

AS DOBRAS DA POLÍTICA: ALGUMA FEITIÇARIA AYOREO (ALTO PARAGUAY)

Leif Grunewald *

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS DE CASTILLA Y LEÓN, Salamanca | 2017.

Resumo: Esta intervenção tem como intento trazer à baila uma breve cartografia a respeito da noção de feitiçaria tal como mobilizada pelos Ayoreo – um povo falante de uma língua da família Zamuco habitante do Chaco Paraguai – e de suas transformações diante de acontecimentos distintos ocorridos ao longo da história. Ademais, ela procede pela comparação entre um conceito Ayoreo de feitiçaria (Ayoreo: pujopíé noñague) e alguns aspectos da ação dos xamãs reputados serem 'sem pecado', para, ao final, conectar esta noção tanto à descrição etnográfica de alguns aspectos daquilo que os Ayoreo da região do alto Paraguai entendem por política.

Palavras-chave: Ayoreo, Alto Paraguay, Xamanismo, Feitiçaria, Política

Resumen: Esta intervención tiene como objetivo exponer una breve cartografía acerca de la noción de brujería tal como fue movilizada por los Ayoreo - un pueblo hablante de una lengua de la familia Zamuco y habitante del Chaco Paraguayo - y de sus transformaciones ante acontecimientos distintos ocurridos a lo largo de la historia. Además, ella procede por la comparación entre un concepto Ayoreo de brujería (Ayoreo: pujopíé noñague) y algunos aspectos de la acción de los chamanes reputados ser 'sin pecado', para, al final, conectar esta noción tanto a la descripción etnográfica de algunos aspectos de aquello que los Ayoreo de la región del alto Paraguay entienden por política.

Palabras-clave: Ayoreo, Alto Paraguay, Chamanismo, Brujería, Política

1. INTRODUÇÃO

Esta intervenção consiste numa reelaboração de uma seção da tese de doutorado que defendi recentemente no âmbito do Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e é amplamente baseado numa intervenção anterior que apresentei previamente num seminário em 2017. Sua principal intenção é oferecer ao leitor e a leitora uma cartografia da noção de feitiçaria tal como mobilizada pelos Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Boreal, mas que encontra-se disperso desde os anos de 1960 até a região da margem direita do alto rio Paraguai, na fronteira do Brasil com o Paraguai, na altura da cidade Brasileira de Porto Murinho.

Para que assim possa fazê-lo, o passo inicial é apresentar um quadro mais amplo sobre a noção de feitiçaria no Chaco a partir de um retorno a etnografia de outros povos dessa região. Isso para assim, então, descrever e refletir sobre algumas concepções Ayoreo sobre esse modo de ação xamânica denominado de pujopíé noñague, normalmente traduzido para o espanhol como 'bruxaria' e 'feitiçaria'. É tal descrição que deverá permitir que se extraia dela alguns conceitos (que exprimem, assim, problemas e implicam na constituição de um determinado tipo de mundo) e que se reflexione sobre a maneira como algumas relações excessivas e descontroladas com os outros, somadas a um excesso de proximidade com o mesmo, infletem sobre a constituição e a dissolução de sujeitos e de coletivos.

Assim, essa discussão deverá nos conduzir ainda ao encontro da seguinte indagação: teria a noção Ayoreo de pujopíé noñague emergido ou não no contexto das

* Pós-Doutorando em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados

relações com os Brancos na missão de Puerto María Auxiliadora, localizada no alto rio Paraguay? E a partir dela imagino que poderemos avançar em direção à ideia de que o conceito de feitiçaria é, diferentemente da ação xamânica convencional, um efeito de um processo contínuo de desumanização e desmoralização da pessoa humana. Porém, do que é que esse processo é resultado? Como se poderá ver a seguir, tanto da transformação física da pessoa humana, provocada por um processo de intoxicação ou pelo que os Ayoreo do alto Paraguay nomeiam de erami [isoy] ajiré (Espanhol: mirada de la naturaleza), quanto do tipo de relação estabelecidas por um feiticeiro com as pessoas de uma aldeia.

Ao final, é a partir do contraste entre dois modos de ação xamânica que poderemos descrever alguns corolários da relação entre uma certa ideia de feitiçaria e aquilo que os Ayoreo nomeiam de política, particularmente das conexões parciais entre um modo de estabelecer relações com formas não-humanas de alteridade e os sujeitos, grupos e unidades vinculados a uma noção ameríndia de política.

2. EFETUAÇÕES DA AGRESSÃO: OS FEITICEIROS DO CHACO

“Nos casos de morte por enfermidade, acredita-se nos feitiços”. Eis o que Lévy-Bruhl sugere já o primeiro capítulo de *La Mentalité Primitive* (1922). Curiosamente, o material etnográfico com o qual o autor francês sustenta sua generalização não provém de outra área etnográfica que não do Chaco. É tanto na descrição do missionário anglicano escocês Wilfred Barbrooke Grubb (1911) sobre os Lengua, onde pode-se ler que “eles [os Lengua] supõem invariavelmente que a morte é o resultado direto dos Kilykhama (espíritos), seja devido a seu desejo de fazer o mal, seja quando são conduzidos por um feiticeiro”, quanto na descrição similar oferecida muito tempo antes pelo missionário alemão Martin Dobrizhoffer sobre os Abipone, que Lévy-Bruhl encontrou material para extrapolação da hipótese de que em todas as “duas américas”, há uma conexão entre morte, doença e feitiço.

