a humanidade dos Brancos apenas perante muita ‘concentração’, pois se os seus corpos eram diferentes dos corpos Ayoreo, sua alma, sim, era humana. Curiosamente, como veremos adiante, os Ayoreo destacam que a atividade xamânica e de comunicação com os seres originários *jnanibajade* e *chequebajedie* é reputada ser absolutamente ‘cansativa’ pela demasiada ‘concentração’ que ela demanda do xamã humano.

⁴⁷ Note, pois, o leitor e a leitora – acompanhando o que observou Sebag (1964) - que o nome *Chunguperedatei* significa ‘mãe das aves’ = *chungupe* (ave) + *date* (mãe). Note-se também que em seu modo humano, *Chunguperedatei* foi um homem. Dado o fim dos tempos míticos, o Jaburu é visto como um ser completamente feminino.

⁴⁸ O que talvez o tenha levado a ser associado aos Brancos e aos seus bens poderosos

fazendo do chefe Ayoreo, figura tradicionalmente sem poder de coagir as pessoas de um grupo, autoridade absoluta e indiscutível em tempos de pouca paz, ou aos louros atribuídos aos matadores diante das inúmeras marcas corporais que serviam como uma espécie de atestado sobre a quantidade de vítimas assassinadas por suas mãos.

Havia, em todo caso, um ponto que parecia conectar em Tiogai a Guerra do Chaco com a guerra-*jocaningai*, dos humanos de verdade, *ayoréode*. Consistia ele na lembrança de José e de algumas pessoas desse povo que ali habitavam sobre a existência de grandes chefes do passado e de sua associação na forma de grandes blocos de aliança entre diferentes subgrupos, como, por exemplo, os *guidaigosode*⁴⁹, chefiados pelo cacique Uejai para fazer frente aos grupos Ayoreo que habitavam o território boliviano ao norte do Chaco Central, que, segundo o relato de Fischermann (2001, p.27), colocava em reunião sob o comando de Uejai as pessoas dos seguintes subgrupos: *aboroé-gosode*; *amomé-gosode*; *ducodesode*; *erape pari-gosode*; *gajnopóroro-gosode*, uma parte dos *garay-gosode*; os *ijnapui-gosode*; os *jórojoro-gosode*; os *ñamacodesode* os *odocobui-gosode* e os *tiéqui-gosode*. Diante dessa lembrança, sugeria-se, então, que se poderia entender a relação entre os *guidaygosode* e os grupos bolivianos como se esta fosse simétrica a relação entre paraguaios e bolivianos durante a guerra da tríplice aliança.

Mas isso sobre a Guerra do Chaco e sua possibilidade de comparação com qualquer fato da guerra ameríndia, claro, apenas por um lado. Por outro, se era constantemente evocado para o caso da guerra entre diferentes subgrupos Ayoreo uma espécie de idioma ‘sociopolítico’ para descrever uma transformação, quando o caso era outro e as narrativas passavam a remeter aos acontecimentos ocorridos durante a Guerra no Chaco, José e outros habitantes de Tiogai acrescentavam ainda às narrativas sobre a *guerra* uma face ‘cosmológica’ mais ou menos aberrante.

⁴⁹ É preciso informar que é uma espécie curiosa de ‘função-espacial’ que expressa a 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*’ (cf. Bessire, 2011) = ‘gente que vive no lugar em que os porcos-do-mato comeram nossas roças’. Eram, assim, os *guidai-gosode*, a “gente da aldeia”, em que encontravam-se, segundo Fischermann (2001, p.27) Além disso, conforme acrescentou ainda Bremen (1991), 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.

Foi o que pude constatar nessa mesma ocasião em que José Fernando trouxera de dentro da casa de Ysidro uma lança *gajnongarai* e uma faquinha *kese* (que me parecia mesmo, na realidade, um mini *gajnongarai*, dotado, porém, de uma ponta curta e achatada). José já me informara anteriormente: é ferro da Guerra do Chaco. Diante do que tratei de indagar: - ‘e isso de Guerra do Chaco tinha alguma importância para os *abuelos*?’

A resposta bem-humorada que me daria José Fernando seria, portanto: - ‘*cojñói*, isso de Guerra para os *abuelos* não importava nada! Mas dava para escutar o barulho das bombas! Papai e mamãe não lembram da guerra porque eram crianças, mas quando já eram maiorzinhos, encontravam pelo Chaco estes restos de ferro e de bombas e pensavam que em todas as aldeias de brancos havia esse tipo de coisa, assim como pensavam que os mísseis eram estrelas e as explosões eram o som das estrelas caindo do céu.’

Devo confessar que ao ouvir pela primeira vez a frase de José Francisco, pensei por algum tempo que se a guerra-*jocaningai* e a Guerra do Chaco estavam associadas à produção de efeitos em diferentes ordens, de modo que o ferro disponível provindo das armas utilizadas pelos Brancos na guerra não possuiria a mesma origem que o ferro de que teriam se apropriado os Ayoreo não-míticos (Ayoreo: *ayorei disí ejode*) após a morte do jaburu mítico, *Chunguperadatei*. No entanto, o que eu também viria a descobrir algum tempo depois em Tiogai é que o episódio da queda das estrelas do céu que fora narrado por José Francisco se inscreveria num ciclo mítico mais amplo, cujo personagem principal não era apenas *Chunguperadatei*, mas também *Yiguedojna*, Vênus, reputada pertencer ao clã Picanerai e ser inicialmente (antes que fosse saqueada por *Chunguperadatei*, pelo tucano *Jarai*, e por um trio de pica-paus: *Gatodé pororoi*, *Dirai* e *Mujnagami*) a única dona do ferro.

Assim sendo, constataria eu que se dever-se-ia atribuir alguma diferença ao ferro das armas dos *cojñone* e o ferro (Ayoreo: *guebei*) dos *ayorei disí ejode*, possuído anteriormente por um jaburu mítico, essa parecia ser menos uma diferença de natureza que uma diferença expressa no próprio contexto mítico.

Mas isso ainda não parecia ser tudo, pois essa mesma questão parecia resvalar ainda noutra que dizia respeito à uma espécie de passagem de uma quantidade contínua (lembramos: era *Yiguedojna* em algum tempo do mito a dona de todo ferro...) à outra discreta, como se correspondesse o ferro caído do céu ao ideal da potencia guerreira que aparecia nos mitos cujo personagem principal era *Chunguperadatei*.

O que eu aprenderia algum tempo depois é que essa ‘série’ mítica circulava ainda em uma espécie de ‘série’ histórica. Digo isso porque o que podia-se ler tanto no material disponível no arquivo histórico quanto nas monografias de autores como, por exemplo, Bremen (1991) era que foi o tempo da Guerra do Chaco um em os Ayoreo que nomadizavam pelo Chaco se aproximaram dos soldados e dos fortins militares que se proliferavam pelo território chaquenho.

E isso, por si só, me parecia um ponto notável e bastante intrigante, principalmente porque até onde sabia eu, nós, os Brancos (associados à *Chunguperedatei* que somos) éramos vistos pelos Ayoreo como sujeitos não-humanos que ao mesmo tempo que são donos de bens absolutamente poderosos, são tidos como formas de alteridade perigosas que são, ao mesmo tempo, pálidos depósitos de doenças desconhecidas cujo tratamento requer, como veremos adiante nesse trabalho, um esforço de reformulação das fórmulas curativas empregadas pelos xamãs desse povo, e formas de alteridade associadas, como veremos melhor a partir do próximo capítulo, aos mortos⁵⁰, cujo destino *post mortem* é um domínio subterrestre nomeado de *jnaropié*. Nesse sentido, se são os mortos para os Ayoreo criaturas absolutamente patogênicas, cuja relação com os humanos sempre traz consigo um perigo (de um ponto de vista humano, claro) de desontologização, então seriam igualmente os Brancos e seus objetos, formas de alteridade perigosas, dotados de duplos (Ayoreo: *oregatédie*) capazes de atacar os duplos dos humanos vivos.

Tudo isso parecia conduzir-me, então, ao encontro de uma ambivalência com a qual me intriguei durante algum tempo. Ela era: se são os Brancos estas figuras de alteridade que quase parecem ter uma feição ‘não-euclidiana’ (não-orientáveis que seriam, poderiam ser ao mesmo tempo, portanto, donos de objetos absolutamente poderosos e formas de alteridade completamente patogênicas em cujo trato deve-se ser bastante cuidadoso) e que encontram-se associados ao jaburu *Chunguperedatéi*, teria, então, a transformação do personagem mítico à quem se atribuiria a origem do ferro alguma relação com a transformação no modo de relação com os Brancos? Além disso, ressoaria a passagem de um personagem mítico ao qual está ligada tanto a origem dos Brancos,

⁵⁰ Um ponto que se pode antecipar é que são os *cojñone*, do ponto de vista dos Ayoreo, pálidos como os mortos, isto é, são os Brancos sujeitos cujos corpos, a exemplo dos corpos dos *Ayoreóde* recém-falecidos seriam ornados com a terra branca, *ijnámejnai*

quanto da inimizade e do ferro das armas, à outro em algum ‘gradiente de distância’ dos Brancos?

Se essas perguntas pareciam abrigar em si uma questão difícil (difícil inclusive de ser colocada), a resposta que os próprios Ayoreo me dariam (e que não me parecia diferir tanto da que podia eu encontrar nas monografias de outros etnólogos que trabalharam entre os Ayoreo, como a de Bremen (1991) e a de Fischermann (2001)) era a de que a proximidade dos Brancos nas imediações dos fortins militares justificava-se justamente pelo desejo por suas armas poderosas (estas que também encontravam-se associadas, por sinal e a exemplo do ferro das armas, ao jaburu mítico *Chunguperedatei*) que poderiam auxiliá-los nos combates que sempre se davam durante o trânsito rumo a Bolívia e aos depósitos de sal que depois dela se encontravam.

Isso, em todo caso, que poderia ser tudo, viria eu a constatar apenas depois que não é. Havia ainda uma dobra sobre o próprio desejo dos *Ayoréode* pelas poderosas armas dos *cojñone*. Além desse fato importante, viria eu a descobrir ainda que se os Ayoreo confiavam naquele tempo que as ‘armas poderosas’ poderiam maximizar seu poder guerreiro e facilitar suas investidas contra os Ayoreo bolivianos, não foram apenas elas que os *Ayoréode* acharam atrativas e incorporaram por ocasião da temporada em que coabitaram com os soldados Paraguaios as regiões próximas dos fortins militares. Foi o que também descobri certa noite ao conversar com José Fernando sobre a guerra-*jocaningai* e os combates com aqueles que os Ayoreo que viviam em Tiogai chamavam de *Yuqueode*⁵¹:

‘Vovô e estes [os que compunham a confederação *guidaygosode*] guerreavam com esses que se chamam *Yuqueode*. Estes sim foram Moros. Eles são pessoas humanas, mas não são Ayoreo. São humanos, mas são outro grupo. Pensam que nós somos Moro, mas são os outros. Acho que existe *Yuqueode* ainda, no mato. Há uns 2000km de distância daqui. Antes Ayoreo não guerreava só entre si, mas também com Chamacoco, Lengua, Nivaclé. Sempre por sal. Cada vez que um grupo ia à Bolívia trazer sal, sempre havia guerra. Era coisa muito perigosa! Como o [exército] dos *cojñone*, que tem guarda, os [Ayoreo] *guidaygosode* também quiseram ter guarda! E vice-cacique! Ia todo mundo, se era guerra grande. Lhe conto que durante essa guerra do Sal, o primeiro cacique era Manendakide. O segundo, Uejai...’

⁵¹ Sobre a palavra *Yuqueode*, permitam-me o leitor e a leitora uma breve digressão linguística. Imagino eu ser ela derivada do substantivo masculino *yui*, utilizado pelos Ayoreo para designar tudo aquilo (humano e não-humano) que encontra-se encurralado e é, posteriormente, assassinado.

E continuaria, pois, José Fernando, desembrulhando uma lista de ‘mau-encontros’ entre diferentes caciques ocorridos durante as expedições em busca de sal. Manendaquide (Jacoide Dosapei) e Tojidedé; Tojidedé e os chefes do Ayoreo *amomegosode*; alguns dos chefes *amomegosode* e Uejai Picanerai. Ele me diria ainda que a primazia do contato com os Brancos deu-se entre as pessoas desse povo que moravam em território Boliviano, que fizeram questão de informar as pessoas dos subgrupos localizados no território paraguaio através de sinais⁵² distribuídos pelo mato, para alcançar, ao fim, os temas dos restos de metal oriundos da guerra dos *cojñone* e o da queda das estrelas do céu.

Se a fala de José Francisco poderia parecer apontar, a primeira vista, para uma espécie de apropriação pelos Ayoreo de um modelo hierárquico de organização militar Ocidental, imagino que se poderia sugerir, alternativamente, que ela apontaria mesmo para aquilo que Lévi-Strauss (2004, p. 385) denominou já quase no fim de *O Cru e o Cozido* de “arte da caricatura”, que consistiria, segundo o autor, na exploração de um modelo não pela vontade de reproduzi-lo, mas antes pelo desejo de significar um de seus aspectos. Assim, o pensamento Ayoreo sobre um modelo de organização hierárquica do exército dos Brancos parecia acenar menos para um processo de aculturação que para um tipo de multiplicação de uma característica identificada num Outro.

Pois bem. Mas o próprio comentário em Tiogai sobre a Guerra do Chaco também parecia trazer consigo um aspecto importante que merece ser examinado detalhadamente: a questão de ser ou não ser um *Moro*.

3.1.2. ‘Un Moro! Un Moro!’: os “primeiros” contatos com os cojñone no território Ayoreo

Durante o tempo que convivi com os Ayoreo nos anos de 2012 e 2013 as pessoas com quem papeava cotidianamente (e cujas idades variavam entre aproximadamente 50 e pouco mais de 70 anos) me descreveram o período de sua infância e juventude (i.e. os períodos compreendidos entre os anos de 1940 e os anos de 1960) como um de um aumento progressivo do contato com os Brancos e um em que o trato com caçadores,

⁵² Sobre essa espécie de ‘sistema de comunicação’ posto em prática pelos Ayoreo quando no bosque chaquenho, ver Fischermann (2001). Inclusive, a própria palavra Tiogai, o nome da aldeia em que trabalhei, referenciava-se a um desses sinais.

militares e latifundiários era infinitamente mais simples que com os Brancos ao redor dos quais viviam contemporaneamente.

Muitas vezes me parecia, diante disso, irresistível perguntar: - ora, mas por quê? Fato era, dizia-se, que no tempo em que os contatos com os Brancos eram apenas esporádicos e em que vivia-se no *monte*, havia sim ‘medo’ (Ayoreo: *isadodéringai*) dos Brancos, mas não havia de se lidar com as doenças dos Brancos, ainda que houvesse de se conviver com a guerra-*jocaningai* entre diferentes subgrupos. Dado, então, o início do início do processo de loteamento e privatização do território chaquenho, viu-se tanto aumentar progressivamente o número de *cojñone* no terreno que habitavam os Ayoreo e proliferar entre as pessoas desse povo doenças das quais não se podia defender xamanisticamente, pois ainda que a não-humanidade dos Brancos fosse incontestável do ponto de vista dos Ayoreo, as pessoas desse povo concluiriam ainda que a única defesa contra o mau cuja causa se poderia atribuir aos *cojñone* era a própria guerra-*jocaningai* (como se os Brancos devessem ser tratados da mesma maneira que os Ayoreo bolivianos, com quem os *guidaygosode* punham-se constantemente em disputa).

Dadas as conversas sobre as relações entre os Ayoreo e os Brancos, meu interesse naquele tempo também passou a ser construir uma espécie de cartografia do emprego da palavra *cojñoi* e da diferença de contextos em que se poderia aplica-la. Por dois motivos. O primeiro deles consistia no número de vezes que as próprias crianças de Tiogai repetiam-na durante o dia para referirem-se a mim: *Cojño! Cojño! Jñojño! Jñojño!* Branco! Branco! Branquinho! Branquinho! Bastava que eu estivesse sentado sozinho no pátio doméstico de alguém para que um grupo de crianças logo viesse perambulando ao lado do banco ou do balde em que estivesse eu sentado e dissesse baixinho, quase sussurrando: - *Cojño! Cojñoi...!* Quando não me deparava, alternativamente, no momento em que ia eu tomar banho no rio (imediatamente no porto anexo ao barranco que levava ao pátio da casa de Ysidro e Claudia) com uma variante do tratamento que recebia eu usualmente das crianças nos espaços dos pátios domésticos que costumava frequentar, e escutava-as chamar incessantemente, aos berros: - *Cojño! Cojño! Cojño!*. Chamado que vinha quase sempre acompanhado, por sinal, de pequenas bolas de lama ou de garrafas plásticas vazias arremessadas por elas de longe, que se encontravam escondidas quase sempre naquele momento atrás de um ou outro arbusto na beira do rio.

O outro remetia a um fato que sempre julguei ser absolutamente curioso, mas que não tive tempo, infelizmente, de ver-se repetir durante minha estada na aldeia. O fato que me intrigara consistia no emprego da palavra *cojñoi* por uma mãe Ayoreo para repreender um de seus meninos que a ela parecia fazer questão de ignorar.

Naquela ocasião, temendo que meus ouvidos não tivessem entendido bem o vocativo que a mãe-enraivecida empregara para esbravejar com seu filhinho, não imaginei outra pessoa a quem recorrer que não à José Fernando, desejoso de saber se era a palavra *cojñoi* uma criada para designar exclusivamente nós, os Brancos, ou se poderia ela sim ser empregada para referenciar-se a sujeitos humanos de verdade, *ayoréode*. E eis, portanto, a lição de José Fernando: - '*cojñoi* não é palavra boa. Foi inventada só pros Brancos, mas, no mato, se mamãe se zangasse comido, diria que sou um *cojñoi*. Uma pessoa que não entende nada, é *cojñoi* também. E quem mente também é *cojñoi*'.

Frente a lição de José Fernando, minha curiosidade foi a de perguntar-lhe, então, se, por exemplo, um grupo também poderia ser considerado *cojñoi*, para o que escutei, então, que provavelmente não seria errado chamar um inimigo como esse de *cojñoi*. 'Por que?' 'Ora', diria José Fernando, 'porque os *cojñone* paraguaios, quando estão com raiva da gente, põem-se logo a berrar: - 'sai daqui, seu bicho!!!'. É feio, não é? Nenhum paraguaio diria isso para um filho. Por isso a gente chama de *cojñoi*. Mas também porque eles sempre tiveram um nome feio pelo qual chamam a gente, né? Chama de *moro*. *Moro*, em guarani, quer dizer também alguém que não entende nada. Igual a palavra *cojñoi*. Então é tipo troca...'

Por algum tempo imaginei, então, que a palavra *cojñoi* dizia respeito a um certo idioma da inimizade, e que a simetria que José Fernando me expunha sobre a relação entre os Paraguaios e os Ayoreo remetia ao tratamento que as pessoas desse povo receberam historicamente dos Brancos com quem passaram progressivamente a se encontrar, dado tanto o aumento progressivo do número de missionários naquela região quanto a abertura de ferrovias e pistas de voo no território chaquenho para atender, como veremos a seguir, as demandas do exército de um país em guerra e das fábricas de tanino que passaram a abundar na margem direita do alto Paraguay desde o fim do século XIX.

No entanto, me pareceu ser necessário buscar ainda em outros materiais que espécie de 'primeiro contato' (se é que se poderia chama-lo assim) teria sido estre entre aqueles que os paraguaios chamavam desde o fim do século XIX de *Moro* (que eram, em

todo caso, conhecidos anteriormente por Tsirakuas, Ugaraños, ou Guarañocas (cf. Richard 2008) e aqueles que os Ayoreo chamavam simetricamente de *cojñoi* (mais especificamente na forma plural desse substantivo, *cojñoñe*)?

Ora, uma das respostas para essa questão podia-se encontrar naquilo que os Ayoreo que viviam em território boliviano durante o início da segunda metade do século XX relataram à Fischermann (2001). Se teria sido durante o começo dos anos de 1940 que começaram os contatos esporádicos com os *cojñoñe* ao longo da linha férrea Tunas y Taperas, foi apenas em 1950 que os missionários da *New Tribes Mission (NTM)*, após terem 5 de seus homens assassinados em 1943 por um grupo de Ayoreo *Cochocoigosode* (cf. Wagner 1967; Fischerman 2001; Sebag, 1964), obtiveram sucesso na criação da missão de Tobité, na Bolívia.

Sobre a missão de Tobité, direi inicialmente que ela foi o cenário para uma história que julgo ser exemplar para ilustrar a relação entre os Ayoreo e os Brancos naquele tempo, que envolveu um grupo de jovens Ayoreo bolivianos e um casal Branco que nela habitava e que foi relatada numa carta de Violeta e Enrique Bruchegger enviada já em Outubro de 1964 a Lucien Sebag, onde relatava-se, dentre várias coisas, a história de um roubo de couro de onça. O casal Bruchegger a narraria assim à Sebag:

“Chegamos em casa e descobrimos que um grupo de jovens Ayoreo haviam entrado e roubado várias coisas e o couro da onça. Pode imaginar a pena que isso causou em Enrique...a perda do couro e a tristeza porque havíamos mal confiado neles. Depois de intensa busca chegamos aos culpados. Enrique castigou os dois rapazes e levou o jovem maior à polícia de Portón. Pode imaginar a raiva dos Ayoreo, especialmente dos parentes dos rapazes, mas ao fim tudo correu bem e nos parece que o jovem aprendeu a ter um pouco mais de respeito pelas coisas alheias e não vai repetir tal ato tão cedo. Ele tinha que pagar uma multa de 50.000 bolivianos à polícia, e o mesmo valor para nós. Ainda que não se aproxima-se do valor do couro, era o bastante para ensiná-lo algo.

Mas isso não é tudo a dizer sobre Tobité. Teria sido, ademais, o evento da criação dessa missão evangélica entre os Ayoreo um que acabou por desencadear ainda processos distintos: um deles, empreendido pelos missionários da *NTM*, foi o de atração progressiva de diferentes subgrupos Ayoreo e de sua ‘concentração’ no âmbito das novas missões que passaram a ser criadas mediante a intensificação do contato com diferentes subgrupos Ayoreo.

É, pois, o que podia-se mapear também a partir da monografia de Fischermann (*idem*) sobre os eventos ocorridos entre os Ayoreo em 1950, quando os padres teriam atraído uma parte dos *Direquedejnaigosode* e tratado de concentrá-los na missão de Zapocó,

ou quando em 1970 e em 1971, quando os missionários da *NTM* trataram de se aproximar de uma porção dos *Eparigosode* e *Tacheigosode* e convencê-los a residirem na missão de Santa Teresita, ou em 1977 quando esses mesmos missionários cuidariam de concentrar um conjunto de homens e mulheres Ayoreo expulsos de outros subgrupos na missão de Puerto Paz.

À vista desse processo, então, creio ser Sebag (1964) quem melhor encapsulou tanto o cenário que passara a se configurar no território Boliviano dada a chegada dos missionários da *NTM* quanto a situação que passaremos a descrever propriamente a partir do próximo capítulo sobre o contato entre os Ayoreo paraguaios e uma espécie muito peculiar de *cojñoi*: os *pa'i*, os padres salesianos. Constataria, pois, Sebag (*idem*, p. 126, tradução minha) que: “atualmente, todos os Ayoré bolivianos encontram-se alocados em missões protestantes. Por outro lado, no Paraguai não data mais de um ano e meio o reagrupamento parcial de *Moros* numa missão católica. Cremos, em todo caso, ser 300 o número desses que ainda vivem em estado selvagem”.

Ora, a descrição de Sebag não é apenas notável pelo fato de abrigar em si uma imagem da situação em que as pessoas desse povo passaram a viver após o contato com os *cojñoi*. Mais que isso, ela também ilumina o processo que bem descreveu Richard (2008) de criação, em 1955, de uma “gramática pedagógica” [*a pedagogical grammar*] pelos missionários protestantes, onde cuidava-se pela primeira vez de identificar os temíveis *Moros* (reputados serem até então grandes canibais e matadores de Brancos) como *Ayoreo* (termo com o qual, segundo o julgamento dos missionários da *NTM*, designariam as pessoas desse povo de forma genérica todas as figuras humanas).

Mas não só isso. Creio ainda que se poderia sugerir ainda que a descrição de Sebag também joga luz sobre uma questão semelhante à que descreveu Gow (1991, p.59) para os Piro habitantes da região do baixo rio Urubamba, a respeito de uma espécie de enovelamento que haveria naquela região de categorias espaciais e categorias de pessoas. Se o que destacava o autor da etnografia Piro era o fato de que no discurso local naquela região algumas categorias como ‘brancos’, ‘nativos’, e ‘selvagens’ entremeavam-se à narrativas de sobre diferentes períodos das história (‘antes da civilização’, ou por ocasião da ‘chegada da civilização’), penso que se poderia destacar para o caso Ayoreo sobre os empregos dos nomes *Moro* e *Ayoreo* (ou mesmo aqueles pelos quais eram conhecidos os

Ayoreo no passado, como *Tsirakua* e *Guarañoca*) que eles integram uma espécie de grupo de transformação (caso assim se pudesse dizer) espaço-temporal⁵³.

Serei mais claro. O que tenho em mente é uma certa percepção que o emprego de um ou de outro nome se encontraria (de um ponto de vista Ocidental) tanto atrelado a um determinado período da história e a ocupação de uma determinada região do Chaco, quanto a uma espécie de ‘gradiente de selvageria’. Nesse sentido, creio que se pudesse arriscar aqui e sugerir que chamava-se geralmente de *Moros* todos aqueles com quem o contato era apenas recente ou esporádico, bem como cuidar-se-ia de tratar por *Ayoreo* todos aqueles que se encontravam *disciplinados*, mais afastados da *selvageria* e mais próximos do terreno habitado pelos missionários por passarem progressivamente a habitar as missões, sob tutela dos padres.

Pois bem. Que não percamos de vista, em todo caso, aquilo que parecia seduzir os Ayoreo por ocasião dos primeiros contatos com os *cojñone*: a possibilidade de obter acesso privilegiado aos seus bens, sobretudo suas *poca*, suas armas poderosas.

Assim sendo, se os missionários da *NTM* criavam progressivamente, por um lado, novos espaços em diferentes regiões do Chaco para concentrar e *disciplinar* os temíveis *Moros*, por outro, como pude ouvir algumas vezes em Tiogai e como pode-se ler também num livro editado por Peter Wagner (1967) sobre a vida de Bill Pencille, um missionário da *South American Indians Mission (SAIM)* que passou a viver com os Ayoreo bolivianos a partir dos anos de 1940, as pessoas desse povo teriam decidido assumir os riscos iminentes à convivência com os *cojñone* e avizinhar-se deles, passando a habitar, então, acampamentos às margens da linha férrea boliviana Tunas y Taperas e a vaguear a bordo dos vagões dos trens entre diferentes estações espalhadas pelo território Chaquenho.

Não é de se espantar que não tenha tardado para que diferentes figuras não-humanas, que realmente pareciam colocar as pessoas desse povo para pensar, tenham passado a circular nesses novos acampamentos mais próximos das ‘aldeias-dos-*cojñone*’. Figuras que não tinham traquejo com a língua dos humanos-de-verdade, *Ayoréode*,

⁵³É preciso ressaltar ainda, a fim de evitar qualquer tipo de confusão, o seguinte: é a distinção *Ayoreo/Moro* apreensível enquanto transformação espaço-temporal apenas de um ponto de vista Euro-Americano, ocidental, moderno, etc. Do ponto de vista dos Ayoreo, como veremos a seguir, a distinção *Cojñoi/Ayoréode* seria uma, creio eu, que remeteria muito mais à uma diferença ontológica que a uma distinção espaço-temporal.

e que se assemelhavam, aos olhos dos Ayoreo, aos mortos (Ayoreo: *toi*), visto que com eles compartilhavam o mesmo tom de pele. Além disso, essas mesmas figuras revelavam-se, aos olhos das pessoas desse povo, como mais ou menos ambíguas. Donas de grandes barbas, mas que, como escutei em Tiogai, ‘vestiam-se como mulheres’ (eram essas figuras ‘homens de saia’). Formas de alteridade cujos duplos *oregatédie* provavam, pouco a pouco, ser completamente patogênicos para os humanos vivos e que apesar de vestirem-se estranhamente tal como mulheres (ambos vestiam-se, segundo contam os Ayoreo, com uma *oidi*, com uma saia), possuíam acesso privilegiado aos *cuchabasui*⁵⁴, aos enormes pássaros de ferro engolidores de homens (que os Ayoreo aprenderiam a chamar, com o tempo, de *avión*) (que, segundo os Ayoreo, misteriosamente saíam vivos do interior de suas barrigas, que se auto-partiam ao meio tão logo esses pássaros pousavam), que as pessoas desse povo viam sobrevoarem suas cabeças.

Ora, e se os ‘homens de saia’ que os Ayoreo logo aprenderiam a chamar de *pa’i*, de padre, e a identificar como integrantes da *SAIM* ou da *NTM*, entendiam-se incumbidos da tarefa de transformar esses *Moros* selvagens num tipo especial de *indígena* construído à semelhança dos Brancos através de um processo de conversão (cf. Wagner *idem*, p.123), que consistia naquele tempo tanto numa conversão linguística (era preciso traduzir a bíblia para o Ayoreo, assim como também era necessário que os Ayoreo aprendessem a falar espanhol, quanto na conversão de um modelo de pensamento ameríndio e selvagem num domesticado, em que não poderia mais haver espaço para a guerra, a vingança e a inimizade, os eventos dos primeiros contatos com os *pa’i* parecia representar, para os Ayoreo, um problema que requeria intervenção xamânica.

Não-humanas que eram essas formas de alteridade, diz-se que alguns xamãs Ayoreo logo passaram a associar aos duplos-*oregatédie* desses centros de agência à causa das epidemias de gripe e de catapora que passaram a se proliferar nos novos acampamentos. Assim, num contexto como esse duas soluções pareciam plausíveis: uma delas (que parecia representar antecipadamente um risco exagerado para os Ayoreo, dado o potencial agressivo da alma dos *cojñone*) era assassinar os Brancos e afastar-se deles tanto

⁵⁴ É em Ayoreo o termo *cucha* o substantivo masculino utilizado para dizer “coisa que”, ou “que é”. Assim sendo, *cucha chagúí* é a palavra para “coisa que come (plantas)”. Já o termo *basui* é um adjetivo masculino empregado para caracterizar aquilo que nasce ou cai. Nesse sentido, poder-se-ia traduzir a palavra *cuchabasui* como “coisa que cai”.

quanto possível. Era a postura que um grupo de velhos Ayoreo, conta-se, defendia, insistindo que quanto maior fosse a distância que se pudesse manter dos *cojñone*, melhor.

Já a outra alternativa que as pessoas desse povo teriam encontrado naquele tempo, segundo me ensinaria Peebi, para lidar com as epidemias provocadas pelos *cojñone* requeria a ação dos xamãs e evocava uma imagem da guerra-*jocaningai*.

Digo isso, pois foi numa manhã em que me acerquei do pátio da casa de Peebi para tomar um pouco de tererê e que indaguei-lhe sobre qual era o papel do chefe e do xamã Ayoreo, no tempo dos *abuelos*, em tempos de guerra que escutei o seguinte: - ‘Tito, guerra é antigamente. De antigamente. Aqui não, porque nossos *abuelos* não gostavam de guerra. Mas lá em Campo Loro [localizada nas imediações da colônia Menonita de Filadélfia, no Chaco Central], e na Bolívia, eles se defendiam com matança. Mas tinha uns xamãs também, *naijnae*, que tinha *pujópie* [capacidade xamânica] que entrava nos *chungúpëre chagúi*, nos urubus, e de lá enviava *sarode* e *ujnarone*⁵⁵, esses benzimentos/orações, e *chubuchú*, sopros realizados pelos xamãs, contra os inimigos’.

Diante da lição de Peebi sobre o xamanismo Ayoreo, o que eu passaria a me indagar é se haveria, simetricamente, algum modo de ação xamânica posto em ação para mediar o contato entre os Ayoreo e essa nova forma de alteridade com quem passavam progressivamente a conviver. A resposta que eu obteria dele seria, então, a de que: - ‘para a briga com os *cojñone* também poderia ter. Quando eles invadiam com as máquinas, só tinha a matança mesmo, mas dizem que tinha *sari*⁵⁶ para *cojñone* também. Para curar as doenças deles, mas atacava também. Deixa eu perguntar para mamãe: - ‘Ité!! *Cojñoque edueguéjnai sari?*’ Para o que ela prontamente lhe responderia: -‘Ejé!! *Cojñoque edueguéjnai sari...*’ -‘Mamãe, [é o nome] *Cojñoque edueguéjnai sari?*’ para o que ela replicaria, então: - ‘É sim! *Cojñoque edueguéjnai sari...*’

Sobre a palavra *cojñoque*, ela inclui-se na língua Ayoreo no mesmo universo semântico que os termos *cojñone* e *cojñoi*. Já a palavra *edueguéjnai* remete à uma espécie de chefe ‘magnificado’ (cf. Sztutman, 2005) cuja fama extrapolava o grupo local pela grandeza de seus atos no contexto da guerra-*jocaningai*; e que *sari* (ou sua forma plural, *sarode*) consistia numa espécie de recito de um xamã, dotado de diferentes ritmos e

⁵⁵ Reservo um comentário mais extenso sobre o xamanismo Ayoreo para o capítulo seguinte, em que deverei me demorar sobre o modo de ação xamânica e sobre termos como *ujnarone* e *sarode*.

⁵⁶ *Sari* é a forma singular da palavra *Sarode*.

tonalidades específicas, que referia-se sempre (ou quase sempre) a um evento mítico e ao intercalava-se tanto ao sopro *chubuchú* - ligado à capacidade xamânica *pújópie* de um xamã que encontrava-se – quanto a um conjunto de ideófonos⁵⁷, os quais pronunciava-se com entonação diferente do restante do *sari*.

Contudo, ainda que tivesse gravado em meu gravador apenas uma parte dele e tivesse oportunamente me esforçado em traduzí-lo com o auxílio de Peebi, a imagem do que seria exatamente *Cojñoque eduguéjnai sari* eu pude encontrar apenas posteriormente, ao encontra-lo transcrito integralmente na última seção da monografia de Fischermann (2001, p. 319), onde encontrava-se tal ‘recito mágico’ transcrito e traduzido assim:

- Cojñoque eduguéjnai sari -

1. *cojñoque ujnaque uatiaque yure*
cojñoque doijnaque urutarataque uatiaque yure
cojñoque doijnaque uatiaquedatei yure
ayo yujuñame yirigode jneye
5. *ayejná yirigode ore jneye*
cojñoque eduguéjnai uatiaque yure
cojñoque eduguéjnai uatiaque datéode yure
uatiaque datéase yuqueye
mu que tioga yujñari datéode ayigore yujñ-
ari datéode yure
10. *aye yugu yujñari datéode yuje*
cojñoque urutaraque uatiaque yure
cojñoque urutaraque uatiaque datei yure
uatiaque datei yure
cojñoque eduguéjnai uatiaque yuire
15. *ugucharaque yure*
cojñoque pai eduguéjnai ugucharaque datei yure
érape ajungori yure
ayajuque éramone yeje
ugucharaque yure
20. *mu uqtiaque datei yure*

1. *Sou um Branco asqueroso e cheio de doenças*
Sou um Branco especialmente nocivo que ninguém entende e cheio de doenças
Sou um Branco asqueroso e cheio de graves doenças

⁵⁷ O que tenho em mente ao trazer à baila o conceito de ideófone é a antiga formulação de Doke (1935), segundo a qual ideófonos são “a representação vivida de uma idéia com sons” e são, portanto, simbólicos e teriam comportamento sonoro-simbólico. Ver <http://www.ciberduvidas.com/pergunta.php?id=28237> (Acesso em 25/09/2014)

Castigarei minha gente
 5. *Destruirei minha gente*
Sou um capitão poderoso dos Brancos, cheio de doenças
Sou um capitão poderoso dos Brancos, cheio de graves doenças
Terei eu muitas doenças graves
Mas já tenho ujñarone poderosos e meus poderosos ujñarone destruirão
 10. *Meus poderosos ujñarone se voltaram contra mim mesmo*
Sou um Branco que ninguém consegue entender, cheio de doenças
Sou um Branco que ninguém consegue entender, cheio de graves doenças
Carrego comigo muitas doenças graves
Sou um capitão poderoso dos Brancos, cheio de graves doenças
 15. *Sou dono de muitas coisas*
Sou o patrão dos cojñone, um capitão e o dono de muitas coisas
Sou alguém que perambula pelo mato
Andarei pelo mundo
Sou dono de muitas coisas
 20. *Mas tenho muitas e graves doenças*
Sou alguém que perambula pelo mato
saca saca saca saca [ideófone associado ao som desajeitado dos Brancos caminhando pelo mato em busca dos Ayoreo]

Para mim, que tinha inicialmente como interesse de pesquisa uma investigação sobre uma metafísica Ayoreo e uma simpatia tanto pelos xamãs Ayoreo com quem convivi por algum tempo quanto por fórmulas como essas, empregadas por eles para a cura⁵⁸ de enfermidades, foi tentador, por algum tempo, colocar em comparação o *cojñoque eduguéjnai sari* recitado pelos antigos xamãs Ayoreo a fim de controlar o potencial patogênico da agência dos *cojñone* que se aproximavam progressivamente dos Ayoreo, e uma intervenção de Cesarino (2008) sobre o xamanismo tal como mobilizado pelos Marubo (um povo falante de uma língua pano habitante da região do Vale do Javari) e a relação entre as pessoas desse povo e os habitantes das cidades, em que o autor dedica-se a investigar os pressupostos da mitologia e do xamanismo Marubo mobilizados na compreensão das cidades, dos deslocamentos e da alteridade, com fins de tentar constituir aqui uma imagem mais clara da ação xamânica Ayoreo num contexto particular da relação entre as pessoas desse povo e os *cojñone*.

Foi nesse trabalho que Cesarino detectou (*idem*, p. 143) que apesar da memória viva dos Marubo dos massacres e correrias que os aterrorizaram na região da Amazônia Ocidental, as pessoas daquele povo não pretendiam travar uma guerra com os Brancos.

⁵⁸ Foi, inclusive, um fórmula recitada por Ysidro que me curou de uma infecção no intestino durante minha primeira semana em Tiogai

Desejavam, alternativamente, abrir novos espaços para interações possíveis a partir de premissas distintas. Foi nele também que o mesmo autor destacou tanto aquilo que nomeou de um “traço notável” (*ibidem*) dos Marubo: sua admiração pelos estrangeiros, habitantes das cidades, ou visitantes nas aldeias, à quem olhavam (assim como para os espíritos subaquáticos, que nos tempos míticos teriam ensinado a arquitetura das malocas e a caça com arco-e-flecha) com admiração, quanto os fatos de que o conhecimento mitopoético que serviria de base para a atuação do xamanismo de cura Marubo possuiria recursos para pensar o surgimento das prostitutas, dos marginais, dos alcoólatras e dos policiais bravos, e de que pôde o xamanismo, ao longo das décadas, calibrar o trânsito para o mundo dos Brancos de maneira a assegurar a socialidade e a vida ritual das malocas (cf. Cesarino 2008, p. 148).

Pois se era impossível eclipsar, no caso Marubo, a admiração das pessoas desse povo pelas formas de alteridade vindas do exterior do *socius*, creio que ela ressoaria no próprio texto dessa fórmula xamânica dos Ayoreo e na admiração que as pessoas desse povo tinham pelos centros de agência que habitavam tradicionalmente o exterior do *socius* humano (os Brancos; o jaburu mítico *chunguperedatéi...*) e por seus objetos poderosos. É também do exterior do *socius* dos humanos-de-verdade que provém um conjunto de acontecimentos que exigiriam do pensamento Ayoreo sobre a ação xamânica um tipo de “contra-efetuação” (Deleuze 2007, p. 153-154): a chegada dos Brancos.

Se convém, ademais, chamar de contra-efetuação, segundo Deleuze (*idem*, p. 153) uma espécie de duplicação, à sua maneira, de um acontecimento com outra efetuação que acabaria por limitar o primeiro e dele fazer liberar uma linha abstrata que não seria mais, note-se, que seu contorno, imagino ainda que se poderia estabelecer uma relação de vizinha entre a definição desse autor e uma face do pensamento Ayoreo e sugerir que careceu o pensamento Ayoreo de duplicar (como veremos com mais clareza a partir dos próximos dois capítulos) um acontecimento expresso numa fórmula xamânica convencional (produzida como uma espécie de encenação da relação entre humanos e não-humanos) com o acontecimento da chegada dos brancos no território Chaquenho.

Em todo caso, não foram apenas com essas espécies-de-Branco que os Ayoreo passaram a se relacionar com mais intensidade por ocasião da Guerra do Chaco e dos eventos que a sucederam. Passemos agora, então, a outro contexto privilegiado para os

contatos entre os Ayoreo com os *cojñone*: os entornos das fábricas de tanino localizadas às margens do alto Paraguay.

3.2. *Cortei quebrachos: a fábrica de tanino às margens do Paraguay*

“É o senhor Casado o maior latifundiário dessa república e, quiçá, do mundo, pois desconhecemos qualquer outro homem que seja o dono de três mil léguas⁵⁹ de terra!”.

Era o que podia-se ler estampado na edição de 23 de Julho de 1889 do jornal culé *La Vanguardia*. Curiosamente, foi este também o primeiro ano que o espanhol Carlos Casado e sua comitiva abordavam o vapor *Doña Ramoña* com fins de visitar seu recém-adquirido ‘país’ localizado na margem direita do alto Paraguay, cravado no Chaco Boreal, em meio aos ‘ferozes’ índios e répteis ‘malditos e peçonhentos’, que passaria a chamar de *Nueva España*.

Ora, sabia-se bem o motivo da aventura: o quebracho vermelho (*Schinopsis lorentzii*), de cuja madeira (encontrada, note-se, abundantemente nos Chacos Argentino e Paraguaio) se descobrira desde 1872 ser possível extrair tanino para curtir peças de couro (que até esse tempo eram apenas salgadas na Argentina e dali enviadas para a Europa); produzir medicamentos contra malária; e confeccionar dormentes para trilhos de trens, sobretudo para os que deveriam, em algum tempo, compor a ferrovia que já desejava-se construir ali desde 1878 interligando a zona de Puerto Casado (cujos limites já debruçavam-se sobre o rio Paraguay) à cidade boliviana de Santa Cruz de la Sierra.

Nova terra tão ‘hostil’. Lugar ali de fazer, portanto, à guisa de tentativa de docilizar a ‘hostilidade’ do *deserto* chaquenho, uma nova Espanha com os 39 lotes⁶⁰ que Casado havia adquirido, isento de qualquer imposto, do governo Paraguaio. Assim sendo, uma necessidade imperava por ali nas terras do Chaco: criar nesse novo terreno um microcosmo para nele poder dar início a uma espécie de projeto civilizatório, cujo primeiro passo fora: criar a fábrica através da incorporação de 600 trabalhadores e da importação da Europa de máquinas específicas para o corte de quebracho (o que faria com que a produção anual galopasse, de um ano para o outro, de 120 para 4200

⁵⁹ Segundo pode-se ler na monografia de Bremen (1991), correspondiam 3000 léguas de terra a mais de 5,6 milhões de hectares.

⁶⁰ Lê-se no livro de Dalla Corte (*idem*) e julgo eu ser digno de nota: cada um desses lotes possuía 10 léguas quadradas, “1 légua de frente, margeando o rio Paraguay, por 10 léguas de fundo, avançando sobre o Chaco Boreal”.

toneladas). O segundo: a construção de uma linha férrea privada que permitisse a mobilidade de homens e cargas e o transporte dos insumos necessários para a manutenção das atividades da fábrica, mas não só isso. Mesmo privados que eram, de acordo com uma informação que pode-se encontrar na monografia de Bremen (1991), os mesmos trilhos Carlos Casado que fez deitar sobre o território Chaquenho deveriam ainda colocar em conexão Puerto Casado, na margem direita do alto Paraguay, com as porções do território localizadas Chaco a dentro que encontravam-se, naquele tempo, sob comando tanto dos militares que por ali criavam progressivamente fortins militares para lhes servir de ponto de apoio durante a Guerra do Chaco, quanto dos fazendeiros Menonitas que desde 1927 passariam a se estabelecer nos arredores do que hoje é a colônia Filadélfia, localizada a aproximadamente 200km, em linha reta, da zona em que habitam nos dias de hoje os Ayoreo que residem na região do alto Paraguay.

Agora que o leitor ou a leitora não deixem de notar também que o projeto da fábrica de Carlos Casado foi muito mais que um exemplo do tipo de ação que empreendeu-se no Chaco após seu loteamento no fim do século XIX. Foi ele, na realidade, desde a sua criação, um modelo de ocupação do território e de atividade extrativista tanto para outras empresas quanto, como veremos adiante neste capítulo, para o próprio projeto civilizatório salesiano.

Ora, modelo que era a *Nueva España* de Carlos Casado, logo também serviria ela de protótipo para as outras fábricas de extração de tanino (como se estas fossem, então, apenas ‘atualizações’ de uma ‘estrutura’ definida pelo modelo da fábrica de Casado) que logo passariam a se proliferar por todo o Chaco desde a virada até o primeiro quartel do século XX. Assim sendo, em 1926, por exemplo, a fábrica de Casado já havia feito espalhar pelo chão do Chaco 439 quilômetros de trilhos (cf. Dalla Corte 2012) interligando pelo menos oito parques fabris que receberam nomes como *Los Campos Quebrachales Puerto Sastre S.A.*; *Quebrachales Fusionados S.A.*; *The American Quebracho Company*; *Pinasco, Brusaferry y Compañía*; ou a *The New York and Paraguay Company* e tornaram-se responsáveis pela produção anual de 33.000 toneladas de madeira de quebracho e de tanino, de forma que em pouco tempo, como pode-se ler também no livro de Dalla Corte e na monografia de Bremen (1991), mais de 50% da superfície do Chaco já distribuía-se nas mãos de apenas 79 proprietários privados, entidades bancárias e sociedades estrangeiras, que cuidariam tanto de construir toda uma infraestrutura que canalizava o

transporte de cargas e passageiros e interligava diferentes porções do Chaco e as conectava à Assunção quanto de levar até o Chaco serviços como energia elétrica e água encanada.

No entanto, fazer cercar o Chaco em lotes privados não se fez sem produzir efeitos para o Estado paraguaio e para as populações falantes de línguas Zamuco que habitavam a região do alto Paraguay.

Quando digo isso, o que tenho em mente são justamente duas constatações sobre dois acontecimentos distintos que, ainda que motivados pelo mesmo evento – o loteamento e a privatização do território chaquenho – tiveram desdobramentos diferentes para sujeitos distintos. A primeira delas consiste na percepção de que a expansão das fábricas de tanino sobre os terrenos localizados às margens do Paraguay e o avanço militar sobre um terreno que passou a estar conectado desde a margem direita do alto rio Paraguay até as porções do Chaco Central localizadas nas imediações de Filadelfia e Mariscal Estigarribia acabou propiciando também o contato cada vez mais intensivo com o outro povo falante de uma língua Zamuco, que habita tradicionalmente às beiras do Paraguay, na altura do departamento Paraguaio de Bahía Negra: os Chamacoco.

Para o leitor ou a leitora familiarizados com a história daquela região dois nomes importantes nesse tempo e protagonistas (em momentos distintos) desse evento não soarão nem um pouco estranhos: Guido Boggiani e Juan Belaieff⁶¹, o primeiro que chegara a Assunção em 1888 interessado em tocar inicialmente um projeto de criação e de comércio de cabeças de gado e fora levado até Puerto Casado, após obter uma licença do governo Paraguaio (cf. Blaser 1997, p. 59) para o corte de quebrachos em terras do Estado (estas localizadas especialmente no território dos Chamacoco/Yshyr), por Juan de Cominges (que era, por sinal, o mesmo Espanhol que promovera, anos antes, a ida de Carlos Casado até a mesma região), onde passaria a conviver, então, os Chamacoco que trabalhavam, naquele tempo, como cortadores de quebracho na região do alto Paraguay. Já o segundo fora um imigrante russo a serviço do exército Paraguaio encarregado de explorar e preparar o terreno para atuação militar durante os anos de 1920 na região de

⁶¹ Há algo mais que creio dever ser mencionado a respeito de Juan Belaieff. De acordo com o que pode-se ler em Blaser (2010, p. 69), Belaieff tornou-se após o fim da Guerra no/do Chaco o diretor do recém-criado *Patronato Nacional de Indigenas*, que viria a se transformar em 1942 (após o fim do financiamento dado até então pelo governo Paraguaio) na *Asociación Indigenista del Paraguay*, cuja missão era introduzir os ‘índios da nação’ à ‘vida civilizada’ e convertê-los à ‘vida cristã’.

Bahía Negra, onde proporia ao governo do Paraguai a criação de uma cavalaria militar formada por soldados Chamacoco (cf. Blaser, 2010).

O primeiro evento que gostaria, portanto, de reportar consistiu inicialmente na expedição que teria organizado Boggiani em Agosto de 1901 (cf. Leigheb 1997) com fins de encontrar os *Moros selvagens* reputados habitarem (tal como escutara Boggiani em Assunção) o interior do Chaco. Empreendê-la, no entanto, parecia requerer mais que o desejo de Boggiani: seria necessário conseguir cavalos para que pudessem atravessar o calorento território chaquenho e alguns ‘guias’ que pudessem leva-los ao encontro dos *Moros*. Quem melhor, pensaria Boggiani, que os Chamacoco com quem, passara a conviver há pouco mais de uma década na região do alto Paraguay? Desejo, no entanto, apenas de Boggiani, em nome do Estado Paraguai, pois fato era (como pode-se ler num texto de Leigheb (*idem*)), nenhum dos 4 guias Chamacoco que passariam a servir de ‘auxiliares’ de Boggiani desejava encontrar com aqueles a quem chamavam, em espanhol, de barbudos⁶².

Não tardaria, à vista desse fato, para que os próprio Chamacoco cuidassem de boicotar o projeto de Boggiani de alcançar os *Moros*, uma vez que, conforme destacaram Fric e Fricova (1997), as pessoas desse povo logo providenciariam seu assassinato, temendo que Boggiani fosse, na realidade, um feiticeiro que desejasse passar a viver entre eles. O que pareceria, por sinal, ressoar e estar de acordo com o que Cordeau (1986, p. 114) registrou acerca da feitiçaria Chamacoco, quando acenou para o fato de que tanto a bruxaria quanto o medo de ser objeto dela, estariam, para as pessoas desse povo, em relação direta com aquilo que o autor chamou de “distância social e/ou cultural”, que se pautaria numa relação de endogamia e exogamia clânica e, conseqüentemente, num princípio auxílio mútuo que pessoas de um mesmo clã exerceriam entre si e na necessidade imposta aos xamãs Chamacoco de se realizar rituais para purificar membros de outros clãs a quem se associaria a proliferação de enfermidades.

Uma empreitada similar seria promovida, por outro lado, por Belaieff durante os anos de 1920 e 1930, também com o auxílio dos Chamacoco e com fins de amansar os *Moros*, para assim poder avançar a oeste, sobre o interior do terreno Chaquenho. Tal empreitada, somada ao movimento cada vez mais frequente de viajantes por essa região,

⁶² Curiosamente, é justamente com o nome “barbudos” (Ayoreo: *abujá*) que os Ayoreo designam os antropólogos.

teria provocado, segundo constatou Bremen (1991), uma fuga constante dos Ayoreo e a mudança para zonas localizadas cada vez mais no interior do Chaco Paraguai, não sem que as pessoas desse povo se pusessem a revidar os ataques que julgavam, naquele instante, sofrer dos Chamacocos, o que teria tanto provocado, segundo Bremen (1991, p.101) uma disputa interna entre os dois grupos que integram o que se conhece pelo nome Chamacoco-Yshyr, os *Ebitoso* e os *Tomarábo*, na região de Fortín Florida, localizada a nordeste da região de Fortín Teniente Martínez, quanto propiciado um contra-ataque dos Ayoreo e a ocupação temporária de uma zona tradicionalmente ocupada pelos Chamacoco, localizada no alto Paraguay, a noroeste de Bahía Negra

Isso, contudo, apenas por um lado. Por outro, uma ação como a de Belaieff também acabou por ter os seus efeitos pulverizados sobre os interesses outros Estados Nacionais e, sobretudo, sobre a vida os índios chaquenhos em que se reconhecia um tipo de protótipo tanto de *indisciplina* quanto de *selvageria*.

Mas que efeitos foram esses? Um deles: o desgosto dos Bolivianos sobre o projeto paraguaio de lotear e ‘estrangeirizar’ o Chaco Paraguai através da venda de terras, isenção de impostos, e incentivo a atividade de criação de gado e extração de tanino dos quebrachais do alto Paraguay, uma vez que o plano civilizatório do governo Paraguai representaria, para os Bolivianos, tanto um empecilho para a criação do Vicariato Apostólico do Sudeste, quanto uma tentativa de monopolizar a extração de quebracho e de petróleo que julgava-se naquele tempo na Bolívia abundar pelo território chaquenho- o que culminaria, então, na própria Guerra do Chaco, em 1932.

Outro efeito também consistiu na remoção promovida pelo Estado paraguaio em conjunto com os donos das fábricas de tanino dos *selvagens* (especialmente os Tobamaskoy e os Sanapaná) dos territórios que habitavam e na transformação das pessoas desses povos em *cidadãos úteis* trabalhadores ou das fábricas de tanino (para servirem ali especialmente de carregadores de navios com troncos de quebracho e de fiscais encarregados de conferir o número de toras cortadas e embarcadas nos porões dos navios), ou das estâncias de criação de gado, de forma que se pudesse, à exemplo, como vimos no capítulo anterior, do procedimento posto em prática pelos padres salesianos durante a criação dos ‘países cristãos’ no território chaquenho, deslocá-los espacialmente dos modos tradicionais que simbolizavam sua existência ‘selvagem’ e inscrevê-los num novo arranjo espacial e numa nova ordem de produção.

Pois bem. O desejo pela madeira de quebracho e por taninos teve, no entanto, um prazo de validade curto que não tardou em expirar. Passada imediatamente a primeira metade do século XX, logo viu-se reduzir drasticamente o número de exportações, o que implicou na busca de outras atividades de extração nas quais o Estado pudesse obter o mesmo lucro e os mesmos benefícios que tinha até então com a produção das fábricas de tanino. Situação que veio a calhar, por sinal, com o anseio do Estado de *civilizar* os *selvagens* do Chaco. Digo isso porque se havia naquele tempo, de um lado, uma ocupação progressiva por parte das fazendas de criação de gado, dos sítios de exploração de petróleo, e das fábricas de tanino, dos territórios habitados pelos índios do Chaco, de outro o próprio Estado Paraguai já via com bons olhos, segundo apontaram Zanardini e Biederman (2001), a chegada de espécie diferente de ‘estrangeiro’. Uma que desejava, diferentemente do caso das fábricas e das fazendas, porções menores de terra e que defendiam estar no Chaco com fins de conquistar as almas dos *selvagens* através do batismo e da catequese: os padres salesianos.

3.2.1. Fornecendo bens e modelos : a fábrica e a igreja

Nenhuma novidade, então, já há algumas páginas, para nós: do ponto de vista do Estado tudo o que havia ao redor das fábricas de tanino, das fazendas de criação de gado, e dos campos de extração de petróleo no alto Paraguay, t eram homens, mulheres e crianças *selvagens* e *insubmissas* de cuja humanidade se poderia desconfiar. Nada mais oportuno, então, que transformar os selvagens em *empleados*, isto é, transformá-los em empregados dos Brancos num mundo em que as sirenes, aparentemente, passaram a dar o tom de suas existências.

A cada vez que o relógio marcava 5 da manhã: todos os homens *selvagens* deveriam acordar para sair das *tolderias* e, em formação, dirigirem-se às fábricas de tanino. Com exceção, obviamente, para quem podia não se deixar ‘comover’ por tal alerta sonoro. Para quem não carecia de se ‘comover’ com ele (e aqui lia-se as mulheres, sobretudo, assim o faziam, com os bebês a tiracolo) deveria ser a manhã dedicada, sob guarda das irmãs Filhas de Maria Auxiliadora, às orações, ao trabalho doméstico e às atividades escolares. Toda vez que o mesmo relógio marcava, por outro lado, 11 da manhã, era tempo de os homens *selvagens* retornarem da fábrica e de cumprir com aquilo que viam-se obrigados

pelos padres salesianos: a deixarem-se catequizar. Eis, então, a vida do sujeito *selvagem e empleado*. A cada dia, conforme os mandos e desmandos dos padres e da sirene da fábrica: ir, trabalhar, regressar, comer, e rezar.

Nostre cure spirituali... Nossa cura espiritual: vangloriavam-se, por seu lado, os padres salesianos que frequentavam as tolderias em busca de almas que pudessem conquistar através do batismo, do catecismo ou do matrimônio, salvando, assim, os *selvagens* do Chaco de uma vida que lhes parecia indigna de ser vivida. Perceba-se, pois, que, à exemplo da relação entre o exército paraguaio e os padres salesianos, para o que sugeri que determinava-se ela como uma espécie de captura de código, a relação entre os padres salesianos, amparados pelos benefícios concedidos pelo Estado paraguaio, o governo do Paraguai, e os donos das fábricas de tanino ou das fazendas de criação de gado também pareceria compor um coletivo interessado em conquistar e *disciplinar* almas *selvagens*

Mas para sugerir isso talvez seja preciso que recomponhamos brevemente aqui um cenário que talvez ainda nos seja familiar sobre um projeto *civilizatório* expresso num plano de duplo-*disciplinamento* promovido por um coletivo formado por diferentes sujeitos: tanto do *deserto* chaquenho, quanto das populações *selvagens* que ele habitavam. Se foi no escopo desse projeto civilizatório que Carlos Casado criou e fez agigantar seu negócio de tanino em Puerto Casado (que lhe transformaria, por sinal, conforme os padres salesianos descreveriam em 1995 sobre o negócio de tanino na margem direita do alto Paraguay, no dono de um terreno “depois do qual o mundo parecia acabar”, em que se tocava uma empresa que “era proprietária de tudo no terreno chaquenho: da ferrovia, das estâncias, dos índios e das habitações”), foi também desse projeto de Estado que a ordem Salesiana usufruiu em benefício de sua tarefa de levar *disciplinar* e *catequisar* os povos do Chaco através da criação, nos entornos das fábricas e fazendas, dos ‘campos de civilização’ que receberam dos padres, como vimos no capítulo anterior, o nome de *países cristãos*.

Quando digo isso, o que tenho em mente é o que pode-se encontrar escrito no livro de Dalla Corte (*idem*) sobre o negócio de tanino na região do alto Paraguay, particularmente sobre o fato de que desde 7 de setembro de 1909 o governo paraguaio já havia promulgado um decreto que disponibilizava 7500 hectares para a concentração de índios ‘infieis’, sendo que destes um quarto seria disponibilizado gratuitamente e livre de imposto para o sujeito ou sociedade tanto que promovesse *reduções* com fins de *amansar* os

índios chaquenhos através da ação de homens nomeados por Dalla-Corte (2012) de *conversores*, destacados para *converter* a alma *selvagem* dos ameríndios numa que fosse, de certa maneira, similar àquela dizia-se que aqueles que eram tradicionalmente cidadãos paraguaios possuíam, quanto disponibilizasse para os *selvagens* bens de consumo que deveriam ser a eles disponibilizados a preço de custo e pagos com algum trabalho que pudessem exercer.

À vista disso, não deve ser de se espantar nem o fato de que durante as cerimônias de batismo ministradas aos homens e mulheres ex-habitantes das *tolderias* (que, por razão do batismo e da mudança de localidade, se transformariam, do ponto de vista do Estado, em ex-selvagens), os padrinhos em potencial sempre tenham sido os funcionários não-índios das fábricas de tanino, e nem o fato de que, por ocasião das viagens de ida ou de volta dos padres à zona do Chaco ocupada pelas fábricas de tanino, os salesianos sempre tenham sido recepcionados pelos dirigentes das fábricas de tanino com uma grande festa, com participação de diversas crianças chaquenhos, ex-selvagens, entoando canções em espanhol, em italiano e em guarani, desejosas de receber por isso alguns presentes dos Brancos

Pois bem. Se tinha o projeto dos padres, como vimos há algumas páginas, um quê de militar, e se tinha ele também, como acabamos de ver, um quê de produção de capital, não poderia deixar de destacar aqui uma linha de confluência entre o Estado paraguaio e os padres que talvez se distinga um pouco da relação que o Estado estabeleceu com as fábricas de tanino ou com os militares, baseada no anseio de fabricar um mundo em cujo interior se deveria suprimir toda diferença em favor de um tipo de modelo que ao relacionar heterogêneos (neste caso os *selvagens* e os Paraguaios *civilizados*) acabaria por conceber os povos do Chaco como um tipo de unidade que desviaria do modelo ao qual se deveria unificá-la, como se o verbo *civilizar* fizesse evocar tanto no pensamento dos padres, quanto no do Estado, a necessidade de se preencher lacunas, fazendo, portanto, da idéia de *civilizar* uma atividade que se definiria pela negação constante da diferença em favor de uma nova imagem, que era tanto corporal quanto moral, a partir da qual se constituiria um *juízo* sobre Outrem.

Assim, agora cumpra, talvez, colocar uma questão importante sobre o declínio da produção das fábricas de tanino a partir da segunda metade do século XX: que é que aconteceu, então, com os padres salesianos quando viu-se declinar a produção de tanino

no território chaquenho? Se é verdade que a fábrica e os padres constituíam uma espécie de ‘zona de indiscernibilidade’, teria essa diminuição na produção de tanino implicado também na redução das atividades dos padres salesianos entre os índios *empleados* das fábricas?

Algo importante a se notar aqui é que dada a diminuição progressiva das atividades das fábricas, logo viu-se dificultado também o acesso dos *selvagens* chaquenhos aos bens poderosos dos Brancos que desejavam e que conseguiam, até então, obter com certa facilidade por razão devida sua condição de *empleado* nos portos das fábricas de tanino. Nesse mesmo contexto, não tardaria, por outro lado, para que os padres salesianos afastassem das tolderias localizadas nos entornos das fábricas de tanino esses homens e mulheres dos quais se deveria excluir qualquer traço de ‘selvageria’ a qualquer custo e os reduzissem em missões em diferentes localidades do Chaco. E se tudo isso enxergava-se apenas com os olhos dos padres que por ali atuavam (e do Estado), do ponto de vista dos Ayoreo, por exemplo, teria sido esta também, como veremos com mais atenção a partir do próximo capítulo, uma grata oportunidade de se obter bens poderosos de outra espécie de *cojñone*, de brancos: os *pa’i*, os padres.

Mas antes que os Ayoreo fossem viver definitivamente na missão com os padres salesianos, os contatos entre as pessoas desse povo e outra espécie de *cojñone*, de Branco, em cujo negócio o Estado paraguaio depositava todas as fichas em tempo de diminuição gradual da produção de tanino na margem direita do alto Paraguai ainda se intensificariam. De onde vinham, então, esses Brancos cujo negócio ganharia fôlego especialmente a partir da segunda metade do século XX? O que estariam esses Brancos com os quais intensificavam-se as relações estabelecidas pelos índios Chaquenhos (e dentre eles os Ayoreo) desejosos de encontrar no Chaco?

3.3. Petróleo no Chaco: as Oil Companies

Se desejasse-se arriscar, durante os anos de 1950 e 1960, um palpite sobre a procedência desses novos sujeitos que passavam a abundar pelo território chaquenho, seria uma suspeita correta: - ‘possivelmente dos Estados Unidos da América’.

Que se pergunte, então: por que arriscar um palpite em tal direção? Ora, talvez pelo fato de que seria em 1958 que o *First National City Bank* teria a primazia de abrir em

Assunção seu primeiro escritório em território Paraguaio. Assim, não tardaria para que o *Chase Manhattan Bank* e o *Bankers Trust* também o fizessem a partir dos anos de 1960, o que teria culminado na criação, segundo o que descreveram Mora e Cooney (2007), na constituição de um ambiente econômico mais estável para investidores Americanos desejosos de aplicar seus dólares nas promessas de petróleo abundante facilmente encontrados em lotes baratos que logo passariam a abundar no exterior do Paraguai.

Isso, porém, apenas de um lado. De outro, a década era a de 1950 e 1954 seria o ano em que o general Alfredo Stroessner Matiauda, após a realização de um golpe de estado para depor o até então presidente Federico Chaves, ascenderia ao governo Paraguaio, onde permaneceria até Fevereiro de 1989 ocupando, concomitantemente, os cargos de chefe do exército Paraguaio e presidente honorário do Partido Colorado (cf. Villagra 2010, p.175). Não sem contar, verdade seja dita, com o suporte financeiro e político do próprio governo dos EUA, que por encontrar-se interessado em se precaver, naquele tempo, contra a possível proliferação de governos comunistas na América Latina, cuidou tanto de fazer disseminar na América do Sul aquilo que chamou-se de “doutrina de segurança nacional” (cf. Mora e Cooney 2007, p. 129), segundo a qual defender-se-ia o emprego de segurança e de forças armadas para conter todos os “riscos internos e externos” que os Estados Unidos julgavam ser inerentes às políticas comunistas, quanto de promover a expansão de bancos nacionais Americanos para o Paraguai.

Saiba-se também sobre esse tempo em que as *Oil Companies* passariam a se proliferar pelo território Chaquenho: Stroessner não foi apenas o ditador que governou o Estado paraguaio tanto durante o processo de expansão das *Oil Companies* americanas, quanto durante o período em que tratou-se de *disciplinar* os Moros. Foi ele também, de acordo com o que Blaser (1997) e Kidd (1999) destacaram em suas respectivas monografias, quem teria delegado definitivamente (sobre a velha alegação de que o Estado paraguaio carecia de integrar os índios à vida nacional civilizada (cf. Blaser *idem*; Bejarano 1976)) às missões cristãs a responsabilidade de entreter relações com os povos indígenas no Chaco, através da criação, em 1958, de um *Departamento de Asuntos Indígenas*, que logo transformou-se no responsável por realizar os *Congresos Nacionales Indígenas*, cujo objetivo também era convocar missionários com fins de contribuir para a criação de

políticas nacionais de atração e de integração para povos indígenas habitantes de diversas porções do território Paraguai.

Tendo descortinado, então, um contexto como este, creio que se devesse pontuar também que ainda o governo de Stroessner (financiado pelo dólares do governo dos EUA, que para ali levavam instituições bancárias e companhias para exploração de petróleo) tenha procedido com a criação de instituições para cuidar da relação entre o Estado e povos indígenas no território Paraguai, foram as missões católicas que ganharam do Estado o papel de ‘incorporar’ os *selvagens* à nação. Não seria menos importante notar, assim, tanto que os índios do Chaco, que até então eram vistos como um “problema de segurança” (Blaser *idem*, p. 93), logo passariam a ser vistos pelo Estado como potencial força de trabalho necessária para as atividades das *Oil Companies*, quanto que (e também de acordo com uma intervenção de Blaser (*idem*, p.78-79)) o discurso dos missionários cristãos (que equacionava cristandade e civilização) logo passaria a ressoar, como veremos adiante a partir do próximo capítulo, o pensamento dos ameríndios do Chaco sobre si próprios e sobre os outros postos no exterior do *socius*.

Pois bem. Foi, então, com uma promessa como essa de negócios promissores, suficientemente supridos de mão-de-obra *selvagem*, e que poderiam ser empreendidos num ambiente economicamente e politicamente favorável que algumas refinarias americanas, tais como a *Pure Oil*, a *Hancock Oil*, a *Signal Oil of California*, a *Standard Oil of Ohio*, e a *Williams Brothers of Oklahoma* trataram, durante os anos de 1950, de formar um conglomerado com fins de explorar (em busca do petróleo sobre o qual tanto ouviram falar desde, especialmente, as notícias sobre a atuação da *North American Union Oil Company of California* que durante os anos de 1944 a 1949 organizou uma expedição preliminar de vasculhamento de um terreno na região do Madrejón) o subsolo de um terreno de 93080 km² no Chaco.

Eis, assim, o que podia-se ler num cartaz da *Pure Oil Company* datado dos fins dos anos de 1950, que trazia logo abaixo de uma fotografia em preto e branco, em primeiro plano, de três homens de pé sobre um trator e um pequeno caminhão, que tentam avançar sobre uma estrada lamacenta no meio Chaco, sobreposta a um pequeno mapa do Chaco, o seguinte letrero: “PURE’s new road opens the door to Paraguay’s vast Chaco territory. Does this Pure Oil road lead to a bright new future for Paraguay? It very could...if we discover oil and gas (...) Virtually unexplored, almost unhabited, the region is a mass of jungle. To meet our growing need for

Petroleum we have turned to South America to discover new sources of crude oil. It is a policy that makes good business sense – and good neighbors too.”

Creio que se poderia sugerir, então, que tudo se passaria aqui como se a metáfora do *deserto* que vimos anteriormente aplicada ao território chaquenho constitui-se uma espécie de manual de trato com a paisagem do Chaco e com os sujeitos que ali habitavam, que inspira tanto as relações dos sujeitos do lado do Estado com a paisagem quanto as relações da paisagem com os sujeitos do Estado. Quero dizer, o Estado paraguaio e seu pensamento sobre uma paisagem, compartilhado por outras instituições a ele atreladas e por ele beneficiadas (as *Oil Companies*, as fábricas de tanino...) situa, pois, seus conjuntos, máquinas e fábricas, que passam a funcionar, então, como seus “rostos” (Deleuze e Guattari 1980), na paisagem chaquenha que ele transforma, colocando, nesse movimento, a paisagem do Chaco e os sujeitos que nele habitam em função do rosto do Estado.

Quem olhava, porém, para a paisagem Chaquenha, para o Madrejón, com olhos seduzidos pelo desejo de encontrar ali petróleo em abundância não o fazia com os mesmos olhos dos Ayoreo *garaigosode* (aqueles com quem convivi por algum tempo em Tiogai), cujos *abuelos* habitavam preferencialmente nesse mesmo tempo não só a região do Madrejón, mas também o Madrejoncito, Ingavi, Pitiantua e, especialmente, o Cerro Chovoreca.

E quando digo isso, o que tenho em mente é, novamente, a sobreposição de dois pensamentos distintos (um de Estado e outro ameríndio) sobre um território e sobre uma atividade curiosa, com implicações distintas segundo um ou outro pensamento: abrir buracos sobre a areia quente do Chaco. Se do ponto de vista das *Oil Companies* americanas fazê-lo, enquanto atividade fundamental para extrair do subsolo chaquenho o petróleo - requeria o emprego de enormes motores movidos a diesel, tratores e caminhões, os buracos que cavavam os *abuelos* Ayoreo nesse mesmo tempo, segundo me esclarecera certa tarde após o almoço Mateo quando ambos nos encontrávamos em Filadelfia, tinham certamente outro propósito. ‘Nesse tempo, a gente só cavava buraco para enterrar parente. Só gente-de-verdade, *ayoréode*, fazia’ Ora, para além da metáfora ‘apocalíptica’ (cf. Bessire 2011) sobre o avanço dos Brancos sobre o território que habitavam naquele tempo, o que gostaria eu de ressaltar diante da lição de Mateo são duas dimensões, dois vetores que apontam para direções distintas: um deles é cosmológico e aponta para o exterior do *socius*, para o domínio subterrestre *Jnaropié* (o destino póstumo das almas dos

humanos recém-falecidos). Já o outro vetor, um de parentesco, aponta, por seu lado, na direção oposta: para o interior do *socius* Ayoreo.

Dizem os Ayoreo que abriam os *abuelos* buracos na areia quente do Chaco com a ajuda dos tatus *Judui* e *Jochacai* para neles depositar os corpos daqueles que, segundo as pessoas desse povo, já estavam ‘cansados de viver’, condição perceptível, sobretudo, perante as queixas e os reclames constantes dos homens reconhecidos por outrem que habitam seu grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*) como um *choquijnajnuipi*, um homem muito velho e dono, portanto, do direito de requisitar à seus S/DH/SS/DS/FBS⁶³: “*Chooo!* Oh! Por favor! Já estou cansado de viver! Abram um buraco na areia quente do Chaco e me enterrem lá!’ Pedido este que, por sinal, não poderia ser nem ignorado nem tomado como motivo de riso, conforme me ensinara Peebi logo em minha primeira semana em Tiogai, enquanto sentávamos em um banco na frente da casa de seus pais (anexa, por sinal, a sua casa), por qualquer parente de sexo masculino em G-1 e G-2. Ainda mais tendo em vista o que parecem pensar os Ayoreo sobre o desejo alheio, expresso quase sempre por meio de uma espécie de fórmula sobre a qual impõem as pessoas desse povo suas variações pessoais dependendo do evento sobre o qual comentam, impondo sobre ela suas variações pessoais: - *Choo!* Oh! Se você quer? Faça! [compre!/vá!/pegue!/coma!/beba!...]). E se era isso que escutava eu toda vez que partia em direção à Porto Murtinho, localizada na outra margem do alto rio Paraguay, e perguntava a Clotilde (que carinhosamente me alimentou durante todo o tempo que estive em Tiogai) se gostaria que lhe trouxesse algo de especial da cidade – ‘Se você quiser, traga! Se você quiser, compre!’ – o mesmo parecia estender-se a outras situações da socialidade Ayoreo e extensível, inclusive, para o caso do desejo de alguém que estivesse ‘cansado de viver’.

⁶³ Utilizo aqui a notação convencional para descrever relações de parentesco. Assim sendo, utilizo combinações de letras maiúsculas, que são abreviações do termo correspondente em língua inglesa, para descrever 8 tipos básicos de relações de parentesco: (1) para relações de ascendência, portanto, utilizo **F**(ather) para designar um pai e **M**(other) para designar uma mãe. (2) Já para relações de descendência, utilizo **S**(on) para um filho e **D**(aughter) para uma filha. (3) Para relações de casamento, **H**(usband) designa um marido e **W**(ife) uma esposa e, por fim, (4) para relações de germanidade convém-se utilizar **B**(rother) para o irmão e **Z** para irmã. Logo, para indicar sobre o irmão do pai, por exemplo, ponho em combinação **FB** (Father’s Brother)

À vista de tudo isso, o que parecia passar-se no passado para o caso de um homem *choquijnajnupí* e seu desejo de colocar-se fora de um grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*) e da socialidade humana parece aos meus olhos assemelhar-se ao simétrico inverso do que escreveu Gow (2001, p. 43) para um mito Piro sobre o “homem que estava cansado de viver”, pois se para o autor da etnografia Piro, o mito referia-se a jornada de um homem que perdeu um parente querido, evento que serviria, pois, de impulso para o próprio povo e comunidade e fazê-lo figurava, segundo pode-se ler no comentário que teria feito um homem Piro ao autor (*idem*, p. 44) a própria morte do homem que abandona seus parentes, o que parecia se passar para o caso Ayoreo parecia remeter a um desejo de ‘desumanização’ de um sujeito, resultado de sua morte, processo com o qual todos os seus parentes de sexo masculino localizados em G-1 e G-2.

Não gostaria de esconder, em todo caso, do leitor e da leitora que minha opção de trazer à baila uma face de um pensamento Ayoreo sobre a condição humana e sobre o parentesco e coloca-la num ângulo perpendicular com um pensamento de Estado sobre um território não se fez despropositadamente. O que gostaria eu de tornar saliente através da repetição de um procedimento como este é justamente a constatação de que se eram os buracos abertos sobre a areia quente do Chaco pelas *Oil Companies*, com o auxílio de caminhões, tratores e motores alimentados por óleo diesel, vistos por elas e pelo Estado como um caminho para alcançar o petróleo que buscavam no subsolo chaquenho (que deveria, por seu lado, propiciar a transformação de toda paisagem ‘desértica’ chaquenha), os mesmos buracos, vistos pelo ângulo dos parentes de Mateo ou de Peebi, por exemplo, que habitavam nesse tempo as regiões do Madrejón e de Chovoreca, representava, sobretudo, um “problema intelectual” (Gow 2001, p.39): se apenas a ‘gente-de-verdade’, *ayoréode*, o fazia, por que razão formas não-humanas de alteridade (como as quais os Ayoreo enxergavam, conforme ponderara Aquino durante uma viagem até a colônia Menonita de Filadélfia, tanto os brancos, os *cojñone*, quanto os grandes motores, caminhões e tratores, como se estes compusessem um *continuum* de não-humanidade) abririam tais buracos na solo arenoso do Chaco? Estariam eles também o fazendo para enterrar seus parentes? Mas que parentes poderiam eles ter para com o enterro dos quais dever-se-ia proceder da mesma maneira que faziam os humanos de verdade? Fossem eles quais forem, estariam eles também ‘cansados de viver’?

Esse "problema intelectual" exigiria, pois, que se encontra-se para ele uma dupla-solução. A primeira delas consistiu em tentativas esporádicas de aproximação pacífica aos acampamentos dos trabalhadores-*cojñone* (quase em sua totalidade Paraguaios) localizados nesse território, ocorridas especialmente nos primeiros dias de Agosto de 1958, quando um grupo de 50 homens e mulheres Ayoreo *Ñamacode-* e *Ducodegosode* habitantes da região do Madrejón, que logo teria motivado, segundo pode-se ler na monografia de Bremen (1991, p. 118), a chegada até a região do campo de exploração de petróleo de alguns missionários-Menonitas, dentre eles o missionário Cornelius Isaak, que encontravam-se até então na região noroeste ao Madrejón acompanhados de um numeroso grupo de Lenguas e numerosos presentes para 'atrair' definitivamente os temíveis *Moros* até seu encontro e iniciar ali um processo de 'amansamento'. Ora, o que não esperavam os missionários é que justamente os desejáveis e poderosos presentes dos quais muniram-se com fins de tentar aproximarem-se dos Ayoreo acarretaria num ataque furioso das pessoas desse povo contra os Lenguas e os missionários, insatisfeitos com quantidade e com o modelo utilizado para a distribuição dos bens por estes (e que teria acarretado, por sinal, na morte do próprio Cornelius Isaak). Mas mesmo após tal evento, ainda optaram os Ayoreo por retornar à mesma região do acampamento dos *cojñone*-trabalhadores nos campos de exploração de petróleo, solicitando-lhes novos presentes, o que passaria a ser imediatamente condenado pelos trabalhadores do campo, que logo passariam, por seu lado, a rechaçar a presença dos Ayoreo no campo de exploração e a ataca-los.

Já a segunda solução – e longe de mim querer sugerir que esta seja uma reação dos Ayoreo à um conjunto de eventos ocorridos por ocasião de sua aproximação aos *cojñone*, preferindo eu acreditar que seja ela a outra atualização de um modelo de relação dos Ayoreo para com formas não-humanas de alteridade – teria consistido em numerosos ataques as habitações dos trabalhadores das *Oil Companies*. À guisa de ilustração, gostaria de dar contornos mais nítidos à esta segunda solução trazendo aqui dois exemplos. O primeiro deles pode ser encontrado numa manchete publicada no jornal americano *Toledo Blade* em 24 de Agosto de 1958. Lia-se ali na chamada, escrito em caixa alta: '*Spears, Arrows Fly as Indians Attack Oil Company Base?*', seguido de um texto breve composto por apenas três parágrafos e períodos curtos, dentre os quais merece destaque o seguinte por abrigar em si, de certa maneira, tanto uma imagem do conflito que se desenhava, quanto : '*The*

Indians, members of the fiercest tribe in the area were driven off by gunfire. They took with them one of the raiders who was hit by a bullet. The instalation belongs to the William Brothers Co.'

Já o segundo exemplo que gostaria de trazer à baila à guisa de ilustração teria ocorrido no Chaco por ocasião durante os meses de Setembro e Outubro de 1958, durante os quais que tentara a *William Brothers Co.* transferir-se do Madrejón para a região do Cerro León em busca de um novo sítio para prospecção de petróleo, enquanto cuidariam os Ayoreo de saquear no dia 15 de Setembro um armazém temporariamente desabitado que encontraram no velho acampamento dos trabalhadores do sítio de exploração, no Madrejón. Chegado, pois, o início do mês de Outubro, retornariam dois homens Ayoreo munidos de suas lanças ao acampamento no Madrejón e ameaçado por ali um 'cojñoi-de-guarda' que encontraram em seu caminho, e que não hesitaria, por seu lado, em descarregar seu rifle contra os pobres homens que dali se aproximavam. Fato, pois, que teria levado os Ayoreo a retornar no dia seguinte, em maior número, ao terreno do sítio de exploração desejosos de ali entrar – o que teria sido, então, prontamente negado pelos 'cojñone-de-guarda', responsáveis por vigiar o acampamento contra as possíveis investidas dos *Moros*, forçando também, com essa decisão de impedir a presença dos Ayoreo por ali, a saída permanente dos missionários Menonitas que no acampamento do Madrejón ainda se encontravam, para abandonarem, então, seus bens e, especialmente, seu Jeep, com os Ayoreo.

Mas isso não era tudo. Paralelamente à saída dos missionários Menonitas da região do campo de exploração de petróleo no Madrejón ocorreriam ainda dois eventos que teriam contribuído, cada um da maneira que lhe é própria, para as futuras transformações que ocorreriam a partir da década de 1960 na socialidade Ayoreo. O primeiro deles, ao qual não me deterei demoradamente nesse trabalho, consistiu no aumento massivo de grupamentos militares (que se encontravam até então baseados no quartel de Mariscal Estigarribia, quase na região de fronteira entre o Paraguai e a Bolívia) na região do sítio de exploração da *William Brothers Co.*, por meio de solicitação dos funcionários da companhia ao Estado após os acontecimentos de Agosto a Outubro de 1958. Sobre esse primeiro evento destacarei, pois, apenas o texto da ordem que lhes fora dada pelo Estado (cf. Perasso 1987, p.12): - '*Cortar la cabeza a un índio Moro!*', pelo que se premiria o matador com a liberação do serviço militar.

O segundo, por seu lado (ao qual me aterei especialmente na abertura do próximo capítulo desse trabalho) consistiu no encontro dos Ayoreo, ‘banidos’ pelos *cojñone*-trabalhadores do campo do Madrejón e pelos grupamentos militares que se proliferavam a cada dia nessa região com fins de proteger o negócio das *Oil Companies* do ataque dos ferozes e irascíveis *Moros*, e os missionários Salesianos no território localizado imediatamente ao sul do Madrejón. É, portanto, a este evento que me volto agora na abertura do próximo capítulo e para fazê-lo deverei novamente, sobrepor três faces distintas de um pensamento sobre um mesmo evento: (1) a descrição oferecida sobre esse acontecimento pelos salesianos em seus *Bollettinos* (2) os documentos que pode-se encontrar disponível nos arquivos (3) alguma etnografia Ayoreo sobre um modelo de organização clânica e sobre a transformação de um afim ou afim potencial num parente clânico.

4. O mundo tartamudeante

Quando as sombras avançam na estrada é preciso aldear.

- Manoel de Barros, *Poesia Completa*

4.1. *Padres e 'Moros': as capturas, os batismos e o caminho da deportação*

Tendo escrito ao longo dos dois primeiros desse trabalho sobre a constituição de um projeto civilizatório, cuidando de reconstituir sua criação sem recair numa simplificação que acabasse por reduzir uma rede de relações à apenas um 'bloco' que para olhos desejosos de simplificação pareceria indiviso e enfatizando que o Estado e as instituições a ele atreladas (tais como a igreja e as companhias de petróleo e de tanino) agregar-se-iam em torno de um projeto de romper a incapacidade e a insubmissão dos *selvagens* do Chaco, gostaria de trazer à tona na abertura desse capítulo, tanto a imagem de um fenômeno histórico quanto a de um personagem e de seu modo de pensamento, a fim de que por intermédio delas eu possa fazer um movimento em direção a criação da missão de Puerto María Auxiliadora, à qual os Ayoreo associaram a imagem de um campo de concentração. São elas, portanto: a do missionário salesiano Pedro Dotto e da captura de um menino Ayoreo nomeado Iquebi Posorajai.

A história de Dotto não é propriamente a história da missão, embora na criação da missão Salesiana ela culmine: é ela (segundo o que pode-se encontrar nos documentos que encontram-se disponíveis e na descrição oferecida pelos padres Salesianos, logo refém de um ponto de vista absolutamente Ocidental e católico) tanto a história de um homem que incomodado pela ordem do Estado aos militares na região dos acampamentos das *Oil Companies* que mencionei rapidamente no capítulo anterior que estimulava a chacina dos Ayoreo (cf. Perasso 1987), solicitou em 1956 a Alfredo Stroessner e ao bispo do Vicariato Apostólico do Chaco, Angel Muzzolón, que se providencia-se um meio de cessar com a violência que os militares exerciam contra os Ayoreo, quanto a de sua busca no mato pelas pessoas de um povo que acabaria por coincidir com o acontecimento da captura de um menino Ayoreo pela marinha Paraguaia.

Os meses eram então Agosto e Setembro e o ano 1956. Tempo em que Dotto perambulava (escoltado, saiba-se, pelo mesmo grupamento militar que expulsara e ameaçava os Ayoreo na região dos campos das *Oil Companies*) pela região de Cerro León, sobretudo pelos terrenos polvilhados de restos de alimentos, cinzas quentes, e malocas recém-abandonadas pelos Ayoreo e por ali distribuía um sem fim de objetos aos quais cuidava de manter sua foto colada, desejoso de que pudessem atrair as pessoas desse povo e que elas, ao encontrá-los, identificassem quem, de fato, os havia deixado por ali. Frustração constante, pois, a de Dotto: os Ayoreo quase nunca se apropriavam dos objetos que ele por ali espalhava, preferindo muitas vezes ignorá-los e, não raramente, destruí-los (ainda que, conforme registrou Bremen (1991, p. 126), apenas uma vez os Ayoreo resolveram apropriar-se de um dos objetos deixados por ali pelo padre Dotto: um facão).

Curiosamente, o que talvez o padre Dotto não soubesse era que, do ponto de vista dos Ayoreo, era perfeitamente possível e temível que esses objetos estivessem, tal como pode-se ler uma descrição na tese de Fischermann (2001, p. 146) xamanizados com fórmulas xamânicas referidas à seres míticos reputados pelos Ayoreo serem absolutamente patogênicos, tais como como os de *Asojna*, o engole-vento, e *Poji*, o iguana, por alguns xamãs, desejosos de infligir mal a outrem.

Isso por um lado. Por outro, segundo me recordo agora de uma conversa com Peebi numa madrugada em que me contava, no pátio imediatamente atrás de sua casa, sobre um mito de criação das estrelas Três Marias e de *Caragade* (uma estrela que não sei identificar, mas que dizia-me Peebi ter sido um homem do clã Picanerai nomeado *Nirimo* que, *cansado de viver*, teria passado a habitar o domínio celeste) a apropriação de novos objetos que os Ayoreo encontravam pelo mato representava também um problema de parentesco. Quem quer que encontrasse um objeto desconhecido pelo território Chaquenho, mesmo diante do risco xamânico que ele poderia representar, passara a reivindicar a posse dele como *edopasade* de seu clã.

O que são, no entanto, objetos *edopasade*? Se é no trabalho de Sebag (1965a. 1965b.) que se pode encontrar uma investigação sobre os princípios que subjazeriam ao conceito Ayoreo de *edopasade* e determinariam a relação entre um clã e um conjunto de objetos no contexto do xamanismo, e se são nos trabalhos de Fischermann (2001) e de Bórmida e Calífano (1978) que pode-se encontrar tanto uma seção inteira reservada para

listar os objetos pertencentes a cada um dos sete clãs patrilineares Ayoreo (são eles: *Chiquenói, Picanerai, Cutamorajai, Posorajai, Jnurumini, Etacori, e Dosape*), quanto uma reflexão realizada a partir do extenso trabalho realizado entre os Ayoreo tanto no Paraguai quanto na Bolívia e em que tratou-se como *edopasade* as ‘propriedades’ de um clã, o que gostaria de trazer à baila à guisa de exemplo do que são *edopasade* é justamente o que escutei em Tiogai, e que parecem-me ir ao encontro, em certa medida, tanto dos materiais que Otaegui (2014) reuniu entre os Ayoreo que habitam a aldeia Jesudi, que lhes permitiu sugerir que são os *edopasade* objetos atrelados à uma idéia específica de posse individual no âmbito de uma unidade residencial (Ayoreo: *ogadi*), quanto daquilo que Escobar (2007, p.51) destacou a respeito dos clãs Chamacoco, quando comparou a noção de clã tal como mobilizada pelas pessoas desse povo com a imagem de um nexos tanto entre humanos quanto entre humanos e não-humanos.

Contava-se em Tiogai que cada um dos sete clãs patrilineares Ayoreo possui, de fato, objetos que lhes são de posse exclusiva, obtidos após o fim dos tempos míticos e da transformação dos seres originários *Jnanibajade* (masc.) e *Chequebajedie* (fem.). São estes objetos, dizia-se, *edopasade* de um clã específico. Mas ainda que cada clã possuísse objetos que lhes eram de posse exclusiva, acrescentava-se que isso não corresponderia a dizer que uma pessoa de outro clã não pudesse, eventualmente, ter acesso a eles. Um meio de se obtê-lo também era, então, através da realização de um ritual ao qual os Ayoreo de Tiogai referiam-se como *inoningañai* (à qual retornarei mais a frente nesse capítulo) e que foi traduzido no trabalho de Fischermann (2001) como “cerimônia de lavagem”, e no segundo volume do dicionário compilado em 2000 pela *New Tribes Mission* tanto como “aquilo que muda completamente” quanto “aquilo que é destruído”, de maneira que mediante um ‘acréscimo’ no vínculo clânico de uma pessoa, ela passaria a ter acesso irrestrito aos bens do novo clã que passou a integrar.

Nesse sentido, a idéia de *edopasade* mobilizada em Tiogai, à exemplo do esclarecimento que Otaegui (2014, p. 177) nos dá acerca desse conceito, parecia ser uma que remetia, simultaneamente, tanto à idéia de “propriedade clânica”, quanto à noção de “permissão” que se poderia conceder num contexto específico em que se associariam objetos convencionalmente provindos de clãs distintos, de maneira que se poderia sugerir que um objeto-*edopasade* se encontraria, para empregar aqui a metáfora construída por Escobar (*ibidem*), num modelo complexo de socialidade constituído por um emaranhado

de segmentos que buscariam, em diferentes níveis, reduzir a assimetria que existiria entre diferentes unidades clônicas.

Pois bem. Gostaria de me reportar, então, a um evento que teria ocorrido em 1957, quase que paralelamente às expedições do padre Dotto em busca dos Ayoreo, e que consistiu na perseguição e na captura, nas imediações de uma fazenda localizada a oeste da região de Bahía Negra, de um menino Ayoreo nomeado Iquebi por uma dupla de peões Paraguaiois cujos nomes eram Pedro Patiño e Modesto [Bruno] Martínez, que não tardariam em entregá-lo preso numa jaula à Marinha paraguaia, que cuidaria, por seu lado, de ‘transladá-lo’ até Assunção para ali, na capital do Paraguai, ser exposto como um “animal raro” (Perasso 1987, p.13), sob projeto e tutela de Juan Belaieff.

É, então, nesse tempo imediatamente após a captura de Iquebi e sua “deportação” do território Ayoreo em direção a Assunção, que a história da busca de Dotto cruza-se com a própria história da ‘deportação’ de Iquebi: o padre Dotto solicitaria a Belaieff que lhe concedesse a tutela de Iquebi a fim de utilizá-lo (e é o que pode-se ler nos trabalhos de Amarilla (2011) e Perasso (*idem*)) como chamariz para os *Moros selvagens* que ainda viviam, segundo o julgamento de Dotto, nos entornos dos campos de exploração das *Oil Companies*. Pedido que Belaieff, por sinal, inicialmente ignorara, por enxergar nele um empecilho para a concretização de seu projeto de transferir Iquebi para a colônia dos Maká⁶⁴, onde o menino Ayoreo deveria ser exposto aos turistas que por ali visitavam no início da segunda metade do século XX, como “curiosidade” (Perasso, *idem*): um pequeno exemplar dos *Moros* ‘canibais’ e ‘matadores-de-Brancos’, sobre os quais os relatos publicados no Paraguai já há muito intrigavam e aterrorizavam quem quer que os lesse.

Mas a recusa inicial de Belaieff não seria, no fim, nenhum impedimento para que Dotto desistisse do seu desejo de usar Iquebi como isca para atrair outros *Moros*. Absolutamente. O padre salesiano solicitaria, então, a tutela de Iquebi a Salvador Luis

⁶⁴ Após o fim da Guerra do Chaco os Maká, que são um povo falante de uma língua Mataco que vivia antes da Guerra na região do Chaco Boreal, teriam sido transferidos, por sugestão e esforço de Belaieff, segundo pode-se ler num registro de Gerzenstein (1997), à *Colônia Frei Bartolomé de las Casas*, localizada na margem direita do rio Paraguai, em frente ao Porto Botânico de Assunção. Em 1985 os Maká teriam sido, então, novamente transferidos para o que passou-se a chamar de *Nueva Colônia Maká*, existente na localidade de Mariano Roque Alonso, localizada no subúrbio da capital do Paraguai, onde se concentra hoje a maior parte das pessoas desse povo

Albospino (que era naquele tempo um secretário da *Asociación Indigenista del Paraguay*), que, contrariando o anseio de Belaieff, entregaria a Dotto, na região de Puerto Guarani, o menino Iquebi, que, batizado pelos padres salesianos, passaria a ser chamado por eles de José.

Estava dado, portanto, e segundo uma percepção dos padres salesianos, o primeiro passo para a atração e o *disciplinamento* dos *Moros*, cujo pontapé inicial consistiria, note-se, na transformação do próprio nome do *selvagem*, que deveria desencadear, por seu lado, uma transformação nos próprios modos e costumes de um ex-*Moro*. Eis o que consta, então, num documento publicado por Angelo Muzzolón, bispo do Vicariato Apostólico do Chaco, na edição de Fevereiro de 1958 do *Bollettino Salesiano*, sobre Iquebi, os padres e os outros *Moros*:

“os *Moros* tem uma terrível fama: são ferozes, odeiam os Brancos e são canibais, ou seja, são comedores de carne humana. Mas José será outra coisa. O indiozinho veio até nós como um pássaro assustado e sem penas. Nós o cercamos com carinho e cuidado e ele abriu-se imediatamente; em seus olhos não se vê qualquer expressão de desconfiança e suspeita. Ele começou a sorrir. Está conosco há quase dois anos e tem se mostrado apaixonado. Revela-se dócil e obediente. Ele aprendeu a falar espanhol e também tem bom traquejo da língua local, o Guarani. Já come educadamente e quer fazer-se útil, lavando os pratos e talheres e servindo a mesa, o que faz com a facilidade de um incipiente garçom. Estamos preparando uma quarta expedição. A carroça e as barracas já estão prontas, bem como os cavalos para transporte. José, que adorável indiozinho, se aproxima muitas vezes de mim e diz: ‘me leve com você, *Pa’i*. Quando você for ao encontro dos meus irmãos *Moros*. Se eu for com você eles nem lhe matarão e nem lhe comerão. Assim sendo, permitimos. Esperamos que não encontremos dessa vez cabanas desertas. Ele, o pequeno, ágil e inteligente indiozinho, estará conosco. É ele a nossa esperança” (tradução minha)

Creio que o que haja, talvez, de mais extraordinário e digno de nota no documento publicado por Muzzolón sobre a transformação nos gestos e na linguagem de um sujeito e que também sintetizaria, por outro lado, um pensamento-de-salesiano sobre os *Ayoreo* e sobre as transformações que os padres poderiam impor sobre a condição *selvagem* que atribuíam a esses sujeitos, seja o fato de que se pode ver na fala de Muzzolón tanto a descrição sobre um procedimento de constituição de uma hierarquia, através da criação de um juízo ‘bom’ (e atribuível a outrem) que não parecia provir daqueles aos quais os padres julgavam estarem fazendo o “bem” (cf. Nietzsche 1998, p. 19). ‘Bons’ mesmo eram, então, os padres salesianos, que julgavam-se superiores e mais *civilizados* que os *Moros* ao auto-atribuir alguma bondade à seus atos, que deveria contrastar com tudo aquilo que os padres (e o Estado) enxergariam como vulgar e *selvagem*. Seria, assim, por meio desse

juízo transcendental que os padres se apropriariam, então, do direito tanto de criar um conjunto de valores quanto de impô-lo sobre outrem.

Isso, contudo, apenas por um lado. Imagino eu ainda ser digno de nota sobre o caso da captura de Iquebi a *não-reciprocidade* desse juízo transcendental dos padres sobre a *selvageria* do outro.

Minha percepção sobre tal *não-reciprocidade* da perspectiva sobre a *selvageria* de outrem, provém de um longo relato que Deisy Amarilla recolheu ao entrevistar em 2011 (p. 176-208) Iquebi na comunidade de Jesudi, localizada no Chaco Central (há muitos quilômetros de distância das comunidades Ayoreo localizadas hoje na região do alto rio Paraguay), o qual reproduzo livremente aqui, recortando com liberdade alguns excertos e recompondo-os numa narrativa:

“Eu era um menino muito feliz e muito valente. Vivía com minha família: meu pai, minha mãe, meu irmão e minha irmã (...). A última vez que vi meu pai foi um dia que fomos ao mato (perto do acampamento) para caçar porco-do-mato. Recordo que papai disse: - ‘Iquebi, não se afaste de nós. Você é novinho e pode acontecer algo contigo no mato’ (...). Quando me capturaram eu estava longe deles (...) e comecei a pensar muito em minha mãe, em meu pai, meu irmão, minha irmã, meus amigos. Pensava que os *cojñone* haviam matado a todos, então comecei a chorar. Chorei muito, pois pensei que os galos cantavam perto de mim porque já vinham me matar. (...) Fiquei doente. A cabeça doía, tive gripe e tosse, coisas que nunca tive e não que conhecia no mato. Me sentia muito mal, e todo o tempo pensava que iria morrer porque o corpo doía. Passei muitos dias numa jaula e não queria comer nem beber nada (...). Passados uns dias os soldados me levaram juntos com um menino à beira do rio e ele me ensinou a lavar o rosto...essas coisas. A partir daí comecei a tomar água e a comer bolachas. Esperei que ele comesse primeiro, pois sabia que era perigoso, pois assim nos diziam os *abuelos*. Daí passei a comer só bolachas. (...) Mas logo viriam o padre Pedro Dotto, o senhor Salvador Luis Albospino e outras pessoas mais, para me resgatar daquele lugar, de minha prisão. Quando me capturaram no mato, eu não sabia falar espanhol e ninguém ali falava meu idioma e eu estava triste porque não podia me comunicar com ninguém. Antes eu tinha medo dos *cojñone*, por isso não queria sair de casa, para a rua. Fiquei sempre com meu amigo Bruno [i.e. um dos peões Paraguaiois que o capturou], ele passou a cuidar de mim como um pai e sua esposa como minha mãe. Eu os amava muito.”

Note, então, o leitor e a leitora que o padre Dotto figurava, quando visto pelos olhos de Iquebi, como aquele quem, por pura bondade, o teria resgatado daqueles que o haviam apreendido e que, segundo Iquebi, criam que ele era apenas um “animal” (cf. Amarilla *idem*, p.204), simétrico, pois, a um ‘selvagem’, o padre Dotto era visto por Iquebi, então, como parte da ‘gente boa’ (Espanhol: *buena gente*) que vinha lhe ver todo os dias em sua jaula.

Ora, e se é notável na narrativa de Iquebi sobre sua captura ocorrida em meados do século XX e sobre seu sofrimento quando foi forçado, por razão de sua imperícia ao ter se separado dos seus parentes durante uma caçada no mato, a viver enjaulado entre os Brancos, eu não gostaria de deixar de também registrar aqui a semelhança entre a história de Iquebi e tanto um conjunto de narrativas amazônicas sobre transformações provocadas por mau-encontros na floresta quando um sujeito encontra-se afastado de seu grupo de parentesco (cf. Fausto 2002), quanto entre esse acontecimento histórico e a estrutura de um conjunto de metáforas míticas que os próprios Ayoreo de Tiogai utilizam cotidianamente para comentar sobre os riscos a que os caçadores imprudentes estão constantemente sujeitos e sobre o seu destino fatal quando ‘descuidados’: a *quase-transformação* do caçador numa forma não-humana de alteridade.

Seria o que José Fernando me ensinaria numa manhã em Tiogai em que veio comentar comigo sobre um antropólogo italiano que vivera com os Ayoreo algum tempo antes de minha chegada e que um dia lhe oferecera dinheiro para ir até a região nas imediações da antiga missão salesiana de Puerto Maria Auxiliadora e para ali se despir e caçar um tatu para que o antropólogo pudesse registrar aquilo em que enxergava uma grande proeza digna dos *selvagens Moros*.

José contava que não se opusera ao pedido do antropólogo. Queria sim o dinheiro e achava, justamente, que o merecia por ver-se requisitado de realizar uma tarefa como essa. Mas José ainda cuidaria de acrescentar à história da caçada-do-tatu que ele realmente fora até o velho terreno da missão não só pelo dinheiro, mas sim porque lhe foi pedido que caçasse *apenas* um tatu. A lição de José era, então: não havia mal algum em caçar tatus, conforme ensinamento dos *abuelos*, mas quem o fazia não podia fazê-lo excessivamente, sob pena de encontrar-se sob risco de ser capturado pelos animais que caçou excessivamente.

Foi, então, nesse contexto em que me seria narrado por José, em Espanhol e num fim de tarde em Tiogai, dois mitos quase simétricos sobre caçadores que, segundo seu próprio julgamento, caçaram imprudentemente ou muitos porcos-do-mato ou muitos papagaios e que acabaram, por este motivo, sendo capturados por essas formas não-humanas de alteridade e transformados, a partir de sua captura, numa figura curiosa que parecia combinar as posições de chefe e de cativo (Ayoreo: *chisa*). São sequências deles

que reproduzo agora e as ponho lado a lado com algumas sequências da própria história sobre a captura de Iquebi:

Mito A: *A história do caçador imprudente de porcos-do-mato*

“Numa manhã um homem anunciou para as pessoas de seu grupo doméstico (Ayoreo: jogasui) antes de partir para o mato: - ‘hoje caçarei muitos porcos do mato!’. Não tardou, então, para que, caminhando numa trilha pela floresta, o caçador logo se deparasse com uma enorme vara de porcos-do-mato e passasse a matar o maior número de porcos que conseguisse carregar de volta até a aldeia. Enquanto isso, na aldeia as pessoas de seu grupo doméstico passaram a temer: - ‘Ele está demorando muito para regressar! Será que aconteceu algo com ele?’. Acontecia, então, que o homem que caçou excessivamente foi capturado pelos próprios porcos do mato, que achavam que o homem estava ali para guerrear com eles. Os porcos o amarraram e o levaram, então, para a aldeia deles, no meio do ‘monte’, onde o caçador foi lavado por eles e recebeu uma esposa-porco. Assim, com o passar do tempo, e a medida em que foi comendo junto com os porcos, o caçador foi virando porco. Mas que ainda tinha cabeça de humano. A partir disso, o caçador-porco acabou virando o chefe da aldeia-dos-porcos”.

Mito B: *A história do caçador imprudente de papagaios*

“Um dia um homem se afastou das pessoas de seu grupo doméstico (Ayoreo: jogasui) a fim de caçar papagaios para arrancar suas penas e com elas confeccionar um adorno-de-cabeça. No meio do mato, o homem viu um grande número de papagaios e colocou-se a caçar o maior número que pôde. Enquanto isso, os parentes do homem estavam na aldeia perguntando: - ‘Que demora! Será que aconteceu algo com ele? Acho que ele deve ter morrido, porque não volta!’. Aconteceu que os papagaios achavam que o homem estava ali para a guerra e o capturaram e o levaram até sua aldeia, onde o lavaram e ele se casou com uma mulher-papagaio e conviver seus novos parentes. Com o passar do tempo que residiu no novo jogasui e foi comendo comida de papagaio, seu corpo foi aos poucos se transformando no corpo de um papagaio, mas a cabeça continuou sendo de humano. Depois o caçador tornou-se o chefe da aldeia-dos-papagaios.

Imagino que se deva destacar, então, que se poderia estabelecer algumas conexões entre a estrutura da narrativa de Iquebi sobre o acontecimento de sua captura e a estrutura dos dois mitos que José Fernando narrou a respeito do dever da prudência de todo caçador Ayoreo, como pode-se ver no quadro abaixo:

Três variações sobre a imprudência

A captura de Iquebi

1. O afastamento de um caçador do grupo de parentes durante uma expedição de caça e a captura pelos Brancos.
2. Afastado de seu grupo de parentes, Iquebi sente falta de seus parentes e passa a pensar que os *cojñone* haviam matado a todos e que sua morte não tardaria a chegar, anunciada pelo canto dos galos.
3. Alteração na condição do sujeito expressas no corpo por ocasião das relações que passa a entreter com formas não-humanas de alteridade.
4. Chegada à beira do rio e, após lavagem acompanhada dos *cojñone*, Iquebi passa a tomar água e a comer bolachas.
5. O resgate pelos ‘homens bons’ daquilo que considerou Iquebi ser seu *cojñone* e a transformação

O caçador de papagaios

1. O caçador afasta-se do seu grupo de parentes com fins de caçar papagaios para produzir com suas penas adornos de cabeça.
2. O caçador diante de um grande bando de papagaios passa a caçá-los excessivamente e acaba sendo capturado, por isso, pelos papagaios, que por ver a caçada como uma guerra, o levam até à aldeia dos papagaios. Os parentes do caçador imprudente, ao perceber que tarda seu retorno à aldeia, passam a sentir sua falta e a pensar que morrera durante a expedição de caça.
3. Uma vez levado até a aldeia dos papagaios, o caçador imprudente por eles é lavado, passa a ser por eles alimentado e deles ganha uma esposa. Sucede, pois, uma ‘quase-transformação’ do caçador: seu corpo transforma-se no de um papagaio, mas mantém a cabeça humana.
4. Incorporado a um grupo de parentesco e ao mundo vivido dos papagaios, transforma-se o caçador imprudente no chefe da

O caçador de porcos-do-mato

1. Dá-se o afastamento do caçador do seu grupo de parentes anunciando que caçará muitos porcos-do-mato.
2. Ao ver-se no mato diante de uma enorme vara de porcos-do-mato, o caçador fascinado com o que recém-vira passa a caçar excessivamente o maior número de porcos do mato que conseguisse e leva-os à aldeia. Seus parentes, pressentindo que algo lhe acontecera durante a caçada, passam a sentir a sua falta.
3. O caçador imprudente é capturado pelos porcos-do-mato – por quem era vista a caçada como uma guerra -, e uma vez por eles atado é transportado até a aldeia dos porcos-do-mato, onde é por eles lavado e alimentado e deles recebe uma esposa. Sucede progressivamente à lavagem e à alimentação uma ‘quase-transformação’ do caçador em porco-do-mato: transforma-se o caçador num porco-do-mato que mantém a cabeça humana.
4. Tendo sido lavado e alimentado pelos porcos-do-mato e tendo deles recebido uma esposa, é, então, o caçador imprudente que fora antes capturado pelos

Dentre as conexões que haveriam de existir entre a narrativa de Iquebi e os mitos dos caçadores imprudentes, uma que merece destaque remeteria ao tema da oferta de

alimentos por centros de agência não-humanos, que aparece em todas as variantes da questão da imprudência precedido do tema da ‘lavagem’ dos corpos dos caçadores transformados em cativos.

Curiosamente, essas experiências parecem ressoar, em certa medida, com aquelas descritas por outros etnógrafos que trabalharam tanto com outros povos Chaquenhos quanto com povos amazônicos. Barcelos Neto (2006), num artigo dedicado tanto a descrever séries de transformações entre humanos e não-humanos, quanto a discutir como atributos da humanidade, animalidade e monstrosidade são distribuídos na cosmologia Wauja (que são um povo falante de uma língua Arawak e habitante da região do alto Xingu), descreveu o princípio da doença de um homem Wauja como uma relação em que as figuras não-humanas *apapaatai*, que seriam ainda, segundo o autor (*idem*, p. 10), um *padrão* que conecta relações. Do sonho do homem Wauja doente, relatava-se que um grupo de *apapaatai* tinham oferecido ao enfermo (que os via, no sonho, como gente) cujas cheias de sangue para que bebesse, donde sugeriria o autor da etnografia Wauja (*idem*, p. 25-26) que “os *apapaatai* “familiarizam” o doente por meio da oferta de carne crua e sangue; isso equivale a sua animalização, cujo efeito sociocósmico corresponde à produção do parentesco.”

Grant (2009, p. 10), por seu lado, ponderou para o caso dos Nivaclé no Chaco Paraguai um fato num plano sociológico que poderia avizinhar-se do que Barcelos Neto (*idem*) descreveu para o plano cosmológico Wauja. Em sua monografia, essa autora endossa a posição de que a comensalidade e a co-residência se interligariam à produção de relações de parentesco. Sendo a comida imbuída da agência daqueles que a produziram, *comer junto* acabaria por produzir como efeito tanto a semelhança (*sameness*) quanto o próprio parentesco (*relatedness*) entre um grupo de pessoas de cotidianamente come junto. À vista do que constatou Grant e tendo diante de si também os fatos da etnografia Angaité (que são um povo do *Gran Chaco* paraguaio falante de uma língua Maskoy que habita tanto o terreno compreendido entre a rodovia *Transchaco* e o rio Paraguay, quanto o espaço localizado entre os rios San Carlos e Montelindo), Villagra (2010, p. 28) acrescentaria ainda que não seria apenas *comer junto* que produziria como efeito entre as pessoas de um grupo o parentesco e a semelhança. Segundo esse autor, haveria ainda uma extensa lista de atividades que, realizadas em *conjunto*, teriam consequências similares, como brincar *junto*, trabalhar *junto*, dormir *junto* (na mesma casa) e viajar *junto*.

Peter Rivière também pontuaria, por seu lado, num artigo publicado em 1995 algo acerca de 3 mitos Tiriyo que julgo ser digno de nota. Concluiu, então, esse autor (*idem*, p. 196) que esse conjunto de mitos demonstrava a necessidade posta para os humanos de não praticar o comportamento alimentar animal, tendo em vista sua percepção (*ibidem*) sobre o conjunto de mitos Tiriyo que “é seguro vestir-se com a pele do animal, desde que a pessoa não se comporte demasiadamente como ele, animal. Isso, por sua vez, sugere que os humanos possuem, em essência, uma animalidade contra a qual devem se resguardar”. Isso me parece também ir ao encontro do que Fausto (2002) destacou numa intervenção em que cuidou de discutir o encadeamento de ciclos da predação de humanos e animais através de concepções como doença e resguardo, argumentando ali que é a comensalidade um vetor de identificação que opera sobre um objeto, de maneira que a comida deve ser produzida enquanto tal para que os parentes não se identifiquem ao animal consumido. Particularmente de uma tese do autor segundo a qual comer *como* e *com* alguém desencadeia um processo de transformação que acaba por culminar numa identificação com um Outro

No caso Ayoreo expresso nos mitos e na gesta de Iquebi, é notável, então, que o ato de comer da comida dos *cojiñone*/papagaios/porcos-do-mato tem como efeito uma transformação física em um sujeito, como se a incorporação da comida de Outrem produzisse consequentemente uma *trans*-corporação, resultado de uma quase-identificação (lembramos: em todas as narrativas, a pessoa humana capturada sempre conservava em seu corpo um ‘resquício⁶⁵’ de humanidade) entre as categorias de humano e não-humano. Nesse sentido creio que se poderia resumir aqui para o caso Ayoreo, e adaptando um dito popular brasileiro, que ali se ‘quase-é como *com* quem se come’.

Este é, no entanto, apenas um dos pontos que mereça destaque. Não julgo ser menos interessante o fato de que o idioma da comensalidade, tal como expresso nos mitos sobre o caçador imprudente e no acontecimento da captura de Iquebi, traga à tona aqui outros processos que não só o ‘alimentar’.

Quando sugiro isso, o que tenho em mente é a idéia de que cada pessoa é composta por conjunto de relações com outros sujeitos e a de que, individuado num

⁶⁵ Curiosamente tanto no mito do caçador de papagaios quanto do caçador de porcos-do-mato, o que se conserva ileso após a captura por Outrem é sempre a cabeça (Ayoreo *gatodê*). Isso sempre me pareceu contrastar justamente com o costume dos *abuelos* Ayoreo no contexto guerreiro de decepar a cabeça de um inimigo e de trazê-la de volta à aldeia.

momento específico, elas podem se *de*-compor para então *re*-comporem-se novamente ativando, nesse movimento, outras relações com diferentes centros de agência. Curiosamente o principal contexto para esta *re*-composição seria, de acordo com uma intervenção de Strathern (Ms.), exatamente o da alimentação. Assim sendo, penso que se poderia dizer, tanto para o caso da história de Iquebi quanto para o outros dois mitos Ayoreo, que comer *com* não-humanos tem como efeito um tipo de ‘reagenciamento’ das relações que compõem uma pessoa.

No caso dos mitos, tal efeito é perceptível logo nas quase-transformações a que é sujeito o corpo do caçador e em sua transformação num chefe de aldeia. Já no caso da gesta de Iquebi, penso eu que o efeito transpareça, mais sutilmente, numa transformação do corpo e dos modos e no rearranjo dos vínculos de parentesco (inclusive os recém-constituídos a partir da captura por não-humanos) e na subordinação do parentesco humano e do local aos valores associados à exterioridade.

Há, porém, uma diferença que realmente merece ser destacada: se no caso expresso nos mitos transformam-se o caçador numa espécie de afim dos animais, de quem recebia tanto alimentos quanto uma esposa-animal, para o caso do acontecimento da captura de Iquebi, imagino que seja mais correto sugerir que os padres e os captores teriam sido transformados “afins potenciais⁶⁶” (Viveiros de Castro 2002a), com quem passou-se a trocar, então, outras coisas que não mulheres. Mas por que os Brancos figurariam, nesse caso, como afins potenciais? Convém lembrar que seria a afinidade potencial, conforme sugestão de Viveiros de Castro (2001, p.24), uma espécie de marca genérica das relações com grupos não-aliados, espíritos, inimigos e animais. Mas não apenas isso, pois o mesmo autor (2002, p.159) ao formular o conceito de afinidade potencial o definiu como um “fenômeno político-ritual exterior e superior ao plano englobado do parentesco” que qualificaria, a exemplo do que esse autor sugeriu em sua formulação de 2001, “relações entre categorias genéricas: compatriotas e inimigos, vivos e mortos, humanos e animais, humanos e espíritos”. Ao fim, seria a afinidade potencial cosmopoliticamente estratégica, na medida em que serviria tanto evidência quanto de instrumento de uma relação genérica no contexto da relação com essas categorias em que se enquadrariam diferentes formas de alteridade.

⁶⁶ A formulação de Viveiros de Castro (2002a, p. 159) sobre a idéia de afinidade potencial é digna de nota. Qualifica, segundo o autor, a afinidade potencial

Em todo caso, haveria ainda mais uma dobra para a relação entre Iquebi e seus novos afins-potenciais.

Durante o fim dos anos de 1950 e começo dos anos de 1960, de acordo com o que pode-se ler registrado em dois documentos produzidos pelos padres salesianos (um publicado em Novembro de 1961 e escrito pelo padre Bruno Stella e o outro, publicado exatamente um ano depois, redigido pelo bispo do Vicariato Apostólico do Chaco, Angel Muzzolón) organizar-se-ia ainda uma nova expedição capitaneada por Stella (acompanhado dessa vez do padre Giuseppe Squarcina, de um soldado do exército paraguaio e de um jornalista correspondente do jornal uruguaio *El Día*) com fins de localizar e *civilizar* os *Moros*. Caberia a Iquebi, então, acompanhá-los Chaco a dentro e, como se fosse o menino um cão-de-guarda, *farejar* (é o verbo empregado pelos próprios padres) o rastro de seus parentes, para que os padres salesianos pudessem, então, de acordo com o que Muzzolón cuidou de deixar registrado, “lavar aquelas pobres almas com o sangue de Cristo”.

O anseio por uma viagem que levasse ao encontro das ‘pobres almas’ dos *Moros* e que servisse de pontapé inicial para sua *civilização* era, no entanto, apenas dos padres. Do ponto de vista de Iquebi, por outro lado, acompanhar a ‘viagem de ida’ de seus novos afins potenciais parecia uma excelente oportunidade de fazer a ‘viagem de volta’ e encontrar, segundo pode-se ler nas descrições oferecidas por Amarilla (2011) e Bremen (1991) os parentes dos quais havia se perdido há algum tempo

Se naquele tempo já tinha-se, então, a notícia recente de que grupo Ayoreo se avizinhara das fazendas de criação de gado localizadas na região de Fortín Teniente Martínez, foi para aquela região que os padres salesianos em expedição pelo norte do Chaco logo trataram de rumar. Ao mesmo tempo, era igualmente de conhecimento dos padres os fatos de que 1961 em que registrou-se tanto um aumento significativo no número de caçadores de peles de animais perambulando pelas porções de floresta localizadas na região de Fortín Bogado e de Fuerte Olimpo, quanto no número de contatos com pequenos grupos Ayoreo, especialmente nos entornos da fazenda de criação de gado Três Torritos, localizada imediatamente ao sul de Fortín Bogado, onde abrira-se recentemente uma estrada, a *Recta Chovoreca*, com o intuito de por em conexão as localidades de Fortín Torres, Fortín Bogado, Hito VIII e o Cerro Chovoreca, na zona fronteira entre o Paraguai e a Bolívia.

Dentre esses acontecimentos, há uma rápida sequência ocorrida durante a estação seca de 1962 sobre a qual eu gostaria de me ater em particular, por enxergar nela um conjunto de eventos que teriam sido decisivos para que colocassem-se definitivamente em relação os Ayoreo e os padres salesianos. Ao invés de fazê-lo, contudo, apresentando ao leitor ou a leitora uma descrição dos eventos organizados segundo uma relação cronológica, minha opção é, alternativamente, a de recompô-los na forma de um cruzamento de universos heterogêneos de dimensões diferentes e estranhas entre si, de forma tanto a lançar luz sobre uma constelação de universos de referencia distintos de onde enunciar-se-iam modos de pensamento heterogêneos quanto a trazer à tona um duplo ponto de vista sobre um conceito que pareceu decisivo (por motivos distintos) para a relação entre os Ayoreo e aqueles que eles aprenderiam a chamar de *pa'ï*: os batismos.

Pois bem. Por ocasião da perseguição de três meninos Ayoreo na zona do Madrejón No. 1, após noticiarem um ataque aos trabalhadores de uma fazenda de criação de gado no terreno ao norte de Fortín Bogado o padre Stella, Iquebi, um oficial e um soldado do exército Paraguai, se deparariam com um pequeno grupo Ayoreo que passaria, progressivamente, a tornar-se cada vez maior. Momento também em que o padre Stella dera a Iquebi uma ordem ao logo ver alguns Ayoreo escondidos no mato: -‘chame-os!’, para então ver, em seguida, aproximadamente 50 homens e mulheres que os padres até conheciam então como *Moros* saírem do mato munidos de lanças, arcos e flechas. E sobre tal evento se cuidaria ainda de registrar na edição de Dezembro de 1969 do *Bollettino Salesiano* o seguinte, baixo o título “*um sonho de ontem e a realidade de hoje*”: “José conseguiu convencê-los e eis aqui milagre: em uma homenagem [a nós] atiraram ao chão suas lanças, arcos e flechas e curvaram-se em reverência a nós, e depois pularam e gritaram. Como muitos, os *Moros* pareciam ali com o ‘Tarzan’. O chefe veio até mim, e a José [Iquebi] logo caberia traduzir suas palavras: - ‘o resto de nós há muito olha vocês da floresta. Observamos como dormem, como comem, como olham para grandes porções de água. Já matamos muitos brancos, mas não lhes mataremos, seremos seus amigos agora.”

Os padres salesianos sabiam, portanto: os Ayoreo não lhes matariam. Mas seriam mesmo aqueles homens, crianças e mulheres que não matam e nem ‘dormem’ (é o que concluíam os padres salesianos diante da percepção de que aqueles sujeitos recém-contatados punham-se há dias a cantar e a dançar incessantemente, enquanto os grandes xamãs e os poderosos guerreiros vangloriavam-se para quem quer que ali desejasse

escutar de seus feitos do passado) os *Moros*, famosos por sua agressividade sobre quem noticiava-se serem canibais?

Por outro lado, os Ayoreo não tardariam em também apresentar aos padres um grande xamã (este que, segundo Stella, parecia ser respeitado por todos daquele povo por razão da enorme capacidade curativa que lhe era atribuída); um guerreiro cujo corpo era ornado de marcas e que vangloriava-se, segundo o relato dos padres, de já ter assassinado 32 inimigos; e alguns outros homens, acompanhados de suas 2 ou 3 esposas, a quem as pessoas daquele povo chamavam de *dacasuté*, de chefe. Diante disso, os padres se chocariam novamente: - ‘por que matam as mulheres seus filhos?’, para o que logo responderiam os Ayoreo: - ‘assim que tivermos um lugar para onde ir, elas não terão mais que mata-los’. Era por isso, então, que os Ayoreo nomadizavam e matavam (seus pequenos e os *cojñone*).

‘Assim que tivermos um lugar para onde ir, elas não terão mais que mata-los’. Não quero deixar de dizer que o mesmo peso que pode-se encontrar na fala do chefe Ayoreo que o padre Stella cuidou de registrar não difere muito do que pude eu mesmo escutar em Tiogai numa tarde em Abril de 2013 quando perguntei a uma senhora Ayoreo que dedicava-se, sentada num saco de estopa transformado em esteira, a transformar em fios, a fibra seca do caraguatá que no começo do mesmo ano (logo, enquanto eu não estava em Tiogai) sobre o que pensara imediatamente quando decidiu se aproximar dos *pa’i*, dos padres salesianos. A resposta que ela me deu, naquela ocasião, foi a seguinte: - ‘nós já andávamos há muito tempo pelo mato procurando um lugar [melhor]. O mundo em que vivíamos antes era muito ruim. Tinha muita guerra! Muita fofoca! E foi assim que encontramos os *pa’i*. Mas já havíamos partido em busca de outro lugar há muito tempo.’

Não desconsidero, obviamente, a possibilidade de que o que eu aprendi naquele momento fosse uma espécie de reação de uma pessoa para quem talvez fosse impossível olhar para o passado no mato sem ter em vista o presente ali na margem direita do alto Paraguay. Por outro lado, o que eu gostaria de iluminar nesse fato é a duplicidade e a heterogeneidade entre dois modos de pensamento sobre um evento como o do encontro entre os Ayoreo e os padres salesianos: se de um lado os padres julgavam ser o contato com os *Moros* o primeiro passo para empreender de vez um projeto civilizatório entre eles (que não parecia, por sinal, ser muito distinto do que empreenderam os padres desde a criação da Ordem Salesiana com meninos pobres italianos), de outro, o que aprendo da

fala dessa senhora Ayoreo é, alternativamente, um movimento contra fenômenos indesejados que parecia tornar manifesta uma tendência centrífuga, reação ao movimento político da guerra humana.

Sendo assim, o que eu gostaria de fazer notar aqui sobre o evento do ‘primeiro contato’ entre os padres salesianos e os Ayoreo é o fato de que se ter-se-ia de um lado um projeto civilizatório e político inspirado, como vimos antes, num outro realizado entre meninos pobres italianos e pautado entre os ameríndios nas idéias de *disciplinamento* e de *civilização*, de outro, as pessoas desse povo pareciam se encontrar num movimento de busca de um novo espaço como reação à um fluxo de acontecimentos que tinham, como esbocei no capítulo anterior, alguma relevância para a constituição das chefias e de um modo de organização política dos Ayoreo.

Cumpramos agora colocar uma questão: o que os padres salesianos fariam primeiro ao chegarem ali entre os Ayoreo? A resposta para essa indagação não difere, a primeira vista, muito da que se daria tendo em vista o caso da chegada dos primeiros missionários entre os antigos Tupi da Costa (cf. Sztutman 2005) ou da chegada de outros padres salesianos entre os Bororo (cf. Caiuby 1993): tratou-se inicialmente de construir ali uma primeira vila/*país cristão* (reputada ser o pontapé inicial para a criação de uma, segundo os padres, ‘redução indígena’) no meio do Chaco, nas vizinhanças de uma pequena lagoa (credo os padres que aquela água pudesse ser suficiente para aliviar o forte calor chaquenho), e de começar a *catequizar*⁶⁷ os Ayoreo a fim de preparar-lhes, conforme os padres registraram ainda em 1969, para o batismo.

Batizar significava para os padres, naquele tempo, uma atividade de transformação que, segundo suas próprias palavras, “estabeleceria a fundação de um novo ser, crente em novas possibilidades” e, nesse sentido, os padres diziam ser o batismo dos índios determinante para a “reorientação de suas existências”. Logo, seria o batismo, segundo o julgamento dos padres, tanto uma espécie de atividade de *torção* de tudo aquilo e de todos

⁶⁷ É exemplar este trecho que pode-se ser encontrado numa edição de 1969 do *Bollettino Salesiano*: “È una cosa meravigliosa far catechismo nella foresta! Essi lavorano nel bosco tutta la settimana, e il sabato tornano alla missione. La domenica, dopo la prima Messa, nel grande piazzale antistante la cappella, issano la bandiera del Paraguay e quella del Papa. In mezzo si erge la Croce di Cristo...É uma coisa maravilhosa fazer catecismo na floresta! Trabalham eles no bosque durante toda a semana e no Sábado retornam à missão. No Domingo, depois da primeira missa, na grande praça anexa à capela, içam a bandeira do Paraguai e aquela do Papa. No meio, a cruz de Cristo” (tradução minha)

aqueles que se julgasse localizar numa linha desviante da *civilização*, quanto uma condição essencial para impor num ‘fundo’ *selvagem* uma ‘figura’ *civilizada*.

Qual não foi, então, a surpresa dos padres ao ver, por ocasião do evento do contato, que os *Moros* selvagens também se puseram, imediatamente, a ‘batizá-los’. Mas que era realmente aquilo que os padres enxergavam como uma forma incompreensível de ‘batismo’ realizado por um grupo de homens em quem não se enxergava nenhum traço de ‘cristandade’?

Do ponto de vista dos Ayoreo, carecia-se de transformar aquelas formas de alteridade que julgavam (segundo ouvi uma vez da mãe de Peebí) serem “vindas do céu” em algum *edopasade* de um clã e de promover acesso a elas à pessoas de outros clãs dos quais os padres não fossem *edopasade*. Logo, não parecia haver maneira melhor de fazê-lo, então, que realizando uma cerimônia *inonigañai*.

Foi Fischermann (2001, p. 60) quem, ao focalizar sobre a cerimônia *inonigañai* (que traduziu como *cerimônia da lavagem*), a descreveu como um meio de se incluir outros no próprio clã sem que precisem de abdicar do vínculo clânico que possuem originalmente, incluindo-os, conseqüentemente, tanto num sistema de relações especiais com o novo clã quanto com a família que o ‘lavou’.

Ainda segundo Fischermann, a realização de uma cerimônia *inonigañai*⁶⁸ não ocorria, por outro lado, sem o aparato de uma espécie de ‘para-choque’ mítico. Uma vez que segundo esse autor, os Ayoreo contam que durante o tempo dos serem originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie* uma espécie vegetal que nomeiam as pessoas desse povo de *pinónigañá* era uma formosa mulher e dona de uma esteira de caraguatá. Certo dia, a moça Ayoreo estendeu sua esteira sobre a areia quente do Chaco e solicitou a um homem que

⁶⁸ Imagino que uma nota linguística sobre o emprego da palavra *inonigañai* (*inonigaña* (fem.)) seja igualmente esclarecedora sobre o ritual que os Ayoreo performam com fins de vincular um sujeito a um clã. É ela empregada pelas pessoas desse povo numa forma nominal para designar tudo aquilo que foi destruído ou inteiramente transformado. Um emprego disso é a forma que essa palavra é comumente utilizada pelos padres e pelos Ayoreo ao comentarem sobre a tradução para o Ayoreo da Bíblia: “...*enga eso Dupade gueranone cucha omío to uje chisi ome danonigañane ore jnese... e que você também usufrua das coisas boas que Deus provê. Ele deu a todos a si próprio para que nascessem de novo*”. Quando empregado, por outro lado, num modo verbal, é o verbo *-inonigase* utilizado pelas pessoas desse povo para indicar transformações e obliterações. Ainda no mesmo contexto da conversa de padres e índios sobre a Bíblia, diz-se com frequência: “*Enga a yiyoi chbinonigase erámi unirisórone ore isijnaringuéone jnese jne...E meu sangue lavar/ apagar/ transformará completamente todos os pecados dos povos de todo o mundo.*”

senta-se na colcha, o que ele prontamente aceitou. A partir disso, a moça que se transformaria após o fim dos tempos míticos na planta *pinónigañá* passaria a lavar o sujeito - não sem o estranhamento do homem, haja vista que esta seria a primeira vez que uma mulher lavaria um homem de um clã que não o de seu pai - enquanto cantava: “jogo água sobre você e a partir desse momento você é um irmão meu. Um parente do meu clã.”

Se esta é uma dimensão mítica do ritual, de minha parte não quero deixar de assinalar também uma certa dimensão política que é, aos meus olhos, característica do ritual *inonigañai*: vincular e dar acesso aos *edopasade* de um clã também pareceria denotar uma conquista importante sobre o terreno da afinidade sociopolítica ao avançar sobre o território da não-cognação.

Pois tendo como inspiração o que Viveiros de Castro escreveu sobre o problema da afinidade na etnografia amazônica, em especial sobre o que o autor tornou conhecido pelo nome de “terceiros incluídos” (2002, p. 152), para definir um conjunto de relações institucionalizadas em quase todas as sociedades amazônicas que guardariam uma referencia complexa à categorias e atitudes de parentesco e a esse campo se articulariam de modos variados, imagino que se possa dizer para a etnografia Ayoreo (que não são, mas que poderiam, segundo penso, ser igualmente enxergados através das ‘lentes desse mesmo óculos’) que estas relações tornam-se visíveis na cerimônia *inonigañai* também são, para dizer mais ou menos como Viveiros de Castro (*ibidem*) “efetuações complexas da afinidade potencial”, na medida em que operariam, por encontrarem-se, para empregar as mesmas palavras de Viveiros de Castro (*ibidem*), “associadas de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade”, a mediação tanto entre o interior e o exterior do clã, quanto dos objetos que lhes seriam individuais ou coletivos.

Tudo pareceria se passar aqui então como se a incorporação de uma pessoa a um clã através do ritual *inonigañai* acabasse justamente por provocar um fortalecimento da afinidade ao ‘atualizá-la’ através do parentesco, fazendo, nesse movimento, com que a afinidade englobe e qualifique não só as relações entre categorias genéricas (clã *x* e clã *y*; Brancos e Ayoreo; etc.), como também 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 um Branco, por exemplo, a um clã promovida durante a realização de uma cerimônia *inonigañai* implica, de certa forma, numa ‘efetuação’ da

afinidade sociopolítica, ela envolveria também a inserção de um sujeito numa ampla rede de relações e de troca e distribuição de bens poderosos que, aos olhos dos Ayoreo, deveria se estender por diferentes famílias, grupos domésticos e clãs.

Pois bem. Não tardou muito, então, para que os padres logo tratassem de rumar para perto de mais água (a fim de aliviar com ela o forte calor chaquenho e por ela obter tratamento através de um padre salesiano nomeado Antonio Ruggiero para os inúmeros Ayoreo que logo viriam a adoecer por razão de uma epidemia de gripe e escoar os corpos das pessoas desse povo mortas pelas novas enfermidades (o que teria ocasionado uma espécie de crise, como veremos adiante, no xamanismo Ayoreo), para um novo terreno de 5 quilômetros de largura e 40 quilômetros de comprimento (totalizando, assim, 18750 hectares) localizado imediatamente na margem do alto rio Paraguay, a 6km de Porto Murtinho, comprado por 40.000 dólares (dinheiro de uma doação oferecida pelo Vaticano aos padres salesianos ainda durante os anos de 1960) de um produtor de quebracho Espanhol. Seria esse, portanto, o passo definitivo para o estabelecimento de um novo “país cristão” ali nas margens do alto Paraguay: a missão salesiana de Puerto María Auxiliadora.

4.2. No rio, há quilômetros do passado: os pa'igosode

Imagino que quem quer que leia acima a palavra *pa'igosode* deva se recordar do que mencionei em nota há algumas páginas a respeito da fórmula *x-gosode*⁶⁹, empregada pelos Ayoreo para designar diferentes grupos locais.

⁶⁹ Existem atualmente distribuídos nos territórios Paraguaio e Boliviano, segundo pode-se enxergar num mapa confeccionado por Mateo à pedido da UNAP e da ONG Paraguaia, *Iniciativa Amotocodie*, 17 grupos locais, deles 8 localizados em terreno Paraguaio. No entanto, foi 51 o total de grupos locais espalhados pelos territórios Paraguaio e Boliviano que Fischermann (*idem*) contabilizou 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 5000 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 residência 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 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

Dizia eu ali que é ela um tipo de função espacial em que x é sempre determinado por um evento ocorrido num terreno específico que tenha servido por algum tempo de abrigo para os Ayoreo, antes que as pessoas desse povo pusessem-se de novo em marcha a fim de encontrar um novo local para a construção de um outro acampamento, e assim sendo deve-se entender quando referem-se os Ayoreo, por exemplo, ao grupo dos *Totobie-gosode* que estejam se referindo à ‘gente que vive no lugar em que os porcos-do-mato comeram as nossas roças’ (cf. Bessire 2011). Ou quando dizem os Ayoreo qualquer coisa a respeito do grupo dos *Garai-gosode*, deve-se igualmente entender que estejam referindo-se à ‘gente que mora nos campos largos’.

Mas para o leitor e a leitora familiarizados com a etnografia Amazônica, particularmente com alguns trabalhos em que dedicou-se a refletir sobre a formação de etnônimos em algumas línguas indígenas (como, por exemplo, os de Keifenheim (1990); Erikson (2004); e Costa (2008)), a fórmula *x-gosode* certamente não soará como grande novidade: haveria, por exemplo, a fórmula *x-nawa*, utilizada por povos falantes de línguas Pano, em que o sufixo *nawa* seria, de acordo com uma observação de Keifenheim (1990, p. 81), indissociável de uma conotação relacional com a alteridade; assim como haveria também a fórmula *x-dyapa* empregada pelos Kanamari, um povo falante de uma língua Katukina que habita a região do vale do Javari, para referenciar-se à diferentes e às pessoas que a eles pertencem., em que x seria, segundo Costa (2008), um epônimo composto nome de um animal

No entanto, eu não poderia aqui nem preterir uma diferença que me parece fundamental para o caso Ayoreo, nem deixar de iluminar um ponto de intercessão entre ela e as outras fórmulas: se é verdade tanto que a função *x-gosode* é uma espacial em que x designa, quase sempre, o espaço em que ocorreu determinado evento, quanto o que parece se passar para o caso das funções *x-nawa* ou *x-dyapa*, em que há a substituição do x pelo nome de uma espécie animal e a diferença entre x distintos é uma ontológica, haveria também um ponto que me parece comum à todas elas que é: são essas fórmulas sempre *alter*-referenciadas utilizadas em um sistema aberto, quero dizer, são sempre empregadas, à exemplo do que Keifenheim (*idem*) fez notar para o caso dos povos Pano, por uma

como à 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.

espécie de ‘Eu’ (que enxerga-se em alguns casos como o dos Kanamari ou dos Pano, como ‘gente verdadeira’) para referir-se a um ‘Outro’.

Tendo em vista o caso particular da etnografia Ayoreo, direi ainda, após ouvir tanto em Tiogai quanto em Filadélfia quanto em Porto Murtinho histórias sobre os antigos *Guiday-gosode* (existentes muito antes do encontro com os padres salesianos); sobre uma parte dos Ayoreo *Totobie-gosode* que os Ayoreo *Garai-gosode* (com quem convivi em Tiogai) julgavam ainda viver isolados no mato; sobre os *Cochocói-gosode* que teriam se separado, segundo me ensinaram algumas vezes, no passado dos *Garai-gosode*; os sobre aqueles que, segundo os *Garai-gosode*, eram chamados pelos *Guiday-gosode* de *Uejai-gosode*, e após colocar esses fatos ao lado do que tanto Califano e Braunstein (1978) quanto Otaegui (2014) destacaram a respeito da função *x-gosode*, ao sugerir que ela diz respeito à constituição de unidades políticas instáveis e variáveis que cuja caracterização estaria ligada à características de um território que essa *alter-referenciação* define-se, no caso Ayoreo, por duas qualidades distintas: (1) diferentes funções espaciais *x-gosode* podem ser sobrepostas para nomear um mesmo grupo quando utilizadas por diferentes ‘Outros’ para referirem-se a um mesmo ‘Eu’, e (2) é a função espacial *x-gosode* empregada por Outrem transformável ao longo da história.

Bons exemplos disso, são, pois, tanto o que teria acontecido, conta-se, com os Ayoreo *Totobie-gosode*, quando diz-se assim: - ‘*Totobie-gosode* chama de agora...Antes ali tinha era *Amotoco-gosode*’, ou o que passar-se-ia para o caso dos *Campoloro-gosode* que habitam a região do Chaco Central, nas imediações da colônia Menonita de Filadélfia, a quem também chamava-se de *Uejai-gosode* ou de *Guiday-gosode*.

Também cabe assinalar aqui que qualquer que seja o *gosode* Ayoreo, ele sempre abriga em seu interior duas imagens: a primeira delas é a imagem de um (ou não-raramente mais de um) chefe, chamado pelos Ayoreo de *dacasuté*⁷⁰, cuja curiosidade residiria, considero eu, no fato de ser ele uma autoridade incontestável (sob a batuta de quem estavam regidos todos os membros de seu grupo local) no âmbito da guerra promovida especialmente nos meses de Julho e Agosto, quando se realizavam a maior parte das expedições de busca de sal, *echói*, e autorizado, inclusive, a coagir os jovens que eram tidos como seus ajudantes [Ayoreo: *irigode*] e transformável, mediante a quantidade

⁷⁰ Gostaria de registrar aqui à guisa de curiosidade o seguinte fato. Apesar de ser *asuté* um substantivo feminino, não é a posição de *dacasuté* atribuível, segundo os Ayoreo, às mulheres.

de mortes que acumulasse expressa, sobretudo, na sua ‘fama’ extra grupo-local, num *eduguéjnai*, num chefe-magnificado, ou ainda num *caratai*, num jaguar, era ele também durante os meses de calmaria que sucediam as guerras uma pessoa cuja influência na vida de outrem, a quase zero⁷¹ e nesse contexto qualquer lembrança de sua grandeza pareceria reduzir-se a um par de metonímias: o *ayoi*⁷², o adorno de cabeça confeccionado exclusivamente com as penas de pássaros grandes e com uma tira de couro retirada das costas de um jaguar; e as marcas que carrega no corpo, resultado das muitas guerras entre diferentes subgrupos.