E se há uma espécie denexo causal entre os processos de morte (e de adoecimento) e a feitiçaria, conforme percepção de Susnik (1973) é a de que não existe na etnografia dos povos do

Chaco a ideia de que a morte seja um fenômeno natural. Dada então sua 'anti-naturalidade', que é que provoca, então, a morte de alguém? Pois diz-se frequentemente no Chaco que a morte é quase sempre resultado da má-ação de alguns xamãs, que provocam, de acordo com intervenção de Susnik, tristeza e preocupação para as pessoas de um determinado coletivo e que devem, assim, ser vingadas pela alma da pessoa atacada.

De modo interessante, num volume dedicado a etnografia do Chaco, Métraux (1946) aponta para uma descrição similar à de Lévy-Bruhl. Também a partir do material mais antigo de Dobrizhoffer. Métraux caracteriza o que chamou, pouco mais de uma década antes de Susnik, de “grande temor” provocado pela feitiçaria entre os povos do Chaco.

Teme-se a feitiçaria, segundo a descrição desse autor, porque ela pauta-se sobre um modelo imitativo e contagioso de ação mágica: o feiticeiro apropria-se de algo de posse daquele que deseja agredir e sujeita esse objeto a manipulações simbólicas dos efeitos que deseja provocar em sua vítima. Além do mais, feiticeiros são aqueles reputados provocarem ou a morte ou a doença dos inimigos atacando-os com galhos e espinhos invisíveis que são mantidos, em condições normais, dentro de seus próprios corpos, bastando uma invocação do feiticeiro para que eles atinjam, “como se fossem mísseis”, à vítima da ação xamânica agressiva. Bem como atribui-se a condição de feiticeiro àqueles que encontram-se aptos a mudar sua condição corporal e transformarem-se em jaguares a fim de atacar e devorar as pessoas de um grupo.

Outros dois traços interessantes de um desenho mais amplo sobre a ideia de feitiçaria tal como mobilizado por povos do Chaco podem ser encontrados em dois trabalhos publicados durante os meados dos anos de 1980. Um deles, registrado por Sifreddi e Costa e compilado por Wilbert e Simoneau (1987) remonta a história de um antigo feiticeiro Nivaclé nomeado Tsiché, cujo modo de ação – tido como a causa primeira da morte humana - incluía a captura da alma das pessoas humanas e da promoção de combates entre seus próprios espíritos auxiliares e os de Outrem, de maneira que o eventual assassinato de um espíritos auxiliares implicava na morte da pessoa humana que o “possuía”.

Já o outro encontra-se numa intervenção de Cordeu (1986) sobre o xamanismo

Chamacoco - Yshyr, particularmente na descrição pouco detalhada que esse autor nos oferece de um tipo dito “secreto” de xamã, cujo modo de ação é caracterizado por sua invisibilidade e pela ausência de cantos e cuja figura causa medo em todos os seus afins. Contudo, o que me parece haver de mais notável acerca da ideia de feitiçaria tal como mobilizada pelo pensamento Yshyr é o fato de que essa concepção encontra-se conectada, segundo Cordeu, ao que o autor nomeou de “distância social e/ou cultural” (idem: 114) para descrever um gradiente no qual o domínio da endogamia clânica seria aquele caracterizado pela familiaridade e pela auxílio mútuo, e as relações com sujeitos vinculados a outros clãs são marcadas pela possibilidade de doenças e agressões e exigem intervenção xamânica.

Agora, no que se refere a um conceito de feitiçaria tal como abordado na etnografia recente de povos do Chaco, informo que um dos trabalhos de Tola (2011) sobre a etnografia Toba é realmente digno de nota. Sobretudo porque nele, como se fosse uma inversão do modelo descrito por Métraux, pode-se encontrar a ideia interessante de que a manipulação de elementos da vítima a partir das técnicas de feitiçaria traduz uma forma singular de pensar a capacidade agentiva do sujeito enfeitado, cuja capacidade de ação resta limitada pelas práticas dos feiticeiros que visam ocasionar a fusão da pessoa agredida xamanicamente e certos animais.

Contudo, como é o modo de ação os feiticeiros Toba? Segundo a autora, os feiticeiros procedem pela introdução de um objeto pertencente a vítima de feitiçaria no corpo de um animal, de modo que a morte eventual do primeiro acarrete na morte do segundo. Tal forma de feitiçaria baseia-se tanto na permeabilidade das pessoas e animais dada a partir da fusão de determinados elementos e substâncias corporais, quanto na possibilidade de transformação latente nas situações de contato intensivo entre eles.

Isso, porém, para o caso de apenas uma técnica de feitiçaria. Para o caso, por exemplo, de outra técnica de feitiçaria, ela implica no cozimento de algum objeto que contenha uma parte ou alguma substância do corpo da vítima. Nesse caso, o feiticeiro introduz o objeto da vítima numa lata juntamente com outros ingredientes provenientes debaixo da terra. O tempo de cozimento corresponde, então, ao tempo de duração da condição integral da vítima

de um feiticeiro, de modo que dado o cozimento total do objeto, cessa a possibilidade de recuperação da condição normal da vítima, a ponto de a 'feitiçaria por cozimento' ser considerada por várias pessoas desse povo como uma espécie de enfermidade sem cura. Pois como disse um velho Toba à essa autora, “o corpo da pessoa queima e não há nele mais carne. Parece que ela [a feiticeira] come a carne até que não haja mais nada”.

Em todo caso, o que parece ser absolutamente interessante é o fato de que os 'remédios' para os atos de “feitiçaria por cozimento” não visam necessariamente neutralizar as consequências da feitiçaria, mas combater justamente o ataque do feiticeiro – o mesmo procedimento empregado, curiosamente, nos casos de “feitiçaria por contágio”. Ainda, o que não é menos notável é que, simetricamente, as ações realizadas pelas pessoas de um coletivo Toba sobre o corpo da vítima da ação de um feiticeiro repercutem sobre o corpo do próprio feiticeiro.

Simetricamente, as ações realizadas sobre o corpo da pessoa vítima da ação dos feiticeiros repercutem no próprio corpo. Por exemplo, caso alguém habitante de uma aldeia fustigue o corpo da pessoa enferma, vítima de feitiçaria, com a pele de um pecari, diz-se que pouco tempo depois uma dor de cabeça deverá acometer o feiticeiro acarretando em sua morte. Bem como diz-se que o dependuramento da vítima de feitiçaria antes de seu assassinato ocasiona a morte do feiticeiro por asfixia, e que a ingestão de cal ou de veneno por parte da pessoa enferma implica no “ressecamento do sangue” e no definhamento do feiticeiro.

Mas isso não é tudo. Ao final, há ainda um outro trabalho da autora (2002) – este escrito, porém, a quatro mãos com Carlos Salamanca – que penso ser igualmente digno de nota. Talvez porque penso que haja nele um ponto formidável acerca desse modo de ação que parece ser importante para a composição de um quadro mais amplo sobre um conceito chaquenho de feitiçaria. E um que diz respeito, para informação do leitor e da leitora, a incrível associação entre a ideias de feitiçaria e de política.

Nesta intervenção em particular, os autores descrevem como algumas práticas de feitiçaria figuram entre os Toba como novas formas de ação política mobilizadas em contextos de transformação. Nesses contextos

amplamente influenciados pelas instituições do Estado e pelos partidos políticos e por um conjunto de objetos e imagens ocidentais e modernos, os autores constataram, a partir da análise da feitiçaria, que tal modo de ação se revela um processo complexo de construção e conflito contínuo.

Nesse sentido, diante das transformações nos modelos de organização política e de uso dos objetos produzidas enquanto efeitos desse contexto, a feitiçaria acaba por emergir como forma de resistência à mudança, bem como uma possibilidade de instauração de um novo regime de relações. Com efeito, se a transformação desse cenário deu traços mais nítidos a um novo modelo relacional marcado pela prevalência de um individualismo, o mesmo movimento também acabou por estimular o fortalecimento dos feiticeiros, de modo que a própria feitiçaria se converteu ali, segundo os autores, na expressão mais individual das formas de resolução de conflitos entre as pessoas desse povo chaquenho. Nesse sentido, se os feiticeiros são descritos como canibais, o seu canibalismo é um menos 'real' 'eu 'simbólico', ao operar como uma máquina de criação de desigualdades no interior de um coletivo.

Pois que já temos um quadro tímido e abreviado sobre a noção de feitiçaria tal como mobilizada por alguns povos do Chaco, a primeira coisa que chama a atenção sobre ele é que a noção de feitiçaria revela-se em diversas partes dessa região como uma máquina de criação de inimizade, alimentada pela ação agressiva de determinados xamãs, exigente também da intervenção xamânica de outrem a fim de controlar seus efeitos. Porém, a criação de inimizades é apenas parte da produção dessa máquina. Adicionalmente, a feitiçaria configura-se ainda como um mecanismo de proliferação de rumores sobre um determinado modo de ação, que fomenta, por seu lado, a criação de meios de neutralização das ações dos feiticeiros – não raramente, sua própria morte. Mas resta ainda perguntar: e o caso da feitiçaria Ayoreo? Vamos a ele agora.

3. PAYÉ: AS POTÊNCIAS DARECUSA

A primeira observação a se fazer é que os bruxos são chamados pelos Ayoreo de chamados de payé e são pessoas cuja capacidade xamânica (Ayoreo *pujopié*) ativou-se ou através da

ingestão de uma bebida de tabaco nomeada de *s i d i s i j n a i , t a b a c o [v e r d e]* 'selvagem'/'mal'/'imoral', reputada provocar alucinações, ou mediante um olhar da natureza (Ayoreo: *erami [ijnoningai] ajiré*; Espanhol: *mirada de la naturaleza*), que operaria, segundo os Ayoreo, como um reforço à potência xamânica *pujopié*.