A impressão que tenho aqui é a de que os *dacasuté* Ayoreo pareceriam, pois, estarem sempre a meio caminho de conjurar totalidades, hierarquias e elementos de criação institucional em tempos de guerra, e de confrontar o limite da própria falta de sentido de qualquer gesto seu de auto-conservação de uma posição hierárquica que fosse fundada na sujeição de outrem. O que vejo ressoar, por sinal, naquilo que escreveu certa vez Gilles Deleuze (1974, tradução minha) para o prefácio de um livro de Félix Guattari, a respeito das idéias de ‘grupo-sujeito’ e ‘grupo-assujeitado’:

“os grupos-sujeitos, ao contrário, se definem por coeficientes de transversalidade que conjuram totalidades e hierarquias; são agentes de enunciação, sobre o que se apoia o desejo, elementos de criação institucional; através de suas práticas não cessam de confrontarem-se com os limites sua própria falta de sentido, de sua própria morte ou ruptura.”

Assim sendo, imagino que se a breve descrição sobre a figura do *dacasuté* no contexto da discussão sobre uma fórmula espacial que encadear-se-ia à criação de unidades políticas instáveis aponta para algo, suspeito que seja justamente o fato de que uma posição como a de chefe pareça oscilar entre o desequilíbrio provocado pelo prestígio em tempos de guerra; e o reequilíbrio exigido por uma transformação no contexto, no momento em que os enunciados produzidos por um chefe/guerreiro são postos diante dos enunciados produzidos pelo grupo, que talvez findassem por revelar ao chefe que desejasse fazer-se ver eternamente como sujeito que ordena sobre os desejos de outrem que ele não é mais que, para dizer com a boca de Gilles Deleuze (*idem*), “o portavoiz de um discurso que não é seu”.

⁷¹ Digo quase zero porque se compartilharia um chefe, em tempos de paz, dos mesmos direitos que outrem, há algo somado às suas obrigações. Um chefe carece de ser tomado, diz-se, como um exemplo (sobretudo de trabalho...) para os homens de seu povo.

⁷² Que é igualmente possuído, note-se, por vários homens adultos e matadores.

Essa era uma imagem. Já a outra imagem que julgo eu encontrar-se abrigada dentro da função espacial *x-gosode* é a do grupo doméstico/unidade residencial (este que chama-se em Tiogai de *jogasui*⁷³) e que figuraria no pensamento Ayoreo, segundo meu entendimento da vida social em Tiogai e de etnografias como a de Otaegui (2014), a de Bórmida e Calífano (1978), e a de Fischermann (2001), independentemente da escala que se tome, como uma espécie de ‘buraco negro’ da estrutura social e ganha contornos mais nítidos, conforme pude observar eu em Tiogai, quase sempre no espaço físico do pátio de uma casa numa seção residencial de uma aldeia.

Segundo a descrição de Otaegui (*idem*, p. 159), que coincide com o que se passava em Tiogai, cada unidade residencial (nomeada pelos Ayoreo de Jesudi de *ogadi*) ampara-se numa estrutura genealógica que é idealmente composta por um casal de idade, seus filhos solteiros e casados, e respectivos filhos e esposas. Dizia-se, ademais, que o laço entre membros de um *ogadi* é estabelecido pela residência comum e pela produção conjunta de alimentos e bens. Dessa forma, não são estranhos os casos de pessoas que apesar de não possuírem uma ligação genealógica ou clânica com um *ogadi* específico, acabam pertencendo a essas unidades por meio de regras de reciprocidade e de co-residência.

Isso por um lado. Por outro, Bórmida e Calífano (1978, p.93) destacam para a mesma unidade o fato de que uma unidade residencial *ogasui*, que se encontraria interligada, segundo os autores, ao substantivo *ogadi*, que segundo sua tradução corresponderia ao ‘lugar em que alguém dorme’, remete ao nexos composto por todos os indivíduos, inclusive não-residentes e aqueles que não possuem vínculo genealógico com outros membros, que frequentam um grupo doméstico. A explicação de Bórmida e Calífano (1978, p.93) sobre o *ogasui* Ayoreo parece, ademais, tangenciar também, em certa medida, o verbete que pode-se encontrar no dicionário compilado pela *New Tribes Mission*,

⁷³ Minha impressão de que é o *jogasui* uma espécie de unidade política importante no pensamento Ayoreo sobre uma forma de organização social provém de diálogos como esse que remonto abaixo e que não são raros de se escutar na aldeia: ‘- *Íríque a?* E ele, quem é? - *Cojñói? Tito. Itu 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... Sorri-se e tudo se aclara prontamente. Põe-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 de 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.

em que define-se *jogasui* como um substantivo masculino empregado para designar uma família, que se encontraria semanticamente ligado ao substantivo masculino *jogadi*, que utiliza-se para referir-se a um lugar ou a um espaço determinado, e aquilo que Fischermann (2001, p.30) apresentou a respeito dessa mesma unidade, que definiu como uma “comunidade doméstica” que empreende atividades em comum e no verão habita uma casa em comum e no inverno compartilhariam um mesmo fogo doméstico.

De minha parte, não hesitarei em dizer, então, que seria um *jogasui* em Tiogai um espaço infinitamente compacto⁷⁴ (quando comparado, por exemplo, com o espaço de uma aldeia) que faz concentrar em si o máximo de relações entre parentes reais; aqueles reputados serem ‘quase-parentes’ de uma pessoa por compartilharem o mesmo vínculo clânico; e afins potenciais. Mas não só isso. Devo frisar também que ainda que não haja numa aldeia nenhuma fronteira física que faça distinguir o espaço reservado para um *jogasui* da área reservada para outro, o que os distingue e lhes dá contornos mais nítidos (dada a geometria confusa da aldeia que mencionei na introdução desse trabalho) é também, além das relações de parentesco que o fazem visível num determinado espaço numa determinada seção residencial de uma aldeia, a interação com os próprios grupos imediatamente vizinhos e as acusações que atribuem-se mutuamente: - ‘Seus filhos roubam brinquedos dos meus! Não os quero ver por aqui!’ - ‘os pais deles eram amigos dos meus pais, no mato. Agora, não querem mais saber de viver bem...’

À vista disso, confesso que talvez fosse possível concluir a respeito da interação entre os diferentes *jogasui* Ayoreo tal como eles existem em Tiogai 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 6

⁷⁴ Além do mais, se poderia explicar a própria dinâmica de um *jogasui*, segundo a entendo, através da criação de uma ressonância com a imagem de movimentos de contração e expansão que se dariam em duas ordens temporais distintas. Ora, e se dir-se-ia que a temperatura de um buraco negro é inversamente proporcional a sua massa, diria eu, alternativamente e tendo em vista o caso da etnografia Ayoreo, que a ‘temperatura’ de um grupo doméstico é certamente diretamente proporcional ao número de pessoas que ele concentra.

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.

Tratemos de retornar, no entanto, aos *Pa’igosode*, à ‘gente do padre’ – etnônimo pelo qual era chamado o grupo composto majoritariamente de Ayoreo *Garaigosode*⁷⁵ que passou a viver sob tutela dos *pa’i* salesianos na margem direita do alto Paraguay, na missão de Puerto María Auxiliadora.

É, por sinal, aqui também espaço oportuno para lembrarmos tanto de algo que eu trouxe à baila no capítulo um, ao comentar justamente sobre uma característica peculiar ao momento da criação dos “países cristãos” em diferentes porções do Chaco pelos padres salesianos: o fato de que poder-se-ia considerar o projeto civilizatório salesiano posto em ação com índios chaquenhos como uma prática que sustentar-se-ia através da imposição de transformações mundo de um povo (composto, por sinal, por relações espaço-temporais tanto entre diferentes sujeitos quanto aquelas condensadas em diferentes objetos), quanto a tese segundo a qual a chegada dos padres salesianos entre os Ayoreo corresponderia à uma invasão de fluxos não-codificados vindos do exterior do *socius* ameríndio, que quando não destroem as codificações primitivas, as reduzem à peças secundárias de uma nova máquina.

Adivinha-se, creio, que os nomes que tenho em mente ao lembrar esses dois pontos são os de Deleuze e Guattari (2010). À vista de tudo isso, imagino que cumpra perguntar agora, então, o seguinte: que espécie de torções teriam imposto, então, os padres salesianos no mundo Ayoreo por ocasião desse novo ‘país cristão’ batizado pelos padres de Puerto María Auxiliadora?

Dentre todas elas que devo tratar ao longo desse trabalho, uma que eu gostaria de tratar especificamente nessa seção (mas também nas sub-seções que a sucedem) consistiu na criação de uma nova geometria para a aldeia (e na criação de residências exclusivas

⁷⁵ Ainda que já houvesse por ali também, nos anos de 1980, de acordo com a contagem que realizou Bremen (1991, p. 170), homens e mulheres vindos de grupos *Amomegosode*, *Ducodegosode*, *Tiegosode*, *Ñamacodegosode*, *Erampeparigosode*, *Totobiegosode*, *Direquedajnaigosode* e *Cochocoigosode*

para famílias nucleares) e na instauração de um modelo monogâmico de casamento, que parecia conflitar com aquilo que seria, do ponto de vista dos Ayoreo, um dos ideais de prestígio dos grandes chefes e guerreiros e dos xamãs poderosos: a poligamia

4.2.1. *A missão e as unidades*

- 'Peebi, como eram as *guiday*, as aldeias, e as *manijái*, as casas, dos *abuelos*? Parecidas com essas aqui em Tiogai?'

- 'Não, *Tito*. Eram redondas. Tinha um pátio no meio. Parecida com *Guidaichai*. E as casas em volta. Elas eram feitas de quebracho também, mas eram assim. Vou mostrar para você...'

E com um pedaço de galho que recém-achara na beira de seu pé esquerdo Peebi desenharia ali, no espaço entre os dois bancos em que nos sentávamos, dois círculos concêntricos entre os quais distribuíra vários cones pequenos. A lição que Peebi me ensinaria seria, então, a de que os cones representavam em seu desenho o formato das casas dos *abuelos*, as *manijái*, reputadas abrigar 5 ou 6 famílias de um mesmo *jogasui*, e por aquele esquema gráfico eu também deveria depreender tanto a disposição das casas quanto a arquitetura cônica que lhes eram peculiar.

O modelo desenhado por Peebi não era, em todo caso, de todo estranho. Ele coincidia com a descrição que Fischermann (*idem*, p. 34) registrou acerca da organização da aldeia Ayoreo em tempos de estação chuvosa, durante a qual os Ayoreo dedicam boa parte do tempo a colher o plantio das roças. Segundo esse autor, durante a estação das chuvas cada *jogasui* habita uma maloca de formato cônico, construída a partir de um mastro central que sustentaria um 'telhado', que se estenderia quase até o chão, composto de troncos, ramos menores, folhas de palmeira e terra. O conjunto de malocas habitadas por diferentes *jogasui* é organizado, então, de forma circular (ou em círculos concêntricos, dado o tamanho de uma aldeia), de maneira que reserva-se um espaço no centro espacial da aldeia para um pátio e para a casa dos solteiros

Para mim, no entanto, parecia tentador colocar o modelo recém-desenhado por Peebi em comparação com aquele de diferentes seções de Tiogai que eu me ocupara de desenhar alguns dias antes com fins de entreter-me durante boa (e tediosa) parte do dia na aldeia. O que eu perceberia algum tempo depois seria o fato de que se o modelo de Peebi da aldeia dos *abuelos* abrigava em si a imagem de uma espécie de estrutura rígida em que,

na distribuição espacial da aldeia, as casas cônicas desenhadas por Peebi ocupavam um lugar específico, ele parecia, aos meus olhos, contrastar muito (inclusive no que se referia à arquitetura das casas) com o modelo completamente ‘frouxo’ que eu encontrara em Tiogai.

No entanto, o que eu viria a descobrir apenas ao recorrer ao material de arquivo de que dispunha, e também onde pudesse eu encontrar uma descrição sobre a estrutura física e a disposição espacial da missão de Puerto María Auxiliadora, foi o fato de que havia entre a ‘rigidez’ estrutural da aldeia dos *abuelos* e a fluidez de Tiogai uma posição intermediária, fazendo com que o que via eu em Tiogai naqueles dias fosse, de certa maneira, uma “transformação de uma transformação” (Gow 2001) de um modelo de organização social utilizado convencionalmente pelos *abuelos*.

Cumpra, porém, indagar: como algo poderia transformar-se a partir de uma transformação? É no trabalho de Peter Gow (2001), de onde tomei de empréstimo a imagem de uma “transformação de uma transformação”, que pode-se ver o emprego desse conceito com mais clareza. Dizia ali esse autor que tal idéia remete (por não se reduzir a um caso especial de ‘mudança’) a relação entre dois modos de transformação temporalmente distintos, de modo que não corresponderia a “transformação da transformação” apenas a um traço histórico de uma mudança social, mas seriam, por seu lado, produzidas por um sistema em estado de transformação.

Que feição tinha, portanto, essa posição intermediária, determinada pela geometria da missão salesiana entre os Ayoreo no alto Paraguay?

Ora, o que indica o material de que disponho é que em Puerto Maria Auxiliadora logo teriam sido construídas duas fileiras paralelas de casas (cujo *design* não parecia diferir muito do das casas dos paraguaios que habitavam os entornos da missão e trabalhavam nas fazendas de criação de vacas, feitas basicamente de troncos de carandá (*Copernicia australis*)) quase geminadas, e separadas por uma distância de 10 ou 15 metros, em meio das quais logo tratou-se de construir um campo de vôlei. Cada casa na missão passaria a servir, a partir desse mesmo golpe, de residência para uma família conjugal, e não mais para um grupo de parentes que compunha um *jogasui*.

Eram estas também, do ponto de vista dos Ayoreo que passaram a habitar a missão, casas-*manijái*? Não. Não mais. Eram elas, dizia-se curiosamente, casas-*cochocóiya*, nome pelo qual também eram nomeadas as casas em que viviam o *cojñone*. A curiosidade

da substituição de uma palavra por outra provém, creio, pelo fato de a tradução⁷⁶ que se oferece normalmente em Tiogai para a palavra *cochocóyya* é ‘castelo’ ou ‘palácio’ que são vistos pelos Ayoreo como uma espécie de *manijái*-magnificado, por sua beleza e grandeza, destinado, assim, preferencialmente aos sujeitos que, segundo os Ayoreo, teriam sido transformados em ‘reis’ (Ayoreo: *eduguéjna*), termo também empregado pelos Ayoreo para designar, nos dois mitos que trouxe à baila acima, os cativos transformados, respectivamente, em rei dos papagaios e em rei dos porcos-do-mato.

Pois bem. Não podemos deixar de lembrar aqui, em todo caso, que de uma ‘família selvagem’ se poderia afirmar, conforme o fizeram Deleuze e Guattari (2010), que ela forma uma política expressa numa estratégia de alianças e filiações que funcionariam como motores da reprodução social (diziam os autores (*idem*, p. 221) : “o pai, a mãe, a irmã, sempre funcionam aí como outra coisa além de pai, mãe ou irmã...”), de modo que as relações entre diferentes famílias que compunham um *jogasui* acabavam por ser, antes da chegada dos padres, coextensivas ao próprio campo social. Mas tendo do meu lado um fato como esse provindo do material de arquivo, imagino que se pudesse sugerir adicionalmente que a ‘recriação’ da geometria da aldeia e da arquitetura das casas promovida pelos padres salesianos acabaria por produzir entre os Ayoreo aquilo que esses mesmos autores chamaram (*idem*, p. 225) de “uma fermentação abusiva dos elementos do casal sobre si próprios”, de modo que uma família nuclear passasse a se fechar cada vez mais numa espécie de microcosmo, em que cada família passaria a refletir apenas sua própria linhagem.

Tudo isso parece, por sinal, ao encontro do que Deleuze e Guattari destacaram a respeito do conceito de *sobrecodificação*, para o qual afirmaram que:

A sobrecodificação é precisamente a operação que constitui a essência do Estado, que mede ao mesmo tempo sua continuidade e sua ruptura com as antigas formações: o horror dos fluxos do desejo que não seriam codificados, mas também a instauração de uma nova inscrição que sobrecodifica e que faz do desejo a coisa do soberano, ainda que como instinto de morte.

Mas saibamos que se é a sobrecodificação a operação que constituiria, segundo minha hipótese, a essência das práticas *civilizatórias* executadas pelos *pa'i* salesianos, creio que se deva dizer que ela não se restringe absolutamente às transformações no espaço da

⁷⁶ Que coincide com a que pode ser encontrada no dicionário Inglês-Ayoreo compilado pela *New Tribes Mission*.

aldeia, na forma das casas ou no novo território, a beira do alto Paraguay, em que as pessoas desse povo passariam a viver. Fato é que a criação de uma descontinuidade espacial acabaria ainda, de certa maneira, por ressoar no pensamento das pessoas desse povo justamente numa dimensão não-humana importante da sociocosmologia Ayoreo.

Contou-se assim em Tiogai, conforme aprendi num dia ao ir dormir e deixar ingenuamente meu sapato e minhas roupas estendidas num pequeno varal que havia imediatamente anexo à minha barraca, que logo encheram-se vorazes aranhazinhas, cuja presença só descobri mesmo na manhã seguinte: os *abuelos* criam antes, quando ainda vivia-se ainda longe dos *pa'i*, que nunca se deveria ir dormir e deixar o que quer que fosse para trás (ou mesmo deixar aberta uma porta que fosse ou deixar apagar um fogo doméstico, que precisava manter-se aceso durante toda a noite) por temor de *dicore*.

Ora, mas que era *dicore* e por que ele temia-se tanto? Pois aprendi eu que era *dicore* uma figura não de baixa estatura, pés pequenos e grandes olhos originados a partir do princípio *oregaté* liberado do corpo dos Brancos, dos *cojñone* mortos, cujo prazer era especialmente cometer toda espécie de travessuras com os Ayoreo imprudentes: pedradas no telhado, coisas roubadas ou rearranjadas de lugar, etc. O que é, em todo caso, interessante é o fato (cuja referência também pude encontrar no trabalho de Bremen (1991)) de que tendo passado a viver ao redor dos *pa'i* em Puerto María Auxiliadora e com eles passado a se alimentar de bolachas, erva-mate, arroz, feijão e macarrão, logo teriam passado as pessoas desse povo a dormir com as portas e as janelas de suas novas casas abertas.

Teria isso sido suficiente para exterminar os *dicore*? A resposta dos Ayoreo é não. Mas que teria ocorrido, então, com a imagem e com o temor dos *dicore* no âmbito da missão? À pergunta que é esta respondem assim os Ayoreo: - 'a gente aprendeu com os *pa'i* [com os padres] que tudo isso era mesmo coisa de *payé*, de bruxo. Bruxo que agia de noite... E que a gente resolvia matando eles, né?'

Reservo todas as palavras que poderia dedicar à comentar sobre a invenção da feitiçaria à antepenúltima seção desse capítulo. Contudo, gostaria de dizer desde já que creio que tudo se passaria aqui como se essas sobrecodificações de alguns elementos Ayoreo impostas pelos padres salesianos e expressas em mudanças num regime alimentar (que como vimos acima teria papel fundamental na constituição da pessoa humana e no garantia de seu ponto de vista), ou na modificação da geometria das casas e sua

reorganização espacial já no âmbito da missão, tivessem acabado por desencadear um fluxo de transformações que pôs em alteração tanto os corpos dos humanos de verdade, *Ayoréode*, (que segundo os Ayoreo de Tiogai passaram progressivamente a tornarem-se mais resistentes à comida dos brancos, repleta, segundo eles, de óleo e de açúcar), quanto o próprio *socius* Ayoreo.

Se seria nesse quadro de transformações que se inscreveria a nova vida dos Ayoreo na missão, vejamos agora como essas transformações também ressoaram com transformações nos arranjos matrimoniais na missão de Puerto María Auxiliadora.

Assim, gostaria de recompor o relato que José Fernando me deu em Tiogai em 2012 sobre seu próprio casamento e sobre os modelos matrimoniais dos *abuelos* ao qual devo acrescentar, à guisa de suplemento, tanto o relato que me foi dado por Peebi em 2013 em Porto Murtinho sobre a história do casamento de seus pais e sobre a questão da ‘fé’ que passara a se acrescentar aos casamentos, quanto o material que se encontra disponível em arquivo e nos *Bollettinos Salesianos* sobre a realização de casamentos na missão de Puerto María Auxiliadora.

O relato de José Fernando começa, portanto, assim:

Tinha a cultura que para namorar a mulher, ainda jovencinha, tomava iniciativa e se falava com o pai e com a mãe e pedia autorização deles. *Manendáquide* [o avô de Manene] podia ter duas esposas. Por quê? Porque no mato um homem que era valente e trabalhador, guerreiro e bonito, podia. Se um homem tem a possibilidade de alimentar duas mulheres, então podia. E hoje não pode mais porque mudou a religião, né? O costume também era de casar sem igreja, sem nada. Então podia separar, mas não divorcia, porque não tinha papel. Uejai, antigamente, tinha 4 mulheres. Era um grande caçador, muito valente. Matava muitos homens também. Um grande matador de Ayoreo podia casar com muitas mulheres mesmo se não tivesse o que dar de comer a elas. Também podia ser assim.

Imagino que o que José Fernando (que cresceu na missão de Puerto María Auxiliadora e, posteriormente, na aldeia Cucaani e cujos pais viveram na região do Cerro Chovoreca, na fronteira do Paraguai com a Bolívia, até a ocasião do contato com os padres salesianos) tinha em mente ao fazer menção a uma ‘mudança de religião⁷⁷’ remetia a tudo aquilo que caracterizava, como vimos antes no capítulo um, ao projeto civilizatório que os padres ambicionavam empreender entre os índios do Chaco: fabricar entre os

⁷⁷ À guisa de ilustração, ofereço um pequeno quantitativo de 19 de Abril de 1971 sobre o número de casamentos, primeiras comunhões, batismos, etc, realizado pelos padres salesianos na missão de Puerto María Auxiliadora: 33 batismos; 55 crismas; 23 primeiras comunhões e 9 casamentos.

selvagens um novo mundo em que os batismos, as missas e as confissões semanais tornassem-se obrigatórios para todos, e em que os padres pudessem realizar grandes festas à guisa de celebração de crismas, primeiras comunhões, casamentos e batismos dos ameríndios (cujos ‘padrinhos’ eram quase sempre funcionários das fábricas de tanino ou autoridades ou do governo Brasileiro ou do governo Paraguaio). Tudo isso com fins de fazer da vida com os índios na missão, segundo descreveu num boletim datado de Junho de 1971 o padre salesiano Bruno Stella, um “*fac-simile* da primeira comunidade cristã de Jerusalém”.

Prova disso podia-se encontrar na narrativa de Enrique Peebi (que é, saiba-se, um irmão mais velho de José Fernando) sobre o casamento de seus pais⁷⁸ (que inscrevia-se, aos meus olhos, exatamente no quadro dessas transformações que teriam ocorrido no mundo vivido Ayoreo por ocasião da chegada dos *pa’i*) que teria sido realizado (segundo ele me dissera num fim de tarde especialmente de Dezembro de 2012) durante grande cerimônia coletiva que colocou em reunião tanto parentes de diferentes grupos locais, quanto representantes paraguaios, brasileiros, padres, funcionários da fábrica de tanino, etc.

Mas como muitas vezes, uma narrativa sobre um evento sempre parece arrastar consigo outras histórias sobre outros eventos que pareciam orbitar em torno de um mesmo tema, foi nesse mesmo contexto que eu também acabaria escutando a narrativa de Peebi sobre seu próprio casamento, dito ter ocorrido em algum tempo do fim dos anos de 1980 e não ter sido celebrado pelos *pa’i* salesianos (ele coincidira com a época em que os Ayoreo identificam, como veremos adiante no quinto capítulo, ter ocorrido o ‘abandono’ dos *pa’i*).

Porém, do ângulo de Peebi essa transformação num modelo matrimonial acarretava um grande problema. Um que ele dizia ser um ‘problema de fé’, visto que a

⁷⁸Verdade é ainda que sob a batuta dos no âmbito da missão logo não houve mais união temporária entre um casal de juvenzinhos Ayoreo que não se sujeitasse logo a pressão exercida pelos padres tanto de submetê-lo a esse novo arranjo matrimonial ‘cristão, moderno, Euro-Americano’, quanto a de que tivesse logo o novo casal filhos. Contudo, dada a eventual (e algo esperada) separação do casal – que, vista com os olhos dos Ayoreo, só se efetuaría mediante o envio de uma carta pelos *pa’i* ao Papa, em Roma – a questão que logo se colocaria era: o que fazer com o bebê recém-nascido? A solução encontrada quase sempre seria, então: incorporá-la ao *jogasui* dos pais da mãe do bebê.

mediação dos *pa'i* na realização dos casamentos seria, para ele, aquilo que nomeara naquela ocasião de uma 'consagração'. Que é, contudo, que se deveria entender por 'consagração'? Para Peebi, correspondia aquilo que chamava de *consagração*, alcançada através da mediação dos padres, um tipo de transformação (simétrica aos batismos) de um *selvagem* numa pessoa "amável e respeitosa". Fazer-se *consagrar* via união matrimonial implicava ainda, segundo Peebi, tanto em contar com o "aval" dos padres para a união, quanto em colocar de lado a possibilidade de se constituir qualquer arranjo matrimonial poligâmico.

Devo salientar que na etnografia Ayoreo que encontrei disponível, não há um consenso sobre a poligamia Ayoreo. Se havia nela, de um lado, um posicionamento como o de Bugos (1985), que afirma que os arranjos poligâmicos eram absolutamente raros, reservados à homens que exerciam influência notável sobre as pessoas de um grupo, de outro havia a constatação de Fischermann (2001) de que os arranjos poligâmicos seriam raros apenas entre os grupos bolivianos, sendo frequentemente encontrados entre os Ayoreo Paraguaio. O que escutei em Tiogai sobre os antigos casamentos de homens como Uejai me parece ser, então, um conjugado de ambos os pontos, pois, se dizia-se que essa possibilidade era exclusiva dos homens que, por razão de sua fama de grandes xamãs ou matadores, "podiam alimentar mais que uma esposa", por outro não várias pessoas a quem perguntei sobre os modelos de casamento do passado sabiam identificar pelo menos um caso de uniões poligâmicas.

Pois bem. A inovação que Peebi tinha, então, em mente e que poderia, segundo ele, solucionar esse *problema de fé* era, portanto: casar-se algum dia novamente com a mesma esposa! Só que dessa vez numa grande cerimônia realizada por um padre na Catedral de Assunção.

4.2.2. Reunindo parentes: o encontro com os Campolorogosode

Há algo a mais que deva ser dito à respeito dos *pa'igosode*. Antes de dizê-lo, porém, creio que seja necessário recordar primeiro de uma intervenção de Latour (2005), segundo a qual não há nenhum retraçamento 'performativo' das fronteiras de um grupo que não implique, conseqüentemente, na criação de uma lista de 'anti-grupos', vistos quase sempre como perigosos ou obsoletos.

À vista disso, poder-se-ia imaginar que passar a ser visto como *pa'igosode* por outros grupos Ayoreo que habitavam, por exemplo, a região do Chaco Central, não se daria nem sem uma ruptura territorial e uma transformação das relações que as pessoas desse subgrupo passaram a estabelecer com outros grupos e com outras espécies de Brancos que não os padres salesianos, nem sem uma transformação nas próprias relações dessas pessoas com os objetos, com as chefias e entre diferentes grupos domésticos no âmbito da missão.

E qual teria passado a ser, então, o primeiro 'anti-grupo' visto do ângulo dos padres salesianos e dos *Pa'igosode*?

A resposta para tal indagação é: aqueles que os *Pa'igosode* chamavam de *Campolorogosode*, e que viviam, segundo os Ayoreo, reunidos nas imediações da colônia Menonita Fernheim, no Chaco Central (a saber: há pelo menos duzentos quilômetros de distância da missão de *Puerto María Auxiliadora*), sob influência dos missionários evangélicos da *New Tribes Mission* e chefiados por Uejai.

Ora, se não era mentira que já há algumas décadas os padres salesianos e os missionários da *New Tribes Mission* divergiam sobre projetos para *civilizar* os índios do Chaco, não tardaria para que se criasse, para além da distância espacial que separava dois grupos Ayoreo que encontravam-se sob guarda ou dos padres salesianos ou dos missionários evangélicos, uma série de acusações por parte *Campolorogosode*. Diziam eles, então, de acordo com Bremen (1991, p. 172), que eram os *Pa'igosode* os 'índios do rio', reputados serem figuras "malditas, sangrentas, anti-cristos e idólatras que praticavam um culto estranho para Maria (Bremen *idem*, p.173), ainda que tais acusações não tenham sido suficientes para fazer romper a relação entre parentes que passaram a viver (em períodos diferentes do ano) tanto entre os *Pa'igosode* quanto entre os *Campolorogosode*.

Mas quem eram, de fato, os *Campolorogosode*?

Não nego que talvez se pudesse responder a esta questão recorrendo apenas ou aos documentos de arquivo ou recompondo um argumento que pode-se encontrar na monografia de Bremen (*idem*, p. 173), que viveu entre os *Pa'igosode* durante alguns dos anos de 1980 e visitou várias vezes os *Campolorogosode*, segundo o qual seriam os *Campolorogosode* um conglomerado formado por homens e mulheres Ayoreo vindos de diferentes grupos locais no Paraguai e na Bolívia, reunido sob as políticas e diretrizes

colocadas em prática pelos missionários da *New Tribes Mission*, em associação com os fazendeiros Menonitas.

Contudo, penso que talvez fosse mais interessante insistir com um procedimento e trazer à baila aqui o nome de dois ‘personagens’ para que, associados ao material que tenho disponível, eles possam dizer, ‘por eles mesmos’, quem eram os *Campolorogosode*.

Compõem, portanto, a dupla de ‘personagens’, cujo pensamento desejo evidenciar aqui com fins de alcançar uma imagem de quem seriam os *Campolorogosode*: Mateo e Domingo, com quem tive o prazer de conviver quase que diariamente durante todo o tempo em que morei em Filadelfia, antes de seguir até Tiogai e de quem não raramente pude ouvir histórias sobre os missionários da *New Tribes Mission* e sobre os fazendeiros Menonitas.

Num determinado nível, há diversos pontos de intercessão entre as narrativas de Mateo e as de Domingo sobre a vida dos Ayoreo sob ‘tutela’ dos missionários evangélicos da *New Tribes Mission* em Campo Loro. Ambas remeteriam, para usar as mesmas palavras que Domingo me disse uma vez, àquilo que chamou de “ineficiência” da ação missionária evangélica no tocante as demandas dos Ayoreo que viviam em Campo Loro tanto por alguns bens e serviços que eram amplamente disponibilizados para os Brancos que viviam em Filadelfia, tais como hospitais, medicamentos ou um reservatório de água na aldeia, quanto pela preservação do território Ayoreo contra o assédio de criadores de gado Brasileiros na região.

O que eu viria a perceber, no entanto, depois que cheguei em Tiogai seria o fato de que algo semelhante teria se passado no alto Paraguay para os Ayoreo que passaram a viver em Puerto María Auxiliadora. de forma que se poderia encontrar por trás tanto de um caso, quanto de outro, um projeto civilizatório sustentado por sobrecodificações homólogas. Assim sendo, quando eu escutava em Tiogai que os *Campolorogosode* eram ‘como nós’ (apesar das críticas que nunca lhes deixaram de ser feitas), mas que era uma gente que ‘falava apenas um pouco diferente’, o que eu imaginava era, então, o fato de tanto um conjunto de pessoas quanto o outro terem passado por experiências similares por ocasião de um ‘início de vida’ com os Brancos e de verem-se inseridos num tipo de rede composta por formas não-humanas de alteridade e os objetos dos quais são donos.

Mas não só isso. O que eu perceberia apenas algum tempo depois era que as informações sobre essa ‘coincidência’ chegavam até mim juntamente com algumas

narrativas sobre temporadas que os *Pa'igosode* passavam entre os *Campolorogosode* com fins ou de 'rever os parentes' que moravam em Campo Loro ou trabalhar nas estâncias de criação de gado gerenciadas por patrões Menonitas, e com histórias sobre a 'crueldade' de Uejai, dito, em Tiogai, ser um impiedoso matador que nunca tivera clemência de seus 'contrários', que diferia absolutamente de Manene, quem os Ayoreo de Tiogai sempre sugeriram ser um *abuelo*-chefe admirável por sua bondade.

Devo admitir, contudo, só me dei conta muito tempo depois que as acusações que, por exemplo, os *Campolorogosode* faziam aos *Pa'igosode*, eram simétricas às acusações que os padres salesianos faziam aos missionários da *New Tribes Mission*. Elas pareciam, ademais, se localizar no mesmo plano (ainda que essa conexão entre diferentes planos da inimizade jamais tenha sido explicitada ou formulada para mim pelos Ayoreo) em que se encontraria a diferença entre Uejai e Manene.

Penso eu que à vista do que escrevi nos parágrafos acima se poderia salientar então, à guisa de conclusão, que seria possível olhar para a diferença entre os *Pa'igosode* e os *Campolorogosode* como uma que desenvolve-se e vê-se capturada por dois pontos de vista distintos.

Digo isso porque se é verdade que se poderia olhar (à exemplo de como tanto o Estado quanto os missionários olhavam, como vimos, para os índios do Chaco) para tal diferença como uma expressa perante um ponto de vista segundo o qual se tomaria a idéia de que seria um grupo uma representação estática e cristalizada de um conjunto de pessoas, não é menos verdadeiro o fato de que se poderia igualmente apreender a diferença tendo em vista especialmente a idéia de reconhecerem-se os Ayoreo 'todos parentes', e também o fato do trânsito dos *Campolorogosode* para a missão de Puerto María Auxiliadora, e o caminho inverso, do alto Paraguay em direção à missão da *New Tribes Mission*) a partir de um ponto de vista que a tomaria como disposta num plano caracterizado, alternativamente, pela constituição de uma idéia de grupo que, por não ser rígida, deixaria vir à tona a própria abertura de um grupo de pessoas à relações com formas não-humanas de alteridade, posto ainda em conexão com desejo de outras pessoas (os 'parentes', habitantes outras regiões do Chaco) pelos objetos dos Brancos, bem como um conjunto de enunciados criado nessas condições.

4.3. De Iroquimamito à Dupade: a palavra civilizada

Que outras transformações teriam ocorrido no mundo vivido Ayoreo após a chegada dos *pa'i* e o início de seu projeto civilizatório executado na margem do alto Paraguay? Dentre todas elas, penso que a lembrança sobre um evento específico ocorrido em Tiogai é realmente digna de nota aqui:

O tempo era uma manhã de Novembro de 2012 e, como era típico de quase todas as manhãs em que não havia por ali um ou outro trabalho que devesse ser feito para alguém que vivesse em Carmelo Peralta ou em Porto Murtinho em troca de algum dinheiro, Peebi encontrava-se sentado ao meu lado dividindo comigo um pouco de seu tererê e, com o olhar que parecia apontar diretamente para a outra margem do rio, contava-me que diziam os *abuelos* que quando carecia-se *yodi*, de água, ‘rezavam’ (mantenho aqui a mesma palavra que empregara Peebi naquela ocasião), do alto de uma árvore, para Iroquimamito e à ele rogavam por água: - ‘*Iroquimamito, ataja yoque! Iroquimamito! Yodi!*’ - ‘Iroquimamito, nos ajude! Iroquimamito! Água!’.

Vê-la cair do céu ou não dependeria, no entanto, (e conforme frisava naquela ocasião Peebi) da ‘bondade’ (era exatamente esta a palavra de Peebi) de quem pedisse, como se fosse, portanto, do ponto de vista de Peebi, a ‘bondade’ de uma pessoa determinante para que a própria ‘bondade’ de Iroquimamito em fornecer aos humanos vivos água pudesse ter visibilidade.

Para mim, cumpria, então, perguntar a Peebi: - ‘E agora que todos vivem na margem do alto Paraguay, ainda se pede alguma coisa para Iroquimamito?’

Devo confessar aqui o que eu escutaria de Peebi naquela mesma manhã me intrigaria durante algum tempo e parecia encapsular, aos meus olhos, algumas narrativas que eu escutara até então sobre as ações dos *pa'i* na missão de Puerto María Auxiliadora.

Peebi me esclareceria, então, que Iroquimamito era, na realidade, aquele em quem os Ayoreo reconheciam, antes, Deus, mas que a palavra havia sido *civilizada* pelos *pa'i* salesianos, e transformada por eles em outra, *Dupade*. E isso, por si só, já me punha num estado de inquietação, não só pela imagem de *civilidade* que Peebi julgara terem atribuído os *pa'i* salesianos à linguagem empregada pelos *abuelos* Ayoreo, mas também pelo fato de que tudo aquilo que eu escutara em Filadelfia e aquilo que tinha eu lido até então a respeito das transformações impostas pela ação dos missionários entre os Ayoreo quase nunca pude encontrar (com exceção do trabalho de Otaegui (2014)) nada que dissesse

respeito a Iroquimamito, mas apenas a *Guedé*⁷⁹ (Bremen 1991, Bórmida 2006, Casalegno 1985, Fischermann⁸⁰ 2001), o Sol, habitante da última capa do céu (nomeada, é bom dizer, pelos Ayoreo de *gatájnoquei gatei*), em quem os Ayoreo teriam passado a reconhecer *Dupade*⁸¹.

É Iroquimamito *Dupade* e é *Dupade* Deus. Palavra dos Ayoreo. Cabe assinalar ainda que *Dupade* seria apreendido, do ponto de vista dos Ayoreo, como um chefe e xamã magnífico e ameaçador, sempre a postos para punir as pessoas desse povo. Assim sendo, tudo parece se passar, então, como se *Dupade* exercesse no exterior do *socius* o mesmo papel que os *pa'i* salesianos exerciam com fins de recriar uma imagem de *humano* entre os *Moros*. Mas o que é que *Dupade* pune? Ora, dizia-se que a todas as atividades que os Ayoreo reconhecem como *puyák*, que é, de acordo com Otaegui (2011) a forma enunciativa do verbo *puyai-*, do qual os Ayoreo se servem para designar tudo aquilo que é proibido.

Na discussão sobre a noção de *puyák* presente na etnografia Ayoreo, me ponho do lado de Fischermann (2001) e Sebag (1965) ao invés, por exemplo, do lado de Bórmida (1973-1979), pois como os dois primeiros autores creio que as proibições não dizem respeito a um terror de que tal desrespeito acarrete numa morte coletiva, mas a um costume cujos efeitos podem ser atenuados pelo xamã quando não respeitado. Outros pontos dignos de nota que podem ser encontrados na tese de Fischermann (*idem*) são o de que a idéia de *puyák* estaria sujeita a variações sazonais e assim sendo, a estação seca (é o tempo em que aparecem os engole-ventos e iguanas, reputados serem ex-humanos muito poderosos) é aquela repleta de interdições, logo suspensas por ocasião da chegada da estação úmida, e o de que um Ayoreo pode criar por iniciativa própria uma interdição *puyák*, vide o caso de um homem em Tiogai que determinou, irritado pelos assaltos em

⁷⁹ É no livro que organizou Bernand-Muñoz (1977) a partir das notas de campo de Lucien Sebag que pode-se encontrar o registro mais completo do mito de origem de *Guedé*.

⁸⁰ É também na monografia de Fischermann que pode-se encontrar uma informação bastante curiosa sobre *Dupade*. Assinala o autor que associaram os Ayoreo com quem trabalhou *Dupade* à figura de um sujeito nomeado *Cucharíque*.

⁸¹ Sobre a origem do termo *Dupade*, o texto de Combés (2009) pode ser bastante esclarecedor. Segundo esta autora, o termo provem da palavra Tupi-Guarani *Tupan*, introduzido pelos padres jesuítas na missão de Chiquitos com fins de designar o Deus cristão. Fischermann (2001), por outro lado, remete a origem da palavra *Dupade* ao termo Guarani *Yoquipai*, ‘o pai nosso’, empregado pelos padres jesuítas nas reduções. De minha parte, creio que é *Dupade* a forma ‘Ayoreizada’ do espanhol *Dios Padre*.

suas plantações, que as mulheres que cruzassem a trilha para sua roça engravidariam prontamente.

Inclua-se, então, no rol das atividades ditas, em Tiogai, serem *puyák* lavar roupa a noite (pois acarretaria na morte de um dos pais de quem a lavou); comer carne de jaguar (o repasto de carne de onça implicaria numa multiplicação do número de jaguares em uma determinada área) ou tocar porções específicas de sua pele (a pele das costas de sua pele é reservada apenas aos chefes); comer excessivamente ou não lavar as mãos após uma refeição (o ato descuidado implicaria na deformação dos membros de uma pessoa); ofender ou martirizar animais (ofender, por exemplo, o porco do mato *totó* implicaria na morte imediata do ofensor) contar determinados mitos ou realizar certas orações no espaço da aldeia; ou (mas esta é exclusiva às mulheres) comer a cauda do tamanduá, sob pena de ter filhos demais.

E concluem, portanto, os Ayoreo que a fim de precaverem-se dos efeitos das ações de um ‘irritado’ *Dupade* é absolutamente necessário que uma pessoa tenha sempre ‘fé’. O mesmo tipo de ‘fé’ (análogo, por sinal, ao que mencionei acima ao trazer à baila a discussão sobre um novo modelo de casamento) que Peebi me disse, certa vez, ter, enquanto assistíamos pela televisão a um desses programas em que pastores evangélicos levam pessoas até um altar para ‘exorcizá-las’ na frente de uma plateia de fiéis, o que quase sempre é sucedido pelo desfalecimento da pessoa aos pés do pregador.

Peebi, com os olhos ainda voltados para o televisor, me perguntava o que eu achava daquilo, ao que lhe respondi com franqueza dizendo que não sabia o que dizer, que não tinha mesmo a mínima idéia do motivo que levava aquelas pessoas a desmaiar diante de um pastor-exorcista. Mas Peebi, por seu lado, tinha sim uma explicação interessante para um evento como aquele que acabáramos de assistir: desmaiava-se ali no altar porque não se tinha realmente ‘fé’ em *Dupade*⁸². Quem quer que realmente a tivesse, não desmaiaria. E assim lançaria ele um desafio: - ‘um dia vamos lá e você verá que eu não desmaiarei. E você, *Tito*, será que você irá desmaiar?’

Ainda assim, me parecia ser, ao fim, tanto a imagem de Iroquimamito quanto a da *civilização* do termo e sua transformação em *Dupade*, antes de tudo, ‘boas para pensar’: seria

⁸² Suspeito ainda que o que Peebi também tinha em mente ao dizer que as pessoas que frequentavam cultos evangélicos não tinham ‘fé’ em *Dupade* é um contraste da mesma ordem que aquele que tinham os padres salesianos ao contestar a eficiência das ações dos missionários da *New Tribes Mission*.

a imagem da *civilização* que Peebi identificara numa palavra da língua Ayoreo, utilizada para referir-se à uma forma de alteridade, extensível para outras figuras da sociocosmologia Ayoreo? Caso isso fosse verdade, poder-se-ia atribuir às ações dos *pa'i* salesianos a invenção de códigos específicos para outros fluxos que apareceriam ali entre os Ayoreo na missão de Puerto María Auxiliadora cada vez desterritorializados?

Ora, o que viria eu a descobrir com o passar dos dias é o fato de dizia-se que os Ayoreo habitavam um mundo que encontrava-se, desde o fim dos tempos míticos, em constante transformação⁸³.

Se os mitos contados pelos Ayoreo narravam sobre um mundo em que, após a cisão da continuidade ontológica entre os seres que o habitavam, rearranjou-se a topologia do cosmos e, assim, o sol e a lua apartaram-se, as estrelas ascenderam aos céus na mesma ordem que aparecem hoje aos olhos dos humanos vivos e juntamente com elas teriam ascendido tanto as três camadas - *gatájnoquei gatei* (céu superior), *erape uñai* (céu médio), e *gatájnoquei* (céu inferior - que compunham o céu dos *abuelos* quanto as formas não-humanas de alteridade que passaram a povoá-los, quanto o domínio subterrestre *jnaropié*, residência dos ex-humanos vivos e acessível apenas aos xamãs Ayoreo (Ayoreo: *naihae*), o que contava-se sobre a chegada dos *pa'i* salesianos parecia apontar para uma “transformação da transformação” (Gow 2001): uma espécie de dobra suplementar na topologia e na população do cosmos, de forma que escutava-se em Tiogai a seguinte resposta ao se indagar alguém sobre qual era o destino póstumo do *oregaté*, do duplo, de uma pessoa morta: - ‘o *pa'i* disse que ele vai para o céu viver com *Dupade*’. Ou ainda, ao indagar se não era verdade que os *oregaté* dos mortos iam para *Jnaropié*: - ‘acho que te enganaram. Isso era só antigamente! Depois que ‘chocamos com a civilização’ os *pa'i* ensinaram que o que há embaixo da terra é o inferno e é lá que mora *Asojna*, o engole-vento’ (que logo passariam os Ayoreo a associar ao Diabo), ou ao perguntar se podiam os xamã visitar *Dupade* no céu: -‘só bruxo que vai no céu e volta.’

Mas se podia-se atribuir, por um lado, ao cosmos Ayoreo uma espécie de qualidade transformacional (Ayoreo: *imane aja -úringa*⁸⁴), devia-se também atribuir à

⁸³ Boa sugestão aqui é que se veja também e que se coloque em comparação o que escrevi com o que escreveu Kelly (2010) a respeito dos Yanomami.

⁸⁴ Utilizam os Ayoreo a expressão ‘*imane aja*’, acrescida de diferentes ‘complementos’ em diversos contextos: *imane aja jnumi*, para remeter a alguém que tenha sido assassinado; *imane aja gaté*, que usam os Ayoreo para referirem-se a alguém que tenha sido ‘criado’ por outrem ou a algo, como

Dupade, por outro lado, o papel de transformador da condição ontológica dos seres míticos originários.

Como se *Dupade* fosse, então, uma espécie de ‘variante cósmica’ do chefe Ayoreo humano (ou como se fosse este uma ‘variante humana’ de *Dupade...*), sobre quem eu disse encontrar-se sempre a meio caminho da conjuração de totalidades e hierarquias e da confrontação de sua própria falta de sentido, dizia-se em Tiogai que o que motivou a transformação dos seres originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie* teria sido tanto a sua ‘desobediência’ às ordens de *Dupade*, quanto o ‘cansaço’ dos seres originários em viver uma vida sob os mandos e desmandos de *Dupade*.

Em todo caso, à exemplo do cansaço dos humanos vivos, cujo desejo (sobre o qual escrevi no capítulo anterior) de ser enterrado na areia quente do Chaco não se podia desrespeitar, os Ayoreo também contam, de acordo com o que pode-se ler no trabalho de Bremen (1991, p.265), que qualquer que fosse a transformação na condição de um ser mítico, era preciso sempre que o desejo por ela proviesse sempre do próprio ser *Jnanibajade* ou *Chequebajedie*. Era aqui também, então, como no caso do ‘homem cansado de viver’, o próprio desejo de um sujeito determinante para a transformação de sua condição ontológica mediante a ação de outrem.

Em todo caso, gostaria de assinalar aqui que não era só da perspectiva dos Ayoreo que enxergava-se essa espécie de “transformação da transformação” a que o cosmos Ayoreo foi sujeitado por ocasião da chegada dos *pa’i* salesianos. No próprio material que os padres salesianos produziram ao longo dos anos de 1970 sobre a missão de Puerto María Auxiliadora e sobre as transformações que eles trataram de impor no mundo Ayoreo com propósito de fazê-lo adequar-se aos anseios de um projeto civilizatório cristão, moderno, Euro-Americano, etc., já abundavam os traços do desenho de um projeto de aniquilação de um antigo código reputado ser pelos padres *selvagem* e a invenção de uma nova relação de significação fundada a partir de uma espécie de processo de sobrecodificação do antigo cosmos Ayoreo.

uma casa, por exemplo, que esteja em fabricação. Considerando-se que deve-se entender por *imané* tudo aquilo que encontra-se feito/criado/terminado, penso que se poderia traduzir curiosamente a expressão *imane aja –úringa*, que usam os Ayoreo para designar uma transformação, como ‘aquilo que encontra-se num ‘estado de ser’ criado/terminado’. Notável é, ao fim, o fato de que para os Ayoreo uma transformação figure sempre como um ato de ‘re-criação’.

Ao afirmar isso, o que faço evocar em minha memória é justamente a lembrança de procedimentos como o que registrou o padre Bruno Stella em Abril de 1971, trecho do qual trago à baila agora à guisa de ilustração de uma recodificação dessa espécie de fluxo que os padres faziam escorrer pelos *socius* indígena sob justificativa da *civilização* e do *disciplinamento* de um povo:

“Estamos convencidos que abandonar os próprios desejos e toda esta crença e tradições clônicas para aderir a religião cristã não é uma coisa fácil. Mas aquilo que não consegue fazer o missionário, o faz Deus. É ele quem transforma a alma. Todas as noites durante a reza do rosário com os Moros, quando cai a escuridão sobre a imensa selva do Chaco Boreal, nós rezamos pelos benfeitores de nossa missão. Sentem [vocês] a ‘conexão’ de nossas preces?”

Ora, se é notável que os *pa'i* salesianos passariam, progressivamente, a se dedicar em Puerto María Auxiliadora a forjar uma espécie de “mundo sem Outrem” (Deleuze, 1974), partir da elaboração de um sistema constituído a partir da imagem tanto de um pensamento sobre si próprios e sobre o mundo de um Outro que, sob sua perspectiva, não passaria de um objeto, quanto de um pensamento segundo o qual a abertura a esse Outro seria impossível. Nesse movimento, esse sistema acabaria por constituir uma forma de expressão que se revelaria absolutamente indissociável de determinados agenciamentos que formalizariam, do ponto de vista dos padres, sua ação civilizatória sobre o mundo habitado pelos *Moros*, que desviava de sua própria imagem civilizada.

Ao mesmo tempo, não se poderia esquecer que os próprios Ayoreo (que encontravam-se diante das transformações impostas pelos padres em seu mundo) também punham-se a pensar sobre os padres salesianos como a expressão de um mundo possível coerente com a imagem que se tinha convencionalmente da ação xamânica. ‘Será que os *pa'i* também podem xamanizar?’, questionavam-se os Ayoreo.

É à discussão sobre uma indagação como esta que me volto agora.

4.4. Os *pa'i* ‘xamanizam’

“Que é um xamã e como alguém transforma-se em um?”.

Eis a questão que Sebag (1965) se colocaria na abertura de sua análise sobre um evento de cura xamânica que recém-observara na missão evangélica de Tobité, na Bolívia, em meados dos anos de 1960. E concluiria sobre ela, então, esse autor: é um xamã, dentre muitas coisas, um curador de doenças através do emprego de fórmulas e sugações; um

protetor contra quaisquer perigos que venham do exterior do *socius*; e um mestre daquilo que nomeou ali de “constantes psicológicas e sociais” (Sebag *idem*, p. 17) de sua própria sociedade.

Um homem Ayoreo se tornaria, por outro lado, um xamã mediante um processo penoso⁸⁵, realizado perante os olhos de todos os habitantes de uma aldeia, de jejum diurno e de intoxicação noturna através do consumo de um preparado frio de tabaco verde, *sidi*, e água, realizado com o auxílio de um *iyodiso*, um homem não-xamã que figurará como o responsável por dar ao aprendiz de xamã recomendações orais e mantê-lo aquecido⁸⁶ durante todo o processo.

Acrescentaria ainda Sebag que à primeira vista, não haveria quem pudesse xamanizar sem ingerir previamente a mistura de tabaco e água, uma vez que seria justamente o tabaco o continente do *puopié*, uma espécie de “força indiferenciada” (Sebag *idem*, p. 10) que distribui-se pelos objetos de posse de um xamã e que deverá ser ativada futuramente (após a iniciação xamânica) mediante a ingestão de fumaça de tabaco, o que possibilitará que o *oregaté*, o duplo do xamã, desvincule-se do corpo físico (que chamam os Ayoreo de *piba*) e passe a entreter-se em relações com formas não-humanas de alteridade. É a partir dessas interações que um xamã poderá curar uma pessoa que esteja doente ou revelar aos humanos vivos sobre a morte vindoura de alguém de uma aldeia.

Mas isso não é, de fato, tudo. Interessado ainda em descobrir o que chamara em sua discussão de ‘personalidade real⁸⁷’ dos xamãs Ayoreo, Sebag acrescentaria que para que alguém transforme-se num xamã é preciso que se some ao requisito da ingestão da

⁸⁵ De acordo com as notas de Sebag, não eram raras as vezes em que um candidato a xamã tinha que reiniciar o processo de iniciação xamânica por não suportar a quantidade de suco de tabaco que deveria ingerir à guisa de aprender a xamanizar.

⁸⁶ Lembro-me que uma vez ao papear em Tiogai sobre o processo de iniciação xamânica foi-me dito que a ingestão desse suco de tabaco tinha como ‘efeito colateral’ o resfriamento tanto do corpo do candidato a xamã quanto do espaço onde ele estivesse. Por isso fazia-se necessário sempre manter aceso ao lado do corpo do homem candidato a xamã uma fogueira a fim de conservar tanto a sua temperatura corporal quanto a do ambiente onde estivesse.

⁸⁷ Apesar de não mencionar o autor o que deve-se entender por ‘personalidade real’, imagino que o que tivesse ele em mente fosse um contraste importado da Psicologia entre ‘personalidade virtual’ e ‘personalidade real’. No caso de Sebag, no entanto, suspeito que o que colocar-se-ia do lado da ‘personalidade virtual’ seria um tipo de ‘personalidade mítica’, segundo o qual seriam os xamãs sujeitos que após o processo de iniciação xamânica estariam habilitados, por razão de uma quase-transformação ontológica que os permitiriam transitar no domínio que nomeou Sebag de “sobrecultura” para designar o domínio em que a condição da diferença entre diferentes seres coincidiria com a mesma expressa nos mitos.

bebida fria de *sidi* e água tanto uma exigência ‘corporal’ (é preciso que sejam os xamãs, diz Sebag, donos de ‘corpos sólidos’) quanto outra ‘etária’: não podem ser os xamãs, segundo o autor, nem homens⁸⁸ muito velhos, nem homens novos demais.

Contudo, ao fim, seria apenas assim que uma pessoa se transformaria num xamã? Absolutamente! Haveria ainda, concluiria Sebag, casos extraordinários em que as pessoas de um povo passam a reconhecer a capacidade de uma pessoa de xamanizar mediante, sobretudo, ou um conjunto de ‘previsões’, ditas terem recebidas de sujeitos não-humanos, que passa a realizar na aldeia através do anúncio cantado de seus sonhos ou de sua capacidade de realizar.

Acrescentar-se-ia ainda: se aprender a xamanizar corresponderia, em último grau, a aprender a curar; aprender a futurar; e aprender a provisionar, deve-se frisar que não basta para que uma alguém possa xamanizar o emprego de um “conversor ontológico” (Viveiros de Castro 1986: 533) como a bebida fria de tabaco. Carece-se ademais que um xamã Ayoreo aprenda e empregue repetidamente, à fim de curar uma pessoa enferma, os *sarode* (sing. *sarui*) e os *ujnarone*⁸⁹ (sing. *ujnari*)

Seriam os *ujnarone*⁹⁰, conforme o que pode-se ler também no trabalho de Sebag (1965b, p. 94), uma classe de fórmulas sagradas que dariam força vital à um ser, que se confundiriam, segundo o autor, com a própria respiração de um sujeito, na medida em que as palavras seriam, para empregar as mesmas palavras do autor, apenas “o suporte de um poder que confunde-se com o sopro de cada sujeito”. Poder invisível que, ao encontrar no corpo de um enfermo, destruiria o objeto patogênico.

⁸⁸ Não posso deixar de mencionar que ainda que a maior parte dos xamãs Ayoreo sejam homens, não há nenhuma restrição ainda hoje para que mulheres tornem-se xamãs. Bom exemplo disso seria minha ‘avó’ em Tiogai, cuja fama espalhou-se em diferentes aldeias não só por sua capacidade curativa, mas também por ter previsto o golpe de estado que sacou do poder o antigo presidente do Paraguai, Fernando Lugo. Havia inclusive, no passado, os casos de crianças que tornavam-se xamãs mediante a ingestão acidental da fumaça de tabaco ao brincar com os ‘cachimbos’ de seus pais.

⁸⁹ Opto por esta grafia ao invés da que nos oferece em seu texto Sebag (*idem*, p. 94), *ubrnari*, por ser esta que aprendem nas escolas e utilizam as pessoas desse povo.

⁹⁰ Duas notas suplementares sobre os *ujnarone*: (1) também podem os *ujnarone* serem transmitidos, a exemplo do vínculo clânico, agnaticamente, e (2) segundo observou Fischermann (2001, p.179), haveria de existir ainda uma espécie de gradiente de intensidade dos *ujnarone*: crianças só podem ser tratadas com *ujnarone* mais ‘fracos’ que os *ujnarone* com os quais se trataria um adulto. Grandes chefes e xamãs poderosos, por seu lado, podem ser tratados com *ujnarone* consideravelmente mais ‘fortes’ que com os quais se trataria um Ayoreo adulto não-chefe e/ou não-xamã.

Convém acrescentar ainda, tendo em vista a descrição oferecida por Otaegui (2014, p. 61-62), que os *ujnarone* são fórmulas perigosas que não podem ser pronunciadas durante a estação chuvosa (haja vista que isso romperia o tabu relativo à Asojna, o Engole-Vento mítico que, juntamente com outros seres originários, as deixaram para as pessoas desse povo) utilizadas para curar enfermidades específicas provocadas pela violação do tabu de *Asojna*. Ainda segundo a descrição desse mesmo autor, a técnica de aplicação dos *ujnarone* consiste numa intervenção individual e dá-se por meio da enunciação da fórmula xamânica e de seu sopro sobre a parte do corpo afetada, para só então soprá-la novamente na direção contrária.

Da parte dos Ayoreo de Tiogai direi, ademais, que sugere-se na aldeia que os *ujnarone* consistem num tipo de recito mágico que seria dito ser a ‘raíz’ de algo, simétrica às raízes das enfermidades, que teriam, diz-se, a mesma origem. Mas se é um *ujnari* uma espécie ‘pólo’ da ‘raíz’ das doenças, dir-se-ia também, pelo menos em Tiogai, que são também *ujnarone* os xamãs que dotado da capacidade e da experiência de manejar concomitante, ambas as polaridades da raiz-*ujnarone*. E é justamente nesse sentido que imagino se poderia sugerir, ademais que são também a habilidade e a experiência em manejar as polaridades de um *ujnarone*, ademais, o que faz de uma pessoa um xamã.

É interessante fazer notar ainda que são, por outro lado, os *sarode*, de acordo com o que Otaegui⁹¹ (2014, p. 55) registrou em sua monografia fórmulas curativas extraídas de narrativas míticas e herdadas dos seres originários. No que concerne a maneira de enuncia-las, os Ayoreo não considerariam os *sarode* como um canto xamânico, mas como um tipo de fórmula cuja enunciação (que não carece de ser acrescida da narração do mito) apresenta uma estruturação sonora e um ritmo. Os *sarode* teriam ainda, segundo Otaegui, um traço específico que os distingue, por exemplo, dos *ujnarone*: a presença de onomatopeias da dor, ou da doença, ou, em alguns casos específicos, de um corpo em boa saúde.

De minha parte, gostaria de trazer à baila uma palavra adicional sobre uma espécie de exigência formal reconhecida pelos xamãs de Tiogai para que as palavras de um xamã produzam efeitos no cosmos Ayoreo. A eficiência de um *ujnari* ou de um *sarui* passa sempre pelo cuidado em sua prosódia e sua ortoépia, visto que sob o ângulo de uma

⁹¹ Não consta, curiosamente, nenhuma referência sobre fórmulas *sarode* no texto de Sebag

teoria Ayoreo do xamanismo o equívoco⁹² no modo de enunciar as palavras, na modulação da velocidade e da intensidade da fala, ou ainda a não-intercalação das frases ditas pelo xamã com sopros, sugações e massagens, anula seu efeito.

Digo isso porque, visto do mesmo ângulo do equívoco, o que mais divertia os Ayoreo parecia ser os *ujnarone* e os *sarode* que eu havia aprendido com eles, pois quando enunciados por mim, motivavam ou o incentivo da parte dos Ayoreo de que eu deveria tentar outra vez, ou um elogio consolador dizendo que eu estava me esforçando muito e que no fim de meu trabalho de campo eu já os recitaria com facilidade e que aprenderia ainda mais *oraciones* (é assim que se referem os Ayoreo aos *ujnarone* e aos *sarode* quando sobre eles comentam em Espanhol). Quando não motivava, mais frequentemente, apenas o riso dos Ayoreo e inúmeras tentativas de reproduzir a forma equivocada em que eu havia pronunciado uma ou outra palavra de uma oração. Assim, do ponto de vista de uma teoria Ayoreo do xamanismo, mesmo sabendo um *ujnarone*, eu não era absolutamente um xamã (ainda que eu pudesse receber, de acordo com os Ayoreo, treinamento adequado para isso).

Para além disso, penso que se poderia acrescentar mais um ou dois pontos. Um deles é que o uso de um pronome pessoal do caso reto da primeira pessoa do singular, *tu yure*⁹³, juntamente com as onomatopeias, no caso dos *sarode*, seria um índice das relações criadas por um xamã com os seres originários, com o doente submetido a terapia xamânica e o contexto em que se enuncia uma oração específica (cf. Bremen, 1991). Já o outro é que a exemplo do que ocorreria para o parentesco Ayoreo, cuja unidade principal seria o grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*), cada oração *ujnarone*, atrelada ao mito que está, se agruparia aos seus *ujnarone*-parentes com base nas relações de parentesco que os seres

⁹² Visto do mesmo ângulo do equívoco, o que mais divertia os Ayoreo pareciam ser os *ujnarone* e os *sarode* que eu havia aprendido, pois quando enunciados por mim, motivavam o incentivo da parte dos Ayoreo de que eu deveria tentar outra vez, ou um elogio consolador dizendo que eu estava me esforçando muito e que no fim de meu trabalho de campo eu já os recitaria com facilidade e aprenderia ainda mais *oraciones* (é assim que se referem os Ayoreo aos *ujnarone* e aos *sarode* quando sobre eles comentam em Espanhol). Quando não motivava, mais frequentemente, apenas o riso dos Ayoreo e inúmeras tentativas de reproduzir a forma equivocada em que eu havia pronunciado uma ou outra palavra de uma oração. Assim, do ponto de vista de uma teoria Ayoreo do xamanismo, mesmo sabendo um *ujnarone*, eu não era absolutamente um xamã (ainda que eu pudesse receber, de acordo com os Ayoreo, treinamento adequado para isso).

⁹³ Ou *'yju'*, de acordo com um método de alfabetização da *New Tribes Mission*. Opto, contudo, pela grafia *'tu yure'*, em concordância com Fischermann (1988) e com a grafia utilizada pelos próprios Ayoreo com quem convivi por algum tempo.

míticos que são trazidos à cena em uma oração estabeleciam nos tempos pré-transformação do cosmos.

Pois bem. Já cabe a esta altura perguntar, então: por que motivo as pessoas desse povo colocariam em conexão os *pa'i* salesianos com quem haviam passado a viver na missão de Puerto María Auxiliadora, e os *naihae*, os xamãs, Ayoreo?

Já sabemos há algumas páginas que são os *cojñone*, os Brancos, formas de alteridade que se por um lado figuram como os donos de bens extremamente poderosos, são eles também, por outro, centros de agência patogênicos, cujo duplo-*oregaté* é reputado provocar nos humanos de verdade, *ayoréode*, uma classe específica de doenças que as pessoas desse povo denominam de *dequeyutiguei*⁹⁴ (dentre as quais deve-se incluir a varíola, a pneumonia, a catapora, e o sarampo, que passaram a contagiar os Ayoreo que foram viver com os *pa'i* em Puerto María Auxiliadora). Além disso, dizia-se em Tiogai que imaginava-se que os *cojñone*, por serem, ‘donos de caras brancas’ e não-humanos, só poderiam vir diretamente do domínio subterrestre, destino *post mortem* dos ex-humanos vivos, *jnaropie*⁹⁵. (cf. Fischermann *idem*, p. 214) e é justamente sua origem que justificaria, do ponto de vista dos Ayoreo, o porquê de suas ‘caras brancas’: os *cojñone* as tem também porque são como os mortos. Tem eles também (assim como os ex-humanos vivos após a morte) suas caras pintadas por *ijnámejnai*, pela terra branca.

Mas se era assim, também não tardaria para que os Ayoreo reconhecessem que os *pa'i* deveriam ser uma espécie mais ou menos ambígua de *cojñoi*. Ambígua porque se eram eles, inegavelmente, donos tanto de um duplo-*oregaté* nocivo e agressivo, reputado pelas pessoas desse povo fazer extinguir as fontes de água e provocar doenças em quem quer o tocasse as cruces e as imagens trazidas pelos padres, quanto de objetos nos quais o duplo-*oregaté* nocivo dos *cojñone* encontrava-se distribuído, diz-se que eles revelavam-se grandes

⁹⁴ É a palavra *dequejnarei* a que utilizam os Ayoreo para referirem-se a uma forma geral de doença, e é o termo *yuto* utilizado por eles para designar tudo aquilo que é dito ser mortal ou assassino. Segundo narrou ainda Fischermann (2001, p. 219), teria sido *dequeyutiguei* quando humano um chefe extremamente poderoso e violento.

⁹⁵ Curiosamente, segundo descreveu Bremen (1991, p. 259), atribuir-se-ia também à conexão entre os *cojñone* e o domínio *jnaropie* o enorme perigo a que estariam expostos os matadores Ayoreo ao assassinares um Branco. Se é verdade, como vimos nós no capítulo anterior, que muitos Ayoreo o fizeram no passado, uma ação como essa é, segundo o autor, índice tanto da grande coragem de um matador quanto da eficiência da ação preventiva de alguns xamãs ao ‘preconter’ os efeitos nocivos que um gesto como este poderia acarretar.

curadores das enfermidades *dequeyutigueti*, que representavam, por seu lado, um desafio para a ação xamânica convencional posta em prática pelos *naihae* Ayoreo.

Que é que simbolizava, em todo caso, a capacidade curativa que logo passou-se a atribuir aos *pa'i* ao lidarem particularmente com essas enfermidades *dequeyutigueti*? Teriam os *pa'i* salesianos *ujnarone* mais apropriados para lidar com as doenças que seu próprio *oregaté* provocava nos Ayoreo? Teriam os *pa'i* também passado por algum processo de iniciação para 'aprenderem a xamanizar' e, se não, como teriam eles capacidade curativa?

Verdade era, diz-se, que era outro o caso do xamanismo do *pa'i* salesianos. Atribuir-se-ia sua capacidade xamânica menos à participação num processo de aprendizado e de transformação corporal análogo ao dos *naihae* Ayoreo durante o processo de 'formação' xamânica, que à posse e o controle que os padres possuíam de uma classe de objetos (cuja eficiência para tratar as doenças *dequeyutigueti* contrastava com a terapia xamânica convencional) que, de acordo com o que Bremen constatou (1991, p. 259) em sua monografia escrita a partir do trabalho que realizou com os Ayoreo de Puerto María Auxiliadora, era tida pelos Ayoreo como dotado da capacidade de destruir no corpo de uma pessoa enferma (à exemplo da capacidade atribuída aos *ujnarone*) tanto qualquer objeto estranho, quanto o *oregaté* agressivo dos próprios *cojñone*: as pílulas e as injeções de medicamentos que recebiam dos Brancos na missão à guisa de tratamento para varíola, pneumonia, sarampo, catapora, etc.

Tendo, porém, acabado de escrever sobre uma certa capacidade de xamanizar que as pessoas desse povo teriam reconhecido nos *pa'i* salesianos de Puerto María Auxiliadora, o que logo vejo evocado em minha mente é a lembrança da descrição de Wagner (1981)⁹⁶ de um aspecto dialético da cultura, pelo qual um aspecto convencional seu, ao ser utilizado para incorporar uma novidade auto transforma-se, fazendo da inovação algo reconhecível em num modelo previamente conhecido pelo pensamento das pessoas de um povo. À vista disso, imagino que se poderia dizer, assim, que ao se servirem de um espaço convencional para interpretar as ações dos padres salesianos, os Ayoreo acabaram modificando-o e produzindo, nesse movimento, um novo conjunto de relações

⁹⁶ Não posso, no entanto, reclamar nenhuma originalidade ao fazer ressoar a descrição de Wagner num contexto de relação entre Brancos e Ameríndios. Se há alguém que possa fazê-lo, creio que este alguém é certamente Kelly (2011), como pode-se ler em diversas passagens de sua monografia sobre a relação entre os Brancos-*napë* e os Yãnomãmi.

convencionais e criando, como veremos no fim desse capítulo, um novo modelo para interpretar novas relações com diferentes sujeitos.