Os payé são ainda aqueles descritos como centros de agência que encontram-se desobrigados do que quer que seja. São homens e mulheres que quase nunca trabalham e quando o fazem tal tarefa é realizada apenas por seu duplo (Ayoreo: *oregaté*), fazendo da atividade dos payé algo um pouco parecido com atividade dos porcos-do-mato. Ambos são reconhecidos pelas pessoas desse povo como 'gente-que-trabalha-de-noite'. Diferentemente das pessoas humanas e especialmente dos xamãs convencionais chamados pelos Ayoreo de *naihae*, os payé são donos de 'corpos frios', resultado tanto do emprego de determinadas substâncias alucinógenas que mencionei acima para converter sua perspectiva quanto da associação com os chamados 'espíritos maus e ruins'.

Assim, se os xamãs são donos de 'corpos quentes', cujo calor atribui-se a sua 'fé' e encontra-se expresso em suas 'orações' e em sua 'experiência' e 'sobriedade', os payé, juntamente com sua capacidade xamânica *pujopié*, são seres *noñague*, adjetivo empregado pelas pessoas desse povo para referirem-se a tudo aquilo que é tido como ruim/diabólico, inútil, ineficiente ou deformado.

Mas não é esta a questão maior sobre os payé. Além de donos de 'corpos frios', os payés não são sujeitos com quem as pessoas de uma aldeia podem negar estabelecer qualquer espécie de relação de troca. Qualquer possibilidade de troca com eles resvala no risco de se tornar vítima de sua capacidade de 'amaldiçoar' (Ayoreo: *-angacãre*) e agredir oniricamente o duplo das pessoas de uma aldeia. Para eles é possível traçar uma espécie de 'cartografia onírica' e atacar, a partir dela, o duplo *oregaté* das pessoas humanas através do emprego de fórmulas xamânicas denominadas de *ujnarone* e de *sarode*. Dizem os Ayoreo, então que os payé são sujeitos dotados da capacidade de 'sonhar o mesmo sonho' que alguém e, por esse motivo, são capazes de rastrear e atacar as almas dos sujeitos que desejam eventualmente agredir.

Tal situação de agressão onírica impõe duas soluções convencionais. Uma delas consiste no emprego do que as pessoas desse povo nomeiam de *ajei di o ujnari* para designar uma espécie de mecanismo 'verbal' de anulação e contra-efetuação dos efeitos das agressões de um *payé*. A intenção é que os próprios efeitos da ação de um feiticeiro 'ricocheteiem' e atinjam a ele mesmo. Tal meio de ação fica a cargo então ou de um coletivo de *xamãs* e *agem* conjuntamente a fim de anular e inverter os sentidos da ação *xamânica* de um *payé*, quanto do transmissão de um conjunto de fórmulas *ajei di o ujnari* por um homem sênior e líder de um grupo doméstico para aqueles que o co-habitam com ele a fim de se protegerem dos efeitos de *pujopíe noñague*.

Outra solução é que sendo os *payé* reconhecidos como 'gente ruim', isto é, pessoas em quem a conexão entre o corpo físico e o princípio vital *ayipíe*, expresso na capacidade de pensar e centrado no meio do peito da pessoa humana, encontram-se apenas defeituosamente conectados, cumpre-se que alguém assassine aquele acusado de feitiçaria. Porém, os *Ayoreo* são enfáticos em dizer que o assassinato de um *payé* implica simultaneamente na morte do matador e não raramente o tipo de situação em que postula-se o assassinato de um feiticeiro desencadeia um grave dilema cosmopolítico: quem encontra-se apto a matar um *payé*? A resposta dos *Ayoreo* é que essa tarefa quase sempre resta ou para as pessoas *choquijajnúpi* - para as pessoas 'cansadas de viver' -, ou para um coletivo de *xamãs* que reúne-se especialmente com fins de tentar reverter a ação de um *payé* de modo que sua própria agressão dê conta de sua morte.

4. DONOS DA CIVILIDADE: OS PADRES

Pois bem. Essa breve caracterização da concepção *Ayoreo* de *pujopíe noñague*, embora seja, grosso modo, real e pertinente, não inclui algumas transformações que ocorreram tanto no xamanismo *Ayoreo* quanto no conceito de feitiçaria após a ocorrência de um acontecimento importante na vida das pessoas desse povo habitantes da região do alto rio Paraguai: a redução promovida por um grupo de padres salesianos durante os anos de 1960 na missão de Puerto María Auxiliadora.

Criada por iniciativa do padre salesiano Antonio Ruggiero num terreno de 200 km²

localizado na margem direita do alto rio Paraguai, nas imediações de uma antiga fábrica de tanino, de um conjunto de portos escoadores de madeira de quebracho para a produção desse substrato, e da cidade brasileira de Porto Murtinho, a missão de Puerto María Auxiliadora constitui-se como o espaço para a tentativa de transformar a vida dos índios (segundo pode-se ler num relato de 1971 do padre Bruno Stella) num "fac-simile da primeira comunidade cristã de Jerusalém". Ou ainda, segundo o julgamento dos próprios *Ayoreo* que optaram por não ir viver na missão com os padres, no terreno em que constitui-se ao redor da figura dos padres um outro subgrupo nomeado de *pa'i gosode*, a 'gente-do-padre'.