Não se pode deixar de dizer, em todo caso, que se os Ayoreo atribuíam aos *pa'i* salesianos uma capacidade análoga a dos *naibae*, dos xamãs, de manejar relações cosmopolíticas com diferentes centros de agência não-humanos, o projeto civilizatório dos *pa'i* de transformar um *povo* em *Povo* (lembrando novamente da distinção proposta por Agamben) através de um conjunto de práticas espaço-temporalizantes postas em ação com fins de ‘torcer’ o mundo vivido de Outrem exigiria ainda alguns procedimentos suplementares. É a mais um deles que me volto agora.

4.4.1. Brigas de xamãs

Se é verdadeiro que não poderia olhar para o mundo Ayoreo de outro lugar que não o que ocupo atualmente (e que é, de certa forma, uma transformação espaço-temporal do que ocupava em 2012 e em 2013), penso não ser equivocado sugerir que minha chegada em Tiogai em Novembro de 2012 passou a representar um problema ‘curioso’ para as pessoas que habitam essa aldeia e que eu logo veria se amplificar para as outras aldeias que existem ao seu redor.

Durante alguns dias não raramente escutava-se elucubrar ali em Tiogai: - ‘O *cojñói* diz que é *abujá*, diz que é antropólogo. Ele é brasileiro...você sabia que existem antropólogos no Brasil? Eu não! Ele diz que quer aprender com a gente, mas o que é exatamente que ele quer aprender?’

Mas bastava que lhes afirmasse que meu interesse principal era escutar e aprender histórias dos (e sobre) os *abuelos* para que eu escutasse da boca dos Ayoreo, pouco tempo depois, uma resposta que quase sempre trazia consigo um convite: - ‘pegue então seu gravador! Vá! Pegue lá! Vamos visitar um tio meu em outra aldeia. Em Guidai Ichai. Ele conhece vários *ujnarone* e *sarode*. Lá você vai poder gravá-los para levá-los para o seu país!’

Que é que eu poderia pensar, então, num contexto como esse? Minha primeira impressão ao ouvir comentários como esse era, pois, a de que se a história dos *abuelos* e das relações de parentesco parecia se confundir, em certa medida, com o próprio pensamento Ayoreo sobre a ação xamânica, então a impressão que eu tinha também era a de que o xamanismo tal como se conhecia deveria ser uma transformação de outro modelo de ação xamânica, associado aos antigos Ayoreo.

Mas caso isso fosse verdadeiro, a pergunta com a qual eu logo esbarrava era: a que se deveria, então, tal transformação?

Para meu espanto, a maior parte das narrativas sobre os *abuelos* que passei progressivamente a conhecer a partir do relato de pessoas que reconheciam os Ayoreo serem sujeitos *ejacái*, ‘avôs’, e que certamente não tinham menos de 60 ou 70 anos, compunham dois conjuntos simétricos (mas que pareciam atravessar-se a todo instante) de histórias que versavam ou sobre os feitos de grandes xamãs do passado ou sobre a o acontecimento do extermínio (dito ter ocorrido em algum tempo durante os anos de 1970) daqueles que, segundo os Ayoreo-*ejacái* não eram verdadeiramente xamãs, *naihae*, mas, alternativamente, *brujos* (ou então *payê*).

E sendo assim, às vezes se podia escutar numa mesma narrativa, como se fossem elas uma espécie de espiral em que temas provindos de um ou de outro conjunto podiam reaparecer (ou mais ou menos elaborados) em momentos temporalmente (e espacialmente) distintos, tanto sobre os feitos de grandes xamãs, como, por exemplo, os grandes Jaiedé (cujas flechas, encantadas por seus poderosos *ujnarone*, eram reputadas fazer jorrar água do chão, quando ali cravadas, e cujas panelas, igualmente animadas por *ujnarone*, marchavam em fila, ‘como se estivessem indo para a guerra’), ou Cuyagáide, cuja visão (Ayoreo: *edomini*) seria capaz de desdobrar-se em três, atribuindo-se a tal capacidade tanto o fato de Cuyagaide poder ‘ver’ (Ayoreo: *-imo*) concomitantemente o passado, o futuro e o presente de outrem quanto sua admirável capacidade curativa, quanto sobre uma espécie de ‘política de aniquilação’ dos xamãs-*brujos* posta em prática pelos Ayoreo durante os anos de 1970, sob alegação de os atos dos xamãs-*brujos* serem caracterizados, sobretudo, pelo *pecado*.

Creio, em todo caso, que talvez o leitor ou a leitora estejam a se indagar diante do que acabei de escrever: qual era o *pecado* característico das ações dos xamãs-*brujos* que justificaria seu assassinato pelas pessoas desse povo?

Como se fosse ele uma variação do ‘pecado’ católico, sobre o qual muito aprenderiam os Ayoreo nas aulas de catecismo ministradas aos Domingos na missão de Puerto María Auxiliadora, era o *pecado* dos xamãs-*brujos* expresso através do idioma de uma espécie de incesto clânico, segundo o qual dizia-se que os bruxos se casam preferencialmente com mulheres do mesmo clã a que se encontram vinculados desde o nascimento; na recusa da troca (acusava-se em Tiogai: ‘bruxos não trocam nada com

ninguém e ninguém reclama, porque tem medo, né?); na recusa da socialidade humana (acusava-se também em Tiogai: ‘bruxo só trabalha de noite. Quando todo mundo dorme. É só aí que o bruxo começa a trabalhar’); e no afastamento da condição humana, uma vez que dizia-se que os bruxos são os únicos que podem ascender ao céu, ao encontro dos duplos *oregaté* dos ex-humanos vivos que ali passaram a habitar após a chegada dos *pa’i*) e que podem promover ataques oníricos contra os humanos vivos.

Contudo, se eram estes os *pecados* que os Ayoreo que viveram durante três décadas sob a tutela dos padres salesianos na missão de Puerto María Auxiliadora atribuíam aos xamãs-*brujos*, deve-se igualmente salientar aqui que visto do ângulo dos *pa’i* salesianos (que, não-reciprocamente, demonizavam o xamanismo Ayoreo e não distinguiam entre um xamã-*naihae* e um bruxo-*brujo*/*payé*) os xamãs, chamados pelos padres de *feiticeiros*, eram tanto formas *selvagens* de alteridade donas de uma capacidade curativa admirável, quanto um obstáculo (dada a tese dos padres de que os Ayoreo “obedeceriam cegamente” seus *feiticeiros*) para o projeto civilizatório dos padres. À guisa, então, de inventar para os Ayoreo um novo mundo *civilizado* através da criação de um *continuum* de fatos e eventos distinto do modelo anterior, em que nada se assemelhava ao modelo causal da ação xamânica convencional que os Ayoreo dispunham para relacionarem-se com formas não-humanas de alteridade, tratou-se, então, de fazer suprimir, a um só golpe, tanto os rituais quanto o xamanismo que compunham parte do mundo em que os Ayoreo viviam antes da chegada dos *pa’i* salesianos

Assim sendo, os padres tratariam, então, de inventar entre os Ayoreo uma imagem de totalidade tanto por meio do recurso a um conjunto Euro-Americano de tabus, interdições e precauções identificados pela igreja, com fins de diferenciar entre os índios o ‘sagrado’ o ‘profano’, quanto através da definição de uma relação hierárquica entre os Ayoreo, os padres, e *Dupade* com o propósito de construir ali entre os Ayoreo em Puerto María Auxiliadora um *self* coletivo homogeneizado a partir dessa mesma relação hierárquica e da distinção entre ‘sagrado’ e ‘profano’. Por outro lado, as próprias pessoas desse povo logo tratariam, então, como se fosse esse um tipo de “auto-invenção” (Wagner, 1981, p. 87), de contra-inventar, perante os atos dos *pa’i*, o quadro de referência para a ação xamânica.

Sabemos desde a seção anterior que a atribuição de uma capacidade de xamanizar aos *pa’i* salesianos foi uma das faces dessa contra-invenção, mas há mais ainda. É

especificamente à ‘invenção da *brujeria*’ que me aterei com mais detalhes agora, na seção que segue.

4.4.2. *A invenção da ‘brujeria/pujópie noñague’*

Não quero esconder do leitor e da leitora que ao planejar a escritura dessa seção, meu plano inicial era de nomeá-la de ‘a invenção da feitiçaria’, tendo em vista uma produção que dizia respeito à noção de feitiçaria ou no contexto da etnografia de povos falantes de línguas Arawak e Carib habitantes da região da Guiana (cf. Butt-Colson 2001; Whitehead 2001, 2002), ou da etnografia de povos alto-xinguanos (cf. Vanzolini 2010, 2013), e a fim de evidenciar tanto a idéia de que a noção de feitiçaria seria uma expressão emergente num contexto colonial e de atividade missionária que estabeleceria um campo de “poder social e cultural” (Whitehead 2001, p. 235) que desafiaria constantemente a organização do *socius* (cf. Whitehead *idem*) ao desestruturar unidades políticas e de parentesco (cf. Butt-Colson *idem*), quanto a de que a feitiçaria não se encontraria, como fez notar Vanzolini (*idem*, p. 15), associada a um excesso (ou descontrole) de relações com os *outros*, mas exatamente a um excesso de proximidade com o *mesmo*, humano.

De fato, ao colocar esses materiais ao lado do que podia-se ouvir em Tiogai e em Filadelfia (quando por ali se encontravam os Ayoreo) sobre aquilo em que quis eu enxergar por algum tempo ‘feitiçaria’, eram inegáveis os fatos de que aquilo que as pessoas desse povo chamavam de *brujeria* ou de *pujópie noñague*⁹⁷ era, a exemplo das noções guianenses de *kanaimà* ou *itoto*, um conceito que se poderia tanto julgar remeter, para usar as palavras de Whitehead (2001, p. 242), à uma “economia política da morte” que teria emergido no contexto da atividade missionária dos *pa’i* salesianos, quanto sugerir que a feitiçaria expressa, a exemplo do que fez notar Vanzolini (*idem*) para o caso alto-Xinguanos, uma diferença interna que remete a um excesso de proximidade com um mesmo, humano.

⁹⁷ Julgo ser importante informar ao leitor e a leitora que é o substantivo *pu[j]opíé* utilizado pelos Ayoreo, como já sabemos nós nesse capítulo, para designar a capacidade de xamanizar ativada no corpo de um xamã pelo consumo da bebida fria de tabaco. Já o adjetivo feminino *noñague* é empregado pelas pessoas desse povo para referirem-se a tudo aquilo que é tido como ruim/diabólico, inútil, ineficiente ou deformado. Assim sendo, uma tradução literal para a expressão *pu[j]opíé noñague* seria ‘a capacidade ruim (inútil; diabólica; ineficiente; deformada) de xamanizar’.

Mas fato era igualmente que a noção Ayoreo de *brujeria/pujópie noñague*, tal como figura ela no pensamento das pessoas de Tiogai, dava contornos mais nítidos para a idéia de que esse conceito seria, aos olhos dos Ayoreo, e diferentemente da ação xamânica convencional, o efeito de um processo contínuo de desumanização e de desmoralização da pessoa humana, resultado tanto da transformação física de uma pessoa provocada por um processo de intoxicação e pelo que chamam os Ayoreo que habitam hoje a região do alto rio Paraguay de *erami [ísoy]*⁹⁸ *ajiré* (quando não à ela se referem, em Espanhol, como *mirada de la naturaleza*), quanto das relações que estabelece com as pessoas de uma aldeia.

E à vista de uma constatação como essa, só me resta reconstituir o caminho que me levou a me deparar com tal percepção: que é que os Ayoreo de Tiogai chamam de *brujeria* e de *pujópie noñague*?

As pessoas desse povo ensinavam: eram os bruxos chamados de *payé*⁹⁹ e ¹⁰⁰ e eram eles pessoas cuja capacidade de xamanizar ativou-se, no contexto da missão, ou através da ingestão de uma bebida de tabaco à qual os Ayoreo reputam provocar alucinações em quem a ingere e à qual calhou-se chamar de *sidisijnai*, ‘tabaco [verde]’/‘selvagem’/‘mal’/‘imoral’, ou mediante um *olhar da natureza* (Ayoreo: *erami [ijnoningai] ajiré*; Espanhol: *mirada de la naturaleza*), que operaria, segundo os Ayoreo, como um reforço à potencia xamânica *pujópié*

Mas isso não é tudo. Dizia-se em Tiogai que qualquer humano tem um duplo *oregaté* e um ‘sopro vital/pensamento’ *ayipié*. Só que os bruxos possuem, diferentemente do restante dos humanos de verdade, um *ayipié noñague* um princípio vital *ruim/diabólico/ineficiente*, que replica-se em sua própria capacidade de xamanizar, que diz-se ser *pujópié noñague*, distinta da capacidade de xamanizar dos xamãs convencionais. Quem é

⁹⁸ Gostaria de publicizar meu agradecimento ao meu ‘pai’ em Tiogai e a meus dois amigos Ayoreo que me ajudaram, muito tempo depois que fui forçado a abandonar a aldeia, a encontrar o que pudesse ser uma idéia Ayoreo de ‘natureza’. São eles Enrique Peebi, chefe de Tiogai, Ducubide Picanerai, chefe da aldeia Isla Alta, e Mariano Dosapei, que habita a aldeia Guidai Ichai (ambas localizadas na região do alto rio Paraguay).

⁹⁹ Conta-se que inicialmente pertenciam todos os *payé* aos clãs Chiquenói (um dos maiores clãs Ayoreo, ao lado do clã Picanerai) e ao clã Dosapei. Posteriormente, com a intensificação da ação dos *pa’i* salesianos, passou-se a reconhecer *payé* em todos os sete clãs Ayoreo.

¹⁰⁰ Podem ser também os *payé* Ayoreo nomeados pelas pessoas desse povo de *naihae ujnuniaque*. Notável também é o fato de empregarem os Ayoreo um termo tomado de empréstimo de uma língua tupi-guarani, *payé*, para designar os feiticeiros. Tal fato tornar-se, no entanto, ainda mais interessante quando posto ao lado da tese dos Ayoreo segundo a qual seriam eles e os Nivaclé os dois únicos povos habitantes do território Chaquenho que são não-falantes de Guarani.

bruxo também possui exclusivamente, conta-se, um *oregaté* dotado da capacidade tanto de visitar o domínio celeste quanto de atacar os duplos-*oregaté* dos humanos vivos na forma de ataques oníricos, especialidade, diz-se, dos *payé*¹⁰¹

O exemplo que Sebag nos dá (1965, p. 102) sobre a ação de um *payé* (a qual identifica o autor apenas como ‘feitiçaria’, *sorcellerie*) é realmente digno de nota. Relata-nos esse autor a história de uma mulher do clã Picanerai que, ao cozinhar, teria visto perto de si a imagem do pássaro *Tobebrna* (animal-*edopasade* do clã Picanerai), reputada pelos Ayoreo ser prenúncio da morte de uma pessoa humana (que não coincide necessariamente com a da de quem o viu). Constatação, pois, a da mulher descrita por Sebag: ela deveria informar do acontecimento a um homem de seu próprio clã, de quem ela desgostava e que encontrasse-se, naquele tempo, prestes à rumar numa expedição de guerra com outros homens de sua aldeia contra um grupo rival. Conclusão, ao fim, a de Sebag: informa-lo correspondera para ele praticamente à uma espécie de sentença de morte e um ato de vingança da mulher. É este, ao fim, bom exemplo daquilo que Sebag nomeou (*ibidem*) em seu texto sobre o xamanismo Ayoreo de “maldição por procuração”.

Pois bem. Dizia-se, ademais, em Tiogai que os *payé* eram, sob a perspectiva dos Ayoreo não-*payé* habitantes da missão de Puerto María Auxiliadora, como centros de agência que encontravam-se *desobrigados* (Ayoreo: *bisidei*) do que quer que fosse: eram os *payé* homens ou mulheres que quase nunca ‘trabalhavam’ (Ayoreo: *-isa cucha pisagode* ou¹⁰² *doi trabajádi*), (e quando o faziam, conta-se, tal tarefa era feita apenas por seu duplo-*oregaté*, ‘como os porcos-do-mato’, durante a noite), com quem as as pessoas desse povo impelidas a trocar bens, sob pena de seus *oregaté* tornarem-se vítimas dos ataques

¹⁰¹O exemplo que nos dá Sebag (1965, p. 102) sobre a ação de um *payé* (a qual identifica o autor apenas como ‘feitiçaria’, *sorcellerie*) é realmente digno de nota. Conta-nos este autor a história de uma mulher do clã Picanerai que, ao cozinhar, teria visto perto de si a imagem do pássaro *Tobebrna* (animal-*edopasade* do clã Picanerai), reputada pelos Ayoreo ser prenúncio da morte de uma pessoa humana (que não coincide necessariamente com a da de quem o viu). Constatação, pois, a da mulher descrita por Sebag: deveria ela informar do acontecimento a um homem de seu próprio clã, de quem ela desgostava e que encontrasse-se, naquele tempo, prestes à rumar numa expedição de guerra com outros homens de sua aldeia contra um grupo rival. Conclusão, ao fim, a de Sebag: informa-lo correspondera para ele praticamente à uma espécie de sentença de morte e um ato de vingança da mulher. É este, ao fim, bom exemplo daquilo que nomeou este autor (*ibidem*) em seu texto sobre o xamanismo Ayoreo de “maldição por procuração”.

¹⁰²É no capítulo seguinte que se poderá encontrar uma discussão sobre o trabalho *trabajádi* que se distingue, segundo os Ayoreo, do trabalho *isagode cucha*.

promovidos por aqueles à quem atribuía-se a capacidade de ‘amaldiçoar’ (Ayoreo: - *angacãre*¹⁰³)/agredir oníricamente o duplo das pessoas não-*payé* de uma aldeia.

Nesse sentido, se um xamã seria um *curador* de doenças, um *payé* seria, tal qual os matadores Ayoreo, como veremos no fim desse capítulo, uma espécie de *agressor/matador* dotado, diz-se, do poder de traçar uma ‘cartografia onírica’ e atacar, a partir dela, o duplo-*oregaté* da pessoa humana através do emprego de fórmulas mágicas *ujnarone* e *sarode*: - ‘o *payé* sonha o mesmo sonho. Então o sonho se funde. O que o *payé* faz? Ele atrai no sonho. Ele conhece o destino de todo mundo no sonho’. Era essa, então, a lição de Peebi sobre o modo de ação pelo qual efetua-se a feitiçaria, ao contar-me sobre uma senhora que, há alguns anos, durante um sonho, transara com o duplo *oregaté* de *payé*, o que resultara no assassinato do *payé* e no futuro nascimento de um bebê não-humano. – ‘assim, meio bicho, meio gente’.

Note-se, em todo caso, que se dir-se-ia que os *payé* eram grandes matadores, cujo modo de ação contrastava com a capacidade curativa atribuída pelas pessoas desse povo tanto à ação xamânica convencional quanto aos *pa’i*, não se poderia restringir a diferença entre um *payé* e um *naihae* Ayoreo ao par de oposição *curativo/agressivo*. Relatam ainda os Ayoreo que os *payé* eram, a exemplo do caso aprendiz de xamã ao ingerir a bebida fria de tabaco, sobre o qual Sebag escreveu nos anos de 1960, donos de ‘corpos frios’, resultado de sua constante associação tanto com substâncias alucinógenas que faziam (tal como aquela que chamam os Ayoreo de *sidisijnai*) converter sua perspectiva, quanto àquilo que as pessoas desse povo reconheciam serem ‘espíritos maus e ruins’.

Caso muito diferente do que se passaria, por exemplo, para os xamãs, reputados pelas pessoas desse povo serem donos de ‘corpos quentes’, cujo ‘calor’ se atribuiria justamente à sua ‘fé’ (análoga a ‘fé’ católica promovida pelos padres na missão de Puerto María Auxiliadora) expressa em suas ‘orações’ e a sua ‘experiência, sobriedade, bondade, e sabedoria’, contrastiva à natureza *noñague* dos *payé*.

Quem olha, portanto, para a distinção entre os *payé* e os xamãs Ayoreo (vista ela do ângulo de um não-*payé*), poderia deduzir o seguinte:

¹⁰³ É, curiosamente, com o mesmo verbo que os Ayoreo referem-se ao ato de um *pa’i* de abençoar uma pessoa *bautisada*.

naihae: *payé* :: curador : agressor/matador :: quente : frio :: bondade : maldade/*noñague* :: civilidade : selvageria :: sobriedade : embriaguez/alucinação

Mas isso não é tudo. Notável aqui também é, penso eu, o fato de que sob a perspectiva dos Ayoreo não-*payé* tanto a diferença entre um xamã e um *payé* quanto a diferença entre o xamanismo convencional e suas transformações ocorridas após a chegada dos *pa'i* salesianos seriam ainda um tipo de efeito resultante dos agenciamentos que um sujeito estabelece com diferentes objetos e formas de alteridade.

Que não se engane, entretanto, o leitor e a leitora imaginando que é minha sugestão a de que os xamãs e os *payé* *engajam-se* em diferentes agenciamentos. O que eu gostaria de destacar aqui é, alternativamente, que suas próprias existências consistem em sua participação em tais agenciamentos, de forma que a agência de um ou de outro pertença ao próprio agenciamento que estabeleça com uma forma de alteridade. Se é, ademais, verdadeiro que a existência e a capacidade agentiva de um *payé* ou de um *naihae* Ayoreo (lembramos: estes, à exemplo dos *pa'i* salesianos estariam atrelados à civilidade, a 'fé' e aos 'bons espíritos' enquanto aqueles à selvageria e aos 'espíritos ruins') constituem-se por meio de sua participação diferentes agenciamentos, talvez não se possa mais demorar para colocar a seguinte questão: o que os Ayoreo fizeram com a diferença entre xamãs e *payé* e entre estes e os não-*payé*?

Ora, pois transferiram-na os Ayoreo para o plano da inimizade! Eram os *payé* temíveis agressores, com os quais veem-se sempre os não-*payé* impelidos a trocar por sempre temer deles um ataque onírico noturno – palavra das pessoas desse povo que moram em Tiogai. Mas se os *payé* eram assim, não tardaria para que logo se promovesse nos arredores de Puerto María Auxiliadora, diante da notícia de um ou outro caso de agressão, uma política de extermínio dos *payé* estimulada, diferentemente do que se poderia imaginar, não pelos *pa'i* salesianos, mas pelos chefes, *dacasuté*, de aldeia.

No entanto, não sem que essa própria política impusesse ao pensamento Ayoreo um problema cosmopolítico aparentemente incontornável: -'decidimos matar os *payé* porque era gente realmente muito ruim, *ayipié noñaguepise*. Tipo bicho. Mas quem é que pode matar *payé*? Ninguém queria matar *payé* porque ninguém queria morrer'.

Dupla solução, portanto, a dos Ayoreo: se havia de se promover a matança dos *payé* agressores, que fossem responsáveis por ela ou aqueles que por ventura encontrassem-se 'cansados de viver' ('cansados' tais como os homens *choquijnajnupí* sobre

os quais escrevi acima, aqueles cujo desejo, *-ipota*, não se pode negar), ou um coletivo formado por ‘xamãs verdadeiros’ (cuja ‘verdade’ do xamanismo se atribuía na missão dos *pa’i*, segundo esclareceu-me uma vez Peebi, não à sua capacidade curativa, mas à sua ‘bondade e sabedoria’), que deveria se responsabilizar por fazer reverter os efeitos das fórmulas mágicas *sarode* e *ujnarone* ‘sopradas’ (Ayoreo: *chubuchu*) por um *payé* de forma que elas próprias o afetem e provoquem sua morte. Pesarosa conclusão, ao fim, a de Peebi sobre a ação xamânica: - ‘o xamanismo era bom, mas descobrimos que a maior parte dele era maldade...’.

Duas soluções para o extermínio dos *payé*. Dois efeitos distintos passíveis de tornarem-se visíveis entre os Ayoreo não-*payé* que frequentavam a missão de Puerto María Auxiliadora. Diferentemente do ato da pessoa humana ‘cansada de viver’ (cujo ‘cansaço’ se encontraria, como sabemos, estreitamente ligado ao seu desejo, *-ipota*) que se voluntaria para assassinar um *payé* (o que acarretaria, fatalmente, no seu simétrica: a própria morte do matador), a ‘eleição’ de um coletivo de xamãs ‘bons e sábios’ pelo chefe, *dacasuté*, de uma aldeia com fins de ‘identificar’ (Ayoreo: *-ajire aja quigode*) e promover o assassinato de um *payé* agressor através da reversão do efeito da ação xamânica do bruxo perseguido produzira ainda, segundo pude escutar em Abril de 2013 no contexto de uma conversa com Peebi e sua mãe Cláudia, um efeito suplementar na socialidade humana no âmbito da missão de Puerto María Auxiliadora. Deu-se a criação daquilo que os Ayoreo nomearam de *ajei di o ujnari*. Consistiria, explicava-se, o *ajei di o ujnari* num mecanismo ‘verbal’ de anulação dos efeitos das agressões dos *payé* que efetuava-se, segundo aprendia eu naquele começo de tarde, tanto através da ação xamânica convencional de um coletivo de *naihae*, quanto através do ensino por parte de um pai para os jovenzinhos de uma aldeia de fórmulas *sarode* e *ujnarone* com fins de protegerem-se dos efeitos da *brujeria/pujopié noñague*.

Eis, curiosamente, que minha explicação sobre a diferença entre um *payé* e um não-*payé* e entre um *payé* e um *naihae* é levada, ao fim, a retomar e a reconsiderar uma intervenção de Sebag (*idem*, p. 106) sobre o xamanismo Ayoreo, em que esse autor traz à baila a tese de que os xamãs/*naihae* personalizam um aspecto positivo do xamanismo, por revelarem-se portadores do poder tanto de curar enfermidades, quanto de proteger as pessoas de um grupo daquilo que chamou Sebag (*ibidem*) de “violência natural e humana” ao preverem os perigos que possam eventualmente atingi-las, Seria, portanto, um xamã, segundo Sebag, uma espécie de variante não-conflitante/complementar do chefe Ayoreo,

dacasuté, ainda que, diferentemente do chefe Ayoreo, reputado dever assegurar a “segurança física” das pessoas de um grupo, o xamã fosse tido como um especialista em promover a “segurança espiritual” das pessoas de um grupo através do emprego de sua capacidade de xamanizar, *pujopié*.

Pois o que gostaria eu de acrescentar aqui à tese de Sebag sobre a relação de complementaridade entre as posições de chefe e de xamã é, adicionalmente, a percepção de que se é um xamã, *naihae*, uma espécie de *dacasuté* ‘espiritual’, talvez se pudesse igualmente sugerir que os xamãs eram, ao também se encontrarem associados a um combate da *selvageria* dos *payé*, uma espécie de versão *selvagem* dos *pa’i* salesianos, dedicada, a exemplo dos atos dos padres salesianos para com as pessoas desse povo, a exterminar da socialidade humana a *maldade* característica dos atos e da ‘natureza’ *noñague* dos *payé*, como se a formação de coletivos para combater a ‘maldade e a selvageria’ características das ações dos *payé* fosse uma espécie de simétrico do projeto civilizatório salesiano dedicado, como sabemos nós desde o capítulo 2, a transformar os Ayoreo, através de um conjunto de torções, num *Povo*.

Ora, tudo isso que mencionei aqui e nas últimas seções me leva, portanto, a acreditar ainda que se poderia igualmente sugerir, ao fim, que tanto a oposição entre *selvagem* e *civilizado* inserida no mundo vivido Ayoreo pelos padres salesianos, quanto seu correlato, a oposição entre *xamanismo* e *feiticeira*, sustentaria uma espécie de relação de “figura-fundo” (Wagner 1987, p. 61), de forma que, à medida que cada termo de um par cria o contexto contrastante com o outro, a oposição entre os termos não se restringe à simples negação (da *brujeria* ou da *feiticeira*, no caso específico da missão de Puerto María Auxiliadora), mas consoma a negação justamente ao demonstrar que a inversão - a ação xamânica repleta de ‘bondade’ e ‘orações’; o ‘xamanismo dos *pa’i*’; etc. -, faz tanto sentido quanto a ordem que é invertida.

Pois bem. Se é verdadeiro, como vimos até agora, que os *pa’i* salesianos tentaram continuamente *civilizar* os Ayoreo através de um processo de transformação imposto por meio tanto do estabelecimento de regras, organizações e comportamentos por eles esperados, quanto de procedimentos para coletivizar as pessoas desse povo num todo homogêneo do qual se deveria extirpar toda diferença que conflitasse com o projeto civilizatório salesiano, por outra parte os próprios Ayoreo também manifestariam um

desejo de se auto-recriarem (cf. Kelly 2011, p. 21) à fim de enfatizarem seu engajamento com uma forma de ação diferenciante.

Mas que forma de auto-recriação teria sido esta da qual lançaram mão os Ayoreo?

4.5. “*Agora somos cristãos. Não queremos mais matar*”

Dezembro de 1969. Narrava-se no *Bollettino Salesiano* sobre a chegada recente de um grupo Ayoreo ao terreno da missão de Puerto María Auxiliadora que anunciava um convite especial: - ‘encontramos na floresta nossos inimigos! Precisamos de sua ajuda para matá-los!’

Grande furor, pois, na aldeia. Muitos dos grandes matadores punham-se prontamente a empunhar as grandes lanças *gajnogarai* e a entoar cantos de guerra¹⁰⁴, enquanto cuidavam de pintar seus corpos de preto e a colocar sobre a cabeça os chapéus feitos de penas e de couro de onça, que rememoravam as vitórias do passado e prenunciavam o que deveria acontecer no mato tão logo partissem dali.

Mas tal convite, que feito talvez 15 anos antes tivesse sido unanimidade entre os homens de uma aldeia, não encontrara naquela ocasião eco em todos os homens adultos e em seu desejo pela guerra. Aqueles que já haviam sido batizados pelos *pa’i* salesianos retrucariam diante do convite para a guerra: - ‘não iremos, pois agora somos cristãos e não queremos mais matar’.

Imagino que para o leitor ou a leitora familiarizados com a literatura etnológica sobre a idéia se ser cristão num contexto missionário tal como mobilizada por um povo indígena, a fórmula ‘não faremos X porque agora somos cristãos’ que pode-se ler no registro que acabei de trazer à baila ocorrido no fim dos anos de 1960 na região do alto rio Paraguay talvez não soe tão impressionante assim. Dentre toda uma produção, se poderia destacar o livro organizado por Vilaça e Wright (2009), em que esses autores ocuparam-se a compor um volume dedicado a refletir sobre modos e efeitos do Cristianismo entre povos indígenas na América do Sul por meio da análise comparativa de casos históricos e etnográficos e donde sugeriu-se que seria o Cristianismo nessa região parte de um processo de conquista e de dominação, através da associação normalmente feita entre *civilizar* e *converter*, bem como há um par de trabalhos escritos por Vilaça (2002;

¹⁰⁴ É também no texto de D’Onofrio (2003) que pode-se encontrar uma exposição sobre a guerra e as histórias contadas pelos Ayoreo

2007) em que a autora propõe uma reflexão sobre como uma sociedade indígena entende o Cristianismo e como os missionários, seus ensinamentos e práticas podem ser interpretados a partir de pressupostos dessa sociedade.

De minha parte, eu gostaria de tomar de empréstimo uma sugestão de Gow (2009, p. 49) para os povos da região do baixo Huallaga, no Peru, segundo a qual não parecia ser possível ignorar aqui nem que o significado de transformar-se em *cristão* era uma evidência, sobretudo, de uma posição Cristã, produto tanto da ação dos padres entre as pessoas de um povo indígena quanto de uma perspectiva cristã sobre o batismo e a conversão (que não se distanciaria muito, por seu lado, conforme assinalou Viveiros de Castro (*idem*), de um conceito Euro-americano de cultura), nem a tese, também importada do trabalho de Gow (*idem*, p.50), segundo a qual as noções de cristianismo e de conversão agiriam como ‘liberadores’ históricos de um conjunto específico de “efeitos sociais”, como se as pessoas desse povo também tivessem, tal como os padres, um objetivo e uma ‘vontade-de-transformação’ ali entre os ‘Outros’, que não parecia coincidir, certamente, com a mesma dos padres.

À vista do que assinalou Gow, parece tentador colocar, então, o seguinte trio de questões correlacionadas: (1) que espécie de “efeitos sociais” teriam sido liberados no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora? (2) Estariam os Ayoreo falando o mesmo ‘idioma’ que os padres ao evocarem a imagem da conversão? (3) Se a conversão inaugurada pelo batismo era, sob a perspectiva dos *pa’i* salesianos, uma espécie de transformação moral e um processo de *humanização* e *civilização* da pessoa *selvagem*, estariam os Ayoreo a dispor do mesmo idioma ao evocarem naquela ocasião as idéias de ‘ser cristão’ a partir da negação da guerra?

Ora, a resposta imediata para a primeira indagação poderia ser certamente uma muito similar da que sugerira Gow (*ibidem*) para os povos do baixo Huallaga: a residência na missão sobre a tutela dos *pa’i* salesianos; o uso de roupas civilizadas; a ‘selvageirização’ da guerra (expulsando-a, para usar as palavras desse autor, para a “periferia de um sistema em que a guerra parecia ser congênita”); a criação da *brujeria* e seu atrelamento ao pecado a maldade, a vontade de matar; e a selvageria.

Mas notável é aqui que a mesma pergunta, quando posta ao lado da etnografia Ayoreo disponível sobre a guerra humana, parece ainda empurrar ao encontro de uma dobra suplementar. Digo isso, pois de acordo com o que constatara em 1964 Sebag (p.

128) era a guerra humana um mecanismo absolutamente importante que permitia, segundo o autor, que os Ayoreo se apropriassem dos bens dos vencidos e que operava ali entre as pessoas desse povo como forma de ascensão social e estreitamente ligada, portanto, e também de acordo com uma intervenção de D’Onofrio (2003) e com a monografia de Fischermann (2001), à mitologia Ayoreo às formas de organização política desse povo.

Mas não só isso faz com que a questão dobre-se sobre si mesma, uma vez que também carece-se que se recorde aqui o leitor ou a leitora do que eu trouxe à baila há algumas seções desse mesmo capítulo, especificamente sobre a noção de sub-grupo/*gosode*.

Dizia eu que é ela uma que abriga em seu interior a imagem do chefe Ayoreo, *dacasuté*, que revelar-se-ia em tempos de guerra uma figura de autoridade incontestável, tragada pelo desejo de prestígio proporcionado pelas mortes pelas quais foi responsável, e pelo dever de impedir as discórdias internas a um grupo de guerreiros, *irigode*, igualmente ávidos por reconhecimento, mas também pela impossibilidade de apropriar-se definitivamente do comando durante tempos de paz e fazer subordinar as pessoas de seu grupo aos seus caprichos, sob pena de ver desmanchar diante de si a própria aldeia ou fragmentar-se o próprio grupo local. Tudo isso permitia sugerir, então, que estaria o *dacasuté* Ayoreo diante da mudança (*guerra x não-guerra*) no contexto para seus atos sujeito, para uma usar uma expressão muito admirável de Guattari (1974), à uma abertura ao ‘risco’: a uma modificação que lhe imporia uma redefinição estrutural do papel que exerce, não sem que isto também implicasse, conseqüentemente, numa reorientação de todo o grupo.

Se é assim, portanto, não tardarei mais em informar ao leitor e a leitora onde é que enxergo a dobra suplementar que julgo existir para a questão sobre que espécie de “efeitos sociais” teriam sido liberados no mundo vivido Ayoreo no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora, além da, por exemplo, negação e da *selvageirização* da guerra.

Pois enxergo-a, de certa forma, acompanhando aqui a descrição oferecida por Bremen (1991, p. 191) em sua monografia, justamente na re-criação de um modelo convencional Ayoreo de organização política provocado, segundo esse autor, pelo aumento progressivo tanto das ações dos *pa’i* salesianos entre os Ayoreo, quanto do acesso das pessoas desse povo às mercadorias dos *cojñone* (acessíveis até então apenas

através do saque aos acampamentos dos trabalhadores das *oil companies* ou das estâncias de criação de gado), dos brancos e ao *trabalho* disponível ou nas fábricas de tanino, ou como pescadores ou vendedores de pele de animais, ou informalmente nas localidades próximas ao terreno da missão.

O que é interessante, em todo caso, a respeito da supressão da guerra e da recriação de um modelo convencional de organização política, é o fato de que da boca dos Ayoreo não-raramente escuta-se o seguinte: - ‘*cojñói*, nós trocamos a guerra por *Dupade uruode*, pelas *palabras-de-Dupade* quando começamos a viver aqui’.

Conforme pode-se encontrar tanto no material que existe disponível sobre a missão salesiana no alto rio Paraguay entre os Ayoreo, quanto na monografia de Bremen (*idem*), não tardaria para que a posição de *dacasuté* na missão logo entrasse em colapso (ainda que houvesse naquele tempo pelo menos dois homens em quem os Ayoreo enxergavam a figura de *dacasuté* vivendo na missão sob tutela dos padres), principalmente por duas razões distintas: uma delas, pela supressão da guerra humana (que era, como vimos acima, de acordo com a breve descrição de Sebag, um importante mecanismo de ‘ascensão social’) promovida pelos *pa’i* salesianos, sob alegação de que as pessoas *bautisadas* desse povo deviam substituir o ódio pelo ‘amor’ e pela ‘fé’ em *Dupade*.

Já a outra remeteria ao fato de que as figuras em quem enxergavam os Ayoreo um *dacasuté*, que logo assumiriam um papel de ‘protetores’ dos *pa’i* ali entre os Ayoreo, passariam a receber mensalmente do bispo responsável pelo Vicariato Apostólico do Chaco uma quantia em dinheiro à guisa de soldo pela posição que ocupavam, pela regulação dos conflitos no terreno da missão e pela instrução dos *disabi*, das crianças, Ayoreo segundo os ensinamentos de *Dupade*.

Aos olhos, no entanto, dos Ayoreo não-*dacasuté* e *bautisados*, as novas atribuições dos *dacasuté* de Puerto María Auxiliadora não indicavam nem algum entendimento da situação em que viviam os parentes que viviam fora da missão nem qualquer vontade de proteção contra os saques e os ataques dos inimigos ao novo terreno em que teriam passado a habitar as pessoas desse povo juntamente com os *pa’i* salesianos. Assim sendo, não demoraria muito para que logo concluíssem os Ayoreo não-*dacasuté*: - ‘ainda que os *dacasuté* recebam para isso, eles não fazem nada para nos apoiar na nova vida com os *pa’i*’.

Qual teria sido, ao fim, para os *pa’i* salesianos e para os Ayoreo não-*dacasuté* e *bautisados*, a inovação posta em prática diante de uma constatação como essa sobre a

ineficiência de um modelo tradicional de chefia num mundo continuamente torcido pela ação dos padres? Pois teriam as pessoas desse povo, de acordo com o que pode-se ler na monografia de Bremen (*idem*), empurrado às margens do *socius* a figura convencional dos *dacasuté* e a substituído por outras duas figuras que, pelo acesso privilegiado que lhes reputavam os Ayoreo *bautisados* e crentes nas *palabras-de-Dupade* aos bens dos Brancos e pelo seu domínio tanto da língua espanhola e da matemática dos *cojñone*, passariam a ser referidas pelas pessoas desse povo como *eduguéjnai* (i.e. como chefes, *dacasuté*, magnificados, cuja fama extrapolaria as fronteiras do grupo local e estenderia-se para outros *gosode*): aqueles que passaram os Ayoreo que habitavam a missão de Puerto María Auxiliadora a chamar de *ordinadores de trabajo* (um grupo de pessoas reputadas tanto serem conhecedoras das *palabras-de-Dupade*, quanto possuírem acesso privilegiado aos postos de trabalho, que podiam ser equiparados a formas de obterem as pessoas desse povo acesso aos bens dos Brancos), e os próprios *pa'i* salesianos.

Pois bem. Mas ao trazer à baila acima a descrição sobre uma inovação num modelo convencional de organização política, já enxergo ser necessário, em todo caso, levar em consideração novamente uma hipótese de Gow (2009, p. 50), segundo a qual as possibilidades históricas de relação com o Outro para os povos habitantes da região do baixo Huallaga abrigavam em si uma escolha entre a guerra e a troca. Nesse sentido, segundo o autor, tendo as pessoas desses povos optado por estabelecer relações pacíficas de troca com os padres jesuítas, viram-se elas, ao mesmo tempo, confrontadas (por quaisquer razões históricas complexas) com um aspecto não-negociável da relação: transformarem-se em *Cristianos*, como se fosse tal transformação tanto o signo de um novo modo de relação tanto com os padres jesuítas, quanto com os espanhóis quanto o ponto sobre o qual convergiam dois conjuntos distintos de sujeitos.

De certo, imagino que a hipótese de Gow venha realmente bem a calhar para o caso da transformação dos Ayoreo em cristãos no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora, contudo pressinto, tendo em vista a etnografia Ayoreo, que subjaza ainda para o caso da transformação em *Cristianos* na região do alto Paraguay a partir da substituição da guerra pela troca enquanto modo de relação com o Outro uma transformação mítica. E quando digo isso, o que tenho em mente é justamente a lembrança de uma questão que coloquei numa noite de Dezembro de 2012 para Peebi sobre como teriam passado os Ayoreo a existir nesse mundo.

A resposta que escutaria naquela noite é a de que havia, de fato, dois *começos* para os Ayoreo.

Um deles, que remeteria à origem dos *abuelos*, referia-se ao tempo que nomeara Peebi de *umpemejá*, que correspondia ao tempo, ao qual já me referi anteriormente nesse capítulo, em que inicialmente a diferença entre humanos e não-humanos ainda não estava inscrita nem em seus corpos e nem no cosmos e em que ocorrera a transformação (voluntária ou não) das classes de seres originários *Jnanibajade* (♂) e *Chequebajedie* (♀) e dos antepassados clânicos dos humanos atuais (Ayoreo: *quicujáidie*) nas plantas e nos animais que abundam na região do Chaco, ou ainda nos próprios humanos verdadeiros, *Ayoréode*. Teria se instaurado ainda nesse mundo pós-transformação da humanidade dos *Quicujáidie* e pós-destituição da condição humana dos *Jnanibajade* e das *Chequebajedie* a nova geometria do cosmos, em que apartaram-se o sol, *guedé*, e a lua, *guedoside*; passaram a se alternar¹⁰⁵ tanto o dia, *diri*, e a noite, *dejai*, quanto as estações seca e chuvosa; moveram-se as capas do céu e o domínio subterrestre para o lugar onde ocupam nos dias de hoje; e ascenderam ao céu as estrelas, *guédodie*, na mesma ordem em que se fazem visíveis nos dias de hoje aos olhos dos Ayoreo.

Ademais, diz-se que teria sido também *umpemejá* tempo tanto em que os homens-*jnanibajade* de cada um dos sete clãs lutavam constantemente entre si (cf. Fischermann 2001, p. 295), revoltos com os ‘excessos’ que enxergavam em cada clã (seriam os homens-*jnanibajade* do clã Etacori sujeitos que caçavam/coletavam mel excessivamente, assim como seriam os homens-*jnanibajade* do clã Picanerai excessivamente bonitos; e como seriam os homens-*jnanibajade* do clã Chiquenói donos de cabelos excessivamente compridos; ou como seriam os homens-*jnanibajade* do clã Dosapei reputados serem excessivamente fortes), quanto tempo em que competiam tanto os *dacasuté* quanto os xamãs, *naihae*, entre si.

No entanto, a lição de Peebi sobre a origem dos humanos de verdade, *Ayoréode*, era cristalina: teria havido ainda um segundo *começo*. Um que teria ocorrido numa terra (de

¹⁰⁵ Narram os Ayoreo que antes desse acontecimento não havia ainda dia, sendo a noite, portanto, constantemente. Por esta razão, conta-se que encontravam-se a todo instante as mulheres e as crianças famintos e, pelo fato de ser noite, não conseguiam dormir, por conta da fome que os assolava. Teria sido preciso, então, que diversos animais como *Cochagájnai*, o galo, e outros pássaros insistissem nos chamados à *diri*, ao dia, para que este voltasse e passasse a alternar com a noite.

onde teriam se dispersado, posteriormente, todos os povos habitantes do território chaquenho) em que os antigos Ayoreo teriam passado a viver com Agayéguede¹⁰⁶, um antigo ‘capitão’ (Ayoreo: *edugéjnai*).

Minha suspeição inicial quanto escutei pela primeira vez a história de Agayéguede era a de que ele talvez fosse um dos grandes chefes ou guerreiros Ayoreo do passado. Mas o que eu viria a descobrir algum tempo depois era que eu estava equivocado. Justamente porque Agayéguede realmente era reputado ter sido um grande chefe, contudo, ele não era Ayoreo. Dizia-se que Agayéguede era, alternativamente, uma pessoa ‘humana de verdade’ para si própria e ‘um pouco paraguaia¹⁰⁷’ do ponto de vista dos Ayoreo. Contava-se, ademais, que Agayéguede foi o primeiro morador de uma grande fazenda na região de Fortín Ingavi juntamente com os Ayoreo, que eram, dizia-se, pessoas extremamente ricas e tinham armas de fogo e grandes criações de gado de corte e leiteiro, porcos, cabras, e muitos cachorros.

Além disso, os Ayoreo, quando capitaneados por Agayéguede, nunca conseguiam matar uns aos outros, pois diz-se que eles não tinham armas, logo, qualquer golpe por eles desferido era apenas com as mãos nuas. Pois bem, e se é verdade que o que os Ayoreo tinham para golpear uns os outros eram as mãos nuas, estas não serviam, contava-se, para comer. Tal tarefa era realizada (como se eles fossem nativos de alguma população asiática) com o auxílio de dois grandes palitos de madeira com os quais os Ayoreo comiam, sobretudo, feijões.

Mesmo sendo ‘um pouco’ paraguaio, Agayéguede era tido como um grande capitão pelo reconhecimento de sua capacidade de entender bem a língua Ayoreo, além de detectar em diferentes partes da semi-árida paisagem chaquenha onde haviam lagoas e de prever as guerras e a chegada de outros grupos indígenas. Eis o modo de ação de

¹⁰⁶ Segundo Luca Ciucci (com. pessoal) a própria origem da palavra *agayé* é confusa, pois se haveria de existir entre a maior parte dos linguistas que trabalham com línguas da família Zamuco uma vontade de crença de que a língua Ayoreo é uma evolução direta do protozamuco, crer-se-ia também, então, que a palavra *agayé* é derivada do termo *agaire*, “senhor”, em protozamuco. Contudo, como considera Ciucci, a origem da palavra *agayé* também poderia remontar um fenômeno linguístico que consiste na criação de uma palavra no contexto da redução jesuítica de San Ignacio de Zamucos na região de Chiquitos, localizada na porção oriental da Bolívia.

¹⁰⁷ Foi no contexto de uma conversa com Bernd Fischermann que esse autor sugeriu (com. pessoal) que a história de Agayéguede se encontraria atrelada ao evento histórico da criação da missão de San Ignacio de Zamucos, sobre a qual escrevi na introdução desse trabalho. Agayéguede seria, então, segundo Fischermann, um jesuíta dotado de poderes xamânicos especiais, empregados para castigar os Ayoreo com enfermidades.

Agayéguede diante da chegada do inimigo: dizia-se que ele punha-se a gritar¹⁰⁸ a pleno pulmões, com fins de que o inimigo recém-chegado se distraísse. Essa era, dizem os Ayoreo, sua própria demonstração de poder, que provocava, por outro lado, a própria dispersão dos Ayoreo que viviam consigo nesta fazenda.

Conta-se, entretanto, que houve um dia em que os gritos de Agayéguede vieram acompanhados de tiros saídos de duas armas distintas: a arma do inimigo e a arma do próprio Agayéguede e quando não puderam mais ouvir os gritos de Agayéguede os Ayoreo teriam deduzido: - ‘nosso capitão só pode estar morto!’ Dada, então, a morte do primeiro ‘capitão’ dos Ayoreo, teria se iniciado um processo de diferenciação no Chaco: aqueles que viviam sob a tutela de Agayéguede abandonaram a fala de uma língua única e diferenciou-se linguisticamente os Ayoreo dos Chamacoco (Ybytóso e Tomaráho), dos Guarani, dos Angaité, dos Kadiwéu, dos Bororo, dos Terena, etc. A carência de comunicação provocada pela criação da diferença linguística fez, então, com que esses povos se dispersassem a norte e ao sul do Chaco Central e passassem a guerrear uns com os outros, dada esta patologia de comunicação que se instaurou entre eles

E se no começo todos os Ayoreo tinham animais, armas e criações de gado, esse mesmo processo de diferenciação iniciado após a morte de Agayéguede teria feito com que as pessoas desse povo perdessem tudo que era de sua posse, pois, conforme explicou-me Peebi, ‘eles correram e deixaram tudo para trás’. Nesse mesmo movimento, os Ayoreo teriam abandonado também o uso de palitos para se alimentar, ainda que isso tenha lhes provocado inicialmente um imenso transtorno, sobre o qual contava-se que não se sabia mais comer e que a comida caía continuamente no chão quando os Ayoreo tentaram pegá-la pelas primeiras vezes com as mãos nuas.

Mais ainda: o que não é menos notável é o fato de que os próprios Ayoreo reconheçam (não sem que tal fato lhes provoque algum espanto-curiosidade) a história de

¹⁰⁸ Tal fato, por si só, me parece ser muito curioso, justamente porque evoca em minha memória a leitura de um documento composto por cartas da União dos Povos Ayoreo do Paraguai (UNAP) endereçadas a diversos representantes do governo Paraguaio, encontrei uma datada de 04/07/06 comentando sobre uma reunião na comunidade de Chaidi com os representantes da UNAP para tratar sobre a presença de Ayoreo isolados naquelas redondezas em que pode-se ler o seguinte trecho que considero auto-explicativo sobre o ‘procedimento’ de Agayéguede: “*Mateo preguntó a los ancianos como van a hacer ellos si se encuentran con los Totobiegosode [subgrupo Ayoreo] y los ancianos dijeron: nosotros no vamos a acercarnos a ellos, pero vamos a gritar lejos de ellos para que no maten a nosotros*”.

Agayéguede é análoga a outra história que passaram a conhecer especialmente depois da chegada dos *pa'i* salesianos: a história bíblica da Torre de Babel.

Pois bem. Longe de mim querer sugerir, no entanto, que este par de mitos sobre a origem dos humanos de verdade, *Ayoréode*, encontrasse-se disposto naquela ocasião (conforme eu os escutara) num tipo de série cronológica, que se comunicaria, por seu lado, com outra composta por eventos históricos, de que forma que pudesse se definir que versão substituíra a outra. Não deve-se esquecer aqui a importante lição de Lévi-Strauss sobre os mitos ameríndios segundo a qual ainda que encontre-se o mito causalmente conectado a história, a qualquer momento que ele se veja ameaçado de perder seu sentido por ocasião de um ou outro acontecimento histórico, ele simplesmente se transforma. Nesse sentido, são os mitos, conforme destacou Lévi-Strauss, uma espécie de máquina de obliteração do tempo que agem, para usar as palavras de Gow (2001, p. 285), “reconfigurando a escala temporal de um mundo vivido”.

Assim sendo, minha vontade de crença é, alternativamente, seguindo novamente uma pista de Gow (*ibidem*), que é especialmente a gesta de Agayéguede uma interpretação das pessoas desse povo para as transformações provocadas em seu mundo vivido (que já encontrava-se desde seu início em transformação) após a chegada dos *pa'i* salesianos e com o papel determinante que eles tiveram na reinvenção de um modo de relação dos Ayoreo com os *cojñone* e com os bens dos quais são eles donos através da idéia de ‘ser cristão’.

Mas imagino, ao fim, que há algo mais que talvez pudesse ser sugerido acerca da idéia de transformar-se em *cristão* no contexto de um sistema em transformação provocada por uma sucessão de eventos históricos. Penso eu que a idéia de se transformar em *cristão* figure no pensamento Ayoreo como uma expressão singular daquilo à que se referiu Strathern (2005, p. 121) como sendo um ‘relacionismo’ (ao invés de um ‘individualismo’), que consistiria, para a autora, na idéia de que a fim de assumir um papel particular ou uma posição numa categoria perante os olhos de um Outro, carece de fazer-se objetificar para aquela relação específica a partir do eclipsamento momentâneo (ou a “abstração” para usar as mesmas palavras da autora) de todas as outras identidades de que dispõe.

Assim sendo, gostaria de sugerir, finalmente, que com fins de figurarem como *cristãos* e como *civilizados* e obterem acesso aos bens e ao trabalho de que os *pa'i* salesianos

e os *ordinadores de trabajo* por eles elencados dispunham, os Ayoreo teriam carecido no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora, por meio de uma relação muito específica estabelecida com os padres na missão de Puerto María Auxiliadora, o *bautismo*, de fazer eclipsar todas as outras relações que os padres salesianos julgavam serem índices de ‘imoralidade’ e de ‘selvageria’ dos ameríndios: a guerra humana e a mortalidade à ela associada; o modelo convencional de chefia vinculado a guerra e a magnificação do matador efetuada pelo assassinato dos inimigos, etc.

Que notem, ao final, o leitor e a leitora que não se teria feito tal ‘relacionismo ameríndio’ visível apenas através do eclipsamento pelos Ayoreo da guerra humana e de um modelo convencional de organização política. Haveria ainda outro ponto importante para a socialidade humana convencional sobre o qual investiram contra os *pa’i* salesianos e que logo teria sido eclipsado pelas pessoas desse povo: o infanticídio. É, portanto, à sua cessação que me volto agora.

4.5.1. Uma ‘bomba atômica na cultura’: cessações de infanticídio

Os *pa’i* salesianos e as irmãs Filhas de María Auxiliadora comemorariam em Abril de 1978: celebrava-se em Puerto María Auxiliadora tanto o primeiro aniversário de um par de gêmeos, quanto a data em que completara-se um ano sem que houvesse entre os Ayoreo nenhum caso de infanticídio.

Em nota comemorativa publicada na edição da mesma data do *Bollettino Salesiano* se escreveria assim, então:

“(…) na história dessa missão – segundo o relato de umas das irmãs Filhas de Maria Auxiliadora – não se conhecia até então nenhum caso de pais que haviam amado e respeitado seus filhos gêmeos. Eram estes sempre refutados e jogados num buraco, enterrados vivos (...) depois de muito pregar, depois de muito evangelizar, a graça do Senhor é chegada: os pais, rompendo com a energia da tradição secular da tribo, aceitaram respeitar a vida de seus gêmeos” (tradução minha)

Curiosamente, o mesmo trecho que reproduzi acima levaria os *pa’i* salesianos a registrar sobre o infanticídio de gêmeos entre os Ayoreo algo que julgo ser digno de nota. Ao indagarem-se, então, sobre que significado teria uma decisão como essa de fazer cessar entre os Ayoreo o infanticídio de gêmeos, os *pa’i* salesianos concluiriam: havia sim de se comemorar. Finalmente jogara-se, segundo os *pa’i*, uma “bomba atômica” sobre a

‘cultura’ dos Ayoreo, o que inaugurara o que calharam os padres salesianos de chamar de “era cristã dos gêmeos”.

Nada mais justo, penso eu, então, que reproduzir integralmente o que registrou-se em 1978 com fins de não perder nem um pouco do contexto em que evocara-se a imagem de uma ‘vontade-de-catástrofe’ dos padres salesianos entre os Ayoreo:

““É mais fácil cindir um átomo que romper com um preconceito” (Albert Einstein). As irmãs, para celebrarem esta “bomba atômica” explodida na tradição da tribo dos Ayoveos, por ocasião do primeiro aniversário dos primeiros gêmeos sobreviventes, organizaram “uma grande festa, com doces, música e fotografia”. E considera-se 1977 “o primeiro ano da era cristã dos gêmeos.”” (tradução minha)

É motivo de comemoração para um padre ou para uma irmã, diante da repulsa ao presenciar assassinato imediato de um par de bebês gêmeos, a suspensão de uma prática, que parece coincidir também com a supressão tanto de um sentimento de um *pa’i* de desgosto e de horror, quanto o esmaecimento de pelo menos um grau da *selvageria* dos *Moros* (que já passariam a ser chamados a partir da década de 1970, como pode-se ver no trecho que reproduzi acima, de *Ayor[v]eo*.

Mas o que podia pensar, por outro lado, um Ayoreo que, diante do nascimento de um par de *garajade*, um par de gêmeos no contexto da missão, não podia mais vê-los serem empurrados com o bastão de uma *upurigató* (mulher que servia, segundo conta-se, de auxiliar de outra durante o parto de um bebê) para o interior de um buraco recém-aberto ao lado da mulher ex-grávida, sob pena de ver-se punido pelos *pa’i* salesianos? O que deve sentir em seu peito um homem Ayoreo que, por viver sob tutela dos *pa’i*, já não podia mais dizer: - ‘*Chii!!! Íjnoque garajade iji de!!! Chii!* Mas não há nenhum par de gêmeos aqui!!’ -?

Não sei, no entanto, se posso responder a uma pergunta como essa. Mesmo assim, ela logo evoca em minha memória a lembrança do que Peebi (que era habitualmente um grande ‘professor’ que sempre fizera questão de que tivesse eu em mãos meu gravador e meu caderno, sob pena de ouvir-lhe esbravejar comigo: -‘mas você não veio aqui para trabalhar!? Pois pegue o seu gravador que quero que grave o que vou lhe contar’) me contou num começo de noite em que, ao pedir atipicamente para que desligasse meu

gravador, contara-me que não foram apenas os gêmeos¹⁰⁹ que os Ayoreo viram-se impedidos pelos *pa'i* de enterrar.

Era o que nós, os *cojñone*, chamamos de infanticídio uma obrigação extensível, do ponto de vista dos Ayoreo tanto para o primogênito recém-nascido de qualquer casal recém-casado (dizia-se por ali pela aldeia, por um motivo que nunca cheguei a entender, que era o bebê o ‘símbolo de uma relação sexual’), quanto para aquelas crianças que já tem 4 ou 5 anos e são chamadas pelas pessoas desse povo de *disabi* (cujo princípio vital *ayipié* já se encontra, diz-se, ‘assentado’ (Ayoreo: *-ácare*) no ‘corpinho’ (Ayoreo: *pibaiajámi*) da criança).

Dado o evento, os Ayoreo sabiam, dizia-se, sobre que destino poderia ter, então, um *disabi*: se seus pais morreram, se encontra-se o pequeno ou a pequena gravemente doente, ou se é o *disabi* reputado ser um pequeno *arapatáquechoquiá*, um pequenino ‘enganador’, ou especialmente alguém que estivesse sempre de *-ujñieta*, que estivesse a todo instante caçoando desrespeitosamente de outrem, seu destino era ser *-ijóchame*: de ser enterrado vivo num buraco recém-aberto por seus parentes, sob o argumento de ser tal destino, de acordo com Peebi, ‘o melhor para uma criatura’.

Mas à vista desse relato sobre o destino fatal desses *disabi*, imagino que talvez evoque ele na memória do leitor ou da leitora a lembrança aquilo que escrevi no capítulo anterior a respeito do enterro ritual do homem *choquijnajnupí* que por ventura encontrasse-se cansado de viver.

Se era o caso o de uma pessoa cuja vontade era o de alhear-se da companhia de seus parentes (para o que não hesitaria em solicitar a seus S/DH/SS/DS/FBS que abrissem na areia quente do Chaco um buraco e que nele o enterrassem) sustentado por um desejo (Ayoreo: *-ípota*) segundo o qual os parentes não podiam descumprir, nem do qual uma pessoa podia desistir depois de tê-lo manifestado a seus parentes, o mesmo

¹⁰⁹ Não posso deixar de trazer à tona aqui, tendo em vista a descrição que pode-se encontrar numa publicação em conjunto de Roca Ortiz e CANOB (2012) os fatos de que raramente o evento do assassinato ritual de um par de gêmeos encerra-se em si mesmo - é, adicionalmente, preciso que se separe a mulher que os parira de seu *jogasui* a fim de impedir que outras mulheres de seu grupo doméstico também engravidem de gêmeos - e a tese dos Ayoreo de que tem origem a gemelaridade no regime alimentar de uma mulher grávida. Por exemplo: atribui-se à ingestão durante a gravidez de um fruto de palmeira nomeado de *calucha* ou da carne de tatus-galinha (*Dasypus novemcinctus*) o futuro nascimento de gêmeos, devendo ser preferencialmente a dieta da gestante composta da carne de jabotis (da qual pode-se comer irrestritamente, conforme se deseje e conforme esta encontrar-se disponível) e da carne das costelas dos tamanduás.

sobre o desejo não procedia para algum caso de ‘*disabi*-cídio’ (caso assim se pudesse chamar um evento como o do assassinato ritual das crianças). Se dizia-se que um homem *choquijnajnupi* também é um sujeito *ipotigásori*, ‘alguém que deseja’, o mesmo não se dizia sobre os *disabi*. Para o caso do enterro das crianças, o desejo, *-ipota*, vinculado ao ato de ‘enterrar’, é sempre o desejo de outrem e a única pessoa que poderia suprimi-lo, mesmo diante do anseio de um grupo de parentes, seria, conforme já me ensinara em outra ocasião Peebi, *ou* chefe bondoso ‘bondosa’, tal como Manene e Manendaquidé, reconhecidos menos por seus feitos em guerra que por sua ‘bondade’ em ‘perdoar’ (Espanhol: *perdonar*) os inimigos e ‘esquecer’ (Espanhol: *olvidar*) suas ofensas, transformado a criança num cativo (Ayoreo: *chisa*), *ou* um *pa’i* salesiano.

Ora, não se poderia esquecer que essa lição de Peebi sobre o infanticídio e sua relação com a interdição imposta pelos *pa’i* salesianos não era desprovida de um contexto.

Em primeiro lugar, Peebi respondera naquela ocasião a uma pergunta que eu lhe fizera, que fora, naquele tempo, algo como: - ‘a troco de que deixaram vocês de fazê-lo?’ ‘Por que deixaram de fazer o que julgavam ser melhor para uma ‘criatura’ para fazer o que os *pa’i* mandavam?’

Para o que responderia Peebi, em espanhol, que muita coisa mudara desde que os Ayoreo haviam, para empregar suas próprias palavras, *se chocado com a civilização*. Como se fossem então, expressões desse *choque*, Peebi dizia que a lição dos *pa’i* salesianos sobre *Dupade* não veio desacompanhada nem do bônus’ do acesso aos bens dos quais os Brancos eram donos, nem do ‘ônus’ expresso nas punições impostas pelos *pa’i*, como a suspensão pelos do fornecimento de rações semanais de arroz e macarrão fornecidas por eles às pessoas desse povo *bautisadas* que passaram a viver em Puerto María Auxiliadora, ou a privação do acesso aos bens que ali encontravam-se disponíveis. Fato que parecia ecoar aquilo que Caiuby (1993, p. 167) já assinalara antes para os Bororo, particularmente sobre o fato de o projeto civilizatório salesiano tal como posto em ação entre os Bororo ser amplamente sustentado por um sistema¹¹⁰ de recompensas e punições.

Em segundo lugar, juntamente com o que Peebi me ensinara sobre uma imagem de um pensamento Ayoreo sobre o infanticídio, eu também aprenderia naquela ocasião que as cessações de infanticídio teriam ocorrido não só no contexto da criação pelos *pa’i*

¹¹⁰ Ainda que fosse justamente tal sistema chamado pelos padres salesianos, como pode-se ler na edição de Janeiro de 1970 do *Bollettino Salesiano*, tanto de ‘caridade’ quanto de ‘método educativo’

salesianos de uma condição moral generalizada a partir de um processo de invenção de uma unidade e de um todo homogêneo entre as pessoas desse povo e através de um conjunto de torções impostas no mundo Ayoreo, mas também num em que fazia-se transformar tanto o que os Ayoreo entendiam ser uma pessoa, quanto aquilo que se colocava exatamente no exterior da missão salesiana de Puerto María Auxiliadora.

Digo isso porque se as pessoas desse povo sabiam, sobre o corpo, que era ele composto usualmente (segundo uma espécie de modelo Ayoreo convencional de composição da pessoa humana) de um envelope físico ao qual cabia chamar de *pibai*; de um duplo, *oregaté* (cujo destino *post mortem* seria, como sabemos, o domínio subterrestre *jnaropié*); e de um pensamento/experiência, *ayipié* (que se extinguiria, segundo os Ayoreo, juntamente com a morte do corpo físico); a recriação desse modelo frente as transformações que os *pa'i* impuseram no mundo Ayoreo faria com que *pibai* passasse a ser reconhecido, no contexto da missão, como *cuerpo*, e o princípio *ayipié* como *alma/espírito*, que passaria a ser concebido, então, como o duplo de uma pessoa que, caso fosse ela 'bondosa' e seguidora das *palabras-de-Dupade* não teria destino outro que não o 'céu', a 'aldeia de Deus' (Ayoreo: *Dupade idai*) onde passaria a viver na companhia de *Dupade*; e o princípio *oregaté* como um fantasma (Espanhol: *aparición*) maligno que emergiria no lugar onde se sepultara o *cuerpo* falecido de uma pessoa.

Além do mais, se eu sugeri no começo desse capítulo que é o contexto alimentar um privilegiado para a re-composição do conjunto de relações pelo qual é composta a pessoa humana, coisa certa era o fato ainda de que não se não se poderia reduzir, por exemplo, a transformação de *pibai* em *cuerpo* no contexto da missão a um simples caso de criação lexical.

Conforme eu aprenderia com Peebi em Tiogai, o *cuerpo* dos Ayoreo *bautisados* diferiria radicalmente do *pibai* dos *abuelos* e daqueles que não quiseram saber das *palabras-de-Dupade* e da vida na companhia dos *pa'i* salesianos, uma vez que o dono de um *cuerpo* poderia comer livremente e abundantemente da comida dos *cojñone* (sal, óleo, bolachas, macarrão..) sem que isso lhe representasse qualquer risco, diferentemente do que se passaria para os donos de um *pibai*, para quem seria a comida dos *cojñone* uma absolutamente patogênica. Para um dono de um *pibai*, por exemplo, dever-se-ia evitar o consumo excessivo (excetuando-se o mel, *cutepei*, que podia ser consumido livremente) mesmo dos alimentos que não são reputados convencionalmente provocarem doenças

(como a carne dos jabotis, dos tatus e dos tamanduás, ou os frutos dos cactos, por exemplo), sob pena do excesso alimentar tanto fazer enfraquecer o envelope físico do comedor imprudente quanto provocar-lhe uma transformação no simétrico daquilo que comeu excessivamente, de forma que alguém que comesse excessivamente da carne de jabotis estaria sujeito a transformar-se num deles, especialmente se não cuidassem de ‘anular’ o ‘poder transformador’ do ‘excesso’ aspergindo, tal como no caso dos batismos, água sobre a boca e sobre as mãos.

Tudo isso, no entanto, para as transformações no que concebiam os Ayoreo como sendo uma pessoa humana. Resta agora, entretanto, debruçar-se sobre o exterior da missão de Puerto María Auxiliadora e sobre a relação entre as pessoas desse povo e os *cojñone* mediada pelos *pa’i* salesianos. É a ela, portanto, que dedico as páginas que seguem.

5. O campo e o fora

É sob os golpes da propriedade privada, e depois com a produção mercantil, que o Estado conhece seu enfraquecimento.

- Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O Anti-Édipo*

5.1. As bolachas: a missão e a dependência do fora

Gildo, que aparecia todas as noites no espaço do pátio doméstico dos pais de Peebi com muitos pães, bananas e com um sem fim de perguntas sobre o que eu realmente queria em Tiogai e por que motivo eu teria saído de minha casa para ir viver ali com os Ayoreo, contava muito bem sobre os *pa'i* e sobre as visitas dominicais ao *Dupade iguijna cuchabí*: ao ‘templo’ de *Dupade* (Espanhol: *Iglesia*). Sobretudo porque ele sabia: ele contava que havia sido batizado pelos *pa'i* quando era apenas um *disabi*, uma criança, e orgulhava-se de ter sido na missão, durante muitos anos, um bom *angarato*, isto é, um bom ouvinte. Sobretudo das *palabras-de-Dupade*. E justamente por ter sido bom *angarato* dizia ele ser hoje um *anguretigadatéi*¹¹¹: um homem que tinha *fé*. A mesma *fé* da qual Peebi, por exemplo, se orgulhava, e sobre a qual ele dizia ter aprendido com os padres no contexto da missão.

Contava sem pudor algum (entre uma e outra gargalhada), portanto, Gildo: - ‘nem eu, nem ninguém entedia nada. Nenhuma palavra. Mas a gente escutava, *angarato*. Prestava atenção. E era gostoso. Tinha a *comida* (Ayoreo: *piboté*). *Las galletas!* As bolachas!’

Havia, portanto, algo que avivava o desejo de um *disabi* de ouvir com atenção o que os *pa'i* tinham para ensinar: *las galletas*. Ou qualquer *piboté*. Qualquer comida. E se os Ayoreo pareciam estar felizes naquele tempo com a contrapartida oferecida pelos *pa'i* em troca de ouvidos atentos às *palabras-de-Dupade*, a questão sobre o abastecimento da missão de medicamentos e daquilo que chamavam os Ayoreo de *piboté*, sob a perspectiva dos padres, uma que certamente lhes forçava a pensar, haja vista tanto os reclames dos padres sobre a falta de dinheiro para exercerem o que chamavam de ‘campanha da moralidade’ contra o mundo *selvagem* dos *Moros*, publicados corriqueiramente no *Bollettino Salesiano*:

¹¹¹ Note-se, à vista disso, a relação entre ‘escutar’ e ‘ter fé’ expressa na língua Ayoreo.

“Quando estão eles, os *Moros*, doentes, bebem da nossa água benta como se fosse remédio e nela depositam inteiramente a sua fé! Já os remédios, no entanto, são caros e nunca temos dinheiro para comprá-los”

Ou ainda:

“Quando se trata de dinheiro, os pais estão apenas preocupado com a “quantidade”. Fazemos nós bem e dar uns trocados às crianças? Caso sim, a partir de que idade? Precisamos mesmo recompensar as crianças por fazer um trabalho bem feito? Nessa zona de analfabetismo, há apenas um médico para cada 50.000 pessoas! E temos nós dinheiro para pagá-los? Não!”

Quanto a queixa do padre salesiano Angel Muzzolón sobre aquilo que chamara naquele tempo de *caridade*:

“Estas pessoas encontravam-se inteiramente ligadas ao seu ‘país’, caso assim se pudesse dizer, onde alimentavam-se com o trabalho de suas próprias mãos. *Hoje em dia, são inteiramente dependentes de nossa caridade. No dia que não pudermos mais alimentá-los ou vesti-los, tememos que eles fujam novamente para o bosque*”. (tradução e itálicos meus)

A preocupação dos *pa’i* não era, no entanto, desprovida de contexto. Verdade era, segundo o material que encontra-se disponível no Arquivo Salesiano em Assunção, que desde os fins dos anos de 1960 a população residente (temporariamente ou não) na missão de Puerto María Auxiliadora¹¹² crescera consideravelmente.

Se aumentara ali na área da missão o número de Ayoreo *Garaigosode/Pa’igosode bautizados* e que ‘já não desejavam mais matar’, a esse somava-se também o número de Ayoreo *Campolorogosode* (que viviam habitualmente na região do Chaco Central nas imediações das fazendas dos patrões Menonitas sob tutela dos missionários evangélicos da *New Tribes Mission*) que por ali encontravam-se eventualmente (e temporariamente) com fins de residirem perto de seus parentes clânicos (Ayoreo: *iguisode*), e dos *cojñone*, donos de bens poderosos e conhecedores das *palabras-de-Dupade*.

Mas não só isso. Os *pa’i* preocupavam-se, ademais, com o fato de os *Moros* revelarem-se progressivamente, segundo registrou-se no fim dos anos de 1970 no *Bollettino Salesiano*, pessoas:

“ambiciosas e inconstantes [que] fazem questão de se vestir bem. Com lindas camisas e sapatos de borracha. Vestem-se sempre para as festas, repetem o bom aspecto para as

¹¹² Segundo Bremen (1991) a população vivendo sob tutela dos *pa’i* chegara a totalizar mais de 450 pessoas no fim dos anos de 1970. Isso, contudo, na contagem de Bremen. Na conta dos próprios Ayoreo, tal número chegaria, saiba-se, a mais de 9000 ‘humanos de verdade’, *Ayoréode*.

missas, e em seguida usam as roupas até que elas se façam em pedaços. Nós compramos [para eles] rádios e gravadores e estes lhes são motivos de orgulho. Tudo isso pelo que trabalham e ganham. *Não que tenham eles uma visão altamente moral do trabalho, mas eles perceberam que o padre Nardon lhes dá pedaços de papel com os quais podem comprar todos esses itens maravilhosos: “Eles já tem percebido: mais trabalho, mais dinheiro, coisas mais bonitas. Assim, começam a se levantar cedo pela manhã”*. (tradução e itálicos meus.)

Ora, e se o número de pessoas “ambiciosas e inconstantes” que passaria a residir no espaço da missão era preocupante, esse mesmo número também não deixava de figurar sob a perspectiva dos *pa’i* como bastante sedutor, índice do sucesso tanto de uma ‘campanha da moralidade’, quanto de um processo de pacificação e de *des-selvageirização* dos *Moros*.

Nesse sentido, parecia ser urgente para os *pa’i*, segundo pode-se ler na etnografia de Bremen (1991), encontrar uma solução financeira, que acabou por decompor-se em três ações distintas. A solução: já que crescia progressivamente o número de *Moros* residindo na missão, carecia-se de suprir com recursos externos o abastecimento da missão e de criar imediatamente um programa de distribuição de objetos que assegurasse o sucesso do projeto civilizatório salesiano e impedisse que os Ayoreo retornassem para o bosque chaquenho e, a partir desse movimento, se *re-selvageirizassem*. Donde se concluiria que se deveria criar as seguintes ações: (1) um programa de distribuição de bens; (2) um programa de trabalho, que deveria ser constituído a partir da desarticulação da chefia tradicional dos *dacasuté* e de sua substituição por um grupo de *coordinadores de trabajo*, para através dele conseguir empregar pelo menos os homens adultos habitantes no espaço da missão; e (3) um projeto de criação de vacas, financiado por uma instituição, que deveria ser realizado ao longo de um prazo de 5 a 12 anos e que deverá, ao fim, autonomizar o suprimento da missão e preparar os *Moros* para o “inevitável confronto¹¹³ com o mundo dos colonos Brancos”.

No entanto, não tardaria para que o plano de ação pensado pelos *pa’i* salesianos para suprir a missão de bens logo esbarrasse num problema suplementar.

¹¹³ A imagem de tal confronto com o que chamaram os padres salesianos de um “inevitável confronto com o mundo dos colonos Brancos” pode ser encontrada na edição de Abril de 1980 do *Bollettino Salesiano*. Curiosamente, tal imagem de “confronto” também fora evocada anteriormente no contexto da ação de outros missionários, como, por exemplo, nas palavras do missionário anglicano Wilfred Barbroke Grubb ao comentar sobre seu projeto entre os Lengua, na região de fronteira entre a Argentina e o Paraguai, no fim do século XIX.

Se era verdadeiro que após alguns anos vivendo na região na região do alto Paraguay os padres já conseguiam se precaver contra as inundações sazonais das margens do rio, fato era ainda que as chuvas ocorridas especialmente em Maio de 1979 fizeram o nível habitual de água do rio Paraguay (que normalmente não ultrapassa 3 metros de profundidade) triplicar e acabaram por inundar quase todo o espaço da missão de Puerto María Auxiliadora.

Face a tal acontecimento, o padre Luigi Nardon faria publicar, então, na edição de Abril de 1980 de *Bollettino Salesiano* o seguinte:

“Tudo ocorrera como na história da Arca de Noé. A cheia de 1979 invadiu e quase inundou totalmente a aldeia. Para o topo, transferimos a enfermaria, de modo a assegurar os preciosos medicamentos. Mas ainda ali, na enfermaria, a água alcançara 1,5m. De algumas casas via-se apenas os telhados. Outras permaneciam completamente submersas. (...) Nossa deslumbrante vila. Dois salesianos, quatro filhas de María Auxiliadora, 350 Ayoreo e 700 vacas escaparam do dilúvio. O galinheiro, a roça, um par de tratores, uma pequena pista de pouso, um barco a motor, um gerador para a corrente elétrica (em funcionamento duas horas por dia para recarregar os reservatórios de água potável), o rádio para ligação com as missões salesianas próximas. É tudo. Além disso, nossa coragem de viver”. (tradução minha)

Contudo, seria apenas no início de Maio que os *pa'i* e os Ayoreo abandonariam a velha zona inundada da missão (não sem antes cuidar, conforme o padre Enzo Bianco registraria nessa mesma edição do *Bollettino Salesiano*, de colocar todos os objetos que não puderam carregar consigo sobre os poucos telhados que restaram não-submersos no terreno da missão) para viver temporariamente num par de tendas, de aproximadamente 100x8m, doadas pelo governo Brasileiro.

Contudo, a metáfora bíblica evocada pelos *pa'i* não se encerrava na imagem de um dilúvio. Conforme fizera questão de descrever o padre Bianco, o mês de Outubro traria consigo a “baixa das águas” e marcaria o retorno dos Ayoreo e dos *pa'i* à antiga zona da missão. Mas que é que os padres salesianos encontrariam ali, no terreno até então inundado,? Ainda segundo a descrição do padre Bianco, os padres salesianos teriam encontrado “um grave problema financeiro”: a maior parte das casas ali encontrava-se avariada pelas águas da inundação (especialmente o par de casas de alvenaria, habitadas até então pelos padres e pelas irmãs Filhas de María Auxiliadora) e mais de 200 vacas que os *pa'i* criavam ali à guisa de tentativa de automatizar o suprimento da missão haviam morrido afogadas pelas águas do ‘dilúvio’ que retirara dali os padres e os ameríndios por pelo menos 6 meses.

E quem deixar-se-ia abalar num contexto de destruição como esse? Não os padres salesianos, uma vez que a Itália nunca deixara de ser, conforme vimos no primeiro capítulo desse trabalho, uma imagem presente no pensamento salesiano e, portanto, uma espécie de modelo *sui generis* tanto de ação quanto de recuperação. Assim sendo, o padre Bianco, diante de um cenário como esse, ainda se orgulharia:

“A Itália, nossa abençoada Itália, também passa por crises. Mas para meus índios não se passa nem a centésima parte do que se passa por lá, e eu estou feliz. Verdade é que aqui não se tem tudo, mas é mesmo de lá que estão sempre reclamando. [Queixam-se] Enquanto isso, ele está lá preocupado em trazer os índios para dar mais um passo para fora da Idade da Pedra: a agricultura! Mas primeiro você deve é tirar água do rio, levada pelas bombas, para irrigação artificial” (tradução minha)

Contudo, se é na Itália que encontra-se uma imagem de um pensamento sobre um modelo de ação e de recuperação, verdade era que os *pa'i* teriam ainda, ao retornar a Puerto María Auxiliadora, uma urgência: carecia-se de se apressar em levar novamente para entre os *Moros* o projeto *civilizatório*, uma vez que os *Moros* eram, segundo o padre Bianco, “amigos impacientes”. *Impacientes*, inclusive, porque, segundo o longo relato de Bianco, os homens desse povo ao retornar à Puerto María Auxiliadora já teriam prontamente empunhado os machados doados pelos padres e rumado de imediato para o mato com fins de “desmatar” (é a palavra do *pa'i*) com a promessa de voltar em breve tanto “para comprar camisas, sapatos de borracha e o prestigiado rádio”, quanto para escutar com atenção, na manhã de domingo, as *palabras-de-Dupade*, “como bons cristãos que eram”, quanto para participar de uma cerimônia que se passaria realizar na missão e que seria, do ponto de vista dos *pa'i*, tão “bela” quanto a própria missa dominical: uma de ‘hasteamento de bandeiras’, em que içava-se tanto a bandeira do Paraguai (“até mesmo por que são os *Moros* paraguaios”, frisaria, pois, o padre Bianco), quanto a branca e amarela do Vaticano, a “bandeira do Papa”, pois é ao Papa que “agradecer-se-ia” o fato de os padres viverem ali entre os *Moros*.

Pois bem. Ao deparar-me, porém, tanto com a imagem do dilúvio trazida à baila pelos *pa'i* salesianos durante o fim dos anos de 1970 para designar o que acarretara numa mudança espacial temporária que exigira dos padres um esforço de reconstrução ‘à la Itália’, quanto com aquela sobre o plano estratégico concebido pelos padres salesianos com fins de prover a missão salesiana entre os Ayoreo de bens e impedir, com isso, que as pessoas desse povo dela evadissem rumo ao bosque chaquenho, o que logo me vem a

mente é tanto a lembrança do que Badiou escreveu em 2009 (p. 359) sobre o que chamou de *mundo*, para designar uma configuração de múltiplos seres que figuram juntos num lugar e as relações que esses seres estabelecem entre si, quanto a de uma constatação de Toren (1990, p.123) para outro contexto etnográfico: “a *igreja* é a *civilização*” (itálicos meus).

Mas assim sendo, o que mais acrescentar a imagem de *civilização* que caracterizava a perspectiva dos padres salesianos?

Minha sugestão aqui é, pois, a de que se poderia igualmente acrescentar a *civilização* tanto uma transformação espacial (era preciso continuamente afastar os Ayoreo do espaço ‘selvagem’ da floresta e assegurar que para ela as pessoas desse povo não retornassem) quanto outra material (através da oferta constante tanto de bens e de tratamento médico para a cura das doenças dos *cojñone* que não pareciam ser tratáveis com a terapia xamânica convencional, quanto a de trabalho).

Todavia, isso não é tudo, pois imagino que se poderia sugerir, ao colocar-me ao lado de Badiou e ao colocar mais uma vez diante de mim a imagem do plano estratégico dos *pa’i* e das transformações no mundo Ayoreo provocadas pelos padres salesianos que destaquei no capítulo anterior, que na missão Puerto María Auxiliadora se sobreporiam dois *mundos* constituídos a partir de duas determinações intrínsecas e duas redes de relações distintas. Assim, se de um ponto de vista imanente ao mundo dos padres salesianos acreditava-se que os *Moros* encontravam-se sempre ‘a um passo de’ desgarrarem-se, do *mundo civilizado* dos *pa’i* salesianos, de outro, sob a perspectiva dos Ayoreo, qualquer Outro e qualquer objeto que a ele estivesse vinculado e com o qual uma pessoa desse povo se relacionasse figuraria, em certa medida, como elemento pertencente ao mundo em que viviam as pessoas desse povo.

Nesse sentido, creio que se poderia igualmente sugerir que se era o *mundo* dos padres salesianos ali entre os Ayoreo um mundo *intransitivo* (isto é, um mundo que possui algo que lhe é externo (no caso da missão de Puerto María Auxiliadora, a ‘Itália’, objetificada nas palavras de Dom Bosco) e que só se constitui enquanto *mundo* na medida em que o que o compõe repousa em seu exterior), o *mundo* Ayoreo seria um mercado, por outro lado, por sua absoluta *transitividade* (da qual seria o ‘relacionismo’ sobre o qual comentei no fim do capítulo anterior uma expressão), visto que ele seria um *mundo* que faz

imaneente toda e qualquer parte: tanto as que já o compõem quanto aquelas que passaram a compô-lo ao emergirem do exterior do *socius* indígena.

Mas seria o idioma *civilizatório* o mesmo que seria evocado pelas pessoas desse povo em seu *mundo* para explicar a chegada continua de bens ao espaço que coabitavam com os padres salesianos?

5.1.1. Os *pa'i* 'xamanizam' (2): *Dupade e o acesso aos bens dos cojñone*

Já sabemos nós desde o capítulo anterior duas coisas importantes sobre o xamanismo Ayoreo: (1) é, segundo Sebag (1965), um xamã um curador de enfermidades dada sua habilidade em controlar seu duplo *oregaté* e de fazê-lo entreter-se em relações com formas não-humanas de alteridade, e um 'mestre' capaz de controlar aquilo que chamara este autor (*idem*, p. 17) de "constantes psicológicas e sociais", (2) e que os *pa'i* podiam, do ponto de vista de um pensamento Ayoreo sobre as enfermidades *dequeyutiguei*, xamanizar.

Verdade também é, entretanto, que poder-se-ia ainda atribuir uma responsabilidade suplementar ao xamã Ayoreo, que é: os xamãs (Ayoreo: *naihae*) também são, segundo fizera notar Sebag (*idem*, p. 22), responsáveis por assegurar, em tempos de escassez, a provisão de alimentos para as pessoas de um grupo.

Chegado o tempo em que os animais no bosque chaquenho começam a rarear e em que não encontra-se mais com tanta facilidade árvores de onde os Ayoreo pudessem extrair algum mel, punha-se logo um *naihae*, de acordo com a descrição de Sebag (*idem*, p.27), a recontar para as pessoas de uma aldeias histórias sobre proezas de grandes xamãs do passado: - 'um dia em que avistaram os homens de uma aldeia uma vara de porcos-do-mato, um grande xamã, munido de seu *nomichó*, seu bastão, declarou: - 'Afastem-se! Deixem-me aqui nesse lugar!'. Era esse o aviso que precedia o ato mágico do xamã: imediatamente ele desenhava com seu *nomichó* um círculo ao redor dos porcos-do-mato recém-avistados pelos homens. E durante aquela caçada, que durara horas, os homens-caçadores puderam matar muitos porcos-do-mato! Ao longo de todo o tempo, o xamã não se moveu. Permaneceu ali. Imóvel. E dado o fim bem-sucedido da caçada, o xamã imediatamente largaria seu *nomichó* e tombaria ali onde permanecera imóvel até então, inconsciente. Os homens-caçadores não tardariam, então, a lhe massagear todo o corpo.

Era preciso reanima-lo. Mas não só isso. Os homens também estavam incumbidos de uma importante tarefa: carecia-se ainda de repartir com ele, o grande xamã, o grande butim da caçada.?

Mais ainda: conforme deduzira Sebag (*idem*, p.28), “o que vale para a carne também vale para o mel”. Logo, um toque de xamã com seu *nomichó* numa árvore na qual desconfia-se que houvesse mel (Ayoreo: *cutepéi*) era suficiente para que imediatamente dele, do *cutepéi*, ela se preencha. É este, ainda, segundo o autor do trabalho sobre o xamanismo Ayoreo, um índice tanto de sua capacidade de previsão¹¹⁴ (que se estenderia, saiba-se, à sua habilidade de mobilizar e de fazer fixar temporariamente seu duplo *oregaté* no corpo de outros animais com fins de examinar a paisagem chaquenha em busca de alimentos), quanto de sua capacidade de criação¹¹⁵, que se faria visível através de sua habilidade de criar recursos naturais mediante a solicitação de outrem.

Pois bem. Se não havia quem negasse que podiam sim os *pa'i* xamanizar, ilustrada por seu trato especial com as doenças *dequeyutiguei*, não parecia haver igualmente quem pudesse negar: - ‘ora, se os *pa'i* o fazem, é, sobretudo, porque estão habilitados a entreterem-se num modo privilegiado relação com *Dupade!*’.

Mas a que mais estaria ligado então o poder de *Dupade* para que os *pa'i* pudessem, através da relação especial que estabeleceriam com ele, intervir eficientemente sobre as enfermidades *dequeyutiguei*?

As coisas para os Ayoreo são assim: é *Dupade*, como sabemos nós desde o capítulo anterior, um transformador da condição ontológica dos seres originários *Jnamibajade* e *Chequebajedie*. Mas se dizia-se isso, dizia-se em Tiogai que dizia-se também em Puerto María Auxiliadora (a exemplo da conclusão que já haviam tirado os parentes *Campolorogosode* sobre os missionários evangélicos da *New Tribes Mission*) que *Dupade* deveria ser um poderoso *dacasuté* cuja força se manifestaria num modo de assegurar que os

¹¹⁴ Que seria simétrico, penso eu, ao poder que atribuem os Ayoreo à classe de xamãs que nomeiam de *utoca'achugode*, dotadas da capacidade de antever acontecimentos que logo se passarão com as pessoas humanas.

¹¹⁵ Sobre a capacidade de criação de um *naihae* Ayoreo, a descrição de Sebag (1965, p.28) sobre o caso de um pedido de um menino a seu pai-xamã é digno de nota. Segundo Sebag, certa feita um menino solicitara a seu pai: - ‘papai, por que você não faz aqui uma lagoa?’. Diante do pedido do filho, o pai lançaria, então, com toda sua força contra uma árvore seu bastão *nomichó* e dela passaria a correr abundantemente água.

Ayoreo *bautisados* e conhecedores de suas *uruode*, de suas palavras pudessem, ‘viver bem’ com acesso tanto à medicamentos quanto aos poderosos bens dos *cojñone*, dos Brancos.

Mas isso não é certamente tudo sobre *Dupade*. A exemplo do que destacou-se antes sobre os ‘bons’ chefes, cuja ‘eficiência’ se evidenciaria, segundo ensina-se nos dias de hoje para quem quer que se indague sobre alguma forma de chefia em Tiogai, tanto em sua generosidade quanto em seu poder de atender as necessidades das pessoas de uma aldeia, os Ayoreo reconheceriam ainda que *Dupade* seria um excelente chefe-xamã por sua bondade e por sua impecabilidade em atender as necessidades das pessoas humanas vivas.

No entanto, não havia, conta-se, igualmente quem negasse: uma dádiva de um *Dupade*, tornada visível, segundo as pessoas desse povo, através dos atos dos *pa’i*, além de provocar uma assimetria entre ele e os humanos vivos e figurar como um índice de sua agência ‘sobrehumana’, exigia sempre uma espécie de ‘contra-prestação’ dos humanos que por ventura desejassem (Ayoreo: *-ípota*) os bens dos *cojñone*. Era preciso, conforme salientavam os *pa’i* de Puerto María Auxiliadora, que as pessoas desse grupo *bautisadas* fossem, sobretudo, pessoas que *escutassem* (Ayoreo: *angarato*). Sobretudo as *palabras-de-Dupade* ensinadas pelos padres salesianos, sob pena de largarem-se sujeitas as punições de *Dupade*, reservadas particularmente àqueles que não eram *anguretigadatéi*, àqueles que não tinham fé¹¹⁶.

Dessa forma, seria, antes de tudo, uma pessoa não-*anguretigadatéi*, uma pessoa *castigada*, que opor-se-ia, conseqüentemente, aos Ayoreo *paaque* (cf. Otaegui 2014, p. 108), pacíficos: homens *bautisados*, *anguretigadatéi* e ‘merecedores’ das benesses que *Dupade* pode proporcionar, através dos atos dos *pa’i* salesianos, aos humanos vivos.

Verdade também é, no entanto, que *Dupade* já há muito não vive entre os humanos de verdade, *Ayoréode*. Desde o dia, conforme ensinava-se em Tiogai toda vez em que trazia eu à baila alguma indagação sobre a relação dos *abuelos* com os *pa’i* salesianos, em que ele, indignado tanto com a descrença dos Ayoreo quanto pelo mau-odor de tudo aquilo que havia no domínio terrestre *erami*, resolvera ascender para a última capa do céu e carregar consigo os únicos que, segundo seu próprio julgamento, acreditavam em suas palavras e

¹¹⁶ Segundo nota de Fischermann (2001, p. 302), sendo *Dupade* um poderoso chefe-xamã, sua capacidade de xamanizar *puopíé* possui um traço distinto da *puopíé* dos xamãs convencionais. Ao xamanizar, poderia *Dupade* observar o interior de uma pessoa humana com fins de examinar se ela realmente cria ou não em sua *uruode*, em suas palavras.

lhe chamavam pelo vocativo *yoquiipai*, ‘o nosso pai’: as estrelas e a lua (cf. Fischermann 2001, p. 302).

Ora, mas se *Dupade* não vivia mais entre os humanos vivos, sugerir-se-ia que os Ayoreo viviam, então, em Puerto María Auxiliadora, sob tutela de uma figura em quem tanto a pessoa ‘cósmica’ de *Dupade* e sua capacidade de xamanizar e promover o acesso aos bens dos *cojñone* e ao trabalho, quanto a pessoa ‘mítica’ de Agayéguede, teriam se distribuído: os próprios *pa’i* salesianos.

Nesse sentido, imagino que se poderia salientar, tendo em vista a relação entre os humanos de verdade; *Dupade*; os *pa’i* e também Agayéguede, que se revelaria aqui uma espécie de propriedade auto-similar presente em diferentes escalas – uma mítica, outra cósmica e outra sociológica (e que encontrar-se-iam, saiba-se, mutuamente implicadas) - da relação, de modo que se poderia dizer que seriam, por exemplo, os *pa’i* réplicas auto-escalares de *Dupade*.

Assim sendo, também imagino que não seria exagero sugerir aqui ainda duas coisas importantes. Uma delas é a de que um *Dupade* dotado de uma extraordinária capacidade de xamanizar figuraria no pensamento Ayoreo como uma espécie de figura singular que se revelaria um ‘múltiplo’, quando evocada justamente no contexto da relação entre os Ayoreo e os padres salesianos, distribuído nos *pa’i*. Já a segunda (que não é obviamente menos importante), consiste no fato de que o peso que as pessoas desse povo que habitavam a missão de Puerto María Auxiliadora atribuiriam à necessidade de se ‘ter fé’ e de escutar com atenção as *palabras-de-Dupade* que podia-se ouvir da boca dos *pa’i* salesiano não deve ser apreciado apenas em relação à sua contraparte material (cujo índice encontrar-se-ia na capacidade atribuída aos *pa’i* de xamanizar), mas também com relação à sua contraparte cósmica: evitar os efeitos da ‘fúria’ e ‘descaso’ de *Dupade*, cujos prejuízos se fariam visíveis (e justificar-se-iam) por meio das ações dos padres salesianos para com as pessoas desse povo.

Os *pa’i* salesianos xamanizavam, portanto, porque eles figuravam, no fundo, como versões auto-escalares e minimizadas de *Dupade*: homens em quem, do ponto de vista dos Ayoreo *bautisados* e *anguretigadatéi*, a capacidade de xamanizar *puopíé* (cujo índice era tanto a capacidade de curar uma classe de enfermidades quanto de disponibilizar para as pessoas desse povo bens e trabalho) de um chefe-xamã como *Dupade* encontrava-se amplamente distribuída. E ao xamanizarem, então, como *Dupade*, os *pa’i* ainda faziam reenviar, em

certo sentido, a vida dos humanos de verdade *bautisados* a um estado mítico: aquele em que as pessoas desse povo viviam na fazenda de Agayéguede sob sua proteção e dispendo livremente de seus múltiplos bens, de maneira que poderia sugerir aqui ainda que, do ponto de vista das pessoas desse povo, participar das missas dominicais ministrada pelos padres salesianos onde poderiam escutar sobre as *palabras-de-Dupade* consistia, de certa forma, numa tentativa de reestabelecer a continuidade de um mundo vivido segmentado através de um esquematismo pelo qual a especulação mítica o teria substituído.

Assim, a vida com os *pa'i*, regida pelas *palabras-de-Dupade*, se tornaria uma que mereceria ser vivida na medida em pareceria se revelar um esforço de retornar a um *continuum* mítico que não expressaria, note-se, uma relação imediata entre o homem e o mundo através de operações práticas. Adaptando (mas reproduzindo quase literalmente), ao fim, o que sugeriu Lévi Strauss no *Finale* de *L'homme Nu* (1981, p. 681), ser uma pessoa *paaque* que vivia sob a tutela dos padres e crente nos ensinamentos de *Dupade* não consistia numa reação a vida, mas numa reação ao que o próprio pensamento das pessoas desse povo *bautisadas* fez do mundo em que viviam, de maneira que viver com os *pa'i* não seria uma resposta direta a um novo mundo vivido, mas antes uma resposta à forma pela qual uma pessoa *bautisada* pensa sobre o mundo.

Isso, porém, sob a perspectiva daqueles que viviam na missão e criam nas *palabras-de-Dupade*. Aqueles cujos atos os *pa'i* julgavam não serem mais que, 'pecado' (Ayoreo: *pípesute gajnarégone*), não tardariam a se indagar: - 'pois se aqueles que vivem ao redor dos *pa'i* podem conseguir dinheiro e os bens dos *cojñone*, nós poderíamos fazê-lo de alguma outra maneira que não essa?'

Foi, então, na mesma ocasião em que me contara Peebi, de frente a um televisor que exibia uma pessoa o caso do 'exorcismo' de uma pessoa, que era mesmo um homem que tinha *fé* em *Dupade*, que escutei pela primeira vez (mas para fazê-lo, tive que desligar meu gravador, a pedido de Peebi, visto que, segundo ele, havia histórias as quais era absolutamente 'perigoso' contar e, especialmente, gravá-las, sob pena de acontecer fatalmente comigo o mesmo que acontecera durante os anos de 1960 à *Luciano*¹¹⁷) a história de um homem que vivera durante o fim dos anos de 1980 na missão de Puerto

¹¹⁷ É assim que Lucien Sebag passou a ser reconhecido em várias comunidades Ayoreo.

María Auxiliadora e encontrara uma solução curiosa para a questão de como conseguir dinheiro e obter acesso aos bens dos *cojñone* fornecidos pelos *pa'i*.

Segundo Peebi, a solução encontrada pelo homem que era certamente visto pelo ângulo dos *pa'i* e dos Ayoreo *paaque* como um sujeito *castigado* era, de fato, engenhosa: o homem teria criado xamanisticamente um tipo de máquina com a qual, segundo Peebi, podia-se ‘confeccionar’ dinheiro. ‘Mas Peebi, e essa máquina funcionava?’, era o que eu logo lhe indagaria. E a resposta que eu receberia seria a de que claro, a máquina certamente funcionava. Muito bem, aliás, e durante muito tempo, de forma que não teria tardado para que ela se tornasse sensação em outras comunidades, sobretudo entre os Ayoreo *Campolorogosode* que ainda viviam naquele tempo sob tutela dos missionários evangélicos da *New Tribes Mission*, empregados nas fazendas dos patrões Menonitas.

No entanto, não poderia esconder aqui que o fato que me relatara Peebi nessa ocasião abrigava ainda em seu interior uma dobra suplementar: se era verdade que um homem pôde um dia criar xamanisticamente, à guisa de solução para um problema, uma máquina com a qual pudesse confeccionar, no âmbito da missão salesiana, dinheiro, tal fato só se revelara, naquele contexto, possível porque devia ser o homem, na realidade, um *brujo*, um feiticeiro, e, sendo ele o que era, as pessoas desse povo que habitavam o terreno da missão de Puerto María Auxiliadora sob tutela dos *pa'i*, *brujas* que não eram, logo tratariam de assassiná-lo.

Parecia ser imprescindível fazê-lo sobretudo porque, segundo dizia Peebi, ‘*brujos* faziam sempre o que queriam. Entravam em qualquer coisa. Mas era preciso que um *brujo* o fizesse em tempo hábil...’. Para o que era difícil não indagar: - ‘ora, tempo hábil para que?’. Tempo hábil, suspeito agora, antes de que se reportasse uma formação, a *brujeria*, do mesmo gênero que a capacidade de xamanizar atribuída aos *pa'i* salesianos e com a qual concorria, por sinal, temporalmente, à *selvageria*, que suplantaria e assombraria, por seu lado, os anseios do projeto civilizatório salesiano de, para empregar as palavras de Deleuze e Guattari (2010, p. 252) “adestrar o homem, marca-lo em sua carne, torna-lo capaz de alianças, constitui-lo na relação credor-devedor que é por ambos os lados uma questão de memória (memória orientada para o futuro)”.

E que fizeram, então, os *pa'i* e os Ayoreo *paaque* ao esbarrarem com um antigo código como a face do xamanismo convencional em que passaram a reconhecer a *brujeria*?

Pois eles não tardaram em aniquilá-la, como se houvesse no espaço da missão e para aqueles que nela viveram algum dia uma nova *necessidade* imposta pela nova relação em que passaram a se entreter as pessoas desse povo, que remetia às designações expressas nas *palabras-de-Dupade* recitadas pelos *pa'i* salesianos.

Resta a mim, em todo caso, depois de termos nós passado desde a abertura da segunda parte desse trabalho pela apresentação sobre os primeiros contatos entre os Ayoreo e os *pa'i* salesianos e sobre as transformações que estes impuseram no mundo Ayoreo, trazer à baila aqui uma pergunta que imagino que talvez soe aos ouvidos do leitor e da leitora como curiosa: a partir de que atos fundamentais teria começado, então, a missão salesiana na margem direita do alto Paraguay?

Para o leitor e a leitora não é mais novidade que uma operação fundamental foi inaugurada no Chaco paraguaio pela ‘deportação’ e pela fixação da residência dos Ayoreo *bautizados* no terreno de propriedade da missão. Mas não só ele. Outro par de atos não menos importantes consistira, pois, tanto na (1) transformação das *palabras-de-Dupade* recitadas pelos *pa'i* salesianos (que colocar-se-iam, aos olhos dos Ayoreo, com *Dupade*, em filiação direta) em fundamento de um novo mundo criado pelos adre, quanto (conforme aprenderia eu desde meus primeiros momentos em Tiogai com um de meus melhores amigos ali, José Maria) no (2) estabelecimento de um par de novas formas instauradas pelos padres com fins de fazer circular entre as pessoas desse povo os objetos dos *cojñone*: o trabalho, *trabajádi*, e o dinheiro, *pláta*.

5.1.2. O lugar dos objetos: sobre as noções de trabalho e de dinheiro

Foi Claudia a primeira pessoa ‘humana de verdade’ que vi no fim da manhã em que subi pela primeira vez, após desembarcar da voadeira que me carregou desde a margem esquerda do alto Paraguay (na altura da cidade brasileira de Porto Murtinho), o barranco que dá acesso, desde um dos portos da aldeia, ao pátio doméstico da casa do chefe de Tiogai.

A chegada de um *cojñói* não lhe parecia lhe despertar, no entanto, nenhuma curiosidade, a despeito dos gritos vindos das casas vizinhas que, de certa maneira, anunciavam minha presença ali: - ‘*Cojñói!!! Cojñói!!! Cojñói!!! Cojñói!!!*’. Verdade era que nós, os Brancos, passávamos todos os dias por ali, pelos caminhos entre as casas dos Ayoreo,

e talvez por isso continuasse ela absolutamente compenetrada na tarefa de acender seu fogo doméstico para nele cozinhar a sopa que deveria alimentar, em algum tempo, as pessoas de seu de seu grupo doméstico. Caberia a mim, então, apresentar-me e tentar me fazer entender: era eu, apesar de *cojñói*, o *abujá*, o antropólogo, e estava eu ali em busca de Peebi.

Se fora esta naquele dia uma tarefa problemática para mim, uma similar também parecera ser naquele instante especialmente difícil para Claudia. Ela também esforçava-se para me fazer entender que seria impossível para mim encontrar-me imediatamente com Peebi, pois ele se encontraria, durante boa parte do dia, ocupado com as atividades do censo que o governo paraguaio promoveria nos próximos dias em Tiogai.

Tinha eu, diante de mim, então, duas alternativas. Ou poderia eu retornar a Porto Murtinho e tentar encontra-lo em algum outro momento, ou poderia eu sentar-me ali com Claudia (solução que me parecera, claro, muitíssimo mais agradável que subir num barco rumo à cidade), à beira de seu fogo doméstico, e esperar até que ele retornasse.

Foi, portanto, ali, sentado e completamente entretido observando Claudia curvada sobre as chamas de seu fogo doméstico e dedicada a fatiar alguns tomates e cebolas para acrescentar aos poucos pedaços de carne de vaca que já fritavam há alguns minutos em sua grande panela de alumínio, que vi se aproximar ao longe, a bordo de uma velha bicicleta, José María.

O que eu descobriria nas horas seguintes, entre os goles do tererê que me fora oferecido à guisa de ‘boas-vindas’, é que José María era um dos professores da escola que havia sido construída ali para as aldeias de Tiogai e Punta e que ele encontrava-se muito feliz em cumprir a dupla tarefa que logo se auto-atribuíra ao descobrir que era eu mesmo o *abujá* sobre o qual comentava-se em Tiogai nos dias que precederam a minha chegada: ensinar-me a língua que falam as pessoas daquele povo e contar-me tanto as histórias dos *abuelos* quanto o que quer que quisesse eu aprender ali durante minha estada.

Para fazê-lo, entretanto, José María me exigira naquele instante uma contraparte inesperada: fora-me pedido naquele mesmo instante que eu não procura-se novamente o chefe de Isla Alta (com quem havia viajado desde Assunção até Porto Murtinho): - ‘O que quer que você queira saber, pode perguntar a mim, a Peebi, a quem quiser. Somos todos parentes aqui e estamos felizes com a sua vinda, mas não o chefe de Isla Alta. Ele não é um líder bom para o seu povo. *Trabalha* apenas para si próprio.’ Julgamento, pois, curioso

para mim, que viajara muitas horas com um homem com quem eu acabara de aprender que não deveria mais falar, mas que me dissera antes estar em Assunção a serviço dos velhinhos que habitavam a sua aldeia e que não podiam mais viajar até a capital para sacar o dinheiro de suas aposentadorias, quanto lhe servi de ajudante para carregar uma enorme encomenda de melancias e de aparelhos-de-som que haviam a ele encomendado antes de sua partida.

Era ele mesmo um mau-chefe? Um homem que *trabalhava* apenas para si próprio? Já que me era impossível entender o que se passava naquele momento no pensamento de um homem Ayoreo sobre o egoísmo de Outrem, cabia a mim apenas concordar com o que me fora solicitado e agradecer pela gentileza de José María ao se propor a ser, segundo ele mesmo, meu ‘professor-de-Ayoreo’.

Depois disso, as manhãs seguintes eu também passaria a passar no pátio doméstico da casa que José María habitava com sua família e com a família de seu irmão com fins de papear sobre mim mesmo, sobre os acontecimentos recentes nas aldeias que passaram a existir a partir dos fins dos anos de 1980 no entorno de Tiogai, e de receber de meu novo ‘professor’ minha lição diária de ‘Ayoreologia’. Mas minha conversação sobre um passado no mato que para ele nunca fora realmente ‘passado’ (já que José María, desde *disabi*, desde criança, convivera com os *pa’i* salesianos) e sobre nomes que há muito já estavam mortos, logo lhe cansava e várias vezes mesmo o tema de nossa conversa transformava-se, entre gargalhadas, em minha própria vida: - ‘Tito, cadê sua esposa que não está aqui com você em Tiogai? Como ela vai comer enquanto você está aqui? Você não tem medo de que ela passe fome? Ora, você não está lá no seu país para *trabalhar...*’; - ‘Tito, quanto tempo deve-se estudar para transformar-se num *abujá?*’; - ‘Tito, você *trabalha* com o que? Tanto tempo assim estudando sem *trabalhar?*’; - ‘Tito, você tem muitas canetas, cadernos, muitos lápis de cor, gravadores, uma mochila engraçada, dois celulares...no dia que você for embora, como você voltará para casa? Você vai embora de avião? Mas quando se vive assim, longe de casa, para transformar-se em *abujá* como você, como se consegue *dinheiro* para comprar essas coisas?’; - ‘Tito, você deve ser muito rico. Acho que você mente para nós! *Catini!!!* Conversa fiada a sua!!! Você deve ter um saco cheio de *dinheiro* escondido nessa sua mochila, porque vejo que você não trabalha, mas vai várias vezes por semana a Porto Murtinho e sempre volta para cá, para Tiogai, com uma sacola cheio de pães, bolachas e pirulitos para os *disabi*, arroz, macarrão, feijão, Coca-Cola,

cigarros brasileiros, carne de vaca... Acho que *abujás* devem ser como médicos, mas que trabalham com cadernos, canetas e gravadores!

Era isso: se para José María (*bautisado* que era desde *disabi*, desde criança, e portanto uma pessoa *paaque* e *anguretigadatéi*, pacificada e que tinha muita *fé* por ser realmente um bom ouvinte das *palabras-de-Dupade*), consistia o *trabalho* (sobretudo quando sobre ele pensava-se no contexto de sua interação diária comigo, *cojñoi* que inegavelmente sou) consistia numa atividade essencialmente masculina exercida preferencialmente em favor de outrem como condição para que tivesse uma pessoa acesso ao *dinheiro*, esse mesmo *dinheiro* parecia figurar ainda como parte de uma espécie de dimensão externa do *socius* indígena que conectaria os objetos dos *cojñoi* (que encontram-se igualmente, desde sua origem, localizados no exterior do *socius*) e os humanos de verdade, *Ayoréode*.

Mas note-se, ademais, que é possível estabelecer ainda uma espécie de relação de vizinhança entre uma imagem do pensamento Ayoreo sobre o *trabalho* e o *dinheiro* evocada no contexto da relação entre um homem Ayoreo e eu mesmo, e o material de arquivo que cuidou-se de registrar ao longo dos anos de 1970 e 1980 no contexto da relação entre os *pa'i* salesianos e as pessoas desse povo no âmbito da missão salesiana de Puerto María Auxiliadora.

Eis, assim, uma face do julgamento dos *pa'i* sobre o que era o que não era *trabalho*: - ‘que Ayoreo cacem os porcos-do-mato; tatus; tamanduás; jabotis; qualquer coisa! Que eles plantem o que quiserem em suas roças! Que eles produzam, inclusive, bens simétricos ao que poderiam, talvez, adquirir, caso tivessem dinheiro, em algum lugar. Que cortem muitos troncos para construir suas casas, ou que talhem quantos deles quiserem em busca de mel. Que o façam como queiram, mas que saiba-se muito bem: nada disso é realmente *trabalho*!’.

O que realmente era, então, sob a perspectiva dos *pa'i*, aquilo que os Ayoreo aprenderam com eles a nomear de *trabajádi*, trabalho? Pois direi, então, que era para um *pa'i* salesiano o que chamava-se, e cuidava-se de ensinar aos Ayoreo, de *trabajádi*¹¹⁸

¹¹⁸Assim como direi também que é para um padre salesiano o *trabajádi* indígena absolutamente distinto do que chamavam os *pa'i*, ao reportarem-se ao Vaticano, de *lavoro*, visto que é o trabalho-lavoro - conforme poderia o leitor e a leitora também deduzir a partir da leitura dos *Bollettinos* publicados desde os anos de 1940 - atividade ‘sacrificante’ desenvolvida sistematicamente e exclusivamente por aqueles postos ‘ao lado’ do projeto civilizatório salesiano e estreitamente

consistia em qualquer atividade realizada no espaço externo ao bosque chaquenho que pusesse em conexão uma atividade produtiva e a *pláta*, o dinheiro, e que, ao fazê-lo, acabasse por mediar a relação entre aqueles que os padres chamavam de *Moros* e os bens pelo qual os índios pareciam ter muito desejo, *-ipota*.

No entanto, os *pa'i* salesianos não o pensavam assim despreziosamente. Se um *pa'i* assim o fazia, imagino que tivesse em vista o problema que trouxe à baila nas seções anteriores e que Bremen (1991, p.229) igualmente fizera notar em sua monografia sobre o abastecimento da missão. E se a primeira solução encontrada pelos padres fora assegurar o acesso aos bens àqueles que fossem *bautisados* e *anguretigadatéi*, não tardaria para que os *pa'i* encontrassem uma solução suplementar para o mesmo problema que lhes forcara antes a pensar, que seria: continuar a presentear com objetos as crianças e as mulheres *bautisadas*. Já para os homens *bautisados*, se ofereceria também outra coisa. Se ofereceria trabalho, que deveria ser realizado pelos índios em troca de dinheiro, *pláta*.

‘Apenas o trabalho liberta’. Tudo isso não parecia ser, no entanto, muita novidade para o que se referia a um modo de relação que se desenvolveu entre povos chaquenos entre um *Eu* que se pretendia civilizado, Euro-Americano, Ocidental, etc. e um *Outro* julgado ser primitivo, mediado pelas palavras e ensinamentos de uma forma não-humana de alteridade que acabava por exercer ali no seio de um povo indígena papel de “Estado” (cf. Clastres 2003).

Digo isso porque já há algum tempo os missionários evangélicos da *New Tribes Mission* haviam posto em ação uma solução similar entre os *Campolorogode*, empregados nas fazendas dos patrões Menonitas. Mas se havia alguma novidade na solução encontrada pelos salesianos, ela certamente se encontraria no fato de que o pequeno salário era oferecido, no alto Paraguai, pelos próprios *pa'i* salesianos em troca da realização de atividades no próprio espaço da missão, o que nem suspendera, sobretudo para os *disabi bautisados* (como José María e Gildo foram um dia), a distribuição semanal de bens, medicamentos, de uma ‘ração’ composta por 21 refeições e de carne de vaca pelos *pa'i*, nem implicara, inicialmente¹¹⁹, em qualquer desconto ao salário pago aos

ligada à ‘pregação’ e à castidade em prol daqueles em quem enxergavam os padres apenas selvageria.

¹¹⁹ Digo inicialmente apenas porque segundo registraria ainda em sua monografia Bremen (1991), a gratuidade do suprimento de bens e alimentos na missão de Puerto María Auxiliadora não tardaria a se extinguir, pois logo passariam os *pa'i* a cobrar dos homens Ayoreo uma taxa de 100

homens Ayoreo por trabalhos como, por exemplo, o carregamento de caçambas de tratores (manejados exclusivamente pelos *pa'i*) com troncos de quebracho e da palmeira carandaí que deveriam servir de matéria prima para a construção de suas próprias casas na missão.

Que saiba-se, ademais, que o encontro com uma resposta como essa sobre a relação entre o trabalho e o dinheiro, tal como enxergada pelo ângulo dos *pa'i* salesianos, não se deu nem por um mero acaso nem como resultado de um simples e livre exercício de pensamento meu. Se assim a pude constatar, foi também porque pude eu encontrar publicadas em variadas edições do *Bollettino Salesiano* notas como, por exemplo, a que reproduzo abaixo e que pode-se encontrar publicada na edição de Abril de 1980:

“no passado distribuía-se amplamente gêneros de primeira necessidade, mas agora não é mais necessário fazê-lo e o padre Nardon passara a economizar os presentes e ajuda-los a *trabajar* e a *economizar*, porque um dia saberiam ser autônomos. E intuía claramente eles [os *Moros*] que seu futuro encontrava-se ali na missão.” (tradução e itálicos meus)

A nota dos *pa'i* é realmente digna de nota, pois permite que se coloque diante dela uma questão importante: que é que ambicionavam os *pa'i* ao colocarem em conexão o *trabajádi* e a *pláta*?

Suspeito que não haverá a esta altura quem não sugira: - ‘pois os padres ansiavam, mais uma vez, por aquilo que desde o princípio lhes parecera essencial: *civilizar* os *Moros* através da imposição de mais uma torção no mundo em que os Ayoreo viviam? Mas caso assim, que espécie de torção seria essa dessa vez?

Uma delas a invenção de uma idéia de valor de mercado para os objetos dos *cojñone*. A outra, a criação pelos *pa'i* de um acoplamento entre o trabalho e o dinheiro também acabaria por produzir um efeito suplementar entre as pessoas desse povo. Se, por um lado, os padres faziam reinsuflar em Puerto María Auxiliadora uma imagem de *civilização* atrelada ao dinheiro, ao trabalho, e a um valor que se poderia atribuir aos objetos, por outro também insuflava-se na missão através da ação dos padres uma imagem de *piedade*, segundo a qual os *pa'i* fariam acreditar em Puerto María Auxiliadora que tanto o trabalho, quanto o dinheiro e os objetos emanariam, na realidade, da pessoa que ‘distribuía-se’ neles: *Dupade*, fazendo, portanto, anular qualquer forma de vida que, sob sua perspectiva e a dos Ayoreo *bautizados* e *paaque*, não merecia realmente ser vivida

guaranis (que não equivale, saiba-se, a mais de 05 centavos de Real, quando convertida para valores atuais).

por sua *selvageria*, inaceitável por *Dupade* e indigna de receber dele, portanto, dinheiro ou o que quer que pudesse ele comprar.

Nesse sentido, imagino que tudo pareceria se passar na missão salesiana durante os anos de 1970 e 1980, como se, sob a ótica dos padres salesianos, a idéia de fazer atrelar o trabalho ao dinheiro encontrasse-se interligada ainda a outra: a de que eram aqueles a quem os padres chamam de *Moros* ‘menos que humanos’ e, por serem assim, apenas o trabalho remunerado poderia acabar por lhes conferir algum tipo de ‘valor moral’.

Sendo assim, sob ângulo dos *pa’i*, tanto a piedade de *Dupade* quanto a atividade civilizatória posta em ação pelos *pa’i* entre os Ayoreo encontrar-se-iam a serviço de conferir, então, às pessoas desse povo um tipo de ‘valor moral’ que lhes afastasse de sua *selvageria*. Ao fim, se poderia deduzir, a vista de tudo isso (e também adaptando livremente uma fórmula que pode ser encontrada num livro escrito a quatro mãos em 1989 (p.7) por Maurice Bloch e Jonathan Parry, dedicado pelos autores à investigação da variedade de significados culturais que permeariam, segundo sua hipótese, diversas transações monetárias, o seguinte:

Não-monetário : monetário :: selvagem/primitivo/*castigado* :
civilizado/*paaque*/*bautisado*.

Pois bem. Se José María, naquele tempo, ria comigo ao tentar conciliar em seu pensamento uma imagem sobre os *cojñone* (e particularmente sobre uma espécie curiosa destes: os *abujá*, os antropólogos) com outra sobre a conexão entre o *trabalho* de um homem-*cojñoi* adulto que deixara sua família há tantos quilômetros de distância para viver ali entre as pessoas desse povo e sua constante reclamação sobre a carência de *pláta*, que não parecia impossibilitar, no entanto, o acesso aos bens cuja posse é típica dos *cojñone*, seu *ajñai* (é assim que chamam os Ayoreo o arroz) tinha certamente um bom motivo.

Ria-se, talvez, pois podia-se pensar: que espécie de *cojñoi* era eu cujo trabalho (que não era, provavelmente, nenhuma espécie de *trabajádi*...) não conectava-se com o dinheiro e nem realizava-se em prol de Outrem? Se tinha eu, quando visto do ângulo de José María, tantas coisas, poder-se-ia atribuir meus objetos à *piedade* de *Dupade*? E por que *Dupade* teria pena logo de mim, que não era, segundo José María, um homem-*anguretigadaté*? A solução que ocorresse a José María e a outros Ayoreo talvez fosse: - ‘se o

abujá está aqui, é talvez porque haja alguém que não é *abujá* e que encontra-se lá em seu país que financie a sua estadia aqui... que dá dinheiro pelo trabalho que ele almeja fazer em Tiogai?.

E caso assim realmente pensasse ele, eu não conseguiria estranhá-la agora, uma vez que a originalidade de sua solução parecia remeter à solução encontrada pelos *pa'i* salesianos (sobre a qual devo escrever já na seção que segue) durante os anos de 1970 com fins de auxiliar a conexão promovida por eles entre o *trabajádi* e a *pláta* e suplementar a vontade-de-civilizar a que o trabalho e o dinheiro encontravam-se, por seu lado, atrelados naquele tempo.

5.2. *As vacas e os “passos para fora da idade da pedra”*

Missão dos padres entre os temíveis e canibais *Moros* = transformação espacial = transformação moral = transformação material = ato de “piedade” entre aqueles que encontravam-se na “idade da pedra”, fatalmente entregues a sua própria *selvageria*: equação que regulava, como vimos nós até agora, o curso das ações dos *pa'i* em Puerto María Auxiliadora.

No entanto, já sabemos há algum tempo que o que um *pa'i* salesiano fazia, nunca o fazia sozinho: fazer *civilizar* o Outro era ato feito sempre sob a sombra do Estado e da Itália, esta que lhes servia naquele tempo tanto de modelo intelectual e de ‘projeto-de-gente’ para um projeto civilizatório quanto de lugar de onde provinham os recursos para a manutenção da missão. Se a busca por recursos financeiros para assegurar a continuidade da atividade civilizatória entre os *Moros* tirava o sono dos *pa'i* desde os anos de 1970, os padres salesianos ainda contariam em 1977 com um reforço suplementar. Fora justamente esse o ano em que a Misereor¹²⁰ (uma organização de bispos católicos alemães criada em 1958 com fins de “combater a fome e a pobreza” através do apoio a “qualquer

¹²⁰ O próprio significado do nome com o qual se batizara esta organização não pode passar despercebido pelo leitor e pela leitora, haja vista que transmite ele, por si só, uma imagem do pensamento da instituição sobre os ameríndios. Significa a palavra *misereor* em latim ‘compaixão’, donde se poderia sugerir que do ponto de vista dessa instituição, a exemplo do que também se passava no pensamento dos padres salesianos, são os ameríndios sujeitos que, dada a sua selvageria, careceriam da piedade e da compaixão daqueles que enxergavam a si próprios como ‘civilizados’ e ‘modernos’.

iniciativa promovida pelos pobres”¹²¹) implementou entre os Ayoreo que habitavam a missão de Puerto María Auxiliadora, numa enorme área de 18750ha, um projeto (com previsão de durar de 5 a 12 anos) de criação de aproximadamente 3000 vacas e 160 porcos e galinhas com o auxílio de alguns pequenos caminhões, um par de tratores e 25km de cercas.

Que era, contudo, uma vaca? Ora, dependia certamente de quem para ela olhasse. Do ponto de vista dos bispos católicos da Misereor, o projeto de criação de vacas ali num grande terreno da missão salesiana tinha um duplo propósito: ele deveria servir, de acordo com o que registrou Bremen (1991, p. 229-230), tanto de meio para que os Ayoreo interrompessem o trabalho como *hacheros* (i.e. como cortadores dos troncos de quebracho que deveriam suprir a produção, que nesse tempo já caía progressivamente, das fábricas de tanino localizadas na região do alto Paraguay) quanto de dispositivo que permitisse com que os homens desse povo sempre tivessem algum *dinheiro*, através do trabalho de manutenção dos pastos e do cuidado com os animais de criação.

Duplo propósito que supunha, por sinal, uma vontade de crença que era a seguinte: a pobreza dos ameríndios era provocada, sobretudo, por uma espécie de ‘desequilíbrio’ social. Boa estratégia para reduzi-la só poderia consistir, então, tanto no provimento contínuo de um suprimento de alimentos para as pessoas de um grupo, quanto na ‘integração’ (para usar aqui a palavra que preferiam empregar os bispos da Misereor¹²²) daqueles que eram vistos aos olhos da instituição como *apenas pobres* a um ‘mercado local’ onde pudessem trabalhar.

Se era, portanto, uma vaca, quando vista com as lentes dos óculos da Misereor, tanto o inverso daquilo que chamava-se (e enxergava-se entre os Ayoreo) de *pobreza*, quanto um meio através do qual se poderia integrar aqueles ditos serem pobres à um mercado e, nesse movimento, alforriá-los da dependência de Outrem, as vacas eram, por outro, quando vistas sob a perspectiva dos *pa’i* salesianos, como objetos doados por Outrem cuja criação tinha duplo propósito: (1) servir de recursos que poderiam ser

¹²¹ Ver o sítio da Misereor, disponível em www.misereor.de/about-us.html (acesso em 27/02/2015)

¹²² Ver o documento produzido pela Misereor, “*Can market access in the North to agricultural exports from the South have positive impacts on poverty reduction and sustainable development?*”, disponível em http://www.misereor.org/fileadmin/redaktion/_10.pdf (Acesso em 28/02/2015)

eventualmente negociados com outros *cojñone*-fazendeiros com fins de obter dinheiro para a construção e a manutenção da missão e (2) assegurar aos *Moros* um trabalho que pudesse auxiliar na atenuação de sua *selvageria* e prover-lhes de algum dinheiro.

Nesse sentido, que tarefa se atribuiria aos homens Ayoreo *bautisados* e *paaque*? Pois a de criar e alimentar as vacas da missão e a de protege-las do ataque dos jaguares que, segundo os *pa'i*, eram animais 'pecadores' e *castigados*, simétricos, portanto, aos Ayoreo não-*bautisados*, para que fossem eventualmente utilizadas pelos *pa'i* como objetos de riqueza que pudessem ser envolvidos, quando necessário, em transações com os fazendeiros cujas propriedades circundavam o terreno de Puerto María Auxiliadora.

Mas se o cuidado com as vacas era responsabilidade dos homens Ayoreo *bautisados*, a posse delas era mesmo exclusiva dos *pa'i*. De maneira que se poderia sugerir ainda que as vacas figuravam na missão como uma forma de propriedade criada a partir do próprio trabalho dos Ayoreo. Donde se poderia salientar que havia ainda algo que tipificava, então, tanto a relação entre os Ayoreo e as vacas dos *pa'i*, quanto a relação entre os padres e os índios: o *cuidado* e o *trabalho*.

Mas se era assim, parece ser muito justo indagar: seria o *trabalho* e o *cuidado* dos *pa'i* para com aqueles que chamam de *Moros* simétrico ao trabalho e ao cuidado que os homens *bautisados* deveriam ter com as vacas cuja posse era exclusiva dos padres salesianos?

Fato era, logo, que haveria no âmbito da missão uma diferença fundamental entre os fins para os quais empregava-se o trabalho de um ou de outro, pois se o trabalho dos *pa'i*, mediado pelas vacas, visava *civilizar* as pessoas desse povo e fazer reduzir a zero a sua *selvageria*, o trabalho e o cuidado dos Ayoreo com as vacas (mediado que encontrava-se por *Dupade* e pelos *pa'i*) deveria destinar-se, por outro lado e segundo os padres, a promover a eles o acesso ao dinheiro, à *pláta*, com a qual as pessoas desse povo pudessem adquirir os bens dos *cojñone*.

Todavia, isso não é tudo, visto que é, ao fim, ainda preciso jogar alguma luz sobre uma espécie de 'irreversibilidade' que haveria de existir para as transações realizadas pelos *pa'i* com as vacas da missão. Porque se os padres podiam vender as vacas, conforme necessidade, para sustentar as atividades da missão, a mesma possibilidade não era certamente extensível aos homens Ayoreo *bautisados* que delas cuidavam. Única possibilidade somada, então, ao mundo Ayoreo, 'torcido' pelos padres salesianos: só

podia-se mesmo ter acesso a *pláta* mediante a realização de algum trabalho. E se encontravam-se o trabalho e o dinheiro atrelados, isso não correspondia absolutamente a dizer que encontravam-se interligados, do mesmo lado, o trabalho e a posse sobre um objeto cuja venda poderia lhes assegurar algum dinheiro. Assim sendo, o que para o caso dos *pa'i* e de suas vacas se poderia resumir na seguinte equação: ‘dinheiro = propriedade – trabalho’, se poderia sumarizar assim, por outro lado, para o caso da relação dos Ayoreo com as vacas dos padres salesianos: ‘dinheiro = trabalho – posse’.

Destino fatídico, então, o dos humanos de verdade *bautisados* e vivendo sob a tutela dos *pa'i*: o trabalho não apenas libertava da *selvageria*. Ele figurava também como meio quase exclusivo para ter acesso, mediado pela *pláta*, aos bens dos *cojñone*.

Pois bem. Se uma vaca era para os *pa'i* tanto um recurso que poderia ser negociado à guisa de se obter dinheiro para financiar as atividades da missão, quanto meio de prover aos *Moros* um trabalho que fizesse reduzir sua *selvageria*, e se uma vaca era, para os bispos da Misereor, o inverso daquilo que eles enxergavam nos Ayoreo como *pobreza* e meio através do qual se poderia integrar os índios à um mercado, então talvez cumpra agora perguntar: que era, no entanto, uma vaca quando vista sob a perspectiva dos Ayoreo?

Vaca em Ayoreo se diz *cabaynuá* e eram elas formas não-humanas de alteridade tão ambíguas quanto eram, segundo as pessoas desse povo que moram em Tiogai, os *cojñone*. As *cabaynuá* seriam, segundo Fischermann (2001, p.122) uma espécie de epônimo dos bens dos Brancos, na medida em que eram elas¹²³ apreendidas pelos Ayoreo (à vista do que pode-se ler na monografia desse mesmo autor (*idem*, p.168) a respeito do caso de um sonho de uma senhora Ayoreo que dormia, nos idos dos anos de 1980, num acampamento temporário bastante próximo de uma das grandes estâncias de criação de gado da família Añez, na região de Santa Cruz de la Sierra, Bolívia), como centros de agência cujo duplo *oregaté* é, tal como o dos Brancos, patogênico¹²⁴: encontram-se a todo instante a oferecer ao *oregaté* da pessoa humana grandes porções de folhas e de capim, que

¹²³ Assim como todos os animais domésticos possuídos pelos *cojñone*.

¹²⁴ É também exemplar a descrição que oferece Fischermann (*idem*, p.168) sobre a festa de *Asojna*, o engole-vento, sobre os riscos a que está sujeito o *oregaté* humano perante o *oregaté* de outros centros de agência não-humanos. Descreve ali este autor que dormir durante a festa ou esquecer-se de iluminar bem durante a noite os objetos que serão utilizados durante a festa pode acarretar num ataque onírico tanto de *Asojna* quanto do *oregaté* dos objetos utilizados. Note-se, ademais, que o modo de ataque de *Asojna* (em quem passaram os Ayoreo *bautisados* a enxergar a figura do Diabo) é simétrico aos ataques oníricos que seriam promovidos por aqueles acusados pelas pessoas desse povo de bruxaria.

deverá obrigatoriamente comê-las sob pena, caso não o faça (e seria essa a sentença das vacas), de morte.

Quem quer que lembre, então, o que eu trouxe à baila no início do capítulo anterior tanto sobre a discussão de Barcelos Neto (2006), num artigo em que este autor lança uma visada sobre o potencial patogênico que se poderia atribuir a alteridade e sobre os modos de transformação numa cosmologia amazônica, quanto sobre o que Fausto (2002) discutiu num artigo sobre as idéias de comensalidade e canibalismo na Amazônia, não poderá negar que não se poderia imaginar destino distinto para a mulher-vaca. Segundo a mesma narração de Fischermann, a mulher, já acordada, teria se sentido terrivelmente doente assim não resistiu por mais muito tempo. Concluiriam os Ayoreo que teria sido, então, o aceite do repasto oferecido pelas vacas a causa de sua morte na noite seguinte a de seu sonho. Nesse sentido, se poderia concluir também que são os *oregaté* das *cabayúá* um pouco como o *oregaté* dos mortos: aceitar a oferta de comida deles acarretaria, fatalmente, na morte da pessoa humana.

Nesse sentido, quando sugeri que não se poderia imaginar um destino diferente que se pudesse atribuir à mulher-vaca, eu tinha em mente, inspirado na conclusão de Fausto (2002, p.15) que trouxe à baila no capítulo anterior, foi por crer, então, que para os Ayoreo comer *com* e *como* não-humanos (e no caso do sonho, com as *cabayúá*) acabaria por acarretar justamente o esquecimento do parentesco humano, o que desencadearia, por seu lado, um processo (e às vezes fatal, tal como no caso do sonho) de ‘desontologização’ da pessoa humana, donde os Ayoreo concluiriam: a mulher-vaca não poderia mais viver entre seus parentes humanos, pois não poderia mais, de fato, fazê-lo como *humano*, isto é, em meio aos seus parentes e recusando constantemente os afetos e as possibilidades transformativas não-humanas.

Se as *cabayúá* eram, então, quando enxergadas do ângulo dos Ayoreo, centros de agência não-humanos cujo duplo *oregaté* podia se revelar nocivo para os humanos vivos, não tardaria para os próprios *pa'i* salesianos passassem a acusar os Ayoreo, conforme pode-se ler na nas edições do *Bollettino Salesiano* que fazem alguma menção ao trabalho das pessoas desse povo: - ‘são esses *Moros* absolutamente *inconstantes* no trabalho com as vacas! Começam logo a trabalhar com elas e logo abandonam a tarefa!’ (tradução e itálicos meus).

Mas qual era o problema dos *pa'i* com a inconstância¹²⁵ que atribuíam aos ameríndios? Creio eu que fosse ele um simétrico, mais uma vez, ao que Viveiros de Castro (2002) detectou para a relação entre os antigos Tupi da Costa Brasileira e os padres jesuítas que entre eles aportaram durante os anos de 1500 e 1600: a inconstância figurava como sinônimo de *descrença*.

E se era a *descrença*, de certa maneira, segundo Veyne (1983, p.44) observou, índice de uma desobediência, os *pa'i* não pareciam querer nem tolerar que as pessoas desse povo desviassem nem um pouco daquilo que os padres consideravam sua auto-imagem, que encontrava-se expressa dos anseios de seu projeto *civilizatório*, nem crer que não a conversão (objetificada pelo batismo) fosse um processo reversível (cf. Viveiros de Castro *idem*, p. 195), isto é, um que não ferisse de morte tudo aquilo que os *pa'i* não admitiam por encontrar-se associado à *selvageria*.

Agora, o que talvez fosse visto como desobediência e *descrença* pelos padres salesianos ressoava, segundo penso, novamente num momento de “abertura ao outro” (Lévi-Strauss 1991a) de uma sociedade indígena que expressava, para usar as palavras de Viveiros de Castro (2002, p.206), “um modo de ser em que é a troca, e não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado” e um cálculo selvagem segundo o qual cumpria-se capturar e incorporar ao *socius* Ayoreo os objetos (cf. Viveiros de Castro *idem*, p. 224) que uma multidão de ‘não-humanos’ recém-chegada ao Chaco possuía. Assim sendo, se as *cabayúá* eram um pouco como os *cojñone* (ambos tidos como formas de alteridade absolutamente patogênicas), eram elas também um pouco como os remédios que as pessoas desse povo obtinham através dos padres salesianos: signos de um “poder da exterioridade” (Viveiros de Castro *idem*, p. 224) que deveriam ser capturados e incorporados.

Em todo caso, eu não poderia deixar de mencionar que essa própria “abertura ao outro”, expressa numa espécie de ‘vontade-de-incorporar’ dos ameríndios e tomada pelos *pa'i*, entretanto, como uma inconstância que contrapunha-se à sua “vontade-de-civilizar”, tinha uma expressão no próprio discurso das pessoas desse povo.

Se o trabalho dos *Moros* era, então, para um padre salesiano um meio de civiliza-los, assim como aquilo que aprenderam com os *pa'i* a chamar de *trabajádi* seria para os

¹²⁵ Simétrica à ‘inconstância’ seria ainda a ‘volatilidade’ (segundo pode-se ler num reclame de um padre salesiano a Bremen, durante os idos dos anos de 1980) que se atribuíam aos *Moros*.

Ayoreo um meio de se obter acesso a *pláta*, com a qual poderiam adquirir os bens dos *cojñone*, não tardariam as pessoas desse povo a concluir, segundo dizia-se em Tiogai: - ‘ora, mas as coisas dos brancos vem sempre até nós!’.

Resta a nós dedicar, então, algumas linhas para a conclusão que logo tirariam as pessoas desse povo.

5.3. ‘*Não precisávamos mais de chuva, pois tínhamos o rio*’

Em Abril de 2013 uma grande chuva transformou repentinamente toda a paisagem de Tiogai. O que via-se antes apenas como descampados onde os *disabi* usualmente brincavam logo passou a ser visto como grandes alagados que obrigavam as pessoas em Tiogai e em Punta a criar novos caminhos para conectar um pátio doméstico a outro. Ao mesmo tempo, o nível do rio Paraguay aumentara consideravelmente naqueles dias e passara a engolir os pequenos portos que ali antes existiam e obrigara as pessoas desse povo a remanejar os atracadouros para as canoas.

Os donos de olhos que pairavam, outra vez na vida, sobre um rio gordo e cheio que parecia a todo instante querer se distribuir pelos terrenos ainda mais ou menos secos em ambas margens do rio não hesitavam, à vista desse cenário, em aconselhar diariamente: - ‘*Tito*. Não vá lá embaixo no rio não. É muito perigoso! Se você quiser água, vá em sua casa e busque um balde que eu pegarei para você.’ Ora, e perigo de que? ‘Há cobras, piranhas, jacarés. Há perigo de tudo. De doença. Vamos. Pegue seu balde que vou lá embaixo e encho para você!’.

No entanto, a mesma chuva também trouxe consigo, naquele tempo, um rumor que logo se espalhou por todas as aldeias. Fofocava-se diariamente em Tiogai que as inundações em Porto Murtinho (imediatamente na outra margem do rio) haviam feito desencadear um surto de cólera e de dengue na cidade, donde sugeria-se que ali em Tiogai também não se deveria mais beber da água do rio e que se deveria optar, alternativamente, pelo consumo exclusivo de água mineral, que algumas pessoas desse povo passariam a comprar em grandes botijas vendidas em Porto Murtinho.

Assim sendo, não demoraria para que se tornasse cena comum em Tiogai: ver se aproximar da aldeia pequenos barcos empurrados por motores de 20 hp recheados de grandes vasilhames azuis lacrados com plástico branco; homens Ayoreo atravessando,

com água pelas canelas, de um pátio doméstico a outro portando debaixo dos braços grandes recipientes cheios de água; e os pequenos *disabi* que, se antes sempre apareciam encharcados algumas vezes durante o dia nos pátios onde frequentava seu *jogasui*, seu grupo doméstico, resultado das brincadeiras na margem do rio, passariam a aparecer por ali cobertos de lama da cabeça aos pés resmungando: - ‘*Codébia! Quiquí! Garose paré! Ié ijnarune!!!! Ié pacataringuéi! Yápacatagoja! Vovózinha! Vovozinho! A chuva parou! [Há agora] Muitos mosquitos!!!! Há agora muita lama! Estou todo enlameado!*’, sob os gritos de protesto de alguns de seus parentes: - ‘*Ayá!!!! Garéngone cucha ome ore nanique! Parem! [é suficiente!] Está proibido para o bem de vocês!*’

Fora, então, justamente nesse contexto que cheguei num início de manhã, sentindo-me febril, desidratado e dolorido, no pátio doméstico da casa dos pais de José María, onde imediatamente encontraria ele e seu irmão mais novo (que havia se transformado naqueles últimos dias no responsável por me levar várias vezes por dia de barco até Porto Murtinho para que eu pudesse ir ao banco, à farmácia, e em busca por algum atendimento num posto de saúde), para quem eu me colocaria a reclamar: - ‘Estou me sentindo muito doente. Será que eu também estou com dengue?’, diante do que José María logo responderia: - ‘Não se preocupe. Só há dengue do outro lado do rio. Em Murtinho há, mas aqui na comunidade não há. Porque há remédio no mato. Dos *abuelos*. Cura dengue. Cura tudo. Aqui na casa de mamãe tinha, mas não deve ter mais. Vem gente de todo lugar para pegar.’.