Caracterizado como uma espécie de atividade civilizatória singularizada tanto pela invasão de fluxos não-codificados vindos do exterior do *socius*, quanto por inúmeras torções nas relações espaço-temporais que serviam esteira para elaboração conceitual do "mundo vivido" *Ayoreo*, os atos dos padres foram marcados, conforme discuti alhures, pela produção de um conjunto de efeitos (cf. Grünwald 2015). Um deles, que merece ser trazido à baila aqui, consiste na fabricação de um novo mundo a partir da elaboração por parte dos padres de um sistema construído a partir da imagem de um pensamento sobre si próprios, segundo a qual os índios e seu mundo ocupavam, perante essa perspectiva, apenas a posição de substância sobre a qual se poderia aplicar uma forma isométrica à forma civilizada.

Além disso, o sistema civilizatório salesiano elaborou tautocronicamente uma forma de expressão e um conjunto de agenciamentos a fim de formalizar junto ao 'socius selvagem' suas ações, pautadas sob o conceito de 'civilização' que mobilizavam durante os anos de 1960. Tratou-se, dentre um grupo de coisas, de promover a reprojeção das aldeias *Ayoreo* segundo uma nova geometria, substituindo uma feição circular e uma divisão em metades por uma forma espacial análoga a das missões jesuíticas; de suprimir a poligamia e substituindo-a por um modelo monogâmico de casamento, juntamente com residências exclusivas para abrigar apenas famílias nucleares; bem como de fazer convergir a imagem de duas figuras míticas, *Iroquimamito*, o 'dono-da-chuva' e *Guedé*, o sol, à Deus, a quem os *Ayoreo* aprenderam a chamar de Dupade.

Mas não só isso. Interditou-se a ação dos guerreiros e dos matadores rituais, bem como instaurou-se artificialmente no mundo vivido Ayoreo uma série de pares de oposição, como batizado/não-batizado; pecado/ não-pecado; crente/pecador. Ademais, estimulou-se o uso de roupas 'civilizadas' e instituiu-se entre as pessoas desse povo um perverso sistema baseado em recompensas e punições, de acordo com o qual punia-se, por exemplo, quem quer que cantasse ou xamanizasse no âmbito da missão com a suspensão do fornecimento de comida ou de bens para os habitantes batizados da missão.

Assim e em suma, pode-se dizer, resumidamente, que a “filosofia” dos padres consistiu (e aqui emprego mais ou menos literalmente uma expressão de Deleuze e Guattari (2009: 260)) numa operação de transformação de “blocos em tijolos empilhados, e ajustados, cuja mobilidade é superficial”.

Mas nisto tudo, e a feitiçaria? Teria a invenção dessa imagem de totalidade promovida pelos padres através do recurso a um conjunto de tabus, interdições e precauções com fins de diferenciar entre o 'sagrado' e o 'profano' e definir uma relação hierárquica entre os padres, os índios e Dupade, produzido algum efeito na noção Ayoreo de *pujopié noñague*? Que invenções (cf. WAGNER, 1981) os próprios Ayoreo teriam promovido no quadro de referência para diferentes modos de ação xamânica, perante as transformações impostas pelos padres?

Além do mais, se é verdadeiro, como vimos há pouco, que os padres salesianos tentaram continuamente civilizar os Ayoreo por meio de um processo de transformação imposto por meio do estabelecimento de regras, organizações e comportamentos por eles esperados, e alguns Ayoreo, habitantes da missão, manifestariam o desejo de se auto-criarem a fim de enfatizarem seu engajamento com uma forma de ação diferenciante (cf. KELLY, 2011: 21), que auto-criações as pessoas desse povo teriam lançado mão, relativas a ação xamânica? Estariam os Ayoreo falando o mesmo 'idioma' que os padres ao evocarem a imagem da conversão e da feitiçaria?

5. TRANSFORMANDO CONTEXTOS

Quando cheguei as aldeias Ayoreo em 2012, já não havia mais a missão de Puerto María Auxiliadora, abandonada desde o início dos anos

de 1990, e os padres salesianos podiam ser encontrados apenas na vila de Carmelo Peralta, excetuando-se nas manhãs de Domingo, quando podia-se ver o padre que chefia atualmente a paróquia de Carmelo Peralta perambulando pelos pátio domésticos das aldeias com sua scooter vermelha, convidando homens e mulheres Ayoreo para ir até a igreja na vila participar tanto da missa quanto das atividades que geralmente a sucedem.

No entanto, as descrições que recolhi de homens e mulheres *ejacái* (que não possuem menos de 60 ou 70 anos) permitem uma reconstituição esquemática de algumas concepções que figuravam no pensamento das pessoas desse povo habitantes da missão. Essa reconstituição coloca diante de nós dois conjuntos simétricos (e que pareciam se atravessar a todo instante) de narrativas que versavam ou sobre os feitos de grandes xamãs do passado ou sobre o assassinato daqueles que, segundo os Ayoreo não eram verdadeiramente xamãs. Aquelas que eram, na realidade e segundo o julgamento das pessoas *ejacái*, 'feiticeiros' (Espanhol: brujos).

Assim, podia-se escutar nessas narrativas sobre feitos de grandes xamãs do passado, como os grandes *Jaiedé*, cujas flechas animadas xamanisticamente podiam fazer jorrar água do chão e cujas panelas marchavam em fila em busca de água, e *Cuyagáide*, cuja visão seria capaz de se tripartir, possibilitando que visualizasse simultaneamente o presente, o passado e o futuro. Simultaneamente, podia-se escutar também sobre uma espécie de 'cruzada' promovida pelos Ayoreo contra os xamãs-brujos, sob alegação de que encontravam-se associados com o pecado (Ayoreo: *paaque*).

Curiosamente, o discurso sobre pecado Ayoreo, como se fosse uma variação do 'pecado' católico (sobre o qual as pessoas desse povo certamente muito aprenderam no terreno da missão) era expresso: (1) através do idioma de um tipo incesto clânico, segundo o qual dizia-se que os bruxos se casavam preferencialmente com mulheres do mesmo clã a que se encontram vinculados; (2) na recusa da troca; (3) na recusa da socialidade humana e no afastamento da própria condição de humano, sob acusação de que os 'pecadores' (assim como os brujos) eram os únicos que podiam ascender livremente ao céu para encontrar Deus e o duplo anímico dos ex-humanos vivos (Ayoreo: *oregaté*).

Mas tudo isto não quer dizer que o pecado Ayoreo atribuído aos feiticeiros correspondesse isometricamente a noção de pecado apreendida sob a perspectiva dos padres salesianos e atribuída às pessoas desse povo. Como se estivéssemos diante de perspectivas não-recíprocas entre si, os padres demonizavam o xamanismo Ayoreo e não faziam nenhuma distinção entre um xamã e um brujo/payé, de modo que qualquer um deles era reputado indistintamente pelos padres ser um 'feiticeiro'. Tomados ambigualmente como formas de alteridade dotadas do mais alto grau de 'selvageria', os 'feiticeiros' eram vistos pelos padres salesianos tanto como donos de uma capacidade curativa admirável, quanto como um tipo de obstáculo para o sucesso do projeto civilizatório salesiano, dada a tese dos padres de que os Ayoreo “sempre obedecem os feiticeiros”.

Nesse caso, o desafio dos padres de fabricar um novo mundo 'civilizado' para os Ayoreo por meio da forja de elementos que em nada se assemelhavam as partes típicas do mundo vivido indígena, em que o modelo causal de ação xamânica era o meio convencional de trato com formas não-humanas de alteridade, trouxe consigo uma exigência: foi preciso suprimir, com um só golpe, os rituais quanto qualquer espécie de ação xamânica, fosse ela curativa ou agressiva. Por fim, o que imagino que se deva mesmo destacar a partir da descrição intuitiva de duas perspectivas dissimilares e não-recíprocas acerca de um modo de ação xamânica é que a operação do par de oposição selvagem/civilizado inserido no mundo vivido Ayoreo pelos padres salesianos, juntamente com seu correlato – a divisão entre selvagem/civilizado -, é comparável com uma espécie de relação de “figura-fundo”. Sobre ela, Roy Wagner (2012: 61) argumentou que em seu âmbito, cada termo de um par cria o contexto contrastante com o outro. Assim, a oposição entre termos, nesse caso, não se restringe à simples negação, mas a consuma justamente ao demonstrar que a inversão faz tanto sentido quanto a ordem que é invertida.

Sustento então que a oposição entre selvagem e civilizado, ou entre xamanismo e feitiçaria, não se restringe à simples negação de um deles, mas efetiva uma conexão parcial ao demonstrar que o modo de ação xamânica civilizado, caracterizado pela 'bondade' e pelo emprego de 'orações', faz tanto sentido quanto a ordem selvagem invertida. Nesse sentido é que

me parece possível dizer que os padres salesianos, ao esbarrarem entre os Ayoreo com um código das duas variantes da ação xamânica convencional, não hesitaram em criar uma espécie de necessidade entre as pessoas desse povo. Era necessário impor uma nova relação em que os Ayoreo deveriam se engajar para livrarem-se do pecado e obter acesso aos bens que haviam na missão. Assim como era preciso substituir a ação xamânica pelas “palavras de Deus”.

Cabe observar, ao final, que segundo a perspectiva dos Ayoreo não-habitantes da missão, essa nova necessidade logo tornou-se necessário inventar outra maneira de obter acesso aos bens dos padres sem que isso implicasse ter que suprimir o modelo de ação xamânica. Os Ayoreo diziam-me que algumas pessoas vistas naquele tempo pelos padres como 'pecadoras' criaram xamanisticamente máquinas para 'fabricar dinheiro', o que logo se tornou sensação em várias aldeias, sobretudo entre os Ayoreo Campolorogoso, que viviam naquele tempo sob tutela dos missionários evangélicos da New Tribes Mission e empregados nas fazendas dos patrões Menonitas.