Conversa que logo se transformaria, por sinal, entre um gole e outro de tererê, noutra sobre a própria chuva que caíra torrencialmente nos últimos dias, sobre a qual, dentre vários comentários sobre os efeitos da queda massiva de água na aldeia e nas estradas que conectavam Tiogai à Guidai Ichai e ao terreno onde localizava-se no passado a missão de Puerto María Auxiliadora, concluiria José María, com o olhar fixo para as águas do rio: - ‘Desde antes nós aqui Puerto María Auxiliadora não precisávamos de chuva, pois tínhamos o *tié*, o rio’.

Se sua fala me fez lembrar num primeiro momento da história de Iroquimamito, a quem dizia-se que os *abuelos* pediam chuva e em quem passou-se a enxergar, após a chegada dos *pa’i*, a figura de *Dupade*, sobre o qual escrevi no capítulo anterior, o que eu logo escutaria da boca de José María, como acréscimo ao comentário sobre a necessidade

ou não de chuva, seria a história de Sequére¹²⁶, a estação chuvosa, a qual reproduzo abaixo:

Mito C: A história de Sequére, a estação chuvosa

Há muito tempo contava-se que certa vez ouviu-se um ruído tão forte que amedrontou e fez fugir quase todas as pessoas da aldeia. ‘Ora, que é que teria produzido enorme barulho?’: era o que colocou-se imediatamente a indagar Dosapei, a única pessoa humana que não havia fugido. Ao chegar ao local de onde julgara ter vindo o ruído, concluiria Dosapei: - ‘foi Sequére quem fez esse barulho!’, e logo teria tratado ele em fazer de Sequére um edopasai de seu clã. Não tardaria muito, entretanto, para que após o encontro de Dosapei com Sequére retornassem as pessoas de outros clãs para a aldeia e para que passassem elas a solicitar que Dosapei distribuísse os frutos das colheitas obtidos de Sequére, pedido que Dosapei, por seu lado, imediatamente negara. Diante da negação do homem que lhe encontrara em distribuir os frutos das roças, Sequére teria falecido e se transformado na estação seca, ocasionando, por razão desse movimento, uma grande fome que passaria a assolar toda a aldeia. Teria sido, então, a onça Jonchogóri, o grande chefe da aldeia das onças (nomeada pelas pessoas humanas de Guiday Toi, a ‘aldeia da morte’) e reputado ser um grande matador de Ayoreo, que prometeu às pessoas de seu povo: - ‘Yárengoja yui¹²⁷! Xamanizarei! Usarei minhas palavras para criar aquilo que desejamos!’ e tratou de levar até as trilhas que levavam às roças um pouco de carvão e de usar as orações sarode e ujnarone que conhecia para ressuscitar Sequére e fazer cessar com isso a estação seca que provocava entre os Ayoreo uma escassez de alimentos.

Pois bem. Restava para mim tentar compreender um pouco, então, após ter ouvido de José María que os Ayoreo que passaram a viver sob a tutela dos *pa’i* na missão de Puerto María Auxiliadora não careciam mais de chuva, pois passaram a ter o rio, juntamente com a história de Sequére, qual seria a relação entre um evento mítico e a conclusão de um homem sobre um acontecimento histórico ocorrido durante os anos de 1970 e 1980.

Havia na fala de José María algo sobre a ‘inutilidade’ de Sequére e dos alimentos que ele possuía e que foram distribuídos entre as pessoas humanas após a ação xamânica do chefe da aldeia das onças, que fez reviver a estação chuvosa num contexto em que teriam passado as pessoas desse povo a viver juntamente com os padres salesianos na margem direita do alto Paraguay. O que pude compreender com mais clareza apenas no momento que esbarrei tanto no material de arquivo sobre a missão salesiana entre os Ayoreo, quanto nos documentos disponíveis no *Bollettino Salesiano* que continham alguma

¹²⁶Conforme Peebi também fizera notar certa vez, *Sequére* é também o nome pelo qual os Ayoreo chamam as roças.

¹²⁷É *-áreja* o verbo irregular utilizado pelos Ayoreo para designar a capacidade interessante de se utilizar um conjunto muito específico de palavras (são os *sarode* e os *ujnarone* exemplos delas) para produzir aquilo que se deseja.

descrição sobre os barcos a vapor repletos de alimentos e de objetos que atracavam semanalmente nas imediações de Puerto María Auxiliadora.

Se fosse eu um *pa'i* durante os anos de 1970 e vivesse em Puerto María Auxiliadora dedicado a *civilizar* os *Moros* em nome de Maria Auxiliadora e de Dom Bosco, eu provavelmente diria que um barco a vapor teria para mim uma dupla-função: ele deveria lotar de suprimentos a missão (a fim de assegurar, como vimos, que os *Moros* não se *resselvageirizassem*) e ele deveria servir de meio de locomoção entre diferentes localidades no curso do alto Paraguay.

Agora, visto sob a perspectiva dos Ayoreo *bautisados* que viveram com os *pa'i* na missão, um barco a vapor¹²⁸ tinha, a exemplo do que destacou Gow (2001, p. 197) para a relação entre os Piro e os barcos a vapor chamados pelas pessoas desse povo de *waporo*, papel central na imagem que tinham os Ayoreo da vida na missão.

Digo isso porque se reconhecia-se na missão que os *pa'i*, em quem encontrava-se distribuída a pessoa de *Dupade*, também podiam xamanizar pela relação que tinham com *Dupade* e pelo acesso privilegiado que possuíam aos bens dos *cojñone*, era mesmo em seu barco a vapor (chamado pelos Ayoreo de *cucoi*) que dizia-se em Tiogai que as pessoas desse povo viam chegar semanalmente doações de alimentos, roupas, e de objetos de metal, tais como portas, janelas, e chapas de zinco que deveriam servir de telhados para as casas de Puerto María Auxiliadora.

Os Ayoreo e os *pa'i* sabiam, portanto, bem, cada um de acordo com a perspectiva que lhe era particular, sobre o material para a construção das casas na missão: a chegada de objetos no *cucoi* dos *pa'i* representava uma boa oportunidade para os homens *bautisados* trabalharem para os padres como pedreiros e receberem por seu trabalho um salário. O que era, então, para uns, era tido como contribuição para a atividade civilizatória entre os *Moros*, para outros entendia-se que era esse trabalho realizado para os *pa'i* um meio de se obter tanto uma casa quanto um salário, donde concluiriam os Ayoreo habitantes da missão, de acordo com o pode-se ler na monografia de Bremen (1991): - 'você ganha essa casa e ainda é pago por ela'.

¹²⁸Assim como me parecem ser para os Ayoreo contemporâneos as voadeiras dos *cojñone*-turistas e os barcos do governo departamental do Alto Paraguay) que aportam eventualmente nas imediações das comunidades.

Mas isso não é tudo. O barco dos *pa'i* também seria, aos olhos dos Ayoreo *bautisados*, índice de sua habilidade muito própria de locomoverem-se e transportar com rapidez rio acima e rio abaixo os homens Ayoreo que habitavam Puerto María Auxiliadora para localidades onde pudessem eles realizar igualmente algum *trabajádi* em troca de alguma *pláta*, para que pudessem com ela adquirir alguns objetos dos *cojñone*. O que também acabava por se revelar para os Ayoreo, por outro lado, boa oportunidade para reencontrarem-se oportunamente com um ou outro parente que estivesse em alguma outra localidade. Ademais, o que eu gostaria de fazer notar aqui é o fato de que o *cucoi* dos *pa'i* objetificaria ainda mais que o desejo dos padres de ‘civilizar’ os *Moros*, ou o desejo, - *ípota*, dos Ayoreo de transformarem-se em donos de coisas poderosas, o que lhes permitiria serem visualizados por Outrem de uma outra maneira.

Tal como as vacas *cabayué* sobre as quais escrevi acima, barco a vapor dos padres continha em si o, segundo pode-se depreender da fala dos Ayoreo *bautisados* contemporâneos que moram hoje em Tiogai, tanto as novas relações criadas entre eles e diferentes espécies de Branco, referidas como pessoas *ricas* (Ayoreo: *iplatarãri*; Espanhol: ‘gente de plata’), quanto as relações esporádicas entre os homens que viviam sob tutela dos *pa'i* e as pessoas que eventualmente abandonavam a residência no terreno da missão rumo a outras localidades rio abaixo em busca de *trabalho e dinheiro*.

Curiosamente, se como vimos antes a história de Sequére tal como me fora contada por José María trazia à tona uma imagem da transformação da condição dos Ayoreo provocada pelo ‘egoísmo’ de Dosapei, expresso ao não dividir com as pessoas de outros clãs os alimentos que conseguira com a estação chuvosa, solucionada pela ação xamânica do chefe das onças, *Jonchogóri*, a história da relação entre os Ayoreo e os *pa'i* objetificada por seu barco a vapor pareceria trazer à tona, por outro lado, novamente a imagem de uma “transformação da transformação” (Gow 2001) propiciada pela capacidade de xamanizar (como se fossem *Dupade* e os *pa'i* um pouco como as onças...) atribuída aos *pa'i* salesianos por sua relação privilegiada com *Dupade*.

Digo isso porque se a primeira transformação trazida na história de Sequére teria ocorrido por razão de uma espécie de *negação* de uma relação de troca, expressa na recusa de Dosapei em dividir os bens que obtivera acesso ao descobrir no mato Sequére com as pessoas de outros clãs, tudo parecia se passar como se os *pa'i* e barco a vapor que possuíam possibilitassem, alternativamente, às pessoas desse povo, uma multiplicação das

relações entre os Ayoreo e tanto seus parentes que deixavam eventualmente a missão salesiana, quanto as pessoas ricas, *iplatârãi*.

Pois bem. Se era então para os Ayoreo *bautisados* o mundo Ayoreo recriado pelos *pa'i* salesianos na margem direita do alto Paraguay um caracterizado pela expansão das relações que possibilitava que as pessoas desse povo se entretessem em relações de troca com formas de alteridade que até então as viam apenas como *Moros*, figuras selvagens e canibais, viver com os *pa'i* perto do rio e locomover-se em seu *cucoi* logo se transformaria em outras localidades em que os Ayoreo ainda habitavam em rumor de que no espaço da missão se poderia passar a entreter em relação com diferentes espécies de *cojñone* e, nesse sentido, tanto obter-se acesso aos bens que possuíam quanto abandonar o espaço que os *pa'i* julgavam ser ainda completamente *selvagem*: o mato.

Tudo isso porém, apenas por um lado e para a relação entre os humanos de verdade, o rio, *tié*, e o barco a vapor dos padres salesianos, *pa'i cucoi*. Já por outro, conforme ensinara-me Peebi numa tarde chuvosa de um Dezembro de 2012 no espaço do pátio doméstico de sua mãe, se era verdade que era perto do rio-*tié* que os Ayoreo podiam *viver bem*, dada a possibilidade de acumular continuamente relações com diferentes espécies de *cojñone* e obter acesso privilegiado e constante a seus objetos, ao trabalho *trabajádi* e à *pláta*, era igualmente verdadeiro que era reputado pelos Ayoreo que viviam sob tutela dos *pa'i* salesianos em Puerto María Auxiliadora ser o fundo do rio, *tié jochaque*, a “aldeia de todos os pecados”.

Tié jochaque, no entanto, não era só a “aldeia de todos os pecados”. Também fora ela durante os tempos míticos dos seres originários *Jnanibajade* e *Chequebajedie*, segundo a lição que recebera eu naquela tarde de Domingo de Peebi, terreno do assassinato de seu chefe por *Chamena*, o neto da cigarra (Ayoreo: *Chamenacodebiá*), que um dia fora até ela informar sobre sua intenção de matar o ‘chefe da aldeia dos pecados’, tal como reproduzo no mito abaixo, que escutei no mesmo contexto em que Peebi me contou sua versão sobre as história de Sequére, a estação chuvosa, e *Chunguperedatei*, o jaburu mítico associado ao ferro e os Brancos sobre o qual escrevi no capítulo 3:

Mito D: A história de Chamena e a aldeia dos pecados

‘Codé! Codé! Yiamanipis aja jnumi a guiday pípésuté gajnaréngone dacasutépise!!! Vovó! Vovó! Matarei o chefe da aldeia dos pecados!’. Para o que a avó-cigarra logo retrucara e não obtivera resposta alguma: -

'Gotique gu a, ájnami? Por que, neto?'. Não tardaria, então, mais que alguns dias para que retornasse Chamena à casa da avó-cigarra empunhando a cabeça de um homem, diante do que informaria Chamenacodebiá: - 'ájnamí, neto! Esta não é cabeça do chefe da aldeia dos pecados! Por que você o matou?'. Restaria, portanto, a Chamena retornar outras inúmeras vezes ao fundo do rio, à aldeia do chefe dos pecados, sempre em busca do chefe da aldeia para matá-lo - feito em que, como fizera questão de destacar Peebi, Chamena nunca obtivera, por sinal, êxito.

Mito E: A versão de Peebi sobre a história de Chunguperedatéi

Essa é a história de Chunguperedatei, um pássaro grande branco com uma roupa vermelha e negra. Era do dono-do-ferro e era meio Branco. Cojñoi. Quando ele era humano, eles lhe perseguiram e lhe mataram. Então, quando o mataram, lhe repartiram todo. Diziam os abuelos que o sangue pertencia a fruta do cacto, que tem roupa dentro. E o sangue era para ele. E as plumas eram para uma árvore e para Sequére. Conta-se a história de Chunguperedatei juntamente com ujñari para dor de barriga. Com ela que se fazia esse ujñari

A lição de Peebi sobre o fundo do rio tinha ainda, ao fim, uma conclusão: tal evento mítico do ataque de Chamena ao chefe da aldeia dos pecados, contada juntamente com a história de Sequére e de Chunguperadatei, proporcionaria aos humanos vivos uma fórmula xamânica *ujñari* que passaria a ser empregada pelas pessoas desse povo, especialmente após a chegada dos *pa'i*, em qualquer contexto de mudança: quando quer que se mudasse de aldeia, de casa, da vida na missão, de terreno, ali na beira do alto Paraguai, que se recitasse, então, o *Chamena ujñari*, que remontava xamanisticamente o evento mítico do quase-assassinato do chefe da aldeia de todos os pecados, juntamente com o *Chunguperadatei ujñari*, a fórmula xamânica referenciada ao assassinato do Jaburu mítico, reputado ser utilizado para curar a doença que seria, do ponto de vista dos Ayoreo de Tiogai, emblemática como efeito da relação com os Brancos patogênicos: a dor de barriga.

No contexto que Peebi me narrou essas histórias, ele não recitou nem uma fórmula xamânica nem outra, e nem pude encontrar referencia sobre elas no material coletado, por exemplo, por Fischermann (2001), em que pode-se encontrar uma coleção mais ou menos extensa de fórmulas xamânicas empregadas pelos Ayoreo.

Ainda assim, eu gostaria de fazer notar para o leitor e a leitora que se as águas do rio Paraguai, *tié*, eram, no novo mundo Ayoreo transformado pelos *pa'i* salesianos por meio da invenção e da imposição de um conjunto de práticas, o espaço caracterizado pela troca e o signo de um terreno em que os Ayoreo poderiam se entreter em relações com diferentes espécies de *cojñone* e obter, portanto, acesso privilegiado a seus objetos, e se era

o fundo do rio, *tié jochaque*, o espaço caracterizado pela guerra ‘impossível’ (lembramos: *Chamena* apesar de tentar diversas vezes nunca obteve êxito em assassinar o chefe da aldeia dos pecados) e território onde se localizaria desde os tempos míticos a ‘aldeia dos pecados’, me parece ser interessante aqui o fato de que um elemento provindo de uma série mítica (o *chamena ujñari*) transborde numa série composta por eventos históricos ocorridos em ambas as margens do Paraguai, marcada durante o fim dos anos de 1970 e início dos anos de 1980 pela saída dos Ayoreo *bautisados* em busca de outras escolas que não a dos *pa’i* e de trabalho em outras localidades.

Além disso, se é inegável que a imagem do *pecado* tenha sido uma que se tornou progressivamente mais presente no mundo Ayoreo depois que as pessoas desse povo passaram a viver em Puerto María Auxiliadora com os padres salesianos, é igualmente admirável o fato de que justamente da imagem do *pecado*¹²⁹, associada a outra, a do ‘fundo do rio’, tenham servido de base mítica para um mecanismo de ação xamânica que teria sido utilizado, segundo a lição de Peebi, pelos Ayoreo de Puerto María Auxiliadora em todas as ocasiões que fossem, segundo o ponto de vista das pessoas desse povo, sinônimos de mudança, de excesso, e de transformação: a construção de uma nova casa, a saída temporária da missão para visitar parentes vivendo em outras localidades, a saída da missão para trabalhar em outras localidades (e entreter-se, conseqüentemente, em relações com diferentes formas de alteridade).

É, então, a uma dessas situações de mudança espacial para localidades ou rio acima ou rio abaixo, associadas, como vimos ainda há pouco, ao *pecado* e à *troca*, que gostaria de me reportar agora, através da reconstituição de um conjunto de eventos sobre o qual escutei em Novembro de 2012, por ocasião de uma breve visita ao enorme terreno localizado à 7km de Tiogai onde existir, segundo me ensinaria naquela mesma ocasião

¹²⁹Agora, perceba-se ainda que se encontrava-se justaposto no pensamento dos *pa’i* salesianos o ‘pecado’ a tudo aquilo em que reconheciam eles apenas ‘selvageria’ (e tenho em mente aqui a reação dos *pa’i* sobre a guerra, a ação xamânica, etc., sobre a qual escrevi no capítulo anterior), o mesmo ‘pecado’ quando visto pelo ângulo dos Ayoreo parecia encontrar-se associado, por seu lado, tanto à imagem que se tinha do fundo do rio, quanto à ineficácia da ação ‘guerreira’ promovida por *Chamena* ao atentar inutilmente contra o chefe da aldeia dos pecados, que resultara, alternativamente, num meio de ação xamânica utilizado pelas pessoas desse povo em momentos de transformação espacial.

uma das minhas companhias prediletas, Peebi, até o início dos anos de 1990 a missão salesiana de Puerto María Auxiliadora.

5.3.1. Excessos de civilização

Seria num fim de manhã de Novembro de 2012, depois de termos passado boa parte da manhã na outra margem do rio, em Porto Murtinho, que Clotilde contaria nos dedos de uma das mãos, enquanto ainda estávamos dentro da canoa rumo a Tiogai, o número de famílias que ainda viviam, segundo ela, no terreno onde antes existia a missão dos *pa'i*. Cinco. Era este o número de famílias que, de acordo com seu julgamento, ainda ‘tinha medo de calos’. Quem não o tinha, segundo ela contava, deixou a missão e rumou rio abaixo, em direção às imediações das cidades em busca de trabalho, *trabajádi*. Aprender a não ‘ter medo de calos’ também seria, ademais, solução para aquilo que chamara naquela ocasião Clotilde de um ‘excesso de civilização’ em Puerto María Auxiliadora.

Mas que espécie de *excesso* poderia ser esse que atribuíra naquela ocasião Clotilde a um momento da vida com os *pa'i* salesianos na missão?

Clotilde não hesitou em esclarecer, naquele mesmo tempo, sobre a imagem do *excesso* que acabara de evocar em seu comentário: tal “excesso de civilização” consistia, por um lado, numa espécie de problema ‘demográfico’, provocado, segundo ela, pelo tamanho¹³⁰ grande demais que as famílias que habitavam o terreno da missão com os *pa'i* teriam ganhado. Já por outro, o mesmo “excesso de civilização” remetia também tanto a uma espécie de problema ‘geográfico’, uma vez que Puerto María Auxiliadora tornara-se excessivamente distante de Porto Murtinho (ainda que a distância geográfica em si não somasse mais de 7km), onde, segundo Clotilde, ‘havia dinheiro, afogamentos e trabalho’, quanto a um problema de ‘chefia’, caso assim se pudesse dizer, visto que a missão de Puerto María Auxiliadora durante os anos de 1980 passou a ter nada menos que 8 pessoas a quem Clotilde se referira como *dacasuté* dedicados a ‘chefiar’, juntamente com os *pa'i* salesianos, as pessoas *bautisadas* desse povo.

¹³⁰A própria família de Peebi em Puerto María Auxiliadora totalizava, segundo Clotilde, mais de 10 pessoas. Já a família de Gildo, segundo a mesma conta de Clotilde, somava mais de 12 pessoas. Ainda que tal número não pareça por si só surpreendente, é preciso certamente coloca-lo ao lado da informação de que era este tempo, conforme vimos no fim do capítulo anterior, um de cessação de infanticídio, e um em que o modelo de família nuclear concebido pelos *pa'i* conflitava absolutamente com o que constituía-se progressivamente no terreno da missão.

Mas isso não é tudo, pois eis que Clotilde sugeriria ainda naquela ocasião que o mesmo ‘excesso de civilização’ que provocou durante os anos de 1980 uma evasão de parte das pessoas *bautisadas* que viviam em Puerto María Auxiliadora em busca de outras localidades rio abaixo onde pudessem encontrar com mais facilidade tanto *trabajádi* quanto *pláta*, provocou também um efeito suplementar na socialidade humana: segundo Clotilde, abandonar, pelo tempo que fosse, a vida sob a tutela dos *pa’i* teria implicado (e aqui tomo de empréstimo suas próprias palavras), numa espécie de processo de *virar outro*.

Caberia a mim, então, me informar com Clotilde sobre o que tinha ela em mente quando me dissera que deixar Puerto María Auxiliadora desencadeara tal processo de transformação.

Pois aprenderia, então, ao continuar a papear com Clotilde, que deixar o mundo ‘inventado’ pelos *pa’i* para ir se entreter rio abaixo em relações com outras espécies de *cojñone* implicou, segundo Clotilde, num processo curioso de variação linguística: - “desde que abandonamos a vida com os *pa’i*, a língua mudou. O que antes chamavam de *patatá* virou *pelota* (Português: bola). O que se chamava de *badjérome* virou *sapato*, o que se chamava de *bagnidé* virou *camisa*, o que se chamava de *boidi* virou *falda* (Português: saia), o que se chamava de *kese* virou *cuchillo* (Português: faca)...Você vai ver, Tito: vai chegar um dia que nossa língua vai mudar tanto que vai ficar igual a sua.”.

De minha parte, tudo isso parecia muito interessante de escutar. Primeiro porque o tema do *virar outro* expresso na fala de Clotilde parecia se encontrar atravessado por uma questão linguística, de maneira que a *mudança* lexical, desencadeada por um conjunto de *mudanças*: geográficas, históricas, ‘situacionais’, (provocadas pelo fato de os Ayoreo que foram viver rio abaixo não terem mais como chefe um *pa’i*, mas um patrão (Espanhol: *patrón*)), se encontrasse justaposta a uma transformação na própria condição humana. Segundo, porque o mesmo tema parecia reenviar ainda à estrutura mítica expressa na história de Agayéuede, que trouxe à baila no capítulo anterior.

Se como vimos antes no tema mítico, a morte de Agayéuede teria implicado no mundo Ayoreo tanto na criação de novas línguas (e de novos falantes) que se dispersaram para diferentes localidades do Chaco, quanto na perda dos bens culturais que eram antes de posse do dono da fazenda mítica onde os Ayoreo habitavam antes, a saída da missão salesiana em busca de *trabalho* e *dinheiro* em outras localidades parecia ter posto as pessoas desse povo outra vez (ainda que os *pa’i* não tivessem, de fato, morrido), diante de um

problema similar: abandonar o terreno da missão em busca de outras relações com outras formas não-humanas de alteridade teria implicado, de maneira análoga ao que teria se passado para o evento mítico, numa transformação linguística e noutra da própria imagem que se tinha como a de humano.

Pois bem. Se era verdade, então, que a história de Clotilde sobre a vida em Puerto María Auxiliadora durante os anos de 1980 abrigava em si uma idéia de *civilização* que se encontrava atrelada à imagem de um *excesso*, não me parecia ser menos digno de nota o fato de também tenha se dito sobre desejo, *-ipota, excessivo* dos Ayoreo pelos bens dos *cojñone* (que os teria motivado, juntamente com o ‘excesso de civilização’ sobre o qual comentara Clotilde, a procurar trabalho em outras localidades rio abaixo) algo que remetesse, ainda que de maneira muito distinta da que talvez os próprios Ayoreo tivessem em mente, à uma idéia de *civilização*.

Digo isso porque se, por um lado, tanto os *pa’i* quanto outras espécies diferentes de *cojñone* enxergavam no desejo dos Ayoreo pelos objetos dos Brancos e na mudança das pessoas desse povo para localidades mais próximas das cidades em busca de trabalho, *trabajádi*, uma espécie de índice do sucesso tanto da atividade civilizatória empreendida pelos padres ali entre os *Moros* quanto de uma espécie de processo de ‘aculturação’ que seria efeito de uma relação hierárquica cujo pressuposto era que o mundo *civilizado* dos *pa’i* salesianos seria superior ao mundo *selvagem* dos Ayoreo, por outro lado, a mudança espacial e a abertura dos Ayoreo à outras espécies de *cojñone* parecia tanto corresponder a uma variação Ayoreo dos próprios postulados simbólicos sobre o trabalho, os objetos e o dinheiro, trazidos pelos *pa’i* até os ameríndios, quanto reenviar a um evento mítico que, segundo dizia-se à *Tiogai*, passou a representar a origem dos humanos de verdade no mundo em que passaram a habitar.

Assim sendo, imagino que talvez se pudesse sugerir aqui ainda que para os padres salesianos o que era apreendido naquele tempo como o sucesso de um projeto que almejava extinguir a *selvageria* de Outrem em favor de uma imagem de *civilização*, corresponderia, para os Ayoreo, à maneira como o *socius* ameríndio experimenta a história tendo como ‘para-choque’ a estrutura expressa num evento mítico, de modo que haveria, a exemplo de uma intervenção de Gow (Ms.) um duplo ponto de vista sobre o que talvez se pudesse chamar de *aculturação*: se uma idéia como essa correspondia, quando vista sob a perspectiva dos *pa’i*, a um processo de “desespecificação” (cf. Taylor 1996), de outro, a

idéia de ‘virar outro’ parecia a um processo de “reespecificação” em que a posição de branco/*cojñone* não seria um parâmetro de posicionamento preestabelecido em um processo Ayoreo de *virar outro*.

Mas não só isso, pois se como Viveiros de Castro (2007) bem destacou num comentário sobre a noção de afinidade potencial na Amazônia, à exemplo do que vimos no capítulo anterior, seriam as alianças com os não-humanos que definiriam a “as condições intensivas do sistema” (cf. *idem*, p. 124), e se seria, como também apontou o mesmo autor, a mitologia ameríndia o discurso do dado, em que se dariam as condições a partir das quais (e contra as quais) os humanos se definem e se constroem (cf. *idem*, p. 123), então imagino que se poderia dizer que tal ‘reespecificação’ posta em ação num contexto que se transformava de um ‘intra-local’ para outro ‘inter-local’ (cf. Viveiros de Castro 2001) acenaria ainda justamente para aquilo que Viveiros de Castro (*idem*, p. 124) nomeou de “potencia cosmopolítica”, que não se reduziria, no caso Ayoreo, à troca com as novas espécies de *cojñone*, ou a um mero interesse racional das pessoas desse povo posto em ação meramente com fins de obter-se os bens dos *cojñone*, mas antes o revelaria como uma função de um desejo, *-ipota*, de tornar-se, justamente, outro.

Pois bem. Se segundo Clotilde as pessoas desse povo ao deixar temporariamente Puerto María Auxiliadora se encontravam em meio a um processo de *virar outro* por razão daquilo que chamara de um ‘excesso de civilização’, por outro, o próprio projeto civilizatório posto em ação entre os Ayoreo pelos *pa’i* salesianos também encontrava-se, naquele tempo, *virando outro*, de uma maneira muito própria.

Que transformações seriam essas, então, que teriam ocorrido no projeto salesiano norteador por uma ‘vontade-de-civilizar’ em nome de Deus, de Dom Bosco e de Maria Auxiliadora?

6. Um anúncio da liberação

- Peebi, você nunca quis virar xamã?
- Eu até quis, mas tenho muito trabalho. *Trabajádi. Quem podia mesmo ser xamã era mamãe ou papai. São eles que sabem mesmo das coisas*
- Enrique Peebi, sobre o xamanismo e a vida perto de Porto Murtinho

6.1. A máquina de desfazer pobres

Seria no primeiro dos anos de 1980 que os *pa'i* salesianos sugeririam¹³¹ em volumes distintos do *Bollettino Salesiano*: -‘Há, realmente, muitos pobres no mundo. Mas dentre todos eles, os que são os mais pobres entre os pobres são, certamente, os índios’. Mas não só isso. Sobre a ‘hiper-pobreza’ que se atribuiria aos ameríndios ainda se diria o seguinte: - ‘A nós, padres, cabe ainda defendê-los de tal condição. Já que estamos no Paraguai, que defendamos os Toba-Maskoy’.

Talvez o leitor e a leitora estejam a se indagar sobre essa mudança de perspectiva no pensamento dos padres salesianos sobre os povos habitantes do Chaco. O que era a *pobreza* que aparentemente tinha substituído no pensamento dos padres a *selvageria* que enxergavam até então nos índios do Chaco? Donde também se poderia indagar: por que seriam, nos anos de 1980, os Toba-Maskoy mais pobres que os *Moros*?

Pois direi que o que os *pa'i* chamavam de *pobreza* e atribuíam aos ameríndios consistia, sob sua perspectiva, num tipo de efeito provocado tanto pela ausência de um território onde as pessoas de um povo pudessem sobreviver, quanto pela ausência de alguma fonte de pudessem obter dinheiro, *pláta*, mediante a execução de algum trabalho. Donde se poderia presumir a preocupação dos padres salesianos com os Toba-Maskoy: no início dos anos de 1980 200 famílias de pessoas desse povo viviam juntamente com pessoas de outros povos da região (inclusive com os *Moros*) nas imediações das fazendas Menonitas localizadas no Chaco Central num estado, segundo os padres salesianos cuidaram de registrar na edição de Junho de 1981 do *Bollettino Salesiano*, de “crescente

¹³¹ Conforme pode-se ler na edição de junho de 1980 do *Bollettino Salesiano*, particularmente no espaço que se reservou naquela edição para comentar sobre os Toba-Maskoy

marginalização, sem fontes de renda para o seu próprio sustento, e em meio a uma precariedade generalizada”.

À vista desse cenário, os padres salesianos logo cuidariam, então, de intervir solicitando ao presidente da *Comissão Episcopal para as Missões* (ligada a Conferência Episcopal Paraguai) a cessão de uma zona para a qual se pudesse transferir as famílias desse povo. Novo destino, portanto, pretendido pelos padres para abrigar as pessoas desse povo: uma zona de 4046ha localizada nas proximidades do rio Paraguay conhecida como *Casanillo* (que era, naquele tempo, propriedade da companhia de extração de tanino de quebracho de Carlos Casado) que fora adquirida com fundos doados pela Misereor e com o auxílio de duas agências governamentais: o Instituto de Assistência Rural e o Instituto Nacional do Indígena (*INDI*).

No entanto, a solução inicialmente planejada pelos *pa'i* logo esbarraria numa espécie de ‘problema de Estado’: pouco mais de um dia depois em que fora dada pelo governo Paraguai autorização para *transferir* os Toba-Maskoy de uma zona à outra, o *INDI*, diante das reclamações da companhia de Carlos Casado, recuaria e solicitaria ao Governo Federal, presidido pelo general Stroessner, autorização para transferência forçada¹³² (mediada pelo Exército Paraguai) dos ameríndios para uma zona alternativa nomeada como ‘Km. 220’, localizada nas imediações da fronteira com a Bolívia, no terreno onde os Ayoreo habitavam anteriormente antes do contato com os *pa'i* salesianos, descrita pelos padres como um terreno absolutamente “inabitável. Sem água e com solo completamente argiloso e, portanto, impróprio para o cultivo”.

Restaria, então, ao bispo Obelar, que se encontrava naquele tempo em cargo da Comissão Episcopal para as Missões, apelar juridicamente e solicitar que o governo Stroessner revisasse a decisão de transferir os Toba-Maskoy para o terreno que, sob a perspectiva dos padres salesianos, revelava-se completamente *selvagem* e que não podia abrigar outro tipo de vida que não uma *des*-humana. Conclusão, pois, a dos *pa'i* sobre o caso dos Toba-Maskoy: - “estamos presenciando um genocídio que está sendo posto em ação no Chaco!”.

Ora, que é, então, para os padres, o *genocídio* que não o impedimento em se transferir as pessoas de um povo, alheio ao seu próprio desejo, de uma zona à outra com

¹³² Numa ação que ficaria conhecida como “Operação Limpeza”. Ver a edição de Setembro de 1982 do *Bollettino Salesiano*.

fins de que pudessem ali levar uma vida que os padres julgavam merecer ser vivida? Em todo caso, eu não poderia deixar de mencionar também que a imagem do *genocídio* mobilizada pelos padres salesianos inscrevia-se, nesse tempo de início dos anos de 1980, no seguinte quadro.

Mobilizou-se ela no contexto da criação de uma nova campanha promovida pelos padres salesianos em diferentes localidades nomeada de “Terra aos Pobres” e tocada na região do Chaco pelo padre italiano José Zanardini, cujo objetivo era adquirir lotes de terra, tijolos, cimento e madeira e doá-los “àqueles que não tinham nada”, para que as pessoas de um povo pudessem construir casas e passar a não mais se encontrar a mercê dos patrões a quem os padres chamavam de “prepotentes”. Mote, pois, o dos padres sobre a campanha para fazer erradicar a ‘pobreza’ entre os ameríndios: - “Deus existe, e nós o encontramos aqui no Paraguai! Nosso evangelho nos obriga a nos interessar pelos mais abandonados, desamparados e oprimidos”.

Mas isso não é tudo. O que não parece ser menos interessante é o fato de que a mudança de foco da ação dos *pa’i* salesianos não tenha implicado na criação de uma solução que diferisse muito da que fora colocada em ação 20 anos antes com fins de *civilizar* os *Moros*.

Digo isso porque, sob a perspectiva dos padres salesianos, fazer tender a zero aquilo que os padres enxergavam em Outrem e chamavam de *pobreza* ou¹³³ de *selvageria* parecia implicar tanto num caso quanto no outro em deportar aqueles tidos como *abandonados* de um espaço reputado ser completamente *selvagem* para terrenos mais próximos do rio Paraguay, onde os padres poderiam, segundo suas próprias palavras, “destruir um mundo simbólico” que julgavam ser completamente “diabólico” em favor da introdução de uma “crença cristã”, que se objetificava, segundo os *pa’i*, no consumo de novos alimentos, na elaboração de um modelo de educação e de um novo modo de organização do trabalho.

Tudo isso, porém, apenas por um lado. Por outro, aquilo que os mesmos padres salesianos chamavam de “utopia missionária” e que remetia, segundo os *pa’i*, tanto a uma espécie de aceite das complicações em se traduzir “toda a riqueza e profundidade do que faz Jesus” ao oferecer “um futuro melhor aos índios”, quanto à necessidade, posta para o

¹³³ Par que parecia coincidir, por sinal, com outro bastante utilizado pelos padres: “miséria material” e “miséria moral”

trabalho entre os índios, de se “conhecer a fundo estes irmãos, sua vida concreta, sua luta cotidiana para a sobrevivência, e sua preciosa cultura”, também passaria a ganhar no início dos anos de 1980, um novo mote que aos poucos se revelou um tipo de força de intervenção no pensamento e no projeto civilizatório dos padres salesianos entre os índios do Chaco: a idéia de *inculturação*, trazida à baila pela primeira vez em meados dos anos de 1970 pelo padre jesuíta Pedro Arrupe¹³⁴.

No entanto, o que um *pa'i* tinha em mente ao trazer à baila, no início dos anos de 1980, a idéia de *inculturação* num novo discurso sobre Outrem?

Pois direi que os padres salesianos provavelmente tinham em mente uma espécie de ‘conjugado’ que colocava em conexão uma concepção católica de *natureza* e de *cultura* com a mensagem que pode-se encontrar até hoje nos documentos¹³⁵ produzidos em Roma após a realização do concílio Vaticano II sobre a “urgência” daquilo que chamava-se naquele tempo de “evangelização da cultura”, de “assimilação cristã da cultura”, e de “uma antropologia cristã”.

Muito justo, portanto, indagar agora: em que é que os padres católicos reconheciam, então, nesse tempo após a realização do concílio Vaticano II, as idéias de *natureza* e de *cultura*?

São nas cartas encíclicas *Fede e Inculturazione* e *Humanae Vitae*, concebidas e publicadas pela Comissão Teológica Internacional do Vaticano, que se pode encontrar uma definição sobre o que se deveria entender por *natureza*: “uma expressão da vontade do Criador”, que se revelaria ainda “tudo aquilo que constitui um ser como tal, juntamente com os dinamismos de uma tendência para uma finalidade própria”. É, ademais, na mesma carta encíclica *Fede e Inculturazione* que pode-se deparar com com uma definição católica de *cultura*:

“todos os meios através dos quais o homem pode aperfeiçoar e desenvolver os múltiplos talentos de sua alma e de seu corpo. São numerosos os campos da cultura: com o conhecimento e o trabalho o homem esforça-se por reduzir os poderes do cosmos; faz a vida social mais humana através do progresso dos costumes e das instituições; e comunica

¹³⁴ Sobre a relação entre a idéia de *inculturação* e o padre Arrupe, é digno de nota o documento publicado por Pedro Arrupe com o nome de “Lettera Del P. Generale A Tutta La Compagnia”, que pode ser encontrado disponível em: http://www.sufueddu.org/fueddus/inculturazione/0708/04_2_arrupe_inculturazione_oss_.pdf (Acesso em 28/03/2015)

¹³⁵ Principalmente as constituições e encíclicas *Gaudium et Spes* (1965); *Evangelii Nuntiandi* (1975); *Fede e Inculturazione* (1989)

e exprime, através de suas obras, ao fim, as grandes experiências espirituais e aspirações maiores do homem, com fins de que possam servir para o progresso de todos os homens.”

Mas creio que apenas trazer à baila a definição dos padres do Vaticano sobre o que é e o que não é *natureza* e *cultura* não bastaria aqui. Julgo ser igualmente importante salientar o fato de que de acordo com a mesma Comissão Teológica do Vaticano aquilo que se deveria entender por *cultura* seria inteligível apenas como uma espécie de prolongamento de uma exigência da própria *natureza*, de modo que seria, segundo o documento do Vaticano, seria justamente através do *cultivo* (eis, segundo os padres, de onde se originaria a palavra *cultura*) dos valores da *natureza* - “expressão da vontade do criador” - que se poderia viver uma vida verdadeiramente humana.

Donde os padres da comissão do Vaticano sugeririam, então: se é inegável que há modos distintos de se *cultivar* os valores da *natureza*, é igualmente inegável que haveria um conjunto de propriedades *naturais* comuns a todos os humanos. E assim sendo, o Vaticano não poderia nem fazer “concessões sobre o que é humano”, nem tardar em promover aquilo que chamava-se de “assimilação cristã da cultura”, que consistia na superação de qualquer forma de “relativismo”, segundo a qual se pudesse reconhecer a existência de diferentes “identidade culturais”.

Se digo isso, é apenas por querer fazer notar aqui que a idéia de *natureza*, tomada enquanto “expressão da vontade do criador” pelos padres do Vaticano, aparentaria ser, então, uma espécie de pólo não-marcado que funcionaria como uma dimensão universal de um plano de “evangelização” e de “assimilação cristã” e que subordinaria hierarquicamente tanto os meios com os quais o homem “desenvolve e aperfeiçoa os múltiplos dons de sua alma e de seu corpo”, quanto o ambiente no qual uma pessoa humana podia ser *cultivada* pela Igreja. Nesse sentido, se poderia definir o processo de *inculturação* como um esforço da igreja Católica de fazer subordinar, através do evangelho, os valores de um determinado “ambiente sociocultural” à “mensagem de Cristo”.

Pois bem. Tudo isso apenas sobre a gênese e o contexto da criação do conceito de *inculturação*. Nesse mesmo tempo, era essa, resumidamente, a fala dos padres salesianos sobre uma idéia que progressivamente ganhava força entre os membros da igreja católica:

“Depois do Concílio Vaticano II, nós, os padres, nos deparamos com um empecilho ao próprio trabalho de evangelização. São estes momentos de tensão, confusão e

desconfiança. E se é o trabalho missionário o mais impressionante realizado pela igreja, ele se tornou agora muito mais difícil e delicado”

Mas qual seria a nova exigência que se encontraria posta ao trabalho dos padres após a realização do concílio Vaticano II?

Os *pa'i* teriam se visto, naquele tempo, impelidos a *valorizar* tanto o que chamavam de “um verbo já muito difundido”, *inculturar*, quanto o “grande patrimônio cultural” das pessoas de povos habitantes, especialmente, do território Brasileiro. Dada tal ‘exigência’, se o projeto civilizatório salesiano posto em ação entre, por exemplo, os Bororo habitantes da região do Meruri, Sangradouro e do terreno ao longo do rio Vermelho, era um, em 1895, dedicado a integrar as pessoas desse povo ao mundo dos Brancos através da substituição progressiva dos costumes que eram pejorativamente considerados pelos padres como *selvagens* em favor dos *padrões culturais* (era essa mesmo a palavra da qual os padres se serviam) *avançados*, sem nenhuma preocupação com a legitimidade dos procedimentos postos até então em ação, a nova “fase de inculturação” do projeto civilizatório entre os Bororo se definiria, por exemplo, ainda que a contragosto dos padres (conforme cuidou-se de registrar na edição de Fevereiro de 1998 do *Bollettino Salesiano*), pelo esforço em se “recuperar a identidade dessa gloriosa tribo, que há algumas décadas parecia a caminho da extinção total” através da elaboração de edições bilíngues do Novo Testamento e de cartilhas escolares com as quais os padres salesianos pudessem lecionar tanto sobre disciplinas de um currículo formal (Inglês, História, Matemática e Geografia), quanto sobre aquilo que os padres chamavam de “tradição cultural e religiosa” dos Bororo, previamente fixada desde os anos de 1960, segundo eles, nos três volumes da *Enciclopédia Bororo*.

Quem quer que leia, por sinal, sobre a transformação no projeto civilizatório salesiano entre os Bororo, não estranhará o que teria se passado, por outro lado, com os Xavante, que teriam passado a conviver desde 1956 com os Bororo e com os padres salesianos na missão do Meruri, pois se até a realização do concílio Vaticano II todo modelo de ação dos padres pautava-se, a exemplo do que se passara entre os Bororo, na realização sistemática de batismos, casamentos, e no ensino de um amplo conjunto de orações e canções em Latim, a nova idéia de *inculturação* teria se transformado para os padres salesianos entre os Xavante em sinônimo de uma atividade de *traduzir* e de *ensinar* às pessoas desse povo, com o auxílio de catequistas indígenas formados através de cursos

semanais para formação de “agentes pastorais nativos”, orações e hinos católicos em Português e de conciliar a liturgia católica com aquilo que os próprios padres chamavam de “tradição Xavante”, de modo que as pessoas desse povo pudessem passar, então, a “realmente entender e refletir sobre o “Mundo da Bíblia”.

Isso, porém, para o caso dos Bororo e dos Xavante. Já para o caso, por exemplo, dos Yanomami, que passaram a viver com os *pa'i* salesianos a partir de 1953 (ainda que fossem visitados esporadicamente por esses mesmos padres desde 1951) o primeira fase experiência de contato com os padres, *pré-inculturação*, não consistiu (diferentemente do que mencionei para os dois povos habitantes da região do Brasil Central) nem na realização massiva de batismos, nem de casamentos celebrados pelos padres, mas antes na promoção pelos padres de um ‘modelo educacional’ que, segundo os salesianos, deveria permitir que os Yanomami aprendessem “uma língua, uma habilidade, e a saber viver na cidade sem perder suas características”.

Dada, entretanto, a reversão no plano civilizatório ocorrida depois que a idéia de *inculturação* ganhou força entre os padres salesianos, os *pa'i* passariam a lançar mão de um novo conjunto de práticas com fins tanto de “aproximarem-se da mentalidade e da cultura indígena”, quanto de “traduzirem” conceitos doutrinários de acordo com a “visão cultural dos homens da floresta”, que culminou, por sinal, na criação de um Diretório Pastoral salesiano na diocese de São Gabriel da Cachoeira.

Bom exemplo disso é, então, a descrição que ofereceram os *pa'i* salesianos na mesma edição de Fevereiro de 1998 do *Bollettino Salesiano* sobre a Festa da Pupunha (na qual reconheciam os padres o evento mais importante que os Yanomami realizavam anualmente) que revelou-se grande oportunidade para os padres de “tornar menos radical” a “tradição indígena” através da realização sistemática de reuniões catequísticas, de batismos e de casamentos, cuja realização proporcionaria a “salvação de todo o povo”.

Tudo muito diferente do que se passou, como vimos anteriormente, para o caso da relação entre os *pa'i* salesianos e os povos habitantes da região do Chaco, entre quem o novo plano de ação dos padres, revestido da necessidade de *inculturar* que se transformou, desde a realização do concílio Vaticano II, no novo mote da igreja Católica, foi um de doação de terras e construção de casas, confiando que a mudança espacial fosse suficiente para combater a pobreza que condenava os povos indígenas no Paraguai, especialmente os Toba-Maskoy.

Mas se era este tempo de transformação no modelo de ação dos *pa'i*, os próprios Ayoreo também tiveram sua interpretação sobre os eventos ocorridos na mesma época em que *inculturar* se tornara o novo mote do projeto salesiano entre povos habitantes das terras da América do Sul. É a palavra dos Ayoreo sobre essa sucessão de eventos que me remeto agora.

6.2. O abandono dos *pa'i*

Dentre tudo que escutei durante o tempo que estive em Tiogai, duas coisas pude ouvir insistentemente quase todos os dias. Uma delas era que todos que viviam ali em Tiogai eram parentes que tinham se mudado da aldeia Cucaani (localizada 7km rio acima) para Tiogai e Punta, à exemplo do que escrevi no fim do capítulo anterior, em busca de trabalho e de dinheiro. Já a outra era a seguinte: - 'Vivemos aqui há uns 20 anos. Desde o dia em que os *pa'i* foram embora e nos *abandonaram* (Ayoreo: *timiningara*)'.

Para onde teriam ido, então, os padres salesianos? Era justamente o que me indagava nas ocasiões em que os Ayoreo traziam à baila o tema do *abandono* dos *pa'i*. A resposta que quase sempre eu obtinha era, por outro lado, a seguinte: - 'Devem ter ido para Roma. Viver com o Papa'. Imagem que não me parecia, à primeira vista, condizer com a realidade, haja vista que havia sim na vila paraguaia de Carmelo Peralta, localizada a aproximadamente 3km de Tiogai, uma paróquia chefiada por um padre salesiano, o padre Armindo, quem podia-se encontrar quase todos os inícios de manhã de Domingo perambulando a bordo de uma motocicleta vermelha em diversos pátios domésticos nas aldeias Tiogai e Punta recrutando homens e mulheres para irem até a paróquia em Carmelo Peralta escutar as *Dupade Uruode*, ou *las palabras-de-Dupade*.

Seria, no entanto, apenas algum tempo depois que eu descobriria através de Peebi que foi em algum momento durante os anos de 1990 que as pessoas *bautizadas* que vivem hoje em Tiogai tentaram viver, por algum tempo (logo após o 'abandono' do terreno da missão de Puerto María Auxiliadora que repartiam com os *pa'i*), na região de Puerto Casado¹³⁶, rio abaixo, onde julgavam que talvez poderiam obter ou algum trabalho nas fábricas de tanino ou participar de algum curso de formação que se realizasse

¹³⁶ Segundo me informou uma vez Denis Chiquenói, a distância que separava a missão de Puerto María Auxiliadora de Puerto Casado é de aproximadamente 90km rio abaixo. Contudo, segundo minha própria contagem, essa distância não me pareceu extrapolar 22km.

eventualmente por ali. O próprio Peebi, por seu lado, contara-me nessa mesma ocasião que iniciara em Casado os estudos para o ofício de torneiro mecânico. Projeto que ele, por sinal, logo abandonara por falta de *pláta* (i.e. de apoio financeiro do governo Paraguaio para que pudesse sobreviver na localidade rio abaixo).

Mas a lição de Peebi sobre os eventos ocorridos durante os anos de 1990 que remetiam ao tema da relação entre os Ayoreo e os *pa'i* salesianos não era uma que se restringisse apenas ao tema da mudança espacial das pessoas de um povo para outras localidades rio abaixo em busca, como vimos no capítulo anterior, de *pláta* e de *trabajádi*. Havia nela ainda uma lição suplementar. Uma segundo a qual coincidira com o tempo da mudança para Puerto Casado o evento de uma *retratação* dos padres salesianos. ‘Os *pa'i* nos pediram desculpas e disseram: - ‘Estávamos errados! Vocês deveriam voltar a viver como antes’. Mas não queríamos, né? Viver como antes, no mato, dava muito trabalho’. E Peebi diria ainda mais: - ‘*Tito*, nós achávamos que iríamos morrer depois que os *pa'i* nos abandonaram. Mas eles se foram e o que aconteceu? Ainda estamos aqui. Na beira do rio’.

Pois bem. Creio que para o leitor e a leitora familiarizados com a etnografia Amazônica, a imagem do *abandono* dos Ayoreo pelos *pa'i* talvez criará relações de vizinhança com outras trazidas à baila anteriormente por outros autores que trabalharam em contextos etnográficos distintos.

Que tragamos de volta à memória, portanto, o que descreveu Lima (1995) em sua monografia sobre os Yudjá a respeito da guerra entre os Yudjá que se sentiram ofendidos com a partida de Senã’ã da região do Xingu por razão de seu aborrecimento com a usura de carne humana que obtinha-se ali através de uma rede de circulação entre diferentes grupos locais que se estabeleceram no rio após o dilúvio e formaram ali uma sociedade mais ampla chefiada por ele. Aqueles que tentaram matá-lo foram abandonados e encurralados na região do rio Fresco, fazendo encerrar, nesse movimento, o período da vida humana e da convivência com Senã’ã.

A mudança de Senã’ã para Tronco d’Água, a aldeia-cidade que localiza-se no “fim” do rio, nos confins do mundo, teria provocado ainda um efeito suplementar para a socialidade humana. O grande xamã transformou seu próprio grupo de parentes em Brancos e assoprou-lhes a língua portuguesa com fins de impedir que eles se comunicassem com os guerreiros Yudjá e forçá-los, assim, a fazer cessar a guerra e voltar para a região do Xingu. Ademais, os Brancos, por não tentarem matar Senã’ã, receberam

do grande chefe e xamã as artes industriais. Já para a vida dos Yudjá, por terem atentado contra a vida de Senã'ã, a caça (atividade subalterna na sociedade mítica) passaria para o primeiro plano da nova vida “histórica” (cf. Lima *idem*, p. 39)

Recordemo-nos também do que Bonilla (2007, p.140) descreveu para o caso dos Paumari e sobre a imagem do abandono que as pessoas desse povo trazem à baila em diversos contextos. Mas quem abandonou os Paumari? Os primeiros a fazê-lo foram o herói mítico e Kahaso, que partiu para o céu, mas não sem Kahaso ensinar previamente aos Paumari a comer da ‘comida de verdade¹³⁷, ‘*bai ka'oa*. Assim descrevem os Paumari o abandono de Kahaso (cf. Bonilla *ibidem*): - ‘foi [o abandono de Kahaso] como a partida de um pai que nos transmitia novos saberes e experiências.

Da mesma maneira, quem o fez depois de Kahaso foi Orohana, aquele que pacificou o Purús e que, inaugurou a era dos patrões, fazendo com que os Paumari se sentissem, segundo Bonilla (*ibidem*), como órfãos deixados a mercê da selvageria dos inimigos e dos Brancos, e quem o fez depois de Orohana foram os missionários do *Summer Institute of Linguistics*, cujo abandono fez com que a vida humana passasse a se assemelhar, para os Paumari, com uma de “patinhos sem mãe” (Bonilla *idem*, p. 141), isto é, com a de presas desamparadas e sem proteção - metáfora que evocaria, por seu lado, a intensidade do sentimento de dependência engendrado pela ocupação, na relação com Outrem, da posição de presa (Paumari: *igitha*), de modo que “cada abandono engendra [nos Paumari] um novo desejo de adoção”. (Bonilla *ibidem*). Assim, dirá a autora da etnografia Paumari que é, pois, são esses três heróis transformadores “agentes cosmológicos da transformação” (Bonilla *idem*, p. 142), responsáveis por provocar, ao colocar os Paumari sob sua proteção e lhes transmitir novos conhecimentos, alterações no cosmos, que se inscrevem sobre a própria pele das pessoas desse povo, revelando-se, para usar as palavras da própria autora, “traços da passagem do tempo” (Bonilla *ibidem*).

Não é, no entanto, apenas nas etnografias Yudjá e Paumari que se pode encontrar desenvolvimentos sobre uma idéia de abandono. É também na etnografia Araweté (Viveiros de Castro 1986, p. 183) que pode-se encontrar uma elaboração interessante a respeito dessa mesma imagem. As pessoas sustentam desse povo que são os humanos

¹³⁷ Segundo a descrição de Bonilla (2007, p. 140), antes da lição alimentar de Kahaso que precedeu sua partida para o céu os Paumari alimentavam-se exclusivamente da carne de *kajoa*, uma espécie de serpente aquática mítica que se enterra no subsolo dos cursos d'água.

vivos os *hēñã mi re*, aqueles que foram ‘deixados para trás’, separados dos deuses *Mai* em uma catástrofe inicial em que alterou-se a geometria do cosmos ao fazer materializar no mundo Araweté uma cisão cosmográfica definitiva – provocada pelo insulto de *Tadide* à seu marido, a divindade *Aranãmĩ*.

Ao mesmo tempo, os mesmos humanos vivos, abandonados no passado pelos deuses *Mai*, também são, segundo intuiu o autor da etnografia Araweté (cf. Viveiros de Castro 1992, p. 217), os afins dos deuses. São, pois, os humanos vivos tanto “a futura comida dos deuses”, quanto aqueles destinados à transformarem-se em (e pelos) *Mai*. Assim sendo, são também os humanos vivos abandonados pelos deuses *Mai* “aqueles que irão” (cf. Viveiros de Castro *idem*, p. 254): que irão continuar a viver imortalmente no domínio celeste com os deuses, imersos numa espécie de estado não-temporal que precedia a separação que acabou tanto por instaurar no cosmos a divisão entre os domínios celeste, terrestre e subterrestre quanto por criar nele a morte e a diferença (cf. Viveiros de Castro *ibidem*).

Tudo isso que precedeu sobre a etnografia amazônica talvez nos dê agora uma boa trilha para rumar em direção a um reencontro com a fala dos Ayoreo que registrei em 2012 sobre o abandono dos *pa’i* salesianos durante o início dos anos de 1990. Assim, se encontrava-se a imagem do abandono suscitada nas etnografias que mencionei atrelada à imagem de transformação e de reinvenção da condição humana, justaposta a outra de mudança espacial, que coincidia com o encerramento de um tempo mítico e de princípio da vida num tempo histórico, me inclino a perguntar: que espécie de transformação teria o abandono dos *pa’i* salesianos provocado entre os Ayoreo? Teria a mudança espacial para o espaço rio abaixo, externo a missão de Puerto María Auxiliadora e mais próximo de Porto Murtinho (a cidade habitada predominantemente por uma espécie particular de *cojñone*, os *yuquéode*, os Brasileiros), também provocado, de alguma maneira, uma espécie de ‘re-encerramento’ dos tempos míticos e um ‘re-começo’ de vida num novo tempo histórico?

Alguns homens Ayoreo me ressaltaram esse ponto: - ‘antes da mudança, da missão para a região rio abaixo, e do abandono dos *pa’i* o dinheiro, *pláta*, não existia em nosso mundo. Misturou as coisas e mudou. Se nossos *abuelos* vivessem a cultura que passamos a viver, não trocariam a sua pela que passamos a ter’. Ora, se tal afirmação sobre a ‘inexistência’ de dinheiro não me parecia ser historicamente verdadeira, sobretudo quando

evocava novamente na memória a conexão entre o trabalho, *trabajádi* e o dinheiro, *pláta*, e a relação desse par com os anseios do projeto civilizatório salesiano posto em ação pelos *pa'i*, ela nunca me pareceu ser sociologicamente desimportante. Mas por que?

Primeiramente porque ela foi trazida a baila no contexto de um comentário sobre um antigo sistema de doação e distribuição de alimentos para um chefe de aldeia, segundo o qual dizia-se que as pessoas desse povo com idade inferior a 40 ou 50 anos (i.e., pessoas não-*iriatade*) encontravam-se anteriormente obrigadas a doar para um chefe de aldeia, *dacasuté*, porções de carne de porco-do-mato, mel, palmitos, e/ou troncos de caraguatá, uma vez que dizia-se que um chefe de aldeia encontrava-se sempre, por razão da função que lhe foi atribuída pelas pessoas de um povo impossibilitado de deixar o espaço da aldeia, e, conseqüentemente, de caçar e coletar alimentos para sua própria família.

Mas por que é que essa classe particular de pessoas cuidavam de repartir alimentos com um *dacausté*? Acrescentava-se, pois: - ‘As pessoas lhe davam porque ele era chefe. Era obrigatório dar a ele porque ele era chefe’.

Nunca encontrei nenhuma referencia que tratasse especificamente da relação entre este sistema de distribuição de alimentos e a figura dos *dacasuté* nem na monografia de Fischermann (2001) nem no artigo escrito por Kelm (1964) para tratar exclusivamente sobre a noção de propriedade tal como mobilizada pelas pessoas desse povo. Contudo, neles pude encontrar uma imagem que parece estabelecer alguma relação de vizinhança com o que pude escutar em 2012 em Tiogai.

Conta-se neles que a distribuição de alimentos recolhidos ou caçados em grupo obedecia regras específicas de distribuição postas em ação pelas integrantes do sexo feminino do grupo doméstico do homem caçador. Caso fosse o animal um porco-do-mato¹³⁸, suas vísceras seriam destinadas ao homem que lhe matou. Já a carne se deveria repartir com a mãe do caçador (caso fosse ele solteiro) ou com sua esposa. Fosse mãe ou fosse esposa, ela deveria ainda repartir as duas patas traseiras¹³⁹ da presa abatida com os parentes clânicos pelos quais tivesse predileção (preferencialmente para WB ou MB),

¹³⁸ Isso para os porcos-do-mato. Outros animais são repartidos segundo outro esquema. É o caso dos tamanduás, cujas costelas e parte do peito, por exemplo, são destinadas ao caçador. Ao homem que ajudou a carrega-lo, estão destinadas as patas dianteiras e também uma porção do peito.

¹³⁹ Segundo os Ayoreo de Tiogai, é esta a ‘melhor parte’ dos porcos-do-mato.

destinando, contudo, uma à cada ‘metade¹⁴⁰’ da aldeia, onde deverão ser re-repartidas entre outros parentes clânicos da mulher (ou mãe) do caçador. Nesse sentido, pode-se dizer que era, de certa maneira, a parte traseira da presa abatida destinada aos afins do caçador (ou entre os afins de seu pai, caso seja ele ainda um homem solteiro) doada ao clã da mulher (ou da mãe) à guisa de pagamento pela esposa que tomara-se anteriormente.

Tudo isso, porém, por um lado. Por outro¹⁴¹, é a outra ‘metade’ do porco-do-mato, a parte dianteira do animal, destinada aos próprios parentes clânicos do caçador, que deveria ser (a exemplo do que deviam M e W fazer com a porção traseira do animal) igualmente distribuída para as duas ‘metades’ da aldeia.

Mas qual era, ao fim, a porção dessa presa específica destinada ao próprio homem que a caçou e a seu grupo doméstico? Era destinada ao caçador e aos membros de seu grupo doméstico-*jogasui* a cabeça do porco-do-mato.

O fato de que um caçador não receba, nesse caso, mais que uma cabeça talvez esteja ligado à intuição de Fischermann (2001, p.44) de que o proveito real de uma caçada para um jovem caçador situa-se mais no prestígio que ganharia perante Outrem por sua qualidade de grande matador que pelo butim da caçada, de modo que com o passar dos anos o caçador passaria a ascender numa “escala social” (é este o termo empregado por Fischermann) Ayoreo e poderá disputar uma posição privilegiada em futuras distribuições de alimentos.

É ainda notável que esta descrição sobre uma lógica de divisão da presa abatida e sobre a porção que deveria ser destinada ao caçador Ayoreo, magnificável, como vimos, através do reconhecimento por outrem de suas habilidades de grande matador, ressoe também no que contam as pessoas desse povo sobre os chefes do passado.

Já sabemos desde o capítulo 3 que quem quer que figurasse entre os *abuelos* como um chefe; (Ayoreo: *dacasutê*), o era por também ser reconhecido pelos habitantes de uma

¹⁴⁰ Gostaria de esclarecer que o emprego aqui do termo ‘metade’ não supõe nenhuma divisão espacial real das aldeias Ayoreo contemporâneas. Contudo, em Tiogai também pude escutar que as aldeias dos *abuelos*, quando ainda vivia-se no mato, eram circulares. Não posso afirmar, contudo, que exista alguma relação de ‘parentesco’ entre um antigo modelo de organização espacial e tal fato de uma lógica de distribuição de alimentos.

¹⁴¹ Há ainda uma terceira possibilidade que se deve somar sobre a lógica de particionamento de um porco-do-mato. Se é o caçador órfão ou viúvo, são ambas as metades do animal destinadas ao seu próprio clã.

aldeia um grande matador¹⁴². De onças, *caratai*, e, sobretudo, de inimigos. Mas não só isso. Segundo a percepção de Fischermann (2008, p.95-100), numa sociedade que parece ser inteiramente voltada para a guerra, uma condição como essa parece generalizar a posição de *dacasuté* para quase todos os homens adultos. Que é que distinguiria, então, um principal de aldeia, *dacasuté pise*, de todos os outros homens em que se reconheceria a condição de *dacasuté*? Segundo a intuição desse mesmo autor, um *dacasuté pise* distingue-se do restante dos *dacasuté* de uma aldeia através do reconhecimento de sua coragem, energia, conduta exemplar, inteligência e, especialmente, disposição para ajudar as pessoas de uma aldeia, de modo que se poderia organizar hierarquicamente os *dacasuté* em diferentes categorias (cf. Fischermann *ibidem*), de modo que diziam os Ayoreo em Tiogai que tinha o *dacasuté pise* a maior casa da aldeia dos *abuelos*, pois é ele quem cuida ‘dos hóspedes e dos órfãos’.

Revelava-se, ademais, todo *dacasuté pise* uma espécie de ‘pólo de atração’ para um conjunto de sujeitos conhecidos numa aldeia como *irigode*: jovens Ayoreo que, ao gravitarem ao redor da figura de um principal de aldeia, almejam acumular, em tempos de guerra, homicídios e marcas corporais obtidas nos combates comandados pelo *dacasuté pise*. Inclusive contava-se em Tiogai¹⁴³ que no contexto guerreiro (i.e. principalmente durante os meses de Julho e Agosto), nada era mais importante que manter intacta, diante de um inimigo, uma formação ‘clássica’ de ataque. Como se fosse a formação de guerra um reflexo do que se passava para o caso da organização política Ayoreo, dizia-se em Tiogai: - ‘o principal, *dacasuté pise*, ia sempre na frente. Depois dele, todos os outros *dacasuté*. E lá no fim da fila, os *irigode*, para proteger todos os outros e vigiar os inimigos’.

E se era, ademais, o sonho de todo *irigode* (tal como era o anseio do jovem caçador de porcos-do-mato, ou do caçador de papagaios, sobre os quais escrevi no capítulo 4) magnificar-se por meio do reconhecimento por outrem de suas qualidades de grande matador, o principal meio de fazê-lo era, curiosamente, de acordo com o que pode-se ler na tese de Fischermann (*idem*, p. 34), em outro contexto que não o guerreiro. Para que um *irigode* ‘movesse-se na fila’ (para empregar aqui a metáfora que escutei em Tiogai) era preciso, principalmente, que provesse um *dacasuté pise* de bens e de objetos, de modo que

¹⁴² Inclusive contava-se em Tiogai que era justamente a obediência àquele que chamava-se de *dacasuté* uma espécie de elogio a sua habilidade de matador.

¹⁴³ Uma referência sobre essa mesma informação pude encontrar na monografia de Fischermann (2001, p.33)

aquele que em tempos de guerra ‘ia na frente’ (o principal da aldeia), era sempre aquele que, em tempos de não-guerra, possuía mais bens e alimentos. Por sua imagem de homem magnificado por seus feitos. E porque, conforme me explicou uma vez Peebi, ‘as pessoas gostavam muito deles. Eram *buena gente*’.

Voltemos agora a imagem da mudança para a região rio abaixo após o abandono dos *pa’i* salesianos e a tese sobre a criação de um novo mundo vivido em que o dinheiro passara a existir, para coloca-la, então, ao lado da figura de dois chefes Ayoreo: (1) Manene, que vivera parte da vida no mato e outra parte na missão de Puerto María Auxiliadora, onde fora *bautisado* pelos *pa’i* salesianos, e (2) Peebi, que *fora feito* chefe de Tiogai na mesma época em que afirmam as pessoas desse povo terem sido abandonadas pelos padres salesianos.

Quem fora, no entanto, Manene? Manene¹⁴⁴ é o pai da mãe de Peebi, mas não é ele para as pessoas de Tiogai um *abuelo*. *Abuelo* mesmo fora seu avô, Manendáquide, (reputado pelos habitantes de Tiogai ter chefiado por algum tempo, juntamente com o poderoso cacique Uejai, a confederação Guidaygosode). Dizia-se também que Manene pertencera a uma linhagem patrilinear de grandes caciques do clã Dosapei e herdara sua posição de *dacasuté pise* de Puerto María Auxiliadora de seu pai, filho primogênito de Manendáquide. Contudo, *abuelo* que não era, Manene era reconhecido menos pelas mortes que acumulava que por sua bondade e piedade com os inimigos: ‘nosso vovô respeitava. Ele não gostava de guerra. Obrigava todo mundo a se respeitar...’. Pois era também Manene um daqueles Ayoreo, sobre os quais escrevi no capítulo 4, *bautisados* pelos *pa’i* por ocasião da criação de Puerto María Auxiliadora que, ao proclamar-se cristão, declarara que ‘não queria mais matar’. Logo, Manene, diferentemente de Manendáquide, não tinha nenhum *irigode*, mas sendo ele um dos *dacasuté* da missão dos *pa’i* salesianos, não carecia nem de caçar, nem de plantar, nem de coletar mel. ‘O povo dele o apoiava e lhe dava um litro de mel, 5kg de [carne de] porco-do-mato ou carne de animal silvestre. Lhe davam. Ele não precisava ir em busca. As pessoas lhe davam porque ele era *dacasuté* da missão’.

Peebi, por seu lado, também era um *dacasuté pise* para as pessoas de Tiogai. Tal como Manene e desde tanto o tempo em que os Ayoreo começaram a procurar em

¹⁴⁴ É importante registrar que a posição de *dacasuté pise* coincidia, entre os *abuelos*, com a posição de xamã. Manene era, no entanto (conforme enfatizara Peebi), uma espécie de chefe que não tinha capacidade de xamanizar.

localidades rio abaixo por *trabajádi* e *pláta* quanto o momento em que os *pa'i* abandonaram as pessoas desse povo. No entanto, sua condição de chefe não fora herdada patrilinearmente - como fora, por exemplo, a de Manene. Se o abandono dos *pa'i* nos anos de 1990 fizera 'fragmentar' a missão de Puerto María Auxiliadora em 5 comunidades localizadas rio abaixo e 1 rio acima¹⁴⁵, a posição de *dacasuté* teria se distribuído para diferentes parentes de Manene. Contava-se, então, que Peebi *fora feito* (após 12 anos vivendo fora da região do alto Paraguay) chefe de Tiogai no mesmo tempo em que um de seus tios tornara-se chefe de Isla Alta e outro *fora feito dacasuté* da aldeia Guidai Ichai.

Dizia ainda Peebi que já que tinha sido 'elegido' *dacasuté* ainda muito novo (contara-me que se ausentara por 12 anos dali e só retornara a pedido de um grupo de pessoas), coube-lhe, a partir de então, 'cuidar bem' dos habitantes de Tiogai, uma vez que todos que viviam ali na aldeia eram 'irmãos' (inclusive eu mesmo, que sempre escutei dele: - '*és como un hermano para nosotros*').

Ora, e que era o 'bom cuidado' de Peebi para com seus aqueles que dizia ser seus 'irmãos'? Pois direi que uma vez feito *dacasuté pise* Peebi transformara-se para as pessoas de sua aldeia (a exemplo do que foram os *pa'i* salesianos por algum tempo para os habitantes da missão de Puerto María Auxiliadora) numa espécie de mediador de um conjunto de relações entre os habitantes de Tiogai e os *cojnõne* habitantes de Carmelo Peralta, de Porto Murtinho e de Assunção.

Assim, tornou-se o *dacasuté pise* de Tiogai, "eleito após o abandono dos *pa'i*", segundo suas próprias palavras, a pessoa 'letrada'¹⁴⁶, 'de confiança', e um 'homem de fé' responsável por: (1) viajar de ônibus desde Porto Murtinho até Assunção com fins de sacar o dinheiro das aposentadorias daqueles que, segundo ele, encontravam-se "incapacitados" de fazê-lo por si só; (2) negociar com os *cojnõne* habitantes tanto de ambas as margens do rio quanto de Assunção algum *apoio* (é a palavra dos Ayoreo) para realização de atividades na aldeia; (3) compor, com pessoas da aldeia, grupos de trabalho (*trabajádi*) com fins de realizar os serviços diversos solicitados por diferentes espécies de

¹⁴⁵ Eram elas em 2013: Tiogai, Isla Alta, Punta, Guidai Ichai, e Nueva Esperanza (rio abaixo) e Cucaani (rio acima)

¹⁴⁶ Note-se que a imagem do *letramento* mobilizada em Tiogai não remete a nenhuma espécie de processo formal de alfabetização, uma vez que muitos habitantes de Tiogai sabem ler e escrever tanto em Espanhol quanto em Ayoreo. Creio que designa o *letramento* um modo peculiar de relação com as pessoas de um grupo, segundo o qual poderia um homem *letrado* exercer entre elas um papel similar ao que exerciam anteriormente os *pa'i* e os patrões-*cojnõne*.

cojñone, como, por exemplo, o transporte de cargas e de pessoas de uma margem à outra do rio, a atuação como empregados (Espanhol: *empleados*) de um *dacasuté* nos programas promovidos pelo governo Paraguai; (4) organizar o que ele próprio denominava de um ‘movimento político Ayoreo’ composto exclusivamente por indígenas tanto para atuar nas eleições locais em Carmelo Peralta quanto para ‘lutar’, em nome de uma ‘associação’ (Espanhol: *Asociación*) e com o auxílio dos *cojñone*-advogados e de ONGs, “pelos interesses dos irmãos de seu povo e contra a falta de caridade dos *cojñone*” e “pelo direito de viver como indígena”.

Pois bem. Talvez seja possível conciliar esta descrição sobre o chefe Ayoreo com aquela que ofereceu Blaser (1997) para os outros falantes de uma língua Zamuco: os Chamacoco-Ishir. Se segundo a descrição desse autor para o que nomeou de “Chamacoco Cristãos” (*idem*, p.89), era o *letramento* adquirido através da educação formal oferecida pelos missionários, conciliado à *fé* e ao grau de *crístandade* que se poderia atribuir a uma pessoa, signos tanto do poder e do conhecimento dos Brancos, quanto de um modo de relação privilegiado com as pessoas de um grupo, segundo poderia um determinado sujeito exercer entre as pessoas de um povo um papel análogo ao papel exercido pelos próprios missionários e patrões Brancos, imagino que se poderia sugerir para o caso das chefias Ayoreo no mundo que constitui-se após o abandono dos *pa’i* salesianos, que o discurso cristão aprendido com os *pa’i* salesianos passou a ser empregado à guisa de instrumento político para a relação tanto com os *cojñone* habitantes das cidades localizadas rio abaixo quanto da capital do Paraguai.

Assim, se poderia dizer que no mundo que constitui-se após o abandono dos *pa’i* um bom *dacasuté* passou a ser não só aquele que figurava aos olhos das pessoas de um grupo como um homem ‘bondoso’ ou ‘corajoso’. Se era preciso, quando ainda vivia-se na companhia dos *pa’i*, que o chefe Ayoreo também fosse um ‘homem de fé’ e uma pessoa *anguretigadatéi*, no mundo que constitui-se após o ‘abandono’ havia ainda uma exigência suplementar: era preciso que um *dacasuté* também fosse não só alguém que dominasse um par de signos de poder dos *cojñone*, a leitura e a escrita. Era preciso que ele fosse também alguém que soubesse *hablar*. Tanto português quanto espanhol, com fins de tratar

diretamente sobre *trabajádi* e sobre o pagamento por ele com *pláta* com o Estado paraguaio ou os patrões-*cojñone*¹⁴⁷.

Mas isso não é tudo. Verdade também é que se a constatação sobre a ‘falta de caridade’ dos *cojñone* para com os ‘irmãos’ que habitavam Tiogai e a tese sobre o recorrente esquecimento dos Brancos de que eram, na realidade, eles e os Ayoreo ‘todos irmãos’ e ‘filhos de Deus’ justificavam, por um lado, tanto a situação de ‘pobreza’, de ‘descaso’ e de ‘falta de recursos e serviços’ em que os Ayoreo diziam viver atualmente na região localizada rio abaixo, mais próxima de Porto Murtinho, quanto a constante necessidade de auxílio dos *cojñone* através do financiamento de diferentes projetos¹⁴⁸ para que pudessem as pessoas de uma aldeia ‘viver bem’, por outro lado era igualmente verdadeiro que essa mesma constatação e essa mesma tese também acabavam por estimular a imagem de que todos que viviam ali em Tiogai eram *indígenas* e, por este motivo, tinham *derechos* e, por isso, deveriam ter o acesso a seu território tradicional assegurado pelo Estado Paraguai, pois ali (e aqui reproduzo mais ou menos literalmente as palavras do *dacasuté* de Tiogai) poderiam os Ayoreo ‘comer o que comiam os *abuelos*, ter acesso aos remédios do mato e manterem-se, assim, a salvo das doenças dos Brancos’.

Mas se os Ayoreo sempre diziam ‘*Tenemos derechos! Nosotros somos indígenas Paraguayos!*’, talvez seja interessante indagar aqui: que era, então, a imagem de *indigenismo* que evocavam as pessoas desse povo no contexto das transformações ocorridas no mundo vivido Ayoreo após o abandono dos *pa’i*?

Pois direi que quem comentava sobre *indigenismo* em Tiogai parecia trazer à baila uma espécie de imagem de dupla face. Por um lado, quem falava sobre *indigenismo* evocava

¹⁴⁷ Ao trazer à baila a expressão ‘patrão-*cojñone*’ o que gostaria de salientar é que também em Tiogai muitas vezes mobilizava-se as imagens de ‘patrão’ e de ‘empregado’ em diferentes contextos. Por exemplo: dada a decisão de uma pessoa de construir (ou expandir) uma casa, a primeira providência que tomava o dono da casa era contratar, no âmbito da própria aldeia, ‘empregados’ (Espanhol: *empleados*) aos quais deveria remunerar imediatamente após a conclusão do serviço contratado. Assim, do ponto de vista do dono da casa era ele, então, um ‘patrão’ (Espanhol: *patrón*) e aqueles quem contratara para a realização de uma tarefa seus *empleados*. Contudo, do ponto de vista de um *empleado*, tanto aquele que o ‘contratara’ quando aqueles com quem trabalhava em conjunto eram todos ‘irmãos’ e ‘companheiros’.

¹⁴⁸ Alguns exemplos de projetos desejados pelos Ayoreo que deveriam, sob sua ótica, ser financiados pelo governo Paraguai são: instalação de luz elétrica nas comunidades; transferência de água desde o rio Paraguay até localidades mais distantes de sua margem; construção de casas de alvenaria que pudessem substituir as casas de madeira de quebraço em que vivem normalmente os Ayoreo.

uma imagem muito similar a que fez notar Blaser¹⁴⁹ (*idem*, p.76) para o caso da política indigenista posta em ação pelo governo Paraguai: era, nesse caso, o *indigenismo* uma espécie de “monólogo irritante expresso em termos cristãos”, segundo o qual o conhecimento dos Brancos, juntamente com seu desejo de *civilizar* os ameríndios, não ressoaria em outra coisa que não em si próprio. Assim, sob essa imagem ‘de Estado’ de *indigenismo*, a idéia de ser *indígena* passaria, segundo os Ayoreo, pela posse ou não da carteira de identidade indígena emitida pelo INDI; ou pelo direito de uma pessoa Ayoreo utilizar nos documentos emitidos pelo governo Paraguai um nome Ayoreo, sucedido do nome não-indígena com o qual fora uma pessoa *bautisada* e do clã a que encontra-se vinculada.

Tudo isso, porém, apenas por um lado. Por outro, também parecia ser a idéia de ser *indígena* tal como mobilizada pelos Ayoreo em Tiogai uma comparável aquilo que descreveu Blaser (*idem*, p.122) a respeito do que cuidou de nomear como um *tradicionalismo* Chamacoco, o que se referiria, segundo o autor, a uma espécie de ‘olhar seletivo’ das pessoas do outro povo falante de uma língua Zamuco para o passado com fins de com ele orientar o presente, sem que isso implicasse num pensamento sobre o mundo vivido contemporâneo que fosse idêntico ao de outras gerações.

Assim sendo, a versão Ayoreo desse *tradicionalismo* (ligado que encontrava-se, penso eu, à própria idéia de *indigenismo*) era uma que parecia se encontrar vinculada, em certa medida, a uma questão territorial. Digo isso porque se era quase unanimidade em Tiogai que a vida próxima aos *cojñone* era realmente admirável justamente pela oferta de trabalho, *trabajádi*, e de dinheiro, *pláta*, a ‘Ayoreoitude’ daqueles que ali habitavam também parecia passar pela possibilidade de voltarem (caso eventualmente desejassem) a morar na região localizada rio acima (especialmente nas imediações do Cerro León e Cerro Chovoreca), onde reconhecia-se que não havia nem *trabajádi* nem *pláta*, mas que abundava de ‘remédios-de-los-abuelos’ e por este motivo tanto representaria para as pessoas desse povo um possível ganho de *pláta*, quanto simbolizaria um terreno que se deveria resguardar do potencial interesse dos *cojñone* em acessá-lo.

¹⁴⁹ Reconhecidamente inspirado no que fez notar, por outro lado, Cardoso de Oliveira (1990, p. 151)

À vista disso, e no contexto da discussão sobre o território que habitavam tradicionalmente os *abuelos*, Peebi exclamava, portanto: - ‘É obrigação [hoje] de um *dacasuté pise* manter a *tradición*!’.

Logo, segundo o julgamento de Peebi, era também papel de um chefe-de-aldeia (visto que acabava este também por exercer o papel de “representante legal”¹⁵⁰ de uma comunidade) obter junto ao Estado (fosse ele o governo federal Paraguaio ou o governo municipal de Porto Murtinho) meios para que os Ayoreo (*indígenas* que eram, sobretudo aqueles que viveram no mato, antes da chegada dos *pa’i* salesianos na região do alto rio Paraguay e que ainda viviam em Tiogai) pudessem ir eles mesmos até essas zonas com fins tanto de caçarem e recolherem ‘aquilo que comiam os *abuelos*’, quanto de ‘vigiares’ (era essa a palavra empregada pelos Ayoreo) o acesso dos não-indígenas ao território habitado anteriormente pelos *abuelos*.

Ao fim, ainda parece ser interessante o fato de que seja também numa mudança política num modelo de chefia que teria se constituído após a chegada dos *pa’i* salesianos em que se possa reconhecer uma das reinvenções ocorridas após o momento em que os *pa’i* abandonaram os Ayoreo e estes passaram a viver mais perto dos *cojñone* brasileiros, os *yuquéode*, e sob os olhos dos *cojñone* do Estado. Ora, e se nesse contexto quem quer que fosse reconhecido por outrem como *dacasuté pise* o era tanto pela sua qualidade de ‘homem-de-fé’, *anguretigadatéi*, quanto pelo fato de ser uma pessoa *letrada*, verdade é que passou-se igualmente a atrelar, nesse mundo recriado após o ‘abandono’ dos *pa’i*, a condição de *dacasuté* à habilidade de uma pessoa em obter para as pessoas de uma aldeia benefícios junto ao Estado, com fins de manter a *tradición*.

Já sabemos, então, que o *abandono* dos *pa’i* e a mudança para os terrenos localizados rio abaixo, mais perto dos *cojñone-yuquéode*, acabaram por provocar entre os Ayoreo uma recriação de um modelo de chefia e de organização política. Mas não só isso. Verdade também é que esses mesmos eventos teriam acabado por produzir um conjunto de torções no modo de ação xamânica convencional, que já encontrava-se há algum tempo, por sinal, e como vimos anteriormente no capítulo 4, em transformação. São,

¹⁵⁰ O fato de dizer um *dacasuté* ser o “representante legal” da aldeia remeteria exatamente ao artigo 7 da lei 904, de 1981, segundo o qual é obrigação de um chefe de aldeia exercer esse papel e comunicar, assim, qualquer decisão ao INDI.

pois, a estas invenções sobre um modelo convencional de ação xamânica que dedicarei algumas linhas a seguir.

6.2.1. *A (re)invenção do xamanismo*

Foi a família de Peebi quem me ensinou que sobre o xamanismo Ayoreo contemporâneo (tal como posto em prática ali na margem direita do alto Paraguay) duas lições eram absolutamente importantes. Uma delas, era a de que para o que quer que se encontrasse no domínio terrestre *erami*, haveria um *sarode* correspondente. Já a outra, o próprio Peebi me ensinara assim:

‘Vocês, *cojñone*, estudam muito. Tem livros. Mas que sentido tudo isso tem se não sabem curar? Nós não temos livros, mas curamos o que os médicos não sabem curar. Aqui de Murtinho sempre vem muita gente. Por que vocês, *cojñone*, dizem que tem médicos profissionais se não podem curar uma pessoa com câncer e minha gente pode? Qual é a diferença? Estudo com *pláta* ou sem estudo e sem *pláta*? Nós temos boa fé, boa experiência e boas relações. Não faz ter muito dinheiro, avião, carro bonito. Não faz falta ser ‘rico’ (Ayoreo: *atade*), ter carro, caminhão, porque não faz sentido se não sabe curar’.

De fato, Peebi não exagerava quando dizia para mim que da outra margem do rio vinha sempre gente muito desejosa de ser curada por um casal de xamãs de Tiogai. Eu mesmo, que passei quase todo o tempo que estive em Tiogai sentado num balde no pátio doméstico de Ysidro e Claudia (o par de xamãs da aldeia) pude ver pelo menos uma dúzia de vezes (e às vezes mais de uma vez por dia) gente de Porto Murtinho (mas, ocasionalmente, também de Carmelo Peralta, de Campo Grande, de São Paulo...) se aproximando dali, a bordo de pequenas voadeiras, com fins de encontrar *curas* (é a palavra dos Ayoreo) para um ou outro problema.

A doença de um animal doméstico; uma esposa que recém-abandonara um marido; o caso de alguém que sofresse agudamente pela saudade de outrem; um acidente doméstico; uma epidemia de dengue que se desencadeasse por razão de uma cheia no nível do rio Paraguay; um problema jurídico em que uma pessoa se envolvesse. Tudo isso era, segundo Peebi, possível de ser tratado xamanisticamente. De tudo isso se orgulhava o chefe de Tiogai, mas não apenas disso. Peebi também afirmava orgulhosamente que a fim de receber algum tratamento xamânico, bastava apenas que os *cojñone-yuqueóde* fossem preferencialmente até o pátio doméstico da casa de seus pais, mas caso isso não fosse possível, uma ‘comissão’ (Espanhol: *comisión*) de xamãs poderia embarcar

excepcionalmente rumo a outra margem do rio com fins de tratar um ou outro caso que requeresse uma ação xamânica particular.

Havia, porém, nestes casos uma exigência fundamental: era preciso que um xamã visitasse, antes de dar início a um processo de terapia xamânica, a residência do *cojñoi* que seria seu futuro paciente. Tudo isso, segundo Peebi, para evitar (e aqui reproduzo mais ou menos literalmente as suas palavras) que um *sarode* ‘caia mal’, isto é, para evitar que seu efeito se dispersasse descontroladamente por Porto Murtinho, por exemplo, e afetasse aqueles que não necessitavam do efeito de um *sarode*. ‘Temos de conhecer porque se faz daqui acaba caindo em cima de todos e isso não é bom’. Não é bom, sobretudo, porque seria a ação xamânica ‘descontrolada’, segundo Peebi e seus pais, uma simétrica a *brujeria* Ayoreo (Ayoreo: *pujopíe noñangue*). Se era a *brujeria*, como vimos anteriormente no capítulo 4, um resultado de uma invenção sobre um modo de ação xamânica convencional ligada a um juízo de valor das pessoas de uma aldeia sobre a ação de um xamã, era a ação xamânica ‘descontrolada’ um caso que, sob os olhos de outrem, não trazia benefício nenhum para aquele a quem fosse direcionada e por este motivo podia, tal como a bruxaria, provocar a morte de todos que habitassem o mesmo espaço que o xamã.

Quanto custa, porém, para um Branco, ser tratado xamanisticamente por um dos xamãs de Tiogai? Nem um centavo! Dizia-se que não se devia cobrar nem pela terapia xamânica presencial nem por aquela realizada à distância. Sobretudo porque, conforme dizia o próprio casal de xamãs com quem vivi a maior parte do tempo em que estive em Tiogai, quem quer que soubesse bem naquele tempo empregar as fórmulas *sarode* ou *ujñarone* só o sabia porque aprendeu anteriormente com um *abuelo* no tempo em que ainda vivia-se no mato, donde proveria, por um lado, a injustiça em cobrar o que quer que fosse (e que, conseqüentemente, não coincidissem com o desejo, *-ipota*, de um paciente de recompensar o xamã pelos efeitos terapêuticos que lhe proporcionou) pelo tratamento.

Mas dizia-se ainda em Tiogai que havia um motivo suplementar pelo qual não se podia cobrar dos *cojñone* pela cura que um xamã Ayoreo eventualmente proporcionasse. Era a cura, menos que um *trabajádi* exercido por um xamã em troca de alguma *pláta*, uma *ajuda* (Ayoreo: *áta*) que os xamãs Ayoreo ofereciam aos *cojñone*.

Sobre a noção de *ajuda* ver-se-á logo mais. Creio ser importante fazer notar, ademais, que se as pessoas desse povo atribuíram, por ocasião da nova vida na missão de Puerto María Auxiliadora, aos *pa'i* capacidade de xamanizar devido tanto a sua habilidade

em curar uma classe de enfermidades nomeadas de *dequeyutigui* quanto a relação privilegiada que teriam com *Dupade*, isso não corresponde a dizer que um xamã Ayoreo que aprendeu com um *abuelo* a empregar com eficiência um conjunto de fórmulas *sarode* e *ujnarone* pudesse ensiná-lo livremente a um *cojñói*-da-cidade que por ventura desejasse aprendê-lo.

Peebi explicava-me assim sobre a impossibilidade de se ensinar livremente um *sarode* a outrem, de forma que um *cojñói* pudesse, ao fim, adquirir capacidade de xamanizar: - ‘Aqui de Porto Murtinho sempre vem muita gente, né? Mas digo que não posso dizer para elas o que é um *sarode*. De que *natureza* ele é. Porque se conto a elas, vão comentar cada vez mais e aí quem sabe disso vai ficar rico’.

Que saiba-se, no entanto, que isso não corresponde a dizer que não há para o pensamento Ayoreo sobre o aprendizado xamânico tal como posto em ação contemporaneamente no mundo que constitui-se após o ‘abandono’ dos *pa’i* salesianos nenhuma possibilidade de que um *cojñói* (fosse ele um *yuqueóde* ou não) pudesse aprender a xamanizar. Mas que era preciso, então, para que alguém que não fosse Ayoreo pudesse aprender a *curar* xamanisticamente? Como poderia um *cojñói*, não-humano que era, ativar sua capacidade *pujopie* de xamanizar?

À guisa de resposta para um par de indagações como esse, gostaria de trazer, então, à baila duas breves histórias¹⁵¹ ocorridas em Tiogai durante o tempo que estive lá e que julgo poderem ilustrar bem uma espécie de processo de ‘iniciação xamânica’ para alguns *cojñone* que, aos olhos das pessoas de Tiogai, poderiam perfeitamente ser ‘candidatos a xamã’.

Uma delas é a história de um rapaz alemão cuja partida da aldeia quase coincidira com minha chegada em Tiogai. A notícia que ecoava por entre os pátios de Tiogai, Nueva Esperanza, Punta e Guidai Ichai era a de que o que levava o rapaz até ali, na margem direita do alto Paraguay, fora seu próprio desejo (Ayoreo: *-ipota*) de se transformar em um xamã, *naihae*. O complemento dessa notícia era, ademais, que o ‘Alemão-de-Tiogai’, com fins de dar vazão ao seu desejo de aprender a xamanizar, recrutara Ysidro para servir-lhe de ‘professor-de-xamanismo’ e Peebi para auxiliá-lo como *tradutor* (Ayoreo: *uruode*

¹⁵¹Infelizmente não tenho nenhum registro de nenhum Ayoreo que encontrasse-se naquele tempo em processo de iniciação xamânica, para que pudesse contrastar, então, tal registro com os materiais que trouxe à baila.

ajnerámesóri) responsável tanto por transcrever os *sarode* que desejava aprender, quanto por traduzi-los para o Espanhol.

O que eu descobriria mais tarde é que havia ainda mais o que saber sobre o caso do *cojñói* que desejava virar xamã, e que não se dizia em alto e bom tom pelos pátios onde aglutinavam-se em Tiogai diferentes *jogasui*. Num fim de noite, sentado no pátio doméstico da casa de Ysidro, Peebi me contara que a estadia do rapaz ali em Tiogai deixara todos exaustos. Ora, se não pude compreender bem sobre o por quê da exaustão de todos que habitavam o espaço da aldeia, Peebi cuidara de se fazer entender: tanto o seu *cansaço* quanto o de seu pai, provinham, segundo ele, de um excesso de ‘trabalho’¹⁵², *trabajo*. O de Peebi por transcrever os *sarode* recitados por seu pai e convertê-los de uma língua para outra, e o de Ysidro, segundo ele mesmo diria, pela ativação sucessiva da capacidade xamânica *pujopié*. Atividade geradora de tamanha fadiga que, de acordo com o que me ensinou numa ocasião Peebi, poderia acabar por provocar a morte do xamã que imprudentemente a mobilizasse em excesso.

Cansaço certamente inútil. Exatamente porque nem o esforço de Peebi nem o de Ysidro teriam sido suficientes para transformar o *cojñói* alemão em *naihae*. Nenhum equívoco que se pudesse atribuir, saiba-se, ao processo de iniciação xamânica, ou ao *trabajo* realizado pelo chefe de Tiogai e por seu pai. Todo o problema que atrapalhara, naquele tempo, o processo de virar xamã do *cojñói* residia, segundo Peebi, no fato de que o alemão não era ‘*hermano de nosotros*’. Isto é: o alemão não cuidara de estabelecer com as pessoas de Tiogai nenhuma relação de troca em algum grupo doméstico (Ayoreo: *jogasui*). Logo, dizia-se que por mais que ele soubesse algumas fórmulas com as quais pudesse xamanizar, elas não teriam eficiência justamente porque o *cojñói*-alemão era ‘egoísta’ e não quisera *ajudar* (Ayoreo: *agutiyabái*) as pessoas que viviam em Tiogai.

Essa é, porém, apenas uma das histórias. A outra que gostaria de trazer à baila aqui é uma que se passou comigo mesmo pouco tempo depois que os próprios Ayoreo decidiram, por conta própria, que meu interesse quando decidi ir viver em Tiogai era aprender o que quer que pudesse ser ensinado por um xamã para um *cojñói* sobre as fórmulas xamânicas *sarode* e *ujnarone*.

¹⁵² Sobre o qual não se dizia ser, novamente, um *trabajádi*, pois por ele não receberam nem Peebi, nem Ysidro, nenhuma *pláta*.

Foi, então, numa manhã dedicada, na companhia de Peebi e de Claudia, a gravar e a transcrever um conjunto específico de fórmulas *sarode* utilizadas, segundo Claudia, para ‘fazer desaparecer as pegadas de uma pessoa’ (o que deveria protegê-la, por seu lado, contra ataques de onças, inimigos, etc.) que escutei pela primeira vez sobre aquilo que os Ayoreo de Tiogai conhecem pelo nome de *payipiané*.

É, pois, *payipiané* o termo com o qual os Ayoreo designam um estado em que o princípio vital *ayipié* ausenta-se momentaneamente do corpo físico (Ayoreo: *pibai*) por razão da ‘saudade’ que se sente de alguém ou de algum lugar.

Que provoca, porém, o *payipiané* na pessoa humana que nesse estado se encontra?

Sabem bem os Ayoreo de Tiogai que aquilo que nós, os *cojñone*, aprendemos a chamar de ‘saudade’ e que as pessoas desse povo nomeiam de *jnusiétigai*¹⁵³ é uma espécie de efeito produzido tanto pelo ato de pensar (ou de lembrar) obsessivamente sobre algo ou alguém (e que chamam os Ayoreo de *ayipié ca que jnojni*), quanto pelo de preocupar-se demasiadamente com uma pessoa ou com um evento que se realizará no futuro (estado ao qual refere-se, na língua Ayoreo, pelo termo *ayipié chejna re ja*, ‘[o lugar] onde termina/extingue-se o pensamento/princípio vital’).

Diz-se ainda que deve-se realmente atentar (e, portanto, não se pode deixar sem o devido cuidado xamânico ao qual os Ayoreo se referem pelo nome de *-amacãre*) para alguém que esteja, por ventura, sofrendo por *payipiané*, pois é este um estado que, segundo os xamãs Ayoreo, provocaria uma ‘divisão/diferenciação’¹⁵⁴ (Ayoreo: *-ajuque -ajei*¹⁵⁵) do

¹⁵³É *jnusiétigai* a forma substantivada do verbo irregular *-ujnusi*, que é utilizado pelos Ayoreo para designar tanto o ato de sentir a ausência de algo ou de alguém quanto a tristeza sentida por razão de algum evento. Cito aqui dois exemplos que ilustram bem o emprego desse verbo: (1) *Disabi jnusiétsi daté dirica* – o menino sentiu falta de sua mãe ontem; (2) *Yujnucopisi* – nós estamos muito **tristes**.

¹⁵⁴Nesse sentido, imagino que se poderia igualmente sugerir que é o *payipiané* um estado similar àquele provocado pelo contato entre uma pessoa humana e o duplo-*oregaté* de um ex-humano vivo, que é reputado provocar doenças no corpo físico *pibai* de uma pessoa.

¹⁵⁵Optei por manter para a tradução o verbo *-ajuque -ajei* tanto a imagem de *divisão* quanto de *diferenciação* por vê-lo empregado especialmente em situações como esta: - ‘*Jeoga ayoré gajnareque yocũneque, jeoga ayoré ataque yocũneque, mu que ajuque yocajei gotique*’ - Alguns de nós são pessoas normais, outros de nós são ricos, mas não crie diferença/crie divisão entre eles.

ayipié da pessoa humana, o que pode acabar por transformá-la em uma pessoa *ũrusoi*, em uma pessoa ‘louca’¹⁵⁶.

Mas como sabe-se que uma pessoa encontra-se num estado *payipiaué*? Sabe-se justamente pelos sinais que ela demonstra para um xamã. O olhar perdido no horizonte ou fixo no chão. O desinteresse pelos eventos ocorridos na aldeia. A batida incessante de um pé no chão de um homem que estivesse sozinho em Tiogai. Tudo isso é, para um *naihae* Ayoreo, índice de que o *ayipié* de uma pessoa corre o risco de se ausentar temporariamente (e perigosamente) do envelope físico *pibai* que envolve tanto o princípio-*ayipié* quanto o duplo-*oregaté*. Carece-se, então, de xamanizar, nesses casos, com urgência. Mas não para impedir, note-se, que o *ayipié* se desloque temporariamente do *pibai*. Deve-se, alternativamente, xamanizar (segundo a lição de Claudia e de Peebi) para que a pessoa ou o objeto em que um sujeito que se encontra num estado de *payipiaué* pensa obsessivamente a ele *retorne* (Ayoreo: *-ajniŋna*).

Mas isso não é tudo. Convém notar ainda que, de acordo com a mãe de Peebi, Claudia, a própria terapia xamânica posta em ação para casos de doença-*payipiaué* amparava-se numa espécie de ‘para-choque’ mítico, que consistiria na sequência sobre o que ela e Peebi diziam ser o retorno do filho pródigo, que reproduzo abaixo:

Mito F: O retorno do filho pródigo

Não sei se conhece isto que está na Bíblia, que diz que nosso Deus é um filho pródigo que se foi, e isto se tomou igualzinho aqui em Tiogai. Diz-se que um jovem se foi caminhando para outro país e depois o jovem pensou: em casa meu pai não passa fome, sofrimento, nada. Aqui estou sofrendo, estou com fome, sujo, sofrendo. Lá meu pai me está esperando pelo caminho que sai. Um dia, seu pai estava olhando e vê seu filho, lhe abraça e lhe beija. Iriatade chugu tu edo¹⁵⁷ e lhe beija. Disse: já não sou mais seu filho, porque desobedei, então não posso mais ser seu filho. E o pai disse: você é meu filho, e vai ser sempre meu filho. E volta outra vez, e quando termina tudo, volta outra vez. É esse o sarode.

Pois bem. Em Dezembro de 2012 havia, dizia Claudia, uma pessoa que habitava Tiogai e que encontrava-se num estado *payipiaué*. Era ela eu mesmo. Aquele que, segundo Claudia, demonstrava estar num estado *payipiaué* por se encontrar sempre, quando

¹⁵⁶A mesma palavra que os Ayoreo utilizam para designar a ‘loucura’, *ũrusoringuei*, é também utilizada por eles para designar os estados de embriaguez e de intoxicação por tabaco ou qualquer outra substância.

¹⁵⁷Se poderia traduzir livremente a expressão Ayoreo *Iriatade chugu tu edo* como “A origem do desgosto/desaprovação de um *Iriatade*”

sozinho, sentado no sopé de uma árvore, na borda do pátio doméstico da casa de Claudia e Ysidro, empunhando uma pequena ‘borduna’ (Ayoreo: *docogué*) com a qual atingia copiosamente o chão. Com fins, então, tanto de evitar que meu próprio princípio vital *ayipié* se dividisse/diferenciasse por razão do estado *payipiané* em que me encontrava, quanto para tratar do que Claudia descrevera, em espanhol, como uma *tristeza* (à qual os Ayoreo se referem, por sinal, pelo mesmo termo com o qual referem-se à saudade, *jnusiétigai*) que julgava afligir gravemente meu *ayipié*, era preciso que eu gravasse, escutasse sempre que possível (e onde quer que eu estivesse) um conjunto específico de fórmulas *sarode*, e praticasse-o, cuidando sempre de bater, como antes, meu *docogué* no chão. Era isso que deveria, ao fim, me retirar do estado de *payipiané* e deveria trazer, segundo Claudia, quem quer que fosse responsável por minha *jnusiétigai* para perto de mim.

Mas se eu deveria, segundo os Ayoreo, ‘aprender a xamanizar’ com fins de evitar a divisão e a diferenciação de meu *ayipié* provocada pela ‘tristeza/saudade’ *jnusiétigai*, por que não pôde o ‘Alemão-de-Tiogai’ tornar-se um xamã, mesmo após ter ele aprendido um conjunto muito mais amplo de fórmulas *sarode*?

Pois direi que é na monografia de Villagra (2010) sobre os Angaité, habitantes da zona do baixo Chaco, que penso que se poderia encontrar uma resposta satisfatória para a questão que coloquei acima para o xamanismo dos Ayoreo contemporâneos que vivem na região do alto Paraguay e sua relação com os *cojñone*.

Digo isso também porque ao descrever o modo de ação dos xamãs-*apyoholbma*, Villagra (*idem*, p. 204) trouxe à baila uma hipótese geral que julgo ser interessante sobre o xamanismo Angaité. Sugeriria ali o autor que é a capacidade de xamanizar tal como mobilizada pelos Angaité: (1) completamente relacional, na medida em que estabelece uma relação entre diferentes termos e tempos; (2) acumulativa e específica, visto que um indivíduo pode aprendê-la e praticá-la quase-livremente; (3) transformativa, uma vez que implicaria ela em certas mutações interespecíficas num determinado estado de coisas; (4) gerativa, na medida em que podem estimular a ocorrência de um evento.

À vista dessa hipótese geral, será a sugestão do autor da etnografia Angaité (*ibidem*) que os xamãs e chefes de aldeia contemporâneos diferenciam-se uns dos outros e das pessoas de seu povo menos em termos de demarcação de uma função específica que em termos da agregação e combinação de capacidades relacionais que requerem mediações com outros, tanto com aqueles a quem Villagra nomeou de “meta-humanos” (espíritos),

quanto com aqueles que são chamados pelo autor de “não-tão-humanos” (Branços; não-Angaité; etc.). Em outras palavras, é complemento à hipótese geral de Villagra a tese de que o poder de um xamã ou de um chefe emanaria, então, justamente das relações que ele é capaz de estabelecer com tais formas de alteridade, de maneira que é igualmente a partir delas que um chefe ou um xamã estabeleceria relações suplementares com aqueles que não ocupam nem uma posição de chefia e nem possuem capacidade de xamanizar.

Mas não só isso. É igualmente sugestão desse autor que a aquisição de conhecimento e experiência por alguns líderes contemporâneos estabeleceria ainda uma certa relação de vizinhança com as transformações xamânicas expressas pelos Angaité em termos de uma ‘viagem’ realizada por um xamã. Assim, consistiria para o autor, o aspecto gerativo da capacidade de xamanizar tal como mobilizada pelos Angaité numa habilidade de gerar objetos e/ou estados através de sua mediação com aliados não-humanos poderosos e, nesse movimento, ao intervir naquilo que Villagra nomeou curiosamente de “curso natural dos processos materiais”, fazer com que determinados objetos (tais como produtos das roças, animais de caça, dinheiro, doenças) apareçam, multipliquem-se, intensifiquem-se, ou tenham seus efeitos anulados.

Pois bem. À vista dos apontamentos de Villagra sobre a ação xamânica tal como mobilizada pelos Angaité, minha própria interpretação sobre as duas breves histórias sobre o xamanismo Ayoreo que trouxe à baila há alguns parágrafos é a seguinte: talvez se pudesse atribuir o fato de que podia eu, numa determinada circunstância, aprender a xamanizar, mas nunca pode o ‘alemão-de-Tiogai’ fazer o mesmo, à uma posição muito específica que um Branco como eu ocupava aos olhos daqueles que viviam em Tiogai.

Era eu, certamente, um *cojñói*, mas isso o alemão também era. Era apenas eu, no entanto, a exemplo do que os Ayoreo destacam a respeito dos *pa’i* salesianos que os abandonaram e dos *dacasuté* reputados serem *buena gente*, um sujeito *agutíyamáini*, um ‘ajudador’¹⁵⁸.

¹⁵⁸Penso que uma breve nota linguística poderá nos auxiliar a delinear os traços do horizonte da idéia de *ajuda* tal como mobilizada pelos Ayoreo. Diz-se *ajudar* em Ayoreo –*áta aja*. É este o verbo regular que empregam as pessoas desse povo para: (1) fazer menção a qualquer espécie de acréscimo, inclusão ou combinação. (2) Para referirem-se ao ato de ajudar outrem na realização de alguma tarefa. (3) Quando empregado na forma –*áta (cuchade) aja* é utilizado para especificar sobre o ato de dar assistência à alguém. (4) Quando empregado, por outro lado, na forma –*áta (niriji) aja –yu*, é este verbo utilizado pelas pessoas desse povo para referirem-se a ação de permanecer acordado (e sob vigilância) junto com alguém. (5) Quando empregado, por outro

Mas cumpre certamente indagar: que pensam os Ayoreo e que esperam eles de alguém quando sugerem que é uma pessoa um *agutíyamáini*?

Pois informo também ao leitor e a leitora que todo é *agutíyamáini* alguém de quem se espera aquilo que as pessoas desse povo nomeiam em Ayoreo de *agutíyabádode cucha*, que é termo que empregam cotidianamente (juntamente com seu correlato Espanhol, *apoio*) para designar os objetos, benefícios, lucro, ‘orientações’¹⁵⁹, conseguidos junto à outrem (o Estado; os *cojñone*-da-cidade; as ONG; os candidatos brasileiros ou paraguaios a algum cargo político; etc.) e levados até o espaço da aldeia.

Assim, os Ayoreo julgam que é alguém que leve, por exemplo, uma grande quantidade de alimentos, um ventilador, um colchão, ou um mosquitoeiro para as pessoas de uma aldeia um sujeito *agutíyamáini* e diz-se em Ayoreo que são todos esses objetos *agutíyabádode cucha*. Diz-se igualmente que é *agutíyamáini* a pessoa que intermedeie, por exemplo, junto ao INDI, a obtenção da carteira de identidade indígena¹⁶⁰ para os filhos pequenos de um casal, ou que consiga, junto ao Estado paraguaio, aposentadorias para as pessoas habitantes de uma aldeia com mais de 60 anos, e são tanto a carteira de identidade quanto o dinheiro recebido mensalmente à guisa de aposentadoria-*agutíyabádode cucha*.

Tendo vista esses fatos sobre o que é e o que não é, para os Ayoreo, *agutíyamáini* e *agutíyabádode cucha*, penso que poderia sugerir ainda, por minha conta, alguns pontos.

Um deles é que são os *agutíyabádode cucha* uma espécie de ‘compósito’ formado pelas relações entre as pessoas habitantes de uma grupo doméstico *jogasui* e os *cojñone* habitantes da cidade ditos serem, ao mesmo tempo, os donos de bens poderosos, da *pláta*,

lado, na forma *-áta (-yu) aja*, utiliza-se ele para designar todo ato de ‘fazer parte’ de algo. Nesse sentido, não é, para mim, menos interessante o fato de que o mesmo verbo que os Ayoreo empregam para designarem a ação de unir-se e auxiliar alguém na realização de uma tarefa seja empregado por eles para fazer referência à qualquer adição, de maneira que se poderia sugerir que é a *ajuda* para os Ayoreo um ato que implica sempre na realização de uma tarefa conjunta, mas também no ‘acréscimo/adição’ a um estado que existia previamente.

¹⁵⁹ Minha intuição sobre a possibilidade de também se traduzir o verbo *-agutíyame* (que é a raiz do substantivo *agutíyabádi cucha*) como ‘orientação’ provém de seu emprego em contextos frasais como este, quando diz-se, por exemplo: - ‘*Pujopíe cuchabe Dupade ga que áyípie déji jeta chagutíyame cuchárique*’ – Deus é um grande poder sobrenatural e seu pensamento não **recebe influência** de ninguém.

¹⁶⁰ Exemplar sobre isso é o agradecimento, feito em Espanhol, que Posijño fez a todos por ocasião de seu aniversário, o qual traduzo livremente aqui: - ‘Obrigada a meus pais por *ajudarem-me* em tudo. Lhes amo com toda alma. Obrigada por *ajudarem* meu único filho a crescer e ter uma vida sã. Estou feliz pela carteira de identidade de meu filho. É importante. E agradeço a que *ajudam* minha família querida. Lhes amo muito’.

e do trabalho-*trabajádi*. O outro é que se são os *agutíyabádode cucha* ‘compósitos’ formados pelas relações entre as pessoas de um *jogasui* e os *cojñone* habitantes da cidade, então todo sujeito reputado ser um *agutíyamáini* seria uma espécie de mediador da relação entre um conjunto composto por centros de agência não-humanos (os *cojñone*) e os Ayoreo que compõem um *jogasui*, cuja posição é reconhecida por outrem através de sua habilidade (análoga a do xamã Angaité) de ‘gerar/trazer/fazer chegar’ (Ayoreo: *dí –údi*) objetos e estados de coisas até um grupo doméstico-*jogasui* através da mediação com formas não-humanas de alteridade.

Mais ainda: creio que o leitor ou a leitora que se recordarem tanto do que escrevi nos capítulos que precederam acerca do xamanismo Ayoreo e da capacidade de xamanizar que as pessoas desse povo teriam atribuído aos *pa’i* salesianos no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora por razão de sua capacidade curativa das enfermidades *dequeyutiguei* e de sua relação privilegiada com *Dupade*, quanto do que descrevi na seção anterior a respeito dos *dacasuté* contemporâneos e sobre uma idéia de *indigenismo* tal como mobilizada pelos Ayoreo, constatarão que são as posições¹⁶¹ de chefe/guerreiro-*dacasuté*, de xamã-*naihae*, de *pa’i*, de *coordinador de trabajo*, ou de um *cojñoi* que ofereça às pessoas de um *jogasui* algum *apoió*, ‘variantes¹⁶²’, caso assim se pudesse dizer, de uma mesma imagem de um sujeito que ocupe perante outrem a posição de *agutíyamáini*.

Notável é, ademais, que essa hipótese vá ao encontro, em certa medida, do que fizeram notar tanto Bórmida e Calífano (1978) quanto Sebag (1965b) quanto Fischermann (2001) para as posições de chefe/guerreiro-*dacasuté* e de xamã-*naihae*. Digo isso porque segundo as descrições desses autores, ambas são figuras que, por possuírem uma relação privilegiada¹⁶³ com a dimensão externa ao *socius* humano, magnificavam-se por meio da ‘pacificação’ dessas forças não-humanas e de sua incorporação ao *socius* Ayoreo. À vista

¹⁶¹ Tendo em vista o que dizem os Ayoreo sobre alguns *abuelos* específicos, poder-se-ia sugerir ainda que são estas ‘variantes’ combináveis, de maneira que podia uma pessoa como, por exemplo, Uejai ou Manendáquide – reputadas serem notáveis *agutíyamaini* – ‘condensar’ em si as posições de *dacasuté* e de *naihae*.

¹⁶² Imagino que seja também uma dessas ‘variantes’ (ainda que reconheça que seja ela talvez uma espécie de ‘variante fraca’) a imagem da ‘conselheira’ que Otaegui (2014, p. 206-212) trouxe à baila em sua monografia – personificada ali na figura de Jnumi Posijñoro, mãe dos *dacasuté* da comunidade Ayoreo de Jesudi, localizada no Chaco Central, nas imediações de Filadelfia e das fazendas Menonitas.

¹⁶³ No caso dos *dacasuté* dos *abuelos*, conforme já mencionei oportunamente em outras seções desse trabalho, sobretudo em tempos de guerra.

disso, não creio que seria errado sugerir que seria também na figura de um *dacasuté* ou de um *naihae* Ayoreo, tal como na de uma pessoa reputada ser *agutíyamáini*, que se poderia enxergar tanto a imagem de um mediador para as relações entre um grupo doméstico *jogasui*/aldeia e os centros de agência que encontram-se no exterior do *socius* ameríndio, quanto a de uma espécie de *inversor*¹⁶⁴ dotado da capacidade de converter e familiarizar ‘forças’ não-humanas em ‘humanas’ com fins de obter e fazer chegar até uma aldeia objetos e/ou estados desejados pelas pessoas de um grupo.

Quem vive hoje em Tiogai sabe bem, no entanto, que há ainda, no novo mundo que constitui-se após o ‘abandono’ dos *pa’i*, uma maneira suplementar de se obter objetos e/ou estados desejados. Pode-se obtê-los (sobretudo durante alguns anos específicos) por meio daquilo que as pessoas desse povo chamam de *política*.

Deve-se perguntar ainda: que é a *política* dos Ayoreo? É a seu exame que dedico os parágrafos a seguir.

6.3. Experimentos com a política

Pois bem. Se é verdade que havia algo na posição de *agutíyamáini* sobre a composição e a transformação de um coletivo, verdade também é que haveria ainda para os Ayoreo de Tiogai uma outra figura que também ocuparia perante outrem a posição de *agutíyamáini* e que também faria articular num coletivo centros de agência humanos e não-humanos.

Foi o que passei a entender no início de abril de 2013 ao chegar em Tiogai e encontrar os homens Ayoreo que ali viviam as voltas tanto com o projeto financiado pelo governo Paraguai de construção de 40 casas num terreno apartado do alto curso do rio quanto com os preparativos para celebrar uma festa de jogos dos *abuelos* Ayoreo (Ayoreo: *Ayoreode Yocajnamite Bajade*) que deveria colocar em reunião ‘depois de muito tempo’ (Ayoreo: *diyajmaque*) após o ‘abandono’ dos *pa’i* homens e mulheres Ayoreo que vivem em 5 das 6 aldeias que existiam em 2013 na margem direita do alto Paraguay; *parentes* (Ayoreo:

¹⁶⁴ Termo que emprego aqui, saiba-se, tendo em vista sua acepção eletromecânica, segundo a qual seria um *inversor* um dispositivo elétrico capaz de converter um sinal de corrente contínua num de corrente alternada com fins tanto de alterar a frequência da rede elétrica para alterar, por exemplo, a rotação de um motor elétrico, quanto de transportar energia elétrica.

*ucucherã*¹⁶⁵) que habitam outras aldeias mais distantes, localizadas no Chaco Central; e duas *espécies*¹⁶⁶ (Ayoreo: *gare poñayoi*) de *cojñói* habitante ou das cidades de Asunción e Carmelo Peralta (Paraguai) ou de Porto Murtinho (Brasil).

Assim, um dia após a refeição da manhã um grupo de homens e mulheres especulava sobre o futuro próximo: - 'É preciso que alguém vá a [Porto] Murtinho comprar mais sacos de cimento! Quem tem um barco bom para ir até lá? Será que aceitarão guaranis? Ou será que lá só aceitam reais?. Ou ainda: -'Conseguimos dois pedreiros que vivem em Murtinho para ajudar na obra! Mas como faremos para trazê-los diariamente para cá, para ajudar na construção das casas?'. Para o que alguém logo punhasse a arquitetar: -'Ora, por que não trazê-los para morar aqui em Tiogai?'. Não sem que alguém logo fizesse troça, para o que todos logo se punham a rir: - 'Jéé! Vamos coloca-los para viver na 'casinha' (Ayoreo: *manijami*) do *abujá*. É! Vamos coloca-los para dormir com o *cojñól*?.

O desfecho habitual para situações como essa era: esses homens e mulheres ficariam algum tempo ali conversando descontraidamente, mas não sem que um movimento de dispersão logo se principiasse e grande parte das pessoas ali decidisse voltar para seus pátios domésticos para fazer qualquer coisa no tempo que deveria anteceder a próxima refeição.

Assim sendo, meu destino imediato logo após o encerramento da reunião seria, como de costume, o pátio da casa dos pais de Peebi, onde ele me informaria que precisava, ainda naquela manhã, de atravessar o rio e rumar até Porto Murtinho para tratar com as pessoas da administração municipal da cidade que *ajudariam* (Ayoreo: *racagutiyabái*) na realização da festa que se queria fazer nos próximos dias e a elas solicitar algum dinheiro e algumas camisetas para que as pessoas de Tiogai pudessem alugar um caminhão para levar os homens da aldeia Chaco a dentro em busca de troncos de caraguatá e de carne de caça para serem servidos na festa que se preparava.

¹⁶⁵ Penso ser importante registrar que há na língua Ayoreo duas maneiras de designar um 'parente'. Uma delas é chama-lo de *ucucherã*, que é o termo empregado para fazer menção a um vínculo entre pessoas de um mesmo clã. Já a outra é *iguoto*, utilizado pelas pessoas desse povo para referirem-se ou um parente da mesma geração e geralmente co-residente na mesma casa (Ayoreo: *iguijnató*), ou na mesma aldeia.

¹⁶⁶ Os *Caticuóde*, os paraguaios, reputados serem ferozes canibais (que são, por sinal, uma espécie de Branco genérica, dentro da qual também se poderia enquadrar os argentinos), e os *Yuqueóde*, os Brasileiros, que designam uma espécie de Branco cuja pele é reputada ser excessivamente escura.

Com um misto de orgulho e de impaciência Enrique me diria, então, que se ausentaria aquela manhã por algumas horas para ir a Porto Murtinho fazer *política*. Mas quando indaguei-lhe sobre em que consistia o que entendia ele por fazer *política*, Peebi me responderia sem grande hesitação: - ‘*Política* é multiplicar espaço. Fazer espaços em que tudo é, ao mesmo tempo, planejável e modificável. *Política*, *Tito*, é multiplicar espaços de associação. Espaços de ligação com os Brancos, com os *cojñone*.’

Ora, e se era isso o que entendia Peebi por *política*, também dizia-se na aldeia que era igualmente *política* o que um grupo de *cojñone caticuóde* (de Brancos Paraguaio) ia eventualmente fazer em Tiogai, e que pude observar durante os meses de Novembro e Dezembro de 2012.

Mas quando os *cojñone caticuóde* fazem *política*, diz-se, tudo é uma questão de ‘fazer-se visível’ (Ayoreo: *ca (que) pimoque*). Faixas de um ou outro candidato passavam a ser utilizadas para decorar as faixadas das casas. Adesivos com fotos de candidatos ou slogans do partido Liberal ou Colorado passavam a servir de ornamento para os tanques de combustível das motocicletas; quadros das bicicletas; paredes externas e portas das casas; ou às camisetas dos *disabi*, das crianças. *Jingles* promovendo a campanha de um ou outro candidato transformavam-se em trilha sonora para as atividades diárias e reproduziam-se nas trilhas que levavam para um ou outro *jogasui* através do canto de alguém, que quase sempre cantava de maneira *sui generis* o que já podia-se ouvir em alto e bom som através dos falantes das caixas de som de uma ou outra casa.

Tudo isso era uma maneira, segundo disse-me uma vez um candidato a deputado pelo Partido Liberal, de os *cojñone* “mostrarem a cara” às pessoas habitantes de uma comunidade.

No entanto, não era essa a única maneira de um candidato pelo partido Colorado ou pelo partido Liberal “mostrar a cara” para os Ayoreo em Tiogai. “Mostrava-se” igualmente “a cara” através da realização de visitas esporádicas à aldeia para apresentar às pessoas da comunidade um ‘plano de trabalho’ (Espanhol: *plano de trabajo*); de reuniões para a distribuição de alimentos (como arroz, macarrão, feijão, etc.), dinheiro¹⁶⁷, *pláta* (em

¹⁶⁷ Tudo isso, saiba-se, apenas mediante o rígido controle de uma mulher-*caticui*¹⁶⁷ que dizia encontrar-se a serviço de um partido que cuidava de anotar rigorosamente numa planilha o nome e o número da carteira de identidade indígena da pessoa que aceitasse dos *cojñone* algum objeto.

quantias que não totalizavam, ao fim, mais que 100.000 guaranis¹⁶⁸), recargas para celulares, passagens para Assunção, etc.; ou por meio da promoção de grandes refeições coletivas preparadas numa seção residencial da aldeia por uma cozinheira-*cojñói* e repartidas entre as pessoas de diferentes *jogasui* - o que acabava, ao fim, por colocar em reunião, ainda que muito rapidamente, pessoas que habitavam diferentes seções da aldeia, que logo se dispersavam carregando grandes panelas recheadas com a comida preparada pelos Brancos.

E com que é que os Ayoreo respondiam à ação *política* dos *cojñone-caticuóde* dos partidos Colorado ou Liberal? Pois direi que várias vezes ou com aquilo que as pessoas desse povo que moram em Tiogai nomeiam de *-o -imitigui ome*, e que se poderia traduzir, conforme fazem os próprios Ayoreo quando convertem essa expressão para língua Espanhola, como ‘ironia’, ou então afirmando que as *político-uruode*, as palavras-dos-políticos não eram mais que *purupatáringai*, que ‘pura mentira’.

Em nenhum dos materiais que encontrei disponível sobre os Ayoreo obtive referência de tal postura das pessoas desse povo diante das ações dos candidatos de um partido. Contudo, dizia-se em Tiogai que carecia-se sempre de *ironizar a política* ‘mentirosa’ dos *cojñone* porque na maioria dos casos os candidatos de um ou outro partido eram como as ‘folhas de uma árvore’ (Ayoreo: *poracãrai*), isto é, eram sujeitos que, segundo o Ayoreo, ‘balançam conforme o vento’ e que mudam, por este motivo, de um partido para o outro conforme seu interesse num determinado momento.

Mas se era isso que os Ayoreo diziam em Tiogai sobre a *política* dos *cojñone* que deveriam disputar as próximas eleições no departamento do Alto Paraguai, o mesmo não se podia dizer quando as pessoas desse povo referiam-se às suas próprias posições políticas. E se digo isso é porque não era raro ouvir em Tiogai nem alguém se auto-definir como ‘Liberal¹⁶⁹’, ‘Colorado’, ‘PMDB’ (o que sempre era motivo para troça pelos outros) ou ‘PT’ (e que era, por sinal, o assunto predileto dos habitantes de Tiogai quando discutia-se sobre a *política* dos *cojñone*, também por razão, como veremos ao fim desse capítulo, de seus programas que *apoiavam* (Ayoreo: *agutiyabái*) os *pobres* (Espanhol: *La gente pobre*, Ayoreo: *Jmatai*)), nem a sugestão de alguém que apoiasse, por ventura, o partido Liberal,

¹⁶⁸ Valor que corresponderia à aproximadamente 50 reais.

¹⁶⁹ O que parecia ser, por sinal, o caso da grande maioria das pessoas que habitavam Tiogai em 2012.

de que um vizinho habitante de outro *jogasui apoiava* (Ayoreo: *agutiyaabái*), por seu lado, o partido Colorado.

Todavia, seria equivocado imaginar e sugerir que a posição de *cojñói*-Liberal fosse, em qualquer medida, análoga a posição de Ayoreo-Liberal. Sobretudo porque se era verdade que as pessoas desse povo que viviam em Tiogai criam que os *cojñone* de qualquer partido político eram sujeitos *poracãrai*, ‘que moviam-se conforme o vento’, verdade também era que a idéia de que uma pessoa Ayoreo pudesse ‘mudar inteiramente’ (Ayoreo: *-inonigase*) de partido político era uma demasiadamente estranha àqueles que, ao serem *abandonados* pelos *pa’i*, passaram a conviver cada vez mais com os *cojñone*. Tão estranha que chegava a ser ela, para Peebi, ‘ridícula/digna de troça’ (Ayoreo: *-ujñiequei*). ‘[mudar de partido político] é igual mudar de clã. Não há como’.

Mas isso não é tudo. Se parecia haver algo de ‘clânico’ no pensamento dos Ayoreo sobre a *política* dos *cojñone*, como se pertencer fosse a um clã ou a um partido implicasse numa transformação tanto nas relações em que uma pessoa se engaja, quanto no modo como um sujeito figura aos olhos de outrem, Peebi diria ainda que ainda que não fosse esse uma situação preferencial, não havia, de fato, nenhuma regra que impedisse que pessoas que *apoiassem* (Ayoreo: *agutiyaabái*) partidos políticos distintos casassem-se umas com as outras, desde que respeitada a regra de exogamia clânica.

Ora, e se realmente não parecia haver em Tiogai nenhuma regra prescritiva nem de casamento nem de *apoio* a um ou outro partido por parte de um grupo doméstico-*jogasui*, de fato havia no âmbito de um grupo doméstico uma espécie de ‘prescrição’ por *apoiar* um ou outro partido político. Era o que podia-se observar, por exemplo, tanto para o caso do *jogasui* em que vivia Peebi - onde parecia haver uma espécie de ‘regra prescritiva de *apoio*’, segundo a qual todos ali acabavam por *apoiar* o partido Liberal -, quanto no *jogasui* de José Maria, onde essa mesma ‘regra prescritiva’ revelava-se uma de amplo *apoio* ao partido Colorado, o que alimentava, por seu lado, a crítica de Peebi à José María e à sua família, expressa através da afirmação de que eram eles que apoiavam o partido Colorado ‘gente *poracãrai*’.

À vista de tudo isso, penso que se poderia, então, sintetizar a diferença entre a *política* tal como entendida pelos Ayoreo e o pensamento das pessoas desse povo sobre a política dos *cojñone* no quadro abaixo:

- *A política Ayoreo e a política dos cojñone* -

A política Ayoreo

1. Multiplicação de espaços de associação com os Brancos.
2. Constituição de espaços planejáveis e modificáveis a partir da associação com os Brancos.

A política dos cojñone

1. Necessidade dos *cojñone* de se fazerem visíveis no âmbito da aldeia.
2. Programa de distribuição de objetos
3. Conjunto de ações tratado pelos Ayoreo com ironia pelo fato de considerarem os políticos Brancos tanto mentirosos quanto gente

Pois bem. Mas quem vê tudo isso que se disse até agora sobre a *política* Ayoreo e sobre uma face do pensamento Ayoreo sobre a *política* dos *cojñone* não deve imaginar que nisso constitua tudo que há para se dizer sobre o que pensam os Ayoreo sobre a *política* (a deles ou a dos *cojñone*). Há ainda um ponto suplementar que julgo ser digno de nota e que consistiria numa espécie de imagem genérica de *indígena* que os candidatos de um ou outro partido pareciam sempre trazer à tona durante as várias reuniões¹⁷⁰ que foram realizadas em Tiogai durante o mês de Novembro de 2012.

Reproduzo abaixo, então, um trecho da fala do presidente do comitê do Partido Liberal realizada num encontro promovido no espaço do pátio doméstico da mãe de Peebi na noite do dia 23 de Novembro de 2012 que colocou em reunião habitantes de diferentes seções residenciais de Tiogai, Guidai Ichai, Punta e de Nueva Esperanza e que julgo ser mais ou menos emblemático acerca dessa imagem genérica de *indígena* que acabei de mencionar:

“Hoje temos um candidato que caso não cumpra as promessas que fará a vocês, vocês poderão reclamar com ele. *Vocês sabem que com os votos dos indígenas sempre se*

¹⁷⁰ E que acabaram por se revelar uma das raras ocasiões em que vi aglomerar num só espaço gente que habitava diferentes seções residenciais da aldeia, e inclusive, os habitantes de outras aldeias vizinhas a Tiogai.

ganhou as eleições, não é? Saibam que todos os votos valem apenas 1 voto, como o dos Brancos. Lhes peço, então, que elejam os candidatos que não estão sujeitos. Brancos ou indígenas, somos todos Paraguaio. Vocês verão que a mão-de-obra para a construção de 40 casas será toda daqui! Saibam que esta é uma característica dos governos do partido Liberal! Este é um país em que há 60 anos se rouba em nome dos indígenas, mas nós iremos fazer chegar até vocês o que é de vocês: saúde, trabalho e educação! Com nossos candidatos no poder verão que poderemos sim fazer! Por favor, desta vez confiem em nossos candidatos! Vamos lhes agradecer e lhes ajudar! Poderemos seguir trabalhando aqui e na semana da eleição vocês verão que eu estarei aqui pessoalmente para ajudar-lhes na medida do possível! Defenderemos com vocês a zona de Chovoreca, pois somos seus amigos verdadeiros. Todos nos conhecem e estaremos sempre aqui! (Itálicos meus).

E eis agora que as palavras de um candidato que atestava em Tiogai tanto sobre a ‘paraguaitude’ de todos (indígenas e não-indígenas) aqueles que coabitavam um mesmo país, quanto sobre o descaso e a inaptidão do Estado em apoiar os indígenas¹⁷¹ não parece destoar muito das palavras dos *dacasuté* Ayoreo contemporâneos e da idéia de *tradicionalismo* que evocam em seus discursos, de maneira que se poderia sugerir inclusive que seria o *tradicionalismo* (sobre a qual escrevi acima) tal como mobilizado pelos Ayoreo um caso particular daquilo que entendia o chefe de Tiogai por *política*

Longe de mim, no entanto, querer sugerir que pudesse-se reduzir, em qualquer medida, um pensamento Ayoreo sobre a *política* a um pensamento *cojñói* sobre a política, ou ainda que o discurso de um *dacasuté* contemporâneo fosse um análogo ao discurso de um *cojñói* que anseia, a qualquer preço, fazer-se Estado. Até mesmo porque o que Peebi havia assinalado para cunhar seu entendimento da idéia de *política* parecia supor ainda uma dobra suplementar que era: dada a diferença entre os Brancos e os Ayoreo (que figuraria no pensamento das pessoas desse povo como sendo da mesma ordem que a diferença entre humanos e não-humanos) a multiplicação de espaços de associação com Outrem, que compreender-se-ia como *política*, não podia se ocupar de formar um todo.

Menos que formar um todo, o que parecia estar em questão em um pensamento Ayoreo sobre a *política* seria justamente uma espécie de ‘desafio’ de como colocar em “combinação” (no sentido matemático do termo) modos de existência distintos e criar uma realidade outra onde é possível fazer-se amansar (pelo menos temporariamente) os efeitos dessa ‘pluralidade ontológica’ no âmbito da socialidade dos humanos de verdade,

¹⁷¹ Imagem que não se restringe, note-se, aos Ayoreo, mas parece, antes, ser extensível à diversos povos indígenas que habitam o território Paraguaio.

Ayoréode. Nesse sentido, imagino ainda que se poderia sugerir que fazer *política* do ponto de vista de Peebi correspondesse, talvez, a criar, para empregar as palavras de Souriau (2009) empregadas no contexto de uma intervenção sobre múltiplos modos de existência, “sobreexistências”, isto é, a sobrepor as diferenças entre dois modos de existências ontologicamente distintos, sem que isso implicasse na subversão da diferença entre eles.

À vista de tudo isso, minha hipótese é ainda a de que poderia sugerir ainda que consistiria a *política* dos Ayoreo tanto numa espécie de máquina de reivindicação e articulação de diferenças num coletivo formado por modos de existência distintos quanto num mecanismo de criação de ‘hiatos’, cujo funcionamento impediria o ‘fechamento’ prematuro do coletivo formado através da articulação de modos de existência diferentes e do modelamento das condições de possibilidade do real que não preexistem a experiência do sujeito ou do grupo. Desse modo, pareceria ser a *política* Ayoreo uma atividade que designaria um modo de comunicação entre modos ontológicos heterogêneos que acabaria por criar um agenciamento que faz evocar sujeitos distintos em relação sem que isto implique na criação de um ‘todo’ atravessado por um princípio de identidade.

Nada melhor, à vista de uma hipótese como a que trouxe à baila acima, que um exemplo suplementar sobre aquilo que os Ayoreo também cuidam de chamar de *política* no contexto da relação com os *cojñone* Paraguaio. É à ele que convido o leitor e a leitora a se voltarem agora.

6.3.1. “*Nosotros, los Ayoreo de la UNAP!*” e “*Nosotros de la Asociación Garaigosode*”

Foi a partir de meados de Setembro de 2012 e desde o meu primeiro dia habitando Filadélfia que passei a frequentar as reuniões da *Unión Nativa Ayoreo del Paraguay* (UNAP), que se realizavam, naquele tempo, na sala de reuniões do escritório da ONG paraguaia Iniciativa Amotocodie.

O que discutiam, porém, os Ayoreo durante as reuniões da UNAP? Desde a primeira reunião que fui convidado a acompanhar o que quase sempre pude ver foi um grupo de homens Ayoreo vindos de diferentes comunidades localizadas no Chaco Central para *ibotarei*, isto é, para discutir calorosamente (em Espanhol e em Ayoreo, quase sempre mediados pelas intervenções e sugestões de Junior, o diretor dessa ONG localizada em

Filadelfia e em quem os Ayoreo também reconheciam a figura de uma pessoa *agutíyamáini*¹⁷²) sobre tudo aquilo que fosse considerado um *problema* (Ayoreo: *ujuré*).

Assim sendo, discutia-se oportunamente durante as reuniões da UNAP tanto sobre *erami ujuré*¹⁷³, que era o termo empregado em Ayoreo para fazer referência a qualquer tipo de controvérsia que envolvesse alguma parte de um território Ayoreo, como, por exemplo, o caso ocorrido em Setembro de 2012 sobre uma estrada que desejava-se construir ao largo de uma comunidade Ayoreo localizada no Chaco Central nas imediações das fazendas Menonitas, quanto sobre *ayorébui ujuré*, termo pelo qual os dirigentes (Ayoreo: *ijñaone*) da UNAP, designavam qualquer problema que, por ventura, envolvesse um grupo de humanos-de-verdade, *Ayoréode*. Dessa maneira, dizia-se, por exemplo, que foi devido a um *ayorébui ujuré* ocorrido na comunidade Ayoreo de Chaidi¹⁷⁴ que os *ijñaone* da UNAP cuidaram de externar num documento redigido em Espanhol e endereçado à diversos representantes do governo Paraguai e à diretoria do INDI sua preocupação com a presença de *Ayoréode* isolados na área.

Do documento que produziu-se por ocasião do evento em Chaidi reproduzo, à guisa de curiosidade, um trecho bastante abreviado abaixo:

“Mateo perguntou aos velhos da comunidade o que farão se encontrarem eventualmente se encontrarem com os Totobiegosode e disseram: -‘nós não nos aproximaremos deles, mas gritaremos de bem longe para eles, para que eles não nos matem. Comprometem-se, então, as pessoas de Chaidi a não ir ao encontro dessas pessoas. Caso vejam pegadas, comprometem-se a não irem encontra-los. Nem quando encontrarem sinais como a pena de Jonoine¹⁷⁵, que é [uma pena] de um xamã [utilizada] para que nada lhes aconteça e para que ninguém lhes siga. Poinóguede disse que conhece todos os sinais e que vai cuidar para que proteja-se as pessoas de Chaidi e as pessoas silvícolas. [os habitantes de Chaidi] também disseram que caso eles queiram sair, não irão viver nem com Mariano nem com

¹⁷²Ou ainda de um ‘assessor’, quando a ele se referiam, orgulhosamente, em Espanhol

¹⁷³Dizia-se também, alternativamente, *uniri ujuré*.

¹⁷⁴Onde prevalecem os Ayoreo pertencentes ao subgrupo *Totobiegosode*, cuja uma parte fora contactada em 2004 e outra parte ainda permanece isolada na região do Chaco Central, próxima a fronteira com a Bolívia.

¹⁷⁵Vale registrar aqui que é a figura de Jonoine uma particularmente curiosa entre os Ayoreo e os fazendeiros Menonitas da região de Filadelfia e Colonia Fernhein. Conta-se entre os Ayoreo e entre os Menonitas que habitam a região do Chaco Central que foi Jonoine Picanerai um homem Ayoreo que em 1958 assassinou com uma lança o missionário Menonita Kornelius Isaak. Por outro lado, dizem os Ayoreo Totobiegosode recém-contactados em 2004 que é Jonoine o líder de um grupo de Ayoreo isolados e que encontra-se a salvo e escondido no mato, com medo dos caminhões e retroescavadeiras dos *cojñone*.

Carlito¹⁷⁶, nem com qualquer outro líder, porque eles são gente do mato e tem os seus líderes e são eles quem tem que mandar e, se não, que vão viver em uma aldeia. Se eles quiserem continuar a viver no mato, nós viveremos em uma aldeia. Se eles querem estar no mato, vamos falar com eles e cuidar para que nada aconteça com eles e caso queiram ir e depois retornar, às vezes, para visitar, eles poderão fazer assim e não continuar a viver conosco. Poderão continuar no mato, porque os Ayoreo sabem que nas aldeias falta dinheiro, trabalho, hospital e escola e todos os terrenos estão proibidos. E ao grupo de Jonoine e à outros grupos que vivem no mato não faltará nada para comer e poderão usar livremente os terrenos e o mato. Os Ayoreo sabem que se as pessoas do mato saírem, eles ficarão, a princípio, tristes, e depois morrerão e não terão nem proteção nem ninguém para lhes ajudar. Ninguém ajuda os Ayoreo. Depois quando sai os *cojñone* se interessam no começo em ajudar os silvícolas, mas depois se esquecem e abandonam, para que continuemos a seguir sem terra e sem comida. Guosi disse que o mato é como o supermercado para eles, porque é lá que se encontra todo o alimento”

Mas não era apenas nisso que consistia aquilo que as pessoas desse povo que compunham o quadro da UNAP chamavam de *ayorébui ujuré*. Verdade é que considerou-se igualmente em Outubro de 2012 ser um *ayorébui ujuré* os fatos que culminaram na fragmentação da UNAP e na constituição paralela da *Asociación Garaigosode*, integrada por pessoas que viviam nas aldeias localizadas na região do alto rio Paraguay.

Contudo, o que é que provocara naquele tempo a fragmentação da UNAP e a criação de uma outra organização para colocar em reunião os Ayoreo que habitavam, antes do *abandono* dos *pa'i* e até o início dos anos de 1990, a missão de Puerto María Auxiliadora?

Pois era disso que queixavam-se alguns homens Ayoreo de Tiogai e de Nueva Esperanza durante algumas reuniões: - ‘Esses *ijñaone* [da UNAP] são gente que não consegue ser ‘honesta’, *ca* (que) *pógu darúrique*¹⁷⁷. Moram longe de nós e recebem salario para *apoiar* (Ayoreo: *agutiyabái*) as pessoas de suas comunidades. Vamos investigar, porque eles devem alugar partes de suas terras em benefício próprio. Não comunicam nada. Você vê! Tem *ijñai*¹⁷⁸ [da UNAP] que tem até *cabayúa*, tem vaca. Como explicar isso, Tito? Eles não tem nenhuma explicação sobre o que se fazem com a *pláta* para a organização, a *pláta* que vem do exterior...?.

¹⁷⁶ No tempo de elaboração desse documento Carlito Diri Etacori era o *dacasuté* de Chaidi.

¹⁷⁷ É o verbo empregado pelos Ayoreo para designar a ação de ser ‘honesto’ (é a palavra que preferem empregar quando falam em Espanhol) durante uma fala.

¹⁷⁸ Assinale-se que é *ijñai* a forma singular da palavra *ijñaone*.

Porém não apenas disso, pois quem reclamava da ‘falta de honestidade’ (Ayoreo: *ca (que) pujute –i*¹⁷⁹) e da ‘indecisão’ (Ayoreo: *ca (que) pusi dáyipie quitique*¹⁸⁰) de alguns *ijñaone* da UNAP, queixava-se igualmente do descaso da UNAP com a conservação de um território (a região de Chovoreca) onde afirmava-se terem vivido no passado muitos *abuelos* Ayoreo, preferindo empregar alternativamente a *pláta* obtida junto a diferentes ONG no Paraguai e através de programas de financiamento no exterior para visitar diferentes comunidades do Chaco Central.