No entanto, se era verdade que alguém pôde um dia criar xamanisticamente uma máquina para fazer dinheiro, tal fato só parecia ser possível porque essas pessoas eram, na realidade, “feiticeiras”, e, sendo o que eram, deveriam ser prontamente assassinadas pelos habitantes da missão em nome do projeto civilizatório dos padres.

6. AS DOBRAS DA POLÍTICA

Após termos percorrido apenas alguns pontos de uma cartografia, acompanhamos a transformação dos termos, a alteridade referencial e a flutuação semântica e pragmática de conceitos homônimos, o que permitiu-nos realçar brevemente, e no que se refere à ação xamânica, a equivocação que haveria de existir dado o cruzamento dos olhares dos padres e dos ameríndios uns para os outros. Menos que uma imagem coreferencial de linguagem conceitual para representações sobre uma mesma coisa, buscávamos cartografar a diferença irreduzível e inconciliável num mesmo homônimo, provinda das linguagens estranhas entre si faladas por dois sujeitos distintos.

Assim, ao evidenciar essa equivocação,

nós queríamos 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 ligados à diferentes maneiras de se enxergar um mundo, mas seriam, antes, imanentes ao mundo de onde se observa um determinado acontecimento. Donde se quis sugerir ainda que o que interessávamos era cartografar uma operação através 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.

No entanto, conforme Deleuze ainda (idem: 179) argumentou, “um ponto de vista não significa juízo teórico”. O “procedimento” é a vida mesma. Também à vista disso, devo dizer que me parece ser muito difícil deixar de salientar para o caso da relação entre a perspectiva dos padres e a perspectiva dos Ayoreo sobre a ação xamânica em seu modo de feitiçaria, 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 parece coincidir com a maneira pela qual as pessoas desse povo olhavam para 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, cabendo-lhes unificar esses mundos através da redução de um mundo ao outro por meio de um conjunto de operações civilizatórias, por outro, o mundo Ayoreo configurava-se como um “aberto ao outro” (cf. 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.

É preciso terminar. Depois de ter esboçado então essa cartografia sobre o concepção de *pujopí* noñague e da problemática

que o circunda, gostaria de apontar, então, para algo que vislumbro como implicado nessa noção. Se parece ser possível tomar a noção Ayoreo de feitiçaria como uma transformação ameríndia de uma noção Euro-Americana de feitiçaria que se vincula menos a uma substância ou a um sujeito que a qualidade de um ato, conserva-se ainda a impressão de que no caso da etnografia Ayoreo o conceito de feitiçaria é conectável com outra noção. Especificamente com o que as pessoas desse povo chamam de política.

Os Ayoreo explicam muitas vezes a idéia de política, diante de diferentes acontecimentos, como a multiplicação de espaços de associação com formas não-humanas de alteridade em que tudo é, simultaneamente, planejável e modificável. Algo muito diferente, segundo algumas pessoas desse povo comentam, da política dos Brancos (Ayoreo: *cojñone*), tidos pelos Ayoreo como pessoas *poracãrai*, que 'movem-se conforme o vento'.

Foi o que pude passar a entender no início de abril de 2013 ao chegar na aldeia 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 antigos Ayoreo (Ayoreo: *ayoréode yocajnamite bajade*), que deveria colocar em reunião os habitantes de 5 das 6 aldeias Ayoreo existentes naquele tempo no alto Paraguay, parentes clânicos de outras aldeias mais distantes, localizadas no Chaco Central, e e duas 'espécies' (Ayoreo: *gare poñayoi*) de Brancos, habitantes ou das cidades de Assunção 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 se punha 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' do antropólogo. É! Vamos coloca-los para dormir com o branco!'

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.

Meu destino imediato logo após o encerramento da reunião foi, como de costume, o pátio da casa dos pais de Enrique, onde ele me informou que precisava, ainda naquela manhã, atravessar o rio e rumar até Porto Murtinho para tratar com as pessoas da administração municipal da cidade que ajudariam na realização da festa que se queria fazer nos próximos dias e pedir a elas algum dinheiro para a produção de camisetas e 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.

Com um misto de orgulho e de impaciência Enrique me disse, então, que se ausentaria aquela manhã por algumas horas para ir a Porto Murtinho fazer política. Mas quando lhe indaguei sobre o que é que ele chamava de fazer política, ele me responderia sem grande hesitação: - 'Política é multiplicar espaço de ligação com os Brancos'.

Bem, isto não poderia sugerir outra coisa que não que o pensamento Ayoreo sobre a política não é, em qualquer medida, redutível a um conceito Euro-Americano de política ou à ideia que as pessoas não-indígenas habitantes das cidades fazem dela (cf. GRÜNEWALD idem). Até mesmo porque o que Enrique assinalou ao formular seu entendimento sobre o que chamava de política aparentava supor que dada a diferença entre os Brancos e os Ayoreo, a multiplicação de espaços de ligação com Outrem (compreendida, afinal, como política) não podia se ocupar de formar um todo.

Menos então que formar um todo, toda questão sobre um conceito Ayoreo de política pode ser pensada a partir do desafio de colocar em combinação modos de existência distintos e criar uma realidade outra onde é possível dissolver (pelo menos temporariamente) os efeitos dessa pluralidade ontológica' no âmbito da socialidade dos humanos de verdade, Ayoréode. A

sobreposição da diferença entre dois modos de existência ontologicamente distintos, sem que isso implique na abdicação ou na subversão da própria diferença entre eles, é, então, a marca principal do conceito Ayoreo de política.

Mas voltemos, finalmente, a feitiçaria. Partindo de uma definição Ayoreo de política, encontramos a possibilidade de pensar a feitiçaria a partir dessa vontade de multiplicação de espaços de ligação com determinadas formas de alteridade, a partir da suposição de que a feitiçaria extra-humana e a política são, para empregar uma velha expressão de Viveiros de Castro (1986: 693), "transformações de uma mesma matriz": a extrojeção das relações características de um pólo marcado por relações de consanguinidade e afinidade real, seguida do engajamento e da apropriação de relações multiplicadas nos espaços no exterior do socius, tipicamente marcados pela afinidade potencial, e da introjeção dessas relações objetificadas novamente para o interior do socius.

Deve-se, porém, destacar um aspecto essencial da feitiçaria que a diferencia do modo convencional de ação política. Pois refiro-me ao fato de que a feitiçaria supõe, certamente a multiplicação de relações objetificadas e de espaços de associação, mas, diferentemente da política Ayoreo, prevê a exponenciação dessas relações através de um regime de troca forçada.

Agora, enquanto a política põe em conexão figuras humanas e não-humanas num tipo de plano horizontalizado cuja divisa é, de um lado, o rio e, de outro, a floresta, a feitiçaria parece transferir as conexões entre figuras humanas e formas não-humanas de alteridade para um plano vertical, de maneira que a feitiçaria oscila entre duas séries. De um lado, uma série 'celeste' e ex-humana (lembramos: são os brujos aqueles capazes de engajarem-se irrestritamente em relações com os duplos anímicos das pessoas mortas no céu) e, de outro, uma série humana e 'terrestre', terreno da troca forçada e irrestrita.

Da circulação entre as duas séries, a feitiçaria como modo de ação política exponenciada se torna possível, então, porque não há um que não troque e parece ser a impossibilidade da recusa da relação o estímulo para que se desencadeie a solução para um problema anti-político: o assassinato do feiticeiro e a supressão de sua possibilidade de ligação com outrem.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBROOKE GRUBB, W. (1911). *An Unknown People in an Unknown Land: The Indians of the Paraguayan Chaco With Adventures and Experiences During Twenty Years' Pioneering & Exploration Amongst Them*. Londres. Seeley & Co

CORDEU, J. E. (1986). *Los Atuendos Shamanicos Chamacoco Del Museo Etnografico: Un Intento De Interpretacion Simbolica*. Runa.; volume XVI

DELEUZE, G. (2006). *Lógica do sentido* (trad. por Luiz Roberto Salinas Fortes de Logique du Sens, 1969). São Paulo: Perspectiva,

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2010). *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34

FAUSTO, C. (1999). *Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia*. *American Ethnologist*, v.26, n.4, p. 933-956

GOW, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford. Oxford University Press.

GRÜNEWALD, L. (2015). *O Fascismo dos Homens Bons: Sobre Padres e os Ayoréode do alto Paraguay*. 315f. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGA, UFF, Niterói, RJ

KELLY, J. A. (2011). *State healthcare and yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Arizona: University of Arizona Press

LÉVI-STRAUSS, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris: Plon

LÉVY-BRUHL, L. (1922). *La Mentalité Primitive*. Paris: Félix

MÉTRAUX, A. (1946). *Ethnography of the Chaco*. In: Steward, Julian H. (ed.) *Handbook of South American Indians Vol. 1: The marginal tribes*, p. 197-370 Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143 Washington: Government Publishing Office.

SUSNIK, B. (1973). *L'homme et le Surnaturel (Gran Chaco)*. *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*, No. 37

TOLA, F. (2011). "Chamanisme et sorcellerie chez les Toba (Qom) du Gran Chaco sud-américain. Quelques remarques sur une conception non-individuelle du corps". In: Klein, Alexandre e Dagognet, François. *Les sensations de santé - Pour une épistémologie des pratiques corporelles du sujet de santé*. Lorraine: Presses universitaires de Nancy - Éditions universitaires de Lorraine. pp. 23-40

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1986). *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

_____. (2004). *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *Tipiti* 2(1): 3-22.

WAGNER, R. (1981). *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. (2012). *Figure-ground reversal among the Barok*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2(1): 535-542

WILBERT, J., e SIMONEAU, K., eds. (1987). *Folk Literature of the Nivaclé Indians*. Los Angeles: University of California, Latin American Center.