Mas num contexto como esse, por que um *dacasuté* contemporâneo desejaria ser, então, um *ijñaone* da UNAP? A explicação de Peebi era, pois, a de que a possibilidade de ser visto por outrem como *ijñaone* da UNAP não dizia respeito nenhum ao *desejo* (Ayoreo: *-ípota*) de um chefe. Quem assim era visto por Outrem só o era porque a participação de alguém na UNAP (que, segundo Peebi, representava “todo o povo Ayoreo”) não era voluntária e só se efetivava perante a concordância de todos os outrem *ijñaone* da organização.

Segundo alguns habitantes de Tiogai carecia-se urgentemente, então, de *moralizar* (para usar a mesma palavra que os Ayoreo empregam) tanto a *política* quanto a posição de *dacasuté*. Era preciso, dizia-se, fazer de ambos (a política e a chefia) algo *parai*, isto é, algo que fosse ‘bom’, ‘correto’ e ‘justo’. Por isso teris sido criada paralelamente, conta-se, a *Asociación Garaigosode*, com a proposta de inventar um novo modo de relação com os *cojñone* Paraguaiois. Assim, quem quer que fosse *ijñaone* da *Asociación Garaigosode* encontrava-se proibido, segundo Peebi, de alugar qualquer porção do território Ayoreo para os *cojñone* criadores de gado ou para proprietários de algum terreno localizado na região próxima ao antigo terreno da missão. Passou-se, ademais, a exigir de qualquer *dacasuté* que

¹⁷⁹A tradução literal da expressão Ayoreo *ca (que) pujute –i* é ‘atrás de si mesmo’. Curiosamente, os Ayoreo também empregam essa mesma expressão para referirem-se à qualquer situação em que um chefe ou guerreiro teria perdido sua reputação e fora, por este motivo, esquecido. Eis, portanto, um exemplo de seu emprego: *enga a ca pujúdapo yi to jne ñ ijñ yiquigáningo* – ‘nunca mais serei mencionado novamente após minha partida’.

¹⁸⁰As pessoas desse povo empregam usualmente a expressão *ca (que) pusi dáyipie quitique* para designar todo o estado de ‘instabilidade’ em que encontra-se o pensamento/princípio vital *ayipíe* de alguém. Assim sendo, não imagino que seria totalmente errado (ainda que eu o faça exclusivamente de minha parte) sugerir que a ‘indecisão’ encontra-se, no pensamento Ayoreo, no mesmo espectro de ‘doenças anímicas’ que o estado *payípiané*.

também fosse *ijñai* da nova *Asociación Garaigosode comunicar*¹⁸¹ (Ayoreo: *-atata*) suas decisões tanto às pessoas de uma comunidade, quanto aos outros *ijñaone* que integrassem a mesma associação, assim como passou-se igualmente a destacar que carecia-se de incluir como *ijñai* da associação uma *chequé ueradé*, de uma mulher cuja influência e importância extrapolasse os limites do grupo local.

Isso por um lado. Por outro, verdade também era que a *política parai* defendida pela *Asociación Garaigosode* (que distinguia-se, sob a perspectiva dos Ayoreo de Tiogai, da *política* posta em prática pela UNAP por sua honestidade e por sua *justiça* (Ayoreo: *pipararinguei*)) parecia ser, segundo um comentário que fizeram certa vez Peebi e Denis no contexto de uma conversa que se realizou dentro de uma voadeira (e que se estendeu no pátio doméstico da casa da mãe de Denis) após uma intervenção realizada por um grupo de homens Ayoreo na câmara de vereadores de Porto Murtinho cujo estímulo fora a prisão injustificada de um homem Ayoreo naquela cidade, uma espécie de exigência imposta pelo próprio parentesco humano. Digo isso porque, segundo Denis e Peebi, um *dacasuté* (e que também fosse *ijñái* de uma organização) que ainda tivesse parentes em linha ascendente vivos (Ayoreo: *iguiotójna*; Espanhol: *nuestros papás y mamás y los papás y mamás de ellos...*) não podia ser uma pessoa cujo desejo, *-ipota*, fosse um que ‘desejasse apenas para si mesmo’ (Ayoreo: *-ijnari ome -yu*).

Pois bem. Quem quer que se recorde do que escrevi no capítulo 4 a respeito de uma noção Ayoreo de *brujeria/pujopie noñague*, criada, como sugeri, no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora, e particularmente da tese dos Ayoreo de que os bruxos-*payé* eram pessoas que se encontravam desobrigadas de realizar qualquer atividade que não fossem aquelas que dissessem respeito ao seu próprio desejo, *-ipota*, e segundo a qual sugeria-se que um *payé* era um homem ou uma mulher cujo modo de existência era um ‘tal

¹⁸¹Há outras palavras que os Ayoreo empregam para fazer menção ao ato de *contar/comunicar* alguma coisa. É verdade que aos atos de contar sobre algo, de aconselhar alguém e também à pregação dos *pa'i* salesianos, os Ayoreo referem-se empregando o verbo regular *-atata*. Contar em Ayoreo também é, por outro lado, *-ingo*, que é um verbo regular utilizado pelos Ayoreo para referirem-se aos atos de anunciar (anunciar algo publicamente diz-se *-ingo erámi*), mostrar e perguntar algo. Mas não apenas o verbo regular *-ingo*. Relatar sobre um evento também é, em Ayoreo, *-o gojñame*. À vista disso, me parece ser interessante e, por esse motivo, digno de nota que o mesmo verbo que as pessoas vinculadas a *Asociación Garaigosode* empregavam para designar o ato obrigatório aos *dacasuté* contemporâneos vinculados a nova associação de comunicar suas decisões às pessoas de uma aldeia seja o mesmo empregado para referirem-se ao ato de pregar que os Ayoreo que habitam a região do alto rio Paraguay associam aos *pa'i* da missão de Puerto María Auxiliadora.

como os porcos-do-mato’, isto é, eram os *payé* donos de um duplo-*oregaté* agressivo e dedicado a promover ataques oníricos contra os duplos-*oregaté* dos *Ayoreode* não-*payé* habitantes de uma aldeia. Ou ainda, da tese de que seria um *payé* uma pessoa que se distinguiria dos xamãs convencionais pelos agenciamentos que estabelece com diferentes formas de alteridade, pode certamente já estar a se indagar: haveria, talvez, e quando sob a perspectiva de um grupo de homens Ayoreo habitantes da margem direita do alto Paraguay, algo de *brujeria/pujopié noñague* na *política não-parai* posta em ação pelos *ijñaone* da UNAP?

Pois direi que se havia para o mesmo conjunto de homens Ayoreo que dizia ter sido *abandonado* pelos *pa’i* algo de *brujeria/pujopié noñague* na *política não-parai* da UNAP, o ponto que talvez interseccionasse ambas fosse justamente o fato de que seriam tanto um *payé* quanto um *ijñaone* ‘egoísta’ que não compartilhasse com as pessoas de uma aldeia nem a *pláta* nem informações, sujeitos que ‘desejam apenas para si próprios’, *-ijnari ome –yu*.

No entanto, por que se criticaria o sujeito que, por ventura, ‘desejasse apenas para si próprio’, fosse ele, ao fim, *payé* ou *ijñai* da UNAP?

É preciso destacar que seria tanto para Peebi quanto para Denis o desejo ‘egoísta’ - *ijnari ome –yu*, somado ao recebimento de dinheiro para ‘trabalhar’ (para exercer um trabalho que não considera-se, note-se, como *trabajádi*) como *ijñai* de uma organização, uma espécie de meio que possibilitaria que os desígnios individuais de um sujeito pudessem ultrapassar os interesses do próprio grupo de pessoas com quem ele co-habita o espaço de uma aldeia.

Nesse sentido, e tomando como contraste aqui o que fez notar Pierre Clastres a respeito a etnografia Aché, para a qual este autor destaca que “toda palavra do líder seria uma segurança dada à sociedade de que seu poder não a ameaça” (1995, p.69), de forma que seria, então, a linguagem um instrumento de não-coerção que submeteria o chefe ao controle do grupo (cf. Clastres *idem*, p.68), se poderia sugerir aqui ainda que é também o egoísmo de um *payé* ou de um *ijñai* (eles que estabelece relações privilegiadas com formas não-humanas de alteridade) caracterizado por sua recusa em *compartilhar* (Ayoreo: *-ipéro gai*) e por seu desejo de utilizar os efeitos das relações que mobilizam com centros de agência não-humanos a seu favor e contra o interesse de seu próprio grupo. Assim sendo, se a solução que encontraram os Ayoreo *bautisados* habitando a missão de Puerto María Auxiliadora para livrarem-se do poder coercitivo dos *payé* teria sido justamente assassiná-

los, os Ayoreo ‘abandonados’ pelos *pa’i* teriam encontrado, alternativamente, outra solução para a negação em *compartilhar* dos *ijñaone* da UNAP: a criação paralela da *Asociación Garaigosode*.

6.4. “Agora somos apenas pobres”

Num meio de noite de 09 de Novembro de 2012, enquanto íamos todos nós que habitávamos o espaço do *jogasui* da mãe de Peebi, a bordo de uma canoa, rumo a Porto Murtinho com fins de participar do comício de um candidato a prefeito pelo PT que escutei pela primeira vez de José Fernando sobre o homem que, segundo ele e segundo o que dizia-se unanimemente na aldeia, tinha projetos *bons para os pobres* (Ayoreo: *omi tu ome*¹⁸² *jmatai*).

E não tardou mais que alguns minutos para que nós, já recém-aportados na outra margem do rio, esbarrássemos ao longo do pequeno trajeto que conduz até hoje do porto de Porto Murtinho até o parque de exposições da cidade com dois *cojñone yuqueóde* a quem Peebi me apresentara, orgulhosamente, como seu mais novo *amigo* (Espanhol: *amigo*). Para o ‘novo amigo’ e para seus velhos amigos-*cojñone yuqueóde* Peebi diria, então, que muito lhe agradava a candidatura do homem do PT. Agradava, sobretudo, porque tanto aquele candidato quanto sua esposa eram, para Peebi, grandes sujeitos *agutíyamáini* que o apoiaram anteriormente a ele ou a pessoas de sua família: quando seu pai caiu gravemente doente na aldeia e sua internação só fora possível mediante a intervenção da esposa do homem do PT, ou ainda quando o candidato a prefeitura de Porto Murtinho convidara Peebi para um almoço.

Algumas horas depois o comício do PT se encerraria e a ele deveria suceder imediatamente uma apresentação de dança e um show ‘com uma banda vinda diretamente de Campo Grande’ (era este o comentário geral de quem por ali se encontrava). Boa oportunidade então para Peebi para ir ao encontro do outro candidato. O candidato do PSDB que, segundo José Fernando, não era ‘tão bom para os pobres’.

Mas exatamente por que motivo não era, então, o homem candidato a prefeitura de Porto Murtinho pelo PSDB *bom para os pobres*, *ome tu ome jmatai*?

¹⁸² Expressão a qual os Ayoreo também empregam numa forma contraída: *omome* ou *omi*.

Ora, queixavam-se alguns Ayoreo do candidato pelo PSDB pelo mesmo motivo pelo qual queixavam-se tanto do *cojñói* alemão que visitara Tiogai pouco antes de minha chegada desejoso de se transformar em um xamã, quanto de alguns *ijnãone* da UNAP, quanto dos bruxos-*payé* assassinados no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora: dizia-se que todos eles eram ‘gente egoísta’. Gente que, cada um a sua maneira, ‘desejava apenas para si própria’, *ijnari ome –yu*, e, por esse motivo, gente de quem não se conseguia obter nenhum objeto *agutýabádode cucha* para levar à aldeia..

Mas à vista disso convinha, ainda, perguntar: em que é que consistiria a *bondade* (Ayoreo: *cúcuyna*) de um candidato e por que motivo distinguiriam alguns habitantes de Tiogai um candidato ‘bom para os pobres’ (Ayoreo: *omi tu ome jmatai*) de um candidato ‘ruim para os pobres’ (Ayoreo: *ca (que) ujñapegome jmatai*)?

Minha percepção é, pois, a de que é a bondade-*cúcuyna* atribuída a outrem e definida pela habilidade de um sujeito em mediar a relação entre as pessoas de um *jogasui* e os centros de agência que encontram-se no exterior do *socius* um “modo de constituição da esfera política” (cf. Clastres 2003, p.44) uma expressão daquilo em que Pierre Clastres (*ibidem*) reconheceu o fundamento das sociedades ameríndias: a troca.

Ora, e assim sendo, seria, como para o que apenas acenei há alguns parágrafos, justamente a recusa da troca, *ijnari ome –yu* - característica, para os Ayoreo, daqueles que ao mobilizarem um conjunto de relações com formas de alteridade localizadas do lado de fora do *socius* dos humanos-de-verdade e expressa na negação em *compartilhar* com as pessoas de um grupo tanto bens-*agutýabádode cucha* quanto palavras/informações – uma espécie de vetor que tangenciaria a *brujeria/pujopie noñangue*, os *ijnãone* da UNAP e o *cojñoi*-do-PSDB cujas ações não são reputadas serem boas para os pobres e as colocaria em conexão mantendo-os, no entanto, como heterogêneos, de acordo com o pedaço de tempo e de espaço tanto em que se originam quanto em que se constitui as relações com o que encontra-se no exterior do *socius*, de maneira que não se não se poderia reduzir o caso da *brujeria/pujopie noñangue* criada no contexto da missão de Puerto María Auxiliadora e da relação com os *pa’i* salesianos ao caso do candidato ‘ruim para os pobres’, se poderia sugerir que são elas figuras em transformação que circulam numa face do pensamento Ayoreo sobre formas não-humanas de alteridade e as relações que com elas se poderia estabelecer e que compreendem um mesmo elemento simbólico: a troca e a recusa dela.

Contudo, quem sugere isso poderia certamente sugerir que um pensamento

Ayoreo sobre o homem ‘bom para os pobres’ estabelecesse, por seu lado, alguma relação de vizinhança (e a partir dela constitui-se um todo) com o pensamento das pessoas desse povo sobre os *dacasuté* Ayoreo contemporâneos (aqueles que mobilizam, como já sabemos nós há algumas páginas, uma imagem de *tradição*) e com aquele sobre os *pa’i* salesianos, que como vimos na abertura desse capítulo fizeram questão de fazer emergir e proliferar entre os ameríndios uma imagem de ‘pobreza’ após desfazerem entre os Ayoreo um conjunto ‘convencional’ de ações, percepções e afecções, e sua notória capacidade de xamanizar.

Que frise-se, no entanto, que longe de mim querer sugerir que figuras muito diferentes como a de um *dacasuté* contemporâneo, do candidato do PT, e a de um *pa’i* salesiano encontrassem-se naturalmente unidas. Meu ponto aqui consiste, alternativamente, na tese de que são elas comparáveis sobretudo pelos efeitos que produziram no pensamento Ayoreo, expressos, note-se, em duas teses às quais devo dedicar alguma atenção a seguir: (1) a de que se eram antes os Ayoreo índios e pobres, eram eles, após o abandono dos *pa’i* e após à aproximação dos *cojñone-yunqueóde* apenas pobres, e (2) a de que já havia algum tempo que aqueles que hoje habitavam as aldeias que se originaram da fragmentação de Puerto María Auxiliadora na região rio abaixo eram cada vez mais ‘misturados’ (Ayoreo: *-imere iji ñane*¹⁸³).

Ora, suspeito que a imagem de um povo indígena que diz encontrar-se nos dias de hoje completamente ‘misturado’ talvez evoque na memória do leitor ou da leitora familiarizados com a literatura sobre povos ameríndios habitantes das terras baixas da América do Sul o nome de Peter Gow e sua discussão, trazida à baila já ao fim de sua monografia de 1991, sobre a etnografia Piro e a idéia mobilizada pelas pessoas desse povo de que são eles, ali na região do baixo Urubamba, *gente [de sangre] mezclada*.

E caso assim seja, imagino que lembrarão também o leitor e a leitora que era em 1991 a tese do autor a de que referia-se o idioma da *mistura* à uma espécie de colapso dos ‘tipos puros de gente’ que existiam ‘no começo da história’ por razão de uma sucessão de intercassamentos propiciados por novos aldeamentos e novas gerações. À vista disso, destacaria, então, o autor, tanto que “as identidades pessoais dos povos contemporâneos

¹⁸³ É *-imere iji ñane* a palavra que empregam os Ayoreo para designarem sua confusão a respeito de algum fato. Um exemplo de seu emprego é quando uma pessoa Ayoreo afirma: - ‘*Cachi yimere cuchade iji ñane gu*’, ‘Eu *confundi* tudo. Foi apenas por isso’.

do baixo Urubamba encontram-se ‘misturadas’ no sentido de que cada pessoa é, simultaneamente, de inúmeros ‘tipos de gente’” (*idem*, p. 252 tradução minha), quanto a tese de que corresponderia a dimensão temporal do sistema de parentesco dos povos do *bajo Urubamba* ao próprio processo descrito pelas pessoas desses povos de ‘tornar-se civilizado’, que diria respeito, de acordo com a descrição de Gow (*idem*, p. 265) ao reconhecimento legal das aldeias e às escolas nelas presentes, e ao consumo de objetos associados ao modo de existência dos Brancos, *gente blanca*.

Mas uma vez de retorno ao caso da *gente misturada* entre os Ayoreo, o que gostaria de fazer notar para o leitor ou para a leitora é que esta encontrar-se-ia aqui inserida num tipo de tecido completamente distinto de relações. Digo isso porque se para o caso da etnografia Piro esse tecido seria composto por uma sequência de intercassamentos entre diferentes “raças de gente¹⁸⁴” (Gow *idem*, p. 253) ao longo da história, que teria provocado, nesse movimento, o colapso dos ‘tipos puros de gente’ na região do baixo rio Urubamba, tudo parece se passar para o caso Ayoreo como se a *mistura* fosse, alternativamente, um efeito da criação (após a chegada e o abandono dos *pa’i* salesianos e a consequente ruptura do fio que fazia prolongar convencionalmente diferentes acontecimentos uns nos outros e conectava, assim, porções de espaço-tempo distintas) de novas relações com diferentes figuras que ocupam concomitantemente, no pensamento Ayoreo, as posições de *cojñói* e *agutýamáini*, e de novos meios de se obter acesso às ‘boas coisas’ das quais os *cojñone* são, convencionalmente, os donos.

Nesse sentido, se corresponderia, de acordo com o que vimos há apenas alguns parágrafos, a dimensão temporal do sistema de parentesco dos habitantes do baixo Urubamba ao processo de ‘tornar-se civilizado’ descrito pelas pessoas desses povos, então imagino que talvez se pudesse sugerir que corresponde, em certa medida, uma dimensão temporal da socialidade Ayoreo ao fluxo de relações com diferentes figuras que ocuparam, ao longo da história, a posição de *agutýamáini* e que habilmente trouxeram objetos *agutýabádode cucha* até as pessoas desse povo, de maneira que seria índice da passagem do tempo a própria transformação nas figuras que ocuparam, desde a chegada dos *pa’i*, a posição de *ajudador/agutýamáini*.

¹⁸⁴ Segundo Peter Gow os habitantes do baixo Urubamba reconhecem vários ‘raças de gente’, tais como: *gente blanca*, *moza gente*, *piros*, *campas*, Amahuaca, Machiguenga, Yaminahua, *gringos*, *mashco*, etc.

Mas verdade é que diziam ainda os Ayoreo: -‘antes éramos índios e pobres. Hoje somos apenas pobres’. Seria a tese Ayoreo alguma espécie de índice sobre um processo ‘selvagem’ de *aculturação*?

Se disse antes no capítulo anterior que a idéia de *aculturação* seria, sob a perspectiva dos Ayoreo, uma espécie de processo de reespecificação em que a posição de Branco não seria um parâmetro de posicionamento pré-estabelecido, o que eu gostaria de fazer notar acerca da tese dos Ayoreo é que segundo eu a bem entendo, ela (quando trazida à baila no contexto da relação com os *cojñone-yuqueóde*) não se reduz à uma espécie de reação ou resposta do pensamento ameríndio à ruptura do fio que prolongava um acontecimento no outro (tal como teria acontecido antes por ocasião da morte de Agayéguede e da dispersão dos Ayoreo provocada por ela, ou da chegada e do abandono dos *pa’i*), mas seria, alternativamente, a idéia de ser *apenas pobre* uma expressão da criação de novas possibilidades de vida e de novos movimentos e intensidades.

E se assim, o que a mesma idéia também parece iluminar é o fato de que o pensamento dos Ayoreo sobre a relação com os *cojñone* (*yuqueóde*, *caticuóde*, *pa’i*, etc.) não é um *analógico*, segundo o qual a relação entre os Ayoreo e os Brancos baseasse-se num esquema de divisão e compartimentalização da diferença, de maneira que fosse ele uma espécie de ‘versão selvagem’ de um modelo aristotélico de categorias.

Minha hipótese é, diferentemente, a de que o pensamento Ayoreo sobre os Brancos procederia, por outro lado, *univocamente* fazendo com que a imagem de *cojñone* distribuísse-se na própria imagem que os Ayoreo passaram a atribuir a si próprios na região rio abaixo. Assim sendo, não creio que tornar-se *apenas pobre*, quando dito por um Ayoreo, remetesse a algum tipo de processo de *aculturação*. Minha vontade de crença é, alternativamente, a de que exprime a tese sobre ser *apenas pobre* uma espécie de poder de ir além dos próprios limites ontológicos, com fins de fazer, assim, com que a própria diferença coincida com o grupo de gente-de-verdade que fez dela, desde os tempos míticos (e seu encerramento), algo bom para pensar.

7. Conclusão: O Outro de um Outro é sempre Outro.

Anthropology, then, is 'about misunderstandings'

- Eduardo Viveiros de Castro, *Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation*

Após esse extenso percurso que nos levou da criação da ordem salesiana, ao encontro entre os padres e os Ayoreo no mato, e ao “abandono” dos *pa'i* salesianos, é preciso parar para meditar sobre alguns pontos e traçar alguns lineamentos gerais sobre o que chamei na introdução de uma antropologia da equivocação.

Ao longo dos cinco capítulos que precederam as páginas que reservei para conclusão desse trabalho, nas quais discorri sobre a relação entre os Ayoreo e os Brancos vista tanto através das lentes das operações e transformações do projeto civilizatório salesiano entre povos Chaquenhos, quanto por meio de uma espécie de prisma Ayoreo que faria dispersar¹⁸⁵ a ‘luz’ da experiência do contato na forma de uma analogia com a vida num campo de concentração e de uma série de “contraefetuações¹⁸⁶” (Deleuze 1974) do acontecimento da chegada dos padres que pareciam conservar o contorno de ações como o xamanismo, a guerra humana, os modelos de arranjos matrimoniais, e duplica-las, à sua maneira, com as intervenções particulares ao projeto salesiano executado na missão de Puerto María Auxiliadora, meu objetivo nunca foi realmente nem o de oferecer uma explicação para a relação que os padres e os Ayoreo mobilizaram na margem direita do alto rio Paraguay, nem o de compor uma extensa crítica (elaborada, certamente, de um ponto de vista tão Euro-Americano quanto o dos padres) a um modelo de ação

¹⁸⁵ Ao trazer à baila a idéia de dispersão o que tenho em mente é um conceito óptico de dispersão, utilizado para é o fenômeno que causa a separação de uma onda em várias componentes espectrais com diferentes frequências, por causa da dependência da velocidade da onda com sua frequência, ao se mudar a densidade do meio, ondas de diferentes frequências irão tomar diversos ângulos na refração. Ver o verbete *Dispersão (óptica)*, disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Dispers%C3%A3o_\(%C3%B3ptica\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Dispers%C3%A3o_(%C3%B3ptica)) (Acesso em 04/08/2015)

¹⁸⁶ Em uma intervenção de Deleuze (1974, itálicos originais) a respeito de um conceito de *acontecimento*, esse autor sugerirá acerca de uma idéia de *contra-efetuação* o seguinte: “o ator efetua, pois, o acontecimento, mas de uma maneira bem diferente daquela segundo a qual o acontecimento se efetua na profundidade das coisas. Ou antes, esta efetuação cósmica, física, ele a duplica com uma outra, à sua maneira, singularmente superficial, tanto mas nítida, cortante e pura por isso mesmo, que vem delimitar a primeira, dela, libera uma linha abstrata e não guarda do acontecimento senão o contorno ou o esplendor: tornar-se o comediante de seus próprios acontecimentos, *contra-efetuação*”

missionária entre povos indígenas na América do Sul esperando que ela pudesse servir futuramente de pauta para transformação de um modelo.

Minha intenção foi, alternativamente, a de realçar a *equivocação* que haveria de existir dado o cruzamento dos olhares dos padres e dos ameríndios uns para os outros, sem ter diante de mim a imagem de um julgamento que faria com que a idéia de equivocação correspondesse a um erro, mas sobretudo, para empregar a expressão de Viveiros de Castro (2004), à “forma de uma positividade relacional da diferença” evidenciada na forma de uma alteridade referencial entre conceitos homônimos, caracterizada não pela busca de uma representação co-referencial numa linguagem conceitual para as representações sobre uma mesma coisa, mas pela mirada sobre a necessidade de não se perder de vista a diferença velada nos homônimos equivocados entres diferentes sujeitos que não falam sobre a mesma coisa.

Assim, ao lançar luz sobre essa equivocação o que eu almejava também não era identificar uma incompreensão acerca de um acontecimento visto sob duas perspectivas distintas, mas antes dar contornos mais nítidos a uma falha em um entendimento sobre o fato de que os entendimentos não coincidem um com o outro e de que não se encontram ligadas à diferentes maneiras de se enxergar um mundo, mas seriam, antes, imanentes ao mundo de onde observar-se um acontecimento. Donde se poderia sugerir ainda que quando falou-se na introdução de uma antropologia da equivocação e tomou-a como horizonte para elaboração desse trabalho, o que a sustentava era uma espécie de operação a partir da qual duas perspectivas são afirmadas justamente por sua diferença, de modo que ambas só são determinações de uma afirmação simultânea senão na medida em que a própria diferença é afirmada.

Assim, uma antropologia da equivocação não se reduziria a investigação de duas perspectivas contrárias ao mesmo acontecimento, mas se afirmaria, sobretudo, para empregar as palavras de Deleuze (1979), como o exame de uma “distância positiva dos diferentes”, que afirmaria justamente a distância entre essas perspectivas e as relacionaria uma com a outra enquanto diferentes, de modo a permitir olhar para perspectivas contrárias por sua diferença, e não fazer a diferença equivaler a uma contrariedade que seria, por seu lado, feita equivaler à uma identidade. Em suma: uma antropologia da equivocação não trata de identificar perspectivas contrárias. Trata de afirmar toda a distância entre essas perspectivas como o que as relaciona uma a outra.

Disse, no entanto, Deleuze (*idem*, p. 179): “um ponto de vista não significa juízo teórico. O “procedimento” é a vida mesma. Também à vista disso, devo dizer que me parecia (e ainda me parece) ser muito difícil deixar de salientar para o caso da relação entre a perspectiva dos padres e a perspectivas dos Ayoreo uma espécie de inversão (ou de não-coincidência) daquilo que Viveiros de Castro (2004) chamou de “princípio da comparação tradutiva” expressa na forma de uma de *não-reciprocidade* entre essas perspectivas (cf. Fausto 1999), de modo que a maneira como os padres salesianos olhavam para os Ayoreo não parecia coincidir com a maneira pela qual as pessoas desse povo miravam os padres.

Sobretudo porque se o pensamento dos padres salesianos, constituído a partir de um “monismo ontológico” (Viveiros de Castro 2004) aparentava ser, por um lado, um que apreendia o mundo indígena como uma espécie variante quimérica de seu próprio mundo, de modo que os *pa’i* salesianos devessem se dedicar, em nome de um projeto, a unifica-las através da redução de um mundo ao outro promovida por um conjunto de operações civilizatórias, por outro o mundo Ayoreo configurava-se como um “aberto ao outro” (Lévi-Strauss 1991), no qual tanto a série objetiva composta pelas diferentes maneiras pelas quais as pessoas desse povo figurariam perante Outrem quanto pelas maneiras distintas como os padres figuraram aos olhos dos Ayoreo seriam inseparáveis de uma outra série composta pelos diferentes momentos temporais da relação entre os Ayoreo com os padres, de modo que a soma desses momentos totalizariam a imagem dessa relação.

Mas quais seriam as reais implicações dessa não-reciprocidade entre as perspectivas dos padres e dos índios?

Vimos ao longo das centenas de páginas que compõem essa tese que o que sustentava as operações do projeto civilizatório dos padres salesianos: um procedimento de criação de uma hierarquia por meio do estabelecimento de um julgamento unívoco segundo o qual se poderia distinguir o que seria selvagem do que seria civilizado e da imposição de um processo de transformação operado a partir de um conjunto de valores, regras e comportamentos com fins de coletivizar as pessoas desse povo num todo homogêneo do qual se deveria extirpar toda diferença que conflitasse com o projeto civilizatório.

Por outro lado, vimos também algo sobre um desejo Ayoreo de se auto-recriar à fim de enfatizar seu engajamento com uma forma de ação diferenciante através da idéia de transformarem-se em cristãos, evocada num contexto de um sistema em transformação provocada por uma sucessão de eventos históricos, de maneira a imagem de ‘virar cristão’ figuraria como uma expressão singular de um *relacionismo* ameríndio, que consistiria, segundo a definição de Marilyn Strathern (2005, p. 121), na idéia de com fins de assumir uma posição numa categoria perante os olhos dos padres, as pessoas desse povo careciam de objetificarem-se para essa relação específica a partir do eclipsamento momentâneo de todas as outras identidades de que dispõem.

À vista, então, da divergência entre a série composta pelas operações de um projeto civilizatório salesiano e outra formada pelas contra-efetuações do acontecimento dos encontro entre os padres e os Ayoreo e das diferentes maneiras pelas quais as pessoas desse povo figuraram aos olhos dos *pa'i* e pelas quais os padres figuraram aos seus olhos, pôde-se sugerir, então, ao longo desse trabalho e, sobretudo, nos capítulos 4, 5 e 6, que tanto o que era apreendido pelos padres como o sucesso de um projeto dedicado à extinguir a selvageria de Outrem em favor de uma imagem civilizada de homem, corresponderia, para os Ayoreo, à maneira como o *socius* indígena experimentaria a história tendo como ‘para-choque’ as estruturas expressas num conjunto de eventos míticos, quanto que a imagem equivocada resultado do cruzamento da perspectiva dos padres e dos índios levaria a um duplo ponto de vista sobre o que se poderia chamar de *aculturação*. Se, por um lado, a idéia de aculturação ressoaria num processo de “desespecificação” (cf. Taylor 1996), por outro lado a idéia de virar-outro remeteria a um processo de “reespecificação” (Gow *Ms.*), em que a posição de Branco não seria um posicionamento preestabelecido nesse processo.

É uma razão para propor aqui que, em profundidade, a estrutura por detrás das operações do projeto salesiano revelava-se, então, um monismo ontológico cuja expressão seria algo que se poderia definir aqui como uma ‘prioridade definicional¹⁸⁷’, segundo a qual coube aos padres salesianos julgarem e definirem, segundo seu próprio pensamento,

¹⁸⁷ Tomo o termo *prioridade definicional* de empréstimo da metafísica Aristotélica, que corresponderia, segundo a definição de Peramatzis (2011), à definição real de *prioridade*, segundo a qual uma entidade define a outra, mas não reciprocamente, de modo que o primeiro determina para o segundo o que ele realmente é.

sobre a civilidade dos índios (ainda que não reciprocamente) a partir de uma imagem de homem e de humano que possui algo que lhe é externo. Isso por um lado. Por outro, o arcabouço que sustentaria um pensamento indígena se revelaria uma espécie de pluralismo ontológico, cuja tese principal, oposta a tese ‘prioritária’ dos padres, seria a de que há diferentes maneiras de ser um sujeito.

Mas foi tendo como horizonte essa ‘prioridade definicional’ que os padres salesianos promoveram entre os ameríndios, como busquei mencionar desde a introdução e evidenciar quando discorri sobre a criação do projeto salesiano entre os ameríndios, sobre sua associação com o Estado e sobre as transformações que o encontro entre os padres e os Ayoreo provocou num mundo indígena, na forma de uma ‘filosofia da indiferença’ conduzida a partir do imperativo tanto de julgar e depreciar a vida ameríndia ‘selvagem’ que, do ponto de vista dos padres, não mereceria ser vivida por quem quer que se pretendesse verdadeiramente humano, quanto de subordinar a si mesmo, nesse mesmo movimento, tudo que considerava-se como primitivo, fazendo romper com as antigas formações que compunham o mundo Ayoreo. Assim sendo, e tendo-se passado pela leitura dos cinco capítulos que compõem esse trabalho, se poderia resumir que a “filosofia” dos padres consistiria (e aqui emprego mais ou menos literalmente uma expressão de Deleuze e Guattari (2009, p.260)) numa operação de transformação de “blocos em tijolos empilhados, e ajustados, cuja mobilidade é superficial”.

Tendo em vista, então, a tentativa dos padres de transformar “blocos em tijolos”, poder-se-ia sugerir, ao fim: todas as peças da missão dos *pa’i*, componentes que possibilitavam a operação de um projeto civilizatório, funcionavam na margem direita do alto Paraguay como engrenagens de Estado abstrato inscritas despoticamente num mundo ameríndio. Sob cada Ayoreo *bautisado* e *anguretigadatéi*, um padre salesiano dedicado a dar existência concreta a essa abstração através de uma série de operações de sobrecodificação com fins de reordenar o significado de formas anteriores e de construir uma imagem de civilidade tanto quanto possível com os elementos que encontravam na imanência do mundo ‘selvagem’ em que passaram a habitar. Sob cada pessoa desse povo *bautisada*, a cabeça de um *pa’i* de onde passava um desejo de ser cristão ao espírito de parte dos Ayoreo. Até o momento, como vimos no capítulo dedicado a investigar a relação entre a missão salesiana e seu exterior, que a própria missão passaria progressivamente a conhecer seu enfraquecimento sob os golpes da mudança de parte das pessoas desse

povo para a região rio abaixo em busca de trabalho-*trabajádi* e *pláta* em outras localidades no Brasil e no Paraguai.

E eis que reencontro a imagem do campo de concentração evocada por um homem Ayoreo com a qual iniciei esse trabalho. Se o Estado fascista teria sido sem dúvida, segundo Deleuze e Guattari (*idem*, p.329), “a mais fantástica tentativa de reterritorialização política e econômica”, no caso que estudei nesse trabalho tinha-se as operações de um projeto baseadas na introjeção de mecanismos de hierarquização no contexto da relação entre as pessoas de um grupo e uma forma de alteridade vinda do exterior¹⁸⁸ do *socius* indígena com fins de elevá-las a condição de *civilizado*. Por outro lado, os próprios Ayoreo constituíram, no contexto da relação com os padres, uma maneira de capturar os bens, poderes e conhecimentos igualmente vindos do exterior do *socius* e transformá-los, à sua própria maneira por meio da idéia de *ser cristão*, fazendo-se, nesse mesmo movimento, desejáveis para os padres salesianos e seu discurso civilizador, mobilizado num terreno onde não havia guerra, alcoolismo e tinha-se acesso privilegiado tanto aos bens trazidos à missão pelos padres quanto à distinta capacidade de xamanizar dos Brancos.

¹⁸⁸ De maneira similar ao que se passaria para as relações entre os Ayoreo contemporâneos e seus padrões Brancos.

8. Referências Bibliográficas

ABREU, O. 2011. “Deleuze e o Eterno Retorno da Diferença”. *Dois Pontos*, 8(2).

AGAMBEN, G. 2000. *Means without End: Notes on Politics*. Minnessota: University of Minnessota Press

ALBISETTI, C. e VENTURELLI, A. J. *Enciclopédia Bororo*. vol. 1. Campo Grande: Instituto de Pesquisa Etnográficas, 1962.

_____, *Enciclopédia Bororo*. Vol. 2. Campo Grande: Instituto de Pesquisa Etnográficas, 1969

_____, *Enciclopédia Bororo*. vol. 3. Campo Grande: Instituto de Pesquisa Etnográficas, 1976.

AMARILLA-STANLEY, D. 2001. *Oe chojninga. Relatos bilingües ayoreo-castellano*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 40. Asunción : CEADUC.

_____.2011 *Captura del ayoreo José Iquebi*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, 80. Asunción: CEADUC.

BARCELOS NETO, A. 2006a “Doença de índio”: O princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos: Revista de Antropologia Social* 7(1): 9-34.

BARBROOKE GRUBB, W. 1919. “The Paraguayan Chaco and its Possible Future” *The Geographical Journal*. V.54 N.3

BEJARANO, R.C. 1976 *Solucionemos Nuestro Problema Indgena con el I.N.D.I*. Asuncion: Serie Estudios Antropologicos 6

BERNAND-MUÑOZ, C. 1977. *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*. Le Haye : Mouton.

BERTINETTO, P. 2009. “Ayoreo (Zamuco). A grammatical sketch”, *Quaderni del Laboratorio di Linguistica della Scuola Normale Superiore*, 8. Pisa.

BESSIRE, L. 2011. "Ujnarone chosite : ritual poesis, curing chants and becoming ayoreo in the Gran Chaco", *Journal de la Société des Américanistes* 97 / 1 : 259 - 289.

_____. 2011b. "Apocalyptic futures: The violent transformation of moral human life among Ayoreo-speaking people of the Paraguayan Gran Chaco" *American Ethnologist*. 38(4) 743-757

BLANCHOT, M. 1983. *La Communauté Inavonable*, Paris, Minuit

BLASER, M. 1997. *The Chamacoco Endurance: Global Politics in the Local Village*. Dissertação de Mestrado. Carleton University.

_____. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.

BÓRMIDA, M. 1974. "Ergon y mito 1. Una hermenéutica de la cultura material de los Ayoreo del Chaco Boreal". *Scripta Ethnologica*, 1/1: 9-68

_____. 1975. "Ergon y mito 2". *Scripta Ethnologica*, 2/2: 41-107. 1975

_____. 1976a. "Ergon y mito 3". *Scripta Ethnologica*, 3/1: 73-130. 1976a

_____. 1978-9a. "Ergon y mito 4". *Scripta Ethnologica*, 4/1: 29-44. 1976b.

_____. 1978-9b. "Ergon y mito 5". *Scripta Ethnologica*, 5/1: 6-25. 1978-9 b

_____. 1984. "Ergon y mito 6" *Scripta Ethnologica*, 5/2: 21-75 1984.

BÓRMIDA, M. e CALIFANO, M. 1978. *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal : información básica acerca de su cultura*. Buenos Aires : FECYC.

BOURDIEU, P. 1989. "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory*, Vol.7 (1) pp.14-25

BRECKX, L. 1925. *Les Idées Pedagogiques de Don Bosco*. Paris: P. Lethielleux

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

- BRIGGS, J. R. 1973. "Ayoré narrative analysis". *International Journal of American Linguistics* 39. 155-63.
- BUGOS, P. 1985. *An evolutionary ecological analysis of the social organization of the Ayoreo of the Northern Gran Chaco*. Tese de Doutorado. Northwestern University. Evanston, Ill.
- CABALLERO, G. D-C. 2012. *Empresas y tierras de Carlos Casado en el Chaco Paraguayo: Historias, negocios y guerras (1860-1940)*. Asunción: Editora Intercontinental
- CALIFANO, M. e BRAUNSTEIN, J. 1978-1979. "Los grupos ayoreo: contribución para el conocimiento de gentilicios y topónimos del Chaco Boreal", *Scripta Ethnologica*, 5 / 1 : 92-101.
- CAPDEVILA, L. 2010. *Una guerra total: Paraguay, 1864-1870. Ensayo de historia del tiempo presente*. Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica
- CAREAGA, A. 2010. "Salesianos e Bororo nos sertões mato-grossenses: das práticas missionárias às resistências culturais (1894-1910)" *Revista Nures no. 16, Setembro-Dezembro*.
- CESARINO, P. N. (2008). *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CHOMÉ, P. I. 1958 [1745]. "Arte de la lengua Zamuca. Présentation de Suzanne Lussagnet", *Journal de la Société des Américanistes*, 47 : 121-178.
- COLBACHINI, A e ALBISETTI, C. 1942.. *Os Bororo Orientais*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional
- CRÉQUI-MONTFORT, G. DE e RIVET, P. 1913. "Linguistique bolivienne. Les affinités des dialectes Otuké", *Journal de la Société des Américanistes*, 10 : 369-377.
- CLASTRES, H. 1991. "Conference de Mme. Hélène Clastres" In: *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire. Tome 100, 1991-1992*. pp. 51-52
- CLASTRES, P. 1995. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 2003. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2004. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.
- COMBÈS, I. 2009. *Zamucos*. Scripta Autochtona 1. Cochabamba : Ed. Nómades et Insituto de Misionología.
- D'ORBIGNY, A. 2002 [1833] *Viaje a la América meridional (realizado de 1826 a 1833)*, La Paz: IFEA/Plural (4 volumes)

- DASSO, M.C. 2010. “La experiencia cultural de la Misión Jesuita”. *La presencia misionera en algunos grupos chaqueños*. Buenos Aires: CIAFIC Ediciones.
- DELEUZE, G. 2007. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1995. “Introdução: Rizoma” In: *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 1*. Rio de Janeiro: Ed 34
- _____. 1996. “Ano Zero-Rostidade” In: *Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Rio de Janeiro: Ed 34
- DESMARAUT, F. 1996. *Don Bosco en son temps (1815-1888)*. Turim: Società Editrice Internazionale
- ESCOBAR, T. 1989. *Ethnocide : mission accomplished?* Copenhague : IWGIA.
- _____. 2007. *The Curse of Nemur: In Search of the Art, Myth and Ritual of the Isbir*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press
- FAUSTO, C. 2002. “Banquete de Gente. Comensalidade e Canibalismo na Amazônia”. In: *Mana* 8(2):7-44
- FRIC, P. e FRICOVA, Y. 1997 *Guido Boggiani Fotograf*, Praga: Nakladatelstvi Titanic
- FISCHERMANN, B. 1988. *Zur Weltsicht des Ayoréode Ostboliviens*. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität : Bonn.
- _____. 2001. *La Cosmovisión de los Ayoréode*. Santa Cruz de la Sierra.
- FOUCAULT, M. 2010 [1975]. *Vigiar e punir. Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Editora Vozes.
- GIACCARIA B e HEIDE A. 1972. *Xavante (Auwe Uptabi: Povo Autêntico)*. São Paulo: Dom Bosco
- _____. 1975. *Jerônimo Xavante Sonha, Contos e Sonhos*. Campo Grande: Casa da Cultura,.
- _____. 1975. *Jerônimo Xavante Conta, Mitos e Lendas*. Campo Grande: Casa da Cultura,
- GERZENSTEIN, A. 1997. “El Contacto Maka-Español: Un caso de resistencia etnolingüística”. Apresentado no 49 CONGRESO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS. Quito, Ecuador, 7-11 de julio de 1997.
- GOLDMAN, M. 2011. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 54 N° 2.

- GOW, P. 1991. *Of Mixed Blood*. Oxford: Clarendon Press
- _____. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. Ms. *Audacious Innovations in Peruvian Amazonia: An Ethnographic Theory of Acculturation*.
- _____. Ms. *Five Talks in the Land of Brazil*
- GRANT, S. 2006. *Becoming Similar : Knowledge, Sociality And The Aesthetics Of Relatedness Amongst The Nivacle Of The Paraguayan Chaco*. Tese de Doutorado. University of St. Andrews.
- HAUBERT, Maxime. 1967. *La Vie Quotidienne au Paraguay sous les Jésuites*. Paris: Hachette.
- KELLY, J. A. 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography (First Peoples: New Directions in Indigenous Studies)*. Arizona: University of Arizona Press
- KIDD, S. 1999. *Love And Hate Among The People Without Things: The Social And Economic Relations Of The Enxet People Of Paraguay*. Tese de Doutorado. University of St. Andrews.
- JULLIEN, F. 2001. *Fundar a moral: diálogo de Mêncio com um filósofo das luzes*. São Paulo: Discurso.
- LASMAR, C. “Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar”. *Tellus*, ano 9, n. 16, p. 11-33, jan./jun. 2009.
- LATOUR, B. 2005. *Reassembling the Social - An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. “Beware, Your Imagination Leaves Digital Traces”. *Times Higher Literary Supplement*, 6(4).
- LEMOYNE, G.B., et al. *Memorie Biografiche di Don Bosco*. S. Benigno Canavese, Escuela Tipográfica Salesiana, 1898-1948. 20 v.
- LEVI, P. 2004. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1976. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional.
- _____. 1978. *The Origin of Table Manners*. London: Jonathan Cape.
- _____. 1985. *La Potière jalouse*. Paris: Plon
- _____. 2004. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify,

LEIGHEB, M. 1997 *Lo Sguardo del Viaggiatore. Vita e opere di Guido Boggiani*, , Novara: Interlinea Edizioni

LIMA, T. S. .1995. *A parte do Caaim: etnografia Juruna*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MONTERO, P. 2007. “Antonio Colbacchini e a Etnografia Salesiana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, p. 49-64.

_____. 2012. *Sevagens, Civilizados Autênticos. A produção das Diferenças nas Etnografias Salesianas*. 1. ed. São Paulo: Edusp. 475 pp.

MORA, F.O. e COONEY, J.W. 2007. *Paraguay and the United States: Distant Allies* Athens, GA: The University of Georgia Press.

NAKATA, C. 2008. *Civilizar e educar: o projeto escolar indígena da missão salesiana entre os Bororo do Mato Grosso*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

NORDENSKIÖLD, E. 2002 [1912] *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz: APCOB/Plural.

NOVAES, S. C. 1992. “Esclaves Du Démon Ou Serviteurs de Dieu: Les Bororos Et La Mission Salésienne Au Brésil. In: Sylvia Caiuby Novaes. (Org.). *Recherches Amérindiennes au Québec*. Québec: Québec, 1992,

_____. 1993. *Jogo de Espelhos: Imagens da Representação de Si Através dos Outros*. São Paulo: EDUSP. 263 pp.

_____. 1994. “Playing the role of the other - tricks of the relationship between the Salesians and the Bororo.” In: *Amazonia Mini Symposium*, Manchester. Department of Social Anthropology. Manchester : University of Manchester, p. 3.

_____. 1999. “A épica salvacionista e as artimanhas da resistência - as Missões Salesianas e os Bororo de Mato Grosso”. In: Wright, Robin. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp

OTAEGUI, A. 2014. *Les Chants De Nostalgie Et De Tristesse Des Ayoreo Du Chaco Boréal Paraguayen (Une Ethnographie Des Liens Coupés)*. Tese de Doutorado. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

PAREDES, E.2007. “Kaputi mennonita. Les Mennonites, le Chaco et la Guerre”.. In *Las Guerres du Paraguay aux XIXe et XXe siècles*. Paris: CoLibris. 311-325.

PERASSO, J. 1987. *Crónica de cacerías humanas. La tragedia ayoreo*. Asunción : El Lector.

RICHARD, N. 2008. *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux: archéologie des identités indiennes dans le Chaco boreal*. Tese de Doutorado: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

RIVIÈRE, P. 1995. “AAE na Amazônia”. *Revista de Antropologia* 38(1): 191-203.

ROBBINS, J. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. University of California Press.

RODRIGUES, A. D. 1999. “Macro-Jê” In: DIXON, R. e AIKHENVALD, A. 1999. *The Amazonian Languages*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAMAIN, É. 2001. “Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos sonharem: O jornal La Lumière (1851-1860)”. *Rev. Antropol.* vol.44, n.2 [cited 2015-08-11], pp. 89-126 .

SALES, G. 2011. *La Chiesa Di Mussolini: I rapporti tra fascismo e religione*. Roma: Rizzoli.

SEBAG, L. 1964c. “Compte rendu de mission chez les Indiens ayorés du Paraguay et de Bolivie”, *L'Homme* IV (2), maio-agosto : 126-129.

_____. 1965. “Le chamanisme ayoréo”, *L'Homme* v.1, janeiro-março: 7-32; v.2, abril-junho: 92-122

SIBERTIN-BLANC, G. 2006. *Politique et Clinique: Recherche Sur La Philosophie Pratique De Gilles Deleuze*. Tese de Doutorado. Université Charles de Gaulle Lille 3.

SILVA, A. B. A. 1962. *A civilização indígena do Uaupés*. São Paulo: Missão Salesiana do Rio Negro. 496 p.

_____.1994. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Cayambe: Abya-Yala

SMILJANIC, M. I. 2002. “Os enviados de Dom Bosco entre os Masiripiwëiteri. O impacto missionário sobre o sistema social e cultural dos Yanomami ocidentais (Amazonas, Brasil)”. *Journal de la Société des Américanistes*. 88-2002. pp. 137-158

SZTUTMAN, R. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

STRATHERN, M. 2005. *Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____.2012. “Eating (and Feeding)” In: *The Cambridge Journal of Anthropology*, Volume 30, Number 2, pp. 1-14(14)

TAYLOR, A-C. 1996. “The soul’s body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2 (2): 201-215.

TOMICHÁ, R. 2002 *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Cochabamba: Verbo Divino/Universidad Católica Boliviana/Ordo Fratrum Minorum Conv.

TURNER, T. 1988. "Ethno-ethnohistory: myth and history in Native South American representations of contact:." In J. D. Hill (org.), *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past* (pp. 235–281). Urbana & Chicago: University of Illinois Press.

VERDE, F. 2008. *O Homem Livre: Mito, Moral e Carácter Numa Sociedade Ameríndia*. Coimbra, Angelus Novus. 224pp.

VILLAGRA, R. 2010. *The Two Shamans And The Owner Of The Cattle : Alterity, Storytelling And Shamanism Amongst The Angaité Of The Paraguayan Chaco*. Tese de Doutorado. University of St. Andrews.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem:." In _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 183-264.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation" *Tipiti* 2(1): 3-22.

_____. 2011. "Posfácio: O intempestivo, ainda". *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, [1973] 2011.

WAGNER, P. *Defeat of the bird God. The story of missionary Bill Pencille, who risked his life to reach the Ayorés of Bolivia*. Grandville: Zondervan

WAGNER, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

ZOURABICHVILI, F. 2004. *O Vocabulário de Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Principais Edições do Bollettino Salesiano Consultadas:

1. ANNO XLIV - N. 8 AGOSTO 1920
2. ANNO LVIII - N. 1 JANEIRO 1934 (XII)
3. ANNO LVIII NUMERO 4-5 ABRIL-MAIO 1934 - (XII)
4. ANNO LXI - N. 2 FEBBRAIO 1937 – XV
5. ANNO LXIII - NUMERO 11 1° NOVEMBRE 1939-XVIII
6. ANNO LXV - N. 1 1° GENNAIO 1941 – XIX
7. ANNO LXV - N. 2 - 1° FEBBRAIO 1941 - XIX
8. ANNO LXVIII - N. 1 - GENNAIO FEBBRAIO 1944 – XXII
9. ANNO LXVIII N. 8 - SPED. IN ABB. POSTALE - GRUPPO 3° AGOSTO 1944
XXII
10. ANNO LXIX - N. 5 LUGLIO AGOSTO 1945
11. ANNO LXXII NUMERO 11 JUNHO 1948
12. ANNO LXXII NUMERO 15 - 1° AGOSTO 1948
13. ANNO LXXIII NUMERO 15 1° AGOSTO 1949
14. ANNO LXXIV 1° MAGGIO 1950 NUMERO 9
15. ANNO LXXV 1° MAGGIO 1951 NUMERO 9
16. ANNO LXXV 1° DICEMBRE 1951 NUMERO 23
17. A. LXXVI•N.1 BOLLETTINO SALESIANO 1° GENNAIO 1952
18. ANNO LXXVI 1° MARZO 1952 NUMERO 5
19. ANNO LXXVIII . N.1 1° GENNAIO 1954
20. ANNO LXXVIII . N.3 1° FEBBRAIO 1954
21. ANNO LXXVIII . N. 9 1 MAGGIO 1954
22. ANNO LXXIX . N.1 1 GENNAIO 1955
23. ANNO LXXIX . N.19 1° OTTOBRE 1955
24. ANNO LXXX. N.21 1° NOVEMBRE 1956
25. ANNO LXXX . N.1 1° GENNAIO 1956
26. ANNO LXXXI. N.1 1° GENNAIO 1957
27. ANNO LXXXI. N.7 1° APRILE 1957
28. ANNO LXXXI. N.13 1° LUGLIO 1957
29. ANNO LXXXI. N.21 1° NOVEMBRE 1957

30. ANNO LXXXII. N.1 1° GENNAIO 1958
31. ANNO LXXXII. N.3 1° FEBBRAIO 1958
32. ANNO LXXXII. N.4 15 FEBBRAIO 1958
33. ANNO LXXXIII. N.17 1 SETTEMBRE 1959
34. ANNO LXXXIV. N.1 1° GENNAIO 1960
35. ANNO LXXXIV. N.5 1° MARZO 1960
36. ANNO LXXXIV. N.9 1° MAGGIO 1960
37. ANNO LXXXIV. N.19 1° OTTOBRE 1960
38. ANNO LXXXIV. N.21 1° NOVEMBRE 1960
39. ANNO LXXXV. N.7 1° APRILE 1961
40. ANNO LXXXV. N.17 1° SETTEMBRE 1961
41. ANNO LXXXV. N.21 1° NOVEMBRE 1961
42. ANNO LXXXVI. N.2 15 GENNAIO 1962
43. ANNO LXXXVI. N.3 1° FEBBRAIO 1962
44. ANNO LXXXVI. N.12 15 GIUGNO 1962
45. ANNO LXXXVI. N.21 1° NOVEMBRE 1962
46. ANNO LXXXVI. N.22 15 NOVEMBRE 1962
47. ANNO LXXXVII. N.1 1° GENNAIO 1963
48. ANNO LXXXIX. N.17 1° SETTEMBRE 1965
49. ANNO XC. N.3 1° FEBBRAIO 1966
50. ANNO XCI. N.3 1° FEBBRAIO 1967
51. ANNO XCIII. N.15 1° AGOSTO 1969
52. ANNO XCIII. N.23 1° DICEMBRE 1969
53. ANNO XCIV. N.1 1° GENNAIO 1970
54. ANNO XCIV. N.17 1° SETTEMBRE 1970
55. ANNO XCV. N.1 1° GENNAIO 1971
56. ANNO XCV. N.7 1° APRILE 1971
57. ANNO XCV. N.11 1° GIUGNO 1971
58. ANNO XCV. N.19 1° OTTOBRE 1971
59. ANNO XCVI. N.1 1° GENNAIO 1972
60. ANNO XCVI. N.17 1° SETTEMBRE 1972
61. ANNO XCVII. N.9 1° MAGGIO 1973

62. ANNO XCVIII. N.13 1° LUGLIO 1974
63. ANNO XCVIII. N.15-17 1° AGOSTO - 1° SETTEMBRE 1974
64. ANNO XCIX. N.13-15 1° LUGLIO - 1° AGOSTO 1975
65. ANNO XCIX. N.11 1° GIUGNO 1975
66. ANNO XCIX. N.19 1° OTTOBRE 1975
67. ANNO XCIX. N.21-23 1° NOVEMBRE - 1° DICEMBRE 1975
68. ANNO 100 - N.1 1° GENNAIO 1976
69. ANNO 100. N.3 1° FEBBRAIO 1976
70. ANNO 100. N.5 1° MARZO 1976
71. ANNO 100. N.8 15 APRILE 1976
72. ANNO 100. N.17 1° SETTEMBRE 1976
73. ANNO 100. N.23 1° DICEMBRE 1976
74. ANNO 101. N.3 1° FEBBRAIO 1977
75. ANNO 101. N.11 1° GIUGNO 1977
76. ANNO 102. N.1 1° GENNAIO 1978
77. ANNO 102. N.7 1° APRILE 1978
78. ANNO 104. N.6 1° APRILE 1980
79. ANNO 105. N.9 1° GIUGNO 1981
80. ANNO 105. N.16 1° NOVEMBRE 1981
81. ANNO 105. N.17 1° DICEMBRE 1981
82. ANNO 108. N.9 1° GIUGNO 1984
83. ANNO 111. N.9 1° GIUGNO 1987
84. ANNO 112. N.12 1° LUGLIO 1988
85. ANNO 122. N.4 FEBBRAIO 1998

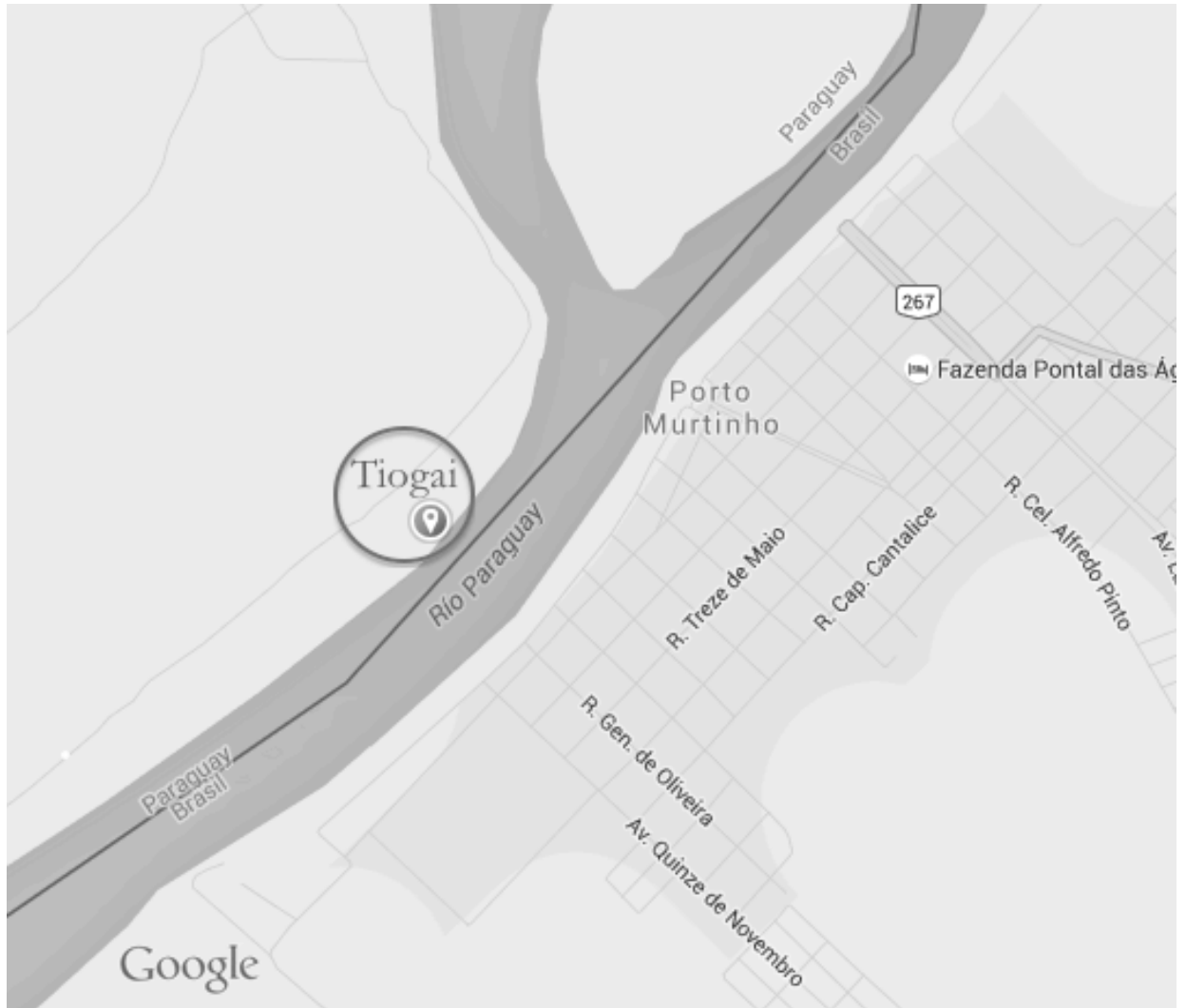
ANEXO I - MAPAS

MAPA 1 – Povos indígenas no Paraguai



Fonte: Rodrigo Villagra Carrón. 2010. *The Two Shamans And The Owner Of The Cattle : Alterity, Storytelling And Shamanism Amongst The Angaité Of The Paraguayan Chaco*

MAPA 2 – Localização de Tiogai



Fonte: Leif Grünewald. 2014. Baseado no Google Maps.

MAPA 3 – Distribuição de Grupos Ayoreo pelo seu território

PUNIONE DISTRIBUCIÓN DE LOS GRUPOS LOCALES AYOREO EN SU TERRITORIO ANCESTRAL

Mapa de Mateo Sobode Chiqueñói



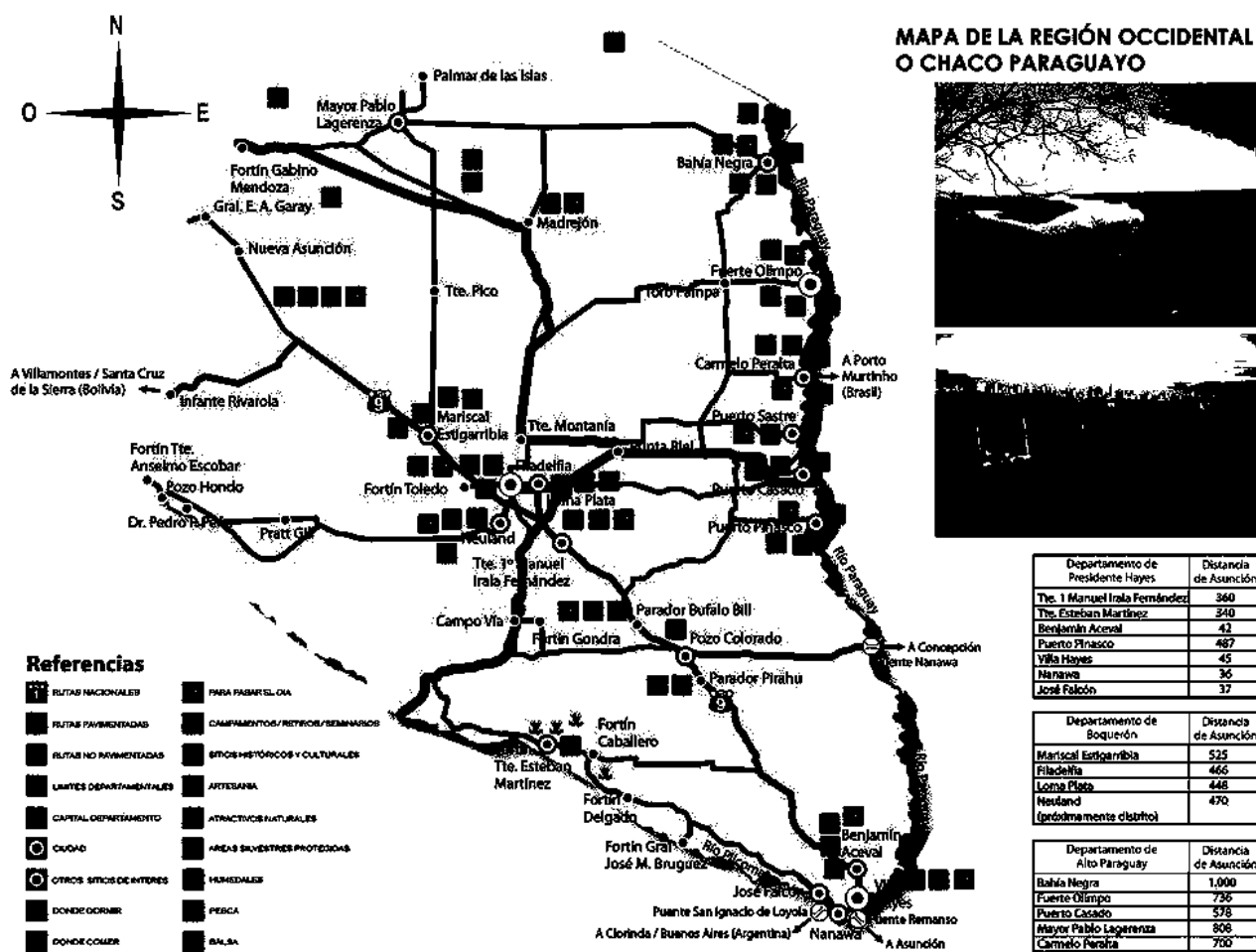
UNAP
Unión de Nativos
Ayoreo del Paraguay

iniciativa
AMOTOCODIE

(c) Marzo 2009

Fonte: UNAP e Iniciativa Amotocodie, 2012.

MAPA 4 – A porção ocidental do Chaco Paraguayo



Fonte: Secretaria Nacional de Turismo, Paraguai.

ANEXO II – FOTOS



Um primeiro encontro na escola de Tiogai e Punta



Ysidro entalhando um cabo de machado para vender em Porto Murтинho



Claudia e Dionisia descansando no pátio doméstico da casa de Ysidro e Claudia



Denilson e Geraldo



Ysidro Kuisi



Um dia típico no jogasui de Claudia e Ysidro



Barbara Jnurumini hasteando a bandeira paraguaia que recém-ganbara



Geraldo Jnurumini



Barbara Jnurumini



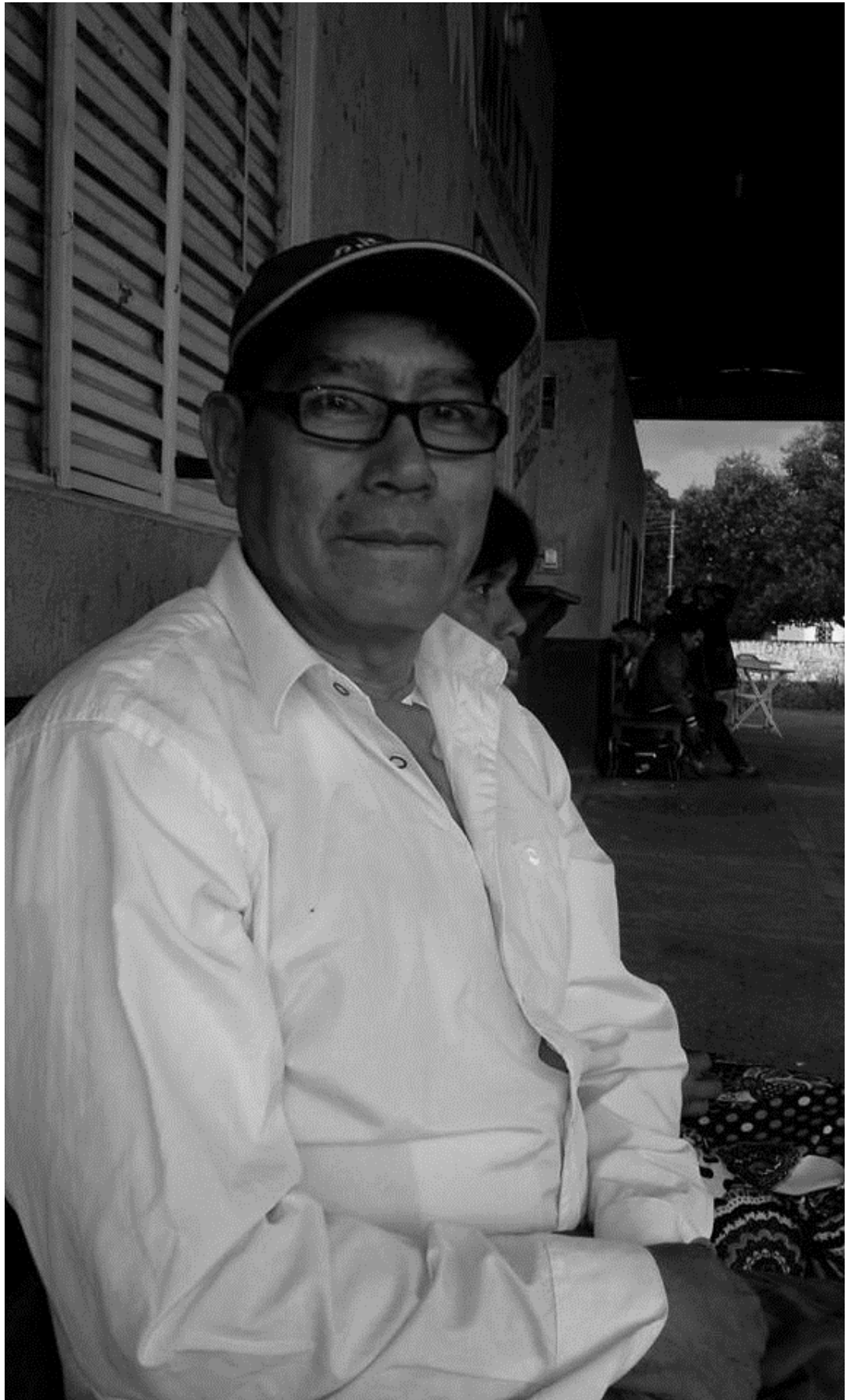
Pinó Picanerai



Claudia Kikome



Cabeçudo e outras crianças de Tiogai



Enrique Peebi, dacasuté pise. Meu melhor amigo.